Jesuit-Krauss-McCormick Library
BX841 .D68 vol.2 REF [illegible] cop.1
Vacant, Alfred, 1852-1901. Mangen[illegible]
Dictionnaire de thâeologie catholique, c
3 9967 00131 7523

THEOLOGICAL SEMINARY OF CHICAGO
Virginia Library
FOR REFERENCE
Do Not Take From This Room

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME SEPTIÈME

PREMIÈRE PARTIE

HOBBES — IMMUNITÉS

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. MANGENOT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME SEPTIÈME

PREMIÈRE PARTIE

HOBBES — IMMUNITÉS

PARIS

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, Boulevard Raspail, 87

1922

TOUS DROITS RÉSERVÉS

McCORMICK THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY. CHICAGO

Imprimatur :

Parisiis, die 17 mens. Mart. 1921.

† Ludovicus, Card. Dubois,

Arch. Par.

BX
841
.D68
1899
Vol. 7

JKM Library
1100 East 55th Street
Chicago, IL 60615

REFERENCE

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

H *(Suite)*

HOBBES Thomas, philosophe anglais, né à Malmesbury, dans le Wittshire, le 5 avril 1588, mort à Hardwick le 4 décembre 1679. — I. Vie et œuvres. II. Idées et influence.

I. Vie et œuvres. — Fils d'un ministre anglican, qui lui inspira de bonne heure l'amour de la royauté et le goût des langues anciennes, Hobbes entra en 1603 au Magdalen Hall à Oxford. Il y prit l'habitude d'une dialectique serrée, mais s'y fatigua de la scolastique. Il en sortit en 1608 pour devenir précepteur de William Cavendish (1591?-1628), fils aîné de William Cavendish, futur comte de Devonshire. Toute sa vie, il fut en relations des plus étroites avec cette famille. En 1610, il fit avec son élève un premier voyage en France et en Italie. Revenu en Angleterre, il est mis en rapports avec Bacon, dont il traduit en latin quelques ouvrages et qui l'initie au mouvement scientifique et politique du temps; entre lui et Bacon toutefois subsisteront de très profondes différences. Voir Leslie Stephen, *Hobbes*, p. 13. A la mort de son élève (1628), qui était devenu son protecteur, Hobbes revint à Paris; mais en 1629, il retourna en Angleterre, y fut le précepteur d'un jeune Clifton, d'une famille noble du Nottinghamshire, repassa avec lui sur le continent et en 1631 rentra dans la famille Cavendish comme précepteur du jeune comte de Devonshire (1617-1684), fils de son ancien élève. Ces années orientent sa vie. D'abord, en face des troubles d'Angleterre, il se préoccupe du problème politique et, imbu d'absolutisme, il publie à Londres en 1629 une traduction de Thucydide, *Translation of Thucydides*, in-fol., « pour démontrer, dit-il dans son autobiographie en vers latins,

democratia... quam sit inepta
Et quantum cœtu plus sapit unus homo.

Puis, en 1634, il fait avec son élève un quatrième voyage en France et un second séjour en Italie; à Florence, il voit Galilée; à Paris, il se lie avec le P. Mersenne, qui lui fera connaître Gassendi et le mettra en relations avec Descartes. (Les *Objectiones tertiæ*, publiées dans toutes les éditions complètes de Descartes à la suite de ses *Meditationes de prima philosophia*, sont de Hobbes. Cf. *Œuvres de Descartes*, édit. Adam, Paris, 1904, t. VII, p. I, 171-196. Voir aussi *Correspondance*, *ibid.*, 1899, t. III, lettres CCXXX, CCXXXV de Hobbes à Mersenne pour Descartes et CCXXXI, CCXXXII, CCXXXVI, CCXXXVII de Descartes à Mersenne pour Hobbes ou à son sujet.) Dans ce milieu, il rejette définitivement la philosophie traditionnelle pour le mécanisme, qu'il applique à toutes choses; enfin, à la suite de la découverte des *Éléments d'Euclide*, il se met à cultiver les mathématiques, dont il prétend appliquer la méthode à toutes choses également. En 1637, il rentrait en Angleterre et il travaillait à un grand ouvrage où il exposait ses doctrines mathématiques, physiques, philosophiques, politiques et religieuses. « Cet ouvrage, dit-il dans la préface du *De cive*, devait traiter : 1° du corps et de ses propriétés générales; 2° de l'homme, de ses facultés et de ses affections; 3° de la société civile et des devoirs des citoyens. Le travail était assez avancé pour qu'il en ait tiré plus tard les deux traités de l'*Human nature* et du *De corpore politico*, lorsque l'agitation religieuse et politique de son pays le ramena en France (1640) et lui inspira l'idée de développer et de publier avant toute autre la troisième partie de son ouvrage. Telle est l'origine du *De cive* qui parut en 1642, à Paris, sous ce titre : *Elementa philosophica seu politica de cive, id est, de vita civili et politicà prudenter instituenda*, in-4°. Ce livre, qui prétendait déterminer « le droit de l'État et le devoir des sujets », étudiait dans sa première partie, intitulée : *Libertas*, les devoirs des hommes en tant qu'hommes; dans sa seconde, *Imperium*, leurs devoirs en tant que citoyens, et dans sa troisième, *Religio*, leurs devoirs en tant que chrétiens. Il n'avait été tiré qu'à un très petit nombre d'exemplaires; mais, en 1647, Sorbière, un des amis de Hobbes, encouragé par Gassendi et par Mersenne, donnait à Amsterdam une seconde édition du *De cive*, in-12, en y introduisant les notes ajoutées par l'auteur sur son exemplaire de la première édition. En 1649, il donna aussi une traduction française de cette nouvelle édition : *Éléments philosophiques du citoyen, traité de politique ou les fondements de la société civile par Thomas Hobbes traduits en français par un de ses amis*, in-8°, Amsterdam. En 1651, Hobbes en donna une version anglaise. Enfin en 1660, du Verdus publia une traduction française de la première partie sous ce titre: *Éléments de la philosophie de M. Hobbes*, Paris.

110586

Dans l'intervalle, en 1646, Buckingham, qui, au dire sans preuves de Burnet, cherchait à donner au jeune prince de Galles, le futur Charles II, réfugié en France, des maîtres capables de le corrompre, chargea Hobbes de lui enseigner les mathématiques. Cette faveur toutefois ne dura pas. Le *De cive* avait déjà été attaqué violemment, *acerrime*, dit Hobbes dans la préface de la 2e édition; les ouvrages qui suivirent le furent également. En 1650, il publia coup sur coup le fruit de ses premiers travaux : *Human nature or the fundamental elements of policy*, in-12, Londres, avec une épître dédicatoire au comte de Newcastle datée du 9 mai 1640, livre dont d'Holbach donnera en 1772 une traduction anonyme; puis le *De corpore politico*, dont une traduction française parut à Amsterdam en 1653 et dont la version originale, qui était en anglais, a été publiée en 1889 par le Dr F. Tönnies, sous ce titre : *The elements of law natural and political*. Enfin en 1651, paraissait à Londres le *Leviathan or the matter form and power of a commonwealth*, in-fol. Le Léviathan, nom biblique, désigne la bête populaire que seul domine, pour le bonheur de tous, le pouvoir souverain tel que le conçoit Hobbes. Ce livre, où Hobbes reprenait pour les développer et les compléter les idées qu'il avait déjà exposées, comprenait 4 parties : la Ire traitait de la nature de l'homme et des lois naturelles; la IIe, de la nature de la société civile et des droits du pouvoir souverain; la IIIe, de la société chrétienne, et la IVe, du règne des ténèbres; dans ces deux dernières parties, il attaquait souvent l'Église catholique. Une *Review and conclusion* de quelques pages résumait l'ouvrage. Une 2e édition de cette version anglaise parut à Londres en 1680; une nouvelle fut donnée en 1881 à Oxford par J. Thornton et en 1885 dans la « Morley's universal library ». Hobbes donna lui-même en 1668 une version latine un peu différente avec trois dialogues apologétiques pour remplacer la *Review and conclusion*. Or le *Léviathan* mécontentait dès son apparition des hommes politiques, comme le libéral Hyde, le futur Clarendon, qui en trouvaient les théories dangereuses pour la monarchie, des ministres anglicans qui le jugeaient impie et le clergé français puisqu'il n'avait pas ménagé l'Église catholique. Charles II fit sentir son mécontentement à Hobbes, qui, devant cette disgrâce, rentra en Angleterre (1653), masquant toutefois ses vrais motifs sous ce prétexte, qu'il avait tout à craindre du clergé français. Si l'on en croit Clarendon et surtout le *Hobbius heautontimorumenos* de Wallis, Hobbes, depuis longtemps désireux de rentrer en Angleterre, aurait préparé cette rentrée par le *Léviathan* même. Dans la *Review and conclusion*, il admet comme un devoir pour quiconque veut vivre dans un pays après une guerre civile la soumission vis-à-vis du vainqueur. C'était soutenir la légitimité du gouvernement de fait et se rallier à Cromwell. Wallis relevait même comme une flatterie au « Protecteur » cette affirmation de Hobbes, qu'à l'obéissance chez le sujet correspond la « protection » de la part du souverain. Hobbes fit remarquer, il est vrai, que ce titre de Protecteur, Cromwell ne le portait pas encore en 1651. Enfin, la tête couronnée du pouvoir souverain qui ouvre le *Léviathan* aurait, dit-on, ressemblé à Cromwell dans la première édition du livre, pour ressembler à Charles II dans l'édition de 1668. Cf. de Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre*, t. I, p. 335 et note 1. Quoi qu'il en soit, Hobbes ne fut nullement inquiété tant que vécut Cromwell. A la mort du Protecteur, craignant des troubles, il repassa le détroit, mais pour revenir bientôt avec la Restauration. De 1653 à sa mort, Hobbes, que la Restauration tint à l'écart, vit la plupart du temps dans un château des Cavendish. Il publie alors le grand ouvrage philosophique auquel il travaillait dès le début, la Ire partie, in-4°, à Londres, en 1655, sous ce titre: *Elementorum philosophiæ sectio prima, De corpore*, dont il donnera l'année suivante une traduction anglaise; la IIe, in 4°, à Londres également, en 1657, sous ce titre : *Elementorum philosophiæ sectio secunda, De homine*; le *De cive* formait la IIIe partie. Il soutient aussi une longue controverse avec Bramhall, évêque de Londonderry, sur la question de la liberté. Après le *De cive*, Bramhall avait soumis une série d'objections à Hobbes, qui n'avait pas répondu. En 1646, les deux adversaires avaient discuté en présence du marquis de Newcastle; la discussion devait être tenue secrète. Or, en 1654, Hobbes la publiait, malgré la parole donnée, dans une brochure, *A letter about liberty and necessity*, in-12, Londres. Bramhall répondit immédiatement par un livre, *A defence of true liberty from antecedent and extrinsical necessity*, Londres, 1655. Hobbes répliqua par: *The question concerning liberty and necessity and chance stated and debated between Mr. Hobbes and Dr. Bramhall*, in-4°, Londres. En 1658 paraît une réponse de Bramhall : *Castigations of Mr. Hobbe's last animadversions*, avec un appendice qui dénonçait « le poison » du *Léviathan* : *The catching of Leviathan, the great whale*. En 1668, Hobbes s'efforçait de réfuter l'accusation d'athéisme précisée là : d'où son livre : *An answer to a book published by Dr. Bramhall...*, qui fut publié seulement en 1682, in-8°, Londres. En 1670, il publiait encore, touchant cette même controverse, *A letter to William duke of Newcastle concerning the controversy about liberty and necessity*, in-12, Londres. Hobbes traitant aussi, sans aucun titre, les questions les plus ardues de la physique ou des mathématiques, ses prétentions en la matière lui attirèrent de rudes controverses avec les professeurs d'Oxford Ward et Wallis, Wallis surtout. Hobbes méprisait l'algèbre, prétendait refaire toute la géométrie, donner des solutions aux questions mathématiques jugées les plus insolubles; Wallis ne lui passa aucune erreur. La controverse commença après la publication du *De corpore*, 1655; Ward ayant publié une *In Th. Hobbes philosophiam exercitatio*, et Wallis un *Elenchus geometriæ Hobbianæ*, Hobbes répondit par ses *Six lessons to the professors of astronomy and geometry*, qu'il ajouta à la version anglaise du *De corpore*, 1656. Ce n'est point ici le lieu d'énumérer les ouvrages qui provoquèrent ces controverses ou d'étudier les prétentions mathématiques de Hobbes, mais Wallis, dans son *Hobbius heautontimorumenos*, 1661, ayant contesté l'orthodoxie de ses sentiments politiques et religieux, Hobbes répondit par une apologie de lui-même : *Considerations upon the reputation, loyalty, manners and religion of Thos. Hobbes*, 1662. Enfin, il écrit des traductions d'Homère, une histoire des troubles par lesquels l'Angleterre venait de passer : *Behemoth : history of the causes of the civil wars of England*, terminée en 1668, mais sur la demande du roi, il ne la publia qu'en 1679, in-8°, Londres. Le Dr. F. Tönnies en a donné une nouvelle édition en 1889 sous ce titre *Behemoth or the Long Parliament*; une histoire en vers de l'Église, *Historia ecclesiastica carmine elogiaca concinnata*, publiée seulement en 1688, in-8°, Londres, et enfin son autobiographie en vers latins, *Vita Thomæ Hobbes carmine expressa*, in-fol., Londres, 1679; puis en prose, *T. H. Malmesburiensis vita*, in-8°, Londres, 1681, celle-ci publiée par R[ichard] B[lackburne]. L'énumération complète des œuvres de Hobbes est donnée par le *Dictionary of national biography*.

En 1668, Hobbes avait donné une édition de ses œuvres philosophiques latines : *Opera philosophica quæ latine scripsit*, 2 in-4°, Amsterdam, réparties sous ces titres : Logique, Philosophie première, Physique, Politique, Mathématiques. En 1750, John Campbell publia ses œuvres philosophiques et morales

écrites en anglais et sa vie, *The moral and political works of T. H. of Malmesbury*, in-fol., Londres; Philipp Mallet donna en 1812 une nouvelle édition de l'*Human nature* et de *Liberty and necessity* également avec une Vie de l'auteur; enfin William Molesworth a publié les œuvres complètes de Hobbes en 16 in-8°, Londres, 1839-1845, *The Latin works*, 5 vol.; *The English works*, 11 vol. Trois œuvres de Hobbes traduites en français, les *Éléments du citoyen* ou le *De cive*, traduit par Sorbière; le *Corps politique*, traduction anonyme du *De corpore politico*, et le traité *De la nature humaine*, traduction anonyme du *De natura hominis*, qui est de d'Holbach, ont été réunies en 2 in-8°, Neufchâtel, 1787, sous ce titre : *Œuvres philosophiques et politiques de Thomas Hobbes*. Fr. J. E. Woodbridge a publié des extraits des ouvrages philosophiques de Hobbes : *The philosophy of Hobbes in extracts*, in-8°, Minneapolis, 1903.

II. Idées et influence. Le hobbisme. — « Hobbes, a dit son dernier historien, L. Stephen, est le plus grand penseur anglais de toute la période entre Bacon et Locke. » *Hobbes*, p. 1. « Celui-ci, a dit Taine, *Littérature anglaise*, t. III, p. 29, est un de ces esprits puissants et limités qu'on nomme positifs... efficaces et brutaux comme une machine d'acier. » Il a abordé tous les problèmes religieux, politiques, moraux, philosophiques et scientifiques de son temps. Bayle a remarqué toutefois que ses ouvrages parurent « dans un ordre renversé » Par suite des circonstances, il alla du plus complexe, l'étude du citoyen, au plus simple, la logique et les mathématiques. Il ne traita pas toutes les questions avec un égal bonheur; il ne compte pas dans l'histoire des mathématiques.

Ce qui le caractérise, c'est sa méthode, la méthode des mathématiques. « C'est d'après les mathématiques qu'il veut réformer le monde »; c'est donc l'appel unique à la raison; c'est, comme chez Descartes, « l'indépendance de la raison raisonnante qui..., s'affranchissant de la tradition, pratiquant mal l'expérience, trouve... dans les mathématiques son modèle. » Taine, *loc. cit.* Puis il ordonne tous ses travaux à la question sociale. « En la recherche du droit de l'État et du devoir des sujets... il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, etc. » *De cive*, traduction Sorbière, préface. Enfin « Hobbes est l'un des plus grands ennemis du libéralisme, de l'espérance et de la générosité que le monde ait jamais connus ». Sayous, *Les deux révolutions d'Angleterre*, p. 124.

La doctrine philosophique de Hobbes est d'abord un nominalisme analytique : les mots sont les noms des idées plutôt que des choses, des signes nécessaires, et toute la logique n'est qu'un calcul, *computatio*, addition ou soustraction d'idées. A ce propos, Hobbes indique avec netteté le rôle de l'association des idées. Sa doctrine est ensuite sensualiste et matérialiste : toute connaissance dérive de la sensation; il n'y a d'intelligible pour l'homme que ce qui peut être perçu sensiblement. Tout ce qui existe d'ailleurs est corps: il est absurde de parler de substance incorporelle; l'esprit n'est qu'un corps plus subtil. Des corps, nous ne percevons du reste que l'impression produite par leur mouvement sur nos organes, où elle détermine un mouvement de réaction qui est la sensation. « C'est donc un phénoménisme sensationniste très rigoureux avec un nominalisme qui ne l'est pas moins » (Renouvier); et avec son explication mécanique des phénomènes, c'est bien la partie fondamentale de son œuvre. Cf. *Elementorum philosophiæ*, part. I, *Logica*; part. II, *Philosophia prima*; part. IV, *Physica*; *De la nature humaine*, trad. d'Holbach, c. IV-XI; *Leviathan*, *De homine*.

Mais la sensation est en même temps source de plaisir ou de douleur, partant d'amour ou de haine, de désir ou de crainte. Tels sont les principes nécessaires de toutes nos actions. La délibération n'est autre que le conflit des désirs et des craintes; la volonté, que l'impulsion du désir plus fort; la liberté, que l'absence d'empêchements et d'obstacles; le bien n'est que la satisfaction du désir, c'est-à-dire l'agréable et l'utile. Cf. *Leviathan*, *De homine*, c. IV-XII; *De la nature humaine*, c. VIII, IX, XII.

C'est de cette conception utilitaire que Hobbes a déduit sa philosophie sociale. Hobbes est un défenseur du pouvoir absolu, non d'après le principe du droit divin, mais d'après le principe de la conservation et de l'intérêt. Il raisonne ainsi : l'homme n'est pas un animal né pour la société; la société s'est formée par des pactes, des conventions. Avant toute société, il y eut un état de nature où les hommes isolés et égaux eurent tous un droit égal sur toutes choses : *unicuique jus in omnia*, conséquence logique de leur nature. La nécessité crée le droit; or tout homme est nécessité à chercher son bien propre; ce bien, c'est lui qui le détermine ainsi que les moyens de se le procurer. Il a donc un droit incontestable sur toutes choses. *De cive*, *Libertas*, c. I, III, VIII, X. Il n'y a donc ni justice ni injustice dans cet état de nature; d'autre part, les hommes sont naturellement portés à la domination et tous peuvent désirer les mêmes biens; cet état de nature est aussi un état de guerre de tous contre tous, *bellum omnium in omnes*, *ibid.*, c. XII; *bellum uniuscujusque contra unumquemque*, *Leviathan*, *De homine*, c. XIII, et aussi de crainte mutuelle. *De cive*, *loc. cit.*, c. II. Mais ici interviennent les lois de nature et le raisonnement. Puisque l'homme ne peut vouloir que son bonheur et que son plus grand mal est la mort, la raison lui dicte une vingtaine de lois qui constituent la *loi naturelle* et dont la première est de chercher la paix. En conséquence de cette loi naturelle, l'homme s'entendit avec ses semblables, pour renoncer au *droit naturel* que chacun avait sur toutes choses, par une convention que l'intérêt dicte d'observer. La convention seule efficace est que tous transmettent leur droit sur tout à un pouvoir souverain et s'engagent entre eux à ne lui résister jamais. Pour remplir son rôle et assurer le bonheur de tous, le pouvoir souverain doit être absolu. Peu importe la forme; Hobbes préfère la monarchie, à laquelle il est plus facile d'exercer le pouvoir absolu, mais elle n'est pas la forme nécessaire. C'est au pouvoir souverain : 1° de définir le juste et l'injuste : il est faux que chaque citoyen soit juge des bonnes et des mauvaises actions et que tout ce qu'un citoyen fait contre sa conscience soit un péché; 2° de fixer la propriété : il est séditieux de dire que chacun a la propriété de ses biens. Le pouvoir souverain n'est pas soumis aux lois; personne ne saurait le juger. Il ne saurait davantage être partagé (contre le Parlement anglais). Il a des limites cependant : le droit naturel de chacun à sa conservation et l'affaiblissement de sa propre puissance : « Les sujets ne sont obligés à l'obéissance vis-à-vis du souverain qu'autant qu'il lui reste le pouvoir de les protéger. » *Leviathan*, *Review and conclusion*. Cf. *De corpore politico*, c. I-V; *De cive*, *Libertas* et *Imperium*; *Leviathan*, *De homine* et *De civitate*, c. I-XXX.

Ces doctrines constituent le *hobbisme*, en partie du moins; car il reste à définir ce qui le caractérisa davantage aux yeux de ses contemporains, son athéisme.

Hobbes s'est toujours défendu d'être un athée. Il affirma toujours qu'il était bon anglican et il aimait à rappeler que, très malade à Paris, en 1647, et sollicité par Mersenne de mourir en catholique, il s'y était refusé et s'était préparé à mourir selon le culte national. D'autre part, il consacre de longs passages à une exégèse des Écritures pour démontrer qu'il n'est pas en contradiction avec elles et, plus d'une fois, il en cite

les paroles comme d'incontestables vérités. Une chose est certaine : le système de Hobbes peut très bien se concevoir en dehors de toute idée religieuse et sa cité en dehors de toute religion. Mais Hobbes ne pouvait échapper au problème religieux : son temps l'agitait avec passion ; son pays le mêlait au problème politique ; il y avait dans les consciences anglaises des conflits entre l'obéissance due à Dieu et l'obéissance due aux souverains, et Hobbes comprenait que son système politique ne faisait qu'accentuer ces conflits. *De cive*, préface.

En matière religieuse, Hobbes est agnostique. C'est la conséquence logique de sa philosophie. Et cette conséquence, il l'accepte. *Excludit a se philosophia theologiam, dico de natura et attributis Dei... doctrinam. Logica*, c. II. Il ne nie pas toutefois l'existence de Dieu. « Tous ceux qui veulent y faire attention sont à portée de savoir que Dieu est, quoiqu'ils ne puissent savoir ce qu'il est. » *De la nature humaine*, trad. d'Holbach, c. XI, 2. Il ne se met pas en peine, il est vrai, de la démontrer. « En remontant de causes en causes, nous arrivons à un pouvoir éternel, c'est-à-dire antérieur à tout, qui est le pouvoir de tous les pouvoirs, la cause de toutes les causes. » *Ibid.* Rien de plus. Nous ne pouvons rien savoir de Dieu. « La raison ne nous dicte qu'un seul nom qui signifie la nature de Dieu, à savoir, celui ... qui est ; et un autre par lequel il se rapporte à nous, à savoir, celui-là même de Dieu, qui comprend en sa signification ceux de roi, de seigneur et de père. » *Ibid.* L'homme construit Dieu ἀνθρωποπαθῶς et d'après ce que lui dicte le respect. « Les attributs que nous donnons à la Divinité ne signifient que notre incapacité et le respect que nous avons pour elle... Si Dieu se donne à lui-même des noms dans la sainte Écriture, ce n'est que ... pour s'accommoder à notre façon de parler. » *Ibid.*, 3. Ainsi, « il réduit l'homme à n'être qu'un corps, l'âme une fonction et Dieu un inconnu. » Taine, *loc. cit.* Il faut signaler aussi la théorie que soutient Hobbes de la corporéité de Dieu. Il nous est impossible de concevoir « des esprits incorporels ». Mais « c'est une manière de lui (à Dieu) marquer notre respect que cet effort en nous de faire abstraction en lui de toute substance corporelle et grossière. » *De la nature humaine*, c. XI, 5. Et dans l'*Appendix ad Leviathan*, c. III, Hobbes, soutenant que Dieu est corps, se dit en accord avec Tertullien et rappelle que l'opinion de la corporéité de Dieu n'a pas été condamnée par les trois premiers conciles œcuméniques.

Quant aux rapports de l'homme avec Dieu, à la religion, il en distingue de deux ordres : les rapports *du règne de nature*, ceux que fixe la raison ; *du règne prophétique* de Dieu, c'est-à-dire que détermine la révélation. *De cive, Religio*, c. XV, III, IV ; *Leviathan, De civitate*, c. XXXI. Dans le règne de nature, le droit de Dieu sur l'homme vient de sa toute-puissance : *Regni Dei naturalis jus... non ab eo derivatur quod homines creaverit cum non essent, sed ab eo quod divinæ Patientiæ resistere impossibile est. Leviathan, De civitate*, c. XXXI. « Le droit de régner vient à ceux à la puissance desquels on ne peut résister et par conséquent à Dieu, qui est tout-puissant. » *De cive, Religio*, c. XV, V. C'est donc de la crainte qu'est née la religion. *Metus potentiarum invisibilium... est religio. Leviathan, De homine*, c. VI. Dieu, sous ce règne, n'impose à l'homme comme lois morales que les lois naturelles et, comme lois religieuses, que l'obligation du culte, c'est-à-dire de certaines croyances et de certains actes en son honneur. Mais c'est au magistrat à interpréter les lois morales, à fixer par conséquent le juste et l'injuste, même au regard de Dieu ; c'est à lui aussi à interpréter les lois sacrées et, par conséquent, à fixer les croyances et les manifestations religieuses. D'où « les sujets pèchent... s'ils enfreignent les lois morales..., s'ils transgressent les lois et les ordonnances de l'État en ce qui concerne la justice..., s'ils n'adorent pas Dieu selon les lois et coutumes de leur pays, » et ils commettent « le crime de lèse-majesté divine... s'ils ne confessent pas devant tout le monde qu'il y a un Dieu très bon, très grand, très heureux, roi suprême de l'univers..., c'est-à-dire s'ils ne l'adorent point par cette confession, car ils tombent dans l'athéisme. » « Dans le règne de Dieu par nature », on ne saurait donc jamais se dispenser d'obéir au souverain, sous le prétexte d'obéir à Dieu. « Tout ce que Dieu commande, il le commande par la bouche du magistrat ; comme, au contraire, tout ce que l'État ordonne touchant le service de Dieu et touchant les choses temporelles doit être reçu de même que s'il était commandé de Dieu immédiatement. » Il est vrai que, si l'État commandait « une chose injurieuse à Dieu », il ne faudrait pas lui obéir ; mais il faut que cette chose soit directement injurieuse à Dieu et non pas seulement par voie de conséquence ou au jugement de quelques-uns. *De cive, Religio*, CXVI, CXIX ; *Leviathan, De civitate*, c. XV.

Et il en est de même sous *le règne de Dieu par la révélation*. Cela va de soi pour le régime théocratique de l'ancienne alliance. Mais cela n'est pas tellement évident sous la nouvelle que des chrétiens ne se croient autorisés à demander « les uns la liberté de conscience, les autres pour la religion une place au-dessus de la puissance civile ou au moins indépendante ; ils disent que Notre-Seigneur n'a pas donné au souverain cette autorité, » mais « au pape universel ou à un synode démocratique dans chaque république... ou à un synode aristocratique. » *De corpore politico*, part. II, c. VI. Ils ont tort. L'avènement du Christ n'a pas changé les conditions générales de l'humanité : le pouvoir souverain garde toute son autorité sous le *règne de Dieu par la révélation* comme sous le *règne de Dieu par nature*. Hobbes fait valoir évidemment qu'aucune loi humaine ne saurait contraindre les consciences, mais règle seulement les paroles et les actes, que le christianisme prêche l'obéissance absolue à l'autorité humaine dans un gouvernement, mais il traite la question à fond. Par une exégèse que lui dictent à la fois la logique de son système et son éducation, il s'efforce de démontrer que dans les États chrétiens l'autorité religieuse appartient au prince. Le Christ en tant que Christ n'est pas roi de ce monde ; « son royaume n'est pas de ce monde, son règne ne commencera qu'au dernier jour ». Sa mission ici-bas ne fut point celle d'un législateur souverain, mais celle d'un pasteur, d'un conseiller. C'est aussi celle du clergé. Il n'a pas établi une Église universelle, avec un chef au commandement duquel elle obéisse tout entière, avec un pouvoir souverain au-dessus des pouvoirs souverains des États, qui puisse, par exemple, délier les sujets du serment de fidélité. C'est une erreur de Bellarmin de prétendre, *De romano pontifice*, c. XXIX, que, « quand les princes se firent chrétiens... aussitôt ils devinrent les sujets du prélat de la hiérarchie ecclésiastique. » Chaque cité est une Église, celle-là, assemblée d'hommes sous un pouvoir souverain ; celle-ci, assemblée des mêmes hommes sous le même pouvoir, mais considérés comme chrétiens. Et il n'y a pas à craindre une application de la parole sacrée : « Il vaut mieux obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Toutes les choses nécessaires au salut sont comprises dans la foi et dans l'obéissance ; l'obéissance — au pouvoir souverain — suffirait si elle pouvait être parfaite ; mais c'est impossible. La foi intervient alors et assure la rémission des péchés. Mais quelle foi est nécessaire ? Hobbes se sert ici de la fameuse distinction de la Réforme entre les articles fondamentaux

et les articles controversés. Un seul article est fondamental, à son sens, et partant nécessaire : la foi en Christ. C'est le seul pour lequel il faudrait, non pas résister au pouvoir souverain, mais aller au martyre. Les articles controversés « regardent l'ambition de dominer, ou l'avarice ou gain, ou la gloire de l'esprit »; en effet, « les controverses touchant le purgatoire ou les indulgences sont pour le gain; celles du franc-arbitre, de la justification, de la manière de recevoir Christ dans le sacrement de l'eucharistie sont des questions de philosophie », etc. Pour entrer dans le royaume des cieux, il n'y a qu'à accepter *extérieurement* les solutions du pouvoir souverain sur ces questions. Hobbes reconnaît ainsi au magistrat le pouvoir non seulement de gouverner l'Église, mais de lui imposer une interprétation officielle de l'Écriture et de fixer par conséquent les croyances — extérieures — de ses sujets. *De corpore politico*, part. II, c. VII, VIII; *De cive, Religio*, c. XVII; *Leviathan, De civitate christiana*. Il est impossible de résumer ici toutes les vues religieuses de Hobbes. Il faut signaler cependant ses vues sur l'inspiration et sur le miracle : elles font prévoir les théories les plus avancées du XVIII^e siècle. Il parle des Écritures comme de livres inspirés et il écrit néanmoins : « Dire que Dieu a parlé en rêve à un homme, c'est dire simplement que cet homme a rêvé que Dieu lui parlait...; dire qu'il a eu une vision ou entendu une voix, c'est dire qu'il a eu un rêve qui tenait du sommeil et de la veille...; dire qu'il parle par une inspiration surnaturelle, c'est dire qu'il trouve en lui-même un ardent désir de parler. » *Leviathan, De civitate catholica*, c. XXXII. Il estime que le miracle est une des raisons de notre foi et l'une des preuves des missions divines et il consacre tout le c. XXXIII du *Leviathan* à chercher, semble-t-il, quelle raison peut le mieux nous empêcher d'y croire : facilité des masses à croire au merveilleux; ignorance des forces de la nature et de leurs effets; supercherie chez les uns, illusion chez les autres; impossibilité de distinguer entre les actes de Dieu et les actes des puissances occultes; égalité des effets de la magie et de la puissance divine confiée aux hommes; il évoque tout cela. Sur les idées religieuses de Hobbes, voir *De cive, Religio*; *De corpore politico*, part. II, c. I-VIII; *Human nature*, c. XI; *Leviathan, De civitate ecclesiastica* et *De regno tenebrarum*; enfin *Objectiones tertiæ in Cartesii de prima philosophia meditationes*.

Hobbes rencontra de fervents admirateurs, tels Gassendi et Mersenne, qui ne partagent pas cependant toutes ses idées, mais il rencontra de nombreux adversaires. L'opposition data du *De cive*. Dans la préface de la 2^e édition, Hobbes dit qu'il fut attaqué : par des gens d'Église : ils lui reprochaient d'avoir donné au magistrat toute puissance sur les consciences; par des sectaires, il désigne de ce nom les *dissidents anglais*, qui lui reprochaient d'avoir nié la liberté de conscience; par des magistrats, pour avoir mis le souverain au-dessus des lois. Après le *Leviathan*, l'opposition grandit contre le « hobbisme »; elle se manifeste librement après la Restauration. Un étudiant de Cambridge ayant soutenu des thèses qui semblaient inspirées de Hobbes, ce fut le signal d'une levée de boucliers. En 1666, le Parlement, dans la discussion d'un bill contre le libertinage et l'athéisme, condamna le *Leviathan*; en 1683, un ministre anglican, John Dowel, justifiera cette condamnation dans un petit ouvrage, *The Leviathan heretical*, in-12, Oxford. Hobbes eut contre lui les universités de Cambridge et d'Oxford. Parmi les théologiens de Cambridge qui le poursuivirent de leurs critiques, il faut citer : Tenison, qui devait mourir archevêque de Cantorbéry, dans le *The creed of Mr. Hobbes examined*, in-8°, Londres, 1670; More, dans son *Immortality of the soul*, 1659; Cudworth, dans son *Intellectual system*, 1678, et dans son *Treatise concerning eternal and immutable morality*, 1731; Cumberland, dans son *De legibus naturæ*, 1672; Clarke, dans sa *Demonstration of the being and attributes of God*, 1705. En 1683, l'université d'Oxford condamna le *De cive* et ordonna que le *Leviathan* fût brûlé publiquement. D'un autre côté, Clarendon exilé se décidait à publier en 1676 une réfutation du *Leviathan* qu'il avait commencée dès la première lecture du livre, mais qu'il n'avait pas poursuivie, la jugeant inutile sous Cromwell et peu généreuse au début de la Restauration : *Brief view and survey of the errors... in the... Leviathan*, in-4°, Oxford. On dénonce dans les chaires l'impiété de ses théories et sur le théâtre même : en 1699, Farguhar, dans *Constant couple*, fera du père débauché un lecteur de Hobbes. On le réfutera au dehors : en 1680, Kortholt publiait son *De tribus impostoribus magnis... Cherbury, Hobbes et... Spinosæ...*, in-8°, Kiel; en 1797, Feuerbach publiera un *Anti-Hobbes oder über die Grenzen der höchsten Gewalt*, et en 1807, Buckholtz un *Anti-Leviathan*. Ce n'est pas par sa thèse politique que Hobbes exerça grande influence : en Angleterre, la révolution de 1688 mettait fin à tout absolutisme; en France, le XVIII^e siècle allait restaurer l'idée du droit individuel; toutefois, entre les vues de Hobbes et de Rousseau, il y a plus d'une similitude. Sa philosophie n'a rien d'original; Hobbes contribua cependant au progrès du mouvement rationaliste inauguré par Bacon et surtout par Descartes, et au développement de la philosophie empirique et sensualiste. Mais par ses vues religieuses, morales et sociales, Hobbes eut grande influence : les philosophes français du XVIII^e siècle lui durent beaucoup et les utilitaires anglais saluèrent en lui un de leurs précurseurs. Sur l'influence de Hobbes en Allemagne, voir G. Zart, *Einfluss der englischen Philosophie auf die deutsche Philosophie des 18ten Jahrhunderts*, Berlin, 1881.

Les trois autobiographies de Hobbes réunies par R[ichard] B[lackburne] en un seul volume, dédié à William, comte de Devonshire, et imprimé à « Carolopoli apud Eleutherium Anglicum sub signo veritatis, MDCLXXXI », dans l'ordre suivant : 1° *Vita Thomæ Hobbesii*, la dernière en date, écrite par lui ou dictée par lui à Eymer; 2° *Vitæ Hobbianæ auctarium*, œuvre de Blackburne, qui a introduit dans l'autobiographie de Hobbes des notes rédigées par un ami de l'auteur, John Aubry, et qui a ajouté la liste des œuvres, des amis et des adversaires de Hobbes; 3° *Vita T. H. carmine expressa*, la première en date, 1674. Ces trois Vies se retrouvent en tête de l'édition Molesworth; Wood, *Athenæ Oxonienses*, Londres, 1692, t. II; on trouve également une notice sur Hobbes dans les *Letters and lives...* d'Aubreg, 1813, t. II, et en tête des éditions de Campbell, 1750, et de Mallet, 1812.

Les travaux les plus complets sur Hobbes sont : G. Croom Roberston, *Hobbes*, Édimbourg, Londres, 1886; l'auteur a consulté les manuscrits de Hobbes et ses papiers conservés parmi les archives des Cavendish; G. Lyon, *La philosophie de Hobbes*, in-12, Paris, 1893; F. Tönnies, *Hobbes Leben und Lehre*, dans la collection *Fromann's Klassiker der Philosophie*, Stuttgart, 1896; Leslie Stephen, *Hobbes*, in-12, Londres, 1904. Voir aussi l'art. *Hobbes*, de Bayle, dans le *Dictionnaire*, et de L. Stephen, dans le *Dictionary of national biography*; Sorbière, *Voyage en Angleterre*, Paris, 1664; White Kennet, *Lives of Cavendishes*, 1708, p. 108-116; d'Israële, *Quarrels of authors*, 1814; L. Welthysen, *De principiis juris ac decori dissertatio epistolica continens apologiam pro tractatu clarissimi Hobbesii, De cive*, in-12, Amsterdam, 1851; Masson, *Life of Milton*, 1860; Kuno Fischer, *Bacon und seine Nachfolger*, 2^e édit., 1875, t. II; A. Chevrillon, *Quæ fuerint sæculo XVII imprimis apud Hobbesium Anglicæ solutæ orationis progressus*, in-8°, 1893; et en général les historiens de l'Angleterre, Macaulay, *History of England*, t. I, trad. E. Montégut, 1854; Buckle, *History of civilisation in England*, trad. Lacroix, 1865, t. I; de la littérature anglaise et de la philosophie : entre autres, en France : Jouffroy, *Cours de droit naturel*, t. II, leçons

XI et XII; Cousin, *Philosophie sensualiste*, cours de 1819, leçons VII, VIII, IX, et cours de 1828, *Premiers essais*; Damiron, *Essais sur l'histoire de la philosophie en France*, 1846, t. I; Taine, *Littérature anglaise*, 1863, t. III; de Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre*, 1878, t. I; Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 1887, t. II; Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, 1897, t. III; en Allemagne, Hettner, *Litteraturgeschichte des achzehnten Jahrhunderts. I, Geschichte der englischen Litteratur*, 1881; Lange, *Geschichte des Materialismus*, 2e édit., 1908; trad. franç. par B. Ponnuerol, 1910, t. I.

C. CONSTANTIN.

HOCHKIRCHEN Antoine, augustin allemand du XVIIIe siècle, docteur en théologie et professeur de droit canon, donna au public les ouvrages suivants : 1° *Assertiones philosophicæ paraphrastico-criticæ*, in-fol., Brunn, 1725; 2° *Elementa juris pontificii, sive expositio regularum juris canonici*, in-4°, Brunn, 1727; 3° *Dissertatio polemica de jure naturali divino et humano*, Brunn, 1728; 4° *Enchiridion urbanitatis nobilis et christianæ*, in-8°, Cologne, 1748, ouvrage traduit en français sous le titre : *Manuel de la bienséance et honnêteté noble et chrétienne, ibid.*; 5° *Ethica christiana sive orthodoxa juris naturalis et gentium prudentia*, 2 in-4°, Utrecht, 1751; 6° *Syntagma juris ecclesiastici universi, i. e. succincta, limata et perspicua expositio omnium titulorum qui in quinque Decretalium libris continentur*, 3 in-4°, Liége, 1762.

Revista agustiniana, Valladolid, 1884, t. VII, p. 353; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 209; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 442; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1606.

N. MERLIN.

HOCHSTRATEN, ou mieux **HOOGSTRATEN Jacob**, naquit à Hoogstraeten, en Brabant, d'où son nom. Il étudia la philosophie à Louvain et y fut promu maître ès arts en 1485. *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1889, t. X, p. 77. Il était aussi licencié de la faculté de théologie de Louvain et pendant quelque temps il fut professeur à la pédagogie du Faucon. De Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain, ibid.*, 1911, p. 100. Il entra à Cologne dans l'ordre des frères prêcheurs à une date incertaine, mais peu après 1485. Une fois prêtre, il fut envoyé à l'université de Cologne pour y poursuivre ses études théologiques; il y fut immatriculé le 10 septembre 1495. L. Ennen, *Geschichte der Stadt Köln*, 1875, p. 92. Le chapitre général, tenu à Ferrare en 1498, assigna Hochstraten à Cologne, comme second lecteur. B. Reichert, *Acta cap. gener.*, Rome, 1900, t. III, p. 432. En 1500, il est élu prieur d'Anvers; puis, en 1504, il est promu maître en théologie à Cologne. H. Cremans, *De Jacobi Hochstrati vita et scriptis*, Bonn, 1869, p. 6. Le chapitre de Milan (1505) et celui de Pavie (1507) le rappelèrent à Cologne en qualité de régent des études. *Acta cap. gen.*, t. IV, p. 52, 72. Régent, Hochstraten devenait par le fait même titulaire d'une chaire de théologie à l'université de Cologne. Pendant sa régence, il fut chargé, avec Fr. Jérôme, prieur de Cologne, de la réforme du couvent de Wesel; la commission se trouve signée de maître Cajetan, le 6 décembre 1509, à Pise. Mortier, *Histoire des maîtres généraux*, Paris, 1911, t. V, p. 392.

1° *Premières polémiques de l'ordre des frères prêcheurs.* — A Cologne, Hochstraten ne tarda pas à se montrer polémiste ardent. Il débuta par un plaidoyer en faveur des ordres mendiants. En effet, un canoniste avait prétendu que les fidèles ne pouvaient satisfaire au précepte de la confession annuelle qu'en s'adressant à leur propre pasteur et non pas à des religieux. C'est contre cette prétention qu'Hochstraten fit paraître en 1507 : *Defensorium fratrum mendicantium contra curatos illos qui privilegia fratrum injuste impugnant, signaturis doctorum utriusque juris de alma universitate studii Coloniensis egregie permunitum*, in-4°, s. l. n. a. Voir N. Paulus. *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563)*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 88.

Vers la fin de l'année 1507, l'occasion se présenta pour Hochstraten d'entrer de nouveau en lice et dans un débat qui devait avoir plus de retentissement. En effet, dans le cours de l'été 1506, un juriste italien, Pierre Tomasi de Ravenne, qui avait entrepris le tour des universités allemandes, vint aussi à Cologne pour y faire quelques leçons. Mais bientôt, il émit des propositions si osées que le sénat de l'université, dans le courant de mars 1507, lui demanda de se justifier des accusations dont il était l'objet. Il promit de donner satisfaction, mais quelques mois après il n'en recommença pas moins à soutenir des propositions irritantes. Dans une nouvelle édition de son *Compendium* de droit ecclésiastique, paru dans l'été de 1507, il prétendit que les princes allemands n'avaient pas le droit de laisser au gibet le corps des suppliciés et que c'était contraire au droit naturel et au droit divin; il affirmait, en outre, qu'ils commettaient, en agissant ainsi, un péché mortel. La faculté de théologie s'émut et opposa autant d'antithèses aux quatre thèses que le juriste italien prétendait défendre; en même temps plusieurs théologiens se présentèrent pour le confondre dans une dispute publique. Le juriste se déroba et déclara qu'il démontrerait le bien-fondé de sa doctrine au cours de ses leçons. Hochstraten n'était pas demeuré inactif et à la fin de l'année 1507 ou au commencement de 1508, il fit paraître contre Tomasi, en faveur des princes allemands, un traité intitulé : *Justificatorium principum Alemaniæ... dissolvens rationes clarissimi utriusque juris doctoris et equitis magistri Petri Ravennatis quibus principum judicia carpsit*, s. l. n. d.; 2e édit., Cologne, 8 mai 1508. La conclusion d'Hochstraten est que l'on peut fort bien laisser les corps des suppliciés au gibet, sans péché, et que même l'on n'est pas tenu de rendre les derniers honneurs aux condamnés repentants. Tomasi répondit sur un ton injurieux et ayant appris qu'Hochstraten préparait une seconde brochure contre lui, il le prévint par un nouvel écrit : *Anticipatio preveniens opus F. Jacobi Hochstraten... nova quedam, ut fertur, parturientis*, s. l. n. d. Peu après, Pierre de Ravenne quittait Cologne pour Mayence. La réplique de Hochstraten ne se fit pas attendre. Elle avait pour titre : *Defensio scholastica principum Alamanie in eo quod sceleratos detinent insepultos in ligno*, in-4°, Cologne, 8 mai 1508. En même temps un autre théologien de Cologne faisait paraître contre Tomasi : *Tractatus de cadaveribus maleficorum morte punitorum*, Cologne, 1508. Tomasi répondit à l'un et à l'autre dans son *Compendium breve et pulcherrimum in materia consuetudinum feudorum*, Cologne, 1508. Sa réponse était des plus vives; il ne fut pas moins violent dans un écrit paru dans le courant de l'été, sous ce titre : *Prima pars egregii et salutiferi operis celeberrimi juris utriusque doctoris Petri Ravennatis contra Gherardum de Zutphania et fratrem Jacobum theologie professores*, Mayence, 1508. Tomasi n'avait pas reculé devant la diffamation, aussi ses adversaires de Cologne en appelèrent-ils à l'archevêque de Mayence. Le 10 septembre, le vicaire général de Mayence rendait compte au doyen de la faculté de théologie de Cologne qu'il allait instruire la cause. De fait, la seconde partie du traité de Tomasi, dirigée surtout contre Hochstraten, ne parut pas; de plus, le nonce, Bernardino Carvajal, qui se trouvait alors à Mayence, se prononça en faveur des théologiens de Cologne contre Tomasi. Celui-ci en appela au pape, mais son appel n'eut pas de suite, car il mourut l'année suivante à Worms (1509). Entre temps, Hochstraten avait préparé une réponse aux quatre propositions émises autrefois par Tomasi. Elle est datée du 20 juin 1509. Hochstraten la communiqua à plusieurs

universités et chancelleries épiscopales pour recueillir leur avis et donner ainsi à sa réponse une plus haute autorité. De fait, il trouva des approbateurs non seulement chez les théologiens de l'université de Cologne, mais encore chez ceux de Louvain, et auprès des évêques de Liége et d'Utrecht. Cependant, en apprenant la mort de Tomasi, Hochstraten ne voulut pas que sa réponse continuât de circuler; il n'entendait pas, disait-il, combattre contre un mort. Néanmoins, cet écrit parut revêtu de l'approbation de plus de trente savants. Il était intitulé : *Protectorium principum Alemanie de maleficis non sepeliendis contra Ravennatem*, Cologne, 1511. Au début de cet opuscule, en date du 19 octobre 1508, se trouve une lettre adressée à Hochstraten par Adrien d'Utrecht, le futur Adrien VI, qui était alors chancelier et recteur de l'université de Louvain. Voir Guido Pasolini, *Adriano VI*, Rome, 1913, p. 20-21; N. Paulus, *op. cit.*, p. 92, n. 2. Adrien prenait ouvertement parti contre Tomasi.

Le prieur de Cologne, Servatius Banckel, étant mort à Bâle, le 17 mai 1508, Hochstraten fut élu prieur. En cette qualité, il devenait de droit inquisiteur pour les provinces ecclésiastiques de Cologne, Mayence et Trèves. Il figure déjà comme inquisiteur dans un écrit de l'empereur Maximilien, du 10 novembre 1509. Böcking, *Hutteni operum supplementum*, Leipzig, 1864, t. I, p. 89; voir aussi Paulus, *op. cit.*, p. 93. Ses débuts comme inquisiteur furent pour sévir contre l'opinion régnante alors, qu'il était permis d'avoir recours aux sorciers et aux magiciens pour lutter contre d'autres sortilèges. Il fit paraître sur ce sujet, en 1510 : *Tractatus magistralis declarans quam graviter peccent querentes auxilium a maleficis compilatus*, Cologne, 1510. Hochstraten ne craint pas de déclarer hérétique cette pratique; ceux qui s'y adonnent, s'ils persistent dans leur opinion, pourront être poursuivis et seront passibles de la peine du feu. Il montra qu'il prenait au sérieux ses fonctions d'inquisiteur, car, sur la fin de 1512, il livra au bras séculier pour être exécuté le médecin hollandais Hermann de Ryswick. P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis hæreticæ pravitatis Neerlandicæ*, Gand, 1889, t. I, p. 498-502.

2° *Hochstraten et le procès de Reuchlin.* — Un juif converti de Cologne, Pfefferkorn, pour hâter le retour de ses anciens coreligionnaires, pensa que le meilleur moyen serait de leur enlever les livres talmudiques. A cet effet, il obtint de l'empereur un premier mandat, le 19 août 1509, l'autorisant à rechercher et à détruire, en présence du curé du lieu et de deux représentants, tous les livres qu'il pourrait trouver opposés à la foi chrétienne ou à la foi juive. Par un autre décret impérial, du 10 novembre 1509, la conduite de toute cette affaire était confiée à l'archevêque de Mayence, Uriel. Il devait s'assurer du concours des savants des universités de Mayence, Cologne, Erfurt et Heidelberg, ainsi que de l'inquisiteur Hochstraten, du juif converti Victor Carben et du savant hébraïsant Jean Reuchlin; d'après un troisième rescrit impérial, du 16 juillet 1510, il devait recueillir l'opinion des uns et des autres. Reuchlin fut d'avis que seuls les pamphlets des juifs, ouvertement dirigés contre la foi chrétienne, devaient être recherchés et détruits; quant aux autres livres, on pouvait les conserver. Les autres consulteurs furent d'un avis beaucoup plus rigoureux; Hochstraten et les docteurs de l'université de Cologne furent pour qu'on ne laissât aux juifs que la Bible; les livres talmudiques devaient être confisqués, ainsi que plusieurs papes l'avaient déjà maintes fois ordonné. Voir le vote de Hochstraten, en date du 9 octobre 1510, dans Böcking, *Hutteni operum supplementum*, t. I, p. 99 sq. L'empereur appela l'affaire à lui et elle n'eut pas d'autre suite, sous cette forme du moins, car la question des livres juifs allait entrer dans une nouvelle phase. — Reuchlin avait vivement pris à partie Pfefferkorn dans son avis motivé; celui-ci répondit sur un ton très violent dans son *Handspiegel (Miroir à la main)*, paru en 1511; Reuchlin répondit sur le même ton par son *Augenspiegel (Miroir des yeux)*, qui parut à Francfort, dans le courant de l'automne 1511. Le curé de cette ville, Petrus Meyer, crut découvrir dans ce livre de Reuchlin des propositions erronées et l'envoya à Hochstraten, inquisiteur pour la province de Mayence, dans laquelle le livre avait paru et se vendait. Hochstraten ne voulut rien précipiter dans une question aussi délicate et envoya le livre à l'université de Cologne pour qu'il fût examiné, en vertu des privilèges de censure accordés à cette université par le pape Sixte IV. Voir N. Paulus, *op. cit.*, p. 95. L'examen du livre fut confié par l'inquisiteur et la faculté de théologie à Arnold de Tungern et à Conrad Kollin. Un échange de lettres entre Reuchlin et Cologne vint encore envenimer le débat. Dans un nouvel écrit paru en 1512, Reuchlin soutenait plus que jamais sa façon de voir. Conrad de Tungern y répondit dans un factum en latin, où il demandait que l'*Augenspiegel* de Reuchlin fût condamné, comme favorisant les doctrines juives contre la vérité chrétienne. Il reprenait également l'humaniste d'avoir cherché à intimider la faculté de Cologne. De son côté, Pfefferkorn publiait contre son adversaire son *Brandspiegel;* il reprochait très vivement à Reuchlin de l'avoir traité de menteur et ne lui épargnait pas non plus de son côté les épithètes les plus malsonnantes. L'empereur Maximilien, le 7 octobre 1512, fit condamner l'*Augenspiegel*. Reuchlin néanmoins fit paraître une apologie contre les théologiens de Cologne, où il les traite de « moutons, de boucs, de pourceaux », etc. Il demandait à l'empereur que les deux partis gardassent désormais le silence; les théologiens, de leur côté, intervenaient auprès de l'empereur pour que Reuchlin mît un terme à ses injures. Pendant ce temps, les universités de Cologne, Louvain, Mayence, Erfurt et Paris, mises par Hochstraten au courant de la question, se prononçaient toutes contre Reuchlin; la faculté de Paris porta son jugement le 2 août 1514. Voir Du Boulay, *Hist. univ. Paris.*, t. VI, p. 47-69, 107; d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 350-351. L'année suivante, le 2 mai 1515, elle intervint de nouveau pour hâter la condamnation du livre de Reuchlin. Voir L. Delisle, *Notice sur un Registre des procès-verbaux de la faculté de théologie de Paris*, 1899, p. 39.

Fort de cet appui, Hochstraten entra en scène comme inquisiteur. Au mois de septembre 1513, il citait Reuchlin à comparaître à Mayence, devant son tribunal; mais celui-ci en appela au pape. Léon X remit alors la chose à l'archevêque de Spire, le comte palatin, Georges, qui de son côté chargea le prévôt Thomas Truchsetz, un disciple de Reuchlin, de trancher le différend. La sentence fut portée le 29 mars 1514; il était déclaré que le livre de Reuchlin, *Augenspiegel*, ne contenait aucune hérésie, ni ne favorisait les juifs; par conséquent sa lecture était non seulement permise, mais même à recommander. Au contraire, Hochstraten était condamné à payer les frais du procès qui se montaient à 1 100 florins d'or, et de plus à s'abstenir désormais de se mêler de ces questions. Comme on pouvait s'y attendre, Hochstraten ne voulut point se rendre à une sentence aussi blessante pour lui et, par l'intermédiaire de son procureur à Spire, Fr. Jean Host de Romberg, il interjeta aussitôt appel au pape de la sentence du tribunal de Spire. Le pape nomma le cardinal Grimani juge de l'affaire. Le 8 juin 1514, le cardinal appela les partis à Rome; seul Hochstraten s'y rendit; son grand âge empêcha Reuchlin de s'y présenter, mais il s'y fit défendre par un procureur. Les choses traînèrent en longueur. Sur ces entrefaites, les partisans de Reuchlin et tous ceux que l'on désignait

sous le nom de *poètes* triomphaient; dans le courant de l'année 1515 commencèrent aussi de paraître les *Litteræ virorum obscurorum*, qui cherchaient à jeter le discrédit sur les religieux et à les tourner en ridicule. Sur ces *Litteræ*, voir F. Griffin Stokes, *Epistolæ obscurorum virorum, The Latin text with an English rendering, notes and a historical introduction*, Londres, 1909. A Rome, on avait nommé une commission de vingt membres pour examiner et juger l'affaire. Dans la séance du 2 juillet 1516, presque tous les membres se montrèrent favorables au livre de Reuchlin; on n'avait plus qu'à passer au vote, lorsque, par ordre du pape, la sentence fut ajournée. Hochstraten demeura encore quelque temps à Rome, dans l'espérance de voir se terminer le procès. Il ne fut de retour à Cologne que dans le courant de l'été 1517. Après l'ajournement du procès, étant encore à Rome, Hochstraten s'était offert à défendre, devant le synode du Latran alors assemblé, toute une suite de thèses contre le livre de Reuchlin; sa demande fut rejetée. Les thèses n'en parurent pas moins sous ce titre : *Erroneæ assertiones in oculari Speculo I. Reuchlin verbatim posite et conclusiones per magistrum Johannem de alta platea*, in-4°, 1517. Cet écrit inconnu à Cremans, à Geiger et à Böcking se trouve au British Museum (*3836*). A Cologne, où il venait de rentrer après une absence de près de trois ans, Hochstraten retrouvait les partisans de Reuchlin tout disposés à triompher du silence de Rome. Au mois de septembre 1517, le prévôt, Hermann de Neuenahr, fit paraître un dialogue entre un savant italien et l'archevêque de Nazareth, Georges Benignus, un des membres de la commission romaine. Reuchlin y était glorifié et sa cause représentée comme celle de la justice et de la vérité. Hochstraten répondit par une longue apologie, qui parut en février 1518, sous ce titre : *Ad sanctissimum dominum nostrum Leonem decimum ac divum Maximilianum imperatorem semper augustum Apologia reverendi Patris Iacobi Hochstraten*, Cologne, 1518. Geiger, *Reuchlin*, p. 404-412. Reuchlin et ses partisans exhalèrent leur mauvaise humeur contre Hochstraten en des lettres adressées au comte de Neuenahr, qui n'eut rien de plus pressé que de les faire paraître avec une préface et l'une des deux apologies romaines de Reuchlin. Force fut donc à Hochstraten de répondre; il le fit dans une seconde apologie, qui, bien que terminée en août 1518, ne vit le jour qu'au commencement de 1519 : *Apologia secunda*, Cologne, 1519. Geiger, *op. cit.*, p. 421-427.

Vers ce temps le terrain de la lutte se déplaça. En 1517, Reuchlin avait fait paraître son traité *De arte cabalistica libri III, Leoni X dicati*, Haguenau. Ce livre offrait certainement des dangers pour la foi : aussi Hochstraten, au mois d'avril 1519, publia-t-il sa *Destructio Cabale*, Cologne, dédiée au pape Léon X; il montrait que la doctrine secrète des juifs, loin de fournir des arguments à la foi catholique, ne pouvait que devenir une source d'erreurs. Geiger, *op. cit.*, p. 199-201. Érasme intervint alors auprès de Hochstraten, par un écrit du 11 août 1519, pour lui demander de ne plus inquiéter Reuchlin; peu auparavant, Franz von Sickingen, le 26 juillet, était intervenu dans le même dessein. Cette intervention était accompagnée de menaces; aussi, dans une conférence tenue à Francfort au mois de mai 1520, il fut décidé que le provincial des dominicains solliciterait du pape la solution du conflit, qu'on prononcerait l'annulation du jugement de Spire et que l'on imposerait silence aux deux partis. Entre temps, le chapitre provincial des dominicains, réuni à Francfort, relevait de sa charge de prieur de Cologne Hochstraten, qui par le fait même cessait d'être inquisiteur, et on lui imposait silence.

Pourtant cette solution ne fut pas goûtée à Rome. L'éclat que venait de faire Luther avait enfin ouvert les yeux au pape; on pouvait voir maintenant que l'opposition à Rome venait précisément du groupe de ceux qui s'étaient montrés le plus chaudement partisans de Reuchlin. De ce chef, Hochstraten venait de trouver dans les événements, qui allaient changer la face des choses en Allemagne, un secours inespéré. Aussi, le 23 juin 1520, le pape cassait la sentence de Spire, condamnait l'*Augenspiel* de Reuchlin et son auteur aux frais du procès. En même temps, Hochstraten, par autorité du pape, était rétabli dans toutes ses charges. Il sortait enfin vainqueur de la lutte.

Cet épisode de la lutte contre l'humanisme a été souvent exploité contre l'Église en général, et contre les ordres religieux en particulier, surtout les mendiants, pour montrer leur intransigeance et aussi leur mépris de tout progrès intellectuel. Qu'il y ait eu, de la part de Hochstraten aussi bien que du côté de ses adversaires, un excès dans l'attaque et la riposte, que trop souvent on soit allé chercher ses arguments dans des allusions personnelles, blessantes, c'est certain. Pourtant, on ne peut nier, et les événements l'ont prouvé, que la vérité était du côté de Hochstraten. Voir N. Paulus, *op. cit.*, p. 99 sq.

3° *Hochstraten et le protestantisme.* — Dès le commencement, Hochstraten avait attiré l'attention du pape sur les dangers que faisaient courir à la foi les doctrines des novateurs. Même dans son traité *Destructio Cabale*, il avait dès le mois d'avril 1519 signalé le danger des doctrines de Luther, sans pourtant le nommer. Celui-ci néanmoins s'y était vite reconnu et il avait répondu d'une façon très violente dans un placard : *Scheda adversus Iacobum Hochstraten*, 1519. Il représentait Hochstraten comme un homme de sang et le pire des hérétiques. Voir N. Paulus, *op. cit.*, p. 102. Vers le même temps, la faculté de théologie de Louvain présenta à celle de Cologne, pour y être examinée, toute une série d'écrits de Luther. Voir de Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain*, p. 207-208. Peu de jours après, la faculté de Cologne députa à Louvain Jacques Hochstraten pour y porter la condamnation prononcée à Cologne contre les écrits de Luther. De Jongh, *op. cit.*, p. 208 et 45*. Érasme veut que ce soit Hochstraten qui ait surtout excité ses collègues contre Luther. *Opera*, 1703, t. III, col. 1361; de Jongh, *op. cit.*, p. 216. Le 30 août 1519, la faculté de théologie de Cologne condamna les écrits de Luther et celui-ci fut invité à une rétractation publique. Après la sentence d'excommunication lancée contre Luther, juin 1520, Hochstraten fit, au mois de novembre suivant, brûler publiquement les écrits du novateur. De plus, il composa contre les erreurs de Luther tout un traité, qui dans sa pensée devait présenter quatre parties, mais dont deux seulement parurent. Il est conçu sous forme de dialogue, où saint Augustin lui-même prend à tâche de réfuter les doctrines nouvelles. La seconde partie parut la première sous ce titre : *Ad illustrissimum ac serenissimum principem Carolum cesarem... cum divo Augustino colloquia contra enormes atque perversos Martini Lutheri errores. Pars secunda*, Cologne, 1521. Puis, l'année suivante, il donna la première partie : *Ad sanctissimum dominum nostrum pontificem modernum cujus nomen pontificale nondum innotuit... cum divo Augustino colloquia... Pars prima cui compendium quoddam generale premittitur*, Cologne, 1522. Dans cet ouvrage Hochstraten se proposait surtout de répondre à l'apologie qu'avait faite Luther de ses thèses de Leipzig en 1519; ce n'est qu'en passant qu'il est fait allusion aux autres écrits de Luther. L'année précédente, Hochstraten avait publié un ouvrage de philosophie morale plus important, intitulé : *Margarita moralis philosophie in duodecim redacta libros, omnia ejusdem principia maximeque*

ensuite la parole de Dieu dans la province d'Asie. Défense leur en étant faite par l'Esprit-Saint, ils parcoururent du sud au nord la Phrygie et la Galatie et se trouvèrent aux confins de la Mysie. L'Esprit de Jésus ne leur permet pas d'aller en Bithynie et ils se rendent à Troas en traversant la Mysie. Dans la troisième mission, Paul, parti d'Antioche de Syrie, se rend à Éphèse par la région galatique et la Phrygie. Ce n'est sans doute pas le chemin le plus court pour se rendre à Éphèse; mais les Actes nous disent précisément qu'en traversant ces régions *ex ordine*, Paul voulait confirmer dans la foi les disciples recrutés en Galatie et en Phrygie lors du second voyage. Au contraire, l'hypothèse d'après laquelle les Actes ne raconteraient que l'évangélisation du sud de la province romaine de Galatie, présente de graves inconvénients pour l'intelligence du deuxième voyage. On fait dire à l'auteur des Actes que Paul et Silas ont parcouru la région phrygio-galatique avant d'avoir reçu la défense de prêcher en Asie. Or le texte semble bien indiquer que c'est cette défense même qui a déterminé les prédicateurs à se diriger du côté de la Phrygie et de la Galatie : Διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ (le participe aoriste indique ordinairement une action faite avant celle du verbe principal). De plus, on est forcé d'admettre que les missionnaires ont cependant traversé l'Asie, bien qu'il leur fût interdit d'y prêcher, pour se rendre en Mysie. Or, il est certainement plus conforme au texte de dire, qu'en cette occasion, Paul et Silas ne pénétrèrent même pas en Asie. Nous tenons, par conséquent, que les Actes des apôtres racontent la prédication de l'Évangile non seulement dans la partie méridionale de la province romaine de Galatie, mais aussi dans la Galatie proprement dite. La question des destinataires de l'Épître aux Galates reste ouverte, après l'examen des Actes; peut-on la résoudre par les indications que nous fournit l'Épître elle-même ?

3° *Les lecteurs de l'Épître aux Galates.* — Cette question ne fut guère agitée avant le XIXe siècle. Les Pères et les interprètes anciens pensaient tout naturellement aux Galates proprement dits. Plusieurs des villes évangélisées par saint Paul au cours de sa première mission furent peu de temps après détachées de la province dont elles relevaient d'abord, pour être favorisées du titre de colonies romaines. Ignorant sans doute qu'elles eussent jamais appartenu à la province de Galatie, les commentateurs ne pouvaient chercher dans ces villes les destinataires de l'Épître aux Galates. En 1825, Mynster, guidé par certaines indications de Schmidt, soutint que les lecteurs de l'Épître se trouvaient non seulement dans la Galatie proprement dite, mais aussi dans la partie méridionale de la province romaine de Galatie. Ce serait exclusivement dans cette région qu'il faudrait les situer d'après Perrot, Renan, Le Camus, Cornely, Weber, Belser, Hausrath, Weizsäcker, O. Pfleiderer, O. Holtzmann, Zahn, Ramsay, Sanday, Round, etc. L'ancienne hypothèse de la Galatie du nord a encore cependant des partisans nombreux, Wieseler, Grimm, Holsten, Sieffert, Jülicher, H. Holtzmann, Hilgenfeld, Schürer, Godet, Lightfoot, Chase, Schäfer, Steinmann, etc.; elle paraît même regagner aujourd'hui le terrain perdu pendant les dernières années du XIXe siècle. Prat, Bludau, Chapman, Knabenbauer s'y sont ralliés. La théorie mixte proposée par Mynster et autrefois défendue par Zahn (il l'a abandonnée depuis dans son Introduction et dans son commentaire), d'après laquelle Paul écrirait à la fois aux Galates du nord et aux Galates du sud, ne peut guère se soutenir : ces Églises ont été fondées à des époques différentes et dans des circonstances très diverses, tandis que la lettre aux Galates vise manifestement des fidèles convertis en même temps et se trouvant tous dans la même situation. Il ne reste donc que deux explications en présence. Pour ne pas nous étendre trop longuement sur ces questions littéraires, importantes sans doute, mais non indispensables à l'intelligence générale de l'Épître, nous nous contenterons d'indiquer sommairement les arguments apportés de part et d'autre.

1. *En faveur de la Galatie du nord.* — *a*) Les tenants de cette contrée font remarquer que Paul ne s'est pas fait une loi de négliger les anciennes dénominations géographiques pour adopter les nouvelles dénominations politiques (Gal., I, 21, et I Cor., XVI, 15, le prouvent). L'emploi de ces dernières n'autorise d'ailleurs aucune conclusion touchant la Galatie. Les provinces de Cilicie et de Macédoine correspondaient essentiellement aux anciennes circonscriptions; l'usage de désigner toute la Palestine par la Judée, l'Asie Mineure occidentale par l'Asie, toute la Grèce par l'Achaïe, était introduit depuis longtemps. Il n'en est pas de même pour l'emploi du mot Galatie au sens large : cette nouvelle acception était encore rare du temps de saint Paul et ne se rencontrait pas dans le langage courant. Il est invraisemblable que l'apôtre ait appelé Galates les chrétiens de Pisidie et de Lycaonie. C'eût été un manque total de goût et d'habileté de s'écrier en s'adressant aux fidèles d'Antioche ou d'Iconium : *O vos insensati Galatæ !*

Ces considérations ont assurément leur valeur. Il est certain que, si Paul s'est réellement adressé aux Galates du nord, il n'a pas pu leur donner d'autre appellation que celle de Galates, et si d'autres éléments ne venaient compliquer le problème des destinataires de cette Épître, personne ne penserait aux Galates du sud. Mais il est certain aussi que, si saint Paul voulait écrire aux chrétiens de Phrygie, de Pisidie et de Lycaonie, il pouvait les comprendre sous le nom collectif de Galates. Depuis quatre-vingts ans, ces contrées avaient été incorporées à la Galatie, sous le règne d'Amyntas d'abord, sous l'administration romaine ensuite; l'usage du mot Galatie au sens large devait donc être assez répandu pour que saint Paul, qui ailleurs emploie les termes de la division administrative, ait pu s'y conformer.

b) On fait remarquer encore que l'hypothèse de la Galatie du sud ne s'accommode pas aux circonstances historiques dans lesquelles s'est faite l'évangélisation des Églises visées par l'Épître aux Galates. Saint Paul y prêcha une première fois le Christ à cause d'une infirmité de la chair, δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός. Gal., IV, 13. Or, la prédication aux Églises méridionales, racontée aux c. XIII et XIV des Actes, se fit de propos délibéré, et non à cause d'une maladie quelconque, tandis que l'évangélisation de la Galatie proprement dite que Paul s'était proposé d'abord de traverser pour aller en Bithynie, a pu très bien être motivée par la maladie à laquelle l'apôtre fait encore allusion, II Cor., XII, 7. Mais comment prouvera-t-on l'intention première de Paul de traverser seulement la Galatie sans y prêcher ? Les Actes, XVI, 6, 7, n'insinuent nullement que Paul, contrarié dans ses desseins, ait été forcé par la maladie de s'arrêter en Galatie plus longtemps qu'il ne le pensait. Comment prouvera-t-on que δι' ἀσθένειαν doit nécessairement se traduire par « à cause d'une infirmité » et non, à la suite de Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Théophylacte, par « pendant une infirmité » ? Si l'expression est susceptible de ce sens, elle peut très bien faire allusion à l'état de santé de l'apôtre après les mauvais traitements subis à Antioche, Act., XIII, 50, à Iconium, XIV, 6, à Lystres, XIV, 19. Ce serait encore à ces persécutions que se reporterait saint Paul en écrivant aux Galates, VI, 17 : *stigmata Domini Jesu in corpore meo porto.*

c) D'autres arguments, allégués par Lightfoot, Wendt, Holsten, en faveur de la Galatie du nord nous paraissent beaucoup moins probants. Ils sont empruntés à la description des défauts qui devaient être prédominants chez les lecteurs et qui seraient particuliers à la race celtique, au silence de Paul touchant l'évangélisation de la Galatie inférieure, dans la description qu'il nous fait de sa vie. Gal., I, silence qui serait étonnant si la lettre était adressée aux fidèles de ces régions, à la relation inutile des événements du concile de Jérusalem, que ferait saint Paul à des fidèles déjà instruits de ces événements au cours de la seconde mission, Gal., II, etc.

2 *En faveur de la Galatie du sud.* — De leur côté, les partisans de la Galatie du sud font valoir les considérations suivantes : *a*) Les circonstances dans lesquelles l'Évangile a été prêché aux lecteurs de l'Épître concordent assez bien avec celles du récit des Actes touchant l'évangélisation de la Galatie méridionale. Saint Paul a dû séjourner assez longtemps au milieu de ses lecteurs et cela à deux reprises, Gal., IV, 13; il a dû leur prêcher l'Évangile en compagnie de Barnabé, qu'ils sont supposés très bien connaître, Gal., II, 2, 9,13; la première fois que Paul vint parmi eux, il fut reçu comme un ange de Dieu, comme le Christ Jésus. Gal., IV, 14-15; cf. Act., XIV, 11. — *b*) La situation des lecteurs que l'Épître révèle, s'explique aussi beaucoup mieux s'il faut les chercher dans la Galatie du sud. Ces lecteurs sont en grande majorité des gentils convertis, III, 2 sq.; IV, 8; V, 2; il devait cependant se trouver des Juifs parmi eux, III, 28. L'Ancien Testament devait leur être familier, à en juger par les nombreuses citations que Paul fait de la Bible et les raisonnements qu'il en tire. La culture gréco-romaine les avait marqués de son empreinte, comme l'indiquent les comparaisons empruntées au rôle du pédagogue, III, 25, du tuteur et de l'administrateur, IV, 2. Des judaïsants étrangers, venus probablement de Jérusalem jetaient le trouble dans ces Églises florissantes. En un mot, l'Épître aux Galates suppose chez ses lecteurs l'influence d'un contact fréquent et prolongé avec les Juifs. Or, si nous savons qu'il existait des colonies juives importantes et de nombreux prosélytes, Act., XIII, 43-44, à Antioche la Pisidienne et à Iconium, nous sommes beaucoup moins renseignés touchant les juiveries de la Galatie proprement dite. M. Toussaint affirme « qu'une nombreuse et riche colonie juive s'était établie de bonne heure en Galatie. Ancyre, la capitale, se trouvait sur la grande artère qui conduit de Byzance en Orient, en Syrie, en Perse; en Arménie. Les Juifs s'étaient empressés de se fixer dans un pays si favorable à leurs entreprises commerciales. » *Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 105. Ce furent probablement les colonies juives établies en Phrygie sous les Séleucides, qui, peu à peu, émigrèrent vers les villes septentrionales de la Galatie. D'après M. Jacquier, « on ne voit pas qu'il y ait eu des Juifs dans la Galatie du nord, à l'exception peut-être de quelques-uns à Ancyre, et encore pour cette ville Ramsay le nie. » *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. I, p. 180. Pour Deissmann qui étend la diaspora juive et le monde de Paul aussi loin que les plantations d'oliviers, *Paulus*, p. 26, l'existence d'une colonie juive à Ancyre n'est pas douteuse; il se prononce d'ailleurs aussi pour la Galatie du nord. *Op. cit.*, p. 148. — *c*) S'il existait dans la Galatie du nord des Églises florissantes (on n'en trouve aucune mention expresse avant 192, dans un document où il est question de l'Église d'Ancyre, Eusèbe, H. E., V, 16. Cependant, dans *The expository times*, t. XXI, p. 64, Ramsay déduit, d'une inscription trouvée à Barata en Lycaonie et mentionnant le martyre de Gaianus à Ancyre, l'existence de chrétiens en Galatie du nord du temps d'Hadrien et de Domitien. Cf. Steinmann, *Nord-Galatien*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, p. 274 sq.) en butte aux attaques des judaïsants, honorées d'une lettre importante de Paul, il reste malgré tout étonnant que les Actes en mentionnent à peine la fondation. Il est étonnant aussi que les agitateurs hiérosolymitains ne se soient pas arrêtés d'abord dans les belles communautés de la Galatie méridionale et qu'ils soient allés porter leurs ravages dans ces contrées éloignées de la Galatie du nord.

Ce sont là les principaux arguments en faveur de la Galatie du sud. Il en est d'autres basés sur l'hypothèse de la rédaction de l'Épître aux Galates avant le concile de Jérusalem, mais ils reposent sur un fondement trop instable pour que nous croyions devoir les critiquer.

Tout compte fait, la théorie qui place les destinataires de l'Épître aux Galates dans la partie méridionale de la province romaine de Galatie nous paraît encore mériter les préférences.

III. Date et lieu de la composition. — Les controverses relatives à la destination de l'Épître aux Galates ne pouvaient manquer d'avoir leur répercussion sur le problème de l'époque de sa composition. La solution de cette seconde question pâtit de toutes les incertitudes qui entourent la première. Aussi bien, l'Epître aux Galates a-t-elle été promenée tout le long de l'activité missionnaire de saint Paul, depuis avant le concile de Jérusalem, jusque pendant la captivité romaine.

Si l'Épître est adressée aux Galates du nord, comme elle suppose, de la part de saint Paul, une double visite aux lecteurs, qui n'a pu se faire que pendant la seconde et la troisième mission, Act., XVI, 6; XVIII, 23, elle ne saurait avoir été écrite qu'au cours du troisième voyage apostolique, soit durant le séjour de l'apôtre à Éphèse (Holtzmann, Jülicher), soit à son arrivée en Macédoine, après son départ d'Éphèse, Act., XX, 1, 2 (Prat, *Théologie de saint Paul*, t. I, p. 221-222), soit pendant son séjour de trois mois à Corinthe, Act., XX, 3 (Lightfoot). La lettre aux Galates appartiendrait ainsi au même groupe que les Épîtres aux Corinthiens et aux Romains et elle se placerait assez naturellement dans les années 55-58. On serait même tenté, dans ce cas, de la situer après la II[e] aux Corinthiens, et l'on rendrait facilement compte alors des rencontres fréquentes et caractéristiques qu'on ne peut méconnaître entre les Épîtres aux Galates et aux Romains : « L'esprit de Paul s'agite manifestement dans le même cercle de pensées : ce sont mêmes raisonnements, mêmes citations, mêmes formules théologiques. » Prat, *op. cit.*, p. 222.

A la rigueur, les tenants de la Galatie du sud pourraient se rallier à cette conclusion. D'ordinaire, cependant, ils se prononcent pour une date moins tardive. *a*) Le commencement de défection des Galates a dû suivre d'assez près la dernière visite de Paul : « J'admire, dit celui-ci, que si vite vous vous laissiez détourner de celui qui vous a appelés en la grâce du Christ, pour passer à un autre Évangile. » Gal., I, 6. Mais l'adverbe ταχέως pourrait se rapporter au caractère subit de leur défection et non au court intervalle de temps qui la sépare du second séjour de l'apôtre. — *b*) L'Épître aux Galates paraît se rapporter à un stade de la controverse judaïsante, antérieur à celui que laissent supposer les Epîtres aux Corinthiens et aux Romains. Il semble qu'à Corinthe les judaïsants aient renoncé à imposer la circoncision aux païens convertis; ils s'avouaient vaincus sur ce point et tournaient plutôt leurs attaques contre la personne de Paul. A l'époque de l'Épître aux Romains, la polémique s'apaise; ce n'est plus un écrit de circonstance, mais une exposition large et tranquille de l'économie chrétienne du salut, d'un point de vue plus général

le dessein de les ordonner vers une fin ultérieure, l'Écriture dit couramment qu'il les veut et les poursuit. C'est ainsi que la loi servit de préparation à la nouvelle économie. Mais si tel était son rôle, il est tout naturel qu'elle cessât avec la réalisation de la promesse dans le Christ Jésus : *posita est donec veniret semen cui promiserat*, dit saint Paul, III, 19; *ubi venit fides, jam non sumus sub pædagogo*, III, 25.

Saint Paul a assimilé la condition des juifs sous la loi à celle des pupilles sous le pédagogue. Une nouvelle comparaison va lui permettre de mieux faire ressortir encore le caractère temporaire et provisoire de l'institution légale. Un héritier mineur, tout en étant constitué par la mort de son père (nous croyons que tel est bien le cas envisagé par saint Paul) propriétaire de tous les biens, ne peut en disposer et en jouir, avant d'avoir atteint l'âge d'émancipation fixé par le père. (L'apôtre s'en rapporte peut-être au droit particulier encore en vigueur dans les communautés auxquelles il écrit. Il n'est d'ailleurs pas certain qu'à son époque, le droit romain eût déjà fixé rigoureusement l'âge légal de la majorité. L'âge de quatorze ans pour l'abrogation de la tutelle a été déterminé par Justinien; mais parfois alors intervenait la curatelle jusqu'à l'âge de vingt-cinq ans.) Entre temps, sa condition ne diffère guère de celle du serviteur, car il est sous la dépendance de tuteurs (ἐπιτρόπους) et d'intendants (οἰκονόμους, subordonnés aux tuteurs, administraient effectivement les biens des pupilles, d'après les ordres des tuteurs), IV, 1, 2. De même, Israël, tout en étant héritier des promesses faites à Abraham, ne pouvait être mis en possession de son patrimoine avant le temps marqué par Dieu pour l'émancipation. Il se trouvait dans la situation d'un héritier en bas âge, soumis à la tutelle de la loi, 3, 4. *La tutelle de la loi* doit s'entendre, à notre avis, dans le même sens que la pédagogie de la loi. La barrière opposée par elle à l'entrée en jouissance des biens messianiques, ne peut être que le péché qu'elle occasionnait, sans pouvoir le surmonter. Saint Paul appelle la soumission à la loi l'esclavage des éléments du monde (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, 3). Beaucoup d'auteurs pensent qu'il désigne par cette formule obscure les institutions religieuses rudimentaires qui régissaient Israël sous la loi et qu'il s'en sert ici pour pouvoir englober les gentils dans le même état de servage. Les gentils, en effet, n'étaient pas dans une condition meilleure qu'Israël, bien au contraire, et saint Paul énumérera avec complaisance dans l'Épître aux Romains, III, 1-4; IX, 3-5, les multiples prérogatives de son peuple; eux surtout étaient les esclaves des éléments du monde, Gal., IV, 9, des institutions religieuses rudimentaires du paganisme, en servant des êtres qui ne possèdent pas la nature divine et en ignorant le vrai Dieu, IV, 8. L'humanité tout entière se trouvait avant le Christ dans un état d'enfance, de minorité, de servitude. Mais avec le Christ a sonné l'heure de l'affranchissement et de l'émancipation, l'heure de la délivrance de la pédagogie de la loi et de la tutelle des éléments du monde. En se convertissant au Christ, juifs et gentils sont devenus vraiment fils de Dieu et héritiers du royaume. Dans le baptême, ils ont revêtu le Christ, ils ont reconquis par le fait même la justice et ont été mis en état de revendiquer leurs droits d'héritiers, III, 25-28; IV, 5.

Saint Paul fait appel de nouveau à l'expérience des Galates, IV, 6 : ils ont une preuve de leur filiation divine dans le fait que Dieu a envoyé dans leurs cœurs l'Esprit de son Fils criant : Abba, Père ! D'après plusieurs critiques, Toussaint, *Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 210; Prat, *Théologie de saint Paul*, t. II, p. 201, il s'agirait ici d'une mission temporelle et accidentelle de l'Esprit dans l'âme juste, se manifestant par les dons charismatiques. Ce serait une folie, de la part des Galates libres et affranchis, de retourner à un esclavage semblable à celui dont ils viennent de sortir, en se soumettant aux pratiques mosaïques, IV, 8-20.

Après avoir démontré la vérité intrinsèque de son Évangile par le témoignage des Galates et par celui des saintes Écritures, après avoir fait ressortir comment le rôle bien compris de la loi, loin de contredire son Évangile, le confirme, saint Paul couronne son exposé par la charmante *allégorie scripturaire d'Agar et de Sara*, IV, 21-31. Dans l'histoire des deux femmes et des deux fils d'Abraham, il voit la figure des deux testaments. Ismaël, fils de l'esclave Agar, né selon les lois de la chair, représente l'alliance de la loi, donnée au Sinaï, en Arabie, sur un sol étranger; c'est la Jérusalem actuelle, placée avec ses enfants sous le joug de la loi, et qui n'héritera pas d'Abraham. Isaac, fils de la femme libre, Sara, né en vertu de la promesse divine, représente le testament gracieux de la promesse; c'est la Jérusalem d'en haut (le royaume messianique) qui ne met au monde que des hommes libres, véritables héritiers spirituels d'Abraham. Par conséquent vouloir être sous la loi, c'est retourner à l'esclavage, c'est s'exclure comme Ismaël de l'héritage paternel. Les chrétiens, comme Isaac, sont enfants de la promesse, ils sont libres.

3. *Les conséquences morales de l'Évangile de Paul*, V, 1-VI, 10. — La morale de l'Épître aux Galates est intimement liée aux développements dogmatiques qui précèdent. Elle ne fait qu'exposer le grand principe de la liberté chrétienne, conclusion logique de l'Évangile de la justification par la foi. Et d'abord, saint Paul fait ressortir les précieux avantages de cette liberté, V, 1-12; il montre ensuite comment il faut l'entendre, V, 13-VI, 10.

Si les Galates acceptent la circoncision, ils s'engagent par le fait même à observer toute la loi; ils se placent sous le joug de l'économie légale et cherchent en elle la justification. Or, agir ainsi, c'est déchoir de la grâce, c'est se séparer du Christ et rendre son œuvre inutile, car il a été suffisamment établi que le régime de la loi et le régime de la grâce sont incompatibles, II, 21; III, 11, 12, 18, 21; V, 1-4. Dans l'économie sous laquelle nous vivons depuis la venue du Christ, la loi qui a marqué une étape dans le développement religieux de l'humanité n'a plus aucun rôle à remplir. C'est par l'Esprit reçu au moyen de la foi que le chrétien entretient en lui l'espérance des biens promis à la justice, V, 6. Pas de place pour la loi, ces biens lui sont acquis à une seule condition, c'est que sa foi se montre active par la charité, qu'elle soit opérante, qu'elle produise les fruits de l'Esprit, V, 6.

Saint Paul aborde déjà ici la seconde partie de son exposé moral, qu'il traitera après avoir mis de nouveau ses lecteurs en garde contre les séducteurs, 7-12 : la manière d'entendre la liberté chrétienne, V, 13-VI, 10.

Les judaïsants ne manquaient pas d'accuser saint Paul d'ouvrir la porte à tous les déréglements en prêchant l'abrogation de la loi mosaïque. Rom., III, 8; VI, 1-15. L'apôtre proteste contre cette fausse interprétation de sa pensée. La liberté chrétienne n'est pas la licence, V, 13; le chrétien n'est plus sous la loi mosaïque, mais il n'est pas sans loi : il a en lui la loi du Christ, VI, 2, la loi de l'Esprit, V, 16, 18, 25, la loi de l'amour, V, 13, 14. Il n'est plus sous la loi, c'est-à-dire qu'il ne marche plus courbé sous le joug d'une loi imparfaite, consistant en une multitude de préceptes, tout extérieure à l'homme, s'imposant à lui du dehors et manifestant le devoir, sans donner la force de l'accomplir. Mais il n'est pas sans loi, car il doit faire la volonté de Dieu plus parfaitement que le juif; il appartient au Christ et s'est engagé dans le baptême à crucifier sa chair avec ses passions et ses désirs, V, 24; il possède en lui l'Esprit qui l'a transformé en une

nouvelle créature, a changé sa mentalité et l'orientation de sa vie, lui donne la force de suivre une voie opposée aux tendances de la chair, devient en un mot pour lui principe et norme de vie morale : « Si nous vivons par l'Esprit, marchons aussi selon l'Esprit, v, 25. Le fruit de l'Esprit, c'est la charité, la joie, la paix, la patience, l'honnêteté, la bonté, la fidélité, la douceur, la tempérance, v, 23. Celui qui sème dans l'Esprit, recueillera de l'Esprit la vie éternelle, » VI, 8. Mais cette loi de l'Esprit n'est pas un joug, ou, si c'en est un, c'est « un joug suave et un fardeau léger; » elle est tout intérieure, connaturelle à l'homme régénéré, elle nous porte, bien plus que nous ne la portons. La liberté chrétienne est si peu le renversement de la loi qu'au contraire, c'est par elle seule que la loi est accomplie, car toute la loi est contenue dans ce seul mot : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même, » V, 14.

Saint Paul ne se contente pas d'une exhortation générale à vivre selon l'Esprit et à assurer la victoire de l'Esprit sur la chair; il entre dans le détail de certains conseils appropriés à l'état actuel des églises de Galatie, V, 26-VI, 10.

3° *Conclusion*, VI, 11-18. — Dans un épilogue écrit de sa main, l'apôtre résume d'une façon énergique le sujet traité dans le corps de l'Épître : les séducteurs judaïsants n'agissent pas par zèle, mais par amour-propre et dans des vues intéressées; Paul ne met sa gloire que dans la croix de Jésus-Christ : « dans le Christ Jésus, être circoncis ou incirconcis n'est rien, ce qui est tout, c'est d'être créé à nouveau, » VI, 15.

I. Commentaires. — 1° *Anciens.* — S. Éphrem, *Commentarii in epistolas Pauli nunc primum ex armeno in latinum sermonem a patribus mekitharistis translati*, Venise, 1893; S. Chrysostome, *Interpretatio omnium epistolarum paulinarum per homilias facta*, édit. Field, Oxford, 1849-1855, *In Epist. ad Gal.*, t. IV, p. 1-103; *P. G.*, t. LXI; Théodoret, *Interpretatio quatuordecim epistolarum Pauli apostoli*, *P. G.*, t. LXXXII; Œcumenius, *Commentarius in epistolas catholicas et paulinas*, *P. G.*, t. CXVIII; Théophylacte, *Explanatio in omnes Pauli epistolas*, *P. G.*, t. CXXIV; Euthymius Zigabène, *Commentarius in XIV Epist. S. Pauli et VII catholicas*, édit. Nicéphore Calogeras, Athènes, 1887, t. I; Théodore de Mopsueste, *Commentarius in parvas Pauli epistolas*, édit. Pitra, dans le *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. 49 sq.; Ambrosiaster, *Commentarius in XIII Epist. beati Pauli*, *P. L.*, t. XVII; Marius Victorinus, *Libri duo in Epist. ad Galatas*, *P. L.*, t. VIII; S. Jérôme, *Commentariorum in Epist. ad Galatas libri tres*, *P. L.*, t. XXVI; S. Augustin, *Epistolæ ad Galatas expositionis liber unus*, *P. L.*, t. XXXV; Pélage, *Commentarius in XIII Epist. Pauli*, *P. L.*, t. XXX.

2° *Modernes.* — 1. *Catholiques.* — Estius, *Commentarii in Epist. Pauli*, Douai, 1614; Corneille de la Pierre, *Commentaria in omnes S. Pauli epistolas*, édit. Padovani, Turin, 1911; Windischmann, *Erklärung des Briefes an die Galater*, Mayence, 1843; Bisping, *Erklärung des zweiten Briefes an die Korinthier und des Briefes an die Galater*, Munster, 1855; Évilly, *An exposition of the Epistles of St. Paul*, Dublin, 1856; Reithmayr, *Commentar zum Briefe an die Galater*, Munich, 1865; Drach, *Les Épitres de saint Paul*, Paris, 1871; Palmieri, *Commentarius in epistolam ad Galatas*, Galopiæ, 1886; Rambaud, *Les Épitres de saint Paul*, Paris, 1888; Schäfer, *Briefe Pauli an die Thessaloniker und an die Galater*, Munster, 1890; Cornely, *Epistolæ ad Corinthios altera et ad Galatas*, Paris, 1892; Gutjahr, *Die Briefe an die Thessaloniker und der Brief an die Galater*, Graz, 1900; Ceulemans, *Commentarius in Epist. Pauli*, Malines, 1901, t. I; Lemonnyer, *Épitres de saint Paul*, Paris, 1905, t. I; Niglutsch, *Brevis commentarius in S. Pauli Epist. ad Galatas et I ad Cor.*, Trente, 1907; Toussaint, *Épitres de saint Paul*, Paris, 1910, t. I.

2. *Non catholiques.* — Luther, *In Epist. Pauli ad Galatas*, 1519; Calvin, *Comment. in Epist. ad Gal.*, *Opera*, t. XXVIII; Hilgenfeld, *Der Galaterbrief übersetzt, in seiner geschichtlichen Bedeutung untersucht und erklärt*, Leipzig, 1852; Findlay, *The Epistle to the Galatians*, Londres, 1888; Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, 10e édit., Londres, 1890; Lipsius, *Briefe an die Gal., Rom., Philip.*, 1892; Zöckler, *Die Briefe Pauli an die Thess. und der Galaterbrief*, 1894; Drummond, *The Epistle of St. Paul to the Galatians*, Londres, 1893; 2e édit., 1906; Bonnet, *Les Épitres de Paul expliquées*, etc., Lausanne, 1896; Dalmer, *Der Brief Pauli an die Galater ausgelegt*, Gutersloh, 1897; Sieffert, *Der Brief an die Galater*, Gœttingue, 1899; Ramsay, *A historical commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, Londres, 1899; Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Leipzig, 1905; Bacon, *Commentary on the Epistle to the Galatians*, Londres, 1909; Lietzmann, *Die Briefe des Apostels Paulus. An die Galater*, Tubingue, 1910; Williams, *Epistle of Paul the Apostle to the Galatians*, Cambridge, 1910.

II. Travaux. — 1° *Catholiques.* — Jacquier, *Épitre aux Galates*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. III, col. 61-77; *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1903, t. I, p. 170-218; Belser, *Die Selbstvertheidigung des h. Paulus im Galaterbrief*, Fribourg-en-Brisgau, 1896; Thomas, *Mélanges d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1899; Weber, *Die Adressaten des Galaterbriefs*, Ravensburg, 1900; *Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil*, Ravensburg, 1900; *Die Südgalatertheorie und ihre apologetische Tragweite*, dans *Apologetische Rundschau*, décembre 1911, p. 99-107; *Die Frage der Identität von Gal., II, 1-10 und Apg. XV*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1912, p. 155-167; *Zur sogennanten Galaterfrage*, dans *Der Katholik*, t. LXXXIX, p. 405-409; Steinmann, *Die Abfassungszeit des Galaterbriefes*, Munster, 1906; *Der Leserkreis des Galaterbriefes*, Munster, 1908; *Jerusalem und Antiochen*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1908, p. 30-48; *Nordgalatien*, *ibid.*, 1910, p. 274 sq.; Thieman, *De Brief aan de Galatiers en het Apostel concilie*, dans *Nederlandsche katholieke Stemeun*, t. XIII, 15 février 1913, p. 46-60; Poggel, *Beiträge zur Erklärung des Galaterbriefs*, Paderborn, 1906; Coppieters, *Le décret des apôtres*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 34-58, 218-239; Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908; Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I; 1912, t. II.

2° *Non catholiques.* — Ramsay, *Galatia, Galatians*, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings; Corssen, *Epistula ad Galatas ad fidem optimorum codicum Vulgatæ recognita*, Berlin, 1885; Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht*, Berlin, 1888; Gloël, *Die jüngste Kritik des Galaterbriefs*, Leipzig, 1890; Schmidt, *Der Galaterbrief im Feuer des neuesten Kritik*, Leipzig, 1892; Schürer, *Was ist unter Γαλατία in der Uberschrift des Galaterbriefs zu verstehen*, dans *Jahrbuch für protest. Theologie*, 1892, p. 460 sq.; Grafe, *Die paulinische Lehre von Gesetz nach den vier Hauptbriefen*, Leipzig, 1893; Feine, *Das Gesetzesfreie Evangelium des Paulus*, Leipzig, 1899; Askwith, *The Epistle to the Galatians, destination and date*, Londres, 1899; Schulze, *Die Ursprünglichkeit des Galaterbriefes*, Leipzig, 1903; Walter, *Der religiöse Gehalt des Galaterbriefes*, Gœttingue, 1904; Conrat, *Das Erbrecht im Galaterbrief*, dans *Zeitschrift für neut. Wissenchaft*, 1904, p. 204-227; Round, *The date of St. Paul's Epistle to the Galatians*, Cambridge, 1906; Grosch, *Der im Galaterbrief Kap. 2, 11-14, berichtete Vorgang in Antiochia*, Berlin, 1911; C. H. Watkins. *Der Kampf des Paulus um Galatien*, Tubingue, 1913.

E. Tobac.

GALATINUS Pierre est le nom sous lequel est connu Pierre Colonna, frère mineur de l'observance, qui florissait au commencement du XVIe siècle. Originaire de Galatina, au diocèse d'Otrante, et non pas de Cajazzo, comme le disent de récents articles de dictionnaires, Pierre Colonna entra chez les observants de la province de Saint-Nicolas de Bari et il se trouvait au couvent d'Otrante en 1480, quand les Turcs ravagèrent la ville et y firent plusieurs martyrs; il a même laissé, dit-on, un ample récit de ces faits dans son manuscrit demeuré inédit : *Commentaria luculentissima in Apocalypsim Joannis*. Galatinus, qui était docteur en philosophie et en théologie, enseigna ces deux sciences à Rome, où il se donna d'une façon toute particulière et avec succès à l'étude des langues orientales. C'est de là qu'est venue l'opinion, émise à tort par quelques auteurs, qu'il était d'origine israélite. Pénitencier apostolique, il était très ami du cardinal Laurent Pucci, régent de la Pénitencerie, et ce fut à son invitation qu'il entreprit son traité *De arcanis catholicæ veritatis*, pour défendre Jean Reuchlin, conseiller de l'empereur, alors en contro-

secreta ac cognitu summopere necessaria luculenter complectens, Cologne, 1521.

Hochstraten eut encore l'occasion de combattre le courant des idées nouvelles, en faisant paraître contre Jean Lonicerus, ex-augustin, *Dialogus de veneratione et invocatione sanctorum, contra perfidiam Lutheranam. Authore I. Phylalethe, vigilantissimo hæreticæ pravitatis inquisitore*, Cologne, 1524. L'année suivante, il publiait un écrit de moindre importance *De purgatorio*, Anvers, 1525. La doctrine fondamentale de Luther sur la justification et les œuvres trouva dans Hochstraten un adversaire déclaré. Il publia d'abord son *Epitome de fide et operibus, adversus chimericam illam atque monstrosam Martini Lutheri libertatem, quam ipse falso ac perdite christianam appellat. Per venerandum heretice pravitatis inquisitorem*, Cologne, 1525. Vers le même temps il composa aussi *Dialogus adversus pestiferum Lutheri tractatum de christiana libertate*, Anvers, 1526. Dans un autre traité il explique la doctrine catholique de la valeur des bonnes œuvres; cet écrit est intitulé : *Catholicæ aliquot disputationes. Contra Lutheranos. Scopus totius operis : Opera bona non justificant, sed hominem beatificant*, s. l., 1526. Ce fut le dernier ouvrage de Hochstraten; en effet, il mourut quelques mois après, le 27 janvier 1527. Ses adversaires lui avaient prédit une triste fin et aussitôt qu'ils apprirent sa mort, ils répandirent à ce propos toutes sortes de bruits mensongers sur lui.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 57-62; H. Cremans, *De Jacobi Hochstrati vita et scriptis*, Bonn, 1869, dont les jugements sont parfois corrigés par N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 87-106 : c'est de beaucoup la meilleure biographie qui existe et qui résume toutes les études précédentes. Voir sa bibliographie. A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1911, t. v, p. 391 sq.; H. de Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540)*, Louvain, 1911, *passim*; voir en particulier, le c. v : *La lutte contre Érasme et Luther*, p. 87 sq.; F. Pijper, *Bibliotheca reformatoria neerlandica*, La Haye, 1903, t. III, p. 377, donne une vue d'ensemble du procès de Reuchlin et indique les principaux ouvrages; p. 382, il note les principaux pamphlets écrits contre Hochstraten.

R. Coulon.

HOCQUARD Bonaventure, originaire de la Lorraine, appartenait par sa profession religieuse aux frères mineurs réformés de la province de Gênes. Il y avait été attiré par son oncle, le P. Théodore Hocquard, longtemps professeur au couvent de Pavie et lui-même obtint le titre et exerça les fonctions de lecteur général en théologie. Vraisemblablement il avait été envoyé dans la province d'Autriche, à en juger par son ouvrage intitulé : *Perspectivum lutheranorum et calvinistarum in duas partes divisum, ad orthodoxorum omnium confirmationem et nutantium instructionem, hostiumque veræ fidei confusionem...*, 2 in-8°, Vienne, 1648. Le tome Ier est dédié aux seigneurs hongrois, promoteurs et fauteurs de la religion catholique en Hongrie. Dans cet ouvrage de controverse le P. Hocquard réfute une à une les erreurs des calvinistes et des luthériens, procédant avec méthode et argumentant avec une solidité qui ne permettait pas de réplique; aussi, nous dit un auteur contemporain, causa-t-il une grande irritation chez les protestants. Au commencement de son travail l'auteur donne la liste de toutes les sectes issues de la Réforme, d'après le catalogue dressé par Guillaume Vanderlinden, évêque de Ruremonde. Suivant Lequille, le P. Bonaventure retourna ensuite en Lorraine, *apud suos Lotharingos*, où il vivait encore en 1667.

Didace de Lequille, *Franciscus ter legislator evangelicus*, Rome, 1667, t. II, p. 266; Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 502; Sbaraglia, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1807; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. III, col. 1011.

P. Édouard d'Alençon.

HOEHN Nicolas, théologien allemand, né à Amorbach le 6 décembre 1681, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus dans la province du Rhin supérieur le 11 juillet 1701, professa d'abord la philosophie à Molsheim, à Wurzbourg, où il publia ses *Prærequisita et theoremata in primam philosophiæ partem sive logicam*, 1719, puis à Mayence, où il composa un manuel de philosophie remarquable de concision et de clarté : *Prærequisita et theoremata in universam Aristoteli philosophiam succinctis thesibus explicata*, 2 in-8°, Mayence, 1720. Devenu professeur de théologie à Fulda, puis à Bamberg et à Mayence, il ne tarda pas à acquérir un renom de science que sa modestie se plaisait à décliner. Son œuvre théologique est considérable par le nombre des dissertations ou des traités mis au jour : *Theses et theoremata in IIIam partem D. Thomæ Aquinatis de incarnatione*, Bamberg, 1721, 1726; *Theoremata theologica in IIam IIæ D. Thomæ Aquinatis de fide et virtutibus reliquis*, Fulda, 1724; *Theses et theoremata de sacramentis novæ legis*, Mayence, 1728; *In librum IIIum Sententiarum et IIam IIæ D. Thomæ de virtutibus theologicis et moralibus*, Mayence, 1730; *Theses theologicæ de fine ultimo et actibus humanis per theoremata et reflexiones adversarias succincte explicatæ*, Mayence, 1731; *De peccatis et gratia, ibid.*, 1731; *De legibus, ibid.*, 1731; *Summula theologica, sive theses selectæ de Deo uno et trino, ibid.*, 1733; *Summula theologica de incarnato Dei Verbo, ibid.*, 1733. Tous ces traités constituent un effort méritoire pour mettre la théologie scolastique, dans ce qu'elle a d'essentiel et de plus fécond, à la portée du clergé. Le P. Hoehn est au premier rang des vulgarisateurs de son époque et, sur bien des points, il fut un initiateur. Il mourut à Mannheim en 1739.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 409-411; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 1009.

P. Bernard.

HOFFÉE Paul, jésuite allemand, né à Munster, près de Bingen, fit ses études latines à Emmerich et à Cologne et, sur l'avis du P. Léonard Kessel, alla à Rome en 1552 poursuivre ses études supérieures au Collège germanique, dont il fut un des premiers élèves. Reçu dans la Compagnie de Jésus par saint Ignace lui-même peu de temps avant sa mort, son talent le met tellement hors de pair que, trois ans après son entrée au noviciat, il est nommé professeur de philosophie à l'université de Prague et recteur du collège, puis chargé de remplir bientôt après les mêmes fonctions à Vienne, à Ingolstadt, à Munich. Partout où il passe, il relève les études, rend la confiance aux esprits inquiets ou découragés, fonde des œuvres solides et durables contre lesquelles viendront se heurter vainement les efforts du protestantisme. Son premier soin fut de travailler à l'instruction religieuse du clergé et du peuple. Il traduisit et publia dans ce but le catéchisme du concile de Trente : *Rœmischer Katechismus*, in-4°, Dillingen, 1568, 1576; Ingolstadt, 1577. Il composa dans le même but un livre de controverse sur la communion sous les deux espèces qui eut la plus grande diffusion : *De communione sub una tantum specie*, Dillingen, 1565. Publié sous le pseudonyme de *Theologium Bavariæ*, ce traité fut attaqué violemment par Smidelin et Spandeberg, contre lesquels Hoffée dirigea une ferme et décisive réponse : *Liber quo Smidelinum et Spandebergium confutavit*, dit Sotwel, qui reporte cet écrit à l'année 1566. Cf. Agricola, *Historia provinciæ Germaniæ superioris S. J.*, t. I, p. 92. Devenu provincial de la province du Rhin supérieur en 1568, charge qu'il remplit avec le plus fécond succès pendant treize ans, il fut appelé à

Rome par le P. Claude Aquaviva comme assistant de Germanie en 1581. Revenu en Germanie en 1591 comme visiteur des deux provinces, il mourut recteur du collège d'Ingolstadt le 17 décembre 1608 après une vie extraordinairement active et remplie. Savant théologien et controversiste habile, il publia divers écrits contre les protestants; il est difficile de les identifier aujourd'hui. Cf. Karl Prantl, *Geschichte der Ludwig-Maximilians Universität in Ingolstadt, Landshut, München*, Munich, 1872, t. II, p. 267 sq. Une traduction allemande de la Bible sur le texte hébreu, achevée par lui en 1560, ne parut qu'après sa mort avec une foule d'interpolations insérées dans le texte par les protestants. Le nom d'Hoffée est également célèbre dans l'histoire de la pédagogie. Ce grand maître a su donner à l'organisation des études dans les collèges de l'Allemagne catholique, à une époque de transition et de troubles, une orientation vigoureuse et sage qu'elles ont conservée au cours des siècles suivants.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 422 sq.; B. Duhr, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1899, t. XXIII, p. 605-631; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 430; Agricola, *Historia provinciæ Germaniæ superioris*, t. I, p. 92; Nieremberg, *Honor del gran Patriarca*, p. 487 sq.; Verdière, *Histoire de l'université d'Ingolstadt*, Paris, 1887, t. II, p. 14-24; A. Steinhuber, *Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom*, Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. I, p. 36; Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Fribourg-en-Brisgau, t. I, p. 780-798.

P. BERNARD.

HOFFMEISTER Jean, augustin allemand, grand antagoniste du protestantisme de Luther, prédicateur et exégète renommé, naquit à Oberndorf dans le Wurtemberg en 1509 ou 1510. Entré très jeune en religion, il fit ses études d'abord à Mayence, où il se trouvait en 1526, puis à Fribourg (1528). Plein de promesses d'avenir, à une époque où la révolte de Luther avait jeté le désarroi parmi les augustins d'Allemagne, entraînant entre autres la défection presque complète de la Congrégation de Saxe dont l'hérésiarque avait fait partie, le jeune Hoffmeister fut nommé prieur à Colmar dès l'âge de 24 ans. Immédiatement on le vit s'adonner sans relâche à la prédication, dans le but d'arrêter les progrès de la Réforme, et c'est en grande partie grâce à ses discours que la ville de Colmar se conserva fidèle à la foi catholique. Peu d'années après, le provincial des augustins de Souabe, sentant sa fin approcher, recommanda chaleureusement qu'on le choisît comme son successeur, charge à laquelle il fut élevé effectivement, en 1543, à l'unanimité des électeurs. Il y jouit jusqu'à sa mort de la plus entière confiance et approbation de son prieur général, Jérôme Séripandi, qui, dans de nombreuses lettres, n'hésitait pas à lui prodiguer les éloges et les encouragements. Sa renommée de prédicateur étant parvenue sur ces entrefaites aux oreilles de l'empereur Charles-Quint, celui-ci le manda à Worms, puis à Ratisbonne (1545), où il prit part aux conférences avec les protestants. Ayant plu tout particulièrement au roi Ferdinand, il en reçut le titre de prédicateur de la cour, tandis que Séripandi lui déléguait de son côté les pouvoirs de vicaire général pour l'Allemagne. C'est en cette charge qu'il mourut en 1547, âgé seulement de 38 ou 39 ans, miné par les travaux et les soucis à moins qu'il n'ait été empoisonné par des gens habilement soudoyés par les protestants, comme certains écrivains le font entendre. Voici la longue liste de ses ouvrages : 1° *Dialogorum libri duo quibus aliquot Ecclesiæ catholicæ dogmata Lutheranorum et verbis et sententiis roborantur*, Fribourg-en-Brisgau, 1538; Ingolstadt, 1646; 2° *Hæreticorum malæ artes a sanctis Patribus descriptæ*, Rome, 1534; Paris, 1567; Venise, 1554; 3° *Verbum Dei caro factum h. e. Jesus Christus servator noster, Ecclesiæ suæ unicum propitiatorium ac perpetuum sacrificium*, in-4°, Mayence, 1545; Rome, 1554; in-12, Paris, 1573; 4° *Expositio precum et cæremoniarum quarum usus in quotidiano sacro*, in-4°, Mayence, 1545; Anvers, 1545; in-8°, 1552; Rome, 1554; in-4°, Paris, 1572; in-12, 1573; 5° *Judicium de articulis fidei, a. 1530, Augustæ Vindelicorum Carolo V imperatori exhibitis, quatenus a catholicis admittendi sint aut rejiciendi*, in-8°, Mayence, 1559; le même ouvrage en allemand, Constance, 1597; 6° *Enarrationes piæ et catholicæ in D. Pauli Epistolas ad Philippenses ex commentariis tam priscorum quam neotericorum collectæ*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1543-1545; 7° *Canones sive claves aliquot ad interpretandum sacras Bibliorum Scripturas theologis non tam utiles quam necessariæ*, in-4°, Mayence, 1545; in-12, Cologne, 1577 (joint à l'ouvrage de Sixte de Sienne qui a pour titre : *Ars interpretandi S. Scripturas absolutissima*); 8° *In utramque S. Pauli ad Corinthios Epistolam homiliæ vivæ vocis auctoris populo Colmariensi depredicatæ*, in-4°, Cologne, 1545; 9° *Articuli conciliati inter purioris doctrinæ novos ministros, ab anno 1519 ad annum 1546*, in-8°, Ingolstadt, 1546; 10° *Loci communes rerum theologicarum quæ hodie in controversia agitantur, ad regulam et consensum veræ catholicæque Ecclesiæ e sanctorum Patrum scriptis confecti*, in-8°, s. l., 1546; s. l., 1547; Ingolstadt, 1547, 1550, 1551, 1555, 1582; Venise, 1554; Paris, 1564, 1575, 1585; Anvers, 1546; 11° *Homiliæ in Evangelia dominicalia et festorum dierum ac in dominicis quadragesimæ*, 2 in-8°, Ingolstadt, 1547, 1549; Anvers, 1549; Paris, 1555, 1567; le même ouvrage en allemand : *Katolische Postill, oder Predigte über Sonn und Feiertag mit Holzschnitten*, Ingolstadt, 1601; et par les soins de Haller, évêque de Philadelphie, *ibid.*, 1548, 1554, 1562, 1575; 12° *Ein fruchtbar und klare Auslegung des schöne Buchs Tobie, welches ein Spiegel der guten Sitter und waren christlichen Zuchte in diesem gegenwertigen Leben mag billich genennet werden*, Mayence, s. d.; 13° *Commentaria in Marcum et Lucam evangelistas*, 2 in-fol., Louvain, 1562; Paris, 1562; Cologne, 1572; 14° *Commentaria in duodecim priora capita Actuum apostolorum*, in-fol., Cologne, 1567; Paris, 1568; 15° *Commentaria in Psalterium* (au dire de Sixte de Sienne dans son catalogue des interprètes de la sainte Écriture); 16° *Epistola ad Ferdinandum serenissimum Hungariæ atque Bohemiæ regem*, etc. (compte rendu de ses propres travaux pour la conservation de la foi, daté du 1er septembre 1546 et édité par Höhn : *Chronologia provinciæ Rheno-Sueviæ FF. eremitarum S. Augustini*, etc., p. 185-188); 17° diverses lettres adressées à J. Hoffmeister par le général Séripandi ont été éditées par l'Académie de Munich sous le titre : *Correspondenz des Elsässer Generalvicars Johann Hoffmeister des Augustiner Ordens Generals*. Une autre de l'empereur Charles-Quint, datée du 18 mai 1545, dont l'original se conserve à la bibliothèque des augustins de Wurzbourg, a été imprimée dans l'ouvrage susdit du P. Höhn, p. 177-181; 18° *Verissima narratio actorum colloquii Ratisbonensis ultimi, jussu Cæsareæ Majestatis conscripta*, in-4°, Ingolstadt, 1546; 19° *Expositio in Evangelium Matthæi*; 20° *Commentaria in Epistolas D. Pauli ad Timotheum et Titum*; 21° *Sermones controversistici*, ms.; 22° on lui attribue aussi la première édition du recueil suivant : *Petri Venerabilis abbatis Cluniacensis epistolæ duæ contra henricianorum et petrobrusionorum hæreses, quibus adduntur tres sermones super Cantica Canticorum et epistolæ novem S. Bernardi Claravallensis*, in-fol., Ingolstadt, 1546.

Revista agustiniana, Valladolid, 1884, t. VII, p. 355-358; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Tolentino, 1859, t. II, p. 90-94; Ossinger, *Bibliotheca au-*

gustiniana, p. 449-451; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1437-1430.

N. MERLIN.

HOFLER Augustin, religieux augustin de la province de Bavière dont il fut deux fois provincial, vécut à la fin du XVII^e^ et au commencement du XVIII^e^ siècle (mort en 1713). Il mit au jour : 1° *Microcosmus seu quæstiones de causis hominum*, in-4°, Munich, 1684; 2° *Sapientia et providentia Dei in gubernanda republica humana ad mentem S. Augustini, S. Prosperi Aquitani*, etc., in-fol., Munich, 1685; 3° *Controversiæ ex universa theologia scolastica*, in-4°, Munich, 1688; 4° *De bonis religiosorum*, in-4°, Munich, 1700.

Revista augustiniana, 1884, Valladolid, t. VII, p. 353; Lanteri, *Postrema sæcula, sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 129; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 647; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 442.

N. MERLIN.

HOLBACH (Paul-Henri-Thiery, baron d'), encyclopédiste du XVIII^e^ siècle, né à Heidesheim dans le Palatinat, en 1723, mort le 21 janvier 1789 à Paris. — I. Vie et ouvrages. II. Le Système de la nature.

I. VIE ET OUVRAGES. — Venu dès sa jeunesse à Paris, cet Allemand s'y plut, s'y fixa et s'y maria. Il y devint même bientôt un personnage du monde philosophique par son érudition (il avait une mémoire prodigieuse), par sa magnifique bibliothèque, par sa fortune qui était immense et dont il usait largement pour les autres, et par ses dîners : « premier maître d'hôtel de la philosophie » (Galiani) : il recevait à sa table les dimanche et jeudi de chaque semaine les penseurs du temps. Dans son hôtel, rue Royale à Paris, ou dans son château de Grandval (Puy-de-Dôme), vinrent en habitués d'Alembert, Condorcet, Buffon, Helvétius, Marmontel, Morellet, Saint-Lambert, Raynal, Mercier, Naigeon, Condillac, Grimm, son compatriote, le Napolitain Galiani, Diderot surtout et même un moment Rousseau, et défilèrent des étrangers de marque comme Hume, Shelburne, Priestley, Franklin. En ces réunions, comme en d'autres de l'époque, on agite les questions les plus élevées et les plus graves, mais avec une impiété, un libertinage, une grossièreté de propos, surtout de la part du maître de la maison, qui ne se rencontrent que là.

Aucun événement important dans cette vie, sinon la publication de multiples ouvrages. On en trouve l'énumération au t. II du *Système de la nature*, édition de 1821, et dans la *Biographie universelle* de Michaud, d'après le *Dictionnaire* de Barbier. Il y en a qui concernent la querelle à propos de la musique italienne et de la musique française; d'autres sont des traductions d'ouvrages allemands de chimie et de sciences naturelles, sans parler des articles de même nature que d'Holbach donna à l'*Encyclopédie*; plus de 30 enfin sont des ouvrages de philosophie sociale antireligieuse, tous écrits de 1766 à 1776. Ils ne lui sont pas attribués dès leur apparition. Ce qui les caractérise en effet, ce n'est l'originalité ni du but : comme les autres encyclopédistes, il veut établir une morale et une politique indépendantes de tout système religieux; ni de la méthode : comme eux, il prétend ne partir que des faits et ne pas les dépasser et il ne tient pas parole, bien que parfois il avoue, à la façon d'un positiviste sincère, que les faits ne mènent pas loin; ni des idées : il a vécu des idées d'autrui et, pour la mise en œuvre, il eut des collaborateurs dont il est difficile de fixer la part. Diderot, entre autres, relit ses manuscrits et lui fournit des développements. De Grandval où il passe l'automne, Diderot écrit que chaque jour « il blanchit le linge du baron » et, ajoute J. Reinach, *Diderot*, p. 22, « d'Holbach, qui écrit en haut-allemand, se pique, quand Diderot a refait ses manuscrits, d'écrire comme Voltaire ». Ce qui est de d'Holbach en tous ces ouvrages, c'est l'étendue et la brutalité de la négation. Il s'attaque non seulement aux religions révélées, comme l'avaient fait les déistes anglais dont il traduit les ouvrages, mais au déisme de Voltaire et au théisme de Rousseau; il est pleinement matérialiste et athée : il n'admet même pas comme Voltaire qu'il faut une religion pour le peuple; il est athée d'une façon continue : il n'a pas, comme Diderot, des paroles ou des mouvements de croyance; il l'est nettement : il n'use ni des réticences ni des détours des autres encyclopédistes. Mais il compose en un tel secret que ses amis eux-mêmes l'ignorent; il ne signe pas ses écrits : ils paraissent anonymes ou comme ouvrages posthumes d'un contemporain, Boulanger, Fréret, Mirabaud; il les publie à l'étranger, la plupart à Amsterdam, où Naigeon les porte. Ces ouvrages sont : 1° *L'antiquité dévoilée, œuvre posthume de M. Boulanger, refaite sur le manuscrit original*, in-4° et 3 in-12, Amsterdam, 1766; 2° *Le christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne par feu M. Boulanger*, in-12, Londres (Nancy), 1767, que La Harpe attribue à Daniclaville, qui est de d'Holbach et dont la préface, une *Lettre de l'auteur à Monsieur* ****, fait déjà connaître toutes les vues religieuses et politiques de l'auteur. C'est « comme citoyen » qu'il prétend juger le christianisme et la religion en général, p. XXVII. Or non seulement « aux yeux du bon sens le christianisme ne paraîtra jamais qu'un tissu d'absurdités..., le produit informe de presque toutes les anciennes superstitions inventées par le despotisme oriental », mais il a créé dans ses adeptes « un esprit intolérant » qui leur a fait commettre « des horreurs » et il empêche « les princes et les peuples... esclaves de la superstition et de ses prêtres..., de connaître leurs véritables intérêts les rend sourds à la raison et les détourne des grands objets qui devraient les occuper », p. II. « La morale enthousiaste, impraticable, contradictoire, incertaine que nous lisons ... dans l'Évangile n'est propre qu'à dégrader l'esprit, qu'à rendre la vertu haïssable, qu'à former des esclaves abjects ou bien... des fanatiques turbulents », p. XVIII. Partout d'ailleurs « les préjugés religieux ... ont corrompu la politique et la morale... C'est la religion qui fit éclore les despotes et les tyrans » et « sous des chefs corrompus par des notions religieuses, les nations n'eurent aucun motif pour pratiquer la vertu », p. VIII. Les hommes n'écoutent enfin la religion, « de l'aveu même de ses ministres... que lorsqu'elle parle à l'unisson de leurs désirs », p. XI. Malgré cela, l'on prétend que « sans religion l'on ne peut avoir des mœurs ». Quelle erreur ! « Il faut bien distinguer la *morale religieuse* de la *morale politique* : l'une fait des hommes inutiles ou même nuisibles..., l'autre doit avoir pour objet de former à la société des membres utiles, actifs, capables de la servir... », p. XVIII. C'est au souverain à établir cette morale utile. « Ce n'est point le prêtre, c'est le souverain qui peut établir les mœurs dans un État » par un système bien compris de récompenses et de châtiments et surtout par l'organisation d'une éducation nationale qui « ne sème dans les cœurs de ses sujets que des passions utiles à la société », p. XIV. Un prince ferme et sage ne doit pas hésiter à prendre les fondations religieuses pour en créer « des établissements utiles à l'État, propres à faire germer les talents, à former la jeunesse, à récompenser les vertus, à soulager les peuples, à faire éclore les arts », p. XXVI. Radical en religion, d'Holbach n'en est en politique qu'au despotisme éclairé. « Ce sont des fanatiques, des prêtres et des ignorants qui font les révolutions. »

Sur les idées politiques de d'Holbach, voir Henry Michel, *L'idée de l'État*, in-8°, Paris, 1895, p. 15-17, et P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 3e édit., 1887, t. II, p. 490-496; 3° *La contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition, traduite de l'anglais* (de Jean Trenchard), 2 in-4°, Londres, 1767; réimprimé en l'an V, in-8°, Paris, premier et unique ouvrage d'une *Bibliothèque philosophique* annoncée; 4° *Esprit du clergé ou le christianisme primitif vengé des entreprises et des excès des prêtres modernes, traduit de l'anglais* (de Jean Trenchard et Thomas Gordon), 2 in-8°, Londres (Amsterdam), 1767; 5° *De l'imposture sacerdotale ou recueil de pièces sur le clergé, traduit de l'anglais* (de Davidson), in-12, Londres (Amsterdam), 1767; sept éditions parurent en 1768; 6° *David ou l'histoire de l'homme selon le cœur de Dieu, traduit de l'anglais* (de Peter Anneit), in-12, s. l. n. d. (Amsterdam), réimprimé en 1778; 7° *Le militaire philosophe ou difficultés sur la... religion proposées au P. Malebranche par un ancien officier*, in-12, Londres (Amsterdam), en collaboration avec Naigeon; 8° *Examen critique des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne, traduit de l'anglais* (de Collins), in-12, Londres (Amsterdam); 9° *Lettres à Eugénie ou préservatif contre les préjugés*, 2 in-8°, Londres (Amsterdam), faussement attribué à Fréret; 10° *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés du dogme de l'immortalité de l'âme... traduites de l'anglais* (de Toland), in-12 et in-16, Londres (Amsterdam); 11° *Les prêtres démasqués ou les intrigues du clergé chrétien, traduit de l'anglais* et refait en grande partie, in-12 et in-18, Londres (Amsterdam); 12° *Théologie portative ou dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*, in-12, Londres (Amsterdam), publié sous le nom de l'abbé Bernier. En 1769 paraissent : 13° *De la cruauté religieuse, traduit de l'anglais*, in-8°, Londres; 14° *L'enfer détruit ou exemple raisonné du dogme de l'éternité des peines, traduit de l'anglais*, in-12, Londres; 15° *L'intolérance convaincue de crime et de folie, traduit de l'anglais*, in-12, Londres (Amsterdam); en 1770 : 16° *L'esprit du judaïsme ou examen raisonné de la loi de Moïse et de son influence sur la religion chrétienne, traduit de l'anglais de Collins*, in-12, Londres (Amsterdam); 17° *Essai sur les préjugés ou de l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes*, in-8°, Londres (Amsterdam), publié en 1797 au t. VI des *Œuvres complètes* de Dumarsais, comme étant de cet auteur; 18° *Examen critique de la vie et des ouvrages de saint Paul, traduit de l'anglais* (de Pierre Anet) *avec une dissertation sur saint Pierre par Boulanger*, in-12, Londres (Amsterdam); 19° *Histoire critique de Jésus-Christ ou analyse raisonnée des Évangiles* avec cette épigraphe : *Ecce homo*, in-12, (Amsterdam); 20° *Système de la nature ou des lois du monde physique et moral*, in-8°, Londres; 21° *Tableau des saints ou examen de l'esprit et des personnages que le christianisme propose pour modèles*, 2 in-12, Londres (Amsterdam). La même année, 1770, Naigeon publiait un *Recueil philosophique ou mélange de pièces sur la religion et la morale par différents auteurs*, 2 in-12, Londres, où se trouvent de d'Holbach dans le t. I, *Réflexions sur les craintes de la mort*; dans le t. II, *Problème important : La religion est-elle nécessaire à la morale et utile à la politique ?* qu'il attribue à Mirabaud; *Dissertation sur l'immortalité de l'âme, traduite de l'anglais* (Hume); *Extrait d'un livre anglais de Tindal : Le christianisme aussi ancien que le monde*. En 1772, d'Holbach publiait : 23° une traduction de l'*Human nature* de Hobbes, *De la nature humaine ou exposition des facultés, des actions et des passions de l'âme... traduit de l'anglais de Hobbes*, in-12, Londres (Amsterdam); 24° un abrégé du *Système de la nature*, *Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, in-12, Londres (Amsterdam), souvent réimprimé sous le nom du curé Meslier. Puis vinrent : 25° *La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement par un ancien magistrat*, 2 in-8°, Londres, 1773; 26° *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, 2 in-8°, Londres (Amsterdam) et 3 in-12, Londres (Rouen), 1773; 27° *Observations sur le traité des délits et des peines*, in-8°, Amsterdam, 1776; 28° *Principes de la législation universelle*, 2 in-8°, Amsterdam, 1776; 29° *Éléments de la politique*, 6 in-8°, Londres, 1776; 30° *L'éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale*, in-8° (Amsterdam), 1776; 31° *La morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature*, in-4°, Amsterdam, 1776, plusieurs fois réimprimé. Barbier lui attribue aussi *Les éléments de la morale universelle ou catéchisme de la nature*, in-18, Paris, 1789, qui est un exposé sommaire de ses principales idées. D'Holbach collabora à l'*Histoire philosophique et politique* de Raynal. Dans la préface du *Christianisme dévoilé*, il affirmait que les livres ne sont pas faits pour le peuple; cependant il a écrit quelques-uns de ses ouvrages d'un style très simple, comme des ouvrages de propagande, entre autres les *Lettres à Eugénie*, *Le bon sens* et *La morale universelle*.

II. Le « Système de la nature ». — L'ouvrage de d'Holbach qui fit le plus de bruit en son temps est presque le seul dont on s'occupe aujourd'hui. Il parut à Londres (Amsterdam) en 1770, sous ce titre : *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral, par M. Mirabaud, secrétaire perpétuel, l'un des Quarante de l'Académie française*, avec cette épigraphe : *Naturæ rerum vis atque majestas in omnibus momentis fide caret, si quis modo partes ejus, ac non totam complectatur animo*. Pline, *Hist. natur.*, l. VII. Un avis de l'éditeur (Naigeon) s'efforçait de rendre vraisemblable cette attribution à Mirabaud, mort depuis 1760, et qualifiait ainsi l'ouvrage : « le plus hardi et le plus extraordinaire que l'esprit humain ait osé produire jusqu'à présent. » Le public ne se laissa pas prendre, mais personne ne soupçonna l'auteur, pas même ses amis. On parla de Lagrange, qui avait été précepteur chez lui, d'Helvétius et de Diderot. La postérité a été fixée par Grimm et Naigeon.

Le *Système de la nature* continue une série d'ouvrages, d'une part : Benoît de Maillet, *Telliamed ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français*, 1748; Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 1758; Bonnet, *Contemplation de la nature*, 1764; Robinet, *De la nature*, 1766, livre bizarre qui eut grand succès en Allemagne, et d'autre part, l'*Histoire naturelle de l'âme*, 1741, et l'*Homme-machine*, 1748, de La Mettrie, mais il est plus important que tous dans l'histoire du matérialisme. Dans une préface très courte d'Holbach indique son dessein. Comme tous les encyclopédistes, il a un but utilitaire : fixer les lois du bonheur humain, et comme eux il ne voit qu'un moyen : s'adresser uniquement « à la raison et à l'expérience », et en substituer les données aux erreurs et aux préjugés toujours funestes qu'ont répandus les tyrans et les prêtres. « Le but de cet ouvrage est de ramener l'homme à la nature, de lui rendre la raison chère, de lui faire adorer la vertu, de dissiper les ombres qui lui cachent la seule voie propre à le conduire sûrement à la félicité qu'il désire. » En fait, d'Holbach ne s'en prend guère qu'aux prêtres et à la religion, et il est vrai de dire que, « si le matérialisme anglais, depuis Hobbes et Newton jusqu'à Hartley et Priestley, n'avait cessé de se concilier avec la foi religieuse et le déisme, il

devint en France un instrument d'opposition contre les croyances catholiques. » Lange, *Histoire du matérialisme.*

Le *Système de la nature* se divise en deux parties. La première, d'après son titre, traite : *De la nature et de ses lois*, c. I-V ; *De l'homme*, c. VI ; *De l'âme et de ses facultés*, c. VII-XII ; *Du dogme de l'immortalité*, c. XIII ; *Du bonheur*, c. XIV-XVII.

Comment l'homme doit-il se concevoir? Uniquement comme une partie de ce grand tout matériel et physique qui renferme tous les êtres et qui est la nature. Elle est la seule réalité : rien en dehors : « L'homme est l'ouvrage de la nature; il existe dans la nature; il est soumis à ses lois; il ne peut s'en affranchir; il ne peut même par la pensée en sortir », c. I. Or la nature est uniquement matière et mouvement. « L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de la matière et du mouvement. » *Ibid.* Cela est vrai de l'ensemble, « chaîne immense et non interrompue de causes et d'effets », et de chaque être, « le tout qui résulte... des propriétés, des combinaisons, des mouvements ou façons d'agir qui le distinguent des autres êtres »; de l'homme par conséquent. « On a abusé de la distinction de l'homme *physique* et de l'homme *moral*. L'homme est un être purement physique. » *Ibid.* Mais d'où viennent la matière et le mouvement? « L'éduction du néant ou la *création* n'est qu'un mot. » Et « cette notion est plus obscure encore quand on attribue la création ou la formation de la matière à un être *spirituel* qui n'a aucune analogie, aucun point de contact avec elle », c. II. La matière « a toujours existé » et « elle a dû se mouvoir de toute éternité, vu que le mouvement est une suite nécessaire de son existence, de son essence et de ses propriétés primitives... » *Ibid.* Qu'est la matière en elle-même? D'Holbach admet des molécules élémentaires, mais il avoue que l'essence des éléments lui est inconnue; nous n'en connaissons que quelques propriétés et « nous distinguons les différentes matières par les effets ou changements qu'elles produisent sur nos sens », c. III. Quelle est l'origine des êtres? Comme ses contemporains, d'après la *loi de continuité* formulée par Leibnitz, il a une vague intuition du transformisme. « C'est au mouvement seul que sont dues... toutes les modifications de la matière... Dans ce que les physiciens appellent *les trois règnes*, il se fait... une circulation continuelle des molécules de la matière... Depuis la pierre,... depuis l'huître engourdie jusqu'à l'homme... nous voyons une chaîne perpétuelle de combinaisons et de mouvements dont il résulte les êtres, qui ne diffèrent entre eux que par la variété de leurs matières élémentaires et des proportions de ces mêmes éléments. » *Ibid.* A côté des actions mécaniques, d'Holbach admet en effet dans les éléments premiers de la matière des affinités et des répulsions, sortes de qualités mentales, présidant à leur combinaison spontanée. Il se souvient même des cosmogonies anciennes et parle de « l'élément du feu, plus actif et plus mobile que l'élément de la terre, » etc. *Ibid.* Les vivants ont commencé par générations spontanées et sous l'influence de ces combinaisons. *Ibid.* et c. VI pour l'origine de l'homme. C'est un des points que réfute particulièrement Voltaire dans son article *Dieu* du *Dictionnaire philosophique*. Quant au mouvement, il est ou communiqué, imprimé de l'extérieur et sensible pour nous, ou interne et caché, dépendant de l'énergie propre à un corps et que nous ne pouvons immédiatement saisir par les sens. « De ce genre sont les mouvements cachés que la fermentation fait subir aux molécules de la farine,... par lesquels nous voyons une plante ou un animal s'accroître... et que dans l'homme nous avons nommés ses facultés intellectuelles, ses passions, ses pensées, ses volontés », c. II. Mais mouvements communiqués et mouvements internes sont tous soumis à la loi de la nécessité, c. IV. Il n'y a ni ordre, ni désordre, ni hasard : ce sont là des façons commodes d'envisager les choses et qui n'appartiennent qu'à notre entendement. Il n'y a pas davantage de miracles, c. V.

D'après cela, il est aisé de conclure que l'homme est « un être matériel », mais « organisé ou conformé de manière à sentir, à penser, à être modifié de certaines façons propres à lui seul, semblable en cela à tous les êtres de la nature et nullement « être privilégié », c. VI. L'âme ne se distingue pas du corps; « elle est le corps lui-même considéré relativement à quelques-unes des fonctions dont la nature et son organisation particulière le rendent susceptible ». *Ibid.* Elle périt avec lui, entraînée par le mouvement de la nature qui détruit toutes les individualités pour en faire naître d'autres, c. XIII. Aux opérations dites de l'âme, d'Holbach, qui s'inspire de Locke comme tout son temps, donne pour point de départ unique la sensation, « secousse donnée à nos organes » et soumise au travail « de l'organe intérieur », le cerveau, à l'effet de comparer, de juger et d'imaginer. « Les noms de *sensations*, *de perceptions*, *d'idées* ne désignent que des changements produits dans l'organe intérieur à l'occasion des impressions que font sur les organes extérieurs les corps qui agissent sur eux... Les modifications successives de notre cerveau deviennent des causes elles-mêmes et produisent dans l'âme de nouvelles modifications que l'on nomme pensées, réflexions, mémoire, imagination, jugement, volontés, actions » et qui toutes ont la sensation pour base, c. VIII. Et par voie de conséquence encore, il n'y a pas de liberté. Elle est « une impossibilité ». Pour être libre, il faudrait que l'homme, « partie subordonnée d'un grand tout, fût tout seul plus fort que la nature entière », et aussi, « qu'il n'eût plus de sensibilité physique », puisque notre volonté est nécessairement déterminée par la qualité bonne ou mauvaise... de l'objet ou du motif qui agit sur nos sens, c. XI. Enfin, c'est la différence des organismes qui fait la différence entre les hommes et « que les uns sont appelés *bons* et les autres *méchants*, *vertueux* et *vicieux*, *savants* et *ignorants* », c. IX.

D'Holbach détermine ensuite les bases de la morale. La morale est pour lui la science du bonheur. Or le bonheur, pour être vrai, doit être conforme à la nature de l'homme, il faut donc se délivrer de la morale religieuse, qui comprime la nature et fait le malheur de l'homme, ainsi que de la société, c. XII et XVI. Il faut partir de la tendance de l'homme « à se conserver et à être heureux », c. IX et XV. Il y a cependant un choix à faire; il faut chercher évidemment le bonheur le plus grand, et « le bonheur le plus grand est celui qui est le plus durable », c. IX; enfin il doit être recherché dans l'accord avec le bonheur des autres. L'homme vit en société; il a fait avec ses semblables, « soit formellement, soit tacitement, un *pacte* par lequel ils se sont engagés à se rendre des services et à ne point se nuire ». C'est la conséquence de l'inégalité inévitable des forces et des talents. *Ibid.* Son intérêt exige donc qu'il serve l'intérêt d'autrui. C'est en cela que consiste la vertu et c'est pour cela qu'elle est une des conditions du bonheur, « L'homme de bien est celui à qui des idées vraies ont montré son intérêt ou son bonheur dans une façon d'agir que les autres sont forcés d'aimer ou d'approuver pour leur propre intérêt... L'homme vertueux est celui qui communique le bonheur à des êtres nécessaires à sa conservation... à portée de lui procurer une existence heureuse », c. XV. Pas de vie intérieure

donc; pas d'autres vertus que les vertus sociales : justice, bienfaisance, philanthropie, et pas de sacrifices même. Cette solidarité est également la source des devoirs. « De la nécessité des rapports subsistants entre des êtres sensibles et réunis en société dans la vue de travailler par des efforts communs à leur félicité réciproque, naît la nécessité de leurs devoirs. » *Conclusion.* Elle est également la source du progrès social, c. XVI. Comment dès lors amener les hommes à cette vertu qui ne coûte aucun sacrifice? En les y déterminant par un bon système d'éducation — comme tout son siècle d'Holbach croit à la puissance morale de l'instruction : l'homme éclairé est nécessairement bon — par un bon système de récompenses et de peines, par de bonnes lois, par le désir de l'immortalité développé dans les âmes et la crainte de la mort bannie des cœurs (justification du suicide). Vue originale : d'Holbach voudrait que la morale et la politique s'appuient sur la physiologie. « Aidés de l'expérience, si nous connaissions les éléments qui font la base du tempérament d'un homme ou du plus grand nombre des individus dont un peuple est composé, nous saurions... les lois qui leur sont nécessaires, les institutions qui leur sont utiles. En un mot, la morale et la politique pourraient retirer du *matérialisme* des avantages que le dogme de la spiritualité ne leur fournira jamais », c. VIII.

Dans le monde ainsi conçu Dieu est inutile, « une machine à compliquer les choses » — comme l'on disait à Grandval — et la religion, une source d'erreurs et de maux. Mais d'Holbach consacre encore à la question religieuse toute la seconde partie du *Système de la nature.* Il l'intitule : *De la divinité; des preuves de son existence, de ses attributs; de la manière dont elle influe sur le bonheur des hommes.* C'est « l'ignorance de la nature qui donna naissance aux dieux », c. II. C'est elle qui explique la mythologie et les idées confuses et contradictoires de la théologie, c. II, III. Mais il veut dissiper ce vain fantôme de Dieu, car « celui qui parviendrait à détruire cette notion fatale ou du moins à diminuer ses terribles influences serait à coup sûr l'ami du genre humain », c. III. Il examine d'abord, après Hume, les preuves théologiques de l'existence de Dieu données par Clarke, c. IV, par Descartes, par Malebranche et par Newton, c. V, et il conclut : « L'univers est de lui-même ce qu'il est; il existe nécessairement et de toute éternité. Quelque cachées que soient les voies de la nature, son existence est indubitable et sa façon d'agir nous est au moins bien plus connue que celle de l'être inconcevable... qu'on a distingué d'elle-même, que l'on a supposé nécessaire et existant par lui-même, tandis que jusqu'ici on n'a pu démontrer son existence, ni le définir, ni en dire rien de raisonnable. » Mais il ne s'en tient pas là et il s'attaque au panthéisme (de Spinoza), au déisme (de Voltaire) et au théisme (de Rousseau), c. VI, VII. Et il n'y a pas à déplorer le fantôme dissipé : « Les idées sur la divinité ne sont pas plus propres à procurer le bien-être, le contentement et la paix aux individus qu'aux sociétés », c. IX. Et plus loin : « La théologie et ses notions... sont les vraies sources des maux qui affligent la terre, des erreurs qui l'aveuglent,... des vices qui la tourmentent, des gouvernements qui l'oppriment », c. X. Les chapitres les plus neufs de cette seconde partie sont ceux où d'Holbach démontre qu'il y a des athées, contre les théologiens « qui semblent souvent avoir douté... s'il y avait des gens qui pussent nier de bonne foi l'existence d'un Dieu », c. XI; que l'athéisme peut se concilier avec la morale, c. XII, et enfin où il se pose la question : Tout un peuple peut-il être athée? c. XIII. A son avis, « une société d'athées privée de toute religion, formée par une bonne éducation, invitée à la vertu par des récompenses..., dégagée d'illusions, de mensonges et de chimères, serait infiniment plus honnête et plus vertueuse que ces sociétés religieuses où tout conspire... à corrompre le cœur. » Il lui paraît impossible cependant « de jamais parvenir à faire oublier à tout un peuple ses opinions religieuses ». L'athéisme est une doctrine aristocratique, qu'il ne faut pas craindre toutefois de répandre : « la vérité ne nuit jamais qu'à ceux qui trompent les hommes ». C'est sans doute pourquoi il fit du *Système de la nature* l'abrégé populaire : *Le bon sens,* qui mettait l'athéisme « à la portée des femmes de chambre et des coiffeurs » (Grimm). Le chapitre final, intitulé : *Abrégé du code de la nature,* attribué par les uns à Diderot, par d'autres à Morelli, renferme d'abord un appel ardent de la Nature à l'homme, à qui elle parle comme une divinité protectrice; puis une invocation non moins ardente à la Nature « souveraine de tous les êtres », et « à ses filles adorables, la Vertu, la Raison, la Vérité. » C'est une vraie religion que l'auteur semble appeler en l'honneur de ces divinités, avec son clergé : « l'apôtre de la nature ne prêtera point son organe à des chimères trompeuses...» et ses fidèles : « l'adorateur de la vérité ne composera point avec le mensonge... » Mais ce culte ne peut s'élever que sur les ruines totales de l'ancien : « Ce n'est qu'en extirpant jusqu'aux racines l'arbre empoisonné qui depuis tant de siècles obombre l'univers que les yeux... apercevant la lumière propre à les éclairer... » Comparer le projet d'un temple à la Nature, dans l'article de Diderot, *Cabinet d'histoire naturelle,* de l'*Encyclopédie.*

Ce livre était « un vrai code de l'athéisme ». Il produisit un scandale énorme en France et à l'étranger. Galiani, *Correspondance,* t. I, p. 142, comparait l'auteur à Terray, qui venait de faire banqueroute. « Il est, disait-il, un vrai abbé Terray de la métaphysique. » Gœthe, alors étudiant à Strasbourg, raconte, dans *Wahreit und Dichtung,* quelle répulsion éprouva son milieu. Le 18 août 1770, le Parlement de Paris, sur réquisitoire de l'avocat général Séguier, condamnait au feu le *Système de la nature* et six autres ouvrages dont la *Contagion sacrée* et le *Christianisme dévoilé.* Séguier, dont le réquisitoire se trouve à la fin du t. II du *Système de la nature,* édit. de 1771, insiste surtout sur cet ouvrage. Diderot, soupçonné plus que tout autre de l'avoir écrit, jugea bon de quitter Paris un moment. Les philosophes eux-mêmes furent choqués de ces négations radicales. J.-J. Rousseau prêtait à son Wolmar, dans la *Nouvelle Héloïse,* les idées du *Système de la nature* et s'élevait contre elles; Voltaire, qui tenait à son déisme et à sa théorie de l'ordre dans le monde, consacre la section IV de son art. *Dieu, dieux,* dans le *Dictionnaire philosophique,* à réfuter le *Système de la nature*; il y revient encore à l'art. *Style* et plusieurs fois dans sa *Correspondance.* Tout occupé qu'il fût de la Pologne, Frédéric II crut devoir intervenir et composa un *Examen critique du Système de la nature, Œuvres complètes,* 1805, t. IX, et il s'en souvient dans son épître bien connue à d'Alembert, 1773. A ces réfutations, il faut ajouter : *Lettres philosophiques contre le Système de la nature,* dans le *Portefeuille hebdomadaire* de Bruxelles, 1770, par l'abbé J.-F. Rive; *Examen du matérialisme ou réfutation du Système de la nature,* par Bergier, 2 in-12, Paris, 1771; *Pensées diverses contre le système du matérialisme à l'occasion du Système de la nature,* par Dubois de Rochefort, in-12, Paris, 1771; *Principes contre l'incrédulité à l'occasion du Système de la nature,* par Camuset, 1771; *Lettres aux auteurs du Militaire philosophe et du Système de la nature,* par l'abbé Max-Antoine Regnaud, curé de Vaux, diocèse d'Auxerre, 2 in-12, 1769-1772;

Préjugés des anciens et des nouveaux philosophes sur l'âme humaine, par Demesle, in-12, Paris, 1775; *Défense de la religion, de la morale, de la vertu, de la politique et de la société*, par Ch.-L. Richard, qui avait déjà réfuté le *De la nature* de Robinet, in-8°, 1775; *Livre des erreurs... ou les hommes rappelés au principe universel de la science par un phil....inc ...* (Saint-Martin), in-8°, Édimbourg (Lyon), 1775; *Observations sur un ouvrage intitulé le Système de la nature*, par Nouël de Busonmère, in-8°, 1776; et ces ouvrages de Duvoisin : *L'autorité des livres du Nouveau Testament, contre les incrédules*, in-12, Paris, 1775; *L'autorité de Moïse établie et défendue contre les incrédules*, in-12, Paris, 1778; *Essai polémique sur la religion naturelle*, in-12, Paris, 1781. En 1771, le P. Paulian publiait : *Le véritable système de la nature*, 2 in-12. A l'étranger parurent d'autres réfutations : *Observations sur le système de la nature*, par G.-F. Castillon (Salvemini di Castiglione), in-8°, Berlin, 1771, et *Réflexions philosophiques sur le Système de la nature*, par M. Holland, 2 in-8°, Neuchâtel, 1772.

Ces réfutations n'empêchèrent pas le *Système de la nature* d'être lu. Il fut réimprimé en 1770, en 1771 avec le *Réquisitoire de Séguier*; en 1774, avec ce même *Réquisitoire* et le *Vrai sens du Système de la nature*, publié sous le nom d'Helvétius, mais attribué par B. de Roquefort à Diderot; en 1775 et 1776; en 1789 avec le *Réquisitoire* et une *Réponse de l'auteur*; en l'an III (1795), 3 in-18. En 1820, à Paris, parurent deux nouvelles éditions, avec des notes et des corrections de Diderot, 2 in-8°; l'une (de B. de Roquefort) donne une série de pièces ajoutées pour servir à l'histoire du *Système de la nature* et autres ouvrages d'Helvétius. Le *Système de la nature* fut traduit en allemand, en 1783, par Schreiter; en 1841, par Biedermann, et, en 1871, par Allhufen; et en espagnol, en 1822, par F. A. F***. Büchner le cite souvent dans *Matière et force*, mais l'influence de d'Holbach se fit plus sentir dans le domaine religieux que dans le strict domaine philosophique. Il fournit aux déchristianisateurs de l'an II, aux hébertistes, aux promoteurs du culte de la Raison et aux athées de la Révolution, en grande partie du moins, leurs idées, leurs arguments et leurs formules.

Divers ouvrages du baron d'Holbach ont été réprouvés par la S. C. de l'Index ou le Saint-Office. Le Saint-Office condamnait, le jeudi 9 novembre 1710, le *Système de la nature ou des lois du monde physique ou du monde moral*, publié sous le pseudonyme de Mirabaud. *Le militaire philosophe, ou difficultés sur la religion proposées au P. Malebranche*, fut mis à l'Index, le 27 novembre 1771; *Le bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, y était aussi inscrit, avec le *Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, le 18 août 1775; *L'histoire critique de Jésus-Christ ou analyse raisonnée des Évangiles*, fut frappée par l'Index, le 16 février 1778, et par le Saint-Office, le 8 août 1782; *La contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition*, par décret du 17 décembre 1821; *Le christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, le 26 janvier 1823; *La morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature*, le 4 juillet 1837. Cf. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 912-913.

Les *Correspondances* et les *Mémoires* du temps, principalement Grimm, *Correspondance littéraire*; Diderot, *Correspondance avec Mlle Volland*; Galiani, Voltaire, *Correspondance*; Morellet, Marmontel, *Mémoires*; Damiron, *Étude sur la philosophie de d'Holbach*, in-8°, 1851; Avezac-Lavigne, *Diderot et la Société du baron d'Holbach*, in-8°, 1875; *Allgemeine deutsche Biographie*; les historiens de la littérature française et des idées au XVIII^e^ siècle, Villemain, Barni, Bersot; les historiens de la philosophie, entre autres, Lange, *Geschichte des Materialismus*, 2^e^ édit., 1908; trad. franç. par B. Pommerol, Paris, 1910, t. I, p. 374-408; les historiens de Diderot : Ducros, *Diderot, l'homme et l'écrivain*, in-12, Paris, 1894; J. Reinach, *Diderot*, in-12, Paris, 1894; A. Collignon, *Diderot. Sa vie, ses ouvrages, sa correspondance*, in-12, Paris, 1895; Karl Rosenkrantz, *Diderot's Leben und Werke*, Leipzig, 1866, t. II, p. 50-56, 78-90; Hettner, *Litteraturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*, t. II, *Geschichte der französischen Literatur*, Braunschweig, 1881; Morley, *Diderot and the encyclopedists*, 2 in-12, Londres, 1897, t. II, c. VI.

C. Constantin.

HOLCOT Robert, dominicain anglais, un des personnages les plus savants de son temps, naquit à Northampton. Il semble n'être entré dans l'ordre que dans un âge assez mûr, car il remplissait auparavant les fonctions de juge pour le comté. Une fois dominicain, il prit les grades à Cambridge, bien que l'université d'Oxford le revendique aussi pour un de ses membres. Il enseigna pendant longtemps l'Écriture sainte et la théologie morale au couvent d'Oxford; il fut le commensal de l'évêque de Durham, Richard de Bury († 1345). Holcot mourut à Northampton, en 1349, victime de sa charité, en soignant les pestiférés, au cours du fléau qui, à cette époque, ravagea l'Angleterre. Holcot fut un passionné de l'étude et un liseur infatigable : *Nunquam aut labori aut oleo pepercit quo literas tandem quarum amore totus conflagrabat assequeretur.* Leland, *Comment. de scriptoribus Britanniæ*, c. CDXI, p. 370. Il fut maître en théologie et régent des études.

L'activité littéraire d'Holcot fut considérable. Il a laissé vingt-six traités sur les diverses parties de la philosophie et de la théologie. Les manuscrits où ses écrits sont conservés se rencontrent partout et nous ne pouvons songer à en faire l'énumération. Parmi ses œuvres qui ont vu le jour, citons : 1° *Quæstiones super IV libros Sententiarum. Quedam conferentie. De imputabilitate peccati questio longa. Determinationes quarumdam aliarum questionum. Tabulæ duplices omnium predictorum*, Lyon, 1497, 1510, 1518. On a reproché parfois à Holcot de n'avoir pas suffisamment établi le rôle de la liberté dans la théorie du mérite ou du démérite, mais c'est tout à fait à tort, car il s'en tient, au contraire, à la doctrine stricte de saint Augustin. Cf. en particulier, l. II, q. XXXII, a. 2; l. I, q. I, a. 2. Il est vrai que, l. I, q. I, a. 4, Holcot écrit : *Deus, si vellet, posset acceptare ad vitam æternam omnes actus naturales alicujus hominis.* Personne ne saurait en douter, mais c'est une hypothèse vaine et qui n'infirme en rien la loi morale présente. Il faut reconnaître qu'Holcot abuse parfois de ces propositions hypothétiques, lorsqu'il veut faire ressortir davantage la toute-puissance de Dieu. Dans les questions de la science divine et de la prédestination, Holcot paraît s'écarter un peu de la doctrine de saint Thomas, mais on doit remarquer, ainsi que le note Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 629, que les passages où il en est traité ne doivent être attribués à Holcot qu'avec réserve et paraissent être plutôt de ses disciples. Le lecteur en est d'ailleurs averti en ces termes : *Sequuntur determinationes quarumdam quæstionum ejusdem magistri, quas licet nonnullæ earum semiplenæ sint, prætermissas tamen non oportuit. Non desunt qui eas a discipulis Holcot collectas putent, aut ab ipso inter profitendum in gymnasio publico dictatas, cum alii etiam scriptas ab eo velint, postmodum quod neglexisse videtur recognoscendas et perficiendas.* On ne peut donc rien en conclure contre l'orthodoxie thomiste de l'auteur. 2° *Opus super Sapientiam Salomonis*, ouvrage souvent édité : s. l., 1481; Venise, 1483, 1500; Spire, 1483, 1486; Paris, 1486, 1489, 1511, 1518; Bâle, 1488, 1489, 1506, 1586; Reutlingen, 1489; Haguenau, 1494; Cologne, 1689. Sur les nombreux manuscrits de ce commentaire, voir Echard, *op. cit.*, p. 630. Il fait remarquer que, dans l'édition de Bâle, 1586, p. 532, lect. LVIII, il manque seize lignes qui se lisent dans les autres éditions et qui sont comprises

entre ce passage : *Et hæc fuit prima sanctificatio in utero matris suæ*, et cet autre, p. 533 : *Sed secunda fuit in conceptione filii*. Alva y Astorga, *Sol. verit. rad.*, 107, col. 1127 sq., qui a examiné un grand nombre de manuscrits de cet ouvrage, déclare que le passage représenté par ces seize lignes fait également défaut dans tous les manuscrits, sauf pourtant en celui qui se conservait de son temps au monastère de Sainte-Croix à Cologne et un autre à la Chartreuse de Ruremonde. Mais, comme il ne dit pas si dans ces deux manuscrits le passage en question était ajouté ou faisait partie du texte primitif, on ne peut rien conclure, en particulier, s'il a été ajouté avant ou après le concile de Bâle. Ce qu'il y a de certain, c'est que ce passage ne se trouve pas dans les manuscrits du XVI^e^ siècle. C'est sans doute à cause du décret du concile de Bâle que ceux qui firent l'édition de Spire, 1483, l'intercalèrent. 3° *Explanationes Proverbiorum Salomonis*, Paris, 1510; Lauingen, 1591. Cet ouvrage est souvent attribué à Thomas de Ringstead, O. P. Voir Echard, *op. cit.*, p. 630. 4° *In Cantica canticorum* et *In Ecclesiastici capita septem priora*, Venise, 1509; ce dernier tout seul, s. l. n. a. 5° *Moralizationes historiarum*, avec le traité *In Sapientiam*, Bâle, 1586. Édité auparavant avec la *Tabula aurea D. Thomæ super evangelia et epistolas totius anni*, Venise, 1505; Paris, 1507, 1510, 1513. 6° *De origine, definitione et remedio peccatorum*, Paris, 1517. 7° *Philobiblion seu de amore librorum, et de institutione bibliothecarum*. Cet ouvrage fort apprécié des bibliophiles a été imprimé sous le nom de Richard d'Aungerville, plus connu sous le nom de Richard de Bury, évêque de Durham, le nom de ce personnage se trouvant en tête du prologue. Ce traité fut achevé le 24 janvier 1344, dans la résidence épiscopale d'Aukland. Richard de Bury, chancelier d'Édouard III, avait fondé à grands frais la bibliothèque d'Oxford et c'est à cette occasion que le livre fut composé. Il a eu un très grand nombre d'éditions : Cologne, 1473; Spire, 1489; Paris, 1500; Oxford, 1599; édité aussi à la suite des *Centuria epistolarum philologicarum* de Goldast, Francfort, 1610 et 1614, 1674, 1703; trad. angl., Londres, 1832; Albany (États-Unis), 1861; trad. franç., Paris, 1856; édition critique du *Philobiblion* par Ern. C. Thomas, Londres, 1888, sur 28 manuscrits.

En plus de ces ouvrages édités, on conserve d'Holcot un grand nombre d'écrits inédits. Voir Echard, *op. cit.*, p. 631-632.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. I, p. 629-632; en tête, une énumération de sources; R. Palmer, *The friar-preachers, or blacfriars, of Northampton*, p. 30; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1906, t. II, col. 539.

R. COULON.

HOLDEN Henri, théologien catholique anglais, naquit en 1596 à Chaigley, dans le Lancashire. En 1618 il entra au collège anglais de Douai, sous le nom de Johnson, et y resta jusqu'en 1623; il alla alors à Paris, où il reçut le bonnet de docteur en théologie, et devint professeur à la Sorbonne; l'archevêque de Paris en fit même un de ses vicaires généraux. Il s'intéressa toujours beaucoup aux affaires de ses compatriotes catholiques en Angleterre et en France, et fit preuve d'une grande activité. Lors de la dispute entre les réguliers et les séculiers à propos de la présence d'un évêque en Angleterre, il fut envoyé à Rome en 1631 comme représentant du clergé séculier. Lorsque la question se rouvrit en 1655, il se compromit en soutenant son ami Blackloe, de son vrai nom Thomas White, dont plusieurs ouvrages furent censurés par le saint-siège : cependant il lui persuada de se soumettre et de rétracter ses erreurs. Pendant ce temps il était supérieur du séminaire de Saint-Grégoire à Paris, où son administration financière eut si peu de succès que l'archevêque fut obligé de le remplacer en 1655; alors il eut l'idée de se faire nommer président du collège anglais de Saint-Omer, fondé par les jésuites, qui allait se trouver vacant par suite de la suppression de la Compagnie en France. Il intrigua si bien que sa conduite donna quelque couleur à l'accusation de complot que les jésuites anglais portèrent plus tard contre le clergé séculier; mais il ne réussit pas à obtenir le poste convoité, et mourut dans une obscurité relative en 1767. Il sut échapper au jansénisme, et signa la condamnation des cinq propositions, ainsi que la censure par la Sorbonne de la lettre d'Arnauld au duc de Liancourt; mais il se montra, comme on peut l'attendre d'un professeur de Sorbonne à cette époque, très imbu des doctrines du gallicanisme sur l'autorité du pape. On le voit dans une curieuse pétition, présentée par lui au Parlement anglais en 1647, où il dit entre autres choses : Bien que tous les évêques soient tenus de regarder le pape comme leur chef, il ne peut cependant leur imposer aucun précepte de quelque nature que ce soit, à moins que les évêques eux-mêmes, et l'État qu'ils habitent, ne le jugent expédient. C'est d'ailleurs la doctrine qu'il enseigne *ex professo* dans son *Analyse de la foi divine*. Il mourut en 1662.

Ses ouvrages principaux sont : *Divinæ fidei analysis, cum Appendice de schismate*, Paris, 1652; réimprimé au VI^e^ volume du *Theologiæ cursus completus* de Migne, col. 791-878, sans la première partie, qui contient bon nombre de propositions censurées; et dans la *Bibliotheca regulæ fidei* de Braun, 1844; il a été longuement analysé par Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e^ siècle*, Paris, 1719, t. II, p. 151-175; *Tractatus de usura*, dans la seconde édition de l'ouvrage précédent, Cologne, 1655; *Lettres à Arnauld et à Féret*, dans les éditions suivantes; 1685, 1767, 1782; *Answer to Dr. Laney's queries concerning certain points of controversy; Dr Holden's letter to a friend of his, upon the occasion of Mr. Blacklow submitting his writings to the see of Rome*, Paris, 1657; *Novum Testamentum brevibus annotationibus illustratum*, 2 in-12, Paris, 1660; *Henrici Holden epistola ad D. D. N. N. Anglum in qua de 22 propositionibus ex libris Thomæ Angli ex Albiis excerptis et a facultate theologica Duacena damnatis, sententiam suam dicit*, Paris, 1661; *A letter to Mr. Graunt concerning Mr. White's treatise De medio animarum statu*, Paris, 1661; *A check, or enquiry into the late act of the Roman Inquisition, busily and pressingly dispersed over all England by the Jesuits*, Paris, 1662.

Dood, *Church history*, Bruxelles, 1737-1742; Berington, *Memoirs of Panzani*, Birmingham, 1793; Plowden, *Remarks on Berington's Panzani*, Liége, 1794; Butler, *Historical memoirs of English catholics*, Londres, 1822; Gillon, *Bibliographical dictionary of English catholics*; *Dictionary of national biography*; Burton, *The life and times of bishop Challoner*, Londres, 1909; *Kirchenlexikon*, t. VI, col. 180-182; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, Paris, 1904, t. III, p. 220, note, 224, note 4; Hurter, *Nomenclator*, 3^e^ édit., 1907, t. III, col. 1011-1012.

A. GATARD.

HOLLANDE. Voir PAYS-BAS.

HOLLEN Gotschalk, augustin allemand de la province de Saxe, vécut au XV^e^ siècle au couvent d'Osnabruck, où il mourut en 1481. On a de lui : 1° *Præceptorium divinæ legis seu commentarium in decalogum* (sous forme de sermons), in-fol., Cologne, 1481; in-4°, 1521; Nuremberg, 1497, 1500, 1503; 2° *Opus sermonum dominicalium super Epistolas celeberrimi et excellentissimi verbi divini declamatoris Gotschalci Hollen*, par H. Gram, in-fol., Hagenau, 1517, 1520; 3° *Gotschalci Hollen librum de festis*

mobilibus et astronomia clericali, Florence, 1514; 4° *Sermones de B. Virgine*; 5° *Volumina duo super Epistolas D. Pauli*; 6° *Volumen de septem peccatis mortalibus*; 7° *De novem peccatis alienis*; 8° *Volumen de septem sacramentis*; 9° *Volumen de officio missæ*; 10° *De sacramento eucharistiæ in Blomenberg*; 11° *Passionale sive de Passione Christi*.

Höhn, *Chronologia provinciæ Rheno-Sueviæ FF. erem. S. Augustini*, p. 109; *Revista agustiniana*, Valladolid, 1884, t. VII, p. 557; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. II, p. 69; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1072.

N. MERLIN.

HOLTZCLAU Thomas, théologien allemand, né à Hadamar le 28 décembre 1716, reçu au noviciat de la Compagnie de Jésus le 27 septembre 1736, enseigna d'abord la philosophie à Wurzbourg, où il se fit remarquer par ses dissertations sur la lumière et les couleurs et par une étude ingénieuse sur les préjugés de l'esprit : *De præjudiciis*, in-4°, Wurzbourg, 1753. Professeur d'Écriture sainte, puis de théologie dogmatique à Molsheim et à Mayence, il revint à Wurzbourg en 1760 et pendant vingt-trois ans professa la théologie et l'Écriture sainte avec le plus grand et le plus légitime succès. Son nom reste attaché, avec celui des Pères Neubauer, Kilber, Munier, au célèbre cours publié de 1766 à 1771 par les professeurs de Wurzbourg. Le P. Holtzclau a donné pour sa part, sous le titre général de *Theologia dogmatico-polemico-scholastica prælectionibus accommodata academicis*, qui résume assez nettement sa méthode et ses tendances, le *De sacramentis in genere*, Wurzbourg, 1770; *De sacramentis tribus prioribus*, *ibid.*, 1770; *De sacramentis ordinis et matrimonii*, *ibid.*, 1766; *De jure*, *ibid.*, 1768; *De justitia*, *ibid.*, 1768; *De Verbo Dei incarnato*, *ibid.*, 1768. Tous ces traités ont été reproduits dans l'édition de la Théologie de Wurzbourg publiée en 1852 par les Pères Tailhan, de Guilhermy et Letierce, t. II, fasc. 2; t. III, fasc. 2; t. V, fasc. 2. Esprit positif et curieux, le P. Holtzclau s'attache de préférence aux questions concrètes et élague dans une bonne mesure les subtilités d'école. Sa doctrine est sûre, claire, précise : elle justifie le succès dont elle jouit encore aujourd'hui, malgré les défectuosités d'une méthode qui réserve trop souvent à la solution des objections une part importante de l'exposé doctrinal. En dehors de nombreuses thèses de théologie sur les vertus, les péchés, la grâce, le droit et la justice, etc., le P. Holtzclau a laissé deux dissertations relatives à l'histoire du dogme : *Honorius I summus pontifex fidelis et innocens*, in-4°, Wurzbourg, 1762; *Dissertatio de Clemente Alexandrino ejusque morali doctrina*, *ibid.*, 1779. Outre de nombreuses dissertations scripturaires relatives aux livres historiques de la Bible, des Prolégomènes sur l'Écriture sainte, une concordance des Évangiles et surtout une dissertation fort intéressante, même aujourd'hui, sur la méthode dans les études théologiques : *Dissertatio de studio theologico rite instituendo*, Wurzbourg, 1775, insérée dans la *Nova bibliotheca Ecclesiæ Friburgensis*, t. III, p. 167 sq. Le P. Holtzclau mourut à Wurzbourg le 4 juin 1783.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 437-441; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1912, t. V, col. 262 sq.

P. BERNARD.

HOLYWOOD Christophe, jésuite irlandais, né à Dublin en 1562, admis au noviciat de Dôle en 1582, enseigna plus tard la théologie dans cette ville et l'Écriture sainte à Padoue. Il intervint avec succès dans les polémiques suscitées chez les protestants par les écrits de Bellarmin et s'appliqua surtout à défendre l'autorité de la Vulgate contre les attaques de Whittaker. Il publia sur ce sujet un important ouvrage : *Defensio decreti tridentini et sententiæ Roberti Bellarmini de authoritate Vulgatæ editionis*, Anvers, 1604. En 1599, le P. Holywood était rentré en Angleterre pour soutenir le courage et ranimer la foi des catholiques persécutés. Traqué par les hérétiques, il fut emprisonné. Une intervention puissante obtint pour lui la liberté. Il passa en Irlande, où il fut supérieur de la mission pendant vingt-trois ans et mourut à Dublin le 4 septembre 1626. Son traité des marques de la véritable Église : *De investiganda vera ac visibili Christi Ecclesia tractatus*, Anvers, 1604; 2e édit., in-8°, 1619, fit le plus grand bien aux catholiques anglais et détermina d'éclatantes conversions parmi les anglicans. Il reste, en outre, de lui une série de lettres insérées par le P. Hogan dans *Ibernia Ignatiana*, t. I, p. 45, 115 sq., et une relation sur les supplices infligés aux catholiques irlandais par les persécuteurs de la foi catholique : *Magna supplicia a persecutoribus in Ibernia sumpta*, insérée dans *Irish ecclesiastical record*, 1873.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 446 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 748; Sotwell, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*, Rome, 1676, p. 144.

P. BERNARD.

HOLZAEPPEL Louis, jésuite autrichien, né à Klattau le 29 février 1727, admis au noviciat le 21 octobre 1746, enseigna les humanités et la philosophie à Olmutz, puis fut chargé de l'enseignement de la théologie morale et de la théologie dogmatique à Prague, où il recueillit pendant près de vingt ans le plus brillant succès. Son œuvre théologique comprend les traités suivants : *Institutiones theologicæ de Deo incarnato*, Prague, 1769, 1772; *De sacramentis in genere et in specie de baptismo, confirmatione et eucharistia*, in-4°, *ibid.*, 1770; *De pœnitentia, extrema unctione et matrimonio*, in-4°, *ibid.*, 1771; *De Deo uno et trino*, in-4°, *ibid.*, 1773. La suppression de la Compagnie de Jésus par Clément XIV le 16 août 1773 l'arracha à son enseignement et à ses savants travaux. Il s'occupa humblement du ministère des âmes auprès des délaissés et des pauvres. On ignore la date et le lieu de sa mort.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 447; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1912, t. V, col. 20.

P. BERNARD.

HOMÉOUSIENS. Voir ARIANISME, t. I, col. 1825-1828, 1831-1832; HILAIRE (Saint), t. VI, col. 2391-2392, 2421-2425.

HOMEY Jacques, augustin français de la province de Bourges, né à Sage en Normandie, mort le 24 octobre 1713, se distingua par son érudition en matière d'histoire et de théologie patristique. Il a laissé : 1° *Milleloquium morale desumptum ex operibus S. Gregorii Magni, Innocentio XI nuncupatum*, in-fol., Lyon, 1683; 2° *Diarium europæum historico-litterarium anni 1703*; 3° *Supplementum Patrum complectens multa SS. Patrum, conciliorum, scriptorumque ecclesiasticorum opera e manuscriptis eruta et illustrata*, in-8°, Paris, 1686; 4° *De translatione corporis S. Fulgentii Ruspensis episcopi Bituricas*; 5° *Editio libellorum Fabii Claudii Gordiani cum notis*.

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 74; A. Beaugendre, dans sa préface à l'édition des œuvres du V. Hildebert, Paris, 1708, p. 2, 5; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768.

N. MERLIN.

HOMICIDE. — I. Définition. II. Division. III. Prohibition.

I. DÉFINITION. — 1° Le mot homicide, pris au sens grammatical et dans sa signification étymologique, exprime seulement l'action d'enlever la vie à une créature humaine, sans préciser si cette action est

juste ou injuste, indifférente, bonne, ou répréhensible. — 2° Au point de vue moral, l'homicide est le crime de celui qui ôte la vie à son semblable, sans autorité légitime, et sans que rien justifie un pareil acte. Dans ce cas, il est aussi appelé *meurtre*. *Code pénal français*, a. 295. — 3° Le mot homicide, en français, désigne aussi bien et le crime lui-même et l'individu qui s'en rend coupable. Il est donc, à la fois, la traduction des deux mots latins *homicidium* et *homicida*.

II. Division. — L'homicide, *homicidium*, est : 1° *volontaire* ou *involontaire*, selon qu'il est le résultat naturel d'un acte accompli dans le but bien déterminé d'enlever la vie à quelqu'un; ou qu'il est la conséquence plus ou moins prévue d'une imprudence, d'une maladresse, d'une négligence, ou d'une omission plus ou moins coupable.

2° Il est *direct* ou *indirect*, suivant qu'il est voulu positivement en lui-même, ou que l'on fait un acte qui peut entraîner la mort d'une créature humaine : par exemple, des coups portés à une femme enceinte, et qui mettraient en danger la vie de son enfant.

3° Il est *simple* ou *qualifié*, suivant qu'à l'homicide ne s'ajoute pas, ou s'ajoute quelque aggravation spéciale de culpabilité, provenant d'une circonstance qui l'accompagne; comme, par exemple, de la qualité de la personne tuée, du lieu où le meurtre a été commis, de la manière dont il a été perpétré.

1. Par rapport à la victime, le meurtre du père ou de la mère s'appelle *parricide*; celui du frère ou de la sœur, *fratricide*; celui d'un enfant nouveau-né, *infanticide*; celui de soi-même, *suicide*; celui d'une personne consacrée à Dieu, *sacrilège*; celui d'un chef d'État monarchique, *régicide*.

Les mots latins *matricidium*, *uxoricidium* et *sororicidium* n'ont pas d'équivalents en notre langue. Certains auteurs pensent que cette expression d'*homicide qualifié*, comportant une aggravation de culpabilité morale, du chef de la personne victime du meurtre, s'étend jusqu'au quatrième degré de consanguinité. Layman, *Theologia moralis*, l. III, tr. III, c. IV, n. 1, 2 in-fol., Venise, 1683, t. I, p. 289.

2. Dans le droit français, si l'homicide a été commis avec préméditation, ou guet-apens, il s'appelle *assassinat*. *Code pénal*, a. 296. Cette distinction n'existait ni dans le droit romain formulé par la loi *Cornelia*, ni dans le droit pénal du moyen âge. Les meurtriers et assassins y étaient compris sous le terme générique d'*homicide*. Le mot *assassinat*, en usage dès le XV^e^ siècle, ne semble pas cependant avoir eu, alors, et pendant deux ou trois cents ans, une acception particulière, car, dans l'Ordonnance criminelle de 1670, il paraît être encore synonyme de meurtre, de même que dans certains textes du droit canon, par exemple, c. I, *Pro humani*, *De homicidio*, *in Sexto*. Du reste, comme le fait remarquer le continuateur de Ferraris, le mot *assassinium*, *non latina sed barbara vox est*. Ferraris, *Prompta bibliotheca, canonica, juridica, moralis, theologica*, au mot *Assassinium*, *Additiones*, n. 1 sq., 10 in-4°, Rome, 1784-1790, t. I, p. 283. La distinction complète se trouve pour la première fois dans la loi du 25 septembre 1791, tit. II, a. 8 et 11, où il est spécifié que « l'homicide prémédité sera qualifié d'assassinat ». C'est de là que cette distinction est passée dans le Code pénal français de 1810, a. 295, 296, et dans la plupart des législations modernes. L'Angleterre, néanmoins, depuis assez longtemps, avait déjà fait, dans la pratique, une distinction entre le meurtre de propos délibéré et prémédité, *murder*, et l'homicide accompli sans préméditation, ou guet-apens, *manslaughter*.

3. Si l'homicide est commis à l'aide de substances toxiques, il est dit *empoisonnement*, *Code pénal*, a. 301, distinction en usage depuis longtemps chez les théologiens, qui l'exprimaient par les mots *veneficium naturale*.

4. Les théologiens distinguaient en outre : *a*) le *latrocinium*, quand l'homicide est commis dans le but de s'emparer du bien d'autrui; *b*) le *proditorium*, s'il est fait par traîtrise, en se parant du voile de l'amitié; *c*) le *veneficium magicum* et le *maleficium*, quand il est le résultat de la magie, ou de l'aide du démon, demandée et obtenue.

5. Plusieurs auteurs ont prétendu que toutes ces circonstances de l'homicide qualifié en changent tellement l'espèce, qu'il faut nécessairement les accuser séparément en confession. Néanmoins, parmi ces circonstances, il en est certainement qui sont purement aggravantes. La connaissance de celles-ci est très utile dans les tribunaux séculiers, pour que les juges puissent apprécier l'étendue de la faute, et, par suite, infliger une peine proportionnée à la grandeur du crime commis; mais on aurait tort assurément de supposer que leur connaissance est, pour un motif analogue, nécessaire au tribunal de la pénitence, comme si elle devait y être le fondement de la distinction spécifique des péchés, sur lesquels le prêtre doit porter son jugement, avant de donner ou de refuser l'absolution.

a) Quant au parricide, tous les auteurs sont d'avis qu'il ajoute à l'homicide, défendu par le cinquième commandement de Dieu, une malice spécifique distincte, provenant de la violation de la piété filiale envers les ascendants à un degré quelconque, prescrite par le quatrième commandement. Il en est de même de l'infanticide, commis par le père ou la mère, le grand-père ou la grand'mère, etc.

Pour la même raison, il y a une malice spéciale dans le meurtre du frère ou de la sœur, du mari ou de l'épouse.

Cette malice spéciale se retrouve-t-elle dans le meurtre des autres personnes unies au meurtrier en ligne collatérale, par des liens de consanguinité, ou d'affinité, à des degrés plus éloignés que le premier? La plupart des auteurs le nient, ou disent que, s'il y a là une circonstance qui change l'espèce, cette circonstance, du moins, n'atteint pas dans son ordre, *ratione sui*, la gravité de matière nécessaire pour imposer l'obligation de l'accusation; pas plus, par exemple, qu'une mauvaise pensée, ou une conversation inconvenante dans une église, un cimetière, ou un autre lieu sacré. Tamburini, *Explicatio decalogi et Meth. exped. confess.*, l. II, c. VI, § 2, n. 9, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1707, t. I, p. 387; Lugo, *De pœnitentia*, disp. XVI, sect. VI, n. 308, *Opera omnia*, 8 in-4°, Paris, 1868-1869; Bonacina, *Theologia moralis*, tr. *De pœnitentia*, disp. V, q. V, sect. II, p. II, § 3, diffic. 3, n. 15, 3 in-fol., Venise, 1716, t. I, p. 145; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, tr. III, c. III, n. 364-365, 4 in-4°, Rome, édit. Gaudé, 1905-1912, t. III, p. 353 sq.

b) Il n'est pas douteux, non plus, que, si le meurtre est commis sur une personne consacrée à Dieu, à la faute de l'homicide s'ajoute une malice spécifiquement distincte, celle du sacrilège. De même, si le meurtre est commis dans un lieu sacré. Tamburini, *op. cit.*, l. II, c. VII, § 5, n. 39, t. I, p. 177; Lugo, *De pœnitentia*, disp. XVI, sect. XI, n. 468.

c) Dans le *latrocinium*, le coupable, donnant la mort pour s'emparer du bien d'autrui, commet une faute qui a bien évidemment deux malices distinctes. Ce n'est pas, cependant, une raison d'affirmer que le *latrocinium* est une espèce particulière d'homicide, pas plus que ne le serait le meurtre perpétré dans le but de pouvoir ensuite satisfaire une passion impure. Le but, quel qu'il soit, ne change pas l'espèce même de l'homicide, quoiqu'il puisse lui ajouter une autre malice spécifiquement distincte.

d) Cette remarque concerne également le *veneficium magicum* et le *maleficium*.

e) Dans l'assassinat avec guet-apens et préméditation; dans l'empoisonnement au moyen de substances vénéneuses et naturelles; dans le meurtre commis pour gagner une somme d'argent, en agissant au nom d'une tierce personne, comme le font les sicaires; dans le *proditorium*, où le meurtrier se cache sous l'apparence de l'amitié, il n'y a que des circonstances aggravantes, mais non pas de nature à changer l'espèce même du péché. Layman, *Theologia moralis*, l. III, *De justitia*, tr. III, c. IV, n. 1, t. I, p. 289.

III. Prohibition. — 1° Avant d'être prohibé par le décalogue, l'homicide fut, dès l'origine du monde, condamné par la loi naturelle, inscrite au fond de la conscience. Néanmoins, le premier crime commis par le fils aîné d'Adam fut l'homicide, ou plutôt le fratricide. Pour lui faire comprendre l'énormité de ce forfait, Jéhovah fit entendre au coupable cette terrible sentence : La voix du sang de ton frère crie de la terre vers moi. Maintenant tu es maudit de la terre, qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère. Quand tu la cultiveras, elle ne te donnera plus ses fruits; mais tu seras errant et fugitif sur la terre. Gen., IV, 10-12. En même temps que la voix redoutable de Jéhovah, celle de la conscience bourrelée par le remords retentissait au plus intime de l'être du malheureux fratricide, lui donnant cette conviction profonde que la seule peine adéquate au meurtre était l'effusion du sang du meurtrier lui-même. « Mon crime est trop grand pour que je puisse obtenir le pardon, s'écria-t-il. Vous me chassez aujourd'hui de cette terre : je serai errant et fugitif, et quiconque me trouvera, me tuera. » Gen., IV, 13-14.

2° Après le déluge, Dieu, parlant aux enfants de Noé, défend de nouveau l'homicide, sous la peine la plus sévère : celle du talion. « Si quelqu'un verse le sang humain, son sang à lui sera répandu aussi, car l'homme est fait à l'image de Dieu. » Gen., IX, 6. Et, pour inculquer à tous le respect de la vie de leurs semblables, le Seigneur prescrit que même les animaux qui auraient versé le sang humain soient punis de mort. Gen., IX, 5. Toutes ces prescriptions sont renouvelées dans la loi donnée par Dieu à Moïse; elles y sont réitérées plusieurs fois, et en détail. Exod., XXI, 12-29; Num., XXXV, 16-33. On les retrouve dans le livre de la Sagesse, II, 21-23.

3° Dans le Nouveau Testament, Jésus-Christ promulgue de nouveau les prescriptions du décalogue, Matth., XXVI, 52, et l'écho s'en retrouve jusque dans l'Apocalypse, XIII, 10. Mais, pour diminuer le nombre des meurtres parmi les hommes, Jésus condamna la vengeance individuelle. Matth., V, 21-24. Depuis, les siècles sont là pour témoigner que, dans tous les temps et dans tous les pays, ce crime est devenu infiniment moins fréquent chez les peuples chrétiens que dans les nations infidèles, parmi lesquelles la vie humaine a toujours compté pour si peu et compte encore pour si peu, à l'heure actuelle. Dans ces nations, en effet, maintenant, comme aux siècles passés, l'avortement volontaire, le meurtre des enfants mal conformés, celui des petites filles ou des garçons que les parents jugent inutiles pour eux, le meurtre des esclaves, les combats de gladiateurs ou de boxeurs, qui se donnent la mort pour amuser les foules de spectateurs : toutes ces abominations et autres semblables ne sont pas considérées comme des crimes de lèse-humanité. Ce ne sont pas les déclamations des rhéteurs, les chants des poètes ou les lois civiles qui les feront disparaître. Seules les prescriptions de l'Évangile et les lois de l'Église ont contribué efficacement à mettre en sûreté la vie des hommes, quand tous les décrets des législateurs, même prononçant les peines afflictives les plus graves contre les meurtriers, produisaient si peu de résultats, même au sein des sociétés qui se prétendent civilisées, mais qui, par orgueil et par esprit de folle indépendance, repoussent de toutes leurs forces le frein salutaire de l'autorité religieuse. Plus ces sociétés s'écartent de la voie indiquée par l'Évangile, plus elles retournent rapidement aux horreurs de l'infidélité.

Pour les divers cas particuliers d'homicides, voir Avortement, Embryotomie, Duel, Infanticide, Suicide, Guerre, Vengeance.

Layman, *Theologia moralis*, l. III, tr. III, part. III, c. IV, n. 1 sq., 2 in-fol., Venise, 1683, t. I, p. 289 sq.; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica*, au mot *Assassinium*, 10 in-4°, Rome, 1785-1790, t. I, p. 280-285; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, tr. IV, n. 360 sq., 4 in-4°, Rome, édit. Gaudé, 1905-1912, t. I, p. 620 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. VI, *De præceptis decalogi*, sect. V, c. I, 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. II, p. 596 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii alphabetico ordine digesta*, 2 in-4°, Prato, 1905, au mot *Homicidium*, t. II, p. 15 sq.; Noldin, *Summa theologica moralis*, 3 in-8°, Inspruck, 1908, t. II, p. 356 sq.

T. Ortolan.

HOMMES DE L'INTELLIGENCE. H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, trad. S. Reinach, Paris, 1901, t. II, p. 486, pense que la secte des hommes de l'intelligence n'adopta ce nom que pour dissimuler son affiliation à l'association proscrite des frères du libre esprit. Ce n'est pas probable : l'unité proprement dite d'une secte du libre esprit au moyen âge est loin d'être établie, voir t. VI, col. 801-804, et parler d' « affiliation à l'association proscrite » est se lancer en plein arbitraire. Les hommes de l'intelligence eurent des idées communes avec les groupements hérétiques qui, tout en professant des théories différentes, se réclamèrent de la liberté de l'esprit : voilà tout ce qu'il est permis d'affirmer. Quant à leur dénomination, elle s'explique sans doute par ce fait, qu'un des articles de leur créance était que l'Esprit-Saint allait éclairer l'intelligence des hommes plus que par le passé, plus même qu'il ne l'avait fait dans les apôtres, qui n'avaient eu que l'écorce de la vérité. A la suite d'une révélation, Guillaume d'Hildernisse aurait dit *quod eram totaliter aliteratus et sine labore et studio intelligebam sacram Scripturam clarius quam ante, et quod non poteram decipi, et quod prædicationes meæ erant ultra humanum intellectum*. Cf. *Errores sectæ hominum intelligentiæ*, dans Baluze, *Miscellanea*, Paris, t. II, p. 286, 295. Les sectaires se croyaient en possession des lumières du Saint-Esprit; ils étaient donc les « intelligents ».

Jusqu'à quel point les enseignements de deux femmes, la Bloermadinne de Bruxelles et Marie de Valenciennes, qui écrivirent, la première vers 1330, la seconde vers la fin du XIV^e^ siècle, voir t. VI, col. 806-807, frayèrent la voie aux hommes de l'intelligence, c'est ce qu'il est impossible de déterminer. Nous savons seulement que le fondateur de la secte fut un laïque, Gilles le Chantre ou Sanghers, lequel se mit à dogmatiser à Bruxelles, vers 1399. Il recruta des adhésions particulièrement dans les rangs des femmes, à Anvers et dans tout le Brabant. La principale recrue fut un carme, Guillaume d'Hildernisse, né vers 1358, dans un village de ce nom, aux environs d'Anvers.

Vers 1410, Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai, de qui dépendait Bruxelles, instruisit un procès contre Guillaume, devenu le chef de la secte après la mort de Gilles le Chantre. Guillaume se rétracta, mais avec des restrictions et en des termes tels que ses partisans virent dans son langage la confirmation plutôt que le rejet de ses doctrines. En 1411, Pierre d'Ailly reprit la poursuite. Guillaume fut conduit à Cambrai.

Il dut abjurer de nouveau, et fut condamné à être enfermé pendant trois ans dans un des châteaux de l'évêque, après avoir subi l'épreuve de la purgation canonique. Faut-il rattacher aux hommes de l'intelligence un frère Thoenken ou Antoine, dont les sentiments hérétiques furent punis, en 1411, par la dégradation et un bannissement de dix années hors du Brabant? Cf. P. Fredericq, *Corpus documentorum Inquisitionis hæreticæ pravitatis Neerlandicæ*, Gand, 1896, t. II, p. 198. H. Haupt, *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1900, t. VIII, p. 311, estime que oui; c'est possible, mais non prouvé. Nous ignorons l'histoire ultérieure de Guillaume d'Hildernisse; ses adhérents s'aventuraient encore à prêcher sa doctrine subversive, dix ans après sa rétractation, dans les villes et les bourgades brabançonnes.

Panthéisme, illuminisme, avènement du troisième âge de l'humanité, l'âge du Saint-Esprit, et de la « liberté spirituelle », légitimation de tous les instincts de la chair, mépris des bonnes œuvres, de l'Église, du sacerdoce, telles sont les doctrines saillantes professées par les hommes de l'intelligence. Autant qu'on peut l'entrevoir à travers le texte du procès de Pierre d'Ailly, Gilles le Chantre ne formula pas toutes ces idées. C'était un esprit sans culture, étranger aux spéculations subtiles, mais un illuminé de la pire espèce, qui paraît avoir sombré dans la folie pure. Il déclarait tout simplement être le sauveur des hommes; par lui on verrait le Christ, comme, par le Christ, le Père. Le Saint-Esprit lui avait dit qu'il était transféré à l'état d'un enfant de trois ans. Il prétendait agir sous l'inspiration de l'Esprit; il s'en autorisait pour aller, un jour, tout nu sur le chemin. Sous ce même prétexte, il ne tenait aucun compte de la loi du jeûne et de l'abstinence, et, en général, des préceptes de l'Église. La luxure n'avait à ses yeux rien de répréhensible; les délectations charnelles étaient « délectations du paradis ». Comme Gilles le Chantre, les femmes qui entrèrent dans la secte semblent y avoir vu surtout la suppression de toute barrière morale. On n'avait pas assez de reproches et de mauvais traitements pour l'une d'elles qui restait chaste. Une certaine Séraphia, une des autorités de la secte, disait ouvertement que l'acte de la chair en dehors du mariage est purement naturel comme le manger et le boire, et sans péché. Guillaume se défendit, au cours du procès, d'avoir prôné ces doctrines scandaleuses. Mais la sincérité de ses dénégations fut toujours suspecte. En tout cas, d'autres doctrines furent soutenues par lui qui aboutissaient logiquement à des conséquences pernicieuses, celles-ci par exemple : tout ce que l'homme fait ne contribue en rien à son salut ou à sa damnation, mais seulement la passion du Christ, qui a satisfait pour tous; l'homme extérieur ne souille pas l'homme intérieur; l'homme intérieur ne sera pas damné. Sans parler de formules plus explicites que la rumeur publique lui attribua, ces propositions étaient susceptibles d'entraîner loin, surtout quand on admettait, avec Guillaume, que l'homme intérieur pouvait avoir de Dieu une illumination et un embrassement tels que l'éternité serait assurée, que l'on comprendrait l'Écriture mieux et autrement qu'auparavant, *unde et quandoque asserui quod mallem prædicare secundum sensum proprium et intellectum meum* (remarquez cette expression qui confirme ce que nous avons dit de l'appellation « hommes de l'intelligence ») *quam secundum Scripturam*. Cf. Baluze, *loc. cit.*, p. 287. A l'instar de beaucoup de ceux qui saluèrent l'arrivée de l'âge du Saint-Esprit et de la « liberté spirituelle » et la cessation de la loi présente, Guillaume professa le panthéisme, mais sous une forme relativement discrète, disant que Dieu est partout, dans les pierres, dans les membres de l'homme et dans l'enfer, ainsi que dans le sacrement de l'autel, et que chacun possède Dieu parfaitement avant de communier, et niant la résurrection future, parce que, disait-il, nous sommes les membres du Christ et que la tête n'est pas ressuscitée sans les membres; il rejetait aussi l'eucharistie et l'enfer. Quant à l'antisacerdotalisme de Guillaume, un mot l'exprime tout entier : *Asserui revelationem habuisse contra presbyteros et audivisse vocem dicentem : Ego veni ad mortificandum presbyteros*. Cf. Baluze, *loc. cit.*, p. 287.

« Qui veut faire l'ange fait la bête » : les prétendus « hommes de l'intelligence » en furent, à leur heure, une preuve saisissante.

I. Sources. — *Errores sectæ hominum intelligentiæ et processus factus contra fratrem Willelmum de Hildenessem ordinis B. Mariæ de Monte Carmeli per Petrum de Alliaco episcopum Cameracesem anno Christi MCCCCXI*, dans Baluze, *Miscellanea*, Paris, t. II, p. 277-297; C. Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi sæculi ad annum 1713 in Ecclesia proscripti sunt et notati*, Paris, t. II, p. 201-209; P. Fredericq, *Corpus documentorum Inquisitionis hæreticæ pravitatis Neerlandicæ*, Gand, 1889, t. I, p. 267-279.

II. Travaux. — Raynaldi, *Annal.*, an. 1411, n. 11; [Paquot], *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, Louvain, 1766, t. VIII, p. 94-103; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1847, t. II, p. 526-532; A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge*, Paris, 1875, p. 111; E. Varenberg, art. *Gilles le Chantre*, dans la *Biographie nationale*, publiée par l'Académie royale de Belgique, Bruxelles, 1883, t. VII, p. 771-772; A. Wauters, art. *Guillaume d'Hildernisse*, dans la *Biographie nationale*, Bruxelles, 1884, t. VIII, p. 481-484; J.-J. Altmeyer, *Les précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas*, Paris, 1886, t. I, p. 82-84; H. C. Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, New York, 1888, t. II, p. 405-406; trad. S. Reinach, Paris, 1901, t. II, p. 486-487; H. Haupt, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1900, t. VIII, p. 311-312; G. Eckhoud, *Les libertins d'Anvers : légende et histoire des loïstes*, Paris, 1912, p. 74.

F. Vernet.

HONGNANT Claude-René, jésuite français, né à Paris le 14 novembre 1671, entré au noviciat le 7 septembre 1687, professa la philosophie et la théologie et fut associé à la rédaction des *Mémoires de Trévoux*, où il publia de nombreux articles de critique littéraire et théologique. En réponse au livre de l'abbé d'Houtteville : *La religion prouvée par les faits*, Paris, 1722, il rédigea les *Lettres de l'abbé *** à Monsieur l'abbé Houtteville*, Paris, 1722; *Suite des lettres de l'abbé *** à Monsieur l'abbé Houtteville, ibid.*, 1723. Cf. *Journal des savants*, 1723, p. 204 sq., 277 sq. Ces lettres furent attribuées au P. Rouillé, S. J., qui protesta dans les *Observations sur les écrits modernes*, t. VIII, p. 69; il est probable que l'abbé Desfontaines n'était pas étranger à leur publication et qu'il en avait retouché le style. Dans la discussion soulevée par le P. Le Brun de l'Oratoire sur la forme de la consécration de l'eucharistie, le P. Hongnant intervint pour défendre la thèse de Claude de Saintes et d'Ysambert : *Apologie des anciens docteurs de la faculté de Paris*, Paris, 1728. Cf. *Mémoires de Trévoux*, juillet 1728, p. 1306; *Journal des savants*, 1729, p. 181 sq. Une polémique plus ardente s'engagea au sujet de la publication du nouveau bréviaire de Paris. Le P. Hongnant publia une première *Lettre sur le nouveau bréviaire de Paris imprimé en 1736*, s. l. n. d., suivie d'une *Remontrance ou seconde lettre à M. l'archevêque de Paris*, puis d'une *Troisième lettre sur le nouveau bréviaire de Paris*, dirigée contre le P. Vignier de l'Oratoire, qui avait pris la défense du bréviaire. La première lettre du P. Hongnant fut condamnée au feu par arrêt du Parlement le 8 juin 1736. Le P. Hongnant mourut à Paris le 15 mars 1745.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 433-435; Oudin, dans Moréri, *Le grand dictionnaire*

historique, Paris, 1712, t. v, p. 333; Michault, *Mélanges historiques et philologiques*, t. II, p. 254; *Journal des savants*, 1727, p. 124; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 1123, 1315, 1389, 1403.

P. BERNARD.

HONGRIE.— I. Rapide aperçu de l'histoire de la Hongrie, permettant de se rendre compte de sa situation actuelle au point de vue religieux. II. Organisation de l'Église catholique romaine et situation intellectuelle des catholiques, en Hongrie.

I. APERÇU RAPIDE DE L'HISTOIRE DE LA HONGRIE.— — La Hongrie (en hongrois, *Magyarország*), bornée au nord et à l'est par les monts Carpathes, au sud par le Danube et la Save, forme un ensemble géographique d'une rare unité, délimité par la nature elle-même. Malgré ses frontières naturelles, ce territoire fut le lieu de nombreuses migrations des peuples. Avant l'époque chrétienne, il fut occupé par les Thraces et les Celtes; les Romains allèrent jusqu'au Danube; la Pannonie et la Dacie firent alors partie de l'empire romain. Les Huns, sous la conduite d'Attila, occupèrent ces territoires, qui devaient plus tard appartenir aux Avars. Leur puissance fut brisée par Charlemagne; les peuples, plus ou moins soumis, restèrent dans le pays. En 895, un autre peuple, venant de l'est, pénétra, par trois points différents, sur le territoire où il allait se fixer; le peuple magyar, guidé par ses sept chefs dont le plus important était Arpád, fit encore des incursions dans les pays voisins, mais vaincu à Mersebourg, trahi à Augsbourg par les Allemands, il décida de rentrer dans la fertile contrée du Danube et d'y vivre en paix.

La religion chrétienne avait été apportée en Pannonie par les légions romaines; les Huns détruisirent tout ce qui en subsistait à leur arrivée; à l'époque de Charlemagne, le christianisme fit une nouvelle apparition.

Cyrille et Méthode, en travaillant à la conversion des Slaves, avaient créé quelques centres chrétiens dans la région ouest de la Pannonie; au milieu du IXe siècle, des églises subsistaient encore; les Magyars les respectèrent, car eux aussi croyaient en un Dieu unique, « père de l'humanité, créateur du monde, maître de toutes choses, veillant sur son peuple ». Le duc Geiza, qui dirigeait alors les Magyars, avait compris la nécessité pour son peuple de se rapprocher des peuples voisins en adoptant leur religion; cédant à l'influence de sa femme, la princesse Adélaïde, sœur du duc de Pologne, Mieczyslaw, il se convertit au christianisme et reçut, avec son fils, le baptême des mains d'Adalbert, archevêque de Prague, 985. Dès lors, la conversion du pays fit de rapides progrès. En 997, Geiza mourut, son fils Étienne lui succéda; il avait épousé Gisèle, sœur du duc Henri de Bavière. Des missionnaires vinrent en grand nombre en Hongrie; les Allemands étaient animés d'un zèle inouï, car ils avaient en vue, selon les désirs de l'empereur, non seulement la conversion du pays, mais sa soumission à l'empire. Le duc Étienne, ne voulant pas admettre la suzeraineté de l'empereur, appela plus de prêtres italiens; il décida que le peuple devait adopter la religion chrétienne, ce qui, trois ans plus tard, était un fait accompli; il fonda des évêchés, des monastères, puis, tous ces préparatifs étant terminés, il envoya Astrik, évêque de Kalocsa et supérieur du monastère des bénédictins de Pannonhalma, à Rome, pour solliciter du pape Sylvestre II la reconnaissance du nouveau pays comme royaume chrétien. Le pape acquiesça à ce désir, envoya une couronne avec laquelle le duc Étienne fut couronné roi de Hongrie, le 17 août 1001, à Esztergom, ville qui resta toujours la métropole religieuse de la Hongrie; de plus, Sylvestre II accordait au roi le titre d'« apostolique », lui reconnaissait un certain nombre de privilèges et confirmait les dispositions prises en vue de l'organisation des diocèses. Dès lors, l'Église occupa la première place dans l'État, que le roi organisa sur le modèle de l'empire carolingien, mais en laissant subsister quelques usages nationaux. Il fonda dix évêchés; l'archevêché d'Esztergom eut pour suffragants Györ, Veszprém, Pécs, Vácz et Eger. En 1010, Kalocsa fut élevé au rang d'archevêché, avec Bihar, la Transylvanie et Marosvár comme suffragants. Des couvents furent créés à Zobor, à Pécsvarád, à Zalavár et à Bakonybél. Les droits des archevêques et des évêques étaient réglés par la constitution stéphanique; les biens attribués aux évêchés leur restaient attachés, non aux évêques personnellement; les ecclésiastiques devaient s'occuper de l'instruction du peuple et veiller au maintien de la justice, les laïques devaient obéissance aux prêtres, mais ne pouvaient témoigner contre eux. Le haut clergé, jouissant des mêmes droits que la noblesse, fut tenu comme elle de défendre la patrie. Soixante églises furent construites sous le règne d'Étienne; il fonda plus de cent couvents, créa des hôpitaux et aussi des hôtelleries pour les pèlerins. Il consacra son royaume à *notre grande Dame*, qui devint la *patrona Hungariæ;* son image fut brodée sur les drapeaux, et, sous le règne de Béla IV, les monnaies furent frappées à l'effigie de la Vierge. Étienne eut à combattre quelques révoltes du paganisme; il laissa vivre en paix les catholiques orientaux, qu'il considérait comme des « frères séparés », et fit même construire, près de Veszprém, un couvent pour des religieuses grecques. Le fondateur du royaume chrétien de Hongrie lui donna des bases solides qui en assuraient la pérennité, car, en 1896, les Magyars célébraient, par des fêtes nationales, l'existence millénaire de la Hongrie.

Le roi Étienne ayant eu la douleur de perdre son fils unique, Imre, son successeur fut choisi parmi sa famille; des dissensions éclatèrent; le trône étant occupé par des rois peu énergiques, le paganisme crut pouvoir réapparaître; l'évêque de Csanàd, Gellért, fut jeté par les païens dans le Danube, en 1046. Le roi André rétablit l'ordre, qui ne fut plus troublé qu'une fois sous Béla Ier (1060-1063), mais ce fut un de ses successeurs, Ladislas (1077-1095), qui vit le christianisme régner sans conteste dans son royaume. Un synode eut lieu à Szabolcs, 1092; différentes décisions y furent prises, concernant le célibat des prêtres, l'indissolubilité du mariage, la célébration des fêtes religieuses, etc. Après la réunion de la Croatie à la Hongrie, Ladislas y fonda l'évêché de Zágráb, il fit construire des églises, créa des monastères, prit des mesures pour la conversion des Ismaélites et des Bulgares, qu'il avait accueillis; il prescrivit que tout accusé devait être interrogé, dans les trois jours, par un juge. Il eut à repousser une invasion des Coumans, encore païens. Durant son règne, l'Église fut quelque peu soumise à l'autorité royale; il mourut en 1095, considéré comme un héros national par les Hongrois, qui lui décernèrent le titre de *Grand*, et comme un saint par l'Église, qui le canonisa, en 1192; pendant son règne, Rome avait placé au nombre des saints le roi Étienne et son fils Imre, Gellért, etc.

Kálmán (1095-1114) améliora et compléta les lois de Ladislas; il supprima les procès de sorcellerie « parce que les sorciers n'existent pas ». Les réformes de Grégoire VII furent adoptées en Hongrie. Béla III semblait avoir quelque prédilection pour la civilisation byzantine; son mariage avec Marguerite de France, sœur de Philippe-Auguste, dissipa les craintes du clergé, qui fut tout à fait rassuré en voyant les dispositions prises par le roi pour recevoir les croisés. Voulant appeler les cisterciens, il leur fit construire une

abbaye, et le supérieur du monastère de Cîteaux alla lui-même le voir en Hongrie. Son fils Émeric lui succéda et voulut accomplir son vœu d'aller en Terre Sainte, mais il dut combattre des Slaves et des Serbes hérétiques qui se trouvaient dans le sud de la Hongrie, et le pape Innocent III considéra cette campagne comme une guerre contre les infidèles, en lui recommandant de combattre pour obtenir la réunion de la Serbie au saint-siège. Le XII^e^ siècle fut marqué par la lutte de la Hongrie contre l'influence de l'empire byzantin, qui menaçait l'indépendance nationale; ce fut aussi l'époque où les ordres religieux se multiplièrent; aux cisterciens, qui jouissaient des mêmes privilèges qu'en France, se joignirent les prémontrés, puis les chevaliers de Saint-Jean. Au siècle suivant était réservé de voir la rapide extension des dominicains et des franciscains; ces derniers furent vite populaires et le sont encore. André II (1205-1235) avait épousé Agnès de Méranie; parmi leurs enfants, il faut citer sainte Élisabeth. Après la mort de sa première femme, André II épousa Yolande de Courtenay, de la famille des empereurs de Constantinople, et songea, un instant, à réunir Byzance à son royaume; on lui préféra son beau-père, Pierre de Courtenay. André partit pour la Terre Sainte, remporta un important succès au Mont Thabor, puis rentra en Hongrie. Il avait accordé à la nation la *bulla aurea*, charte assez analogue à celle que la noblesse anglaise venait d'obtenir du roi Jean. Elle prescrivait la convocation régulière des diètes, elle assura quelques garanties à la liberté individuelle et reconnut à la noblesse le droit de prendre les armes si le roi n'observait pas fidèlement la constitution. Le clergé avait vu quelques-uns de ses privilèges confirmés; aussi, lorsque, vers la fin de son règne, André II, dont les prodigalités à l'égard des religieux avaient mis le trésor à sec, voulut prélever un impôt sur les possessions de l'Église, le primat s'y opposa-t-il formellement; reprochant au roi les faveurs accordées aux ismaélites et aux juifs, il lança l'interdit sur le royaume (1232), voulant surtout, par cette mesure, assurer l'inviolabilité des domaines ecclésiastiques. Des négociations eurent lieu avec Rome, l'interdit fut levé, mais le clergé se fit attribuer de nouveaux revenus et confirmer quelques privilèges. Le règne de Béla IV (1235-1270) fut marqué par l'invasion des Tartares, qui menaça sérieusement l'Europe centrale. Après la bataille de Mohi (1241), les Tartares dévastèrent tout le pays, des milliers d'habitants furent massacrés, des centaines d'églises pillées, des villages saccagés; aussi, après le départ de ces hordes sauvages, le territoire n'était qu'un vaste désert inhabité; pour le repeupler, le roi fit venir des Allemands et des Bohémiens, puis des Coumans, encore païens, qui ne furent entièrement convertis que vers le milieu du XIV^e^ siècle; pour réorganiser le pays, le roi fit de grands sacrifices; l'archevêque d'Esztergom, Étienne Vancsai, se consacra à la régénération de la Hongrie, il fut créé cardinal; c'était le premier cardinal magyar. Sous le règne de Ladislas IV (1272-1290), la discipline du clergé s'étant relâchée, un évêque fut envoyé de Rome; comme légat du pape, il convoqua un synode à Buda (1279), pour la défense des droits de l'Église, le respect des lois religieuses; le roi promit de rétablir l'ordre dans le domaine politique et ecclésiastique, mais ne put guère tenir sa parole. André III (1290-1300) fut le dernier descendant de la famille d'Arpád, qui avait fondé le royaume chrétien de Hongrie et en avait assuré, en même temps que le développement, l'indépendance à l'égard des trois grandes puissances de l'Europe : Rome, Byzance, l'Allemagne.

La succession donna lieu à des rivalités, qui ne cessèrent que par l'accession au trône de Charles-Robert d'Anjou (1309-1342), fils de Charles-Martel et neveu de Charles II, roi de Naples, ainsi que de saint Louis, roi de France. Il avait été choisi par la noblesse et soutenu par le saint-siège; son règne fut marqué par la réorganisation du pays; des impôts furent établis, les revenus des évêchés vacants, attribués au roi, qui voulut faire payer des redevances plus ou moins importantes pour la collation de certaines dignités ecclésiastiques. Aussi, en 1338, une partie de l'épiscopat envoya un mémoire, fort exagéré, au saint-siège; le pape y répondit par une admonestation paternelle, adressée au roi, pour lui demander de mettre fin aux infractions relatives aux droits de l'Église. Louis le Grand (1342-1382), fils de Charles-Robert, fut le champion du christianisme et conduisit la Hongrie à la plus grande prospérité. Il combattit le prince de Serbie, qui, après avoir promis de devenir catholique, menaçait, au contraire, de faire crever les yeux à ceux de ses sujets qui adopteraient le catholicisme romain. Il convertit une partie des Patarins et aussi des Serbes, des Valaques, des Bulgares, qui habitaient le sud de la Hongrie. Lorsque le sultan Mourad eut conquis Andrinople, le roi Louis vit le danger qui allait menacer l'Europe; aussi, quand l'empereur Jean Paléologue alla lui offrir d'adopter le catholicisme romain, si des secours lui étaient assurés, Louis trouva le moment favorable à la création d'une Ligue de la chrétienté; le pape Urbain V, craignant le manque de sincérité des grecs, n'accueillit pas cette proposition. Louis le Grand fit ériger de belles églises à Esztergom, à Eger, à Nagy-Várad; il établit le pèlerinage de Maria-Zell, fonda la chapelle des Magyars, à Aix-la-Chapelle, dota de nombreux monastères, fonda l'université de Pécs et attacha une grande importance au choix des évêques. Le juriste Werböczi, résumant l'histoire du XIV^e^ siècle, dit qu'à cette époque, la Hongrie fut sous l'influence de la France. La fille de Louis le Grand, Marie d'Anjou, que les Hongrois reconnurent comme « roi de Hongrie » (1382-1395), s'occupa des intérêts de l'Église; elle fit construire quelques églises destinées à l'adoration perpétuelle. Elle réunit, à Esztergom, un synode qui fut consacré à l'instruction du clergé, « dont il fallait relever le niveau pour augmenter le respect du peuple à l'égard de l'Église ». A Marie succéda son époux, Sigismond (1395-1436), dont le règne fut marqué par le schisme; aussi s'occupa-t-il activement du concile de Constance. Des concordats furent conclus, notamment avec l'Allemagne; on voulait assurer à la Hongrie certains droits, ce fut ainsi que Sigismond introduisit le *jus placeti*, en même temps qu'il s'assurait la collation des bénéfices et le choix des évêques. Ce droit ne fut peut-être pas formellement reconnu, car on n'a pas retrouvé la bulle s'y rapportant; cependant Werböczi, dans son *Opus tripartitum juris consuetudinarii regni Hungariæ*, affirme que ce droit fut reconnu au roi de Hongrie, par le concile de Constance; le cardinal Pázmány s'y réfère également. Les doctrines de Jean Huss, condamnées par le concile, s'étaient répandues, du nord de la Hongrie, dans les régions du sud; elles furent victorieusement combattues par Jacobus de Marchia, envoyé par le pape. A peine le schisme d'Occident terminé et la paix religieuse rétablie, un nouveau danger menaça le monde, le péril déjà entrevu se précisa; les Turcs franchissaient les frontières de la Hongrie. Jean Hunyady surgit, il remporta sur les Osmanlis des succès assez importants pour décider Mourad à demander la paix; ce ne fut qu'une trêve. Le cardinal Julien, soutenu par quelques étrangers, voulait la continuation de la guerre; Hunyady, connaissant les ressources intarissables des Turcs, voulait la paix : le roi la conclut. Usant de sophismes, le légat Cesarini la fit rompre;

le roi Ulászlò partit pour la frontière, il périt dans la bataille de Varna (1444), et ce fut vraisemblablement cette défaite des chrétiens qui amena la chute de Constantinople. L'Europe comprit alors quel danger la menaçait, mais aucune puissance ne se mit en devoir d'y parer; seule, la Hongrie, « le mur, disait Æneas Sylvius, sans lequel la religion chrétienne ne pouvait être en sûreté », se dressa et, pendant un siècle et demi, supporta tout le poids de la lutte contre les Osmanlis à l'apogée de leur puissance. Hunyady, secondé par le moine Jean Capistrano, continua la lutte et remporta, à Belgrade, une victoire qui obligea Mahomet II à fuir. Quelques jours plus tard, Hunyady succombait, sa victoire lui avait coûté la vie. La diète se réunit à Buda et acclama son fils Mátyás comme roi de Hongrie. Le pape Calixte III lui envoya ses félicitations, disant ne savoir comment exprimer sa joie de cette élection qui donnait à la Hongrie et à la chrétienté tout entière un défenseur contre l'islamisme. Mátyás (1458-1490) délivra la Bosnie et entreprit la lutte contre les hussites; pendant ce temps, les Turcs envahissaient la Hongrie au sud et s'avançaient jusqu'à Nagy-Várad, où ils violaient le tombeau de saint Ladislas. En 1479, une armée turque, commandée par douze pachas, entrait en Transylvanie; Étienne Báthory et Paul Kinizsi remportèrent une victoire qui donna à l'Europe un demi-siècle de sécurité; mais la Hongrie restait seule à lutter, et le pape Sixte IV fit tellement attendre les secours promis qu'il laissa passer le moment favorable, résultant de la mort de Mahomet II. On peut considérer Mátyás comme un souverain constitutionnel, il convoqua la diète et régla, d'accord avec les représentants du pays, des questions importantes; il s'efforça de faire triompher l'Église, mais n'admit cependant aucun empiétement, il maintint ferme tous les privilèges royaux et les droits acquis, ce qui n'empêcha pas le cardinal Castella, envoyé par le pape auprès de Mátyás, d'écrire à Rome : « Si l'on considère chez lui l'intelligence, le caractère, les mœurs, il dépasse de beaucoup tous les princes que je connais. » Mátyás avait appelé de nombreux savants et artistes de l'étranger, surtout de l'Italie; les humanistes, que le roi appréciait beaucoup, furent peu compris du peuple, et la Renaissance n'exerça guère d'influence sur la littérature hongroise. La célèbre bibliothèque *Corvina* fut fondée par Mátyás.

Le cardinal Bakács, en revenant du conclave qui avait élu pape Léon X, rapportait une bulle ordonnant la croisade contre les Turcs; mais les dissensions pour la succession au trône avaient amené le trouble dans le pays et une jacquerie éclata, dirigée par Dozsa; elle fut cruellement réprimée, ce qui n'empêchait pas la noblesse de disputer le pouvoir à un roi trop faible, puis à un roi trop jeune; pendant ce temps, les Turcs faisaient de formidables préparatifs. Sélim le Féroce était remplacé par Soliman le Magnifique, qui voulait s'emparer de Belgrade, forteresse qui avait résisté à Mahomet. Il envahit la Hongrie, avec une armée considérable, prit la forteresse de Szabács et finit par s'emparer de Belgrade (1521), où il installa son quartier général. La consternation fut grande en Hongrie; elle s'adressa à tous pour demander des secours; le projet de croisade, ébauché entre Léon X, François Ier et Maximilien, avait été abandonné; par le traité de Madrid, la France venait d'inaugurer l'alliance avec le Croissant; le saint-siège s'occupait de la ligue contre l'Autriche et l'Espagne; l'Allemagne était indifférente. Soliman, à la tête de 100 000 Turcs, envahit la Hongrie, rejoignit Ibrahim, qui déjà s'était emparé de Pétervárad, et rencontra l'armée hongroise dans les plaines de Mohács (1526); le jeune roi Louis II était à la tête de l'armée, que commandait Paul Tomori, archevêque de Kalocsa. Un instant, la victoire fut indécise, mais Tomori périt avec vingt-sept prélats, de nombreux magnats, d'innombrables combattants, dans cette rencontre désastreuse où le roi aussi trouva la mort. Les Osmanlis allaient prendre pied en Hongrie pour un siècle et demi. Ils pillèrent, ravagèrent, puis s'installèrent dans les ruines; les églises furent saccagées, et ensuite transformées en mosquées. Dans le sud, les populations catholiques, chassées de leurs demeures, furent remplacées par des Serbes et par d'autres peuples appartenant à la religion grecque. En même temps, une autre invasion se produisait au nord : les idées de Luther y pénétraient, importées par les Allemands. Au moment où le mahométisme et le protestantisme s'abattaient sur le pays, la Hongrie n'avait plus de rois nationaux et elle dut accepter la souveraineté de la maison de Habsbourg. Les dissensions politiques avaient détourné l'attention des progrès, d'abord insidieux, des nouvelles doctrines; elles avaient trouvé des partisans en Transylvanie auprès des Saxons, fixés en Hongrie au XIIe siècle, mais restés en rapport avec leur pays d'origine; aussi accueillirent-ils avec empressement les écrits de Luther, que les Allemands leur envoyaient, dissimulés dans des marchandises. Il n'était pas question d'une « religion nouvelle », mais simplement de réformes destinées à ramener les catholiques à la pureté primitive de la foi. Les rois n'avaient-ils pas dû souvent prendre des mesures de ce genre ? Cette équivoque eut de graves conséquences, car bien des catholiques ne virent qu'une réforme là où il y avait une révolte contre l'Église. Des Allemands, attachés aux doctrines de Jean Huss, avaient feint de se convertir pour ne pas quitter le pays; ils adoptèrent les idées de Luther et les répandirent autour d'eux. Bientôt, en Transylvanie, les Allemands obligèrent les prêtres à célébrer les offices selon les nouvelles doctrines; ils voulurent les déplacer contre la volonté des évêques; à l'école supérieure de Buda, deux professeurs enseignaient selon la nouvelle théorie; l'expression « luthéranisme » ne devait être adoptée que plus tard. L'épiscopat s'inquiéta, prit des mesures énergiques, mais tout fut en vain. Une diète fut convoquée, on y prit la décision nommée *Lutherani comburantur*; on n'a pas de preuves qu'elle ait jamais été appliquée; elle effraya néanmoins les hérétiques, dont un grand nombre revinrent à la vraie foi. Déjà à la cour de Louis II, les idées nouvelles avaient trouvé une rapide diffusion parmi les Allemands, qui y étaient nombreux; ils voulurent même faire croire à Luther que la reine Marie, sœur de Charles-Quint, était au nombre de leurs partisans. Les mesures prises contre les protestants ne purent être appliquées en Transylvanie, où déjà, dans certaines villes, ils avaient la majorité; ainsi à Nagy-Szeben, où ils décident qu'avant trois jours, les moines et tous leurs partisans doivent avoir adopté la nouvelle religion, ils chassent le chapitre de la cathédrale et inspirent, par leur violence, tant de terreur, qu'à la date fixée il n'y a plus de catholiques dans la ville. A Brasso, les mêmes scènes se reproduisent; à Kassa, les Allemands s'emparent de l'église de Sainte-Élisabeth, partout ils s'approprient les trésors des églises, brisent les autels, chassent les prêtres et les moines à coups de pierres. Dans les villes minières du nord, Kassa, Löcse, Eperjes, Bártfa, la violence fut moins grande, peut-être parce que la résistance était moins vive; des familles de la noblesse adoptaient l'innovation religieuse et envoyaient leurs fils étudier en Allemagne, d'autres accueillaient les « prédicants » chez elles. Le palatin Thurzò se fit protestant et s'attribua les biens de l'évêché de Nyitra, qu'il laissa par testament à son frère.

L'occupation de Buda par les Turcs (1541) avait été pour la Hongrie une blessure fort douloureuse, qui eut des conséquences très graves; presque tout le pays était au pouvoir des Osmanlis, qui l'administraient en maîtres, ou plutôt en conquérants. Ce n'était guère que par la ruse qu'ils obligeaient un chrétien à prendre leur religion, mais, directement et indirectement, ils favorisaient le protestantisme, en soutenant ses adeptes et en persécutant, avec eux, les catholiques. Les diètes de 1542, 1544 et 1548 essayèrent de réagir en votant des lois pour la protection des catholiques, le bannissement des prédicants étrangers, la restitution des biens aux églises, etc., mais le pays était trop troublé et les lois ne purent être appliquées. La découverte de l'imprimerie avait largement contribué à la diffusion des idées allemandes, car les prédicants écrivirent, imprimèrent et distribuèrent dans les villes des livres inspirés par une profonde animosité contre la foi et dans lesquels tous les dogmes catholiques étaient bafoués. En 1545, les protestants convoquèrent deux synodes, l'un à Medgyes, l'autre à Erdöd; le premier décida l'adoption de la Confession d'Augsbourg, et ordonna que la dîme du dixième, versée jusqu'alors à l'Église, serait remise aux pasteurs protestants. A Erdöd, un règlement en douze articles fut élaboré. Ce qui avait contribué à la rapide diffusion du protestantisme, ce fut l'état déplorable où se trouva le clergé après la bataille de Mohács. Les évêchés étaient sans titulaires et les seigneurs s'étaient attribué les revenus; ainsi à Esztergom, à Vácz, à Nyitra, tandis que les évêchés de Pécs, Várad, Csanád, Kalocsa étaient aux mains des Turcs, qui refusaient le moindre traitement aux rares prêtres qui restaient encore dans ces diocèses.

Maximilien (1564-1576), indifférent en matière religieuse, facilita les progrès du protestantisme; de nombreux généraux se firent protestants, les grandes charges de la cour étaient occupées par des réformés; à l'avènement de Rodolphe II (1576-1608), la partie de la Hongrie non occupée par les Osmanlis comptait 900 communes luthériennes et autant de calvinistes. Le pays semblait destiné à devenir protestant; on y comptait alors à peine 300 prêtres et religieux. L'archevêque d'Esztergom, Nicolas Oláh, parvint à rouvrir le séminaire de Nagy-Szombat; les jésuites, que l'on venait d'appeler en Hongrie, y formèrent des prêtres qui, au commencement du XVII^e siècle, purent soutenir, par la plume et par la parole, la lutte contre les protestants. Les catholiques réclamèrent leurs églises, que les réformés occupaient, quelques nobles revinrent à la vraie foi, mais le soulèvement d'Étienne Bocskay fut nuisible pour le catholicisme. Le traité de Vienne (1606) accorda la liberté religieuse aux protestants comme aux catholiques; sous le règne de Mátyás II (1608-1619), ce traité fut confirmé par la diète de 1608, et la liberté du culte fut étendue aux villes et villages; les protestants pouvaient élire leurs pasteurs et ils formaient un corps indépendant. La dignité politique la plus élevée, celle de palatin, pouvait être attribuée à un protestant; elle fut occupée par Illésházi et par Thurzó, qui naturellement favorisèrent leurs partisans. Ne doutant plus de leur puissance, les dissidents avaient demandé l'expulsion des jésuites. Pierre Pázmány, élève et disciple de Bellarmin, né dans une famille protestante, revint, à l'âge de treize ans, à la foi catholique, entra à dix-sept ans au noviciat des jésuites, étudia à Vienne et à Rome, puis fut envoyé en mission en Hongrie. Animé d'une foi ardente, énergique autant qu'éloquent, il fit reculer le protestantisme. A la demande d'expulsion formulée contre les jésuites, il répondit par une brochure; ses arguments, appuyés sur les lois, sur les droits reconnus à tous les Magyars, sur les traités, étaient irréfutables; aussi l'effet produit par cette défense fut-il si grand que le projet d'expulsion fut abandonné, quoiqu'à ce moment le palatin et de nombreux membres de la diète fussent protestants. Ce point acquis, Pázmány continua son œuvre de prédilection, la conversion des dissidents; par son éloquence persuasive, son patriotisme ardent, sa foi enthousiaste, il parvint à convaincre quelques familles de la noblesse, dont le retour à la foi catholique fut d'un entraînant exemple. Pour les affermir dans la foi, pour y ramener d'autres familles, le jésuite se fit polémiste. En 1608, il publia deux volumes qui semblèrent aux protestants si dangereux qu'ils demandèrent au palatin de châtier ce « jésuite impie ». La même année, il défendit, à la diète de Presbourg, les droits des catholiques; il put les maintenir dans toutes les questions dogmatiques, mais il dut accepter les exigences politiques des protestants, car il les savait prêts à se soumettre aux Turcs plutôt que de laisser restreindre les droits qu'ils s'étaient arrogés. Quelques années plus tard, en 1613, il publia le *Guide vers la vérité divine*, œuvre aussi éminente au point de vue religieux que littéraire. Expliquée par Pázmány, la religion catholique apparaît lumineuse, les points attaqués par les protestants sont réfutés par des arguments indiscutables. Le style du *Guide* est énergique, catégorique, belliqueux même. Pour accepter l'archevêché d'Esztergom que le roi lui offrait, Pázmány dut quitter l'ordre des jésuites; il eut des discussions de préséance avec le palatin Thurzó, protestant. Pendant le règne de Ferdinand II (1619-1635), le palatin fut un catholique; un mouvement pour la défense des droits des réformés fut dirigé par Gabriel Bethlen, qui, en 1619, prit Kassa, mais une attaque des Turcs l'obligea à conclure un armistice, qui aboutit à la paix de Nicolsbourg, basée, quant aux questions religieuses, sur le traité de Vienne. La diète de Sopron (1622) vota soixante-dix-neuf lois, sans que la religion y occupât la première place. Pázmány fit un voyage à Rome pour demander au pape d'intervenir auprès du roi de France, Louis XIII, pour organiser une ligue des États catholiques contre le roi de Suède; il obtint de vagues promesses. Continuant son apostolat, Pázmány fonda des écoles, réorganisa les séminaires, créa l'université de Nagy-Szombat et eut la satisfaction de voir les retours au catholicisme devenir de plus en plus nombreux; quand il mourut (1637), la Hongrie était revenue à la foi catholique. Cependant les protestants ne renonçaient pas sans lutte aux droits qu'ils avaient acquis; mais, pendant le règne de Ferdinand III (1637-1657), leur nombre diminua; la paix de Linz (1645) assura à leurs vassaux la liberté du culte. L'évêque grec de Munkács conclut, en 1649, une Union par laquelle il entrait dans l'Église catholique avec son clergé et le peuple. Le traité de Westphalie avait enlevé aux protestants l'espoir de secours étrangers, mais ne les empêchait pas, où ils avaient la majorité, d'opprimer les catholiques, restreignant leurs droits de citoyens. A Kassa, ils firent subir le martyre à deux jésuites et à un chanoine. Léopold I^er ne vit dans la Hongrie qu'un territoire occupé par les Turcs; aussi la paix qu'il signa, en 1664, à Vasvár, provoqua-t-elle une grande irritation; on pensait, non sans apparence de raison, qu'elle tendait à la suppression de la Constitution. La noblesse s'unit pour chercher les moyens de lutter, mais le complot fut découvert; Zrinyi, Nádasdy et Frangepán payèrent de leur vie le désir de sauver leur patrie; leur sacrifice ne fut pas vain : catholiques et protestants, malgré leurs revendications opposées, s'unirent pour conquérir l'indépendance. Les familles nobles continuaient à revenir au catholicisme, mais le retour de la veuve de George Rákóczy II, Sophie

Báthory, avec son fils, à la foi de leurs ancêtres, produisit un effet considérable, à cause de la situation prépondérante qu'occupait cette famille. Du côté des Turcs, le danger devenait imminent; ils avaient remporté des succès, et Kara-Mustapha approchait de Vienne. A l'appel lancé par Innocent XI, pour sauver l'Europe du joug ottoman, des chevaliers avaient répondu; Jean Sobieszky délivra Vienne (1683), et Charles de Lorraine, poursuivant les Turcs, les défit à Párkány; aidé par les Hongrois, il s'empara de Buda (1686), et, le lendemain, le grand-vizir reprenait la route de Belgrade. Le drapeau chrétien flotta sur l'église Notre-Dame, où, durant un siècle et demi, le croissant avait été substitué à la croix. Poursuivant leur marche victorieuse, les armées chrétiennes repoussèrent les Turcs vers leurs frontières; l'Europe était enfin délivrée de la terreur qui l'avait si longtemps oppressée.

Le commencement du XVII[e] siècle fut marqué par le soulèvement de François Rákóczi II, qui se mit à la tête des « mécontents » pour conquérir l'indépendance de la Hongrie et lutter contre la germanisation que Léopold I[er] poursuivait depuis qu'il avait obtenu l'hérédité de la maison de Habsbourg au trône de Hongrie. La diète convoquée en 1705, à Szécsény, par Rákóczi, traita de questions intérieures et confirma les libertés religieuses; la diète d'Onod (1707) proclama l'indépendance de la Hongrie et la déchéance du roi. La paix de Szatmár (1711) mit fin à ce soulèvement. La réorganisation du pays, ruiné par une occupation étrangère plus que séculaire, s'imposait; à Joseph I[er] avait succédé Charles III (1711-1740); il appela en Hongrie des étrangers, notamment des Allemands, pour repeupler les régions dévastées; les protestants virent les droits qui leur avaient été accordés confirmés, mais ils durent restituer les églises revendiquées par les catholiques. Une commission fut instituée pour régler les questions litigieuses entre catholiques et protestants. Les prêtres furent astreints à la résidence et ne purent plus posséder plusieurs bénéfices; les mariages mixtes furent autorisés, les enfants devaient appartenir à la religion catholique. Charles III assura aux prêtres une existence matérielle honorable et posa les premières bases de la *Congrua*; il organisa l'enseignement et créa un séminaire dans chaque diocèse; les frais d'entretien étaient prélevés sur les revenus des monastères. Toutes ces mesures eurent pour résultat l'augmentation du nombre des catholiques, qui firent preuve alors d'une plus grande activité. N'ayant pas de successeur mâle, Charles III avait fait reconnaître, par la diète de 1723, la succession par la ligne féminine, et ainsi sa fille Marie-Thérèse (1740-1780) lui succéda; avec l'assentiment du pape Clément XIII, elle prit (1758) le titre de *reine apostolique*. Elle fit des réformes dans tous les domaines, administratifs, intellectuels et religieux, où elle alla plus loin que ses prédécesseurs. Elle passa outre à la résistance qu'avaient opposée certains évêques au partage de leurs évêchés et, réalisant les projets de son père, créa de nouveaux évêchés; le 1[er] janvier 1776, elle fonda les évêchés de Besztercze-Bánya, de Szepes et de Rozsnyó; l'année suivante, ceux de Székesfehérvár et de Szombathely. Pour les grecs-unis, qui jusqu'alors n'avaient eu que des vicaires apostoliques, elle créa les évêchés de Munkács et de Nagy-Várad. En cas de guerre ou de calamités, les rois de Hongrie, de la maison de Habsbourg, prélevaient un impôt sur les évêchés, après en avoir demandé l'autorisation à Rome; Marie-Thérèse décida de se passer de cette autorisation et, de plus, imposa aux nouveaux évêques le paiement d'une redevance à verser au *fonds de l'Église*; cette somme était fixée suivant les circonstances. Elle fit effectuer le recensement des ordres religieux, qui s'étaient beaucoup développés; on constata qu'il y avait 147 couvents, avec 3 570 religieux, plus 191 ermites; il fut décidé que ce nombre ne devait plus être dépassé. Les droits de châtiment des supérieurs furent limités, et le droit d'asile, supprimé. Il fut en même temps défendu d'envoyer de l'argent aux supérieurs des ordres résidant à Rome. La publication des brefs était soumise à l'autorisation royale. Marie-Thérèse appréciait les services rendus par les jésuites, elle dut cependant leur infliger le sort exigé par Clément XIV, et les proscrire, non sans avoir longtemps hésité. Ils dirigeaient, à ce moment, l'université de Nagy-Szombat, les académies de Kassa, Györ, Zágráb et Buda, 30 collèges, 12 séminaires pour le clergé séculier et 9 établissements divers. Les biens qui leur furent confisqués s'élevaient à quelques millions de florins, qui furent consacrés à des œuvres de religion et d'instruction. Le *fonds de religion* fut constitué par les biens confisqués aux congrégations.

Après le départ des religieux, une nouvelle organisation de l'enseignement devint nécessaire. Marie-Thérèse donna, en 1777, le *Ratio educationis*, elle fonda le *Theresianum* et institua le régime des bourses d'étude; elle fit ouvrir des écoles dans les villages, et, sans rendre l'instruction primaire obligatoire, la rendit tout au moins plus générale. Elle contraignit les établissements d'enseignement protestants à se soumettre aux règlements édictés pour tous après le départ des jésuites. Pénétrée du droit absolu de la monarchie, Marie-Thérèse avait voulu rétablir l'unité de la foi dans ses États; elle n'y parvint pas et fut cependant taxée d'intolérance par les protestants, qui pourtant la préférèrent à son successeur, son fils Joseph II (1780-1790). Le nouveau souverain avait des convictions religieuses, mais il considérait les biens des religieux comme un contresens économique et la soumission à Rome comme un amoindrissement des droits de l'État. En octobre 1781, il publia l'*Édit de tolérance*, annulant la *Resolutio Carolina*; cet édit accordait de larges droits aux protestants, tandis que les droits des catholiques étaient restreints. Le primat protesta, mais en vain, et Joseph, après avoir dissous presque toutes les congrégations, puis confisqué leurs biens, réglementa les cérémonies religieuses, interdit les processions et les pèlerinages, fixa le nombre de cierges à allumer pour les offices et alla même jusqu'à régler la façon d'enterrer les morts. Aux protestations du primat de Hongrie contre l'intrusion du roi dans les questions religieuses, s'ajoutèrent celles du nonce; elles furent tout aussi vaines. Le pape Pie VI décida d'aller à Vienne pour s'entretenir personnellement avec Joseph II. Le peuple acclama le pape; les évêques hongrois se rendirent à Vienne pour exposer leurs griefs au souverain pontife, qui eut plusieurs conférences avec Joseph II; tous les pourparlers échouèrent. Pie VI, qui était arrivé à Vienne le 22 mars 1782, en partit le 24 du mois suivant sans avoir obtenu la moindre atténuation aux mesures édictées contre l'Église. Pénétré des idées philosophiques du XVIII[e] siècle et de la doctrine de Febronius, Joseph II se considérait comme le maître de « son Église »; aussi, quand il se rendit à Rome, était-il décidé à rompre avec le pape; l'ambassadeur d'Espagne le détourna de ce projet. Joseph II s'entretint avec Pie VI et changea d'attitude à l'égard du saint-siège. Il n'avait pas limité son action à la religion, mais avait voulu réglementer tous les domaines; le 28 janvier 1790, il se reconnaissait vaincu et rapportait, sauf l'*Édit de tolérance*, presque tous ses décrets, rétablissant les choses dans l'état où elles se trouvaient à la mort de Marie-Thérèse. Il mourut peu après et son frère Léopold (1790-1792) lui succéda. Les catholiques

furent rétablis dans leurs droits essentiels, et la diète de 1790-1791 régla un grand nombre de questions. Le libre exercice de la religion fut assuré à tous et les emplois furent accessibles à tous les nationaux, sans distinction de religion; les biens confisqués furent rendus, les religieux purent rentrer, les questions matrimoniales des protestants étaient réglées par leurs consistoires, etc., etc. Le cardinal Batthyány protesta contre certaines décisions avantageant trop les protestants, néanmoins la paix religieuse était établie pour assez longtemps. Au cours du règne de François Ier (1792-1835), les évêchés de Kassa et de Szatmár furent fondés; en 1802, les bénédictins, les cisterciens et les prémontrés rouvrirent leurs établissements. Le prince-primat Rudnay tint, en 1822, un synode qui s'occupa des questions relatives à la discipline dans le clergé et aussi de l'enseignement du peuple. Ce fut seulement en 1832 que les questions religieuses reparurent à la diète, à propos des mariages mixtes et du passage d'une religion à une autre. Les protestants demandaient l'abrogation de la loi obligeant ceux qui voulaient devenir protestants à en obtenir l'autorisation du roi; ils attendirent jusqu'en 1844 cette abrogation; ils ne furent plus tenus dès lors qu'à une simple déclaration au curé, en présence de deux témoins; si le curé refusait d'en donner acte, on pouvait passer outre. L'agitation continua longtemps autour de l'engagement à prendre, pour la religion des enfants, dans les mariages mixtes.

La révolution de 1848, en France, eut une répercussion en Hongrie; le 15 mars, le peuple, conduit par les étudiants, revendiquait la liberté de la presse et obtenait de Ferdinand V (1835-1848) la nomination d'un ministère hongrois. La diète de 1848 reconnut l'égalité des religions; un projet d'autonomie de l'Église fut présenté, mais les événements empêchèrent la réalisation de tous les projets libéraux. Ferdinand V ayant abdiqué, François-Joseph lui succéda; s'il eût reconnu les droits séculaires de la Hongrie, il pouvait endiguer le mouvement libéral; il voulut l'étouffer et la nation dut défendre son indépendance : elle le fit avec le courage que donne la conviction. Le clergé répondit à l'appel de la patrie; la croix et l'épée en mains, il prit rang dans l'armée nationale. Vaincus par le nombre, les Hongrois déposèrent les armes à Világos. Les patriotes magyars payèrent chèrement leur lutte pour l'indépendance; les chefs furent exécutés, les autres passèrent de longues années en prison; l'évêque de Beszterczebánya passa huit années dans les cachots des forteresses autrichiennes, l'évêque de Nagy-Várad y resta vingt ans, d'autres furent enfermés dans des couvents.

L'absolutisme régna en Hongrie, et les efforts de l'Autriche tendaient à placer le clergé hongrois sous la dépendance de Vienne. Le prince-primat et l'assemblée des évêques protestèrent, en s'adressant à Rome, qui leur donna raison. En 1855, un concordat fut conclu avec Rome; il réglait les rapports entre l'Église et l'État, il autorisait les relations directes entre le saint-siège et le clergé magyar, le rétablissement des congrégations, la suppression du placet, etc. Plusieurs synodes furent tenus, ils donnèrent une certaine impulsion à la vie spirituelle; des évêques, se préoccupant de l'enseignement des jeunes filles, appelèrent en Hongrie (1857) les religieuses de Saint-Vincent-de-Paul et de Notre-Dame. L'absolutisme continuait à sévir en Hongrie, mais la guerre d'Italie, puis celle d'Allemagne, avec Sadowa, obligèrent l'Autriche à renoncer à ce système abhorré. Le *Compromis* qui fut signé en 1867 rétablissait la constitution hongroise; François-Joseph se fit couronner, à Buda, roi de Hongrie. En 1870, une partie de l'épiscopat jugea inopportun le moment de la proclamation du dogme de l'infaillibilité; cependant, après la décision du concile du Vatican, l'assemblée des évêques proclama, à l'unanimité, le dogme nouveau. Le *Kulturkampf*, qui se déroula en Allemagne (1872-1875), eut en Hongrie des répercussions hostiles à l'Église. Les questions religieuses occupèrent une grande place dans les discussions politiques. Des réformes furent réalisées. La liberté de changer de religion fut accordée à tous, à partir de l'âge de dix-huit ans. La « réception » d'un converti dans une nouvelle religion devait être officiellement signalée au représentant de la religion qu'il venait de quitter. Les mariages mixtes purent être conclus légitimement devant le représentant de la religion d'une des deux parties contractantes. Les enfants devaient suivre la religion, les fils, du père, les filles, de la mère. Les procès matrimoniaux furent jugés par deux instances différentes, et opposées : la cour de Rome pour les catholiques, les tribunaux hongrois pour les protestants. Sur une simple demande des parents, les prêtres et les pasteurs inscrivaient les enfants issus des mariages mixtes et qui eussent dû appartenir à une autre religion. En 1890, une ordonnance institua des registres spéciaux pour l'inscription des enfants issus des mariages mixtes. Déjà, en 1882, un projet de loi sur les mariages entre chrétiens et israélites avait été élaboré; la Chambre des magnats l'avait rejeté. On parla alors du mariage civil obligatoire. Le clergé catholique protesta et, après un entretien du primat avec le roi, le ministre retira le projet. On reconnaissait cependant qu'une réglementation était nécessaire. Une grande assemblée des catholiques, présidée par les évêques, eut lieu en 1894; elle ne put empêcher, trois mois plus tard, le Parlement d'adopter, par 281 voix contre 106, la loi relative au mariage civil obligatoire; la Chambre Haute l'adoptait bientôt, par 21 voix de majorité, malgré l'opposition du haut clergé et d'une partie de la presse. Il en avait été de même pour la loi sur l'état-civil. A partir du 1er octobre 1895, les naissances, les mariages et les décès furent enregistrés par des fonctionnaires de l'État, sur les registres spéciaux de l'état-civil. Jusqu'alors, ce service avait été assuré par les représentants des différents cultes. La même année, la religion israélite était admise parmi les confessions « reconnues » par l'État. Jusqu'au moment où fut promulgué l'article XLIII de la loi de 1895, chacun devait appartenir à une religion « reconnue » ou « acceptée »; désormais, on put n'appartenir à aucune religion. La religion des enfants est assurée par les lois de 1868 et de 1894, et les parents doivent les faire élever dans la religion à laquelle eux-mêmes appartiennent. S'ils n'en ont pas, leurs enfants doivent être instruits dans une religion « reconnue ». Les lois matrimoniales ont eu pour conséquence l'augmentation du nombre des mariages mixtes; il est monté de 7,25 p. 100 à 10,25 p. 100. Quelques années plus tard, une loi sur les élections législatives fut votée; le clergé considéra les paragraphes dits de la « chaire » comme une restriction de ses droits oratoires.

II. Organisation de l'Église catholique et situation intellectuelle des catholiques. — 1° *Statistique*. — La superficie de la Hongrie est de 325 411 kilomètres carrés. La population du royaume est de 20 886 487 habitants, se répartissant, quant à la religion, ainsi qu'il suit :

Catholiques romains	10 888 138
— grecs	2 025 508
Grecs orientaux	2 987 163
Calvinistes	2 621 329
Luthériens	1 340 243
Israélites	932 458
Unitaires	74 296
Divers	17 452

Proportion des différentes religions, par rapport à la population totale :

	en 1869	en 1910
Catholiques romains	48,7 %	52,1 %
— grecs	10,3 %	9,7 %
Grecs orientaux	16,7 %	14,3 %
Calvinistes	13,1 %	12,6 %
Luthériens	7,2 %	6,4 %
Israélites	3,6 %	4,5 %
Unitaires	0,4 %	0,3 %
Divers	— %	0,1 %

2° *Organisation du clergé.* — Conformément à la constitution magyare, le roi de Hongrie doit appartenir à la religion catholique romaine; il est sacré par l'archevêque d'Esztergom, primat de Hongrie; la reine doit être couronnée par l'évêque de Veszprém. L'organisation ecclésiastique du pays est basée, en partie, sur les droits religieux du roi; l'archevêque d'Esztergom est *legatus natus* du saint-siège, il est de droit membre de la Chambre Haute; de plus, il jouit du droit de préséance sur tous les dignitaires. Le représentant du saint-siège est accrédité pour l'Autriche et pour la Hongrie, avec résidence à Vienne. La ville d'Esztergom, choisie par saint Étienne pour être la métropole du royaume qu'il fondait, est restée la capitale religieuse de la Hongrie; c'est là que résident le primat et le chapitre, composé de 24 chanoines, dirigeant chacun un département de l'administration ecclésiastique. Le roi est « protecteur » de l'Église de Hongrie, il peut fonder des archevêchés, des évêchés, des abbayes, il nomme les évêques auxiliaires, les chanoines honoraires et prébendés, il jouit du droit de dévolution. Le primat est chef de l'Église magyare, il peut convoquer le synode national et le préside, il a le droit de visite sur tous les évêchés, les couvents, les abbayes, etc., excepté l'abbaye des bénédictins de Pannonhalma, dont l'abbé mître occupe une place spéciale dans la hiérarchie épiscopale; il traite directement avec Rome. Les archevêchés et les évêchés possèdent chacun un chapitre; chaque chapitre possède des droits déterminés et, comme institution privilégiée, jouit de l'autonomie et de la libre disposition de ses biens. Les cures sont soumises au *droit de patronage*, droit qui peut être exercé soit par un magnat, soit par le *fonds de religion*, soit par le chapitre ou par la ville.

Les aumôniers militaires sont placés hors des cadres du clergé séculier; ils ont à leur tête un « vicaire apostolique du camp », qui a le titre d'évêque, mais n'en exerce les droits qu'à l'armée. Les aumôniers sont nommés par le ministre de la guerre.

L'Église de Hongrie possède le *fonds de religion*, créé par Ferdinand III, en 1647, et le *fonds d'enseignement*, formé des biens confisqués aux jésuites. Ces deux *fonds* sont consacrés, le premier, aux besoins des églises, le second, à l'instruction publique; ils sont administrés par l'assemblée des évêques et par une commission nommée par le ministre des cultes et de l'instruction publique. Les ressources des évêchés sont fournies par les biens immobiliers, provenant de dons royaux, de donations, héritages; les chapitres possèdent également des biens immobiliers, des capitaux, auxquels s'ajoutent des fondations de messes, le casuel, etc. Le traitement des prêtres est fixé à 1 600 couronnes, ce qui représente la *congrua*. Depuis de longues années, le clergé revendique l'*autonomie*, qui lui assurerait la libre disposition de ses biens; en 1870, eut lieu une première réunion qui eût dû l'organiser, mais le ministre ne soumit pas ses travaux au roi. Sur les instances réitérées des catholiques, une assemblée fut convoquée, en 1897, qui rechercha les bases d'un nouveau projet. En 1901, on constata que ce projet n'était pas satisfaisant; une nouvelle commission fut nommée, le gouvernement promit de s'en occuper; la question de l'autonomie n'est pas encore résolue.

On comptait, en Hongrie, à la fin de 1903 : 6 633 prêtres, 2 200 religieux et 5 112 religieuses. L'Église de Hongrie est divisée ainsi qu'il suit :

	Paroisses	Curés, religieux, chapelains, etc.	Ordres religieux
Archevêché d'Esztergom	478	1512	27
Évêché de Beszterczebánya	111	193	3
— Györ	239	507	15
— Nyitra	148	265	4
— Pécs	165	359	8
— Székesfehérvár	93	193	8
— Szombathely	186	348	11
— Vácz	133	362	7
— Veszprém	226	495	12
Archevêché d'Eger	200	416	7
Évêché de Kassa	197	369	11
— Rozsnyó	99	198	5
— Szatmár	94	226	6
— Szepes	164	288	5
Archevêché de Kalocsa	122	369	7
Évêché de Csanád	235	469	8
— Gyulafehérvár	225	568	8
— Nagyvárad	72	207	9
Archiabbaye de Pannonhalma	15	247	4
Archevêché de Zágráb	348	677	8
Évêché de Diakovár	93	215	6
— Zeng-Modrus	134	295	3
Dépendant de l'év. de Pécs	13	20	1
— — Zágráb	22	35	3

Les biens immobiliers ecclésiastiques appartenant aux différentes confessions couvrent une superficie de 1 363 253 hectares, dont l'Église catholique romaine possède 987 079 hectares, soit 72,40 p. 100, se répartissant ainsi :

à l'épiscopat	402 587	hectares
aux chapitres	280 031	—
aux abbayes	80 258	—
aux couvents	78 470	—
aux communautés	50 212	—
aux presbytères	72 317	—
aux écoles	23 204	—

L'Église grecque-unie possède 167 811 hectares, soit 12,64 p. 100, se répartissant ainsi :

à l'épiscopat	85 723	hectares
aux chapitres	5 108	—
aux communautés	47 784	—
aux prêtres	19 147	—
aux écoles	10 049	—

L'Église grecque orientale possède 60 032 hectares se répartissant ainsi :

à l'épiscopat	7 507	hectares
aux prêtres	20 354	—
aux communautés	27 038	—
aux écoles	5 133	—

Les revenus de l'Église de Hongrie sont approximativement de (la couronne valant 1 fr. 05) :

Archevêché d'Esztergom	1 000 000	couronnes
Évêché de Beszterczebánya	70 000	—
— Györ	150 000	—
— Nyitra	600 000	—
— Pécs	300 000	—
— Székesfehérvár	60 000	—
— Szombathely	70 000	—
— Vácz	500 000	—
— Veszprém	400 000	—

Archevêché d'Eger	600 000	couronnes
Évêché de Kassa	100 000	—
— Rozsnyó	80 000	—
— Szatmár	160 000	—
— Szepes	100 000	—
Archevêché de Kalocsa	800 000	—
Évêché de Csanád	400 000	—
— Gyulafehérvár	360 000	—
— Nagyvárad	800 000	—

Abbaye de Pannonhalma (ne donne pas le chiffre de ses revenus).

Archevêché de Zágráb	650 000	couronnes
Évêché de Diakovár	550 000	—
— Zeng-Modrus	450 000	—

3° *Église grecque-unie.* — L'Église grecque existait en Hongrie avant que l'Église romaine y fût connue, mais elle avait peu de fidèles. Au XVII[e] siècle, les Serbes se réunirent à l'Église romaine par l'intermédiaire du moine Vratanja, que le pape Paul V nomma premier évêque des catholiques orientaux serbes. Marie-Thérèse fonda l'évêché catholique-grec de Körös. Les Russes et les Ruthènes, établis au pied des Carpathes, se rapprochèrent, en 1649, de l'Église romaine, en posant certaines conditions. En 1816, fut fondé pour eux l'évêché catholique-grec d'Eperjes, que Pie VII sanctionna en 1818.

En Transylvanie, les Valaques, restés fidèles à la liturgie slave, se soumirent à Rome, en 1697, au synode de Gyulafehérvár. Charles III fonda l'évêché de Fogaros, que Rome sanctionna en 1721. Ce fut en 1853 que Pie IX créa les évêchés grecs-unis de Számos-Ujvár et de Lugos et en fit, avec l'évêché grec-uni de Nagy-Várad, qu'avait fondé Marie-Thérèse, les suffragants de l'archevêché de Gyulafehérvár.

	Paroisses	Prêtres, chapelains, etc.	Ordres religieux
	—	—	—
Archevêché d'Esztergom			
Évêché d'Eperjes	189	240	1
— Munkács	387	482	1
Archevêché de Gyulafehérvár	702	686	1
Évêché de Lugos	163	174	—
— Nagy-Várad	166	198	—
— Számos-Ujvár	490	512	—
Évêché de Körös	24	35	—

Il y a 4 écoles de théologie; à Eperjes et à Ungvár, les cours sont faits en hongrois; à Balázsfalva et à Számos-Ujvár, en roumain.

4° *Église grecque-orientale.* — Cette Église possédait une organisation sacerdotale avant sa « réception » par l'État. En 1507 et en 1538, des Serbes se fixèrent en Hongrie. Plus tard, l'invasion ottomane chassant les Serbes de leur pays, 38 000 familles allèrent s'établir en Hongrie, où le libre exercice de leur culte leur fut assuré; ils furent autorisés à conserver leur calendrier, à choisir leur patriarche, qui sacre les évêques, à convoquer un synode, etc. Ces privilèges furent confirmés; Marie-Thérèse organisa la *Députation illyrienne de la cour*, qui publia le *Regulamentum constitutionis nationis Illyricæ*. En 1792, une loi accorda aux archevêques et aux évêques grecs-orientaux le droit de siéger à la Chambre Haute. Des lois spéciales, promulguées en 1848 et en 1868, règlent les rapports de l'Église orientale avec les Églises *reconnues*.

L'Église grecque-orientale comprend : l'archevêché, du rite serbe, de Karlócza, avec les évêchés de Bács, Buda, Temesvár et Versecz; l'archevêché, du rite roumain, de Nagy-Szeben, avec les évêchés d'Arad et Karansebes, de Karolyváros et Pakracz. Ces différents diocèses comprennent 3 123 paroisses et succursales, 8 ordres avec 154 religieux et environ 3 080 popes, chapelains, etc.

Les grecs-orientaux comprennent des Serbes et des Roumains; les premiers ont une école de théologie à Karlócza ; les seconds, à Nagy-Szeben.

5° *Protestantisme.* — On peut diviser l'histoire du protestantisme, en Hongrie, en quatre périodes. La première part de l'introduction même des doctrines de Luther et s'étend jusqu'à la paix de Vienne, 1517 à 1606. Après le désastre de Mohács, la Hongrie fut ouverte à une double invasion; Mahomet et Luther se disputèrent le sol et les esprits, couvrant le pays de ruines et jetant le trouble dans les consciences. Après un siècle et demi de luttes, les Turcs furent chassés de la Hongrie; il ne put en être de même des doctrines germaniques, elles s'insinuèrent, se développèrent en profitant des difficultés qui accablaient le pays et, quand elles eurent triomphé, leurs adeptes usèrent sans ménagements de leur situation. La seconde période s'étend jusqu'à la paix de Szatmár, 1606 à 1711; les protestants luttent pour maintenir les droits qu'ils ont obtenus et pour combattre l'influence des jésuites; ils parviennent encore à se faire reconnaître des privilèges et des droits. La troisième période est close par la diète de 1791; les protestants gardent tous les droits qu'ils possédaient et conservent même dans l'enseignement une autonomie relative, malgré les lois restrictives qui frappent les catholiques. La quatrième période s'étend jusqu'à nos jours; les protestants conservent toutes leurs libertés, auxquelles le principe d'égalité en ajoute d'autres; l'Église réformée gagne chaque jour en importance et en puissance, grâce aux protestants qui font partie du gouvernement et imposent à l'État leur politique. Trois évêques luthériens et trois évêques calvinistes font partie de la Chambre Haute. Les calvinistes ont partagé leur territoire religieux en 5 districts, ayant chacun à leur tête un évêque réformé et un président séculier. Ces 5 districts comprennent 56 diocèses, avec 2 011 temples et 2 145 pasteurs ou adjoints. Les calvinistes possèdent des domaines représentant 81 280 hectares dont 51 223 appartiennent aux communautés, 18 275 aux pasteurs et 11 782 aux écoles.

Les luthériens ont également 5 districts, représentant 49 diocèses, avec 896 temples, desservis par 1 062 pasteurs et adjoints. Ils possèdent 40 441 hectares dont 34 566 appartiennent aux pasteurs et 5 875 aux écoles. Les protestants consacrent chaque année environ 6 000 000 de couronnes aux écoles et aux œuvres intellectuelles. Ils ont créé récemment une association de missionnaires pour répandre leurs doctrines et les développer à l'intérieur du pays.

6° *Religion israélite.* — A l'époque de la domination romaine, des israélites étaient fixés en Pannonie, ils vécurent en bons termes avec les Magyars, qui vinrent s'y établir au X[e] siècle. Le roi Kálmán prit des mesures pour les protéger contre les croisés, qui, en traversant le pays pour aller en Terre Sainte, les massacraient. Ils avaient le droit de posséder et faisaient du commerce, plus particulièrement avec la Germanie; ils pratiquaient surtout les prêts d'argent, qui furent alors soumis à des règles déterminées. Pendant le règne d'André II, leur influence et aussi leur puissance avaient grandi, mais le roi, par un article de la *bulle d'or*, interdit « aux juifs et aux ismaélites » les hauts emplois dans les finances du royaume. De cette époque date l'obligation de porter des signes apparents les distinguant des chrétiens; ils durent habiter des quartiers spéciaux, mais eurent un juge particulier, *judex judæorum*. Pour repeupler le pays, dévasté par l'invasion mongole, Béla IV

leur accorda des privilèges et, sous son règne, on voit encore un comte-camérier israélite. Louis le Grand voulut les bannir, mais il fut obligé de les rappeler dans le pays. Le roi Mátyás créa la *préfecture juive*, dont le titulaire représentait les israélites, soumettait leurs plaintes aux autorités, etc. Pendant l'occupation turque, ils vécurent en bons termes avec les envahisseurs, faisant avec eux du commerce, surtout des prêts d'argent. En Transylvanie, ils jouissaient d'assez nombreux privilèges. Après que les Turcs eurent été chassés de la Hongrie, le sort des israélites devint plus dur; le cardinal Kollonics leur imposa de nombreuses restrictions. Marie-Thérèse les frappa d'un nouvel impôt, la *taxe de tolérance*, qui subsista jusqu'en 1848. La diète de 1790-1791 confirma les droits accordés par Joseph II, celle de 1839-1840 voulut s'occuper de la *réception* de la religion israélite, mais elle échoua. Néanmoins, un mouvement de magyarisation se produisit, auquel la guerre pour l'indépendance, en 1848, donna une vive impulsion. L'« émancipation » des juifs fut accordée en 1867 seulement; la « réception » de leur religion fut demandée au Parlement en 1894; deux fois, la Chambre Haute la refusa; elle l'accepta enfin en 1895; le roi la sanctionna.

7° *Enseignement.* — Dès que saint Étienne eut fondé son royaume, il y organisa l'enseignement, qui fut confié à l'Église; l'histoire de l'école magyare commence donc avec l'établissement du christianisme en Hongrie; la première école fut celle que les bénédictins adjoignirent à leur monastère de Pannonhalma. Le roi saint Étienne avait repoussé l'influence allemande pour l'organisation de son royaume, il fit de même pour l'enseignement, qu'il confia aux moines du Mont-Cassin, et qui subit vraisemblablement l'influence de la France, puisque le premier roi de Hongrie fut en rapport avec le supérieur de Cluny, et que l'évêque de Chartres fut également en rapport avec le chef du diocèse de Pécs, qui lui avait demandé des manuscrits. Des moines français se rendirent en Hongrie; saint Ladislas fonda, en 1091, le monastère de Saint-Gilles, à Somogyvár, qu'il plaça « pour des temps éternels » sous la juridiction de l'abbaye de Saint Gilles, près Nîmes. Un abbé de Saint-Gilles, Odilon, se rendit en Hongrie avec quelques moines; il eut plusieurs entretiens avec le roi Ladislas, qui lui promit que l'abbé et les novices du monastère qu'il venait de créer seraient toujours des Français; cette promesse fut tenue tant qu'exista ce couvent, qui disparut pendant l'occupation turque. L'influence de la France fut continuée par les cisterciens, qui se fixèrent en Hongrie sous Geiza II; son successeur, Béla III, leur marqua un plus grand empressement encore et leur accorda de nombreux privilèges, dont l'abbé de Cîteaux alla lui-même le remercier en Hongrie. C'est alors que fut fondé le monastère de Pilis pour les cisterciens du diocèse de Besançon. Le roi André II demanda à l'abbaye de Clairvaux de lui envoyer des religieux. Souvent des religieux se rendaient en France pour y suivre les cours de l'université de Paris; quelques prêtres, qui devinrent évêques, avaient fait des études en France. Ce fut au XII^e^ siècle que les prémontrés allèrent se fixer en Hongrie. L'université que Béla III fonda à Veszprém fut organisée sur le modèle de celle de Paris; Louis le Grand fonda une université à Pécs, Urbain V la reconnut par une bulle, datée d'Avignon. En vue de développer plus rapidement le christianisme, l'enseignement avait été donné, au début, en hongrois, mais bientôt, la langue nationale fit place au latin, suivant en cela l'usage admis, au XIV^e^ siècle, dans les centres universitaires où la communauté de langue attirait les étudiants. Après le désastre de Mohács, qui eut pour conséquence l'occupation turque, l'enseignement subit un temps d'arrêt, et la vie intellectuelle en fut grandement troublée; ces perturbations furent utilisées par la Réforme, qui se développa sans rencontrer l'opposition contre laquelle elle se fût heurtée en temps normal. Les catholiques parvinrent à réagir, ils rouvrirent des écoles, et le primat appela les jésuites. Ce fut la période des dissensions religieuses; mais ce fut aussi l'époque où l'État comprit mieux la responsabilité lui incombant au sujet de la culture intellectuelle du peuple; les premières dispositions législatives datent du XVI^e^ siècle au XVIII^e^ siècle; les droits de la couronne, dans l'administration du *fonds de religion* et la création des écoles, furent fixés; ils tendaient à limiter et à contrôler l'enseignement confessionnel ou libre. Le rescrit de Marie-Thérèse, *Ratio educationis*, marque l'emprise de l'État sur l'enseignement, qu'on veut adapter aux exigences du gouvernement. Les règlements édictés partaient de l'école primaire pour arriver aux universités, en passant par l'enseignement secondaire. Ces règlements devaient s'appliquer aux protestants aussi, mais ils invoquèrent leur autonomie et refusèrent d'admettre un rescrit n'émanant pas du pouvoir législatif. Marie-Thérèse transféra à Buda l'université de Nagy-Szombat, fondée par le cardinal Pázmány, elle y adjoignit une faculté de médecine, puis créa l'Académie des mines. Joseph II voulait faire de l'État le maître absolu de tout l'enseignement; de plus, il rendit la langue allemande obligatoire dans toutes les écoles de la Hongrie, mais cette décision rencontra dans tout le pays une invincible opposition, qui donna à la vie intellectuelle une nouvelle direction : elle devint nationale, et quoique le latin restât encore la langue du haut enseignement, la littérature hongroise prit un certain essor. Un demi-siècle s'écoula encore avant d'arriver au moment où, en 1844, le hongrois devint obligatoire pour l'enseignement secondaire. Le Parlement de 1848 avait élaboré des lois libérales, qui ne purent être votées à cause des événements qui se déroulèrent. Le gouvernement absolutiste de l'Autriche appliqua de nombreuses mesures restrictives à la Hongrie, mais elles ne purent triompher de la résistance du peuple, soutenu par une littérature nationaliste fort développée. Après le *Compromis*, l'oppression cessa et, en 1868, une loi rendait l'instruction primaire obligatoire pour tous les enfants; une autre loi reconnaissait l'égalité des nationalités et des confessions, en matière d'enseignement. Une loi fixant la limite du droit de surveillance de l'État sur les écoles confessionnelles fut votée en 1883; elle admit ces écoles à recevoir des subventions de l'État.

En prenant l'enseignement à sa base même, on constate que la première école maternelle fut fondée en 1828; en 1903, on comptait 2 768 écoles, asiles permanents, asiles d'été, pour 249 331 enfants, en âge de fréquenter les écoles maternelles. L'enseignement primaire est obligatoire pour tous les enfants de six à douze ans; la création des écoles incombe aux communes; la présence de trente enfants, soumis à l'obligation scolaire, suffit pour rendre nécessaire la création d'une école. En 1848, la législation voulait que l'entretien des écoles confessionnelles incombât à l'État, mais il fallut tenir compte des droits historiques, et l'État créa l'école publique. Les Églises peuvent prélever un impôt pour l'entretien de leurs écoles primaires. L'État impose aux différentes écoles des conditions qui assurent l'uniformité de l'enseignement. L'instruction religieuse est réservée aux différentes confessions.

En 1903, la Hongrie comptait 18 783 écoles primaires, dont le personnel enseignant était de 32 762 personnes pour 2 495 319 élèves.

Les établissements mentionnés se répartissent ainsi :

État	1 971
Communes	3 026
Catholiques romains	5 523
— grecs	2 071
Grecs-orientaux	1 817
Calvinistes	2 083
Luthériens	1 403
Israélites	502
Unitaires	38
Associations	91
Écoles privées	258

D'après la religion, les élèves se répartissent ainsi :

Catholiques romains	1 308 582
— grecs	219 141
Grecs-orientaux	259 679
Calvinistes	367 973
Luthériens	201 501
Israélites	127 215
Unitaires	10 706
Divers	522

La loi de 1883 a réorganisé l'enseignement secondaire. Autrefois, l'enseignement se donnait en latin ou en allemand; la loi de 1868 imposa le hongrois, mais en laissant les établissements confessionnels libres de fixer la langue de l'enseignement; en 1883, le hongrois devint obligatoire; l'État ne peut imposer ses programmes qu'à certains établissements et à ceux qui sont entretenus par le *fonds d'enseignement*. Le droit de l'État sur cette catégorie d'établissements est absolu, sauf qu'il ne peut y nommer que des professeurs catholiques. Un second groupe est formé d'établissements subventionnés par les villes, les communes, les associations et aussi par les évêques et les ordres religieux. Les établissements appartenant aux communautés religieuses sont absolument libres, quant aux questions pédagogiques; l'État n'a qu'un droit de surveillance. L'instruction religieuse est obligatoire dans tous les établissements de l'enseignement secondaire; jusqu'à l'âge de dix-huit ans, les élèves doivent être instruits dans la religion choisie par leurs parents. L'enseignement secondaire des jeunes filles est organisé.

En 1903, on comptait, en Hongrie, 243 établissements d'enseignement secondaire, avec 4 801 professeurs pour 61 500 élèves.

Les élèves se répartissent suivant la religion :

		Proportionnellement
Catholiques romains	26 628	43,30 %
— grecs	2 648	4,31 %
Grecs-orientaux	2 996	4,87 %
Calvinistes	8 777	14,27 %
Luthériens	5 907	9,60 %
Israélites	14 079	22,89 %
Unitaires	465	0,76 %

La législation de 1848 proclama la liberté de l'enseignement et plaça l'université sous l'autorité du ministre des cultes et de l'instruction publique; pendant la période absolutiste, on restreignit considérablement les libertés accordées. Avec le rétablissement de la constitution, en 1867, une ère nouvelle s'ouvrit pour le haut enseignement. La Hongrie possède deux universités, une école polytechnique, des académies royales de droit, une école des mines, une école d'agriculture, etc., etc. Presque tous les diocèses possèdent un grand séminaire; notamment les archevêchés d'Esztergom, d'Eger, de Kalocsa, les évêchés de Beszterczebánya, de Csanád, de Győr, de Kassa, de Nagy-Várad, de Nyitra, de Pécs, de Rozsnyó, de Szatmár, de Szepes, de Székesfehérvár, de Szombathely, de Vácz, de Veszprém et de Transylvanie. Il n'existe pas de petits séminaires; quelques ordres religieux ont des écoles de théologie : les bénédictins, à Pannonhalma; les cisterciens et les piaristes, à Budapest et à Kolozsvár; les prémontrés, à Jászovár; les franciscains, à Szeged, à Galgocz, à Kecskemét, à Presbourg, à Baja, à Vajda-Hunyad, à Malaczka; les capucins, à Presbourg. Pour l'enseignement religieux supérieur, il existe, à Vienne, le *Pazmaneum*, fondé par le cardinal Pázmány, recevant 60 élèves hongrois, qui y complètent leurs études théologiques; l'*Augustineum*, qui reçoit 35 à 40 prêtres, de toute la monarchie, préparant leur doctorat en théologie. De plus, il y a à Rome le *collegium Germanico-Hungaricum*, fondé par Jules III, en 1552. En 1579, les revenus de la fondation faite par saint Étienne pour les pèlerins hongrois y furent adjoints et l'on organisa une section spéciale pour 12 prêtres de nationalité hongroise.

8° *Littérature.* — Le mouvement littéraire catholique a été assez important, au cours du XIX^e siècle, d'autant plus qu'il ne prit son essor qu'après le réveil national, suscité par le grand patriote Étienne Szechényi, fondateur de l'Académie hongroise (1825). Ce mouvement fut bientôt enrayé par la guerre pour l'indépendance, car le régime absolutiste qui suivit ne fut pas favorable au développement de la littérature. Depuis lors, les écrivains se sont dédommagés, de même les savants, et la Hongrie occupe, au point de vue littéraire et scientifique, un rang fort honorable. Parmi les écrivains qui se sont occupés plus spécialement de la religion catholique, on peut citer, dans les sciences bibliques : la traduction de la Bible par l'évêque de Pécs, J. Szepessy, et plus tard, celle du chanoine B. Tárkányi (d'après la traduction du jésuite Káldy), qu'approuva le saint-siège; parmi les travaux herméneutiques : ceux de l'évêque de Veszprém, J. Ranolder, du bénédictin S. Márkfi, du D^r E. Szekely, etc. Parmi les ouvrages d'apologétique, il faut mentionner ceux de l'évêque O. Prohaszka, *Terre et ciel*, *Sur le péché et la pénitence*, *Pensées*, etc.; de J. Dudek, *Apologie du christianisme*, l'*Autonomie catholique*. Parmi les hagiographes, le D^r E. Piszter, *Vie de saint Bernard*. Dans la littérature ascétique, la première place était occupée par le doyen J. Nogáll, qui traduisit l'*Imitation*; viennent ensuite les jésuites M. Toth, R. Rosty, le chanoine A. Ruschek, le prédicateur F. Szanisló, etc. Parmi les auteurs de livres de prières, on peut citer : Sujanszky et B. Tárkányi. L'histoire est représentée par G. Fraknói, *Rapports du saint-siège avec la Hongrie*, *Pierre Pázmány*, *Époque de Hunyady et des Jagellons*; J. de Forster, *Béla III*; Bubics, *Histoire et beaux-arts*; Knauz, *Histoire de l'Église*; R. Békéfi, *Histoire des abbayes cisterciennes*; J. Karácsonyi, *Les nationalités magyares*, *Les chartes*; Rajner, *Histoire des investitures*; N. Szechényi, *Histoire de l'abbaye de Jáák*; A. Aldásy, *Les anabaptistes en Hongrie*, XVI^e et XVII^e siècles; M. Toth, *Les ordres religieux en Hongrie*; A. Pór, *Les Anjous*; V. Bunyitay, *L'évêché de Nagy-Várad*, etc. Les bénédictins ont publié des travaux relatifs à leur ordre: T. Fussy, *Histoire de l'abbaye de Zalavár*; V. Récsey, *Recherches archéologiques*; S. Pongrácz, *Histoire de l'archiabbaye de Pannonhalma*; J. Zoltvány, *Grégoire Czuczór*, etc. Parmi les autres écrivains, on peut encore citer : J. Városy, *Histoire de l'enseignement en Hongrie*; A. Miálhyfi, *Les universités*, *Les séminaires et leur esprit*; A. Giesswein, *Questions sociales*; C. Divald, *Archéologie*, *Beaux-arts*; Fischer-Colbrie, *Avenir du catholicisme*; Margalits, J. Káposi, etc. D'autres auteurs se sont occupés de l'Église, au point de vue juridique : Kollányi, *Les droits de l'évêque de Veszprém pour le couronnement*; *Le droit de tester du haut clergé*; F. Hanuy, *Les mariages mixtes*, etc. Le cardinal Haynald, latiniste remarquable, s'occupa de sciences

naturelles; le cardinal Schlauch s'occupa, lui, de philosophie et de droit. Le cardinal Vaszary est un historien apprécié; le cardinal Samassa publie ses travaux en latin. On publie, en Hongrie, un assez grand nombre de traductions d'ouvrages français et allemands; parmi les principales œuvres traduites, on peut citer celles de Bossuet, de Bougaud, de X. Weninger, du P. Weiss, de l'abbé de Broglie, de Dupanloup, de G. Goyau, d'Émile Horn, d'Henri Joly, etc. Il y a quelques sociétés littéraires catholiques : la *Société hongroise*, créée par le grand séminaire; son but est d'aider ses membres à compléter leurs études universitaires et à traduire en hongrois des œuvres françaises, anglaises, allemandes, etc. La *Société de Saint-Étienne* est la plus importante; par ses publications religieuses et patriotiques, elle entretient l'esprit national. En 1887, elle créa une section scientifique et littéraire, qui publie des ouvrages historiques; elle recrute ses membres par élection; les principaux auteurs en font partie. La *Société de Saint-Étienne* publie une revue, la *Revue catholique*; elle subventionne une société, le *Stephaneum*, qui publie 4 journaux quotidiens, 11 journaux hebdomadaires, 5 bi-hebdomadaires, 11 annales, bulletins mensuels; elle édite de nombreuses brochures de propagande. La *Société de Saint-Thomas-d'Aquin* publie la *Revue philosophique*. La *Société Pázmány* s'occupe de la propagation des idées religieuses par la littérature. Elle a créé une section pour la défense des intérêts des ecclésiastiques. Il y a de nombreux cercles catholiques pour les jeunes gens, les ouvriers, etc. Les œuvres de bienfaisance et les associations de piété sont assez nombreuses et répondent à une grande partie des besoins.

Cet article donne un aperçu de la situation de la Hongrie avant la guerre de 1914. Nous renvoyons les lecteurs à l'article MAGYARIE (ancienne appellation de la Hongrie), qui donnera, si les circonstances le permettent à ce moment, un exposé des modifications qui se sont produites.

Acsády, *Magyarországtörténete*; Balics, *A romai katholikus egyház története Magyarországban*; Bekéfi, *A cisterciek története*; Fraknói, *Magyarország egyházi és politikai összeköttetései a romai szentszékkel; Pazmány Péter*; Horváth, *A Kereszténység első százada Magyarországon*; Karácsonyi, *Szent István király oklevelei es a Szilveszter-Bulla*; Knauz, *Magyar egyház történelem*; Marczali, *Maria-Therezia*; Pór, *Nagy Lajos*; *Az Anjouk kora*; Pauler, *A magyar nemzet története*; Szilágyi, *A magyar nemzet története*; Bereczky, *A magyar protestans egyház története*; Finászy, *A magyarországi közktatás története*; Jekelfalussy, *A magyar állam*; *Magyarország közoktatásügye az 1903 évben*; É. Horn, *Saint Étienne, roi apostolique de Hongrie*; *Le christianisme en Hongrie*.

É. HORN.

HONNÊTETÉ PUBLIQUE. — I. Le sens et le motif de l'empêchement. II. Histoire. III. Le droit formé.

I. LE MOTIF DE L'EMPÊCHEMENT ET SA SIGNIFICATION. — On donne ce nom à un empêchement dirimant de mariage qui rentre dans ce que l'on peut nommer la catégorie des parentés légales. Gasparri, *De matrimonio* (1904), n. 798, définit ainsi d'après saint Thomas la *justitia publicæ honestatis : Propinquitas ex sponsalibus (seu de futuro, seu de præsenti) proveniens, robur trahens ab Ecclesiæ institutione propter ejus honestatem* : une alliance provenant soit des fiançailles, soit du mariage, créée par l'Église, qui lui donne sa force juridique pour des motifs d'honnêteté publique.

Voici en quoi consiste ce motif d'honnêteté publique. Les *sponsalia* soit *de futuro* (fiançailles), soit, à plus forte raison, *de præsenti* (mariage), supposaient préalablement chez les époux et ont confirmé entre eux un rapprochement des âmes et des volontés qui en fait déjà par quelque côté *cor unum et anima una*, un rapprochement qui fait, par le cœur et l'âme, entrer l'un et l'autre dans la famille de son conjoint ou futur conjoint; ou plutôt, l'époux, même simplement *de futuro*, est déjà entré dans la famille de son épouse, et réciproquement, par l'âme et par le cœur; par ce qu'il y a de plus élevé et de plus délicat dans son être, chacun est devenu le parent des parents de son *sponsus*. Les motifs de haute convenance morale qui interdisent le mariage entre parents doivent donc interdire aussi, bien qu'avec moins de rigueur, le mariage entre l'un des *sponsi* et les parents de l'autre. Telles sont les raisons fondamentales qui ont inspiré la création de cet empêchement. Mais parce que cette *propinquitas* est uniquement spirituelle, elle ne s'impose pas encore de soi aussi fortement que la *propinquitas* provenant des relations charnelles. Vis-à-vis de celle-ci, c'est-à-dire de l'affinité, elle n'est qu'une sorte d'empêchement préparatoire et provisoire qui, selon une opinion solidement fondée, cédera la place à l'empêchement d'affinité quand les deux époux seront devenus *unum corpus et una caro*.

II. HISTOIRE. — 1° *Origines*. — Précisément parce que ce rapprochement, cette *propinquitas*, est d'ordre purement spirituel, la création de l'empêchement suppose un affinement de moralité qui n'était pas le lot des civilisations et des législations anciennes, et parce que l'empêchement n'est qu'un provisoire destiné à se transformer en affinité quand se réaliseront les relations conjugales, on n'a pas cru, pendant longtemps, à la nécessité de le créer. Cette création n'a eu lieu que lorsque s'est présenté un certain état de relations sociales et juridiques entre époux; il a dépendu d'un certain état social d'en rendre nécessaire l'établissement.

Le droit romain. — L'empêchement d'honnêteté publique est inconnu des législations étrangères au christianisme. Il est inconnu au droit romain ancien, qui n'imposait pas de prohibitions matrimoniales entre alliés même en ligne directe. Mais quand le droit des derniers temps de la république et celui de l'empire créent l'empêchement d'affinité en ligne directe, *Digeste*, l. XXIII, tit. II, lex 14, § 4; *Cod.* (Dioclétien et Maximien), l. V, tit. IV, *De nuptiis*, lex 17, le motif invoqué, c'est, dit Modestin : *quod affinitatis causa parentum liberorumque loco habentur, Dig.*, l. XXXVIII, tit. X, lex 4, § 7, c'est donc le motif que l'on invoquera pour celui d'honnêteté publique, et, le droit romain faisant résulter l'affinité, non des relations sexuelles, comme le droit canonique actuel, mais de l'état de mariage qui est créé par un acte surtout consensuel, les lois du Digeste et du Code qui instituaient l'empêchement d'affinité instituaient aussi par là même et sous ce nom d'affinité un empêchement d'honnêteté publique. De même en fut-il pour l'empêchement d'affinité en ligne collatérale, entre beau-frère et belle-sœur, quand, sous la pression des papes, les empereurs chrétiens, Constance et ses successeurs, l'eurent ajouté au précédent.

Toutefois, ce n'était là qu'une conclusion de principe que les juristes pouvaient déduire, ce n'était pas une conclusion de pratique. En pratique, on ne tenait pas compte de l'empêchement quand le mariage d'où résultait l'empêchement d'affinité n'avait pas été confirmé par les relations sexuelles. La preuve, nous l'avons en particulier dans un texte bien intéressant du Code, dû à l'empereur Zénon (474-491), et qu'il convient de citer en dépit de sa longueur : *Licet quidam Ægyptiorum idcirco mortuorum fratrum sibi conjuges matrimonio copulaverint, quod post illorum mortem mansisse virgines dicebantur, arbitrati scilicet (quod certis legum conditoribus placuit) cum corpore non convenerint, nuptias non videri [re] esse contractas; et hujusmodi connubia tunc temporis celebrata firmata sunt, tamen præsenti lege sancimus, si quæ hujusmodi contractæ fuerint, eas*

earumque contractores, et ex his progenitos, antiquarum legum tenori subjacere, nec ad exemplum Ægyptiorum (de quibus supra dictum est) eas videri fuisse firmas, vel esse firmandas. Cod., l. V, tit. v, lex 8. Ce texte prouve bien ce qu'était en pratique la prohibition avant que Zénon ne la confirmât.

Ces prohibitions, qui entrèrent si malaisément dans les mœurs, ne visaient donc que l'affinité en ligne directe à l'infini, et, en ligne collatérale, au premier degré seulement. Et encore, si elles visaient les relations résultant du mariage proprement légal, celui que l'on nommait les *justæ nuptiæ*, visaient-elles aussi celles qui résultaient de mariages d'ordre inférieur comme le concubinat? C'est douteux, au moins au point de vue légal; or, l'on sait que toute prohibition est de droit strict.

2° *Le droit canonique jusqu'à Pierre Lombard.* — Ce point fixé, quand l'empêchement fut-il vraiment établi dans l'Église? Nous pouvons déclarer tout d'abord qu'il ne le fut pas en vertu d'une loi ni d'un décret, mais qu'il fut introduit par l'enseignement et l'autorité des docteurs, tout en reconnaissant néanmoins qu'il le fut en conformité avec les intentions de l'Église. Nous en avons comme indice les efforts signalés plus haut en ce qui concerne l'introduction légale de l'empêchement d'affinité collatérale, affinité qui comprenait certainement ce que l'on ne nommait pas encore l'honnêteté publique, puisqu'elle résultait aussi du mariage non consommé. Cependant il fallut plusieurs siècles avant de faire du *justitia publicæ honestatis* une prohibition autonome.

La discipline ancienne nous est manifestée dans le Décret de Gratien. Or, les plus anciens textes cités par Gratien manifestent une discipline d'hésitation et de contradiction, en quoi ils s'accordent avec les documents contemporains. Dans Gratien les c. 11, 12, 14 et 15, causa XXVII, q. II, dont le premier et les deux derniers doivent être une sorte d'abrégé du can. 41 de Tribur (895), et dont le c. 12 appartiendrait peut-être au concile romain de 721, affirment la prohibition du mariage entre un époux veuf et toute la parenté de son conjoint décédé, même si les relations conjugales n'avaient pas eu lieu entre les époux durant le mariage. Par contre, le c. 18, qui est une *palea*, et d'ailleurs apocryphe, affirme que le mariage qui n'a pas été confirmé par les relations conjugales n'entraîne pas d'empêchement avec les parents du conjoint décédé. De même, Hincmar de Reims († 882) n'admet encore dans cette catégorie d'autre empêchement que celui qui résulte de l'*unitas carnis*, c'est-à-dire l'affinité proprement dite : tant qu'il n'y a pas eu la *copula* entre le *sponsus* et la *sponsa*, celle-ci peut épouser le frère de son *sponsus*. Il semblerait donc qu'à la fin du IX^e^ siècle, l'honnêteté publique ou quasi-affinité n'était pas encore un empêchement certain. De fait, ni Benoît Lévite, ni le pseudo-Isidore, ni Réginon n'en disent mot, au moins comme empêchement à part distinct de l'affinité; de même Burchard de Worms; de même Anselme de Lucques; d'ailleurs ni les uns ni les autres ne posent le problème comme nous le faisons. Yves de Chartres ne dira pas davantage le mot, mais il affirmera, en citant le concile de Tribur, que la *desponsatio* même non consommée crée la prohibition de mariage; il sera, de plus, l'un de ceux qui insisteront particulièrement sur les motifs de cette prohibition, parce que, si le mariage était permis dans ces conditions, *per hanc licentiam, possent multa inhonesta et incestuosa provenire conjugia. Epist.*, CCXLVI, *P. L.*, t. CLXII, col. 138. Ce serait dans le *Polycarpus*, VI, 4, 34, du cardinal Gregorius (vers 1115) qu'on verrait apparaître pour la première fois le terme même de *justitia publicæ honestatis*. Gratien ne marque rien qui tranche sur la discipline courante; il cite en vérité les textes que nous avons indiqués plus haut, causa XXVII, q. II, c. 11, 12, 14, 15, mais il n'y voit pas autre chose que l'empêchement d'affinité, et toute la conclusion qu'il en tire, c'est que, selon ces textes, le mariage serait acquis même avant que ne soient établies les relations sexuelles : *dictum* après le c. 15 : *His omnibus auctoritatibus probantur isti conjuges esse.* Bien plus, en dépit des textes prohibitifs, la coutume permettait ces mariages entre les parents du *sponsus* défunt et son ancien conjoint : c'est ce que nous déclare l'auteur d'une *Summa Coloniensis* (vers 1170), qui affirme : *in Extravagantibus sic legitur : licet secundam filiam ejus nuptiis copulare, cui prior defuncta desponsata fuerat*, et il ajoute : *Novimus etiam generalem Ecclesiæ consuetudinem talia tolerare, quæ doctissima legum interpres est.* Et nous avons un témoin plus caractéristique et plus typique encore de ces hésitations dans les décrétales d'un disciple de Gratien, le pape Alexandre III, dont les décisions ne paraissent pas s'accorder toujours entre elles : en effet, dans l'une, c. 2, l. IV, tit. I, compil. 1^a^, il dit expressément : *Non sunt una caro vir et mulier, nisi cohæserint copula maritali; idcirco defuncta sponsa intacta, ejus soror a sponso hoc non impediente libere ducitur in uxorem;* dans d'autres, au contraire, qui ont été maintenues par saint Raymond de Pennafort pour la collection officielle de Grégoire IX, l. IV, tit. II, c. 4 et 5, le mariage est interdit entre les *sponsi* et les parents de leur conjoint.

Mais, parallèlement à ces hésitations de pratique une doctrine se précisait qui allait préciser aussi la notion de l'empêchement et qui aboutirait à fixer le caractère de l'empêchement d'affinité et à lui donner comme préparation l'empêchement, distinct, d'honnêteté publique. Voici comment on y parvint. On sait que la notion que le mariage était un contrat purement consensuel ne se révéla pas tout d'abord dans la discipline ecclésiastique aussi claire et aussi nette qu'aujourd'hui. Longtemps le mariage, le mariage *in fieri*, comme dit la terminologie scolastique, apparut comme la synthèse d'un certain nombre d'actes qui, commencés par des promesses mutuelles, des accords dotaux, des cérémonies civiles et liturgiques, se complétaient et se réalisaient dans les relations conjugales. Les multiples circonstances de la vie pratique avaient bien montré que tous ces actes n'avaient pas la même valeur et que chacun des premiers ne faisait pas le mariage. Gratien et son école crurent donner une réponse suffisante en distinguant entre ce qu'ils nommaient le *matrimonium initiatum*, qui résultait du consentement seul, et le *matrimonium ratum*, qui résultait des relations conjugales : *conjugium desponsatione initiatur, commixtione perficitur : unde inter sponsum et sponsam conjugium est, sed initiatum; inter copulatos est conjugium ratum. Dictum* sur le c. 34, causa XXVII, q. II. Cette théorie devait avoir des conséquences importantes dans la discipline, et c'est de là que dérive encore la pratique de la dispense du mariage non consommé, car le *matrimonium initiatum* n'était pas tout à fait indissoluble. Mais d'autre part cette théorie ne distinguait pas à fond dans la *desponsatio* les deux éléments qu'y devait discerner et séparer Pierre Lombard.

La théorie de celui-ci est plus serrée. Elle prend l'élément essentiel du mariage dans une catégorie plus philosophique : dans le consentement; ce qui l'amène à étudier de plus près cet élément consensuel. Et aussitôt il distingue entre le consentement *actuel*, celui par lequel deux *sponsi* se prennent réciproquement, *hic et nunc*, pour mari et femme, et le consentement *de futuro:* le consentement de *præsenti*, voilà le mariage; le consentement *de futuro* n'est en réalité qu'une promesse, de quelques serments qu'il soit accompagné : *Sufficiens causa matrimonii est consensus, non quilibet sed per verba expressus, nec de futuro sed de præsenti. Si enim*

consentiunt in futurum dicentes : Accipiam te in virum et ego te in uxorem, non est iste consensus efficax matrimonii. Sent., l. IV, dist. XXVII.

Il est plus aisé d'élaborer une théorie solide et satisfaisante que de modifier une discipline vécue. L'effet logique de la théorie de Pierre Lombard eût dû être de ne faire résulter aucun empêchement des *sponsalia de futuro*, puisqu'elles ne constituaient pas le mariage, ne supposant pas un consentement vraiment matrimonial. Sur ce point ce fut la théorie de Gratien, plus proche des réalités pratiques, qui l'emporta. Puisque le *matrimonium initiatum*, qui pour une partie équivalait aux *sponsalia de futuro*, était néanmoins un mariage, on continua de lui appliquer les canons qui interdisaient le mariage entre le *sponsus* survivant et les parentes de la *sponsa* décédée avant la consommation du mariage, avant que le *matrimonium initiatum* ne fût devenu *ratum*. Plus tard, quand la théorie de Pierre Lombard, partout acceptée dans les écoles, fut devenue la théorie reçue, on continua d'attribuer à ce que l'on ne nommait plus que les *sponsalia de futuro* la création de l'empêchement. Mais ce fut sous un autre nom, qui peu à peu s'imposa, celui de *publica honestas*, ou *justitia publicæ honestatis ;* on avait dit aussi parfois *quasi affinitas*.

3° *De Pierre Lombard à Boniface VIII.* — A quelle époque commence cette dénomination technique de *publica honestas?* Il est malaisé de le fixer avec précision. Ce qui est certain, c'est qu'elle est employée couramment comme un terme connu et compris des canonistes dans la *Summa de matrimonio* de Bernard de Pavie, composée avant les dernières années du pontificat d'Alexandre III († 1181) : Bernard y énonce deux espèces d'honnêteté publique, deux *casus publicæ honestatis*, le second, *inter subolem susceptam ex secundis nuptiis et cognationem prioris viri* (c'est un empêchement abrogé depuis, au IVe concile de Latran), le premier, *inter relictam sponsi et consanguineos ejus*, mais il s'agirait de *sponsalia de præsenti* non consommées. Robert de Flamesbury (fin du XIIe siècle) l'emploiera aussi, la faisant résulter d'ailleurs uniquement des fiançailles proprement dites ou *sponsalia de futuro : Justitia publicæ honestatis impedit matrimonium, ut, per verba de futuro contraxisti sponsalia cum septenni vel majori. Licet ulterius non est processum, nullam ejus consanguineam habere poteris.* Bref, la dénomination est acquise et elle suppose donc que l'empêchement a pris son individualité à part.

Non seulement on avait donné un nom à l'empêchement, mais on avait précisé de quel contrat il résultait et jusqu'où il s'étendait. Il résultait, on vient de le voir expressément déclaré, des *sponsalia de futuro*. Ce fut non seulement l'enseignement de docteurs privés, ce fut même l'enseignement quasi-officiel, car ce fut sous ce terme que les rubriques des Décrétales annonçaient et résumaient les textes des papes comme Alexandre III et les autres. Qu'il suffise de citer les suivantes : *sponsalia nulla ex defectu consensus, non creant publicæ honestatis justitiam* (c. 5, l. IV, tit. II). *Ex sponsalibus contractis cum impubere majore septennio oritur publica honestas. Ibid.*, c. 6 ; cf. c. 4, 12. Il résultait des *sponsalia de præsenti* qui n'avaient pas encore été consommées : nous le savons par des textes nombreux cités ou indiqués ci-dessus. Mais, par un phénomène assez curieux, ce fut à cette forme de l'empêchement que le nom d'honnêteté publique fut le plus tardivement appliqué. Après le milieu du XIIIe siècle, saint Thomas d'Aquin ne donnait encore le nom d'honnêteté publique qu'à l'empêchement résultant des fiançailles ; celui qui résultait du mariage non consommé, des *sponsalia de præsenti*, il le désignait encore sous le nom d'affinité : *Matrimonium affinitatem causat, non solum ratione carnalis copulæ, sed etiam ratione societatis conjugalis... Unde et affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de præsenti ante carnalem copulam : et similiter ex sponsalibus, in quibus fit quædam pactio conjugalis societatis, contrahitur aliquid affinitati simile, scilicet publicæ honestatis justitia. Sum. theol.*, III^{a} *Suppl.*, q. LV, a. 4. Il résultait de toutes les fiançailles, sauf de celles qui étaient nulles pour défaut de consentement : si elles étaient nulles pour un autre motif, elles n'en produisaient pas moins l'empêchement d'honnêteté publique. Encore ne parvint-on pas à ces précisions sans de multiples tâtonnements. De même il y eut quelques tâtonnements quant à *l'extension* de l'empêchement. Bernard de Pavie, dans les premières années du XIIIe siècle, écrivait dans ses *Casus*, que des *sponsalia* contractées avec un enfant au-dessous de sept ans ne résultait pas l'empêchement, mais *in septennis primus gradus, in proxima pubertati etiam gradus reliqui prohibentur*, in c. 5, compil. 1^{a}, l. IV, tit. II ; et au contraire Richard Anglicus vers la même époque paraissait affirmer, Glose in c. 11, causa XXVII, q. II, que l'extension était la même après les *sponsalia de præsenti* qu'après les *sponsalia de futuro*.

Il résulte de ces constatations que l'empêchement d'honnêteté publique fut, comme tel et dans son individualité précise, assez tardivement constitué ; qu'il commença de l'être, sans texte légal proprement dit, par l'enseignement et la coutume, avant que ne fût totalement victorieuse la théorie de Pierre Lombard sur ce qui fait l'essence du mariage et pendant qu'était encore suivie par un bon nombre de canonistes la théorie spéciale de Gratien ; que, au temps même où saint Thomas d'Aquin composait son commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard, le nom d'honnêteté publique était encore réservé à la prohibition de simple affinité qui résulte des *sponsalia de futuro ;* qu'il ne faut donc pas s'étonner que dans le c. L du IVe concile de Latran (1215), c. *Non debet reprehensibile*, 8, *X, De consanguinitate et affinitate*, où il réduisait au quatrième degré la prohibition qui résultait des empêchements d'affinité et de parenté, Innocent III n'ait pas mentionné l'empêchement d'honnêteté publique créé par les *sponsalia de præsenti*. Le premier texte précis et de valeur officielle et générale qui décidait que les fiançailles nulles, sauf si elles étaient nulles par défaut de consentement, produisaient néanmoins l'empêchement d'honnêteté publique, est le c. *Ex sponsalibus, De sponsalibus et matrimonio* in VI°, de Boniface VIII.

III. Le droit formé. — Ce fut donc à partir de Boniface VIII seulement que l'empêchement d'honnêteté publique fut totalement et légalement formé. Il nous reste à en étudier la loi et les obligations précises.

Il résultait des *fiançailles* et du *mariage non consommé*. Dans un cas comme dans l'autre il s'étendait aussi loin, jusqu'au quatrième degré. Et il en fut ainsi jusqu'au concile de Trente. Celui-ci apporta une nouvelle modification, mais seulement en ce qui concerne l'empêchement né des fiançailles : il déclara que les fiançailles nulles, quel que fût le motif de la nullité, ne produiraient plus aucun empêchement : *Justitiæ publicæ honestatis impedimentum, ubi sponsalia quæcumque ratione valida non erunt, sancta synodus prorsus tollit ;* que les fiançailles valides ne produiraient l'empêchement que jusqu'au premier degré : *ubi autem valida fuerint, primum gradum non excedant.* Sess. XXIV, *De reform. matrim.*, c. III. Enfin, le décret *Ne temere*, du 2 août 1907, a. 1, *De sponsalibus*, imposait pour la validité des fiançailles des conditions nouvelles : *Ea tantum sponsalia habentur valida et canonicos sortiuntur effectus, quæ contracta fuerint per scripturam subsignatam a partibus et vel a parocho, aut a loci ordinario, vel saltem a duobus testibus. Quod si utraque vel alterutra pars scribere nesciat, id in ipsa scriptura adnotetur ; et alius testis addatur, qui cum parocho, aut loci ordinario,*

vel duobus testibus, de quibus supra, scripturam subsignet. Une décision de la S. C. du Concile, du 28 mars 1908, déclarait qu'un délégué ne pouvait tenir la place du curé ou de l'ordinaire, ad 6um; enfin, une autre décision de la même S. C. du Concile, du 27 juillet 1908, déclarait que l'écrit des fiançailles devait être daté et signé par les parties ensemble avec le curé, l'ordinaire, ou les témoins.

De toute cette législation voici maintenant un bref commentaire.

1° *Fiançailles.* — Créent l'empêchement toutes les fiançailles valides, et celles-là seulement; depuis le décret *Ne temere*, il faut ajouter que l'empêchement ne résulte que des fiançailles publiques, faites en la forme prescrite. Les autres, étant invalides, ne produisent aucun effet. On coupe court ainsi à de nombreuses difficultés étudiées autrefois par les canonistes. Ainsi on ne verra plus les fiançailles entre pubère et impubère : aucun curé ne s'y prêterait, et les autres témoins refuseraient d'ordinaire d'y prêter leur concours. De même deviendront plus rares les fiançailles douteuses, les fiançailles conditionnelles, et en tout cas, la condition ne vaudra que si elle a été déclarée et exprimée dans l'écrit des fiançailles. Enfin, quant aux fiançailles faites selon toutes les formes requises, mais nulles par suite d'un vice purement interne, elles seront tenues pour valides et produisant l'empêchement tant que la preuve de nullité n'aura pas détruit la présomption légale qui résulte de l'acte public. L'empêchement ne dépasse pas le premier degré de parenté : il n'interdit donc le mariage du fiancé qu'avec la mère, la sœur ou la fille de sa fiancée, et de celle-ci qu'avec le père, le frère ou le fils de son fiancé. Il ne produit aucun effet envers les alliés du fiancé ou de la fiancée. Une fois créé, il continue d'exister après la dissolution des fiançailles, de quelque manière que se soit produite cette dissolution, fût-ce une résolution par consentement mutuel. En d'autres termes : du jour où il a été produit il est permanent.

2° *Mariage.* — L'empêchement n'existe qu'avant la consommation. C'est du moins une opinion qui paraît solidement fondée. Pourtant un grand nombre d'auteurs, *plerique*, dit même Gasparri, *De matrimonio*, n. 818, affirment la coexistence et la superposition de l'empêchement d'honnêteté publique et de l'empêchement d'affinité, cf. la liste dans Rosset, *De sacramento matrimonii*, n. 2001, et ce, parce que l'empêchement existant n'est pas abrogé ni supprimé et que rien ne s'oppose à cette coexistence et à cette superposition. Ce n'est pas la pensée de Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. IX, c. XIII, n. 4, qui, plus informé de l'histoire, sait très bien qu'en ce qui concerne le mariage non consommé l'empêchement d'honnêteté publique représente simplement sous un nom nouveau, depuis que la doctrine a voulu que l'affinité proprement dite ne résulte que de la *copula*, ce qui auparavant, sous le même nom d'affinité ou de quasi-affinité, résultait de tout mariage même non consommé. Et, ajoute Gasparri, en pratique quand on demande, en vue d'un nouveau mariage, dispense d'affinité résultant d'un mariage consommé, on n'y joint jamais une demande pour dispense d'honnêteté publique.

Il faut sous-entendre que l'empêchement ne peut résulter que d'un mariage valide quant au consentement, que ce défaut de consentement vienne de l'erreur sur la personne, d'insuffisance mentale, de consentement simulé, même de crainte et violence, de nullité pour erreur sur la condition servile. Si la nullité vient d'ailleurs que du défaut de consentement, par exemple, impuissance, empêchement de lien, de vœu, parenté, etc., le mariage, quoique nul, produit néanmoins l'empêchement d'honnêteté publique. C'est l'enseignement que l'on déduit du c. *Ex sponsalibus*, *De sponsal. et matrim.*, in VI°, qui vise toutes les épousailles (*sponsalia*), et qui, sur ce point, n'a pas été restreint par le c. III, sess. XXIV, *De reform. matrimonii*, du concile de Trente.

Tels sont les points certains. Voici ce qui est l'objet de discussion ou qui a besoin d'être précisé. D'abord en ce qui concerne le rapt : l'empêchement résulte du mariage si, en dépit de la présomption juridique contraire, la femme victime du rapt a donné son consentement. Quant au mariage purement civil, dans les régions où le mariage est valide sans la présence du curé ou des témoins spéciaux requis à défaut du curé par le décret *Ne temere*, a. 8, le mariage civil produit l'empêchement d'honnêteté publique, comme tout autre mariage valide; dans les régions et pour les catholiques soumis au décret *Tametsi* et au décret *Ne temere*, de soi, le mariage civil, quoique nul, produirait le même empêchement comme fait le mariage nul par suite de tout autre empêchement que le défaut de consentement; mais pour des raisons particulières aux circonstances dans lesquelles parut la législation sur le mariage civil, l'Église, afin de mieux montrer sa répulsion, ne voulut même pas considérer ce mariage civil comme un mariage de fait, et elle décida, décret du 7 avril 1879, que ce mariage civil ne serait pas traité comme mariage et ne produirait pas l'empêchement d'honnêteté publique. Qu'en est-il des autres mariages nuls du chef de clandestinité, par exemple, parce qu'ils ont été contractés devant un autre que le propre curé? C'est une question controversée, mais Gasparri pense que, dans le cas où la nullité vient simplement de ce qu'il y a eu erreur sur le propre curé, l'empêchement d'honnêteté publique résulterait nécessairement de ce mariage nul. *Op. cit.*, n. 826.

L'empêchement peut se multiplier avec les motifs ou les causes qui le font encourir, fiançailles ou mariages.

Cependant l'empêchement ne peut agir au détriment de fiançailles valides, comme le montrera l'exemple suivant. Supposons qu'en dépit de fiançailles valides, un jeune homme contracte un mariage, nul par conséquent, avec la sœur de sa fiancée : ce mariage, nul du chef d'honnêteté publique seulement, ne crée pas en retour un empêchement d'honnêteté publique qui interdise le mariage avec la première fiancée. Cf. Gasparri, *ibid.*, n. 828.

Corollaires. — 1° *Dispense.* — Cet empêchement étant de droit purement ecclésiastique, bien qu'il soit fondé sur des considérations de morale générale, l'Église peut en dispenser, et elle en dispense sous ses deux formes résultant soit des fiançailles, soit du mariage non consommé, même pour le premier degré de la ligne directe. Cf. cette déclaration du Saint-Office du 20 mars 1893 : *S. Sedem super impedimento publicæ honestatis in primo gradu lineæ rectæ proveniente ex matrimonio rato, quando urgent graves causæ reipsa dispensare.* Mais il faut que la non-consommation soit bien certaine. La dispense relève de la S. C. des Sacrements.

2° Pour le même motif, c'est-à-dire que l'empêchement est de droit ecclésiastique seulement, il ne résulte pas des épousailles (fiançailles ou mariage) entre infidèles. Nous avons sur ce point une réponse du Saint-Office du 19 avril 1837 (Gasparri, n. 830, donne comme date le 26 septembre, mais le *Collectanea* de la Propagande, 2e édit., n. 857, publication officielle, donne le 19 avril) : *Matrimonium ratum non consummatum paganorum producitne honestatem publicam, vel censeturne impedimentum dirimens post eorum conversionem?... Idemque estne de sponsalibus paganorum ac de matrimonio rato? — R. Impedimentum non subsistere.* Si le mariage avait eu lieu entre un fidèle

et un infidèle, le fidèle semble contracter pour sa part l'empêchement, mais si le second mariage devait être contracté avec un parent infidèle du décédé, la dispense de disparité de culte accordée dans ce cas est censée comprendre au besoin la dispense d'honnêteté publique.

Le nouveau Code du droit canonique, promulgué par la bulle *Providentissima*, du 27 mai 1917, et qui est entré totalement en vigueur le 17 mai 1918, trouble assez violemment la discipline jusqu'ici reçue sous le nom d'empêchement d'honnêteté publique. L'expression prend un sens tout nouveau. L'empêchement résultait : *a*) des fiançailles valides ; *b*) du mariage non consommé, mais valide quant au consentement. *a*) Il ne résulte plus du tout des fiançailles. *b*) Il ne résulte plus du mariage valide consommé ou non, lequel crée dans les deux cas l'empêchement d'affinité. Le canon 1078 définit le nouvel empêchement d'honnêteté publique : *Impedimentum publicæ honestatis oritur ex matrimonio invalido, sive consummato sive non, et ex publico vel notorio concubinatu; et nuptias dirimit in primo et secundo gradu lineæ rectæ inter virum et consanguineas mulieris, ac vice versa.* Il résulte donc du mariage invalide consommé ou non, de quelque cause que vienne l'invalidité; il résulte d'un concubinat public et notoire qui créait jusqu'ici l'empêchement d'affinité illicite.

Son extension. Elle est très réduite : elle ne dépasse pas la ligne directe, et ne va donc pas en ligne collatérale. L'empêchement existe entre l'homme et les parentes de la femme en ligne directe jusqu'au second degré inclus, et *vice versa*.

La question est traitée dans les traités du mariage ou les commentaires du l. IV des Décrétales. — Pour le point de vue spécialement historique, Jos. Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenlitteratur*, 2e édit., Paderborn, 1893 ; A. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891; E. Philippe, dans le *Canoniste contemporain*, 1892, p. 467 sq. — En ce qui concerne le droit formé : Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1904; Fr. X. Wernz, *Jus Decretalium*, t. IV, *Jus matrimoniale Ecclesiæ catholicæ*, 2e édit., Prato, 1911; E. Burel, *Étude sur l'empêchement d'honnêteté publique* (thèse), Paris, s. d. (1911); De Smet, *Les fiançailles et le mariage*, Bruges, 1912; sans oublier pour maint détail et mainte discussion les auteurs plus volumineux comme Rosset, *De sacramento matrimonii*, 1895-1896, et Sanchez, *De matrimonio*.

A. Villien.

HONORAIRES DE MESSES. — I. Licéité. II. Historique pendant les seize premiers siècles. III. A qui appartient-il d'en fixer le taux? IV. Obligation de célébrer résultant de l'acceptation des honoraires. V. Devoir strict de transmettre intégralement les honoraires quand on fait célébrer la messe par d'autres. VI. Prohibitions au sujet du trafic des honoraires de messes. VII. Peut-on recevoir plusieurs honoraires pour plusieurs messes célébrées le même jour?

I. Licéité. — 1° L'acceptation d'un honoraire pour la célébration de la messe est licite, car, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. c, a. 2, ad 2um, le prêtre célébrant n'accepte pas l'honoraire comme prix de la consécration de l'eucharistie, ou de la célébration de la messe, ce qui serait simoniaque; mais il l'accepte comme contribution à son entretien, ce qui est parfaitement licite. Saint Paul, en effet, l'affirme, ceux qui remplissent les fonctions sacrées vivent du temple, et ceux qui servent à l'autel participent aux offrandes faites à l'autel. I Cor., IX, 13.

A diverses reprises, l'Église a proclamé ce point de doctrine. Cf. constitution de Martin V, *Inter cunctas*, du 22 février 1418, a. 25, au concile de Constance, contre les erreurs de Hus et de Wicleff; encyclique de Benoît XIV, *Demandatam*, du 24 décembre 1743, § 10; constitution du même pape, *Præclaris*, du 18 mars 1746; et son autre constitution *Quod expensis*, du 26 août 1748; constitution de Pie VI, *Auctorem fidei*, du 28 août 1794, condamnant les 30e et 54e propositions du synode de Pistoie; instruction de la S. C. de la Propagande du 15 février 1746, pour les grecs-melchites; décret de la même Congrégation du 13 avril 1807, n. 16, etc. Cette vérité est, en outre, formellement rappelée dans le nouveau Code de droit canon, can. 824, § 1.

Même dans le cas où le prêtre est riche, ou possède des revenus par ailleurs, l'acceptation de l'honoraire est licite. Salmanticenses, *Theologia moralis*, tr. V, *De sacrificio missæ*, c. V, p. I, n. 2, 6 in-fol., Madrid, 1717, t. I, p. 120; Suarez, *In IIIam*, disp. LXXXVI, sect. III, n. 1, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1861-1878, t. XXI, p. 913 sq.

2° Il s'ensuit que faire un pacte au sujet de l'honoraire de messe, c'est-à-dire ne s'engager à appliquer la messe à telle ou telle intention qu'à la condition que l'honoraire soit versé, ne constitue pas un acte illicite, si l'honoraire dont il s'agit est juste, soit en raison de la taxe fixée dans le diocèse, soit en raison de certaines circonstances particulières. Suivant l'axiome *quod jure exigis si aliquid facias, potes deducere in pactum*. En vertu de ce contrat qui n'est pas un contrat de vente, mais que Suarez appelle contrat de *do ut facias*, le prêtre qui a reçu l'honoraire est tenu, *sub gravi*, en stricte justice, et non seulement en charité, ni même simplement à titre de fidélité à sa promesse, d'offrir la messe à l'intention du donateur, puisque, dès lors, un contrat onéreux est intervenu entre celui qui, donnant l'honoraire, demandait l'application de la messe, et le prêtre qui, en acceptant l'honoraire, s'était engagé à célébrer à l'intention désignée. Avant le contrat, le prêtre était libre de célébrer, ou non; libre aussi d'appliquer la messe à une intention plutôt qu'à une autre; après le contrat, il est obligé à célébrer, et à le faire à l'intention que le donateur a indiquée. Mais, s'il ne célèbre pas, il n'est tenu, en stricte justice, suivant plusieurs théologiens, qu'à rendre l'honoraire, et nullement à réparer d'une autre façon, car le dommage spirituel résultant pour une personne de l'omission de la messe n'est pas matériellement appréciable. Cependant, si, par sa faute, comme suite de cette omission, le prêtre était cause de ce dommage spirituel, il devrait, par une raison d'équité et de justice, réparer en priant pour la personne lésée. Cf. Salmanticenses, *Theologia moralis*, tr. V, c. V, p. I, t. I, p. 119; Suarez, *In IIIam*, disp. LXXXVI, sect. I, n. 4-7, t. XXI, p. 908-910; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. X, *De sacramentis*, sect. III, *De eucharistia*, c. III, *De sacrificio missæ*, dub. I, n. 246, 250, 7 in-8°, Prato, 1889-1895, t. IV, p. 720 sq.; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, a. 2, § 2, n. 539, 2 in-8°, Paris, 1897, t. I, p. 391-394.

3° Si le prêtre exigeait quelque chose au-dessus de la taxe régulière, ou de ce à quoi il a droit, il pécherait et pourrait être la cause d'un scandale; mais il ne serait pas cependant coupable de simonie, dont la malice spéciale consiste précisément à vendre le spirituel pour le matériel, à moins qu'il n'eût réellement l'intention perverse de vendre le fruit spirituel du saint sacrifice. Néanmoins, la cupidité excessive de ce prêtre, dans le cas dont nous parlons, pourrait facilement faire planer sur lui le soupçon de simonie. Cf. Palmieri, *Opus theologicum*, tr. VI, sect. I, c. II, *De simonia*, n. 275 sq., t. II, p. 325 sq.

II. Historique pendant les seize premiers siècles. — 1° *Origine de la coutume d'offrir des honoraires de messes.* — Dans l'antiquité chrétienne, soit parce que le nombre des fidèles n'était pas assez grand, soit pour tout autre motif, il fut d'usage de ne célébrer

dans chaque église qu'une messe par jour. Cette pratique se continua durant plusieurs siècles. Tous les fidèles, alors, participaient à cette unique messe par des offrandes publiques, soit en apportant le pain et le vin nécessaires pour la matière du sacrifice, soit en faisant d'autres dons qui étaient ensuite distribués au clergé et aux pauvres. La messe, à cette époque, était appliquée pour tous indistinctement. Cf. Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. III, c. XXII, n. 1 sq., in-4°, Parme, 1768, p. 224; Hardouin, *Acta conciliorum*, 12 in-fol., Paris, 1715, t. III, col. 461; Lupus, *Synod. general.*, 7 in-fol., Venise, 1724, t. III, p. 183.

Peu à peu le nombre des prêtres et des simples chrétiens s'étant considérablement augmenté, une messe par jour ne suffit plus dans chaque église pour satisfaire la dévotion du peuple. Dès lors, il ne fut plus possible que tous les fidèles fissent leur offrande à chaque messe. Ils se partagèrent donc ce soin, et chez eux naquit comme naturellement le désir que les messes à la célébration desquelles ils coopéraient par leurs oblations personnelles, fussent plus spécialement appliquées à leurs intentions. Saint Augustin présente comme licite la pratique de recevoir pour la célébration du sacrifice, en mémoire des défunts, ou pour tout autre motif, par exemple, une grâce à obtenir, non seulement les offrandes en nature, mais aussi de l'argent, pourvu qu'il soit spontanément offert. *Epist.*, XXII, *ad Aurelianum episcopum*, c. I, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 92. Le pape saint Grégoire le Grand parle de même, au commencement du VII^e^ siècle. *Epist.*, l. III, 63, *P. L.*, t. LXXVII, col. 660. Cf. Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio, loc. cit.*, n. 5, p. 226.

2° *Caractère obligatoire des oblations.* — 1. Ces oblations, faites par les fidèles à la messe, n'étaient pas considérées comme facultatives, mais comme obligatoires. Cette prescription est clairement énoncée dans les *Constitutions apostoliques*, l. II, c. XXXV, Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. III, l. I, c. I, 3 in-fol., Paris, 1725, t. III, p. 11.

2. Au milieu du III^e^ siècle, saint Cyprien adresse à ce propos un reproche sévère à une femme de noble qualité, qui prétendait participer au sacrifice, sans faire elle-même une offrande : *Locuples et dives es, et dominicum celebrare te credere, quæ corbonam omnino non respicis, quæ in dominicum sine sacrificio venis, quæ partem de sacrificio quod pauper obtulit, sumis. De opere et eleemosynis*, c. XV, *P. L.*, t. IV, col. 612. Saint Augustin, ou, du moins, l'auteur des sermons qui lui sont attribués, parle de même : *Erubescere debes homo idoneus, si de aliena oblatione communicaveris. Serm.*, CCXV, *de tempore*, n. 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2238. C'est pour ce motif que Tertullien appelle tous les chrétiens prêtres, non en ce sens qu'ils aient tous le pouvoir de consacrer le pain et le vin, mais parce que tous offraient le pain et le vin à l'autel du Seigneur, *De exhortatione castitatis*, c. VII, *P. L.*, t. II, col. 922, comme l'explique très nettement Petau, *De potestate consecrandi et sacrificandi sacerdotibus a Deo concessa, Diatriba*, c. I-II, *Dogmata theologica*, 8 in-4°, Paris, 1865-1867, t. VII, p. 381-388.

3. Quand, à la fin du VI^e^ siècle, ces prescriptions commencèrent à ne plus être observées par tous, les conciles rappelèrent aux fidèles, trop souvent portés à l'oublier, cette obligation de faire les oblations comme prescrite par Dieu lui-même. Le second concile de Mâcon, tenu en 585, s'exprime ainsi, can. 4^e^ : *Residentibus nobis in sancto concilio cognovimus quosdam christianos* A MANDATIS DEI *aliquibus locis deviasse, ita ut nullus eorum legitimo obsecundationis parere velit officio Deitatis, dum sacris altaribus nullam admovens hostiam. Propterea decernimus, ut omnibus dominicis diebus altaris oblatio ab omnibus viris et mulieribus offeratur, tam panis quam vini... Omnes autem qui definitiones nostras per inobedientiam evacuare contendunt, anathemate percellantur.* Hardouin, *Acta conciliorum*, t. III, col. 461.

4. Le pain et le vin, offerts par les fidèles, dépassaient la quantité qui devait être consacrée par le prêtre et ensuite distribuée aux communiants. Le surplus était distribué aux prêtres et aux autres membres du clergé. Voir les documents rapportés par Lupus, *Synodorum generalium et provincialium decreta et canones scholiis et notis illustrati*, dissert. II, *proœm.*, 7 in-fol., Venise, 1724-1726, t. III, p. 183, et par Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. III, l. I, c. I, n. 11, c. II, n. 1, t. III, p. 7, 13.

5. Dans les premiers temps, on offrait à l'autel, en plus du pain et du vin, d'autres dons, du miel, du lait, du froment, des raisins, de l'huile, de l'encens. Cet usage est autorisé par le 6^e^ canon apostolique. Bruns, *Concil.*, t. I, p. 1. Néanmoins, l'usage d'offrir d'autres choses, par exemple, des oiseaux et un barillet de vin, mais avant la messe ou l'offertoire, est signalé par Réginon, *De eccl. disciplinis*, l. I, n. 72-73, *P. L.*, t. CXXXII, col. 190. Il s'est conservé dans le cérémonial des canonisations; on offre aussi des fleurs artificielles aux solennités de la béatification. Fornari, *Codex pro postulatoribus causarum beatificationis et canonizationis*, in-4°, Rome, 1909, p. 72, 79.

6. D'après le 4^e^ canon apostolique, les fruits, autres que le pain et le vin, ne devaient pas être offerts à l'autel; ils étaient remis, comme prémices, au domicile de l'évêque et des prêtres, qui les distribuaient eux-mêmes aux diacres et aux autres clercs inférieurs.

7. Une certaine atténuation, cependant, fut apportée, en certains endroits, à cette prohibition. Le III^e^ concile de Carthage, tenu en 397, par son canon 24^e^, qui est le 37^e^ dans quelques éditions, permettait d'offrir, le jour de la fête de Pâques, du lait et du miel, que, suivant la coutume, on distribuait à ceux qui venaient d'être solennellement baptisés. Hardouin, *Acta conciliorum*, t. I, col. 883; cardinal Bona, *Rerum liturgicarum*, l. I, c. XVI, n. 3, *Opera omnia*, in-fol., Anvers, 1694, p. 237. C'était la mise en pratique du texte liturgique emprunté à saint Pierre : *Quasi modo geniti infantes... lac concupiscite.* I Pet., II, 2.

8. Il y avait donc deux sortes d'oblations : *a*) celles qu'on faisait au moment de l'offertoire, et elles ne comportaient que du pain et du vin; *b*) celles, plus variées, qu'on faisait avant la messe, ou, du moins, avant l'évangile; elles comprenaient tout ce qui pouvait être nécessaire ou utile aux prêtres. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. IV, a. 6, 2 in-4°, Rouen, 1700, t. I. D'autres, en dehors de la liturgie, étaient portées à la maison de l'évêque ou des prêtres, pour l'entretien de tout le clergé. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. III, l. I, c. III, n. 5, t. III, p. 19. D'après Martène, *loc. cit.*, les oblations liturgiques étaient abrogées çà et là au XII^e^ siècle, ou n'étaient plus pratiquées à la messe que par les clercs.

3° *Des honoraires proprement dits.* — 1. Dans l'antiquité chrétienne, offrait-on aussi de l'argent, soit avant la messe, soit avant l'offertoire? Ce point d'histoire est controversé; mais ce qui est certain, c'est que, dans toutes les églises, il y avait un tronc, pour recevoir les aumônes des fidèles. Comme chez les juifs, ce tronc s'appelait *gazophylacium*, et quelquefois *corbona*, en souvenir de ce qui est relaté dans l'Évangile : Marc., XII, 41; Luc., XXI, 1; Matth., XXVII, 6; Joa., VIII, 20. Plusieurs fois les anciens Pères en ont fait mention. Tertullien, *Apologet.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 470; cf. Justin, *Apolog.*, I, n. 67, *P. G.*, t. VI, col. 429. On l'appelait aussi *arca* et *concha*. Baronius, *Annales*

ecclesiastici, an. 44, n. 69, 12 in-fol., Venise, 1705, t. I, p. 269; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. III, l. I, c. II, n. 9, t. III, p. 15. L'argent qu'on y recueillait était pour subvenir aux besoins des pauvres, des veuves, des orphelins, des prisonniers, des malades, des pèlerins, etc., en un mot, des indigents de toute nature. Cette coutume est rapportée comme existant encore au IVe siècle, par saint Augustin, *Serm.*, CCCLVI, n. 13, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1580, et au Ve siècle par saint Paulin, *Epist.*, XXXIV, *sive serm. de gazophylacio*, n. 1 sq., *P. L.*, t. XLIX, col. 545 sq. Saint Justin dit, *Apolog.*, I, n. 67, *P. G.*, t. VI, col. 429, que, sous le nom d'indigents, étaient compris aussi les ministres des autels et de l'église, qui devaient vivre des oblations des fidèles. Or, très vraisemblablement, s'ils en eussent été réduits à n'avoir que le pain et le vin offerts à l'autel, ils n'auraient pu, même avec le prix de ce qu'ils ne consommaient pas, se procurer tout ce qui est nécessaire à l'existence.

2. A quelle époque l'argent destiné au soutien des prêtres et du clergé cessa-t-il d'être déposé dans le *gazophylacium*, pour être offert à l'autel même? Voilà encore un point d'histoire qui ne peut être exactement défini. Saint Augustin parle bien, à certains endroits, de sommes d'argent offertes à l'autel, au moment de l'oblation, aux messes des morts; mais il semble préférer que cet argent, au lieu d'être remis par les fidèles aux diacres qui servent à l'autel, soit, au contraire, distribué plutôt par eux-mêmes aux pauvres. *Oblationes pro spiritibus dormientium, quos vere aliquid adjuvare credendum est, super ipsas memorias non sint sumptuosæ, atque omnibus petentibus sine typho et cum alacritate præbeantur. Si quis pro religione aliquid pecuniæ offerre voluerit, in præsenti pauperibus eroget. Epist.*, XXII, *ad Aurelianum episcopum*, c. I, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 92.

3. Plusieurs anciens auteurs, tels que Honorius Augustodunensis, qui écrivait au XIIe siècle, *Gemma animæ*, l. I, c. LXVI, *P. L.*, t. CLXXII, col. 564, supposent que la coutume d'offrir de l'argent, au lieu de pain et de vin, s'introduisit à l'époque où les fidèles cessèrent de communier chaque fois qu'ils assistaient à la messe. Il n'était pas nécessaire, alors, de consacrer tant de pain, et le peuple continua à contribuer aux frais du culte par l'offrande, non de pain et de vin, mais d'argent. Il n'indique pas l'époque où cette coutume commença.

4. Quoi qu'il en soit, il est certain que l'offrande, soit du pain, soit ensuite de l'argent, était faite au clergé en général, et non à un prêtre individuellement, pour que celui-ci célébrât une messe à l'intention de celui qui faisait cette offrande. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. III, l. I, c. II, n. 8, t. III, p. 14 sq.

5. La coutume d'offrir de l'argent à un prêtre, pour que celui-ci célébrât la messe à l'intention du donateur, ne se montre pas avant le VIIIe siècle, et ne fut pas universellement reçue avant le XIIe, d'après Mabillon : *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti, Præfatio ad part. Iam sæculi III*[1], n. 62, 9 in-fol., Paris, 1688-1702, p. 27. Saint Chrodegang, évêque de Metz (743-760), dit expressément : *Si aliquis uni sacerdoti pro sua missa... aliquid in eleemosyna dare voluerit, hoc sacerdos... a tribuente accipiet et exinde quod voluerit faciet. Regula canonicorum*, can. 12, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1076. Peut-être est-il question de cet usage dans le canon 3 du concile germain, présidé par saint Boniface en 742, où il est question du compte que le prêtre, au carême, doit rendre à l'évêque *de precibus et ordine missarum*. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 366. Cf. concile de Septine de 743, c. I, *ibid.*, col. 370.

De Berlendis, *De oblationibus ad altare*, part. II, § 2, Venise, 1743, p. 289-299, a recueilli des témoignages qui prouvent que l'usage de donner un honoraire au prêtre qui célébrait la messe à une intention particulière, existait partiellement avant le VIIIe siècle. Bède, *Historia Anglorum*, l. IV, c. XXII, *P. L.*, t. XCV, col. 205-207, rapporte, sur l'année 679 environ, que les fidèles, en dehors de la messe, donnaient aux prêtres de l'argent pour célébrer une messe en vue de leur faire obtenir une grâce spirituelle ou temporelle. Saint Jean l'Aumônier, évêque d'Alexandrie (610-616), a dit une messe, sur la demande d'un père, afin d'obtenir, comme il advint, le retour de son fils. *Vita*, c. IX, n. 50, *Acta sanctorum*, au 23 janvier, Anvers, p. 508. Ultrogothe, femme de Childebert, fit au tombeau de saint Martin des présents, en demandant des messes. S. Grégoire de Tours, *De miraculis S. Martini*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. CXXI, col. 926. Saint Benoît donna de sa main quelque chose pour une messe en faveur de deux moniales. S. Grégoire le Grand, *Dialogi*, l. II, c. XXIII, *P. L.*, t. LXVI, col. 178. Selon saint Épiphane, *Hær.*, XXX, n. 6, *P. G.*, t. XLI, col. 414, un patriarche juif, converti vers 347, donna de l'argent à l'évêque qui l'avait baptisé, en disant : « Offre pour moi. »

Au XIe siècle, la coutume de donner au prêtre un honoraire était très répandue, puisque les enfants eux-mêmes la connaissaient. Saint Pierre Damien, encore enfant, ayant trouvé une pièce d'argent, s'empressa de la porter à un prêtre, afin que celui-ci célébrât une messe pour le repos de l'âme de son père défunt. *Vita sancti Petri Damiani per Joannem monachum ejus discipulum*, c. II, *P. L.*, t. CXLIV, col. 117.

4° *Abus et réglementation.* — 1. Dans la première moitié du VIe siècle, les oblations faites à l'occasion des messes célébrées même dans de simples oratoires, étaient devenues déjà si considérables, que des laïques, masquant leur avarice sous les dehors de la piété, se mirent à bâtir des chapelles et même de vastes églises, dans l'intention d'avoir part aux offrandes que les fidèles y apporteraient. Ce fut, là, une entreprise financière contre laquelle plusieurs conciles durent sévir. Le 6e canon du IIe concile de Braga, en Galice, qui est à proprement parler le IIIe, ayant été tenu en 572, a pour titre : *Ut si quis oratorium pro quæstu suo in terra propria fecerit, non consecretur*, et cette teneur : *Placuit, ut si quis basilicam, non pro devotione fidei, sed pro quæstu cupiditatis, ædificat, ut quidquid ibidem oblatione populi colligetur, medium cum clericis dividat, eo quod basilicam in terra sua ipse condiderit, quod in aliquibus locis usque modo dicitur fieri, hoc ergo de cætero observari debet, ut nullus episcoporum tam abominabili voto consentiat, ut basilicam quæ non pro sanctorum patrocinio, sed magis tributarii conditione est condita, audeat consecrare.* Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 835; *P. L.*, t. LXXXIV, col. 572.

2. Au siècle suivant, le XVIIe concile de Tolède, tenu en 694, signala une aberration bien plus étrange encore. Des particuliers faisaient célébrer la messe des défunts pour leurs ennemis vivants, afin de leur causer la mort. Le canon 6e prononça la peine de l'excommunication et de la prison perpétuelle, contre ceux qui donneraient des honoraires de messes dans ce but impie, et contre les prêtres qui ne rougiraient pas de souiller leur ministère en coopérant à cette superstition sacrilège. En outre, ces prêtres seraient déposés. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 99.

3. Les conciles de Rome de 816 et de 853, can. 17, Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 904, 1005, recommandaient à IX prêtres de ne pas recevoir d'oblations de tous en tous lieux. Quelques-uns prétendaient qu'aucune aumône n'était profitable aux défunts, si elle n'était pas faite pour célébrer des messes en leur faveur. Jonas, évêque d'Orléans, réfuta cette erreur. *De institutione laicali*, l. III, c. XV, *P. L.*, t. CVI, col. 264.

4. La coutume des fidèles de donner une rétribution, même en argent, aux prêtres, afin que le saint sacrifice de la messe fût célébré à l'intention des donateurs, se généralisant de plus en plus, l'Église n'y vit aucun inconvénient; elle l'approuva même, pourvu que les prêtres n'eussent pas l'imprudence de se charger de plus de messes qu'ils n'en pouvaient dire, et qu'ils n'acceptassent jamais plusieurs honoraires pour une seule messe. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. III, l. III, c. xv, n. 9, t. III, p. 407.

5. Sous ce rapport encore les abus, en effet, n'avaient pas tardé à se glisser, à cause de la sordide avarice de quelques prêtres indignes, jetant, par leur manière d'agir, le discrédit sur ce qui est en soi très licite. Quelques-uns, lorsqu'il n'était pas encore défendu de célébrer plusieurs messes le même jour, en célébraient plusieurs uniquement pour augmenter leurs revenus, ce qui les faisait appeler *non Christi, sed Mammonæ sacerdotes*. D'eux aussi un ancien auteur disait : *non tam consecrant, quam dilaniant Filium Dei.*

6. Ces abus furent rigoureusement condamnés par le pape Alexandre II, en 1065, et sa sentence fut insérée dans le Décret de Gratien, part. III, *De consecratione*, dist. I, c. 53, *Sufficit*. Elle se termine par ces paroles sévères : *Qui vero pro pecuniis, aut adulationibus sæcularium, una die præsumit plures facere missas, non æstimo evadere damnationem.* Innocent III renouvela cette défense, qui se trouve dans les Décrétales de Grégoire IX, l. III, tit. XLI, *De celebratione missarum*, c. 12.

7. Quelques prêtres indignes, pour accroître leurs gains, consacraient autant d'hosties, dans la même messe, qu'ils avaient reçu d'honoraires, pensant, par ce moyen, satisfaire, en même temps, à toutes leurs obligations. D'autres réunissaient et concentraient plusieurs messes en une seule : ils recommençaient, autant de fois qu'ils avaient reçu d'honoraires, la messe jusqu'à l'offertoire; puis ils répétaient, le même nombre de fois, les oraisons secrètes, mais ils ne récitaient qu'une fois le canon, et ne consacraient qu'une fois. A la fin, ils répétaient autant de fois les oraisons après la communion, qu'ils avaient répété de fois les prières avant l'offertoire et les secrètes. On disait que ces messes avaient deux faces, trois faces, et plus encore. *Has autem missas, barbaro vocabulo, bifaciatas aut trifaciatas, Petrus Cantor qui floruit anno 1200, nuncupat, quia duplicem vel triplicem habebant faciem : quas veluti monstruosas et contrarias institutioni et consuetudini Ecclesiæ improbat et detestatur.* Cardinal Bona, *Rerum liturgicarum*, l. I, c. xv, n. 7, *Opera omnia*, in-fol., Anvers, 1694, p. 235.

5° *Attaques contre la coutume de donner des honoraires pour la célébration et l'application de la messe.* — 1. A l'époque où cette coutume commença à se répandre, divers théologiens se levèrent, pour en contester la légitimité. Un des plus anciens est Walafrid Strabon, moine de Fulda, qui écrivait au milieu du IXe siècle. Il la combattit, indirectement du moins, en enseignant que le saint sacrifice ne sert pas plus à ceux pour lesquels il est spécialement offert, qu'à toute la société des fidèles. Voici ses paroles : *Sciendum autem quosdam inordinate offerre, qui, attendentes numerum oblationum, potius quam virtutem sacramentorum, sæpe in illis transeunter offerunt missis, ad quas persistere nolunt. Rationabilius siquidem est ibi offerre, ubi velis persistere, ut qui munus Domino obtulisti, offeras pariter pro eodem munere suscipiendo postulationem devotam. Sed in hoc error non modicus videtur, quod quidam se non posse aliter plenam commemorationem eorum facere, pro quibus offerunt, nisi singulas oblationes pro singulis offerant, vel pro vivis et defunctis non simul æstimant immolandum, cum vere sciamus unum pro omnibus mortuorum, et unum panem esse et sanguinem, quem universalis Ecclesia offert. Quod, si cui placet, pro singulis singulatim offerre, pro solius devotionis amplitudine, et orationum augendarum delectatione id faciat; non autem pro stulta opinatione qua puter, unum Dei sacramentum non esse generale medicamentum. Quodam modo enim in fide imperfectus est, qui putat Dominum non discernere, quando una petitione pro multis rogatur, quid cui sit necesse. De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis ad Regimbertum episcopum*, c. XXII, *P. L.*, t. CXIV, col. 948.

L'erreur de Walafrid fut de n'avoir pas compris, ou admis, que, si le saint sacrifice de la messe a une valeur infinie, soit à cause du principal sacrificateur, soit à cause de la victime, puisque l'un et l'autre sont le Christ, Fils de Dieu; cependant, par suite de la volonté même du Christ qui l'a institué, l'application n'en est pas infinie. D'où il suit que cette application limitée est plus profitable à celui pour lequel elle est faite qu'aux autres, soit que l'on considère le fruit satisfactoire, soit que l'on considère le fruit impétratoire. Comme le remarque saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLV, a. 4, q. I, II, Dieu est porté à répandre plus largement ses bienfaits sur celui pour lequel le prêtre immole plus spécialement la divine Victime, et pour lequel il le prie.

2. Mais si Walafrid n'a blâmé qu'indirectement la coutume de donner des honoraires de messes, Wiclef, Luther, Calvin et leurs disciples l'ont réprouvée formellement, sous prétexte qu'il y avait, là, une simonie manifeste, comme si l'honoraire était le prix même de la messe, et que ce qu'il y a de plus spirituel pût être acheté et vendu à prix d'argent.

Longtemps avant qu'elles fussent formellement condamnées par l'Église, saint Thomas avait réfuté ces erreurs, par cette affirmation de principe si claire et si concluante : *Sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis eucharistiæ, hoc enim esset simoniacum; sed quasi stipendium suæ sustentationis. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. c, a. 2, ad 2um. Ailleurs déjà il avait dit : *Si sacerdos non habet alios sumptus, et non tenetur ex officio missam cantare, potest accipere denarios, sicuti conducti sacerdotes faciunt, non quasi pretium missæ, sed quasi sustentamentum vitæ. In IV Sent.*, l. IV, dist. XXV, q. III, a. 2, q. I, ad 4um.

3. Plus récemment le pseudo-synode de Pistoie, en 1786, a renouvelé ces erreurs. Quoique l'oblation du saint sacrifice s'étende à tous, cette assemblée schismatique avoue, néanmoins, qu'on peut, dans la liturgie, faire une commémoraison spéciale de quelques personnes, vivantes ou défuntes, *precando Deum specialiter pro ipsis;* mais ensuite elle nie que le prêtre puisse appliquer à qui il veut une partie du fruit du sacrifice, et, pour cela, recevoir un honoraire : *non tamen quod credamus in arbitrio esse sacerdotis applicari fructus sacrificii cui vult; imò damnamus hunc errorem velut magnopere offendentem jura Dei, qui solus distribuit fructus sacrificii cui vult et secundum mensuram quæ illi placet.* Elle condamne donc ouvertement la coutume contraire, approuvée cependant par l'Église universelle, et elle la proclame *falsam opinionem invectam in populum quod illiqui eleemosynam subministrant sacerdoti sub conditione quod celebret unam missam, specialem fructum ex ea percipiant.*

Mais Pie VI, par sa constitution *Auctorem fidei*, du 28 août 1794, n. 30, condamne cette doctrine du pseudo-synode de Pistoie, comme fausse, téméraire, pernicieuse et injurieuse à l'Église et à ses ministres, et renouvelant l'erreur de Wiclef déjà condamnée. Il montre que l'Église, au contraire, en vertu d'un droit promulgué par les apôtres de recevoir des biens tem-

porels de ceux à qui l'on confère des biens spirituels, approuve l'application de la messe en faveur de personnes individuelles et commande même aux pasteurs d'âmes de l'appliquer ainsi à leurs ouailles, comme il est formellement exprimé par le concile de Trente, sess. XXIII, c. I, *De reform.*, et par Benoît XIV, dans sa constitution *Cum semper oblatas*, § 2.

En effet, ce qui est nécessaire pour l'administration d'un bien spirituel, n'est pas le prix matériel de ce bien, non estimable à prix d'argent. A ce sujet, De Lugo, *De sacramento eucharistiæ*, disp. XXI, n. 2, fait une comparaison qui met cette vérité en lumière. Supposons, dit-il, qu'un peintre ne veuille pas vendre ses œuvres, mais que, mû par un sentiment de piété, il s'engage, même par vœu, à décorer gratuitement une église. Il ne manquerait pas à son vœu, s'il demandait à cette église de lui fournir les couleurs, les toiles et tout ce qui serait nécessaire; ou s'il demandait à cette église les sommes d'argent pour acquérir tous ces objets. Il pourrait dire encore qu'il peint gratuitement. Bien plus, si, pour accomplir parfaitement ce travail, il avait besoin d'une nourriture spéciale, il pourrait, même en la demandant, dire encore qu'il peint gratuitement.

Supposons également qu'un saint ait reçu de Dieu un don surnaturel pour guérir certains genres de maladie, et qu'il veuille donner gratuitement ce qu'il a gratuitement reçu; supposons qu'il soit appelé par un prince, dans ce but, comme saint François de Paule fut appelé par le roi Louis XI. Demanderait-il les sommes nécessaires pour faire le voyage, et, durant son séjour dans le palais du prince, serait-il nourri aux frais de celui-ci, il pourrait dire encore qu'il le guérit gratuitement, car ces sommes ne seraient pas le prix de la guérison, mais seulement le prix de ce qui est nécessaire pour que le thaumaturge puisse exercer son ministère bienfaisant.

On doit raisonner d'une manière analogue pour l'application spéciale du sacrifice de la messe. Pour que cette application gratuite puisse être faite, la première condition est que le prêtre puisse vivre. L'offrande pour l'entretien du prêtre n'est pas le prix du bien spirituel que le prêtre donne gratuitement; mais seulement le prix de ce qui est nécessaire pour que ce bien spirituel, non estimable à prix d'argent, puisse être gratuitement donné. Celui qui reçoit ce bien spirituel, et qui, pour l'avoir, a promis quelque chose pour l'entretien du prêtre, est obligé en justice à donner ce qu'il a promis pour cet entretien; comme le prêtre, de son côté, est obligé en justice à donner ce bien spirituel, quand il l'a promis à celui qui a voulu coopérer en partie à son entretien. Voir *Le canoniste contemporain*, 1893, p. 73; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, a. 2, § 2, n. 466, 538, t. I, p. 329, 391 sq.; Many, *Prælectiones de missa*, p. 83-90.

4. Peut-on accuser de simonie le prêtre qui célèbre parce qu'il a un honoraire, et qui ne célébrerait pas s'il n'en avait point? Assurément la conduite de ce prêtre n'est pas digne d'éloges; mais on ne peut affirmer qu'il ait commis le crime de simonie, à moins que réellement il ne considère l'honoraire comme le prix du sacrifice lui-même. Sans doute, l'honoraire est pour lui un motif de secouer sa nonchalance et d'être moins négligent; mais ce prêtre n'équipare pas la messe à une pièce de monnaie.

A cette solution n'est pas opposée la condamnation de la 46e proposition réprouvée par le pape Innocent XI, et qui est ainsi conçue : *Dare temporale pro spirituali, non est simonia... etiamsi temporale sit principale motivum dandi spirituale, imo etiam sit finis ipsius rei spiritualis, sic ut illud pluris æstimetur quam res spiritualis.* Dans cette proposition, en effet, les mots *principale motivum* sont synonymes de *pretium rei spiritualis*, comme l'explique saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, *De præceptis decalogi et Ecclesiæ*, l. I, c. II, dub. II, a. 1, n. 54, 4 in-4°, Rome, 1905-1912, édit. Gaudé, t. I, p. 401; tandis que, dans le cas proposé, l'honoraire est le prix non du bien spirituel conféré par l'application de la messe, mais le prix du soutien du prêtre. Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis, Tractatus de eucharistia*, part. II, c. III, a. 3, n. 370, q. VII, 2 in-8°, Rome, 1882, t. II, p. 253; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. IV, sect. II, *De sanctissima eucharistia ut est sacrificium*, c. II, § 3, n. 198, ad 5um, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1893, t. II, p. 146; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, n. 544, t. I, p. 395.

6° *Fondation de messes à perpétuité.* — Au IXe siècle, la coutume des honoraires de messes était déjà très répandue. Bien plus, on ne se contentait pas de faire dire des messes, de son vivant; on voulait, après la mort, en assurer la célébration à perpétuité. Les capitulaires de Charlemagne nous ont transmis le formulaire dont on se servait pour les fondations de ce genre, l. VI, c. CCLXXXV. Cet usage ne fut pas moins en vigueur durant les siècles suivants. *Vita S. Petri Damiani per Joannem monachum ejus discipulum*, c. II, *P. L.*, t. CXLIV, col. 117; Baronius, *Annales ecclesiastici*, 12 in-fol., Rome, 1593-1607, an. 1054, t. XI, p. 230; *Decretum Gratiani*, part. III, *De consecrat.*, dist. I, c. 53, *Sufficit*; concile d'York (1194), can. 3, Mansi, t. XXII, col. 842; concile de Paris (1212), can. 5, n. 12, Mansi, t. XXIII, col. 822; concile de Wurzbourg (1287), Mansi, t. XXIV, col. 943; concile de Palence, en Espagne (1322), Mansi, t. XXIV, col. 704; concile de Tolède (1324), can. 67, Mansi, t. XXV, col. 733, 734; concile de Malines (1570), tit. XIV, *De decanis pastoribus*, c. 12; Bail, *Summa conciliorum omnium*, 2 in-fol., Paris, 1672, t. II, p. 717, col. 1.

7° *Fixation du taux.* — Plusieurs auraient souhaité que l'honoraire de chaque messe fût, en général, suffisant pour l'entretien quotidien du prêtre chargé de la dire. Nous trouvons un exemple de ce désir dans le canon 23 du concile tenu à Avignon en 1594 : *Omnes hortamur qui missas celebrare faciunt, ut sacerdotibus tantum, eleemosynæ nomine, impendant quantum pro victu decenti et honesto illius sufficiat. Æquum est enim ut, juxta apostoli sententiam, qui altari servit, de altari vivat.* Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part IV, l. III, c. VI, n. 5, t. V, p. 475.

Les anciens cérémoniaux appelaient, pour ce motif, l'honoraire de messe le *presbyterium*. L'emploi de ce terme, pris en ce sens, s'est conservé en divers endroits jusqu'à nos jours, en particulier dans la basilique vaticane de Saint-Pierre. Quand le pape y a chanté la messe pontificale, soit à l'occasion d'une canonisation, soit pour quelque fête solennelle, le cardinal-archiprêtre de la basilique, accompagné de deux chanoines préposés à la sacristie, s'approche du souverain pontife, et lui offre une bourse contenant vingt-cinq pièces d'argent, en lui disant ces paroles : *Beatissime Pater, capitulum et canonici huius sacrosanctæ basilicæ sanctitati vestræ consuetum offerunt presbyterium pro missa bene cantata.* Cf. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. I, c. XXXVI, § 10, n. 26, 16 in-8°, Naples, 1773-1775, t. II, p. 145 sq.

III. A QUI APPARTIENT-IL DE FIXER LE TAUX DES HONORAIRES DE MESSES? — 1° A partir du XVIIe siècle, les décrets des Congrégations romaines se multiplient, au sujet de la discipline plus sévère qui tend à s'établir par rapport aux honoraires de messes. Signalons en particulier les décrets de la S. C. du Concile du

21 juin 1625, du 13 janvier 1629, du 15 janvier 1639, du 17 juillet 1655, du 13 décembre 1659, du 5 juillet 1664, du 12 juillet 1670, du 22 novembre 1697, du 23 décembre de la même année, du 15 novembre 1698. Au siècle suivant, ils ne sont pas moins nombreux : 23 juin et 1er septembre 1742, 25 mars et 9 juillet 1757, etc. Il en résulte, d'abord, que, pour le taux de l'honoraire, s'il n'y a pas une coutume locale qui le fixe, c'est à l'évêque qu'il appartient de le fixer, soit par une loi synodale, soit autrement : *Attendendam esse consuetudinem loci, vel legem synodalem, quatenus adsit; sin minus statuendam esse per episcopum eleemosynam competentem ejus arbitrio* (15 novembre 1698). Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. V, c. VIII, n. 11, t. I, p. 375 sq. Cette règle, basée sur un décret du concile de Trente, sess. XXII, *De observandis et evitandis in celebratione missæ*, se retrouve dans la constitution du pape Innocent XII, *Nuper*, du 23 décembre 1697, § 15, ad 5um, § 30, et dans celle de Benoît XIV, *Quod expensis*, du 26 août 1748. Les religieux, même exempts, doivent pour le taux des honoraires de messes se conformer aux décrets de l'évêque diocésain, ou aux coutumes locales. S. C. du Concile, 15 janvier 1639, 16 juillet 1689 et 8 mai 1905. Cette règle ainsi formulée, même dans ses détails, est maintenant une loi générale de l'Église, insérée dans le nouveau Code de droit canon, can. 831, § 1-3. Cf. Salmanticenses, *Theologia moralis*, tr. V, c. V, p. I, n. 1, t. I, p. 120 ; Suarez, *In III*am, disp. LXXXVI, sect. II, n. 1-4, *Opera omnia*, t. XXI, p. 910 sq. ; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. IV, c. III, n. 246, t. IV, p. 719.

2° Ce n'est pas à dire, cependant, que l'honoraire de la messe doive être tellement élevé qu'il suffise à la nourriture quotidienne du prêtre, car, comme le fait remarquer Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. V, c. VIII, il ne faut pas le jour entier pour célébrer la messe, ni même la plus grande partie du jour : *ideo non est cur sacerdos propter hoc solum ministerium alatur ab eo pro quo sacrificium offert.* Cf. Salmanticenses, *Theologia moralis*, tr. V, c. V, p. I, n. 3, t. I, p. 120; Suarez, *In III*am, disp. LXXXVI, sect. I, n. 5, *Opera*, t. XXI, p. 911 sq.

3° Il est pourtant d'usage, néanmoins, que l'honoraire soit plus élevé que le tarif ordinaire pour une messe tardive, ou célébrée à un endroit éloigné, à cause du surcroît de fatigue qui en résulte dans l'un et l'autre cas. Cet usage très légitime est confirmé par le nouveau Code de droit canon, can. 824, § 2. Mais on ne pourrait exiger un honoraire plus élevé pour une messe célébrée à un autel privilégié. Décrets de la S. C. des Indulgences, du 19 mars 1761 ; de la S. C. de la Propagande, du 13 août 1774 ; *Codex juris canonici*, can. 918, § 2.

4° On doit remarquer, en outre, que, quoiqu'il appartienne de droit à l'évêque de fixer le tarif des honoraires de messes, il ne peut, pour aucun motif, imposer un tribut, ou une retenue, en faveur de n'importe quelle bonne œuvre, sur les honoraires de messes, soit qu'il s'agisse de messes dites manuelles, c'est-à-dire données directement par les fidèles au jour le jour, soit qu'il s'agisse de messes de fondations. *Codex juris canonici*, can. 1506.

5° Quand les fidèles offrent une certaine somme pour l'application de messes, sans indiquer le nombre de celles-ci, on doit le compter suivant le tarif en usage dans le diocèse où ces fidèles demeurent, à moins qu'on ne puisse légitimement présumer que leur intention était différente. Cf. Décret de la S. C. du Concile, du 23 novembre 1697 ; constitution du souverain pontife Innocent XII, *Nuper*, du 23 décembre 1697, § 15, 30 ; décrets de la S. C. du Concile, du 15 novembre 1698 et du 10 mai 1710. Cette prescription est également entrée maintenant dans les lois générales de l'Église. Cf. *Codex juris canonici*, can. 830.

6° Il est permis au prêtre d'accepter un honoraire de messe plus élevé que le tarif ordinaire, s'il lui est spontanément offert ; il peut accepter aussi un honoraire inférieur à celui du tarif, à moins que l'évêque ne l'ait défendu. Cf. décrets de la S. C. du Concile, du 16 janvier 1649, du 16 juillet 1689, du 25 novembre 1697 ; constitution d'Innocent XII, *Nuper*, du 23 décembre 1697, § 15, ad 3um, § 30 ; décrets plus récents de la S. C. du Concile du 8 mai 1905 et du 15 octobre 1915 ; *Codex juris canonici*, can. 832.

IV. Obligation de célébrer résultant de l'acceptation des honoraires. — 1° *Quant au nombre de messes à célébrer.* — 1. Il y a obligation grave de célébrer autant de messes qu'on a accepté d'honoraires, fussent-ils inférieurs au taux réglé par la coutume, ou par les lois diocésaines, et ce serait une faute grave aussi de satisfaire par une seule messe à plusieurs obligations ainsi contractées. Cela ressort d'abord de la constitution d'Innocent XII, *Nuper*, du 23 décembre 1697, dont voici la teneur, qui ne saurait être plus explicite : *Ubi pro pluribus missis celebrandis stipendia, QUANTUMCUMQUE INCONGRUA ET EXIGUA, sive ab una, sive a pluribus personis collata fuerunt... absolute TOT missæ celebrentur QUOT ad rationem attributæ eleemosynæ præscripta fuerint, ita ut alioquin ii ad quos pertinet suæ obligationi satisfaciant, quin imo graviter peccent, et ad restitutionem teneantur.* Le même pape renouvela ces prescriptions deux ans plus tard, dans son autre constitution, *Nuper a Congregatione*, du 24 avril 1699. Voir aussi les décrets du Saint-Office du 24 septembre 1655 et de la S. C. du Concile du 21 juin 1625, du 7 février 1632, du 23 novembre 1697, du 16 décembre 1893 ; et ceux de la S. C. de la Propagande du 13 avril 1807, du 2 août 1844, du 20 janvier 1893. Cf. *Codex juris canonici*, can. 828.

Beaucoup d'auteurs font, cependant, justement remarquer qu'il faut que le prêtre ait *accepté sciemment* de célébrer un certain nombre de messes pour un taux inférieur au tarif en usage ; car, s'il a reçu, sans le savoir, des honoraires d'un taux inférieur, il n'est pas tenu à célébrer ces messes. C'est ce qu'enseigne saint Alphonse, interprétant la loi promulguée par Innocent XII : *Hoc tamen sane intelligendum, quando sacerdos SCIENTER ACCEPTAVIT pro tali stipendio tot missas celebrandas; secus si ignoranter, ut recte dicunt Tournely, Roncaglia, Layman*, etc. *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, n. 320, dub. II, 4 in-4°, Rome, 1905-1912, édit. Gaudé, t. III, p. 305.

2. Si ces honoraires inférieurs ont été remis par la même personne au prêtre, qui s'aperçoit ensuite de son erreur, celui-ci peut, en sûreté de conscience, ne dire que le nombre de messes dont le montant des honoraires, évalués suivant le tarif diocésain, équivaut à la somme reçue. Le donateur, en effet, ne peut raisonnablement exiger que les lois diocésaines ne lui soient pas applicables.

Mais si ces honoraires ont été offerts par diverses personnes, on ne peut en réunir plusieurs pour parfaire le tarif diocésain, et s'en acquitter par la célébration d'un nombre moindre de messes, chacune de celles-ci étant comptée pour plusieurs honoraires inférieurs. Cette pratique est condamnée depuis fort longtemps, car on trouve cette prohibition dans le IIe chapitre du concile tenu à Lambeth, faubourg de Londres, en 1281, et dans lequel furent reçus les décrets du concile œcuménique tenu à Lyon en 1274. Voici le texte de ce décret très explicite : *Non credat celebrans se, dicendo missam unam, posse satisfacere pro duabus, pro quo utroque promisit specialiter... Licet ipsorum sacrificium sit infinitæ virtutis, non ta-*

men in suæ immensitatis summam plenitudinem operatur. Hardouin, *Acta conciliorum*, t. VII, col. 862. Cf. Gasparri, *De sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, a. 2, § 2, n. 585 sq., t. I, p. 421 sq.

3. Malgré ces lois si formelles, les abus ne cessant pas, on chercha à les appuyer sur de bonnes raisons théologiques. Si, en effet, les théologiens et les canonistes les plus renommés reconnaissent que le fruit du sacrifice de la messe, attaché par Dieu à l'intention du célébrant, est fini *in actu secundo*, c'est-à-dire dans son application; quelques-uns, cependant, ont enseigné que l'application de la messe à plusieurs est aussi profitable à chacun que si elle était faite à un seul. Non seulement cette opinion ne fut pas, d'abord, explicitement condamnée, mais on cite un certain nombre d'indults, accordés, soit à des particuliers, soit à des communautés, permettant d'acquitter, même à titre de justice, par un seul sacrifice, diverses obligations résultant de plusieurs honoraires reçus. Cf. Palmieri, *Opus theologicum*, tr. X, sect. IV, c. III, n. 245, 252, t. IV, p. 719, 723.

Toutefois, par l'application trop étendue de cette doctrine, et peut-être par la multiplication des indults de ce genre, les abus grandirent à tel point, que le saint-siège dut intervenir rigoureusement à diverses reprises. Nous citerons ici, en particulier, un décret d'Urbain VIII, révoquant tous les indults précédemment accordés et ordonnant de célébrer désormais autant de messes qu'on aurait accepté d'honoraires divers : *Id ut deinceps observetur exactius, S. Congregatio revocat privilegia et indulta omnia quibusve personis, ecclesiis ac locis piis, tam sæcularibus quam regularibus cujuscumque ordinis, congregationis et instituti, quamcumque ob causam concessa, quibus indulgetur, ut certarum missarum, vel anniversariorum celebratione, aut aliquibus collectis, seu orationibus, plurium missarum oneribus in futurum suscipiendis satisfiat.*

4. Ce ne fut pas encore assez de ces prescriptions sévères, pour faire cesser les abus. On distingua entre le fruit *général* du sacrifice, qui est appliqué par l'Église; le fruit *spécial*, ou *moyen*, ou *ministériel*, dont le prêtre peut disposer et qu'il applique à ceux pour lesquels il dit la messe; et enfin le fruit *très spécial*, qui lui appartient en propre, et dont, prétendaient certains auteurs, il pouvait disposer pour un second honoraire. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. V, c. IX, n. 4, t. I, p. 379-381; *Institut. eccles.*, LVI, n. 5, *Opera omnia*, 18 in-4°, Prato, 1837-1847, t. X, p. 247 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, n. 318, t. II, p. 303. Quoi qu'il en soit, au point de vue théorique, de cette question controversée entre les théologiens, il est certain, au point de vue pratique, que des lois positives et très formelles de l'Église défendent, sous peine de péché mortel, de recevoir, à ce titre, plusieurs honoraires. Décret de la S. C. du Concile du 13 décembre 1659, et proposition 8e condamnée par le pape Alexandre VII. Voir t. I, col. 734-735.

Pour échapper à cette condamnation, plusieurs en vinrent à distinguer deux parties séparables, dans le fruit spécial ou moyen dont le prêtre peut disposer : la première de ces parties était constituée par le mérite *satisfactoire*, plus directement applicable aux défunts; la seconde, par le mérite *impétratoire*, plus directement applicable aux vivants, en vue, par exemple, de demander à Dieu la guérison d'un malade, le succès d'une entreprise, etc. Selon eux, il était loisible au célébrant d'appliquer la première partie de ce fruit à une personne défunte, et la seconde à une autre personne vivante, afin de pouvoir recevoir ainsi deux honoraires. Cette doctrine fut également formellement réprouvée par un décret de la S. C. du Concile du 13 décembre 1659. Cf. proposition 10e, condamnée par Alexandre VII, t. I, col. 735-736. Voir en outre, à ce sujet, de nombreux documents pontificaux : décrets d'Urbain VIII, du 21 juin 1625; du 28 avril 1629, et du 13 juillet 1630; encyclique de Benoît XIV, *Demandatam*, du 24 décembre 1743, § 10; encyclique *Cum semper oblatas*, du 19 août 1744, § 2; constitution *Quod expensis*, du 26 août 1748; décrets de la S. C. de la Propagande du 13 avril 1807; de la S. C. des Rites du 14 juin 1845; de la S. C. du Concile du 24 mars 1861; lettre apostolique de Léon XIII, *In suprema*, du 10 juin 1882.

De cette prohibition est excepté, bien entendu, le cas où les donateurs qui auraient offert plusieurs honoraires consentiraient spontanément à ce qu'il y fût satisfait par une seule messe. Il n'y aurait, alors, aucune injustice, car, suivant l'axiome bien connu, *scienti et volenti non fit injuria*. Cf. Tamburini, *Method. celebrand. missæ*, l. III, c. I, § 3, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1707, t. II, p. 486. De même est excepté le cas où il serait absolument certain que l'honoraire de messe eût été offert pour la seule célébration, sans l'application. Cf. *Codex juris canonici*, can. 825, n. 4; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, a. 2, § 2, n. 586-587, t. I, p. 422-424.

5. Ce décret d'Urbain VIII, du 21 juin 1625, confirmé par Innocent XII dans sa constitution *Nuper*, du 23 décembre 1697, déclare, en outre, § 2, que ni les généraux d'ordres, ni les abbés dans leurs chapitres, ni les évêques dans leurs synodes diocésains, ne peuvent diminuer le nombre de messes manuelles, ou de fondations, correspondant au chiffre des honoraires perçus. Ce droit est formellement réservé au saint-siège, qui, après mûr examen de chaque cas particulier, réglera la chose *secundum quod magis in Domino expedire arbitrabitur*. Toutes les réductions de ce genre faites par une autorité autre que celle du saint-siège sont déclarées illicites et de nulle valeur. Seul le saint-siège peut opérer cette réduction, car seul il peut suppléer du trésor spirituel de l'Église. Décrets de la S. C. du Concile du 30 mars 1776, du 24 janvier 1778, du 27 avril 1805, du 31 août 1819, du 14 décembre 1822, du 21 janvier 1825. La faculté que le concile de Trente, sess. XXV, c. IV, *De reform.*, avait donnée aux évêques de réduire le nombre de messes accumulées avant cette époque, pourvu qu'elles ne fussent pas de fondations, devait s'exercer dans le premier synode tenu après le concile, et n'était que pour une seule fois. Elle est donc depuis fort longtemps périmée, et il ne saurait plus en être question. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, n. 321, t. III, p. 306; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. III, tit. V, n. 115, 6 in-fol., Venise, 1730-1735, t. III, p. 72; Lucidi, *De visitatione sacrorum liminum*, c. VII, § 1, n. 78, 3 in-4°, Rome, 1887, t. II, p. 447 sq.; Gasparri, *Tract. can. de sanctissima eucharistia*, *loc. cit.*, n. 617, t. I, p. 450.

Le cas serait différent si les revenus des fondations avaient tellement diminué par la suite ou le malheur des temps qu'ils ne représenteraient plus le chiffre des honoraires dus pour ce nombre de messes. Dans ce cas, en effet, ce ne serait pas à proprement parler une réduction qui devrait s'opérer sur le nombre des messes dues pour la perception des honoraires; mais ce serait simplement la constatation de la cessation de l'obligation, puisque les honoraires ne pourraient plus être perçus. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XIII, cap. ult., n. 9, 18, 22, 23; Suarez, *In III am*, disp. LXXXVI, sect. II, n. 1, t. XXI, p. 910; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, n. 265, 331, t. III, p. 320; Palmieri, *Opus theologicum*, tr. X,

sect. IV, c. III, dub. I, n. 270-271, t. IV, p. 737-739; Gasparri, *De sanctissima eucharistia, loc. cit.*, n. 588, 620, t. I, p. 424, 452.

2° *Quant au lieu où il faut célébrer.* — 1. Si le donateur de l'honoraire a spécifié qu'il veut que la messe soit dite dans telle église, ou tel sanctuaire, ou à tel autel plutôt qu'à tout autre, on doit se conformer à sa volonté. Cependant, l'omission de cette circonstance n'est pas de soi un péché mortel. Il n'y aurait même aucune faute, si cette omission était faite pour de justes motifs. Benoît XIV, bulle *Quanta cura*, § 2, institut. LVI, n. 14, *Opera omnia*, t. X, p. 252; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, n. 327, t. III, p. 316; Palmieri, *Opus theologicum*, tr. X, sect. IV, c. III, n. 268, t. IV, p. 736.

2. Ce serait différent si le donateur avait spécifié que la messe devrait être célébrée à un autel privilégié. Le célébrant ne pourrait pas satisfaire à cette obligation, même en s'efforçant de gagner pour le défunt une indulgence plénière, d'après les décrets de la S. C. des Indulgences du 8 mai 1852 et du 24 juillet 1885, contredisant, sous ce rapport, l'enseignement de saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, n. 329, note 2, t. III, p. 318. La raison en est que l'indulgence plénière de l'autel privilégié diffère des autres indulgences plénières, en ce que le gain de celles-ci dépend des dispositions personnelles de celui qui veut la gagner; tandis que la première, plus probablement, dépend du fait de la célébration de la messe à tel ou tel autel. Ne pas célébrer à l'autel privilégié, quand on y est obligé à cause de l'honoraire donné pour ce motif, semble être une faute mortelle, vu le dommage grave qui en résulte pour celui à qui la messe est appliquée. Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii alphabetico ordine digesta*, au mot *Stipendium*, 2 in-4°, Prato, 1905, t. II, p. 596. Le célébrant devrait, en outre, restituer ce qui a été donné en plus de l'honoraire ordinaire pour que la messe fût célébrée à un autel privilégié. S. Alphonse, *Theologia moralis, loc. cit.*, n. 329, t. III, p. 318; Palmieri, *Opus theologicum*, tr. X, sect. IV, c. III, dub. I, n. 269, t. IV, p. 735 sq.

3. A diverses reprises, le saint-siège avait exprimé le désir que, dans les sanctuaires où les fidèles offrent plus d'honoraires qu'on n'y peut célébrer de messes, ils soient avertis que les messes en excédent seront célébrées ailleurs. Réponses de la S. C. du Concile du 8 mars 1659 et du 9 avril 1783; décret d'Innocent XII, du 23 décembre 1697, § 9. Ce désir est maintenant une prescription générale et explicite du nouveau Code de droit canon, qui, dans le canon 836, l'a ainsi libellée : *In ecclesiis in quibus, ob fidelium peculiarem devotionem, missarum eleemosynæ ita affluunt, ut omnes missæ celebrari ibidem debito tempore nequeant, moneantur fideles, per tabellam in loco patenti et obvio positam, missas oblatas celebratum iri vel ibidem, cum commode poterit, vel alibi.*

3° *Quant aux autres circonstances.* — Si, en offrant les honoraires de messes, le donateur a exprimé sa volonté relativement à d'autres circonstances du saint sacrifice, le prêtre qui accepte les honoraires à ces conditions doit s'y conformer. Décrets de la S. C. du Concile du 13 juin 1653, du 5 août 1662, du 1er décembre 1666, du 13 août 1669, du 4 juin 1689, du 29 septembre 1714, du 13 juin 1899, du 19 décembre 1904; décret du Saint-Office du 20 février 1913; *Codex juris canonici*, can. 833.

De l'omission de ces circonstances, cependant, il ne résulte pas toujours une faute grave, quoique, parfois, il puisse y en avoir une. Palmieri, *Opus theologicum*, tr. X, sect. IV, c. III, dub. I, n. 2671, t. IV, p. 733; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, a. 2, § 2, n. 593-598, t. I, p. 430-436.

4° *Quant au temps.* — 1. Si le temps a été fixé par le donateur, il faut absolument s'y conformer. Décrets de la S. C. du Concile, du 12 juillet 1670, du 23 juin et du 1er septembre 1742; Suarez, tr. IV, l. IV, c. XXIX, n. 11, *Opera omnia*, t. XIV, p. 430; *Codex juris canonici*, can. 834, § 2.

2. Si le temps n'a pas été fixé par le donateur, le délai pour célébrer les messes dont on a accepté les honoraires fut d'abord fixé à un mois par un décret de la S. C. du Concile du 17 juillet 1655. Saint Alphonse, cependant, enseigne que cette décision s'applique surtout aux messes pour les défunts; mais que, pour les autres, le prêtre peut probablement, sans charger sa conscience, attendre jusqu'à deux mois. *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, n. 317, t. III, p. 299. Voir Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. III, tit. XLI, *De celebratione missæ*, n. 8 sq., t. III, p. 397 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. VI, c. III, n. 247 sq., p. 730 sq. C'est aussi ce qui semble résulter d'une autre déclaration de la S. C. du Concile du 22 novembre 1697.

3. S'il s'agit d'une personne récemment décédée, le délai d'un mois serait une faute grave, selon beaucoup de théologiens. S. Alphonse, *Theologia moralis, loc. cit.*, n. 317, q. II, t. III, p. 301.

4. Six mois sont une limite qu'on ne devrait jamais dépasser, selon une déclaration de la S. C. du Concile, du 24 avril 1875, à moins, bien entendu, que les donateurs ne consentent spontanément à un délai plus considérable.

Il faut considérer, cependant, que ces règles ne sont pas tellement absolues, qu'elles ne puissent varier sensiblement suivant les coutumes locales, fort légitimes, quand elles sont basées sur le petit nombre de prêtres et l'abondance des demandes de messes, et réciproquement sur le petit nombre de demandes et la multitude de prêtres. Innocent XII, constitution *Nuper*, du 23 décembre 1697, § 15, 30; S. C. du Concile, du 23 novembre 1697; décret *Ut debita*, du 11 mai 1904, n. 2; *Codex juris canonici*, can. 834, § 2, n. 2. Quand une même personne donne en même temps un grand nombre de messes à un prêtre, par exemple, plusieurs centaines, on peut facilement supposer qu'elle consent à un délai notable, car elle ne peut pas exiger, sauf stipulation formelle, que le prêtre n'accepte aucune autre obligation d'ailleurs, avant qu'il n'ait acquitté toutes les messes qu'elle lui demande.

Le saint-siège a plusieurs fois accordé, pour des causes particulières, des délais assez longs pour la célébration des messes. *Analecta juris pontificii*, t. XIII, p. 792.

5. Par le décret de la S. C. du Concile, *Ut debita*, du 11 mai 1904, le délai fut fixé à un mois pour une messe, à six mois pour cent messes, et à un temps plus long encore (sans autre précision), pour un nombre de messes plus considérable. En même temps, défense était faite de recevoir plus d'honoraires de messes qu'on en pourrait probablement acquitter durant une année, en comptant cette année *a die susceptæ obligationis*. Cette dernière clause se retrouve dans le nouveau Code de droit canon, can. 837, 841, § 2. Celui-ci a étendu à un an le délai qu'on ne doit pas dépasser pour la célébration des messes acceptées. Le canon 835, en effet, est ainsi libellé : *Nemini licet tot missarum onera per se celebrandarum recipere, quibus intra ANNUM satisfacere nequeat.* Mais il a spécifié aussi que, contre l'obligation résultant de l'acceptation des honoraires de messes, ne saurait prévaloir aucune prescription, can. 1509, n. 5, car c'est une obligation sacrée. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, n. 324, t. III, p. 312 sq.

5° *En cas de perte des honoraires.* — Même si les honoraires se perdent sans aucune faute de la part de celui qui les a reçus et acceptés, l'obligation de célébrer les messes ne cesse pas. *Codex juris canonici*, can. 829. Ce serait différent si le capital laissé pour une fondation de messes devenait infructueux, car, suivant l'axiome bien connu, *res perit domino*. Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. IX, c. II, *De clericis*, dub. I, *De beneficiis ecclesiasticis*, n. 170 ; tr. X, sect. IV, c. III, dub. I, n. 265, t. IV, p. 260, 734.

V. Devoir strict de transmettre intégralement les honoraires, quand on fait célébrer les messes par d'autres. — 1° Les théologiens et les canonistes sont unanimes sur ce point. Ils affirment tous qu'il est expressément défendu de retenir une partie de l'honoraire, *même si l'on demande le consentement de l'intéressé, et que celui-ci l'accorde*. Ce consentement, en effet, ne sera, le plus souvent, ni libre ni spontané, car ce prêtre se verra dans l'alternative, ou de ne pas avoir d'honoraires de messes, ou de les accepter avec la retenue qu'on lui propose.

Cet enseignement est fondé sur les décisions des papes Urbain VIII, Alexandre VII (24 septembre 1665), Innocent XII (23 décembre 1697), et Benoît XIV, qui s'exprime ainsi dans sa bulle *Quanta cura*, du 30 juin 1741, § 3 : *Execrabilem hujusmodi abusum alicubi sensim irrepentem detestantes romani pontifices prædecessores nostri, de consilio tum Congregationis S. R. E. cardinalium universalis Inquisitionis contra hæreticam pravitatem, tum Congregationis cardinalium concilii Tridentini interpretum, decretum voluerunt, nimirum a quolibet sacerdote, stipendia seu eleemosyna majoris pretii pro celebratione missæ a quocumque accepta, non posse alteri sacerdoti missam hujusmodi celebraturo stipendium seu eleemosynam minoris pretii erogari, ETSI EIDEM SACERDOTI MISSAM CELEBRANTI ET CONSENTIENTI, se majoris pretii stipendium seu eleemesynam accepisse judicasset.* Dans ses autres ouvrages, Benoît XIV réitère le même enseignement. *De synodo diœcesana*, l. V, c. IX, n. 2, t. I, p. 377 sq. Saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, *De sacramento eucharistiæ*, c. III, n. 322, t. III, p. 308, dit que celui qui a retenu ainsi une partie de l'honoraire est tenu à restitution. Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. IV, c. III, dub. I, n. 253-258, t. IV, p. 723-728 ; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, § 2, n. 599-601, t. I, p. 437-440; décret de la S. C. du Concile du 16 décembre 1893.

2° Cette retenue sur l'honoraire de messe ne serait pas licite non plus, même si elle avait lieu en faveur d'une œuvre pie. Benoît XIV, *Institut.*, LVI, n. 13, *Opera omnia*, t. X, p. 251 sq.; décrets de la S. C. du Concile, du 6 juillet 1726 et du 20 août 1860. Mais si, cependant, le prêtre qui a reçu intégralement les honoraires veut ensuite très spontanément aider, dans une bonne œuvre, celui qui les lui a procurés, il le peut évidemment, même si, par cette générosité alors bien spontanée, il avait l'intention de témoigner sa reconnaissance pour le service que son confrère lui a rendu, en lui procurant des honoraires de messes.

3° Le 25 juillet 1874, la S. C. du Concile porta un décret statuant que les évêques ne pourraient pas, sans indult spécial du saint-siège, prendre, pour l'ornementation des sanctuaires célèbres, quelque chose sur les honoraires de messes que les fidèles y offrent en grande quantité, même quand ces sanctuaires n'auraient pas, par ailleurs, de revenus suffisants, à moins que les fidèles n'y consentissent formellement. Cf. *Codex juris canonici*, can. 1506; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. IV, c. III, dub. I, n. 259, t. IV, p. 728; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, *loc. cit.*, n. 602-606, t. I, p. 440-444.

VI. Prohibitions au sujet du trafic des honoraires de messes. — 1° *En général.* — De sévères défenses contre le trafic des honoraires de messes se trouvent déjà formulées dans le concile de Trente, sess. XXII, *De observandis et evitandis in celebratione missæ*. On les retrouve très expressément réitérées dans divers actes pontificaux de Benoît XIV : lettres apostoliques, *Pro eximia*, du 30 juin 1741; constitutions *Ad militantis*, du 30 mars 1742, § 6, et *Quod expensis* du 20 août 1748. Dans sa constitution *Quanta cura*, du 30 juin 1741, il édicte l'excommunication pour ceux qui trafiqueraient des honoraires de messes, en les recueillant et en les faisant acquitter ensuite dans les endroits où le taux est moins élevé. Cette excommunication se retrouve dans la bulle de Pie IX, *Apostolicæ sedis*, du 12 octobre 1869 : c'est la douzième des excommunications réservées *simpliciter* au souverain pontife. Voir aussi le décret de la S. C. de l'Inquisition du 13 janvier 1892; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. IV, c. III, n. 53-58; tr. XI, *De censuris*, c. II, n. 463-465, t. IV, p. 723-728; t. VII, p. 258-260; *Codex juris canonici*, a. 840, § 1-2.

2° *Spécialement dans le commerce.* — 1. Un directeur de revue religieuse ayant demandé à la S. Pénitencerie s'il pourrait, en sûreté de conscience, servir régulièrement sa revue à des prêtres, à condition que ceux-ci célébreraient un nombre de messes tel que les honoraires égaleraient le prix de l'abonnement payé par les autres, la S. Pénitencerie répondit, le 6 octobre 1862 : *Affirmative, dummodo missæ celebrentur.*

2. L'année suivante, d'autres questions analogues furent posées au même tribunal. Un prêtre, par exemple, sous prétexte de répandre de bons livres, pouvait-il, en sûreté de conscience, acheter une certaine quantité de livres auprès des éditeurs, et les revendre avec un gain de vingt, trente ou quarante pour cent, à cette condition que les prêtres qui les lui achèteraient, célébreraient des messes dont le montant des honoraires égaleraient le prix des livres, et que lui-même s'engagerait à leur donner gratuitement, en outre, des livres pour la valeur du bénéfice qu'il aurait ainsi fait.

Dans le cas où le vendeur ne donnerait pas gratuitement des livres dont la valeur égalerait le bénéfice réalisé, pourrait-il offrir des livres à des prêtres qui manqueraient d'honoraires, à la condition que ceux-ci célébreraient pour lui des messes dont les honoraires égaleraient le prix de ces livres, même s'il réalisait, de ce chef, un bénéfice de trente, quarante ou cinquante pour cent?

A ces doutes, la S. Pénitencerie répondit, le 19 novembre 1863, que tout commerce ou trafic, au sujet des honoraires de messes, était défendu *aux prêtres* par le droit canon, et spécialement par la constitution de Benoît XIV *Apostolicæ servitutis*.

3. Dix ans plus tard, le 25 juillet 1874, un décret de la S. C. du Concile défendait aux libraires de recueillir des honoraires de messes, de quelque façon que ce fût, par des avis publics ou autrement, dans le but de les donner aux prêtres, en proportion de la valeur des livres que ceux-ci leur achèteraient, même quand ils les recevraient pour les prêtres pauvres qui en manquaient et qu'ils ne faisaient aucune retenue sur le taux; même dans le cas où les bénéfices qui résulteraient de ce commerce seraient intégralement appliqués à des œuvres pies. En même temps, défense était faite à tous les fidèles d'aider, en quelque façon que ce fût, les libraires et les éditeurs à recueillir des honoraires de messes dans ce but, même quand ceux qui les cédaient ainsi n'y trouvaient aucun avantage, ni en argent ni en livres. De plus, étaient déclarés complices de ce honteux trafic, *turpi mercimonio*, et

passibles de peines ecclésiastiques, les prêtres qui acceptaient de dire des messes en retour de livres ou d'autres marchandises reçues, même quand ce seraient des ornements d'église. De ces prohibitions étaient, cependant, exceptés les prêtres qui, pour des messes célébrées, auraient reçu, au lieu d'argent, des livres, ou autres objets, pourvu qu'il n'y eût pas là un commerce, ou un moyen détourné de faire quelque bénéfice. En effet, ce que l'Église condamne, c'est tout ce qui a quelque rapport au mercantilisme, mais non pas l'acceptation d'un honoraire en nature.

Diversement interprété, ce décret du 25 juillet 1874 fit naître divers doutes et donna occasion à de nouvelles questions. Aussi de nouvelles décisions vinrent-elles successivement en préciser le sens. Moins d'un an plus tard, le 24 avril 1875, la S. C. du Concile déclara que ne posaient aucun acte illicite ceux qui, n'étant ni libraires, ni marchands, ni collecteurs d'honoraires de messes, mais simplement ecclésiastiques, reçoivent des fidèles des honoraires de messes, et, dans le but de propager les bons livres ou les journaux religieux, chargeraient de la célébration de ces messes des prêtres qui reçoivent ces livres, ou ces journaux, comme honoraires. Réciproquement n'étaient pas à réprouver les prêtres qui acceptent des messes ou les demandent, afin qu'après les avoir célébrées, ils reçoivent ou demandent, comme honoraires, des livres ou journaux, quoiqu'ils fussent, par ailleurs, persuadés qu'ils n'auraient pu obtenir ces messes, s'ils avaient dû en recevoir les honoraires en argent.

Cette double déclaration fut renouvelée le 30 août de la même année. A la même époque, par exemple, le 24 avril 1875, la S. C. autorisa divers directeurs de revues religieuses qui avaient assez souvent des honoraires disponibles, à en donner, jusqu'à concurrence du prix d'abonnement, aux prêtres, pauvres ou non, qui s'abonneraient à ces revues, pourvu que ces directeurs ne fissent aucune démarche pour recueillir ces honoraires, et que, pour la célébration, ils s'en tinssent scrupuleusement à la volonté des donateurs, soit pour le taux, soit pour le temps et le lieu.

Ce qui resta défendu, c'était de recueillir des honoraires de messes, pour les faire acquitter ensuite, en donnant en échange des livres, journaux, ornements sacrés, ou objets quelconques. Défense aussi de faire n'importe quel commerce à l'occasion des honoraires de messes.

4. Près de vingt ans après, parut le très important décret *Vigilanti* de la S. C. du Concile, le 25 mai 1893. La S. C. rappelait, d'abord, les prescriptions du décret du 25 juillet 1874, et constatait que, par l'effet de l'ignorance, de la négligence, ou de la malice, ces sages prescriptions n'avaient pas produit tous les fruits salutaires qu'on était en droit d'en attendre, de sorte que les abus qu'on avait voulu faire disparaître avaient reparu peu à peu, et s'étaient ensuite propagés en beaucoup d'endroits. En conséquence la S. C. réitérait l'obligation pour tous de se conformer aux prescriptions du décret du 25 juillet 1874, et y ajoutait, en outre, des sanctions nouvelles : *a)* suspense *a divinis* réservée au saint-siège et encourue *ipso facto* par les prêtres qui les violeraient; *b)* suspense quant à l'exercice des ordres reçus, pour le clerc, non encore prêtre, coupable de la même faute, et, de plus, inhabileté à la réception des ordres supérieurs; *c)* pour les laïques, excommunication *latæ sententiæ*, réservée à l'évêque.

Et, comme l'expérience avait démontré que ces abus provenaient le plus souvent de ce que des individus amassaient un plus grand nombre d'honoraires que la nécessité ne l'exigeait, la S. C., se conformant aux règles édictées souvent par les souverains pontifes, surtout par Urbain VIII et par Innocent XII, dans la constitution *Cum sæpe contingat*, commandait *sub gravi*, en vertu du précepte de l'obéissance, à tous les bénéficiers et les administrateurs des œuvres pies, ainsi qu'aux prêtres et même aux laïques, d'envoyer, à la fin de chaque année, à leurs ordinaires respectifs, les honoraires de toutes les messes qui n'auraient pas encore été célébrées. *Codex juris canonici*, can. 841. Les ordinaires auraient la charge de distribuer au plus tôt ces intentions de messes, d'abord à ceux de leurs prêtres qu'ils sauraient en manquer; ils devraient ensuite envoyer celles qui leur resteraient, soit au saint-siège, soit à d'autres ordinaires, ou même, s'ils le voulaient, à des prêtres d'autres diocèses, pourvu que ceux-ci leur fussent bien connus, et leur fissent parvenir l'attestation que les messes à eux confiées avaient été exactement célébrées dans les délais convenables, *inter præfixum congruum tempus*. Cette autorisation d'envoyer des intentions de messes à des prêtres connus, sans passer par leur ordinaire, se retrouve dans le nouveau Code de droit canon, can. 838, 839.

En vertu de ces décisions, les prêtres qui, à la fin de l'année, ont des honoraires de messes non encore acquittés ne sont tenus d'envoyer à l'évêché que ceux qu'ils ne pourraient pas acquitter dans le délai réglementaire. Ils ne sont pas obligés, en effet, de se priver totalement d'honoraires de messes jusqu'au jour où l'évêché aurait fait la répartition de ceux qu'on lui aurait alors expédiés : c'est de toute évidence. Celui, en effet, qui, avant cette liquidation de fin d'année, était pourvu d'honoraires de messes, n'est pas obligé de s'en priver en faveur d'autrui : il peut donc garder ceux qu'il est sûr de pouvoir acquitter *inter congruum tempus*. En outre, si les fidèles désirent que les messes soient acquittées par le prêtre auquel ils les donnent, en lui laissant la latitude de ne les acquitter qu'après la fin de l'année, le prêtre n'est certainement pas obligé de les envoyer à l'ordinaire, qui ne peut, en aucune façon, substituer sa volonté à celle des donateurs. *Analecta juris pontificii*, 1896, p. 1607-1611.

Certains abus s'étant encore produits en Italie à ce sujet, la S. C. du Concile, le 28 août 1897, adressa une lettre circulaire à tous les ordinaires de la péninsule, pour les prier de rappeler au clergé de leurs diocèses et même aux laïques, directeurs de journaux ou de revues, éditeurs ou marchands d'ornements sacrés, les censures ecclésiastiques qu'ils encourraient, en violant les prescriptions du décret *Vigilanti*.

5. Le 11 mai 1904, la S. C. du Concile publia l'important décret *Ut debita*, sur le même sujet. Trois ans plus tard, le 22 mai 1907, par le décret *Recenti*, elle rappela de nouveau à tous le devoir de l'observer et défendit, en particulier, aux prêtres et même aux évêques, d'envoyer des honoraires de messes aux prêtres et même aux évêques d'Orient, sans les faire passer par la S. C. de la Propagande, prescription qui fut réitérée et précisée par les décrets de la S. C. de la Propagande du 15 juillet 1908 et du 26 mars 1909, et de la S. C. des Rites du 28 février 1917. Cf. *Acta apostolicæ sedis*, t. IX, p. 186 sq.; *Codex juris canonici*, can. 827; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. IV, c. III, dub. I, n. 260, t. IV, p. 728-730; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, § 2, n. 570-577, t. I, p. 411-417.

6. Est-il permis de profiter du bénéfice du change au sujet des honoraires de messes? — A cette question, la S. C. du Concile, le 21 novembre 1898, répondit *negative*. Dans le cas proposé, il s'agissait d'un prêtre espagnol qui, recevant du Portugal des honoraires de messes payés en monnaie portugaise, avait un bénéfice de 35 à 40 pour cent, en les échangeant en monnaie espagnole. Quoiqu'il accomplît ainsi un acte

de charité, en fournissant des honoraires à des prêtres qui en auraient manqué, et que ce bénéfice du change pût être considéré comme le fruit de son industrie personnelle, que ne prohibait aucune loi positive, la S. C., cependant, vit là un de ces bénéfices qui tombaient sous le coup de ses défenses précédentes, et le déclara formellement interdit.

VII. PEUT-ON RECEVOIR PLUSIEURS HONORAIRES POUR PLUSIEURS MESSES CÉLÉBRÉES LE MÊME JOUR ? — 1° A l'époque où la discipline ecclésiastique permettait au même prêtre de célébrer plusieurs messes quotidiennes, non seulement les dimanches et jours de fête de précepte, mais aussi les jours ordinaires, pour un motif de dévotion, des prescriptions pontificales défendaient cependant de recevoir des honoraires pour chacune de ces messes. Vers la fin du XI^e^ siècle, le pape Alexandre II réprouva ceux qui, pour l'amour du gain, ou pour s'attirer la bienveillance des séculiers, avaient l'audace de célébrer plusieurs fois par jour. « Je ne pense pas, proclamait-il, que ces coupables évitent la damnation. » Cette prohibition fut insérée dans le Décret de Gratien, part. III, *De consecratione*, dist. I, c. 53; Suarez, *In III^am^*, disp. LXXXVI, sect. I, n. 6, *Opera omnia*, t. XXI, p. 910, 912.

Depuis longtemps, l'Église ne permet aux prêtres de biner que les jours de dimanches et fêtes de précepte, et seulement lorsqu'une seconde messe est nécessaire pour que les fidèles puissent satisfaire au précepte d'entendre la messe, soit quand, un curé administrant deux paroisses, les habitants de l'une ne peuvent pas commodément venir dans l'autre; soit quand, vu les dimensions relativement étroites de leur église, ou la distance des lieux, les habitants ne peuvent pas tous s'y réunir à la même heure, et qu'il n'y a pas d'autre prêtre disponible. Néanmoins, pour accorder cette faveur, l'Église ne considère que la nécessité des fidèles, et nullement les besoins du prêtre lui-même. Plusieurs fois, les Congrégations romaines ont déclaré que la pauvreté du ministre des autels n'était pas un motif suffisant de réitérer la messe le même jour, et elles ont interdit constamment aux bineurs de percevoir un honoraire pour la seconde messe qu'ils célèbrent. Cf. constitution de Benoît XIV, *Quod expensis*, du 26 août 1748; encyclique *Apostolicum ministerium*, du 30 mai 1753; décrets de la S. C. du Concile du 10 décembre 1835, du 14 octobre 1843, du 25 septembre 1858, du 23 mars 1861, du 22 février 1862, du 14 septembre 1878, du 15 septembre 1888, du 25 février 1905, du 15 octobre 1915. Voir aussi les circulaires de la S. C. de la Propagande du 15 octobre 1863 et du 24 mai 1870, et les lettres apostoliques de Léon XIII, *Trans oceanum*, du 18 avril 1897.

Le 20 décembre 1879, la S. C. du Concile accorda pour cinq ans un indult à l'archevêque de Mexico, en vertu duquel le prélat pouvait autoriser un certain nombre de prêtres à dire trois messes, les jours de dimanches et fêtes d'obligation; mais elle ne permettait à ces prêtres de recevoir une rétribution, à l'occasion de chacune de ces trois messes, que *intuitu laboris et incommodi, exclusa qualibet eleemosyna pro applicatione missæ*. *Acta sanctæ sedis*, t. VI, p. 568, note 1; t. XXIX, p. 91-92; Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, sect. IV, c. IV, n. 262-264, t. IV, p. 732-736.

Si les indults permettent parfois de recevoir un second honoraire pour les messes de binage, c'est pour venir en aide aux séminaires, aux universités catholiques, parfois pour aider à la construction d'une nouvelle église paroissiale, quelquefois pour les prêtres missionnaires se trouvant dans une véritable nécessité. Cf. décret de la S. C. du Concile du 10 septembre 1887. Dans ce cas, si un prêtre, pour sa seconde messe, reçoit un honoraire supérieur à celui du tarif diocésain, il doit l'envoyer intégralement à l'évêque, et ne pas se contenter de lui envoyer simplement celui du tarif ordinaire, à moins qu'il ait la certitude morale que cet excédent lui est donné *intuitu personæ, vel ratione majoris laboris aut incommodi*.

2° Une remarque analogue s'applique à la coutume très ancienne en vertu de laquelle, dans le royaume d'Aragon, les religieux célébraient trois messes, et les prêtres séculiers deux messes, le jour de la Commémoraison des défunts; coutume que Benoît XIV, par sa constitution *Quod expensis*, du 26 août 1748, étendit à tous les royaumes et pays soumis à la domination des rois d'Espagne et de Portugal, pour tous les prêtres, tant séculiers que réguliers, avec cette particularité, que les prêtres séculiers de l'ancien royaume d'Aragon, que la coutume précédente n'autorisait à dire que deux messes ce jour-là, bénéficiant de la concession pontificale, pouvaient désormais en dire trois. Mais, au sujet des honoraires, le souverain pontife prescrivait aux prêtres qui useraient de cette concession de dire les deux dernières messes à l'intention de tous les défunts en général, et de ne recevoir pour ces deux dernières messes aucun honoraire, ni directement ni indirectement, fût-il même spontanément offert.

Cette concession, restée valable pour tous les pays de l'Amérique centrale et de l'Amérique méridionale, même quand ils ne furent plus sous la domination des rois d'Espagne et de Portugal, puis étendue à toute l'Amérique latine en 1899, *Acta et decreta concilii plenarii Americæ latinæ*, n. 348, in-4°, Rome, 1900, p. 63, fut récemment étendue au monde entier par Benoît XV, constitution *Incruentum*, du 10 août 1915; mais à la condition que les prêtres ne recevraient d'honoraires que pour la première de ces messes; la seconde devant être célébrée pour tous les défunts, et la troisième aux intentions du souverain pontife lui-même. Cf. *Acta apostolicæ sedis*, t. VII, p. 401-404, 422 sq.; décret de la S. C. du Concile du 15 octobre 1915, *Acta apost. sedis*, t. VII, p. 479-480.

3° Enfin, c'est le sentiment de tous les auteurs, qu'on peut accepter un honoraire pour chacune des trois messes célébrées le jour de Noël, depuis une très ancienne coutume. De Lugo, *De sacramento eucharistiæ*, disp. XXI, n. 18; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, a. 2, § 2, n. 546, t. I, p. 395. Cette tradition a été confirmée comme une loi générale pour toute l'Église, par le nouveau Code de droit canon, can. 824, § 2.

Tamburini, *Methodus celebrandæ missæ*, l. III, c. I, § 1-10, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1707, t. II, p. 482-511; Salmanticences, *Theologia moralis*, tr. V, *De sacrificio missæ*, c. V, p. I, 6 in-fol., Madrid, 1717, t. I, p. 119-127; Suarez, tr. IV, l. IV, c. XXIX; *In III^am^*, disp. LXXXVI, sect. I-IV, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1861-1878, t. XIV, p. 430 sq.; t. XXI, p. 906-918; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. III, tit. V, § 4, n. 105-117; tit. XLI, 6 in-fol., Venise, 1730-1735, t. III, p. 71 sq., 592-598; Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. III, c. VIII, XXI, n. 1-5; Append. IV, VIII, in-4°, Parme, 1768, p. 175 sq., 224-230, 268 sq., 285 sq.; *De synodo diœcesana*, l. V, c. VIII-X; l. XIII, c. XXV, 4 in-8°, Malines, 1842, t. I, p. 365-387; t. IV, p. 243-284; *Institutiones ecclesiasticæ*, inst. LVI, in-4°, Prato, 1844, p. 245-255; *Bullarium Benedicti XIV*, *Opera omnia*, 18 in-4°, Prato, 1839-1847, t. XVI-XVIII; Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, 18 in-fol., Paris, 1672, t. II, col. 10, 602; t. VII, col. 1374; Hardouin, *Acta conciliorum et epistolæ decretales ac constitutiones summorum pontificum*, 12 in-fol., Paris, 1715, t. III, col. 461; t. IV, col. 1196; t. VII, col. 862, 1489; Lupus, *Synodorum generalium et provincialium decreta et canones scholiis et notis illustrati*, 7 in-fol., Venise, 1724-1726, t. III, p. 183; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 in-fol., Florence, 1759-1798, t. IX, col. 775; t. XII, col. 99;

t. XXII, col. 822, 842; t. XXIV, col. 701, 943; t. XXV, col. 733 sq.; Bail, *Summa conciliorum omnium*, 2 in-fol., Paris, 1672, t. II, p. 717; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica*, au mot *Missæ sacrificium*, a. 2-4, 10 in-4°, Rome, 1784-1790, t. V, p. 278-310; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III, c. III, n. 315-333, 4 in-4°, Rome, 1905-1912, édit. Gaudé, t. III, p. 298-324; Pallottini, *Collectio omnium conclusionum et resolutionum quæ in causis propositis apud S. Congregationem cardinalium S. concilii Tridentini interpretum, prodierunt*, 11 in-4°, Rome et Turin, 1878-1884, *passim*; Lucidi, *De visitatione sacrorum liminum*, c. VII, § 2, a. 1-6, 3 in-4°, Rome, 1887, t. II, p. 414-474; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, a. 2, § 2, n. 535-644, 2 in-8°, Paris, 1897, t. I, p. 388-469; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. X, *De sacramentis*, sect. IV, *De eucharistia*, c. II, *De sacrificio missæ*, dub. I, n. 245-276; tr. XI, *De censuris*, t. II, n. 463-465, 7 in-8°, Prato, 1899-1895, t. IV, p. 718-742; t. VII, p. 258-260; S. Many, *Prælectiones de missa*, tit. I, c. IV, Paris, 1903, p. 76-124; Bargiliat, *Les honoraires de messes*, in-8°, Paris, 1905, contenant le texte et le commentaire du décret *Ut debita*, du 11 mai 1904; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii alphabetico ordine digesta*, aux mots *Collectores missarum, Reductio missarum, Stipendium*, 2 in-4°, Prato, 1905, t. I, p. 363-365; t. II, p. 417-421, 592-599; Werns, *Jus Decretalium*, 5 in-8°, Rome, 1898-1907, *Jus administrationis*, part. II, sect. I, c. IV, tit. XX, § 1, n. 537, t. III, p. 530-537; *Codex juris canonici*, l. III, part. I, tit. III, c. I, *De sacrosancto missæ sacrificio*, a. 4, can. 824-844, in-8°, Rome, 1917, p. 160-164.

T. ORTOLAN.

HONORÉ DE SAINTE-MARIE, religieux carme, théologien et historien, se nommait dans le siècle Blaise Vauzelle. Il était né à Limoges, le 4 juillet 1651, d'honnêtes parents. Ses études littéraires achevées, il entra chez les carmes déchaussés et fit profession à Toulouse, le 8 mars 1671. Après avoir étudié la philosophie et la théologie, il se voua aux missions et travailla avec zèle à la conversion des pécheurs. Il fut sous-prieur à Malte; il revint ensuite dans sa province d'Aquitaine et il fut nommé professeur de philosophie et de théologie. Il fut successivement prieur, définiteur provincial, en 1701, et visiteur général des trois provinces de France, à diverses époques. Il mourut pieusement à Lille, le 3 novembre 1729. Quelques-uns de ses écrits l'ont rendu célèbre. Il publia d'abord des thèses de philosophie et de théologie : *Philosophiæ disputationes*, soutenues à Clermont, le 13 et le 14 août 1686; il y avait joint un parallèle entre la philosophie thomiste et la philosophie plus récente de Descartes et de Gassendi et il montrait que cette dernière différait de l'enseignement de l'Écriture, des conciles, des saints Pères et des académies; *Theologicæ propositiones*, dédiées aux chanoines d'Elne sous ce titre : *Expositio symboli apostolorum dogmatica, historico-hæretica, historico-positiva-scholastica*, etc., éditées et défendues à Perpignan, 1689; *Theologicæ propositiones circa Scripturam sacram*, Toulouse, 1706; les unes portaient sur toutes les difficultés chronologiques, depuis la création du monde jusqu'à Jésus-Christ, et les autres sur l'inspiration, le canon de l'Ancien Testament et les traditions divines. Il avait paru à Bordeaux un libelle, œuvre d'un franciscain anonyme, que l'auteur présentait comme un extrait de l'ouvrage du carme Jean Chéron, ancien provincial de la province de Gascogne : *Examen de la théologie mystique*. Le P. Honoré de Sainte-Marie y répondit par sa *Dissertation apologétique, ou réfutation de ce qu'on impose aux mystiques dans quelques extraits tirés depuis peu de l'Examen de la théologie mystique*, in-12, Bordeaux, 1701. Cf. *Mémoires de Trévoux*, juillet et août 1701, p. 81. *Traité des indulgences et du jubilé*, in-12, *ibid.*, 1701; 2e édition augmentée, Clermont; 3e en Belgique, 1725 (à l'occasion du jubilé); *La tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation, où l'on explique ce qui regarde le dogme et la pratique de ce saint exercice*, 2 in-8°, Paris, 1708, ouvrage solide et érudit. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1709, p. 201-224; *Journal des savants*, t. XLI, p. 299-311. Il en fut fait une traduction italienne par un oratorien et une traduction espagnole. *Les motifs et la pratique de l'amour divin*, in-8°, Bordeaux, 1713. C'est le complément du volume précédent, l'auteur y traite de l'amour pur et réfute les erreurs des faux mystiques. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1714, p. 2192. *Problème proposé aux savants touchant les livres attribués à S. Denys l'Aréopagite, où l'on demande s'il faut dire que cet auteur a tiré ses principes, une partie de sa doctrine et le traité de sa théologie mystique de saint Clément d'Alexandrie et de saint Grégoire de Nysse, ou si ces deux Pères ont pris de lui*, in-8°, *ibid.*, 1708. L'auteur y propose avec érudition et clarté les arguments pour ou contre l'authenticité des œuvres du pseudo-Aréopagite. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1709, p. 743-777.

Mais l'ouvrage qui a fait le renom du P. Honoré de Sainte-Marie, ce sont ses *Réflexions sur les règles et l'usage de la critique touchant l'histoire de l'Église, les ouvrages des Pères, les actes des anciens martyrs, les vies des saints, et sur la méthode qu'un écrivain* (Richard Simon) *a donnée pour faire une version de la Bible plus exacte que tout ce qui a paru jusqu'à présent, avec des notes historiques, chronologiques et critiques*, 3 in-4°, Paris, 1713, t. I; 1717, t. II; Lyon, 1720, t. III. Cet ouvrage très érudit fut bien accueilli du public. L'auteur a relevé dans les historiens les plus célèbres, Tillemont, Baillet, Launoy, R. Simon, Ellies Dupin, Noël Alexandre, l'absence de principes fixes de critique et par suite des erreurs; il a exposé les principes généraux qui rendront la critique historique plus ferme et plus certaine. Dans la seconde partie, qui est moins estimée que la première, il a fait preuve d'une trop grande crédulité. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1713, p. 1305, 1336; 1718, p. 83-117; 1722, p. 1991-2013, 2033-2050; *Journal des savants*, t. LIII, p. 509-520; t. LXII, p. 551-560; t. LXIII, p. 9-20; *Acta eruditorum*, Leipzig, 1714, p. 145-154; *Supplementum*, t. VII, p. 49-54; avril 1724, p. 180-183. Cet ouvrage fut traduit en latin par le carme Marc de Saint-François, 3 in-4°, Venise, 1738, en italien et en espagnol.

Le P. Honoré de Sainte-Marie a encore publié les ouvrages suivants : *Dissertations historiques et critiques sur la chevalerie ancienne et moderne, séculière et régulière, avec des notes*, in-4°, Paris, 1718; Brescia, 1761; *Difficultés proposées à l'auteur de l'Examen théologique*, 2 in-12, s. l., 1710; 2 autres in-12, 1722. L'auteur de l'*Examen théologique* était un bénédictin, dom Marien Brockies, prieur des Écossais au monastère de Ratisbonne, et son *Examen* avait paru à Erfurt en 1720. Dans le t. Ier, le P. Honoré de Sainte-Marie traite de la grâce nécessitante des jansénistes et de la délectation victorieuse; dans le II°, il compare la grâce avec les principaux miracles de la toute-puissance divine et il montre que Quesnel n'a admis la grâce suffisante qu'en parole; dans le t. III, il montre que Dieu veut réellement le salut de tous les hommes, et dans le t. IV, que Jésus-Christ est mort pour tous. *Justification des lettres en forme de bref de Sa Sainteté Benoît XIII à tous les professeurs de l'ordre des prêcheurs contre les calomnies répandues sur les disciples de saint Augustin et de saint Thomas*, in-4°, Bruxelles, 1725; *Observations dogmatiques, historiques, critiques des œuvres de Jansénius, Saint-Cyran, Arnauld, Quesnel, Petitpied*, etc., in-4°, Ypres, 1724; Vicence, 1786; Fulginate, 1792; *Lettre d'un théologien à un abbé* (sur la constitution *Unigenitus*), 2 juillet 1725; *Seconde lettre d'un théologien à un abbé*, Douai, 1726 (à l'occasion d'un miracle qui a eu lieu à Paris en 1725

à la procession de la Fête-Dieu); *Dissertations choisies sur la constitution Unigenitus*, in-4°, Bruxelles, 1727, avec l'approbation de l'évêque de Bruges; *Vie de saint Jean de la Croix*, Tournai, 1727 (après la canonisation qui eut lieu le 26 décembre 1726); *Dénonciation de l'Histoire ecclésiastique de l'abbé Fleury au clergé de France*, s. a. n. l. (1726); 2e édit., Malines, 1727; elle est reproduite dans la *Continuation de l'Histoire ecclésiastique de Fleury*, Augsbourg, 1772, t. LI, p. 603-709. Le P. Honoré de Sainte-Marie y relève et y réfute diverses erreurs de Fleury. On conservait chez les carmes de Lille plusieurs ouvrages manuscrits du P. Honoré.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca carmelitarum excalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 197-206; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, p. 661-665; *Continuation de l'Histoire ecclésiastique de Fleury*, Augsbourg, 1772, t. LXXIII, p. 180 sq.; *Bibliographie universelle* de Michaud, t. XX, p. 516; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1889, t. VI, col. 228-230; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1163-1168; *The catholic encyclopedia*, New York, 1910, t. VII, p. 451-452.

E. MANGENOT.

1. HONORIUS Ier, pape (625-638). — I. Pontificat. II. Question d'Honorius (Honorius et le monothélisme).

I. PONTIFICAT. — A la mort de Boniface V, après une courte vacance de treize jours, le peuple et le clergé romains élurent comme pape Honorius (27 octobre 625). Nous sommes mal renseignés sur les antécédents de ce pontife. La notice du *Liber pontificalis*, rédigée par un contemporain, sait seulement qu'Honorius était originaire de Campanie, et d'une famille distinguée (son père Pétronius avait été consul). Son pontificat, qui dura 12 ans, 11 mois et 17 jours, ne fut pas sans gloire. A tous égards, il continue et rappelle celui de saint Grégoire le Grand († 604), dont il est séparé par cinq papes dont les règnes furent très courts, et, somme toute, insignifiants.

A son habitude, le *Liber pontificalis* s'étend avec complaisance sur l'administration romaine d'Honorius, les travaux, les constructions, les embellissements entrepris soit dans la ville, soit dans la banlieue. Mentionnons seulement qu'avec le consentement de l'empereur Héraclius, le pape fit enlever à l'ancien temple païen de la déesse Rome les tuiles de bronze qui le couvraient, pour en refaire la toiture de l'église Saint-Pierre. L'administration civile de la capitale relevait, au moins en partie, du pape. Plusieurs manuscrits du *Liber* lui attribuent l'exécution de travaux publics (moulin, canal). Enfin, l'un des soucis du pape devait être aussi l'administration des domaines constituant le patrimoine de Saint-Pierre, et répandus dès lors dans l'Italie du Sud, la Sicile, la Corse et même l'Afrique. Cf. Jaffé, n. 2011, 2013, 2031, 2032, 2034, 2036. Honorius semble avoir eu de grandes qualités d'administrateur. Les dépenses considérables engagées pour les divers travaux que nous venons de signaler, ne l'avaient pas empêché d'amasser en son palais du Latran un trésor relativement important. Durant l'assez long interrègne qui suivit sa mort, ces richesses tentèrent la cupidité de l'armée byzantine stationnée à Rome, et qui, mal nourrie et mal payée, voulut faire main basse sur le trésor du Latran. Notice du pape Séverin, dans le *Liber pontificalis*, t. I, p. 328.

Il ne faudrait pas croire que la sollicitude du pape Honorius resta bornée aux intérêts temporels et immédiats du siège pontifical. Grégoire le Grand avait, un quart de siècle plus tôt, orienté vers les Iles Britanniques l'activité missionnaire de l'Église romaine. Mais la jeune Église fondée là-bas par saint Augustin et ses compagnons se débattait au milieu de graves et multiples difficultés : indifférence ou hostilité des rois anglo-saxons et de leurs peuples, mécontentement, poussé jusqu'au schisme, des vieilles chrétientés bretonnes. Honorius envoya de nouveaux missionnaires dans le Wessex, Jaffé, n. 2023, s'efforça de décider les Scots (Irlandais) à revenir aux usages généraux de l'Église romaine, Jaffé, n. 2022; cf. Bède, *H. E.*, l. II, c. XIX, entretint des relations avec le roi de Northumbrie, Edwin, l'exhortant à rester fidèle aux enseignements de Grégoire. Jaffé, n. 2019. En même temps, il essayait de donner à l'Église d'Angleterre une organisation définitive, en réglant les droits respectifs d'York et de Cantorbéry. L'un et l'autre sièges auraient rang de métropole, et Honorius envoyait le pallium à Honorius de Cantorbéry et à Paulin d'York. Jaffé, n. 2020. Dorénavant, le survivant des deux métropolitains désignerait le successeur du défunt, Jaffé, n. 2019; cf. Bède, *H. E.*, l. II, c. XVII; mais Cantorbéry avait néanmoins un droit de primauté sur toutes les Églises de Bretagne : *in civitate Dorovernensi metropolitanus, locus et honor archiepiscopatus et caput omnium ecclesiarum Anglorum populorum, semper in posterum servetur.* Jaffé, n. 2021; le texte dans *P. L.*, t. LXXX, col. 479. L'authenticité de cette lettre a d'ailleurs été révoquée en doute. En fait, si la pièce est authentique, elle n'a pas mis fin à la rivalité des deux sièges.

Une autre préoccupation de Grégoire le Grand avait été la conversion des Lombards, dont le royaume arien avait remplacé, dans le nord de l'Italie, la monarchie des Goths, balayée par Justinien. Honorius continua la même tradition. C'est ainsi que nous le voyons prendre parti pour Adalvald, prince cruel et à moitié dément, mais favorable au catholicisme, contre son beau-frère Ariovald, un arien que les ducs lombards avaient élevé sur le trône. Des évêques de la Transpadane avaient appuyé cette révolution. Honorius enjoignit à l'exarque de Ravenne, Isacius, de les lui envoyer à Rome, où ils seraient punis. Jaffé, n. 2012. Dans le même ordre d'idées, Honorius entretint des relations amicales avec la reine catholique Gundeberge, fille de cette Théodelinde par l'entremise de laquelle Grégoire avait obtenu en Lombardie des avantages pour l'Église catholique. *Chronique de Frédégaire*, XLIX, *P. L.*, t. LXXI, col. 637.

Non loin de la Lombardie, les deux provinces de Vénétie et d'Istrie continuaient à préoccuper les pontifes romains. Soixante-dix ans auparavant, la regrettable attitude du pape Vigile dans l'affaire des *Trois Chapitres* avait amené un schisme, et les patriarches d'Aquilée-Grado étaient restés séparés de l'Église romaine. Ce schisme avait déjà été réduit en 607 et les trois évêques qui depuis cette date s'étaient succédé sur le siège patriarcal étaient restés en communion avec le pape. Mais, à la mort de Cyprien, un intrigant, nommé Fortunat, avait réussi à s'emparer du pouvoir et avait de nouveau rompu les relations avec Rome. Honorius agit avec vigueur. Probablement dans un concile romain, il dévoila l'hypocrisie de Fortunat, le déclara déchu du sacerdoce. Dans une lettre aux évêques de Vénétie et d'Istrie, il portait à la connaissance des deux provinces cette condamnation; en même temps il leur envoyait un sous-diacre de l'Église romaine, Primogenius, que les évêques consacreraient comme patriarche d'Aquilée-Grado. Les évêques étaient d'ailleurs prévenus que le roi des Lombards prêterait au besoin main forte au nouvel élu, et sévirait contre Fortunat. Jaffé, n. 2016. Il est infiniment vraisemblable que l'appui de l'exarque de Ravenne permit à Honorius de mener à bien cette délicate affaire, et il n'est pas interdit de supposer que la bienveil-

lance montrée au pape par les fonctionnaires byzantins de la péninsule amena Honorius, pour son malheur et celui de sa mémoire, à se montrer plus que condescendant pour l'empereur Héraclius dans l'affaire du monothélisme. Nous aurons à revenir longuement sur cette question, dont Honorius ne comprit certainement point la gravité. Quoi qu'il en soit, il considéra comme un de ses plus beaux titres de gloire la réduction du schisme d'Aquilée. A deux reprises, il lui en est fait honneur; d'abord, dans l'inscription qu'Honorius composa pour la grande porte de Saint-Pierre, ornée par ses soins d'une statue de l'apôtre; ensuite, dans l'épitaphe fort louangeuse qui orna son tombeau. Cf. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 326.

Au delà même des frontières de l'Italie, dans l'*Illyricum*, où, durant toute cette période, les papes cherchaient à maintenir la prépondérance de l'influence romaine aux dépens de celle de Constantinople, Honorius fut amené à agir. L'évêque de Nicopolis, Hypatius, est accusé d'avoir été de connivence avec les meurtriers de son prédécesseur. Honorius mande aux évêques d'Épire, qui l'ont consacré, qu'ils doivent envoyer Hypatius à Rome pour présenter sa justification. En attendant, le pape surseoit à l'envoi du pallium. Jaffé, n. 2010. En Sicile, à Syracuse, à Cagliari, le pape intervient avec la même vigueur. Jaffé, n. 2015, 2029. Partout, avec l'appui des magistrats de Byzance, il arrive à faire exécuter les décisions du siège apostolique.

En Espagne, la conversion au catholicisme de la monarchie wisigothique était maintenant un fait accompli; la grande tâche du clergé était désormais l'organisation religieuse de la péninsule. Honorius ne pouvait se désintéresser du travail qu'accomplissait en ce sens l'épiscopat espagnol, dans les conciles régulièrement tenus à Tolède. Il y a trace d'une lettre envoyée par lui aux évêques de toute l'Espagne et de la Gaule Narbonnaise réunis pour le VIe concile de Tolède (9 janvier 638). Jaffé, n. 2038. La lettre d'Honorius ne nous est connue que par la réponse qu'y fit saint Braulio, évêque de Saragosse. *P. L.*, t. LXXX, col. 667. Autant qu'il est permis de reconstituer le document pontifical, Honorius devait engager les évêques, sur un ton assez vif, à plus de vigilance pour la conservation de la foi, et les exhorter à établir des peines sévères contre ceux qui porteraient atteinte à son intégrité. De quels périls s'agissait-il? Les canons du concile, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 279, ne parlent que de l'expulsion des juifs et du serment que devra prononcer le roi à son avènement, de ne laisser séjourner dans le royaume personne qui ne soit imbu de la foi catholique. D'autres hérésies étaient-elles menaçantes? Nous l'ignorons, et la réponse de Braulio ne fait mention que du péril créé par les juifs. Il s'agit déjà de cette question qui fera le tourment de l'Espagne catholique, des juifs convertis en apparence au christianisme et qui retournent plus ou moins ouvertement à leurs superstitions. Je suis porté à croire qu'Honorius vise le même péril; en quoi il secondait encore la politique de l'empereur Héraclius. Celui-ci avait ordonné que tous les juifs reçussent le baptême. Cf. lettre au roi Dagobert, dans la *Chronique de Frédégaire*, c. LXV, *P. L.*, t. LXXI, col. 646.

Honorius, dans la partie de la chrétienté qui échappait à l'emprise directe du basileus, pressait l'exécution des mêmes mesures. C'est encore un des titres de gloire que lui décerne son épitaphe :

Judaicæ gentis sub te est perfidia victa :
Sic unum Domini reddis ovile pium.

En résumé, Honorius laisse l'impression d'un pontife énergique, préoccupé de la défense des droits de l'Église et des prérogatives spéciales du siège romain. En étroite union avec le pouvoir impérial, il s'efforce de consolider en Occident l'état de choses créé par les conquêtes de Justinien. Il mourut le 12 octobre 638, sans avoir rien prévu encore des calamités effroyables qui commençaient à ravager l'Orient chrétien. Il fut enterré dans l'église Saint-Pierre. Il laissait à ses contemporains le souvenir d'un homme sage, bienfaisant et doux, plein de doctrine et d'humilité. C'est en quoi s'accordent l'auteur du *Liber pontificalis*, Jonas de Bobbio, dans la Vie de saint Bertulfe, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1063, et l'épitaphe qu'on grava sur son tombeau. De Rossi, *Inscriptiones christianæ*, Rome, 1888, t. II, p. 127. *Erat enim venerabilis præsul Honorius, sagax animo, vigens consilio, doctrina clarens, dulcedine et humilitate pollens*, dit Jonas. Après de tels éloges, on ne songe pas sans mélancolie aux atteintes qui allaient être portées à la mémoire d'Honorius.

II. La question d'Honorius. Honorius et le monothélisme. — Honorius est surtout connu des théologiens pour le problème épineux qu'il laisse à résoudre à leur sagacité. Il n'est point de manuel de théologie qui ne lui accorde quelques pages, tout au moins quelques lignes, et, du XVIIe siècle à nos jours, tous les gros traités consacrés au *pontife romain* lui réservent une dissertation. Ce n'est pas seulement à l'époque du concile du Vatican qu'ultramontains et gallicans se sont mutuellement jeté à la face les pièces de plus en plus volumineuses de son procès. Chaque fois que les polémiques se sont réveillées autour des prérogatives du siège romain, aux premiers temps du jansénisme, à l'époque de la Déclaration de 1682, après la bulle *Unigenitus*, à l'apparition du livre de Févronius, lors de la signature du concordat de 1802, le nom du pape Honorius a été lancé dans le débat.

La sérénité scientifique n'a pas toujours présidé à toutes ces discussions. On est étonné de voir, dans un camp comme dans l'autre, les esprits les plus fermes, les critiques les plus avertis manquer soudain, quand il s'agit de la question d'Honorius, aux principes les plus solides de la théologie ou de la critique historique. Aujourd'hui qu'il ne saurait plus être question de faire du cas d'Honorius un argument contre l'infaillibilité personnelle du souverain pontife, il doit être permis d'étudier le problème avec la sereine impartialité que doit l'histoire aux actes du passé.

On sait, en bref, comment la question se pose. Un patriarche de Constantinople, pour des raisons diverses, patronne une formule théologique, d'allure douteuse, hérétique dans le fond, destinée dans sa pensée à concilier l'inconciliable. Pour l'imposer plus sûrement comme tessère d'orthodoxie aux autres Églises d'Orient, il s'avise d'en demander l'approbation au pape de Rome. Sans voir toute la gravité du problème qui se pose, Honorius fait sienne la formule du byzantin, ou tout au moins une formule qui semble s'en rapprocher. L'année même où meurt Honorius, l'empereur Héraclius impose à tout l'Orient ces mêmes dispositions: le monothélisme devient la religion officielle. Pendant quarante ans, par la ruse, par la force, par la violence poussée jusqu'à l'effusion du sang, il triomphe dans l'empire byzantin. Le pape saint Martin, le saint abbé Maxime seront les martyrs de la vraie foi. Puis un rapprochement se fait entre Rome, fidèle gardienne de l'orthodoxie, et Byzance, lassée de son inutile schisme et de son infructueuse hérésie. Le VIe concile œcuménique, rassemblé à Constantinople, condamne le monothélisme et restaure la vraie foi. En même temps, il frappe d'ana-

thème ceux qui, à des titres divers, lui semblent responsables du tragique intermède. Honorius devait être englobé dans la condamnation, il le fut, et les papes de Rome se voient contraints à anathématiser solennellement leur prédécesseur. Un pape fauteur d'hérésie, un pape frappé d'anathème par un concile œcuménique, cette condamnation enregistrée et approuvée par le souverain pontificat : voilà certes des faits historiques qui réclament toute l'attention des théologiens. Nous les étudierons successivement.

1° *Les deux lettres incriminées d'Honorius.* — N'ayant point à faire ici l'histoire détaillée du monothélisme, voir pour ses débuts, t. III, col. 1200-1265, nous indiquons seulement les points indispensables à l'intelligence des documents, soumis à notre examen. Dans l'indissoluble unité de la personne du Sauveur, dit l'orthodoxie catholique, subsistent en toute intégrité la nature divine et la nature humaine. A l'encontre de la formule chalcédonienne, le monophysisme, héritier des docètes primitifs, absorbe plus ou moins complètement en la divinité les propriétés de la nature humaine du Sauveur. Le Christ reste encore l'Emmanuel, mais ce Dieu, qui passe au milieu des hommes, n'a plus rien de ce qui est caractéristique de l'humanité. Pendant que les théologiens subtilisent ainsi sur des formules, les hommes d'action, les hommes de parti s'emploient à faire de ces phrases, si peu intelligibles pour le vulgaire, les mots de ralliement autour desquels vont se grouper, en Syrie comme en Égypte, les nationalités opprimées par les fonctionnaires byzantins. Si le monophysisme arrive si vite à se constituer en Église séparée au sein même de l'empire, c'est qu'il exploite les vieilles rancunes nationales autant et plus que les passions théologiques. Par-dessus le formulaire chalcédonien, c'est le basileus que l'on prétend atteindre. Jamais, plus qu'à l'époque d'Héraclius, on n'a compris à Byzance le danger que crée pour l'empire romain le séparatisme religieux. Coup sur coup, deux immenses périls surgissent. Le danger perse d'abord qui, pour un instant, menace si gravement la capitale qu'Héraclius songe à transporter à Carthage le siège de l'empire. Puis, quand les armées byzantines auront, à force d'héroïsme, repoussé l'envahisseur, et lui auront repris la sainte croix du Sauveur, un autre orage se lève, bien plus redoutable celui-là; dans les déserts de l'Arabie, l'invasion musulmane se prépare, qui, en vingt ans, aura raison de la plus grande partie de l'Orient chrétien. Or, aussi bien lors de la menace perse qu'à l'heure du péril musulman, les envahisseurs trouveront dans les Églises séparées, jacobites de Syrie, coptes d'Égypte, un appui qui ne sera pas à négliger. S'il était possible, au prix de quelques compromissions théologiques, et dût l'orthodoxie chalcédonienne en subir quelque atteinte, de refaire le bloc de la chrétienté orientale contre les ennemis du Christ et du basileus!

Ainsi, au milieu même de ses expéditions militaires, raisonnait Héraclius. Or, en 624, lors de sa campagne du Caucase, il avait eu, avec une des illustrations du monophysisme, une conférence où, pour la première fois, apparaît une formule d'entente. Dans le Sauveur, on reconnaîtrait deux natures sans doute, mais une seule manière d'opérer, une seule *énergie*, ou plus exactement (car c'est le sens précis du mot μία ἐνεργεία, employé ici pour la première fois) une seule faculté, un seul mode d'action. Bien qu'aucune précision ne fût donnée, il allait de soi que, dans l'activité unique, reconnue dans le Christ, la divinité avait la part principale, si prépondérante, pourrait-on dire, qu'elle en absorbait toute activité humaine. Quelque confiance qu'il eût dans ses lumières théologiques, Héraclius devait sentir confusément que cette μία ἐνεργεία n'était point selon l'esprit des décrets de Chalcédoine. L'appui de quelque théologien qualifié lui semblait indispensable. L'évêque de Phase, Cyros, consulté par lui, se refusa à donner dès l'abord une réponse catégorique. Il en référa au patriarche de Constantinople, en indiquant, sans doute, que l'empereur tenait à la formule, et qu'il pouvait y avoir des inconvénients à ne pas seconder la politique religieuse du maître. Le patriarche était pour lors Sergius. Sans être, à ce qu'il semble, un théologien de profession, il était assez au courant de la polémique monophysite pour se rendre compte des difficultés de la question. Tout spécialement il lisait, dans le fameux Tome du pape Léon à Flavien, une phrase qui prenait le contrepied de la formule théologique impériale. Ἐνεργεῖ ἑκατέρα μορφὴ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας, chaque nature opère avec la participation de l'autre, disait le Tome. Mais quoi? il ne parlait pas expressément de δυὸ ἐνεργείαι; le texte avait été discuté, et à l'autorité de Léon on pouvait en opposer une autre, celle de Cyrille d'Alexandrie : celui-ci ne parlait-il pas de l'unique activité vivifiante du Christ: μία ζωοποιὸς ἐνεργεία Χριστοῦ? Voir t. III, col. 2524. A ce texte, susceptible d'ailleurs d'une interprétation différente, mais en définitive authentique, Sergius en ajoutait un autre, certainement apocryphe. Il s'agissait d'un discours prononcé, affirmait-on, par le patriarche de Constantinople Mennas, en présence du pape Vigile, et où se trouvait expressément l'affirmation d'une seule volonté, d'une seule activité vivifiante du Christ: ἐν ᾧ... ἓν τὸ τοῦ Χριστοῦ θέλημα καὶ μίαν ζωοποιὸν ἐνεργείαν ἐδογμάτισεν. L'approbation, au moins tacite, du pape semblait couvrir la formule suspecte. En définitive, les conciles n'ayant rien défini, les avis des Pères étant variables, Sergius concluait à donner l'*exeat* à la formule impériale, tout en déclarant que, si des docteurs dignes de considération enseignaient la double activité du Christ, il faudrait indubitablement les suivre. La lettre de Sergius à Cyrus est dans les actes du VI[e] concile. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 525.

En somme, malgré ses hésitations, ses doutes, Sergius acceptait la formule qui, dans la pensée de l'empereur, devait ramener les dissidents ; il la perfectionnait même; Héraclius n'avait parlé que d'une activité unique : abrité derrière l'autorité prétendue de Mennas, Sergius en précisait le sens : l'expression *une seule volonté* était beaucoup plus concrète, parlait beaucoup plus à l'imagination. Elle sera le mot de ralliement de la nouvelle doctrine. Nous ignorons la suite des négociations entre le patriarche de Constantinople et Cyrus de Phase, entre celui-ci et Héraclius. Tout ce que l'on sait, c'est que, une dizaine d'années plus tard, nous trouvons Cyrus installé sur le siège patriarcal d'Alexandrie. Fidèle à la consigne impériale, Cyrus avait rédigé le formulaire d'union, qui devait ramener les monophysites : neuf canons, qui semblaient maintenir la foi chalcédonienne, qui en réalité la tournaient. Peu importe, en effet, le tréfonds des choses; ce qui s'apprécie, ce qui se voit, c'est l'action extérieure. On maintenait bien dans le Christ les deux natures, mais « ce seul et même Christ et Fils de Dieu opérait les choses divines aussi bien que les humaines par une seule opération théandrique, selon les enseignements de saint Denys », τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεωπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 564-565. Cet adjectif *théandrique* était une vraie trouvaille. Les écrits du pseudo-Denys commençaient à circuler; nul ne se doutait de la fraude pieuse qui mettait sous le nom de l'Aréopagite les élucubrations d'une philosophie fortement teintée de monophysisme; l'antiquité que

l'on supposait à la formule en garantissait l'orthodoxie, et le mot était destiné à une fortune brillante. En attendant qu'on lui trouvât une interprétation catholique, il devenait la tessère du monothélisme officiel. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, le formulaire imaginé par Cyrus et l'empereur semblait réussir à merveille; les monophysites se réconciliaient en foule, disait le patriarche d'Alexandrie, avec l'Église officielle. Au fond, la grâce divine n'avait guère de place en ces abondantes conversions : « Nous ne sommes point allés à Chalcédoine, disaient les dissidents ; c'est Chalcédoine qui est venue à nous. »

Tandis qu'à Constantinople on s'applaudissait, plus que de raison, de ces résultats si chèrement achetés, les couvents palestiniens, refuges de la science et de la piété orthodoxes, commençaient à s'inquiéter. Un moine surtout, nommé Sophronius, plus au courant des habitudes d'agir et de discuter de la secte monophysite, avait compris le danger qui menaçait l'orthodoxie chalcédonienne. Il était accouru à Alexandrie, avait discuté avec le patriarche, lui avait représenté le danger de sa formule d'union. Mais le moine et le patriarche ne pouvaient s'entendre; l'un parlait théologie, l'autre intérêt politique. Quel moyen de trouver un terrain commun? Sophronius s'était alors adressé par lettre au chef tout désigné de l'Église d'Orient, au patriarche de Constantinople. Puis il n'avait pas hésité à se rendre en personne dans la capitale, pour convaincre de vive voix Sergius. En apparence il n'obtint pas grand résultat; le patriarche écrivit seulement à Alexandrie pour prescrire le silence sur les expressions en litige; on devrait à l'avenir éviter de parler d'une ou de deux opérations. En réalité, la démarche de Sophronius devait avoir de bien autres conséquences; elle amenait Sergius à se tourner vers Rome et à chercher auprès du gardien né de la foi catholique la réponse aux doutes qui très certainement agitaient sa conscience.

La lettre de Sergius au pape Honorius a été conservée dans les actes du VIe concile. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 529-537. Il est nécessaire de l'étudier de près, la réponse du pape étant calquée sur la demande du patriarche. Au préalable, il faut remarquer que la bonne foi de Sergius dans cette affaire n'est pas contestable. Les événements précédents l'ont montré anxieux de concilier les scrupules de son orthodoxie avec le souci de plaire à l'empereur. Il croyait avoir trouvé un moyen d'y parvenir. Sa conscience eût été pleinement en repos si la plus haute autorité de l'Église avait voulu approuver son attitude. La lettre commence par rappeler les origines historiques du débat : conférences de l'empereur avec Paul le monophysite, avec Cyrus de Phase; question adressée par celui-ci au patriarche; réponse qui lui a été faite. Sergius fait remarquer que, dans cette dernière, il s'est gardé de rien définir. Puis Cyrus est devenu patriarche d'Alexandrie et Sergius insiste avec quelque complaisance, peut-être avec quelque exagération, sur les merveilles d'union accomplies en la capitale de l'Égypte par la formule « d'une seule énergie ». Sophronius, par contre, est présenté au pape sous un jour légèrement défavorable; il apparaît un peu comme un brouillon qui vient compromettre par des scrupules intempestifs l'œuvre d'union si bien commencée. C'est à peine si Sergius mentionne qu'un changement considérable, et fort digne de fixer l'attention du pape, s'est passé pour le moine, qui vient d'être élu patriarche de Jérusalem. Un peu dédaigneusement, le prélat se contente de dire qu'il a entendu parler de cette élection, mais qu'il n'a point reçu encore la synodique la lui annonçant officiellement. Quoi qu'il en soit, lors de la visite de Sophronius à Constantinople, Sergius s'est efforcé de lui faire préciser son point de vue. Il lui a demandé de fournir les preuves patristiques qui appuient l'enseignement des deux opérations, δυὸ ῥητῶς καὶ αὐταῖς λέξεσιν ἐνεργείας ἐπὶ Χριστὸν παραδιδούσας; Sophronius n'a pu le faire. A la suite de ce débat, continue Sergius, nous avons écrit au patriarche d'Alexandrie. Sachant bien comment les querelles théologiques ont toujours pour origine l'introduction de mots nouveaux, nous avons exhorté Cyrus « à ne plus permettre qu'on parlât à l'avenir d'une ou de deux *énergies*. Il valait beaucoup mieux confesser que le seul et même unique Fils de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, opère les actions divines et les humaines, que toute activité, aussi bien la divine que l'humaine, procède sans division du seul et même Verbe de Dieu incarné et doit se rapporter à lui seul. » On le voit, Sergius écartait la question toujours brûlante des natures, pour accentuer l'unité de la personne; c'est de cette personne unique que procède finalement et en dernière analyse toute activité du Christ, et les termes mêmes du patriarche indiquaient que cette activité était double, θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρωποπρεπῆ. Mais c'étaient les mots « simple ou double » qui lui faisaient peur. « Le mot *une seule activité*, μία ἐνεργεια, continue-t-il, bien qu'il ait été employé par certains Pères (il s'agit évidemment de Cyrille d'Alexandrie, peut-être aussi de pseudo-Aréopagite), surprend et trouble certaines oreilles. On pourrait supposer qu'il entraîne la suppression des deux natures. L'autre formule, *deux activités*, scandalise d'autres personnes. Outre qu'elle n'a pas été employée par les docteurs, il semblerait s'ensuivre qu'il existe dans le Christ deux volontés opposées l'une à l'autre, comme si, par exemple, le Verbe divin avait voulu accomplir la passion salutaire, tandis que l'humanité aurait résisté à cette volonté. Ce serait introduire deux (personnes) qui voudraient des choses opposées, ce qui est une impiété. Il est impossible, en effet, que, dans un seul et même sujet, subsistent en même temps deux volontés *opposées* sur le même objet. La doctrine des Pères nous enseigne, en effet, que jamais la chair animée du Sauveur (expression pour signifier simplement la nature humaine) ne s'est mise en mouvement d'elle-même et contrairement à la direction (τῷ νοήματι) du Verbe de Dieu qui lui est hypostatiquement uni, mais qu'elle voulait quand le Verbe voulait, comme il voulait, autant qu'il voulait. De même, en effet, que notre corps est conduit, orné, disposé par notre âme raisonnable, semblablement dans le Christ, toute la délibération humaine était, partout et toujours, divinement dirigée par le Verbe. »

Telles étaient, continue Sergius, les consignes envoyées par nous à Alexandrie; elles y ont rétabli la paix. Il semble bien que l'intention du patriarche de Constantinople est de demander au pape la confirmation pure et simple de cette attitude un peu expectante sans doute, mais correcte dans le fond. Au dernier moment, toutefois, Sergius, comme quelqu'un qui rôde autour d'une tentation, revient à ce fameux discours de Mennas, dont il avait jadis révélé l'existence à Cyrus et par lui à Héraclius. Le théologien couronné a voulu en prendre plus ample connaissance, et l'a fait demander à la bibliothèque du patriarcat. En envoyant au prince des extraits de ce factum qui est intitulé : Περὶ μιᾶς ἐνεργείας καὶ ἑνὸς θελήματος, Sergius s'est permis quelques observations. Il a fait remarquer la subtilité et la délicatesse du problème. Le mieux serait encore de s'en tenir à l'enseignement unanime des Pères, et de confesser tout simplement que le Fils unique de Dieu, vrai Dieu et vrai homme tout ensemble, opère dans l'unité de sa personne les actions divines et les humaines; que c'est du seul et même Verbe de Dieu que procède, sans séparation, sans division, toute

activité divine et humaine. C'est la doctrine même de saint Léon: chaque nature opère en communauté avec l'autre ce qui lui est propre. L'empereur s'était déclaré satisfait de l'explication. Telles étaient, ajoutait Sergius, les démarches faites par lui dans toute cette affaire, et dont il éprouvait le besoin de rendre compte au pape.

Visiblement deux préoccupations dominent cette longue épître. La première est de mettre en garde le pape contre les accusations que Sophronius pourrait lancer contre le patriarche de Constantinople. Sergius est mieux informé qu'il ne le dit de l'élection du moine au siège patriarcal de Jérusalem; un jour ou l'autre, une synodique va paraître, qui sera envoyée à Rome, aussi bien qu'à Alexandrie et à Constantinople, et qui mettra au jour les responsabilités du patriarche byzantin dans le développement de l'agitation monothélite. Sergius, dès lors, s'applique à présenter sa conduite sous le jour le plus favorable. Sa pensée, telle qu'il l'exprime, est en définitive orthodoxe. Il reste des questions de formules. Entre les symboles rivaux : « une énergie », « deux énergies », Sergius n'a même point pris parti; l'un et l'autre a ses inconvénients, abandonnons-les l'un et l'autre. Oui, mais voici qu'une autre préoccupation se fait jour. L'empereur, très certainement, penche pour la μία ἐνεργεία, dont s'accommodent ses préoccupations politiques. Divers passages de la lettre sont destinés à faire comprendre à Honorius le vif intérêt que le prince porte à la question. C'est un moyen de détourner de la formule impériale une condamnation qui est la conséquence nécessaire des décrets de Chalcédoine. D'ailleurs, pour dangereuse qu'elle soit, la formule ne laisse pas que d'être susceptible d'une interprétation orthodoxe. A maintes reprises, Sergius revient sur la personne du Verbe incarné, considérée comme le principe d'où dérive plus ou moins immédiatement toute activité. Par contre, il insiste avec un peu de lourdeur sur l'antagonisme que semblerait devoir créer l'admission dans la personne du Christ de deux principes d'opération qui pourraient être en lutte l'un contre l'autre. Bref, il prévient le pape en faveur de la formule impériale, il lui présente sous un jour fâcheux le mot de ralliement imaginé par Sophronius. Le moins que le pape puisse faire est de prescrire aux deux partis le silence que Sergius prétend avoir lui-même imposé à Alexandrie.

La tâche d'Honorius était infiniment délicate; ce n'était pas la première fois que Rome était sollicitée d'intervenir dans les querelles byzantines, et on devait savoir au Latran à quoi s'en tenir sur les dangereuses subtilités où se complaisait l'esprit grec. Le précédent du pape Vigile devait rester très vivant dans le souvenir de la chancellerie apostolique. Avant de donner une réponse définitive au patriarche de Constantinople, qui, trop évidemment, était le représentant d'un parti, il convenait tout au moins d'entendre le porte-parole de l'autre camp. Sergius voulait faire juger par Rome le différend qu'il avait avec Sophronius; encore convenait-il d'entendre ce dernier avant de rendre la sentence. Dans l'espoir peut-être de prévenir un schisme, Honorius se décida à répondre immédiatement; peut-être aussi voulait-il, par cet empressement, donner à l'empereur un gage de ses bonnes dispositions.

La lettre d'Honorius est conservée dans les actes du VI[e] concile. Mansi, t. XI, col. 537. Malheureusement, nous ne possédons point l'original latin, mais seulement la traduction grecque, faite sans doute à Constantinople. La version latine, souvent inintelligible, qu'on lit aujourd'hui dans les actes du concile, ne peut rendre aucun service pour la reconstitution du texte original. Tout mauvais cas étant niable, l'authenticité de la lettre d'Honorius a été contestée à diverses époques par certains tenants de l'ultramontanisme. Nous aurons à revenir sur cette question en discutant l'authenticité générale des actes du VI[e] concile. Sauf quelques égarés, nul ne songe plus depuis longtemps à défendre cette position désespérée. La seule chose qu'il convienne de retenir, c'est que notre texte ne doit pas être serré de trop près : si exacte soit-elle, une traduction ne rend jamais toutes les nuances de l'original; cela est tout particulièrement vrai quand il s'agit de questions aussi subtiles que celles avec qui se trouvait aux prises la sagacité d'Honorius.

Le début de la lettre est une approbation sans réserve de l'attitude de Sergius. « Nous louons votre fraternité d'avoir écrit (à Alexandrie) avec tant de prudence et de circonspection, en demandant de supprimer tous ces mots nouveaux, fort capables de scandaliser les âmes simples. » Il convient, en effet, de s'en tenir uniquement aux expressions traditionnelles en confessant « que le Seigneur Jésus-Christ, médiateur de Dieu et des hommes, opère les actions divines (τὰ θεῖα : il s'agit évidemment des miracles) par l'intermédiaire de l'humanité qui lui est hypostatiquement unie, à lui Dieu Verbe, et qu'il accomplit également les actions humaines (τὰ ἀνθρώπινα, les souffrances de la passion par exemple) d'une manière indicible et unique (μονογενῶς ?), puisque la divinité s'est unie sans division, sans conversion, sans confusion, une chair parfaite (le mot σάρξ équivaut strictement à humanité) ». Suit une longue période sur l'union intime des deux natures, la nature divine qui est du ciel, la nature terrestre prise à la sainte Théotokos. Jusqu'ici, rien de plus exact; si l'on voulait éviter les termes litigieux *d'une ou deux énergies*, et qu'on voulût néanmoins insister sur la double manière dont le Verbe incarné opère en ce bas monde, on ne pouvait être plus précis. La seule différence avec la façon de parler de Sophronius, qui sera consacrée officiellement par le VI[e] concile, est dans le point de départ des développements. Sophronius et, après lui, les théologiens orthodoxes partent des actions accomplies par le Christ, ils les rattachent directement à l'une ou l'autre des deux natures, et les rapportent finalement à la personne. Honorius, suivant en cela les indications mêmes de Sergius, met tout d'abord l'accent sur la personne d'où dérivent les deux catégories d'actions, lesquelles en dérivent non pas directement, mais bien par l'intermédiaire des deux natures.

Et cette préoccupation de l'unité de personne poursuit si bien le pape, qu'il finira par aboutir à une phrase qui, au premier abord, semble en contradiction avec les principes qu'il vient de poser. Le développement dont nous parlions plus haut s'achevait par ces mots : « C'est pourquoi on peut dire et que Dieu a souffert, et que l'humanité est descendue du ciel avec la divinité. » Ceci est déjà fort surprenant; ce qui l'est davantage, c'est la phrase suivante, qui vient comme une conséquence du développement sur l'unité de personne : « C'est pourquoi aussi nous confessons une volonté unique du Seigneur Jésus-Christ, parce que, selon toute évidence, la divinité a pris notre nature, mais non point le péché qui est en elle, la nature telle qu'elle était au sortir des mains du créateur, avant le péché, non point celle qui a été corrompue après la prévarication. » Suit le développement classique sur l'impeccabilité de Jésus : « Il n'y avait point en lui cette autre loi des membres (dont parle saint Paul), ou bien une volonté différente (de celle de la divinité) ou (qui lui fût) opposée... »

Nous sommes ici au point le plus litigieux de la lettre d'Honorius. Nul doute que, si le problème se

fût posé aussi clair pour lui qu'il l'est pour nous, les expressions du pape ne fussent particulièrement regrettables. A cette question : « Y a-t-il dans le Christ une ou deux volontés? » le mieux, si l'on est persuadé, avec la foi orthodoxe, qu'il y en a deux, est de ne pas commencer par répondre qu'il n'y en a qu'une seule. Mais il convient de ne pas oublier que, tout au moins dans le document qu'il avait sous les yeux, je veux dire la lettre de Sergius, la question d'une ou de deux volontés n'était même pas posée. C'est à peine si l'expression « une seule volonté » apparaît, et c'est dans le fameux discours apocryphe de Mennas. A Alexandrie non plus, dans le formulaire officiel imposé par Cyrus aux monophysites convertis, il n'en était point question, mais bien « d'une seule opération », μία ἐνεργεία. La seule chose qu'eût faite Sergius, ç'avait été d'indiquer que plusieurs trouvaient des inconvénients à la formule *deux énergies*, sous le prétexte plus ou moins sincère qu'elle semblait installer la lutte de deux volontés dans la personne du Sauveur. C'est sous l'empire de cette préoccupation qu'Honorius rédige sa lettre. Suivons le développement de sa pensée. La personne du Verbe incarné est le principe dernier de toutes les manifestations d'activité du Dieu fait homme : c'est en ce principe dernier que prend racine tout l'être et donc aussi toutes les opérations de la nature humaine. Appliquons ceci aux actes de volonté. Ils reconnaissent comme source dernière la volonté du Verbe incarné. C'est elle qui met en branle la volonté humaine, en qui elle ne trouvera certainement aucune résistance. De même, peut-on dire (et c'est bien la pensée d'Honorius que nous croyons exprimer), de même que la volonté d'Adam avant le péché exécutait sans résistance, sous la poussée de la grâce divine, la volonté du créateur, en sorte qu'il n'y avait point de différence entre ce que l'homme voulait et ce que Dieu voulait, de même en Jésus, et beaucoup plus parfaitement, la volonté humaine exécute avec tant de souplesse et de promptitude les commandements du Verbe, l'impulsion de ce dernier se transmet si parfaitement dans les profondeurs de la nature humaine, qu'il n'y a, à vrai dire, qu'un seul acte de volonté.

On souhaiterait, pour le bon renom de sa mémoire, qu'Honorius eût exprimé d'une manière plus précise et plus claire ce qu'à coup sûr il pensait. Deux textes scripturaires, les mêmes qui seront versés au procès du monothélisme, arrivent sous sa plume, qui étaient bien faits pour clarifier ses idées et leur expression : « Je ne suis pas venu, dit Jésus, faire ma volonté, mais celle du Père qui m'a envoyé, » Joa., VI, 38, et ailleurs, durant l'agonie : « Non point comme je veux, Père, mais comme tu veux. » Matth., XXVI, 40. Hélas ! Honorius les cite et, au lieu de s'en servir pour déterminer la part de l'humanité et celle de la divinité dans les volitions du Sauveur, il cherche à les plier à sa fâcheuse et si inopportune théorie. « Ces textes, dit-il, et d'autres du même genre, n'indiquent point une volonté différente, ils traduisent seulement l'économie de l'humanité qu'il a prise. Ces paroles ont été dites à cause de nous, pour nous donner l'exemple, pour nous apprendre à préférer la volonté de Dieu à notre propre vouloir. »

A notre avis, ces lignes sont les plus délicates à expliquer de toute la lettre. Rien de plus facile que d'en tirer une preuve du monothélisme inconscient d'Honorius. Le pape vient de déclarer qu'il n'y a en définitive, dans le Verbe incarné, qu'une seule volonté ; mais on lui objectera les textes scripturaires où Jésus distingue si nettement sa volonté humaine, qui dans la scène de l'agonie semble reculer devant la mort, de la volonté de son Père, laquelle se confond avec la volonté du Verbe. « Qu'à cela ne tienne, reprendrait Honorius, ces paroles n'expriment pas la pensée intime du Sauveur ; c'est une simple manière de parler dont il se sert (οἰκονομία) pour nous donner un exemple de soumission aux ordres divins. » Ainsi raisonnent ceux qui veulent à toutes forces trouver dans la lettre pontificale du monothélisme caractérisé. Mais cette manière d'argumenter est simpliste, et repose sur une traduction rapide et, pour tout dire, inexacte du mot οἰκονομία. Ce mot, qui dans les textes de l'époque signifie quelquefois simplement l'incarnation, s'applique aussi, d'une manière plus précise, au libre abaissement par lequel le Christ se soumet aux conditions de l'humanité et plus spécialement aux souffrances de la passion. Dès lors, la phrase obscure d'Honorius peut se paraphraser ainsi : « Les paroles du Christ traduisent l'existence en lui non point d'une volonté différente de la volonté divine (c'est-à-dire qui lui serait essentiellement opposée), mais bien de sentiments humains, en contradiction apparente peut-être avec l'ordre divin, mais en réalité librement admis et permis par le Verbe en sa qualité de principe personnel. » Ce n'est peut-être pas une explication lumineuse, c'est celle, pensons-nous, qui éclaire le mieux un texte difficile. Comme le dit très bien dom Leclercq, « si le Christ voulait nous apprendre comment nous devions surmonter les impulsions naturelles, ce n'était pas assez à lui de se les attribuer par simple accommodation, mais il devait les faire entrer réellement dans sa nature. Il faut en dire de même pour la prière, pour la mort, pour toutes les manifestations de son activité humano-divine. L'exemple ne s'y trouvait qu'à la condition, pour le Sauveur, de faire une prière réelle, de subir une mort véritable, d'éprouver dans son âme les états douloureux ou violents pour lesquels il voulait nous instruire. » Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 364, n. 1. C'est ce qu'Honorius voulait dire : que ne l'a-t-il dit plus clairement?

Ayant résumé, dans la première partie de sa lettre, que nous avons dû expliquer longuement, sa pensée sur l'activité personnelle du Verbe incarné, le pape consacre la seconde partie à une critique sommaire et beaucoup trop hâtive des deux expressions en litige : μία ἢ δυὸ ἐνεργείαι. Reprenant presque mot pour mot les expressions de Sergius, il déclare que ni les écrits apostoliques, ni les décisions des conciles n'ont rien défini sur ce point ; c'est en somme une question bonne à laisser aux grammairiens. Y a-t-il en Jésus-Christ une ou deux opérations? Question oiseuse. « Nous savons bien que Jésus opérait de façons très nombreuses. » De même que, dans les fidèles, l'Esprit du Christ opère d'une manière multiforme, donnant aux uns le don de prophétie, aux autres le don des miracles, à d'autres celui des langues, de même, et à plus forte raison, devons-nous affirmer que, par suite de l'union de ses deux natures, le Sauveur opérait les œuvres les plus variées et les plus parfaites, d'une manière multiforme et indicible.

Par ces phrases, il est trop clair que, consciemment ou non, Honorius a joué sur le sens du mot ἐνεργεία. Dans la pensée de Sergius, comme dans celle de Cyrus ou de Sophronius, il s'agissait de faculté, de puissance, d'action ; le pape traduit par le mot acte, opération, et enlève ainsi tout sens au litige. Puis il revient au sens d'activité, de puissance, pour déclarer que la formule « deux énergies » pourrait entraîner le soupçon de nestorianisme ; qu'inversement, en ne proclamant qu'une seule énergie, on pourrait prêter flanc à l'accusation d'eutychianisme : Prenons garde, conclut-il, de ressusciter les vieilles querelles, « confessons en toute simplicité et vérité que le Seigneur Jésus-Christ, un seul et le même, opère dans la nature di-

vine et *dans* la nature humaine. Voilà ce que votre fraternité prêchera avec nous, de même que nous le prêcherons avec elle. Fuyons ces mots nouveaux, « une ou deux opérations », et confessons un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, qui opère en deux natures ce qui est de la divinité et ce qui est de l'humanité. »

La lettre d'Honorius doit être de l'année 634; elle était à peine arrivée à Constantinople que parvint dans les deux capitales une pièce impatiemment attendue, la synodique du nouveau patriarche de Jérusalem, Sophronius, annonçant son élection et exposant son point de vue dans la querelle qui commençait à agiter l'Orient. Ce document considérable, Mansi, t. XI, col. 461-510, tant par son étendue que par la gravité des questions qu'il traite, marquait nettement la divergence qui séparait Sophronius, vrai représentant de l'orthodoxie chalcédonienne, et Cyrus ou Sergius, plus ou moins compromis avec les monophysites. Avec une précision toute théologique, la synodique mettait le problème là où il fallait d'abord l'établir, non point sur la question de l'unité de personne, que nul ne songeait à contester, mais sur celle de la dualité des natures. Les deux natures, hypostatiquement unies dans le Christ, étant toutes deux parfaites, il ne fallait refuser à l'humanité du Christ aucune des facultés, aucune des opérations qui caractérisent la nature humaine: le Christ avait donc eu une volonté semblable à la nôtre, avec cette différence toutefois, qu'elle ne connaissait point le déséquilibre amené en nous par la faute originelle, qu'elle se trouvait donc toujours prête à obéir aux impulsions souveraines de la volonté divine. Aussi bien, si dans le Sauveur chaque nature conserve continuellement (ἀνελλιπῶς) ses particularités, chacune néanmoins opère avec le concours de l'autre ce qui lui est propre. C'est la phrase même de saint Léon, celle qu'invoquaient, eux aussi, Sergius et Honorius. Mais, sur la question de vocabulaire, Sophronius de nouveau se séparait d'eux. Allant droit à la formule « une seule opération théandrique », empruntée par Cyrus au pseudo-Denys, il arrivait à lui faire signifier non point une seule activité, mais bien deux activités hétérogènes et différentes. Mansi, t. XI, col. 488.

La lettre était apportée à Rome par une légation du patriarche de Jérusalem, qui devait sans doute appuyer verbalement les considérations de Sophronius et faire connaître au pape les circonstances qui avaient motivé l'énergique intervention du patriarche. Ni la lettre, pourtant, ni les explications verbales qui l'accompagnèrent ne décidèrent Honorius à revenir sur ses pas. Nous n'avons point la réponse que fit le pape à la synodique, mais nous savons, par la lettre suivante, adressée à Sergius, que le pontife, maintenant son premier point de vue, enjoignit à Sophronius de garder le silence sur la formule « une ou deux opérations ». Les légats promirent de se conformer à cette prescription, à condition que, de son côté, Sergius (ni Cyrus vraisemblablement) ne parlerait plus de la μία ἐνεργεία.

Mais ceci ne faisait point l'affaire du Byzantin. Jamais sans doute Sergius n'avait rêvé semblable bonne fortune. Non seulement Rome acceptait sa politique du silence à garder sur les formules litigieuses, mais elle donnait, elle semblait donner une consécration officielle à l'expression « une seule volonté », que le patriarche n'avait osé aventurer qu'avec la plus extrême timidité. L'empereur n'allait pas tarder à s'emparer de la formule pour l'imposer comme l'expression de l'orthodoxie officielle. En attendant, les discussions continuaient leur train à Constantinople, aussi bien qu'à Alexandrie. Sophronius, puisqu'on rompait la trêve, rentrait dans la lutte avec sa décision habituelle. Il est vraisemblable que le patriarche de Constantinople écrivit au pape pour se plaindre de ce manquement au pacte convenu. Honorius lui répondit par une seconde lettre, qui n'a été conservée que par fragments, et en grec, dans les actes du VIe concile. Mansi, t. XI, col. 577-581. « Nous avions écrit également à Cyrus d'Alexandrie, dit le pape, de laisser de côté ces inventions nouvelles d'une ou de deux énergies; car il ne faut pas obnubiler le brillant message des Églises de Dieu par le brouillard de discussions pleines d'ombre. Il faut, au contraire, bannir l'appellation nouvellement importée d'une seule ou de deux énergies de la prédication de la foi. » Cette question nouvelle d'une ou de deux énergies a été manifestement calquée sur l'antique formule d'une ou de deux natures: mais tandis que, sur le point des natures, l'enseignement de l'Écriture est très clair, parler d'une ou de deux énergies, y penser, est tout à fait inepte.

La lettre continuait par des développements qui, par malheur, n'ont pas été conservés. Autant que l'on en peut juger par la formule qui les résume, il s'agissait de recommandations propres à ramener les dissidents, et à supprimer les discussions entre catholiques. « Pour le reste, continuait le pape, et en ce qui concerne le dogme ecclésiastique, il y a des choses qu'il faut tenir (ou proclamer) à cause de la simplicité des hommes. D'autre part, et pour couper court aux recherches difficiles et tortueuses, il convient de ne définir, ὁρίζειν, ni une ni deux opérations du médiateur entre Dieu et les hommes. » On le voit, le pape distingue nettement deux choses : les questions de vocabulaire, qui dans sa pensée restent toujours litigieuses, et le fond, sur lequel il va se prononcer avec une netteté qui n'est point dans ses habitudes. Voici, dit-il, ce qu'il faut confesser et admettre : « Les deux natures étroitement unies dans l'unité d'un seul Christ agissent et passent à l'action chacune en union avec l'autre, la nature divine opérant ce qui est de Dieu, l'humaine accomplissant ce qui est de la chair, sans séparation, ni confusion, sans que la nature divine soit convertie en l'humanité, ni l'humaine en la divinité. » On ne saurait être plus clair dans l'affirmation de l'existence en Jésus-Christ de deux manières distinctes d'opérer, de deux facultés, de deux activités, « de deux énergies », comme disait Sophronius. Pourquoi faut-il que le pape ait mis cette obstination à refuser d'admettre une expression, en somme très claire, et qui ne prêtait à confusion que pour ceux qui le voulaient bien? Honorius continue donc : « Supprimant, comme nous l'avons dit, le scandale de ces nouvelles inventions, nous ne devons professer, définir ou proclamer ni une, ni deux énergies: mais au lieu de l'unique énergie dont parlent certains, il nous faut confesser un seul Christ opérant vraiment, dans les deux natures, τὸν ἕνα ἐνεργοῦντα Χριστὸν ἐν ἑκατέραις ταῖς φύσεσιν: et au lieu de deux énergies, que les autres proclament plutôt avec nous les deux natures, c'est à savoir la divinité et l'humanité, unies dans la personne du Fils monogène de Dieu le Père, *opérant chacune ce qui lui est propre* sans confusion, sans séparation, sans conversion (de l'une en l'autre). »

La lettre, en somme, n'apportait rien de nouveau par rapport à la précédente; elle marquait même plutôt un recul, par rapport à ce que désirait le basileus. Plus délibérément que dans la première, Honorius, peut-être sous l'influence des arguments qu'il lisait dans Sophronius, avait mis l'accent sur la dualité des natures; il avait évité ces développements sur la personne dont la première lettre est toute tissue, et d'où il semble à tout instant que va sortir l'affirmation dangereuse : la volonté est uniquement affaire de personne. Mais à Constantinople on voulut se per-

suader que la seconde lettre se mouvait exactement sur le même terrain que la première. Et celle-ci rentrait trop bien dans les vues de la politique impériale pour que l'on se décidât à n'en pas faire usage. D'ailleurs, Sophronius venait d'être réduit au silence : Jérusalem était prise par les Arabes, en 637, et Sophronius, d'abord isolé de l'Orient chrétien, ne tarderait pas à mourir. A Alexandrie, il devenait de plus en plus urgent de pratiquer la politique d'union religieuse. Bref, en 638 le basileus faisait paraître l'ἔκθεσις ou profession de foi, qui prétendait mettre un terme aux luttes confessionnelles. L'Ecthèse, composée sans doute par Sergius, reproduisait en somme les expressions de la première lettre d'Honorius; elle interdisait les termes d'une ou deux énergies, puisque l'un et l'autre étaient employés dans un sens hérétique; elle n'admettait dans le Christ qu'une seule volonté. C'était la canonisation gouvernementale des termes employés par le pape, mais à qui l'on donnait une signification qui très certainement n'était point dans la pensée du pontife. Dans deux conciles tenus à Constantinople en 638 et en 639, l'Orient adopta l'Ecthèse. Honorius était mort sans avoir eu connaissance des suites funestes qu'avaient eues son intervention de 634. Il ne semble pas qu'à ce moment même on se fût douté à Rome des responsabilités qu'il avait encourues.

Nous n'avons plus à raconter en détail la suite de l'affaire de monothélisme. A Rome, on s'est très vite ressaisi en voyant la tournure qu'ont prise les choses. Les papes Jean IV, Théodore, Martin ont pris nettement position contre les deux formulaires impériaux : *Ecthèse* d'Héraclius, *Type* de Constant II. Le concile de Latran, en 643, a prononcé l'anathème contre le monothélisme et ses chefs, Cyrus d'Alexandrie, Sergius de Constantinople et ses deux successeurs Pyrrhus et Paul. A Byzance, on s'est entêté à vouloir maintenir *per fas et nefas* des formulaires destinés à favoriser l'union des chrétiens, et qui ne réussissaient qu'à créer un schisme et une division de plus. Il va sans dire que le nom d'Honorius devait être jeté dans les discussions théologiques qui alternaient avec les édits impératifs et les mesures de violence. Sur ce point nous ne sommes pas réduits exclusivement à des conjectures; quelques documents, qu'il nous faut dépouiller, nous prouvent que les monothélites commencèrent bientôt à se réclamer de la haute autorité du pape de Rome. Commençons par les rares documents monothélites qui ont survécu.

Le plus explicite est la synodique du patriarche Paul (deuxième successeur de Sergius) au pape Théodore. Elle contient une affirmation expresse de la *volonté unique* du Sauveur. (On remarquera que le mot μία ἐνεργεία a disparu.) Et, pour défendre son point de vue, Paul en appelle au témoignage des Pères de l'Église, « auxquels on peut adjoindre, car ils pensent tout à fait comme eux, les deux hommes de bonne mémoire, Sergius et Honorius, qui ont illustré les deux sièges de l'ancienne et de la nouvelle Rome ». Mansi, t. x, col. 1020-1025.

Aux débuts du concile de Constantinople de 680, qui rétablira la foi orthodoxe et l'union avec Rome, Macaire, patriarche d'Antioche, le plus ferme soutien du monothélisme, en appelle à plusieurs reprises à l'autorité d'Honorius. « Nous n'avons point inventé, dira-t-il, cette nouvelle expression (une seule volonté), nous nous sommes contentés d'enseigner ce que les saints conciles œcuméniques, les saints Pères, Sergius, de même que le pape Honorius et Cyrus d'Alexandrie, nous ont appris au sujet de la volonté et de l'énergie. » Mansi, t. xi, col. 213, 357, 516.

Les orthodoxes ne restaient point sans réponse : la défense du pape Honorius, si chaudement reprise au XIXe siècle, a commencé dès le VIIe. Le pape Jean IV (640-642), successeur d'Honorius (le pape Sévère, qui l'en sépare, n'a régné que quelques mois), présente la première défense officielle de son prédécesseur sur le siège romain. Il a appris que Pyrrhus de Constantinople répand en divers endroits des écrits d'Honorius, qu'il prétend favorables à son hérésie. Dans une lettre adressée à l'empereur Constantin III, Jean s'efforce, péniblement d'ailleurs, d'arracher au monothélisme cette autorité dont il se couvre. On prétend, dit-il, qu'Honorius enseigne dans le Christ une seule volonté. Oui bien, mais *une seule volonté dans la nature humaine.* Il a voulu dire, en d'autres termes, qu'il n'y avait point dans l'humanité du Sauveur cette contrariété de tendances qu'amène en nous la faute originelle : *unam voluntatem secundum primam formationem Adæ naturalem humanitatis suæ D. N. J. C. habere dignatus est, non duas contrarias, quemadmodum nunc nos habere dignoscimur, qui de peccato Adæ sumus genili.* Mansi, t. x, col. 682; cf. *P. L.*, t. cxxix, col. 561, 566.

Jean IV se donne la partie trop belle en voulant excuser par cette explication les bévues d'Honorius. Nous avons vu que le document pontifical ne se laisse point si facilement ramener à l'orthodoxie. Si Honorius avait parlé en 634 comme son successeur le fait s'exprimer en 640, il n'y aurait point de question d'Honorius. Quoi qu'il en soit de la pensée intime du pape (pensée qui nous semble très voisine de ce qui sera plus tard l'orthodoxie officielle), ses expressions, ses développements, la marche même de son discours sont beaucoup trop embarrassés pour supporter l'explication simpliste imaginée par Jean IV.

L'abbé Maxime, à qui les souffrances courageusement endurées pour la cause de l'orthodoxie ont valu le glorieux surnom de Confesseur, fut également préoccupé d'enlever au monothélisme l'appui qu'il prétendait trouver dans le texte du pape Honorius. Nous avons de lui, outre la célèbre discussion avec Pyrrhus, une lettre à un prêtre nommé Marin (qui nous est par ailleurs inconnu), où Maxime prend nettement la défense du pape (texte latin seulement dans Mansi, t. x, col. 687-689; le latin et le grec d'après Combéfis, dans *P. L.*, t. cxxix, col. 567 sq.) : « Je crois, dit-il, qu'Honorius, pape de Rome, dans sa lettre à Sergius, ne repousse pas la dualité des volontés naturelles (ἐμφύτων) dans le Christ, par le fait même qu'il parle d'une seule volonté, mais bien plutôt qu'il confesse cette dualité, et qu'il la démontre. Car il ne prononce pas ce mot pour nier la volonté humaine et naturelle du Sauveur, mais bien pour déclarer que jamais en aucune manière sa nature humaine virginalement conçue n'a été entraînée par la volonté de la chair ou une pensée passionnée. » Et un peu plus loin : « Par l'expression, une seule volonté, je crois qu'Honorius voulait mettre en évidence le fait que, dans le Christ, le seul vouloir divin conduisait la nature humaine. » Que ce soit vraiment la pensée d'Honorius, Maxime en est certain par le fait suivant. Il a rencontré récemment un abbé de grand mérite, nommé Anastase, qui revenait de Rome. Ce moine, dans la capitale, avait eu de longues conversations avec les autorités de cette grande Église à propos de la fameuse lettre à Sergius. Il avait demandé pourquoi, dans cette lettre, il n'était parlé que d'une volonté. Les ecclésiastiques romains avaient défendu avec chaleur les expressions du document pontifical, et même celui qui, sur l'ordre d'Honorius, avait rédigé cette lettre en latin, le seigneur abbé Jean, le très saint collaborateur du pape, affirmait de toutes ses forces qu'il n'y était nullement question d'une seule volonté au sens numérique (par opposition sans doute à l'unité au sens moral),

encore que cela soit exprimé par la traduction grecque. On avait voulu seulement insister sur l'absence en Jésus des tendances déréglées, montrer que sa volonté était entièrement exempte de péché.

Cette anecdote, dont l'exactitude est infiniment vraisemblable, reparaît dans l'ouvrage le plus important de Maxime, dans le compte rendu de ce fameux dialogue du saint abbé avec Pyrrhus (le patriarche déposé de Constantinople), qui est la pièce capitale de la controverse contre le monothélisme. Mansi, t. x, col. 739; *P. G.*, t. xci, col. 328 sq. Ayant épuisé les arguments théologiques pour défendre son point de vue, Pyrrhus invoque l'enseignement d'Honorius dans la fameuse lettre à Sergius. « Mais, lui répond Maxime, quel est de cette lettre l'interprète le plus digne de foi, ou bien celui qui l'a composée au nom d'Honorius et qui illumine aujourd'hui encore tout l'Occident de sa piété et de sa vertu, ou bien ceux qui, à Constantinople, en parlent d'après leurs désirs? — Évidemment, dit Pyrrhus, celui qui a composé la lettre. — Eh bien, reprend Maxime, cet homme, écrivant à l'empereur Constantin, au nom du pape Jean, déclare ceci : Nous parlions d'une seule volonté dans le Seigneur, non point d'une volonté unique pour la divinité et l'humanité, mais d'une volonté unique de l'humanité. » Pyrrhus convient donc que son prédécesseur a eu tort, en toute bonne foi d'ailleurs, de s'attacher trop exclusivement au mot, ἁπλούστερον τῇ λέξει προσεγγικὼς τοῦτο ἐδέξατο.

Telle était la manière dont on défendait, quelques années après la mort d'Honorius, la mémoire de ce pontife. Nous avons déjà dit ce que nous pensions de l'échappatoire imaginée par Jean IV. Pour avoir été reprise par d'illustres théologiens, en tête desquels il faut citer Baronius et Bellarmin, elle ne laisse pas que de proposer une solution simpliste du problème que crée la célèbre phrase : *C'est pourquoi nous confessons une seule volonté.*

J'espère avoir montré, dans la paraphrase du texte d'Honorius, que la pensée du pape vaut mieux que les formules par lesquelles il la traduit, que ces formules elles-mêmes peuvent à la grande rigueur supporter une interprétation qui ne s'écarte pas trop de l'orthodoxie officielle. Mais de là à conclure, comme l'ont fait nombre de théologiens, à l'orthodoxie parfaite des deux lettres d'Honorius, il y a, ce semble, quelque distance. Encore une fois, la pensée du pape se meut très certainement sur le terrain des formules chalcédoniennes; l'existence des deux natures, qui subsistent l'une à côté de l'autre sans se confondre, sans que, tout spécialement, la nature divine absorbe l'humanité, la convertisse en quelque chose qui n'ait plus rien d'humain (ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως), est le postulat fondamental d'où procèdent les développements du pape. Mais il a été comme hypnotisé par l'affirmation de l'unité de personne, sur laquelle revenaient sans cesse les monophysites déclarés ou inconscients. A chaque instant, il semble devoir tirer de ce principe la proposition nettement hérétique : volonté uniquement affaire de personne. Or (Dieu soit loué!), au moment même où il paraît employer les termes les plus énergiques, avec une sorte de prudence instinctive il évite l'expression damnable. Au lieu des termes abstraits de personne et de nature, il emploie les termes concrets : « un seul Seigneur Jésus-Christ, le seul et même Verbe incarné », qui donnent à ses développements les plus aventureux une allure correcte.

Voilà pour la partie proprement doctrinale de la lettre; quant aux prescriptions d'ordre disciplinaire qui constituent la seconde partie, on peut dire qu'il s'y trouve également bien des choses regrettables. En deux mots, Honorius prescrit le silence aux deux partis, comme si les deux partis, représentant l'un et l'autre la doctrine catholique, n'eussent différé que sur des manières de l'expliquer. Or, l'événement l'a prouvé, l'un des partis, celui de Cyrus d'Alexandrie, évoluait à coup sûr vers l'hérésie; l'autre représentait au mieux la tendance catholique. « Qu'eussent pensé les théologiens du xvie siècle, dit fort justement Bossuet, si le pape Léon X avait proscrit simultanément à l'époque de Luther les termes de transsubstantiation et d'impanation? » Mettre sur le même pied le terme δυὸ ἐνεργείαι, qui représente la plus pure doctrine chalcédonienne, et l'expression μία ἐνεργεία, qui, prise en soi et sans correctif, est l'expression concrète du monophysisme, c'était à coup sûr une maladresse, sinon une erreur. Il n'y eut pas, de la part du pape, erreur doctrinale, en ce sens qu'il réprouvait l'expression δυὸ ἐνεργείαι, pour autant que certains y voulaient trouver une atteinte à l'unité de la personne divine; mais quelle inconséquence et quelle légèreté! Condamner en même temps les deux formules, c'était involontairement favoriser l'hérésie; avec quelle justesse le VIe concile aura-t-il le droit de faire ce reproche à Honorius!

Mais ce n'est pas tout, et le document pontifical révèle à un examen plus approfondi un défaut plus grave encore. Il ne rectifie pas les fausses doctrines plus ou moins latentes dans la lettre, peut-être dans la conscience, de Sergius. J'ai dit, au début, que Sergius était vraisemblablement de bonne foi en soumettant à la plus haute autorité de l'Église la question litigieuse qui troublait l'Orient. Comme de juste, il a présenté les choses sous le jour qui lui était le plus favorable, il a donné à l'expression de sa doctrine le tour le plus avantageux, il en a masqué les insuffisances, s'est bien gardé de mettre en relief les dangers qu'elle pouvait faire courir à l'orthodoxie. Il était là dans son rôle. Parler à ce propos de l'astuce byzantine me semble un moyen imaginé pour déplacer des responsabilités. C'était au pape, en définitive, de s'entourer, avant de répondre à ce factum doctrinal, de tous les conseils nécessaires, de percer à jour l'astuce du Byzantin, si astuce il y avait, de remettre dans la voie droite une intelligence inquiète et une conscience hésitante, au cas, plus vraisemblable, où Sergius agissait en toute bonne foi. Le pape ne l'a pas fait. Soit manque de sagacité, soit désir de maintenir à toute force les bonnes relations de Rome avec le basileus, il a approuvé purement et simplement l'attitude de Sergius. Il me semble donc bien difficile de souscrire au jugement que, après Baronius, tant de théologiens ont porté sur les deux lettres d'Honorius : *His quidem nil magis catholicum dici potuisse, nil magis pium ac sanctum, nil denique his temporibus ad pacem in Ecclesia conservandam utilius excogitari videri potuit. Annales.* Comme le fait très bien remarquer Combéfis, mieux valait la guerre qu'une semblable paix. *Historia monothelitarum*, p. 188.

Un dernier mot sur les deux lettres d'Honorius. Ont-elles le caractère d'un document *ex cathedra*? C'est un des points sur lesquels ont le plus vivement discuté autrefois partisans et adversaires de l'infaillibilité personnelle du souverain pontife. Les derniers voulaient à toute force reconnaître dans les deux lettres un document *ex cathedra;* on en voit aisément la raison. Non moins bien se découvre la raison pour laquelle les ultramontains voulaient faire des deux lettres d'Honorius des documents strictement privés. Si elles étaient telles, il n'y avait même pas à s'attarder à discuter leur contenu. Il ne saurait être question de dépouiller ici toute la littérature de ce point particulier. Je m'arrêterai seulement à la formule la plus récente qui ait été donnée pour résoudre le pro-

blème. Dans un tout petit volume paru à Londres en 1907, *The condemnation of pope Honorius*, dom Chapman écrit, p. 16 : « Il est absurde de regarder la lettre d'Honorius comme une *definitio ex cathedra*, ainsi que l'ont fait Hefele (adversaire de la définition de l'infaillibilité), Pennachi (partisan) et d'autres. » Dom Chapman admet que, dans l'émotion de la polémique autour du concile du Vatican, on ait pu soutenir cette opinion, mais on a eu depuis le temps d'analyser le texte du décret conciliaire. Or les documents que nous étudions ne remplissent pas les conditions exigées par le concile du Vatican pour qu'il y ait enseignement *ex cathedra :* 1° Honorius s'adresse au seul Sergius et non à l'Église entière; 2° ses lettres ne définissent ni ne condamnent rien; elles ne promulguent aucun anathème, mais approuvent simplement le maintien du silence.

Il nous semble bien difficile de souscrire aux considérants de ce jugement sommaire et où le raisonnement *per absurdum* joue un rôle trop considérable, p. 16. Faire des lettres d'Honorius des documents privés (écrits *a privato homine*), sous prétexte qu'elles sont adressées au seul Sergius, c'est rayer de la littérature théologique les trois quarts des lettres pontificales. Les papes peuvent adresser leurs décisions doctrinales à un évêque ou à une Église particulière, à celle surtout qui serait menacée de quelque erreur, et en même temps manifester leur volonté d'en faire une obligation générale. Ç'a été le cas pour le plus grand nombre des anciennes décisions pontificales, et, pour n'en citer qu'une seule, du fameux *Tome* de Léon à Flavien d'Antioche. Qui nous fera croire que nous ayons affaire ici à une pièce différente? Un patriarche de Constantinople, devant une question qui intéresse tout l'Orient, s'adresse pour obtenir une décision à la plus haute autorité dans l'Église et l'on voudrait réduire cette correspondance à un échange de lettres entre deux particuliers! Honorius a si bien conscience de remplir le devoir de sa charge de docteur qu'il termine sa première lettre par ces mots: « Voilà ce que votre fraternité prêchera avec nous, de même que nous le prêcherons avec elle. » La lettre d'Honorius contient un exposé doctrinal, et qu'elle prétend bien imposer : « *Nous devons confesser* que les deux natures étroitement unies dans l'unité d'un seul Christ agissent et passent à l'action chacune en union avec l'autre. » Sans doute, il n'y a point d'anathème contre la doctrine contraire, mais où a-t-on pris que la condamnation de la doctrine adverse soit de l'essence d'une définition dogmatique? Vouloir condamner toutes les définitions *ex cathedra* à reproduire la disposition et le schéma de la constitution dogmatique de Pie IX sur l'immaculée conception est une souveraine imprudence : évitons de la commettre.

Pour nous, les deux lettres du pape Honorius représentent une intervention doctrinale du pontife romain dans une question débattue : se référant aux décisions précédentes, sans y rien ajouter de nouveau que la manière, le pape enseigne la théorie des deux natures, opérant chacune ce qui lui est propre, et de cette doctrine il exige une acceptation entière. A côté de cet enseignement doctrinal se trouve une prescription bien fâcheuse sur le silence à garder, relativement aux formules en litige, « une ou deux énergies ». Les considérants qui motivent cete prescription n'ont rien d'hétérodoxe dans la lettre même d'Honorius. Que l'on y voie, si l'on veut, une prescription disciplinaire. Ce n'est ni la première, ni la dernière fois que des mesures disciplinaires prises par un pontife donneront lieu à discussion, et ce n'est pas une raison, parce que l'on se trouve en présence d'une question difficile, de supprimer le problème sous prétexte de le résoudre.

2° *La condamnation d'Honorius au VIe concile œcuménique.* — Après que la tension extrême entre Rome et Byzance, qui a son point culminant dans l'enlèvement du pape saint Martin Ier, eut fait place de part et d'autre à des dispositions plus conciliantes, sous le règne de Constantin IV Pogonat (668-685), l'accord fut complet entre le pape et le basileus. Il fut entendu que l'on convoquerait à Constantinople un concile œcuménique où les représentants du pape et de l'épiscopat occidental se rencontreraient avec la grande majorité des évêques orientaux. Le basileus ayant tacitement abandonné l'*Ecthèse* et le *Type* de ses prédécesseurs, l'épiscopat grec, dans sa docilité coutumière, rejetait, sauf de rares exceptions, la politique aussi bien que le formulaire monothélite. Le 7 novembre 680, dans une basilique en forme de coupole, du palais impérial, s'ouvrait, sous la présidence du basileus, le concile qui prendrait rang comme le VIe œcuménique, et qui prétendrait cimenter une fois de plus l'union toujours éphémère entre l'ancienne et la nouvelle Rome. De cette union, c'était la mémoire du pape Honorius qui allait faire tous les frais.

Nous sommes très amplement renseignés sur les faits et gestes du concile par les actes officiels qui nous ont été conservés. Je supposerai, dans tout ce qui suit, l'authenticité des pièces que nous lisons dans les différentes collections conciliaires, voir Mansi, t. XI, col. 195-922; cf. plus haut, t. III, col. 1265-1266, quitte à revenir brièvement sur cette question après l'exposé des débats.

L'épiscopat occidental, avons-nous dit, était simplement représenté par deux députations. La première comprenait les envoyés directs du pape Agathon, nous dirions aujourd'hui les cardinaux : c'étaient les prêtres Théodore et Georges, le diacre Jean et le sous-diacre Constantin. La seconde, composée de trois évêques, Abundantius de Paterne, Jean de Rhegium, Jean de Porto, représentait le synode occidental que le pape, l'année précédente (679), avait réuni au Latran pour préparer le concile œcuménique. Dans quel état d'esprit se trouvaient ces divers personnages et de quelles instructions ils étaient munis, c'est ce qu'il est assez facile de conjecturer.

Rome, après l'explosion ouverte du monothélisme officiel, n'était pas restée silencieuse. Non seulement elle avait rompu avec les prélats orientaux considérés comme responsables de la nouvelle hérésie, mais elle avait encore exposé clairement sa doctrine. Le concile de Latran, en 649, sous la présidence de Martin Ier, avait répudié le *Type* et l'*Ecthèse*, rejetant ainsi « la volonté unique ». Celui de 679, s'avançant encore dans cette voie, avait rédigé un symbole en règle contre l'erreur monothélite (dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., p. 238). Voilà pour les décisions doctrinales. Quant aux questions de personnes, il était entendu que seuls les Orientaux étaient responsables du développement de l'hérésie.

Ni en 649, ni en 679, Honorius n'est mis en cause. La liste des proscrits du monothélisme comprend invariablement Théodore de Pharan et Cyrus d'Alexandrie d'une part, d'autre part Sergius et ceux qui lui ont succédé sur le siège de Constantinople. De la responsabilité d'Honorius dans l'évolution du monothélisme, de l'étroite parenté qui unissait l'*Ecthèse* d'Héraclius et la première lettre du pape, on ne semblait pas se rendre compte. Bien mieux, on arrivait à Constantinople tout plein de l'idée, si juste d'ailleurs et si conforme à la tradition, que le siège romain, investi du magistère souverain dans l'Église, pouvait se glorifier de n'avoir jamais erré

dans la doctrine. C'est ce qu'exprimait avec force la lettre du pape Agathon, dont étaient porteurs les légats : « Grâce à l'assistance de Pierre, disait-elle, jamais cette Église apostolique ne s'est écartée de la voie de vérité pour tomber en quelque erreur. Jamais on ne prouvera qu'elle s'est écartée des sentiers de la tradition apostolique... Du jour où les chefs de l'Église de Constantinople se sont efforcés d'introduire des nouveautés hérétiques dans l'Église immaculée du Christ, continuait le pape, mes prédécesseurs n'ont jamais négligé de les exhorter, de les avertir avec supplication qu'ils aient à s'abstenir, *au moins en gardant le silence*, de l'hérétique erreur d'un dogme pervers, qu'ils ne cherchent point à introduire dans l'unité de l'Église un élément de discorde, en proclamant une seule volonté, une seule opération des deux natures en le seul Seigneur Jésus-Christ. » Mansi, t. XI, col. 242-243. A l'avance, semble-t-il, le pape Agathon voulait défendre la mémoire d'Honorius ; il présentait la prescription du silence imposé sur la question litigieuse par son prédécesseur comme une marque de la vigilance de ce dernier à l'endroit du dogme catholique. C'était peut-être aller un peu loin, et, s'ils avaient reçu en ce sens des instructions particulières relativement au cas d'Honorius, les légats du pape Agathon seraient un jour bien embarrassés de les suivre à la lettre. Il n'est pas interdit de penser, néanmoins, que le pape leur avait donné quelque latitude, et qu'au besoin, si la chose devenait indispensable, ils avaient loisir d'abandonner cette indéfendable attitude. La lettre synodale que les représentants du synode romain de 679 apportaient avec eux s'inspirait des mêmes pensées. On y lisait une louange en règle du siège romain, considéré comme la source d'une lumière qui, grâce à Dieu, n'avait jamais été enténébrée par aucune hérésie. Mansi, *ibid.*, col. 287.

Il semble d'ailleurs que les Occidentaux en général, et le pape Agathon en particulier, se soient flattés de l'espoir que le concile se bornerait à entériner purement et simplement le symbole rédigé au Latran et les condamnations de personnes qui y avaient été prononcées; qu'il n'y aurait que peu ou même pas de discussion. Ce n'était pas sans une vague appréhension que ces latins, de peu de culture littéraire et théologique, envisageaient l'idée qu'ils pourraient avoir à discuter avec ces grecs beaux parleurs, rompus à toutes les subtilités de la dialectique, à toutes les arguties des luttes théologiques. A l'avance, le pape Agathon, dans sa lettre, excusait l'impéritie de ses légats. La lutte pour la vie, dans cet Occident où la vie était dure, ne laissait pas à beaucoup de gens le soin de cultiver les saintes Lettres. Tels qu'ils étaient, les légats avaient surtout à témoigner de la foi du siège romain, de même que les évêques députés par le synode seraient les témoins de la persuasion occidentale. Mansi, *ibid.*, col. 235; cf. col. 287.

Mais les Orientaux n'étaient guère disposés à prendre les choses de ce biais. Suivant que le basileus l'avait désiré, ils avaient acccepté, puis rejeté le monothélisme officiel. Dans l'ensemble, et sauf un petit nombre de gens trop compromis avec les monophysites pour pouvoir se dégager, l'épiscopat oriental adhérait à l'esprit et à la lettre de l'orthodoxie chalcédonienne, et, dès lors, accepterait d'en tirer la conséquence nécessaire, c'est à savoir la doctrine des deux énergies. Mais l'on peut dire que, dans les divers conciles orientaux, les questions de personnes ont joué un rôle bien autrement important que les questions de doctrine; qu'on se rappelle Éphèse, Chalcédoine et le IIe concile de Constantinople. Aujourd'hui encore, il s'agissait de trouver des responsables. Derrière la personne sacrée, intangible, du basileus, il fallait découvrir et frapper ceux qui s'étaient faits les instruments dociles de sa politique ecclésiastique. Il va de soi que l'on ne serait pas fâché d'en trouver sur les deux rives de la Méditerranée. Rome s'était montrée sévère pour les patriarches de Constantinople; jamais l'occasion n'avait été si belle de lui retourner une partie de ses rigueurs. Tout ceci nous explique comment la plupart des sessions du concile (on en compte dix-huit, espacées du 7 novembre 680 au 16 septembre 681) se passèrent pour la plupart à lire les documents des divers personnages impliqués dans l'affaire monothélite, Sergius, Sophronius, Honorius. A la suite de chacune de ces lectures, le concile manifestait ou son approbation ou son désaveu.

C'est ainsi qu'à la XIIe session (22 mars 681), on en arriva à la lecture des documents, favorables au monothélisme, sur lesquels s'appuyait le patriarche d'Antioche Macaire, le seul véritable soutien de la doctrine hérétique. Successivement furent lues au concile les lettres que nous avons analysées plus haut, celles de Sergius à Cyrus de Phase et au pape Honorius, et la première réponse de celui-ci. L'attention des Occidentaux se réveilla à ce moment; le texte d'Honorius avait été lu en grec : à la fin de la séance, l'évêque Jean de Porto demanda de le collationner avec l'exemplaire latin conservé aux archives du patriarcat. Mansi, *ibid.*, col. 548. Nulle observation n'ayant été faite par les légats romains à la session suivante, la XIIIe, nous devons conclure que l'examen avait prouvé la concordance substantielle des deux textes. Cette session, qui se tint le 28 mars 681, devait porter un jugement sur les pièces précédemment lues au concile. Après avoir pris connaissance de ces documents, les Pères prononcèrent la sentence suivante :

> Ayant trouvé ces écrits absolument étrangers aux enseignements apostoliques, aux définitions des saints conciles et des saints pères dignes d'approbation, conformes (au contraire) aux faux enseignements des hérétiques, nous les rejetons absolument, et nous les vomissons comme un poison de l'âme. Quant aux hommes dont nous rejetons les dogmes impies, nous avons jugé que leurs noms également devaient être bannis de la sainte Église de Dieu, c'est à savoir les noms de Sergius, Cyrus d'Alexandrie, Pyrrhus, Paul et Pierre qui ont succédé à Sergius sur le siège de Constantinople, ensuite celui de Théodore de Pharan, tous gens visés dans la lettre du pape Agathon et rejetés par lui comme ayant pensé contrairement à l'orthodoxie. Avec eux nous sommes d'avis (συνείδομεν) de bannir de la sainte Église de Dieu et d'anathématiser également Honorius, jadis pape de l'ancienne Rome, car nous avons trouvé dans les lettres envoyées par lui à Sergius qu'il a suivi en tout l'opinion de celui-ci et qu'il a sanctionné ses enseignements impies. Mansi, col. 556.

Suivait, au contraire, l'approbation entière de la synodique de Sophronius. Puis l'on revint sur un certain nombre de personnages secondaires du monothélisme, l'on trancha le cas des patriarches successifs de Constantinople depuis le début de l'affaire monothélite jusqu'à l'époque du concile. Enfin, l'archiviste du patriarcat lut encore d'autres pièces trouvées par lui dans la bibliothèque; quand on arriva à la seconde lettre d'Honorius, le concile, se jugeant suffisamment édifié, ne laissa lire qu'un certain nombre d'extraits. Toute cette littérature empoisonnée fut condamnée au feu, et la sentence exécutée sur-le-champ. *Ibid.*, col. 581.

Quelle avait été, durant cette séance mémorable, l'attitude des légats romains? Rien, dans le compte rendu conservé par les actes officiels, ne nous fait entrevoir un geste, entendre un mot de protestation, et ils signent le procès-verbal de cette session, comme celui de toutes les autres, sans faire la moindre remarque. Rien de plus grave pourtant ne pouvait se

passer dans une séance conciliaire. Leurs instructions ouvertes prescrivaient aux légats d'exiger l'entérinement pur et simple des condamnations doctrinales et personnelles portées au synode romain de 679. Le concile acceptait ce jugement, mais il se croyait obligé d'y ajouter un paragraphe, aussi rude dans ses conclusions que dans ses considérants, sur le pape Honorius. On comprend difficilement que les légats aient laissé passer sans un mot, sans même une observation, un incident si gros de conséquences. Et c'est pourquoi je me rallie volontiers à l'opinion de Hefele, suivant laquelle des négociations eurent lieu, dont la trace n'est pas conservée, entre les légats occidentaux et les chefs de l'épiscopat oriental, dans l'intervalle des séances publiques du 22 et du 28 mars. Nous avons vu comment Jean de Porto avait demandé, à la fin de la séance du 22, la collation du texte grec de la lettre d'Honorius avec l'original latin. Une étude attentive du document lui révéla sans doute la gravité des charges qui pesaient sur la mémoire du feu pape. De là, par l'intermédiaire peut-être des officiers du basileus, qui assuraient la police du concile, des tractations avec les Orientaux. Ceux-ci abandonneraient (c'était une grave concession de leur orgueil) la série des patriarches byzantins plus ou moins compromis; les latins, de leur côté, consentiraient à la proscription du pape Honorius (supposition faite également par dom Chapman). Mais comment expliquer que les légats aient si facilement abandonné la ligne de conduite que le pape Agathon leur avait tracée? J'ai déjà dit qu'il n'est pas invraisemblable de supposer qu'à côté des instructions contenues dans la lettre ouverte d'Agathon au concile, les légats n'eussent reçu des pouvoirs pour les dépasser en cas de besoin. D'autre part, Mgr Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 356, n. 13, fait remarquer qu'il est tout à fait plausible de supposer une correspondance régulière entre les légats romains et le siège apostolique. Il n'est pas interdit de penser que, dès leur arrivée à Constantinople, les envoyés occidentaux ont compris, plus exactement que l'on ne pouvait le faire à Rome, la difficulté, disons l'impossibilité, de sauver la mémoire d'Honorius; qu'ils ont rendu compte au pape de la situation, et ont reçu du siège romain l'autorisation d'accepter l'inévitable.

Quoi qu'il en soit de ces conjectures, que nous donnons pour ce qu'elles valent, il est certain que la bonne harmonie entre grecs et latins ne fut pas troublée par la condamnation d'Honorius. Le dimanche de l'octave de Pâques, 14 avril 681, l'évêque Jean de Porto, en signe de l'union des Églises, célébra solennellement la messe latine dans la basilique de Sainte-Sophie. *Liber pontificalis*, t. I, p. 354. Un certain temps interrompues, les sessions reprirent le 9 août (XVIe session). Ce jour-là, on renouvela les acclamations en l'honneur du basileus et du pape Agathon, d'une part; de l'autre, les anathèmes contre tous les hérétiques et tous ceux qui favorisèrent les hérétiques. Honorius reparut donc en fâcheuse posture, entre Sergius et les successeurs de ce dernier sur le siège de Constantinople. Mansi, *ibid.*, col. 621. On revint encore sur les questions de personnes à la XVIIIe session (16 septembre), présidée par le basileus en personne. La séance avait commencé par la lecture des professions de foi des conciles antérieurs; l'on ajoutait ensuite :

De tels symboles de foi auraient suffi à mettre en lumière l'orthodoxie. Mais comme le diable ne cesse de trouver sans cesse de nouvelles erreurs et de nouveaux organes pour exécuter ses volontés, nous voulons dire Théodore de Pharan, Sergius, et encore Honorius, jadis pape de l'ancienne Rome, il n'a pas cessé par eux de susciter le scandale d'une seule volonté et d'une seule opération des deux natures. Heureusement le basileus est intervenu... Le concile convoqué par lui a accepté la lettre à lui écrite par le très saint pape Agathon, qui rejette nommément de l'Église ceux qui ont proclamé et enseigné une seule volonté et une seule opération en Jésus-Christ. Le concile a accepté cette lettre, ainsi que celle du synode romain, comme conformes au *Tome* de Léon à Flavien. Il proclame donc la doctrine des deux volontés et des deux opérations agissant de concert pour le salut du genre humain. Mansi, *ibid.*, col. 636-637.

Suivent les signatures; en tête, celles des trois légats romains, les prêtres Théodore et Georges, et le diacre Jean, représentant Agathon, le pape œcuménique de la ville de Rome; pour finir, celle du basileus. Et pour terminer, les acclamations et les anathèmes : à Théodore de Pharan, anathème; à Sergius et à Honorius, anathème. Mansi, *ibid.*, col. 656. Le discours à l'empereur reproduisait ensuite en d'autres termes les déclarations ci-dessus; il ajoutait : « Nous rejetons de l'Église les nouveautés doctrinales et leurs inventeurs, et nous les soumettons à l'anathème; c'est à savoir Théodore de Pharan, Sergius, et avec eux Honorius, jadis pape de Rome, comme les ayant suivis en ceci. » Mansi, *ibid.*, col. 665. Le discours est également signé par tout le monde, y compris l'empereur. Cinq copies authentiques sont faites des actes du concile, qui, dûment scellées du sceau impérial, seront envoyées aux cinq sièges patriarcaux. Enfin, on lut une lettre destinée au pape Agathon, le très saint et très bienheureux pape de l'ancienne Rome (en réalité, Agathon était mort depuis le 10 janvier, mais l'annonce officielle de sa mort n'était pas encore parvenue à Constantinople). Le concile, s'adressant au pape comme au chef de l'Église œcuménique, établie sur la pierre solide de la foi, lui communiquait le compte rendu de ses actes. Il n'avait fait en somme que se conformer à la décision du pontife suprême, en anathématisant Théodore, Sergius, *Honorius*, Cyrus, Pyrrhus, Paul et Pierre, auxquels il avait cru devoir ajouter les hérétiques encore vivants, entre autres Macaire et Étienne. Il demandait donc au pape de vouloir bien confirmer les décisions du concile. Mansi, *ibid.*, col. 684.

Le même jour, le basileus faisait afficher, dans le troisième narthex de Sainte-Sophie, ce qui, des travaux du concile, devait être connu du public. L'édit impérial rappelait que c'était presque toujours par les gens d'Église que le diable avait trouvé le moyen de répandre le venin de l'erreur (en voulant sans doute donner le change sur les agissements d'Héraclius et de Constant), témoin les anciens hérétiques, Apollinaire, Thémistius, Eutychès, Dioscore; témoin, à une époque plus récente, Théodore de Pharan, Sergius et aussi Honorius, jadis pape de l'ancienne Rome, lequel a contribué à affermir l'hérésie et qui s'est contredit lui-même. Mansi, *ibid.*, col. 700. Suivait la profession de foi dyothélite, avec preuves à l'appui, et enfin l'anathème à toutes les hérésies qui, depuis Simon le Magicien jusqu'à maintenant, se sont insinuées dans l'Église. « Avec elles, continuait l'édit, nous anathématisons les nouveaux hérésiarques et leurs soutiens, nous voulons dire, Théodore de Pharan, et Sergius qui a partagé ses idées et son impiété, et encore Honorius qui s'est montré *en tout* leur compagnon d'hérésie, et qui a affermi l'hérésie. Mansi, *ibid.*, col. 709.

Enfin, la nouvelle de la mort du pape Agathon étant arrivée à Constantinople avant le départ des légats romains, le basileus crut convenable de remettre à ceux-ci une lettre pour le nouvel élu, le pape Léon II, dont ils emportèrent sans doute en même temps la confirmation (Léon ne fut consacré que le 17 août 682). La lettre impériale rappelait la sollicitude témoignée par le basileus pour le rétablissement de la

paix dans l'Église, et comment le pape Agathon avait su entrer dans les mêmes vues. La lettre de ce dernier a été reçue avec la plus grande révérence. « A la lire, disait Constantin, il nous a semblé entendre le chef même du chœur apostolique, Pierre, le chef de l'Église, nous exposant tout le mystère de l'incarnation et redisant comme dans les saintes Lettres : « Vous « êtes le Christ, fils de Dieu vivant. » Vraiment le document pontifical nous décrivait le Christ tout entier. Aussi tous nous l'avons reçu avec le témoignage du plus vif respect et comme si c'avait été Pierre lui-même que nous recevions dans nos bras. » Mansi, *ibid.*, col. 716.

Je ne crois pas qu'aucun concile oriental ait multiplié davantage les protestations de respect et d'obéissance doctrinale à l'égard du siège romain. Sans qu'il y ait lieu de douter de la sincérité de ces protestations, il n'est pas interdit de penser qu'elles étaient surtout destinées à ménager les justes susceptibilités de Rome et à faire passer ce qu'avait de cruellement sévère pour elle la condamnation d'Honorius. Le compte rendu sommaire que nous avons donné des sessions du concile suffit pour que chacun se fasse une idée exacte de la pensée de la haute assemblée. On lit, aujourd'hui encore, dans nombre de manuels d'histoire ecclésiastique ou de théologie, que le concile distingua entre les auteurs proprement dits de l'hérésie et le pape incriminé, frappé seulement pour la coupable négligence qu'il avait montrée dans la défense de la foi menacée. Les lecteurs ont eu sous les yeux tous les passages conciliaires où se trouve le nom d'Honorius; ils ont pu voir que, dans le passage capital de la XIIIe session, aussi bien que dans les anathèmes répétés aux sessions suivantes, on ne trouve aucune trace d'une semblable distinction. Honorius est condamné « pour avoir suivi *en tout* l'opinion de Sergius et pour avoir sanctionné ses enseignements impies ». Quant à l'édit impérial affiché à Sainte-Sophie, il se montre encore plus sévère à l'égard de la mémoire d'Honorius; le pape y est déclaré sans plus « l'affermisseur de l'hérésie », ὁ βεβαιωτὴς τῆς αἱρέσεως.

Je n'essaierai pas un compte rendu même sommaire de l'énorme littérature qui s'est développée autour des actes du VIe concile. La condamnation d'un pape par un concile, réuni dans les conditions les plus régulières qui se soient jamais rencontrées, et présidé par les légats du siège romain, est un fait si considérable, si surprenant, que l'on comprend qu'il ait été âprement discuté par les adversaires aussi bien que par les partisans de l'infaillibilité pontificale. Ajoutons qu'il posait une autre question non moins grave. Si l'on estime, comme le faisaient les ultramontains, que les lettres d'Honorius ne contenaient aucune erreur (Baronius, Bellarmin), on soulevait un bien autre problème, celui de l'infaillibilité du concile et de l'Église en général. Sans doute, l'erreur qui consistait à condamner un pape innocent portait exclusivement sur un fait *dogmatique;* mais l'on sait avec quelle âpreté s'est discutée, entre les jansénistes et les théologiens orthodoxes, la question de l'infaillibilité de l'Église en général, du pape en particulier, dans le cas des faits dogmatiques. Dangers de tous côtés! Le plus sûr moyen d'y parer n'était-il pas de nier sans ambages le fait que le concile ait osé condamner le pape?

On s'est porté à cette extrémité. Il est douloureux d'avoir à faire remonter jusqu'à Baronius la paternité d'une opinion qui, vingt fois réfutée, s'est essayée encore à reparaître au cours du XIXe siècle. Damberger, *Synchronistiche Geschichte des Mittelalters*, 1847, t. II, p. 119 sq.; Albert Dumont, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, série D, t. VIII, p. 52-60, 415-438. A soutenir cette indéfendable position, Baronius a consacré toutes les subtilités d'une critique historique que l'on voudrait voir au service d'une meilleure cause. Sa thèse remplit toute une dissertation de l'année 681, n. 19-34; surtout n. 25 sq. Voici, en bref, comment il argumente. « Les actes du VIe concile, tels que nous les possédons, ont été altérés par l'artifice des grecs, aussitôt après la tenue de l'assemblée, et avant qu'ils fussent envoyés aux cinq sièges patriarcaux. En certains passages, le nom d'Honorius a été substitué après grattage au nom d'un autre personnage condamné; dans les endroits où il est question de lui plus longuement, nous avons affaire à la substitution d'un cahier nouveau au cahier primitif. » Baronius connaît même le nom de l'imposteur; c'est Théodore de Constantinople, qui avait été déposé pour monothélisme avéré, quelque temps avant le concile, et qui remonta sur le siège patriarcal après la mort du patriarche Georges, lequel représentait au concile l'Église de Constantinople. A ce moment, l'assemblée se terminait, Théodore, qui avait certainement été anathématisé par elle, biffa tranquillement son propre nom des actes conciliaires et le remplaça par celui d'Honorius.

Pour le bon renom de la science catholique, ajoutons tout de suite que Baronius n'a pas été suivi par ceux qui comptent dans le domaine de la critique historique. Déjà l'illustre annotateur des *Annales*, Pagi, réfutait avec beaucoup de verve la thèse du grand cardinal. Combéfis et Garnier au XVIIe siècle, Noël Alexandre au XVIIIe, et, au XIXe, des théologiens aussi favorables à l'ultramontanisme que les Ballerini et que Pennachi ont montré que nous lisions les actes de VIe concile tels qu'ils sont sortis de la plume des secrétaires officiels. On trouvera dans Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 523 sq., une réfutation en règle de la théorie malencontreuse de Baronius. Contentons-nous d'exposer un seul argument : il est décisif; les légats romains étaient présents au concile; on les imagine difficilement rapportant à Rome un texte falsifié, où se serait lu quelque chose d'aussi énorme que la fausse condamnation du pape Honorius; gardant ensuite le silence, ne dénonçant pas au pape d'abord, à toute l'Église ensuite, l'abominable fraude; et laissant le pape approuver des actes altérés, souscrire à la condamnation de son prédécesseur! Baronius, il est vrai, fut contraint par l'esprit de système de déclarer apocryphes à leur tour les actes pontificaux qui mentionnent la condamnation d'Honorius. Mais qui donc alors est responsable de ces dernières falsifications? Ce n'est pourtant pas la main de Théodore de Constantinople qui est allée, dans les registres de la chancellerie apostolique, gratter le nom de Théodore sur la lettre de Léon II, pour y substituer celui d'Honorius.

Les actes du VIe concile sont à prendre tels que nous les transmettent tous les manuscrits, toutes les versions; et il faut espérer, pour l'honneur de la théologie, qu'il ne se trouvera plus personne d'assez malavisé pour faire sortir de l'ombre une hypothèse qui aurait toujours dû y rester. Il faut espérer également qu'on reculera devant la discussion de l'œcuménicité du concile qui a rempli les controverses du XVIIe au XIXe siècle. Si, comme le déclare Pennachi, le VIe concile n'est pas œcuménique, il faudra donc rayer de la liste des vénérables assemblées considérées de tout temps, par toutes les Églises, comme ayant promulgué les règles de la foi, tous les synodes antérieurs au concile de Latran en 1123. Les règles suivant lesquelles l'Église catholique a discerné l'autorité de ces grandes assemblées de l'épiscopat ont varié au cours des âges; et il serait contraire à l'esprit historique de vouloir appliquer aux synodes du passé le schéma élaboré par les théologiens au moment du concile du Vatican.

Il reste donc qu'un concile légitime, reconnu comme le représentant de la catholicité, aussi bien par le pape et ses légats que par le consentement général de l'Église, a condamné légitimement Honorius. Ce concile s'est-il trompé? Il l'aurait fait à coup sûr si, prenant la question au point de vue exclusivement dogmatique, il avait porté un jugement doctrinal et motivé sur l'enseignement même d'Honorius. Car, nous l'avons montré, la pensée du pontife était dans le fond orthodoxe, et son expression même pouvait, en y mettant quelque bonne volonté, se raccorder avec la terminologie qu'allait canoniser le concile. Mais, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, l'assemblée s'érigeait en juge beaucoup moins d'une théologie que d'une politique et des personnages qui l'avaient représentée. Cette attitude était conforme à un précédent. Qu'on se rappelle les luttes obscures autour des *Trois Chapitres*, les variations du pape Vigile et la condamnation portée finalement contre Théodore de Mopsueste et Théodoret par le concile de 553. Qu'on se rappelle également comment la qualification d'hérétique, que nous réservons aujourd'hui à celui qui *avec opiniâtreté* persévère dans une doctrine condamnée par l'Église, s'était élargie au VIe siècle jusqu'à menacer tous ceux, quels qu'eussent été par ailleurs leurs mérites et leur bonne foi, qui n'avaient pas parlé et pensé comme les théologiens officiels de Byzance. Pêle-mêle avec le problématique Simon le Magicien et les auteurs vrais ou supposés du gnosticisme, on avait condamné comme hérétiques, en 553, Origène, Didyme l'Aveugle, d'autres encore dont le crime était de n'avoir pas prévu le développement de la pensée et de la terminologie postérieures. Quoi d'étonnant, étant données ces dispositions d'esprit (que l'on retrouve beaucoup plus développées à Constantinople qu'à Rome), quoi d'étonnant que l'on se soit montré sévère pour la mémoire d'Honorius? Quelle qu'eût été sa pensée intime à l'occasion d'une controverse et d'une terminologie *nouvelles*, quelle qu'eût été sa bonne foi, quelles qu'eussent été les circonstances de fait qui excusaient sa démarche inconsidérée, il n'en restait pas moins que cette démarche avait été exploitée en faveur d'une doctrine dont le caractère hérétique s'était précisé par la suite. Du moment que les conciles orientaux s'étaient mis en tête de juger des morts, avaient exclu dès lors toute recherche de la pensée, des intentions, des motifs d'agir, il était inévitable qu'Honorius fût condamné. Il l'était, il devait l'être, au même titre que Sergius et que Cyrus, *dont il avait en tout suivi la politique;* les Pères du concile l'ont voulu dire et ils l'ont dit, avec peut-être dans le fond une joie maligne et bien peu évangélique d'humilier les chefs de la vieille Rome. Mais cette arrière-pensée n'enlève rien à la portée de la condamnation. Pour emprunter les paroles de Combéfis, « les Pères ont agi avec autant de justice que de prudence; de justice, parce qu'en réalité il se trouvait en Honorius des erreurs répréhensibles; de prudence, car il s'agissait de couper court à tous les subterfuges des hérétiques. *Patres egerunt tum œconomia tum justitia.* »

3° *Approbation par les papes des décisions du VIe concile œcuménique.* — Les légats romains séjournèrent un certain temps encore à Constantinople après la clôture du concile, puisque c'est seulement en juillet 682 qu'ils rentrèrent à Rome. Ils apportaient avec eux, outre les actes du concile, la permission, donnée par le basileus, de procéder à la consécration du nouveau pape Léon II, élu en janvier 681 pour remplacer Agathon. Il n'est point invraisemblable de supposer quelles raisons firent prolonger aux Occidentaux leur séjour à Byzance. Le basileus, sans doute, ne voulait approuver l'élection du pape que si celui-ci s'engageait à accepter purement et simplement les décisions du concile, y compris le jugement sévère porté sur la mémoire d'Honorius. La lettre de réponse du pape Léon semble faire allusion à un échange de notes entre les légats demeurés à Constantinople et la chancellerie pontificale; en tout cas, la rédaction de la notice du *Liber pontificalis* relative au pape Agathon montre bien que l'on avait à Rome des nouvelles de ce qui s'était passé sur le Bosphore, avant le retour des légats et la lecture du rapport officiel qu'ils devaient apporter.

A Constantinople, d'autre part, on ne devait pas être sans inquiétude, les légats éloignés, sur les suites que comporterait l'affaire. Comment Rome accepterait-elle la condamnation d'Honorius? Comment le siège romain prendrait-il cette atteinte à l'axiome (courant, bien que d'origine apocryphe) : *Prima sedes a nemine judicatur*? Le pape Agathon avait, dans sa lettre au concile, espéré parer le coup, en insistant sur le magistère infaillible du siège romain, et voici que le concile avait répliqué en déclarant qu'il ne faisait que se conformer, en proscrivant la mémoire d'Honorius, aux ordres mêmes d'Agathon. Allait-on rentrer dans une période de conflits pénibles entre les deux capitales du monde chrétien?

Le pape Léon II eut la sagesse de vouloir fermer cette période de conflits, et les légats l'encouragèrent sans doute à entrer dans la voie des concessions. Tout prouve que nul ne songea à leur tenir rigueur à Rome des compromissions auxquelles ils avaient dû se prêter; le diacre Jean ne tardera pas à devenir archidiacre de l'Église romaine et, en 685, sous le nom de Jean V, il succédera à Benoît II, l'éphémère successeur de l'éphémère Léon II. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, le pape accepta l'inévitable. Le 7 mai 683 (peut-être plus tôt déjà, en août 682), il envoyait à Constantin IV une lettre qui approuvait le concile. Mansi, t. XI, col. 730 sq. Après avoir loué la conduite de ses légats pendant le synode, après avoir déclaré s'être rendu un compte exact, aussi bien par la lecture des actes que par celle des rapports et des dépêches de ses envoyés, de la marche des délibérations, il ajoutait : « C'est pourquoi nous-même, et par nous ce vénérable siège apostolique, nous consentons, d'un même cœur et d'un même esprit, aux définitions portées par le concile, et nous les confirmons par l'autorité du bienheureux Pierre. De même donc que nous recevons les cinq premiers conciles, nous recevons également celui qui vient d'être célébré en sixième lieu dans votre ville; il sera mis sur le même pied que les autres, les Pères qui y siégèrent sont des docteurs de la foi au même titre que les anciens Pères. » Dirait-on, à lire cette phrase si affirmative et d'une portée si universelle, que le pape distingue entre certains actes du concile et d'autres? Cette déclaration générale doit servir à illustrer ce qui suit. « En outre, continue le pape, nous anathématisons toutes les hérésies, leurs auteurs et fauteurs (suit la liste classique, depuis Arius jusqu'aux hérétiques du Ve siècle). Semblablement nous anathématisons les inventeurs de la nouvelle erreur, c'est-à-dire Théodore de Pharan, Cyrus d'Alexandrie, Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre de l'Église de Constantinople, et aussi Honorius, qui n'a point fait effort pour faire resplendir cette Église apostolique par l'enseignement de la tradition apostolique, mais a permis par une trahison exécrable que cette Église sans tache fût souillée. » Mansi, *ibid.*, col. 733. Que l'on veuille bien comparer cette décision du pape Léon II avec la sentence du concile dans la XIIe session. On verra que le pape reproduit exactement la disposition des noms adoptée par le synode; à l'exception de Théodore de Pharan, mis en tête ici, c'est exactement la même liste; d'abord les coupa-

bles à Alexandrie et à Constantinople, puis Honorius. Si, comme le prétendent nombre d'apologistes, Léon II fait une distinction, que n'avait point faite le concile, entre les inventeurs de l'hérésie et Honorius, qui aurait seulement favorisé l'erreur par son attitude hésitante, il faut bien avouer que cette distinction est beaucoup plus dans la pensée du pape que dans la manière dont il l'a exprimée. Deux choses sont reprochées à Honorius : il n'a pas fait les efforts nécessaires pour faire resplendir de l'éclat convenable la tradition apostolique. Voilà qui est négatif. Il n'a pas rempli convenablement son magistère de pontife romain; ceci est le reproche de négligence que certains prétendent exclusivement découvrir dans la sentence de Léon II. Il y en a un autre; cette négligence a causé une souillure à l'Église romaine, jusque-là immaculée. Pourquoi, sinon parce que Honorius a laissé pénétrer dans son enseignement l'erreur avec laquelle il fut trop complaisant ? Le concile avait dit de lui « qu'il avait suivi la doctrine de Sergius, et sanctionné ses enseignements impies ». Il y a une nuance importante entre l'expression de Léon II et celle du concile : je n'arrive pas à y découvrir l'opposition que veut y voir le P. Grisar, après Pennachi. « Par ces paroles, dit-il, Léon II n'interprétait pas seulement d'une manière modérée la sentence conciliaire, il lui substituait un jugement de sa façon, et d'ailleurs fort sévère. » *Kirchenlexicon*, t. VI, col. 255-257. J'ai dit, plus haut, en quel sens il me semble que le concile a condamné Honorius; pourquoi voudrait-on que, sans prévenir d'aucune manière, le pape eût adopté un sens différent de celui qui ressort des termes mêmes de l'assemblée? Il semble conforme aux principes de la saine critique d'admettre que la lettre de Léon II à Constantin ratifie purement et simplement les décisions du VI^e^ concile.

Écrivant aux évêques d'Espagne pour leur rendre compte de ce qui s'est passé en Orient et porter à leur connaissance les condamnations prononcées, le pape Léon II sera plus libre de mettre une nuance entre la sentence portée contre les fauteurs mêmes de l'hérésie et celle qui atteignait le malheureux Honorius. « Ceux, dit-il, qui ont combattu contre la pureté de la tradition apostolique ont été frappés d'une éternelle condamnation, c'est à savoir Théodore de Pharan, Cyrille d'Alexandrie, les Constantinopolitains Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre, avec Honorius, qui n'a point, comme il convenait à l'autorité apostolique, éteint la flamme commençante du dogme hérétique, mais l'a entretenue par sa négligence. » Mansi, t. XI, col. 1050. La lettre au roi des Wisigoths Erwige (qu'elle soit de Léon II ou de son successeur Benoît II) reproduit plutôt la pensée et l'expression de la lettre à Constantin. Elle annonce au monarque la condamnation des chefs de l'hérésie; « avec eux fut également anathématisé Honorius de Rome, qui a laissé souiller la règle immaculée de la tradition apostolique qu'il avait reçue de ses prédécesseurs. » Mansi, *ibid.*, col. 1057.

La notice du *Liber pontificalis* relative à Léon II, et qui a été rédigée très peu de temps après la mort de ce pape, s'exprime avec une parfaite sérénité sur la réception du VI^e^ concile par le souverain pontife. « Léon II, dit-elle, reçut le VI^e^ saint concile qui, par la providence de Dieu, a été récemment célébré dans la capitale (*in regia urbe*)... et où furent condamnés Cyrus, Sergius, Honorius, Pyrrhus, Paul et Pierre. » C'est le texte même qui se lisait au bréviaire romain pour la fête de saint Léon II (28 juin) jusqu'au moment de la réforme de saint Pie V, où les correcteurs romains jugèrent prudent de supprimer de la liste des condamnés le nom d'Honorius.

Les liturgistes romains du VIII^e^ siècle n'avaient pas de ces scrupules. Il s'est conservé sous le nom de *Liber diurnus* un curieux recueil des formules en usage dans le cérémonial pontifical. On y lit plusieurs professions de foi que le pape devait prononcer en diverses circonstances, à son élection, à son couronnement, etc. Voici un extrait de celle où le souverain pontife promettait de défendre la foi du Christ, « que les apôtres ont proclamée, que les disciples des apôtres ont enseignée, que nos prédécesseurs apostoliques dignes de vénération ont *immuablement* conservée et défendue. » Suit la liste des cinq premiers conciles avec une brève caractéristique de chacun d'eux, une notice plus longue sur le VI^e^ concile et les conditions où il fut célébré, et une claire affirmation du dogme dyothélite, enfin la liste des condamnés, c'est à savoir les auteurs du nouveau dogme hérétique, Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre de Constantinople, en même temps qu'Honorius, lequel a favorisé leurs assertions perverses, et semblablement Théodore de Pharan, etc. *P. L.*, t. CV, col. 52.

Le souvenir de la condamnation d'un pape par un concile ne disparaîtrait donc pas de si tôt de la mémoire des pontifes romains. Un texte particulièrement intéressant et de nature à créer des embarras à ceux qui veulent à toutes forces plier les faits à leurs théories, est relatif aux graves démêlés qui éclatent au milieu du IX^e^ siècle entre Rome et Byzance. Le patriarche Photius n'a pas seulement osé rompre l'union avec Rome, il est allé jusqu'à juger le pape et à le déposer. Puis la fortune a tourné contre l'ambitieux Byzantin. Le VIII^e^ concile œcuménique célébré à Constantinople a proclamé une fois de plus l'union avec Rome et accepté la condamnation portée par Hadrien II contre le prélat rebelle dans le synode romain de 869. Les actes de ce synode furent lus et approuvés dans la VII^e^ session. Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 126. Hadrien y exhalait son indignation contre la tentative inouïe du patriarche de Constantinople. « Qui d'entre vous, disait-il, a jamais entendu quelque chose de semblable? Nous lisons (dans les textes) que le pontife romain juge les chefs de toutes les Églises, nous ne lisons nulle part que quelqu'un l'ait jamais jugé. Bien qu'en effet l'anathème ait été prononcé contre Honorius par les Orientaux après sa mort, il faut savoir que la raison en est qu'Honorius avait été accusé d'hérésie, seule cause pour laquelle il est licite aux inférieurs de résister à leurs supérieurs et de repousser leurs sentiments pervers. Et encore dans ce cas même, il n'eût été permis ni aux patriarches, ni à quelqu'un des autres évêques, de porter à son sujet une sentence quelconque, sans la permission préalable et l'autorité du nouveau pontife. » Par où l'on voit qu'Hadrien exprimait comme une incontestable vérité ce que nous avons énoncé à titre de conjecture, à savoir que l'attitude des légats romains, lors de la condamnation d'Honorius, s'explique par le caractère fort large des instructions qu'ils auraient reçues du pape Agathon, soit avant leur départ pour le concile, soit au cours même des délibérations.

Résumons dans les questions suivantes tout le procès d'Honorius. Dans ses deux lettres à Sergius, le pape a-t-il propagé un enseignement hérétique, au sens précis où se prend le mot aujourd'hui ? Non, certainement. Ces lettres ont-elles le caractère d'un document officiel de l'Église romaine, ou ne doivent-elles être considérées que comme une correspondance privée ? La seconde hypothèse est à écarter; nous sommes en présence d'un document où le pape engage sa responsabilité de chef suprême de l'Église. Ce document ne contient-il pas un certain nombre d'expressions et surtout de déductions regrettables, propres à favoriser le développement d'une doctrine hétérodoxe? Ceci est incontestable et, dans le fait, l'évolution du monothélisme officiel en fut certainement accélérée.

Dans l'examen des responsabilités, le VI^e^ concile eut-il raison de faire retomber sur Honorius une large part de celles-ci? Sans aucun doute. Était-il autorisé par les faits à dire qu'il n'y avait point de différence entre les Orientaux coupables et le pape de Rome? A ne considérer que les faits, d'une part, les termes mêmes des lettres d'Honorius, de l'autre, il ne pouvait guère échapper à cette conclusion. Les papes de Rome ont-ils ratifié la sentence du VI^e^ concile? Oui, dans le document officiel adressé à Constantinople. Ne constate-t-on pas chez eux une tendance à distinguer le cas d'Honorius de celui des Orientaux condamnés? Cette tendance existe. A peine marquée dans la lettre d'approbation du VI^e^ concile, elle se précise dans les documents postérieurs, mais cette distinction est toujours hasardée avec quelque timidité; nulle part elle ne s'affirme comme l'acte d'autorité d'un pape, cassant les décisions du VI^e^ concile et leur en substituant une autre.

4° *Histoire de la question d'Honorius.* — Les Orientaux, on le comprend sans peine, ne devaient pas perdre le souvenir de la condamnation d'un pape de Rome par un concile œcuménique. Tous les synodes successifs répétèrent la sentence portée contre Honorius : c'est le concile *in Trullo* de 692, qui met sans aucune distinction le malheureux pape sur la liste des hérétiques, Mansi, t. XI, col. 937; le VII^e^ concile, deuxième de Nicée, en 787, qui renouvelle d'une manière générale les condamnations antérieures. Mansi, t. XIII, col. 377. (Que l'on compare aussi les documents joints aux actes de ce dernier concile, Mansi, t. XI, col. 1123, profession de foi d'un patriarche; col. 1142, autre profession de foi; t. XIII, col. 404, lettre du concile à l'empereur; col. 412, lettre au clergé de Constantinople.) Le VIII^e^ concile, qui rétablit en 869 l'union des Églises troublée par Photius, renouvelle une fois de plus la sentence portée contre Honorius. Mansi, t. XVI, col. 180-181. La majorité des écrivains grecs, commentateurs, théologiens, historiographes, s'accorde à considérer Honorius comme anathématisé. Il y a bien quelques exceptions; le chronographe Théophane, à propos de l'explosion du monothélisme, ne cite même pas le nom d'Honorius et raconte toute l'histoire du VI^e^ concile sans faire mention du pape condamné, *P. G.*, t. CVIII, col. 680-684, 732; saint Jean Damascène semble l'ignorer également, soit dans l'opuscule Περὶ ὀρθοδοξῆς πίστεως, soit dans son traité des hérésies. A l'article consacré au monothélisme, il dit seulement que les monothélites tirent leur origine de Cyrus d'Alexandrie, et furent affermis dans leur erreur par Sergius de Constantinople. *De hæresibus*, n. 99, *P. G.*, t. XCIV, col. 762. Dans sa préface au traité *Des deux volontés* du même saint, Le Quien fait remarquer qu'on n'y trouve pas mention du rôle d'Honorius dans la controverse dyothélite. Il ajoute que, vers la même époque, saint Germain de Constantinople, dans un synode qu'il célébra en 715, anathématisa seulement Sergius, Cyrus et Pyrrhus, sans faire mention d'Honorius. *P. G.*, t. XCXV, col. 127. Dans les deux cas, nous avons affaire à des écrivains tout dévoués au siège de Rome, et qui cherchent dans le pape un appui contre les tendances hérétiques et séparatistes qui de plus en plus entraînent l'Orient. Mais ces deux saints sont des isolés; la tradition qu'ils représentent ne sera reprise qu'au XIV^e^ siècle, lors des essais d'union entre les deux Églises; l'ensemble de l'Église grecque reste persuadée de la culpabilité, disons plus, de l'hérésie du pape Honorius.

Nous avons déjà eu l'occasion de dire comment le pape Jean IV avait cru pouvoir défendre la mémoire de son prédécesseur. L'explication a dû rester classique dans les milieux romains. Officiellement sans doute on proscrivait le nom d'Honorius avec ceux des chefs du monothélisme, mais, fort de la conviction que le siège romain ne pouvait errer dans la foi, on s'efforçait d'éluder la portée de la sentence du VI^e^ concile. Cette sentence n'empêche nullement le pape Nicolas I^er^, dans sa correspondance avec l'empereur Michel à propos des affaires de Photius, de soutenir l'infaillibilité du pontife romain, Mansi, t. XV, col. 159 sq., et nous avons vu comment Hadrien II résolvait la difficulté, en voyant dans le jugement du VI^e^ concile l'entérinement pur et simple de la sentence d'Agathon. A la même époque, et dans les mêmes circonstances, Anastase le bibliothécaire compose un opuscule, *Collectanea ad Johannem Diaconum*, *P. L.*, t. CXXIX, col. 557 sq., destiné dans sa pensée à réhabiliter la mémoire d'Honorius; c'est lui qui a recueilli les explications de Jean IV et les traits cités par l'abbé Maxime, dont nous avons fait mention plus haut. Cette tendance apologétique d'Anastase se comprend au mieux; envoyé par Rome au VIII^e^ concile, il a pu se rendre compte par lui-même de l'état d'esprit des Orientaux par rapport au siège apostolique. Il est revenu de Byzance très irrité contre les grecs; et son opuscule s'explique par le désir de leur arracher l'arme que pouvait leur fournir contre Rome le cas d'Honorius. Hincmar de Reims sera le dernier en Occident à alléguer la fâcheuse condamnation. *De una et non trina deitate*, *P. L.*, t. CXXV, col. 508. Puis c'est le X^e^ siècle qui commence, et avec lui l'ignorance et l'oubli où viennent s'ensevelir tous les souvenirs glorieux ou tristes de l'Église romaine. Les copistes continueront à transcrire dans le *Liber pontificalis* la notice du pape Léon II, les clercs à lire, le 28 juillet, le récit de la vie de ce pape, sans se douter que l'Honorius qui y figure en si fâcheuse compagnie est un pape de Rome. La plupart des historiens ou des chroniqueurs négligent de le mentionner, et si quelques-uns donnent la liste des condamnés du VI^e^ concile (Chroniques d'Ekkehardt, *Monumenta Germaniæ historica*, *Scriptores*, t. VI, p. 155; de Adon, *P. L.*, t. CXXIII, col. 115; de Marianus Scotus, *P. L.*, t. CXLVII, col. 752), ils ne soupçonnent vraisemblablement pas l'identité de l'Honorius dont ils transcrivent le nom. Les théologiens du moyen âge, ceux-là mêmes qui établissent d'une manière solide la doctrine de la suprématie pontificale, ne mentionnent jamais le cas d'Honorius, même au titre de ces objections de pure forme qui abondent dans les Sommes théologiques. Chose plus étonnante, les légistes eux-mêmes et les adversaires du pouvoir pontifical (et l'on sait s'ils étaient à la recherche des précédents) n'invoquent jamais celui-ci. Quand les gens de Philippe le Bel voudront obtenir de Clément V la mise en jugement de Boniface VIII comme hérétique, les défenseurs du pape défunt opposeront qu'il ne peut y avoir accusation d'hérésie contre un mort; il ne viendra pas à la pensée des légistes français d'invoquer contre ces derniers le précédent d'Honorius, condamné pour hérésie par le VI^e^ concile, quoique mort depuis quarante ans. Dans les misérables querelles auxquelles donnent lieu et le grand schisme et les conciles qui essaient de le réduire, l'histoire du pape Libère, celle du pape Anastase II, « *que Photin a entraîné hors du droit chemin* » (Dante), seront indéfiniment ressassées; le cas bien autrement précis d'Honorius ne sera jamais invoqué. Au XVI^e^ siècle même, Platina, *Opus de vitis ac gestis SS. PP. ad Sixtum IV deductum*, et Panvinio, *Epitome vitarum RR. PP.*, pourront écrire l'histoire des papes sans en dire le moindre mot.

Mais ces derniers sont d'autant moins excusables que, depuis près de cent ans, quelques théologiens ont commencé à soulever la question d'Honorius.

Les négociations entre les Églises latine et grecque au début du XVe siècle avaient rappelé l'attention des Occidentaux sur le problème. En 1390, un grec tout dévoué à l'Église romaine, Manuel Calecas, avait composé son ouvrage de polémique : *Libri IV adversus errores græcorum*. Apporté à Rome en 1421, il avait été traduit du grec en latin par les ordres de Martin V. C'est là que le cardinal Jean de Torquemada prendra connaissance, le premier des latins, du problème que crée la condamnation d'Honorius, *Summa de Ecclesia*, composée vers 1450 (j'ai consulté l'édition de Venise, sous Pie IV, sans date). Il en traite fort sommairement d'ailleurs, l. II, p. 93 : *Quod R. pontifex, extra casum hæresis, non habeat judicem superiorem in terris.* Torquemada ne connaissait d'ailleurs le cas d'Honorius que par la condamnation du VIIIe concile, et il admet que les Orientaux ont agi sur de fausses informations : *Orientales fecerunt ex mala et falsa et sinistra informatione de præfato Honorio*, p. 226.

Cependant l'énorme progrès que marque pour les études ecclésiastiques la seconde moitié du XVIe siècle, devait amener un renouvellement complet de la question. Les pièces les plus importantes du procès, les actes des conciles, sont maintenant publiées; ce n'est plus sur de simples on-dit, mais sur les documents eux-mêmes qu'historiens et théologiens devront fonder leurs appréciations. Le premier contact avec le dossier fut pénible. Les protestants, les *Centuriateurs de Magdebourg* notamment, avaient fait grand état de l'argument que l'on pouvait tirer du cas d'Honorius contre les prétentions romaines. *VII sæculum*, c. X, XI. Le premier mouvement des théologiens catholiques fut de rejeter en bloc la véracité des faits que l'on pouvait alléguer contre l'autorité pontificale. Signalons la très honorable exception du dominicain Melchior Cano, qui cherchera une solution plus conforme aux principes de la critique. *Loci theologici*, V, 5. Mais l'on peut affirmer que les théologiens pontificaux de la fin du XVIe et du début du XVIIe siècle ont applaudi bruyamment à l'audacieux procédé de Baronius. Pour ne citer que quelques noms, Pighi, Hosius, Binius (dans les notes à son édition des conciles généraux) et surtout l'illustre Bellarmin, *De romano pontifice*, l. IV, c. XI, admettent la falsification des actes du VIe concile ou tout au moins celle des lettres d'Honorius.

Mais Baronius et ses continuateurs avaient établi d'une manière trop précise les principes mêmes de la critique historique, pour qu'il fût possible de persévérer longtemps dans la voie où s'engageait si malencontreusement l'illustre auteur des *Annales ecclésiastiques*. Quelques dizaines d'années après Baronius, Pagi rectifiait avec quelque sévérité l'erreur où était tombé son maître. La dissertation de Combéfis, intitulée : *Historia monothelitarum*, opère dans ce domaine un travail d'assainissement qui aurait dû être définitif. Dans une langue rude et heurtée, mais où l'on sent passer tout son amour de la vérité, l'érudit dominicain fait le procès de ceux qui veulent de gré ou de force plier l'histoire à leurs théories; puis, modestement, il signale quels moyens restent à la disposition des défenseurs de l'Église et de la papauté. Lui-même se garde de conclure; il est historien, il veut rester tel. Presque au même moment, le moine augustin Christian Wolf, dans sa *Dissertatio in VI synodum*, renversait le laborieux échafaudage de Baronius.

Ces moyens de défense qu'indiquait Combéfis, fort divers et d'inégale valeur, nous avons eu occasion de les indiquer. Le plus sérieux consistait à reconnaître le véritable caractère de l'enseignement d'Honorius. Ses lettres n'étaient point hérétiques sans doute, mais les graves imprudences qu'elles renferment étaient bien faites pour justifier la condamnation par le VIe concile du pape qui les avait écrites. Ainsi raisonnait déjà, au temps de Louis XIII, Pierre de Marca, évêque de Conserans, dans ses *Dissertationes de concordia sacerdotii et imperii* et plus tard Noël Alexandre, *Dissertatio de Honorii damnatione in VIa synodo œcumenica*, dans Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, t. VII, p. 1378-1408; Garnier, qui, le premier, édita le *Liber diurnus* et consacra une partie de sa préface à discuter le cas d'Honorius, *P. L.*, t. CV; le théologien français Du Hamel, et Christian Wolf lui-même dans la dissertation que nous avons déjà citée. D'autres théologiens préféraient se rabattre sur le caractère privé des lettres d'Honorius; tout alors s'expliquait fort simplement; rien n'empêchait la qualification d'hérétique de s'appliquer à Honorius, comme docteur privé; rien n'empêchait le VIe concile de le juger et de le condamner en tant que tel. C'était la position prise par Melchior Cano, par Carranza, *Compendium conciliorum*, et, dit Combéfis, par le dominicain Gravina, *Pro sacro deposito*, c. XIV; par l'Anglais Stapleton, professeur à Louvain, *Controversia III, de primo subjecto potestatis ecclesiasticæ*, q. IV. D'autres enfin, qui prétendaient soutenir la parfaite orthodoxie des lettres d'Honorius, expliquaient la condamnation du VIe concile par une erreur de ce dernier. Baronius et Bellarmin avaient indiqué cette échappatoire comme dernière ressource, au cas où l'on ne pourrait rejeter l'authenticité des actes conciliaires. Melchior Cano, sans l'admettre, l'avait au moins signalée comme possible. Le jésuite Archdeakon la donnait comme solution. *Theologia tripartita*, IIIa, q. III. La manière dont les jansénistes épiloguèrent sur les erreurs *de facto dogmatica* engagea les théologiens orthodoxes à s'abstenir de cet argument dangereux. C'est plus tard seulement, à l'époque du concile du Vatican, que cette échappatoire sera reprise; toutefois, on ne parlera plus simplement d'erreur *de facto dogmatico*, mais seulement d'*error facti*. Cf. Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., t. II, p. 199.

Il va sans dire que les tenants du gallicanisme n'entendaient pas lâcher aussi facilement l'objection grave que le cas d'Honorius leur fournissait contre l'infaillibilité personnelle du souverain pontife. Je signalerai seulement trois noms qui sont représentatifs : Richer, *Historia conciliorum generalium*, t. I, p. 296; Ellies Dupin et Bossuet. Le *De antiqua Ecclesiæ disciplina* d'Ellies Dupin contient une dissertation en règle sur le cas d'Honorius; à son défaut, on peut se rendre compte des idées de ce docteur par ce qu'il dit d'Honorius et du VIe concile dans sa *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, 1691, t. V, p. 196-227 : « Il demeure pour constant qu'Honorius a été condamné et justement condamné comme hérétique par le VIe concile. » Bossuet a été plus dur encore pour la mémoire du pape, dans sa *Defensio declarationis cleri Gallicani*, *Œuvres*, édit. Lachat, t. XXI. Il établit successivement qu'Honorius a certainement erré, bien que parlant *ex cathedra*, et qu'il ne peut subsister aucun doute sur le sens de la condamnation portée contre lui par le VIe concile. Avec une éloquence un peu emphatique, il fait le procès de ceux qui ne partagent pas son avis : *Ad hæc nos adactos volunt! In his sedis apostolicæ ac fidei catholicæ præsidium reponemus? Absit hoc ab Ecclesiæ majestate!* Et pour finir, il s'en prend au cardinal d'Aguirre, un Espagnol qui avait cru devoir attaquer la fameuse Déclaration. Parlant à propos d'Honorius de la lettre du pape Léon II, le cardinal avait écrit, sans y voir malice : « Baronius, et d'autres après lui, se sont efforcés d'en démontrer la fausseté. » Voilà un *conatus est*, conclut Bossuet, qui en dit long, aussi

bien que le docte silence, sur cette question difficile, du docte cardinal!

On peut juger par là du ton que prenait aisément la polémique quand il s'agissait de la question d'Honorius. Elle continuera sur le même ton au cours du XVIIIe siècle, avec cette différence pourtant qu'on voit reparaître chez plusieurs ultramontains la solution désespérée de Baronius. Le minime Boucat, auteur d'une *Theologia Patrum dogmatico-scholastico-positiva*, parue pour la première fois en 1718, soutient qu'après la XIe session les légats se sont éloignés; que l'office célébré à Sainte-Sophie par l'évêque Jean de Porto marque la fin du concile, que dès lors les sessions suivantes ne sont plus que la réunion d'un conciliabule. On n'est pas plus cavalier avec des documents historiques. Quelques années plus tard, en 1750, Bartoli, évêque de Feltre, *Apologia pro Honorio*, soutient encore la falsification des deux lettres, et prétend que la seconde a été fabriquée de toutes pièces. Il ne faudrait pas croire cependant que cette attitude soit générale; autant que j'ai pu m'en rendre compte, les théologiens de cette époque résolvent plutôt la difficulté en soutenant la bonne foi d'Honorius, en défendant avec plus ou moins d'énergie ses deux lettres, en déclarant que le concile a jugé plutôt sur les apparences que sur le fond des choses. Le manuel de Tournely, longtemps classique en France, donnerait à peu près l'idée de cet état d'esprit. On en restera là, ou peu s'en faut, dans toute la première moitié du XIXe siècle.

Ce serait une erreur de penser que la question d'Honorius se soit réveillée seulement à l'époque du concile du Vatican. La renaissance des études historiques et théologiques en France et en Allemagne devait amener, sinon une nouvelle position du problème (il est difficile d'en imaginer d'autres que celles dont nous avons fait la revue), du moins une application plus grande à en étudier les détails. On sait, d'autre part, comment, le deuxième tiers du siècle amenant une recrudescence d'ultramontanisme, les attardés des doctrines gallicanes crurent devoir mettre tout en œuvre pour contrebattre cette avance. C'est à une préoccupation de ce genre qu'il faut attribuer l'opuscule de Dœllinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, 1863, où un paragraphe assez long était consacré à la question d'Honorius; le pauvre pape en sortait bien meurtri. Plus sereine, non moins sévère, était la dissertation qu'Hefele, dans sa première édition de l'*Histoire des conciles*, accordait au même problème. Mais les théologiens ultramontains ne restaient pas sans réponse. Le très remarquable travail du jésuite G. Schneemann, *Studien über die Honorius Frage*, 1864, réplique directe à Dœllinger, est sans conteste ce qui a paru de mieux, au point de vue théologique, sur la question d'Honorius. Dœllinger avait résumé en un mot la théologie soi-disant monothélite du pape : « Un seul voulant, donc aussi une seule volonté, car la volonté est affaire de la personne et non des natures. » Schneemann, avec une rigueur de déduction allant parfois jusqu'à la subtilité, montrait que la pensée du pape était bien autrement complexe et se laissait ramener à la théologie dyothélite. Rien de plus pénétrant et, je crois, de plus décisif, n'avait été écrit sur la question d'Honorius.

L'annonce du concile du Vatican, la nouvelle que le problème théologique de l'infaillibilité pontificale serait une des préoccupations principales de l'illustre assemblée ne pouvaient manquer d'attirer sur le cas d'Honorius un renouveau d'attention. De toutes les objections que l'histoire pouvait apporter contre la définition du dogme, celle-ci était la plus claire, la plus obvie, la plus facile à exploiter devant le grand public. On comprend dès lors que les opposants y aient insisté avec force, et que cette insistance ait amené dans le camp adverse un véritable pullulement de brochures, tracts, articles de revue, voire même traités considérables. Du côté des gallicans, le P. Gratry abordait le problème avec plus de hardiesse et de violence verbale que de vrai savoir historique ou théologique; plus mesuré, moins polémiste, Mgr Maret, avec une connaissance plus approfondie de l'histoire, faisait rendre à l'objection tout ce qu'il était possible d'en tirer. Mais dans tous les pays catholiques une légion de défenseurs se levaient en faveur de la mémoire d'Honorius. Il reste peu de choses à retenir de toute cette littérature trop directement inspirée par les circonstances; aucun argument nouveau n'a été apporté ni pour ni contre le fait d'Honorius, aucun point de vue nouveau ne fut mis en lumière. Le plus considérable des travaux produits par cette agitation fut celui de Pennachi, *De Honorii R. P. causa in concilio VI dissertatio*. Le professeur romain se mettait tout spécialement sur le terrain du VIe concile, et voici comme il raisonnait : « Les lettres d'Honorius sont entièrement orthodoxes, et pourtant Honorius a été condamné par le concile comme hérétique formel. C'est que cette sentence repose sur une erreur de fait du concile. Mais que les adversaires de l'infaillibilité de l'Église dans *les faits dogmatiques* ne se hâtent pas de triompher. En prononçant cette sentence, le concile n'est pas œcuménique, et en voici les raisons. Par sa condamnation, le concile contredit Agathon, lequel avait affirmé que les papes ses prédécesseurs n'avaient jamais erré. Sans doute les légats ont signé les décisions conciliaires, mais, ce faisant, ils ont outrepassé leurs pouvoirs. Dès lors leur assentiment ne donne aucune valeur aux actes du concile. Le pape Léon II n'a pas approuvé la condamnation portée par le synode, mais lui en a substitué une autre d'ailleurs fort sévère, mais qui ne condamne point Honorius comme hérétique. Qu'on n'objecte pas les paroles d'Hadrien II; ce pape s'est trompé en disant que le concile avait été autorisé par Agathon à condamner Honorius pour fait d'hérésie. »

Ainsi discutait-on, ainsi raisonnait-on autour du concile du Vatican. Il va sans dire que les échos de ces discussions venaient troubler parfois la sérénité même de la salle conciliaire. Il était inévitable que les objections historiques contre l'infaillibilité personnelle du souverain pontife fussent étudiées par la haute assemblée. Malheureusement nous sommes encore assez mal renseignés pour l'instant sur la façon dont travaillèrent aussi bien la *Députation de la foi* que ses rapporteurs; nous ne le sommes guère mieux sur la physionomie des séances. Les pièces publiées sont encore trop incomplètes et trop fragmentaires pour que l'on puisse esquisser une histoire sérieuse de la question d'Honorius au concile du Vatican. Ce qui serait le plus intéressant à connaître, ce serait la pensée des membres de la Députation de la foi. Autant que nous pouvons le conjecturer, il semble bien que ceux-ci n'aient point attaché une importance extrême aux objections tirées de l'histoire que l'on alléguait contre l'infaillibilité personnelle du pape. Le rapport sur les observations des Pères du concile relativement au schéma *De primatu romani pontificis* est à ce point de vue particulièrement instructif. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 287 sq. « L'infaillibilité, disent les rapporteurs, étant un dogme révélé, il n'est pas possible que des faits historiques quelconques puissent en démontrer la fausseté; si quelques-uns lui sont opposés, il faut très certainement les tenir pour faux en tant qu'ils paraissent opposés. Ce n'est d'ailleurs pas au concile à résoudre les difficultés particulières. Ces difficultés historiques ne sont pas nouvelles: elles ont été résolues bien souvent, et d'une manière complète (*fre-*

quenter, æque ac luculenter), dès lors il n'a pas paru convenable aux Pères de les discuter une à une. » La Députation proposait d'ailleurs une série de règles à suivre dans l'examen de ces difficultés (bien que générales, ces observations, on le verra, s'appliquent tout spécialement au cas d'Honorius). « Il faut se demander, dit le rapport, *relative ad subjectum*, si le pape agit comme docteur universel ou comme homme privé; *relative ad objectum*, s'il s'agit d'une question de foi ou de mœurs regardant l'Église universelle, ou au contraire d'un fait particulier, ou disciplinaire, ou encore de droit partiel et local; *relative ad formam et modum*, le décret pontifical est-il conçu en termes tels que le souverain pontife apparaisse avoir voulu porter une définition véritable, un jugement péremptoire et non point seulement donner une réponse de circonstance ou une disposition provisoire, *non vero œconomicam tantum aliquam responsionem vel dispositionem.* » Enfin, ajoutait la commission, il y a un principe reçu dans toutes les sciences et qui, à plus forte raison, s'impose ici : Quand une vérité s'impose en vertu même des principes de la science dont elle fait partie, une solution probable, une raison grave suffit pour résoudre les difficultés ou les hypothèses contraires (ce sont, on le voit, des casuistes qui parlent). Or, des réponses probables et des solutions graves ont été apportées à toutes les objections historiques contre l'infaillibilité pontificale. Et là-dessus la commission renvoie à un certain nombre d'ouvrages sur le cas d'Honorius qu'elle juge propres à éclairer la religion des Pères. Notons, parmi les anciens, Bellarmin, Noël Alexandre et Zaccaria, *Antifebronius*, part. II, l. IV, et parmi les modernes, Schneemann et Pennachi, dont nous avons déjà parlé.

Tels étaient les raisonnements de la Députation de la foi et de la très grande majorité du concile. A vouloir faire prendre les choses d'un biais plus historique, les évêques de la minorité mirent toute leur science, toute leur habileté. Hefele venait de faire paraître à Naples un opuscule de 28 pages, où il répondait au professeur Pennachi; le 17 mai 1870, dans la 52e congrégation générale, il défendit avec âpreté les conclusions de son mémoire, critiqua vivement le rapport que nous avons analysé plus haut, et fit de justes observations sur la liste des livres tout spécialement recommandés aux méditations des Pères. Les débats se poursuivirent sur le même sujet aux réunions des 18, 19, 23 mai, reprirent encore après le passage à la discussion des articles (le 15 juin, par exemple, à la 72e congrégation). Mais la méthode même de travail adoptée par le concile devait rendre stériles toute cette éloquence et toute cette science. Les changements, minimes d'ailleurs, apportés par le concile au texte sur l'infaillibilité proposé par la Députation de la foi, ne devraient rien, ou presque rien, à ces joutes oratoires. Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Conzils*, t. III, p. 15, 31 sq., 164 sq., 171 sq., 175, 187, 385 sq.

La définition du concile du Vatican fait entrer la question d'Honorius dans une phase plus sereine. Elle ne supprimera pas, bien au contraire, les attaques des protestants de toutes nuances; le cas d'Honorius restera toujours pour eux une arme de choix contre la doctrine de l'infaillibilité pontificale; mais entre catholiques on est d'accord pour interpréter cet incident regrettable de l'histoire de l'Église, sans porter atteinte à la souveraineté du magistère ecclésiastique incarné dans le pontife romain. Quels que soient les moyens de défense adoptés (et nous croyons les avoir énumérés tous), il reste vrai que jamais, dans un document *ex cathedra*, un pape n'a erré dans la foi. La théologie affirme que ce n'est pas possible, l'histoire est heureuse de souscrire à ce jugement en déclarant que cela n'a jamais été.

I. Histoire du pontificat. — 1° *Sources : Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 323; Jaffé, *Regesta romanorum pontificum*, t. I, p. 625-638, on y trouvera les références des différentes lettres citées. — 2° *Travaux :* Kruger, *Realencyclopädie für protestantiche Theologie und Kirche*, t. VIII, p. 313-314; Grisar, *Kirchenlexikon*, t. VI, p. 230-234.

II. La question d'Honorius. — « On formerait une bibliothèque des ouvrages composés pour ou contre le VIe concile œcuménique, et je ne crois pas qu'aucune question ait donné lieu à des polémiques plus vives que celles de l'innocence et de la culpabilité d'Honorius, » ainsi s'exprime E. de Rozière, *Liber diurnus, ou Recueil des formules usitées par la chancellerie pontificale du Ve au XIe siècle*, Paris, 1869, Introduction, p. CXXXII. On comprendra qu'il soit impossible de citer ici tout ce qui a été écrit sur la question.

1° *Sources.* — Mansi, *Concilia*, donne tous les textes essentiels; on notera que le texte grec des actes est le seul officiel. La version latine qui l'accompagne dans toutes les éditions des actes est fort médiocre, parfois inintelligible. A la suite des actes, Mansi a publié une ancienne version latine : *longe accuratior*, mais rien ne dispense de recourir au grec. On éclairera utilement la lecture des actes par le commentaire qu'en donne Hefele, *Histoire des conciles*. Pour cet ouvrage, il y a lieu de tenir compte de l'existence des deux éditions. La seconde, postérieure au concile du Vatican, modifie sensiblement la première. Dom Leclercq a ajouté, dans la traduction française de la deuxième édition, quelques notes très suggestives. — *Liber pontificalis :* les notices sur Agathon, Duchesne, t. I, p. 350, et Léon II, p. 359. J'ai donné aux endroits convenables les références à Maxime, à Anastase le bibliothécaire, à Hadrien II. Pour les travaux du concile du Vatican : *Collectio Lacensis*, t. VII; à compléter par les renseignements donnés par Granderath, *Histoire du concile du Vatican.*

2° *Travaux.* — 1. *Très généraux.* — Tous les historiens ecclésiastiques, tous les théologiens qui traitent *De romano pontifice*, s'occupent plus ou moins de la question d'Honorius. Il est inutile de les mentionner. Pour Baronius et Bellarmin, voir les références dans le corps de l'article.

2. *Généraux.* — Les histoires du monothélisme s'occupent forcément d'Honorius. Combéfis, *Historia monothelitarum*, dans *Auctarium novissimum*, 1648; Assémani, *Bibliotheca juris orientalis*, 1764, cherche à excuser Honorius d'erreur; J. Chmel, *Vindiciæ concilii œcumenici VI, præmissa dissertatione historica de origine hæresis monothelitarum*, Prague, 1777; J. B. Tamagnigni (ou Tagmanini = Fouqueré), *Celebris historia monothelitarum atque Honorii controversia*, Paris, 1678; Oswepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monothelismus, nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, Leipzig, 1897.

3. *Particuliers.* — Je distinguerai entre les ouvrages anciens, et la littérature qui a fleuri autour du concile du Vatican. On trouvera une bibliographie plus détaillée, mais forcément partielle, dans de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, 1872, t. II, p. 1259-1262.

a) Travaux anciens. — Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, sæc. VII, dissert. II; réimprimée dans Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, t. VII, p. 1378-1408; l'ouvrage avait été censuré; les censeurs auraient demandé cette rectification, qu'Honorius avait parlé comme docteur privé; J. B. Bartoli, *Apologia pro Honorio I, R. P.*, Feltre, 1750; Biner, *Apparatus eruditionis ad jurisprudentiam præsertim ecclesiasticam*, 1754-1766 : un des ouvrages préconisés par la Députation de la foi, au concile du Vatican; Candidio Romano, *Honorius I ab hæresi monothelitarum vindicatus*, 1778; Casteel, *Controversiæ historiæ ecclesiasticæ*, 1757; Cavalcanti, *Vindiciæ romanorum pontificum*, Rome, 1749; S. Demarco, *Difesa di S. Pietro a di altri pontifici accusati di errore*, 1780; R. Fischer, *De Honorio papa in synodo generali VI vere et juste condemnato*, 1767; Garnier, préface au *Liber diurnus, P. L.*, t. CV; J. Gisbert, *De Honorio pontifice in causa monothelitarum*, dans Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, t. VII, p. 1409-1413 : dissertation médiocre, fait un pénible contraste avec celle de Noël Alexandre, qui la précède dans le recueil; Th. Holtzclau (un des *Wirceburgenses*), *Honorius I, summus pontifex, fidelis et innocens, sive dissertatio theologica qua Honorius in causa fidei contra monothelitas ab omni hæresi, mala œconomia et negligentia, nova methodo vindicatur*, Wurzbourg, 1762; cardinal Hosius,

De loco et authoritate romani pontificis, 1566; Franc. Marchesius, *Clypeus fortium sive vindiciæ Honorii papæ*, Rome, 1680; Ch. Merlin, *Examen exact et détaillé du fait d'Honorius*, 1738; Marc Molkenbuhr, *Dissertatio critica an Honorius I anno 680 damnatus fuerit a concilio generali VI*, 1798; réimprimée *P. L.*, t. LXXX, col. 991-1080 : pour l'auteur, les actes conciliaires sont *fœdissime interpolata*; U. Munier, *Vindicatio Honorii I*, Wurzbourg, 1748; cardinal Orsi, *De irreformabili romani pontificis in definiendis fidei controversiis judicio*, 1733, c. XXI-XXVIII, cité par la Députation de la foi du concile du Vatican : la lettre d'Honorius ne peut être un document *ex cathedra*; P. Ighi, *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, Cologne, 1538; L. Siena, *Dissertazione in difesa di Onorio papa*, Sinigaglia, 1744; Ughi, *De Honorio I, P. R.*, Bologne, 1784 : les pièces sur lesquelles s'appuyait le concile étaient interpolées; trompé par elles, le concile a prononcé l'anathème; Zaccaria, *Antifebronius*, 1767, part. II, l. IV.

b) Travaux plus récents (la liste, d'après Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie*, 2e édit., Paris, 1905, article *Honorius*, t. II, col. 2174-2176). — G. Andrullo, *Onorio I e la scuola Italiana*, dans *La scienza e la fede*, 1870, t. X, p. 177-197; t. XI, p. 283-307; B. d'Avanzo, *Il papa Onorio e l'infallibilita pontificia, ibid.*, t. XVII, p. 5-15; Ch. Barthélemy, *Erreurs historiques*, 1881, t. XIV; R. Baxmann, *Die Politik der Päpste*, Elberfeld, 1868, t. I, p. 159 sq.; [R. Bauer], *Die Honoriusfrage, eine kritische Beleuchtung der Schrift des* [*Hefele*], Ratisbonne, 1870; *Papst Honorius und D. A. Rückgaber, ibid.*, 1871; P. Bélet, *La chute du pape Honorius*, Tourcoing, 1870; P. Bottalla, *Pope Honorius before the tribunal of reason and history*, Londres, 1868; *The orthodoxy of the pope Honorius*, dans *Dublin review*, 1872, t. XIX, p. 85-103; *The condemnation of pope Honorius, ibid.*, t. XX, p. 137-158; réponses à Le Page Renouf, voir plus loin; C.-J.-M. Bottemanne, *De Honorii papæ epistolarum corruptione*, Bar-le-Duc, 1870; J. Chantrel, *Le pape Honorius*, Ire lettre, Paris, 1870; J. Coldefy, *Le pape Honorius*, Paris, 1870; L. Colin, *Le pape Honorius*, Montréal, 1870; H.-M. Colombier, *La condamnation d'Honorius et l'infaillibilité du pape*, dans les *Études des PP. jésuites*, 4e série, t. IV, p. 819-841; t. V, p. 31-46, 275-286, 373-399, 533-548; 5e série, t. III, p. 274-281; *Le pape Honorius*, dans la *Revue du monde catholique*, 1871, t. XXIX, p. 487-500; J. Contestin, *Le pape Honorius*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 3e série, 1870, t. I, p. 97-132; V.-A. Deschamps (archevêque de Malines), *La question d'Honorius, lettre au R. P. Gratry*, Paris, 1870; puis une *deuxième* et une *troisième lettre* : pièce très importante de la controverse autour du concile du Vatican; B. Désirant, *Honorius papa vindicatus, salva integritate concilii VI*, Aquisgram, 1870; J. von Dœllinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters, ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, Munich, 1863, tout à fait indépendant de la polémique conciliaire; A. Duffaut, *La vérité sur le pape Honorius*, Avignon, 1870; E. Dumont, *La question d'Honorius*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1853, série D, t. VIII, p. 54-60, 415-438; 1871, série F, t. II, p. 273-292; [J. Fabi], *Pro Honorio et sede apostolica, contra J.-C. de Hefele*, Florence, 1870; [J.-T. Ghilardus], *Honorius papa ab accusationibus veterum et novorum infallibilitatis summi pontificii adversariorum vindicatus*, Turin, 1870; Gratry, *L'évêque d'Orléans et Mgr de Malines, Ire lettre à Mgr Deschamps*; *IIIe lettre*, Paris, 1870; Grisar, *Paralipomena zur Honoriusfrage*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1887, t. XI, p. 675-688; Guéranger, *Défense de l'Église romaine contre les accusations du R. P. Gratry*, 2e *défense*, Paris, 1890; Hefele, outre l'*Histoire des conciles*, déjà citée : *Causa Honorii papæ*, Naples, 1870; c'est la brochure dont il est question plus haut; B. Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, Ratisbonne, 1881, t. II, p. 382-458; Larroque, *La question d'Honorius*, Toulouse, 1870; E. Le Page Renouf (anglican converti). *The condemnation of pope Honorius*, Londres, 1868; *The case of pope Honorius reconsidered*, Londres, 1870; Maret, *Du concile général et de la paix religieuse*, Paris, 1869, t. I, p. 287-300; t. II, p. 147; A. de Margerie, *Réponse à Mgr Hefele*, Paris, 1870; Pennachi, *De Honorii I, romani pontificis, causa in VI concilio dissertatio*, Ratisbonne et Rome, 1870; L. Pététot, *Post-scriptum sur Honorius*, Paris, 1870; Rambouillet, *Le pape Honorius, l'infaillibilité et le VIe concile*, Paris, 1870; Rivière, *Le pape Honorius et le gallicanisme moderne*, Nîmes, 1870; F. H. Reinerding, *Beiträge zur Honorius und Liberiusfrage*, Munster, 1865, 1870; Roques, *Réponse au P. Gratry*, Lavaur, 1870; E. Rückgaber, *Die Irrlehre des Honorius und das vatikanische Decret über die päpstliche Unfehlberkeit*, 1871; G. Schneemann, *Studien über die Honoriusfrage*, Fribourg, 1864; Tizzani, *Concilia generalia*, 1868, t. I, p. 371-475; [Weil et Loth], *La cause d'Honorius, documents originaux, traduction, notes et conclusions*, Paris, 1870; E. F. Willis, *Pope Honorius, and the roman dogma of papal infallibility, irreconciliable with the condemnation of a pope for heresy by 3 œcumenical councils, to which is appended an examination of Pennachi's treatise on the case of Honorius*, Londres, 1879; en outre quelques anonymes : *Causa Honorii papæ*, Naples, 1870; *In epistolas Honorii papæ ad Sergium commentatio*, Rome, 1870; *Die Honoriusfrage*, Ratisbonne, 1870; *Monumenta quædam causam Honorii papæ spectantia, cum notulis*, Rome, 1870; *Papa Honorio ed il concilio VI*, Rome, 1870. Il reste à mentionner comme travaux plus récents et plus dégagés de la tendance polémisante des précédents : dans le *Dictionary of christian biography*, l'article de J. Bamy, représente bien la tendance anglicane; dans le *Kirchenlexikon*, art. du P. Grisar, dont on s'est souvent inspiré pour le présent travail; dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, édit. d'Alès, art. de dom Cabrol, 1912, t. II, col. 514-519; enfin, deux opuscules récents consacrés à la polémique contre les anglicans : Coupe, *The alleged failures of infallibility on the case of Liberius, Honorius*, Londres, 1897; dom Chapman, *The condemnation of pope Honorius*, Londres, 1907; article de Görres, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1903, t. XLVI, p. 269-274, 512-524.

E. Amann.

2. HONORIUS II, pape (1124-1130). Lambert, le futur pape Honorius II, était né à Fagniano, aux environs d'Imola, d'une famille modeste. Déjà remarqué par le pape Urbain II, pour son intelligence et son savoir, il avait été créé par Pascal II (évêque de Velletri, puis) cardinal-évêque d'Ostie. En cette qualité, il accompagne Gélase II en France, lors de sa retraite forcée, et prend part, au monastère de Cluny, à l'élection de Calliste II. De celui-ci il restera le conseiller le plus fidèle, le plus aimé, le plus écouté. De lui, il recevra en 1122 la très importante mission de se rendre en Allemagne, pour négocier les termes du traité qui porte dans l'histoire le nom de concordat de Worms, et qui met fin à la querelle des investitures. Lambert fit montre en ces négociations d'une attitude conciliante, bien propre à lui gagner la faveur de la partie de la noblesse romaine plus ou moins inféodée à l'empereur. Il lui devra son élection au trône pontifical.

Calliste II était mort le 13 ou le 14 décembre 1124. Deux factions de la noblesse romaine se trouvaient en présence, les Pierleoni d'une part, les Fraiapani de l'autre, ceux-ci dévoués à la cause impériale. Le 16 décembre, cardinaux, noblesse et peuple se réunissaient pour l'élection. Dès l'abord, les Pierleoni réussirent à faire proclamer leur candidat, Thomas Buccapecci, cardinal de Sainte-Sabine. Celui-ci semble accepter, prend le nom de Célestin II, revêt la chape rouge et l'on entonne le *Te Deum*, que tous, y compris Lambert, continuent avec entrain. Mais au milieu de l'hymne, Robert Fraiapani impose le silence, acclame le nom de Lambert d'Ostie, et fait si bien, par tous ses affidés répandus dans l'église, que celui-ci, reconnu par plusieurs des cardinaux présents, est finalement intronisé sous le nom d'Honorius. Que fit Célestin II? Il est assez difficile de préciser son attitude. Le cardinal Pandulphe, à qui nous devons le récit de l'élection et qui était l'ennemi déclaré des Fraiapani, dit de Thomas Buccapecci qu'il avait accepté avec résignation ce pontificat qu'il allait bientôt refuser, *patitur Cælestinus* (*ego nescio cur*) *aliquando quæ nollet*. On peut en conclure qu'il se sera résigné d'assez bonne grâce à reconnaître l'élection de son compétiteur. Ses partisans ne se rangèrent pas sans doute aussi aisément à cette solution : il y eut des troubles. Honorius II crut bon d'y

mettre fin en se soumettant à une nouvelle élection. Le 21 décembre, devant les cardinaux réunis, il se dépouille des ornements pontificaux. « Les cardinaux, dit Boson, voyant son humilité et fort désireux pour l'avenir de ne point introduire dans l'Église romaine aucune innovation, acclamèrent Honorius, lui rendirent hommage, et lui donnèrent l'obédience accoutumée comme à leur pasteur et au pape universel. »

La politique d'Honorius II fut la continuation de celle de son prédécesseur Calliste II. Elle devait porter les plus heureux fruits; dans ses relations avec l'Allemagne, Honorius jouira d'un triomphe pacifique fort rare durant toute la querelle du sacerdoce et de l'empire. Henri V meurt en 1125; le pape s'intéresse immédiatement à l'élection de son successeur. Deux légats partent pour Mayence, où ils se concerteront avec l'archevêque Adalbert et les principaux évêques d'Allemagne. Il s'agissait de faire prévaloir, dans la question de l'accession au trône, le principe de l'élection sur celui de l'hérédité; il s'agissait surtout d'écarter ceux qui tenaient de trop près à cette dynastie henricienne dont l'Église vient de souffrir si cruellement. Le choix des dignitaires ecclésiastiques se porta sur Lothaire de Supplimbourg, que l'on savait bien disposé en faveur de l'Église; il fut accepté par un grand nombre des princes séculiers. Finalement Lothaire V fut reconnu par tous. Mais il dut, soit aussitôt avant son élection, soit peut-être seulement après, faire à l'Église une concession fort importante et qui amendait considérablement le concordat de Worms. « L'Église aurait la liberté qu'elle avait toujours souhaitée, c'est-à-dire les élections (aux dignités ecclésiastiques) libres et non des élections extorquées par la crainte du roi, ni gênées comme autrefois par la présence du prince, ni restreintes par aucune demande de sa part; l'empereur, de son côté, conférerait l'investiture par le sceptre à celui qui aurait été élu librement et canoniquement consacré. » *Narratio de electione Lotharii in regem Romanorum.*

Lothaire alla plus loin encore dans la voie des concessions; il semble bien qu'il envoya à Rome une délégation pour demander au pape Honorius de le confirmer dans sa dignité de roi des Romains. C'est du moins ce qu'indiquent les *Annales de Disemberg* (près de Mayence). Si le fait est exact, il est caractéristique de la victoire remportée par le sacerdoce sur l'empire. Moins de cent ans auparavant, c'étaient les empereurs qui désignaient les papes, et le décret de Nicolas II, en 1059, reconnaissait encore au roi des Romains le droit de confirmer l'élection du successeur de Pierre. L'entente cordiale entre les deux pouvoirs persévéra durant tout le pontificat d'Honorius II. Lothaire eut recours au pape dans sa lutte contre Conrad de Hohenstaufen, qui, après avoir pris en Allemagne le titre de roi des Romains, était descendu en Italie pour ceindre à Milan la couronne de fer. L'antiempereur avait trouvé appui dans le clergé du nord de la péninsule soit en Lombardie, soit en Vénitie. Mais le pape demeura fidèle à Lothaire; le jour de Pâques, 22 avril 1128, il lança l'excommunication solennelle contre Conrad, son frère Frédéric et tous leurs adhérents. Le cardinal Jean de Crémone fut chargé de déposer l'archevêque de Milan, favorable à Conrad, et, quelque temps après, Honorius envoyait à Ravenne le cardinal Pierre, pour déposer en son nom les patriarches d'Aquilée et de Venise, qui avaient pris parti pour Conrad, et qui continuaient d'ailleurs à reconnaître pour pape le fameux Maurice Bourdin, qu'Henri V avait jadis opposé à Gélase II.

En retour des services rendus par lui à Lothaire, Honorius attendait de celui-ci aide et protection dans les difficultés que le pouvoir temporel du pape rencontrait en Italie. Tant qu'il ne s'agissait que de réduire à l'obéissance les barons féodaux de la Campanie, le pape s'en tirait encore. Mais l'affaire de la succession du duché de Pouille le jeta en des embarras extrêmes, pour lesquels il implora, vainement d'ailleurs, l'intervention de l'empereur. Abandonné par les seigneurs qu'il avait essayé de liguer contre les prétentions de Roger, comte de Sicile, le pape vit sa petite armée, décimée par les fièvres et la maladie, incapable de rien faire contre un ennemi qui sans cesse se dérobait. Il dut entrer en composition, investir Roger du comté de Pouille; sans le savoir, il préparait à son successeur les pires difficultés. L'antipape Anaclet II n'aura pas de plus ferme soutien que le nouveau roi des Deux-Siciles.

Les affaires temporelles ne furent pas le seul objet des préoccupations d'Honorius II. Il eut à régler plusieurs différends d'ordre spirituel, soit avec les princes, soit avec les évêques. En Angleterre, il réussit, à force de négociations, à faire accepter au roi Henri Ier l'envoi d'un légat; en même temps, il tranchait le conflit séculaire entre York et Cantorbéry. L'archevêque d'York aurait droit de préséance sur son collègue, Jaffé, *Regesta*, n. 7226, mais l'archevêque de Cantorbéry devrait être considéré comme légat du pape pour l'Angleterre et l'Écosse. Jaffé, n. 7284. En France, Honorius dut s'interposer dans la querelle qui mit aux prises le roi Louis VI, d'une part, et, de l'autre, l'évêque de Paris, appuyé par son métropolitain l'archevêque de Sens et les autres évêques de la province. Pour des raisons qu'il est assez difficile de déterminer, l'évêque de Paris avait encouru la disgrâce du roi et s'était vu dépouiller de ses biens; sa vie même, paraît-il, aurait été en danger. Réfugié à Cîteaux, il avait répondu à ces mesures vexatoires en jetant l'interdit sur le domaine royal. Louis VI fut assez habile pour extorquer d'Honorius la levée de l'interdit. Saint Bernard, qui avait pris fait et cause pour les évêques, se plaignit amèrement dans plusieurs lettres au pape du funeste résultat qu'avait produit la condescendance pontificale. *Epist.*, XLV-L, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 149 sq. Signalons enfin l'envoi d'un légat en Écosse, Jaffé, n. 7204, et la protection accordée à un évêque de Norvège, contre le roi Sigurd. Jaffé, n. 7224.

Honorius dut également imposer son autorité aux dignitaires ecclésiastiques tentés de la méconnaître. L'évêque de Verdun, Henri, une créature d'Henri V, avait essayé à diverses reprises de se soustraire aux légitimes exigences de Calliste II et d'Honorius, qui le sommaient de venir s'expliquer à Rome sur les nombreux griefs qui lui étaient imputés. Honorius finit par en avoir raison. Plutôt que de se soumettre au jugement du légat, le cardinal Matthieu, évêque d'Albano, Henri préféra, sur le conseil amical de saint Bernard, donner sa démission en 1129. (L'affaire tout au long dans l'*Historia brevis episcoporum Virdunensium. Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. x, p. 504 sq.) L'abbé de Cluny, Ponce, ne fut pas plus heureux. Ce personnage, plus politique que religieux, avait dû son élévation au rôle qu'il avait joué en 1119, lors du décès de Gélase II et de l'élection de Calliste II. Sous sa direction, l'abbaye ne tarda pas à se relâcher de l'idéal monastique; les couvents voisins qui la reconnaissaient comme leur supérieure se détachèrent de son obédience. C'était le commencement de la décadence de ces clunisiens qui avaient été durant un siècle le plus ferme appui de l'Église. Averti, le pape Calliste força Ponce à démissionner et lui imposa le pèlerinage en Terre Sainte. Pierre le Vénérable, qui succéda à Ponce, fit refleurir dans l'abbaye les vertus monastiques et

Honorius II l'aida à ramener à l'obéissance les monastères qui s'étaient séparés. Jaffé, n. 7193-7197. Mais l'année suivante, 1126, Ponce revint, s'empara par force du pouvoir à Cluny et s'y maintint quelque temps malgré les anathèmes pontificaux. Jaffé, n. 7259, 7268. Il dut céder pourtant devant les foudres d'Honorius, vint à Rome pour discuter contradictoirement avec Pierre ses droits à la dignité abbatiale; il y mourut. Par égard pour les services qu'il avait rendus jadis à la papauté, par égard aussi pour Cluny, le pape consentit à lui laisser donner une sépulture honorable. En Italie, les moines du Mont-Cassin créèrent également au pape Honorius des difficultés considérables; il fallut plusieurs interventions personnelles du pontife, et même finalement une expédition armée pour avoir raison des résistances de l'abbé Odéric II. Au demeurant, Honorius resta vainqueur.

Pendant que les vieux ordres monastiques témoignaient de dispositions si étranges, d'autres moines se levaient qui devaient être, dans la période suivante, les défenseurs de la papauté. Nous avons déjà signalé l'activité de saint Bernard. Honorius vit naître et encouragea les deux ordres nouveaux de Fontevrault, Jaffé, n. 7270, et de Prémontré. Jaffé, n. 7244, 7380.

Les derniers jours d'Honorius furent assombris par les luttes intestines qui n'avaient guère cessé à Rome entre les Pierleoni et les Fraiapani. Au début de 1130, le pape, très grièvement malade, ne se sentit plus en sûreté dans le Latran. Escomptant la future vacance du siège pontifical, les factions rivales commençaient à user de violence l'une contre l'autre. Le pape se fit transporter au couvent fortifié de Saint-André. C'est là qu'il expira, dans la nuit du 13 au 14 février 1130, peut-être avec le pressentiment du schisme dont sa mort allait donner le signal.

I. Sources. — Les documents dans Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 824-839; t. II, p. 755; la plupart des lettres sont dans *P. L.*, t. CLXVI, col. 1217-1316; Mgr Duchesne, dans le *Liber pontificalis*, t. II, donne deux notices sur Honorius II: 1° p. 327-328, c'est l'édition du *Liber* de Pierre Guillaume, qui reproduit, *avec des coupures et des arrangements*, la Vie d'Honorius par le cardinal Pandulphe, voir l'Introduction, p. XXXI sq.; 2° p. 373, c'est la Vie écrite par le cardinal Boson. On trouvera les deux mêmes documents et les Annales diverses se rapportant à Honorius dans Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, Leipzig, 1862, p. 157-173. — Pour les affaires d'Allemagne : *Narratio de electione Lotharii regis*, dans *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. XII, p. 509-512, et *Annales Sancti Disibodi*, *ibid.*, t. XVII, p. 23, lignes 25-35. — Pour les difficultés italiennes : *Annales Ceccanenses*, dans *Monumenta*, t. XIX; *Chronica Montis Casinensis*, *ibid.*, t. VII, p. 804-811. — Pour l'affaire de Verdun : *Historia brevis episcoporum Virdunensium*, *ibid.*, t. X; cf. aussi *Gallia christiana*, t. XIII, p. 1197. — Pour les affaires de France : *Lettres de saint Bernard*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 149 sq.; voir surtout la note de Mabillon.

II. Travaux. — Ils sont fort nombreux. On en trouvera une liste détaillée dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* et dans Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie.*

E. Amann.

3. HONORIUS III, pape (1216-1227). Cencius Savelli, fils d'Amalrich, tire son nom de l'un des châteaux de sa famille, le Sabellum près d'Albano. L'année de sa naissance est inconnue. Dès sa première jeunesse, il reçut une éducation ecclésiastique. Puis il devint chanoine de Sainte-Marie-Majeure. Selon son propre témoignage dans le *Liber censuum*, il était déjà, en 1188, trésorier du saint-siège, sous le pape Clément III. Il conserva cette charge sous Célestin III, qui le nomma cardinal-diacre de Sainte-Lucie. Sous le pontificat d'Innocent III, il fut élevé à la dignité de cardinal-prêtre de Saint-Jean-et-Saint-Paul (13 mars 1198); et à la mort du grand pape, il fut choisi pour lui succéder le 18 juillet 1216.

Les écrits d'Honorius III ont été rassemblés par Horoy, *Medii ævi bibliotheca patristica*, Paris, 1879-1883, t. I-V. Le plus célèbre est le *Liber censuum* ou index des revenus de l'Église romaine, de ses privilèges, des dons reçus, des contrats conclus, etc., source capitale pour l'étude des possessions de l'Église au moyen âge. Déjà édité par Muratori, *Antiquitates Italicæ*, t. V, p. 851-908, il fut réédité par Paul Fabre, *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, Paris, 1889-1902. Cf. du même, *Étude sur le Liber censuum de l'Église romaine*, Paris, 1892. Au *Liber censuum* est adjoint un *Catalogus romanorum pontificum et imperatorum*, édité en entier par L. Weiland, dans *Archiv* de Pertz, 1874, t. XII, p. 60-77, et partiellement par Waitz, dans *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. XXIV, p. 102-107.

Honorius a écrit encore un *Ordo romanus de consuetudinibus et observantiis*, où il indique les règles à suivre dans les principales solennités de l'Église romaine. C'est l'*Ordo XII* de Mabillon, *Musæum Italicum*, Paris, 1689, t. II, p. 167-220.

Honorius III a écrit encore une *Compilatio Decretalium* en cinq livres, publiée en 1226; un *Ordo ad coronandum imperatorem*; une *Sancti Gregorii VII vita*; des *Sermones per totius anni circulum*; enfin un *Provinciale romanum* relatif aux provinces et évêchés sous la dépendance immédiate de l'Église romaine.

Les historiens s'accordent, en général, pour placer sous le règne d'Innocent III l'apogée du pouvoir pontifical. On peut ne pas partager cette opinion. La doctrine même du pouvoir pontifical n'atteint ses développements extrêmes que dans le *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome, composé en 1301.

Quoi qu'il en soit, si l'on veut s'en tenir au point de vue théologique, il ne semble pas que, ni dans ses écrits ni dans son action pontificale, Honorius III ait rien innové. Il partage les principes d'Innocent III, sans en avoir l'énergie ni l'ampleur de conception. Les principaux événements de son règne sont : ses efforts infructueux pour la croisade d'outre-mer; l'appui qu'il accorda au roi d'Angleterre Jean sans Terre contre Louis, fils de Philippe-Auguste; l'approbation qu'il donna à l'ordre naissant de saint Dominique et à celui de saint François d'Assise; le couronnement de Frédéric II, empereur d'Allemagne; enfin la répression de l'hérésie albigeoise, condamnée par le IV^e^ concile de Latran (1215).

Cette dernière manifestation de l'activité pontificale mérite de fixer l'attention du théologien. On y voit poindre une application des plus audacieuses de la doctrine théocratique : la croisade contre les hérétiques. Au XII^e^ siècle, la théorie des deux glaives est bien constituée. Il suffit de rappeler le passage significatif de saint Bernard : « Pourquoi cherches-tu encore, dit-il au pape, à usurper le glaive que déjà une fois tu as reçu l'ordre de remettre dans le fourreau? *Qu'il t'appartienne pourtant*, celui qui le nie ne fait pas assez attention à la parole du Seigneur : *Converte gladium* TUUM *in vaginam*. Il est donc à toi, à ton ordre peut-être, mais non dans ta main. Autrement, s'il ne te concernait en aucune manière, aux apôtres qui disaient : *Ecce duo gladii hic*, le Seigneur n'eût pas répondu : *Satis est*, mais *Nimis est*. Le glaive spirituel et le glaive matériel appartiennent donc l'un et l'autre à l'Église; mais celui-ci doit être tiré pour l'Église et celui-là par l'Église; l'un est dans la main du prêtre, l'autre dans la main du soldat, mais à l'ordre du prêtre, et au commandement de l'empereur, *ad nutum sacerdotis et jussum imperatoris*. » *De consideratione*, l. IV, c. III, n. 7. La théorie des deux glaives, lentement élaborée sous la pression des idées domi-

nantes et des besoins profonds du moyen âge, aboutissait à les remettre l'un et l'autre entre les mains du pape.

De là à s'en servir pour armer les chrétiens contre les hérétiques, la distance était courte. Honorius III la franchit. Mais là encore, il n'a rien innové. C'est Alexandre III qui, pour la première fois, proclama la croisade contre les hérétiques, au IIIe concile de Latran en 1179. Il assimile, dans le canon 27, les chrétiens qui s'enrôleraient pour combattre les albigeois aux fidèles qui se croisaient pour la délivrance du Saint-Sépulcre. Innocent III marche dans cette voie. En 1197, il décide Pierre d'Aragon à faire la guerre à ses sujets hérétiques. En 1205, il ordonne à ses légats de faire effort pour convertir les hétérodoxes et, en cas d'échec, il leur enjoint de recourir au bras séculier : « Avertissez avec zèle le roi de France, son fils Louis, puis les comtes, vicomtes et barons, suzerains en Languedoc, et enjoignez-leur de notre part de confisquer les biens des hérétiques et de proscrire leurs personnes...; il faut qu'à défaut du glaive spirituel, le glaive matériel en vienne à bout. » *Lettres d'Innocent III*, l. VII, epist. LXXIX, *P. L.*, t. CCXII. Il va plus loin. Après 1207, il développe la théorie qui, depuis lors, s'est appelée la doctrine de l'*exposition en proie*. Dans une lettre aux prélats du Midi, il déclare que l'Église peut se passer de l'intermédiaire du bras séculier pour exterminer l'hérésie dans un pays. Quand le suzerain s'y refuse, elle a le droit de prendre elle-même l'initiative des hostilités, de disposer des territoires contaminés par l'hérésie, de les offrir comme butin aux conquérants, sans qu'il leur soit nécessaire de demander l'assentiment du suzerain. L. XI, epist. XXVI. Ils succéderont d'ailleurs à toutes les obligations du seigneur dépossédé envers le titulaire du domaine éminent (*dominus principalis*, comte, duc ou roi) et lui devront la prestation de l'hommage en qualité de vassaux.

Les légats du pape devaient garder la haute main sur les opérations militaires. C'est ainsi que Simon de Montfort reconnut sa dépendance en droit et en fait, entrant en campagne et suspendant les hostilités quand l'autorité ecclésiastique lui en intimait l'ordre.

La doctrine de la croisade contre les hérétiques s'était donc achevée sous Innocent III. Cette doctrine, insérée tout entière dans le IVe concile de Latran (1215), fut invoquée fréquemment par les théologiens et les canonistes, les jurisconsultes et les papes, dans toutes les croisades en pays chrétien. Désormais la guerre sainte est rangée parmi les châtiments réguliers des faidits et constitue une des applications officielles du devoir qui incombe à la papauté de garder le dépôt de la foi contre toute atteinte hérétique.

Honorius III n'avait donc qu'à utiliser les armes forgées par ses prédécesseurs pour réprimer l'hérésie albigeoise. C'est ce qu'il fit. En 1217, il confirme à Amaury de Montfort les possessions que son père avait conquises sur les hérétiques. En 1218, il fait encore prêcher la croisade. En 1219, il devient plus pressant, offrant à ceux qui ont fait le vœu d'aller à Jérusalem de le réaliser en se croisant contre les hérétiques. Il objurgue Philippe-Auguste et le prince Louis, son fils, de prendre la tête de l'expédition. En 1220, il approuve un ordre mi-religieux et mi-guerrier destiné à mener le bon combat dans le midi de la France : la *Milice de l'ordre de la foi de Jésus-Christ*. Il écrit des lettres menaçantes aux villes qui ne veulent pas se soumettre. Tous ces efforts, au fond, ne pouvaient avoir une réelle efficacité que si le roi de France y ajoutait le poids de sa puissance. Philippe-Auguste resta hésitant; Louis VIII se décida en posant des conditions très précises et il travailla surtout pour lui. Cependant les démarches prolongées et souvent infructueuses d'Honorius III furent les dernières tentatives de croisade organisée directement par le pape en France. Elles n'en jettent pas moins un reflet curieux sur la doctrine du pouvoir pontifical à cette époque.

I. Sources. — *Honorii III opera omnia*, édit. Horoy, dans *Medii ævi bibliotheca patristica*, in-8°, Paris, 1879-1883, t. I-V; B. Hauréau, *Quelques lettres d'Honorius III, extraites des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, 1865, t. XXI *b*, p. 163-201; *Liber censuum Ecclesiæ romanæ*, édit. P. Fabre et L. Duchesne, 1885; Pressuti, *I regesti del pontefice Onorio III, dall'anno 1216 all'anno 1227, compilati sul codici dell' archivio vaticano ed altre fonti storiche*, in-8°, Rome, 1884; Id., *Regesta Honorii papæ III*, 2 in-4°, Rome, 1888-1895; C. Rodenberg, *Epistolæ seculi XIII*, dans *Monumenta Germaniæ historica*, Berlin, 1883, t. I, p. 1-260; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1892, t. II, p. 453; Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, n. 1873-1875; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, 1862, t. I, p. LXXI-LXXXIV; Fabricius, *Bibliotheca medii ævi*, t. I, p. 1018-1019; t. III, p. 809-813; Böhmer, Ficker et Winkelmann, *Regesta imperii*, 1892, t. V, p. 1120-1170, 2136; Baronius-Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1216-1227.

II. Travaux. — J. Clausen, *Papst Honorius III (1216-1227), eine Monographie*, in-8°, Bonn, 1895; E. Caillemer, *Le pape Honorius III et le droit civil*, in-8°, Lyon, 1881; A. Pokorny, *Die Wirksamkeit der Legaten des Papstes Honorius III in Frankreich und Deutschland*, in-8°, Krems, 1886; F. Vernet, *Études sur les sermons d'Honorius III*, in-8°, Lyon, 1888; P. T. Masetti, *I pontifici Onorio III, Gregorio IX ed Innocenzo IV a fronte dell'imperatore Federico II nel secolo XIII*, in-8°, Rome, 1884; F. Rocquain, *La cour de Rome et l'esprit de Réforme avant Luther*, 3 in-8°, Paris, 1893, t. II; Knebel, *K. Friedrich II und Honorius III*, Munster, 1905; L. Bréhier, *L'Église et l'Orient au moyen âge. Les croisades*, in-12, Paris, 1907; H. Pissard, *La guerre sainte en pays chrétien*, in-12, Paris, 1912.

H.-X. Arquillière.

4. HONORIUS IV, pape (1285-1287). Jacques Savelli, petit-neveu d'Honorius III, naquit en 1210. Il fit ses études à Paris. En 1261, il fut élevé par Urbain IV à la dignité de cardinal-diacre de Sancta Maria in Cosmedin. Bien qu'il fût infirme, il avait conquis assez d'ascendant au Sacré-Collège pour être élu à l'unanimité, quatre jours après la mort de Martin IV, à Pérouse, le 2 avril 1285. Il fut couronné le 20 mai de la même année. Prou, *Registres d'Honorius IV*, Introd., c. II. Il mourut deux ans après, le 3 avril 1287.

La question la plus pressante qu'il eut à résoudre fut celle du conflit de la papauté avec le roi Pierre d'Aragon. Les vêpres siciliennes du 20 mars 1282 avaient enlevé au protégé de l'Église romaine, Charles d'Anjou, la moitié de son domaine dans le sud de l'Italie. Pierre d'Aragon s'était fait couronner à Palerme, en excipant des droits qu'il prétendait tenir de sa femme, fille de Manfred. Martin IV et Charles d'Anjou lui firent une guerre acharnée.

La situation s'éclaircit pour Honorius IV par le fait de la mort des principaux adversaires. Charles d'Anjou, Martin IV et Pierre d'Aragon mouraient en 1285. Philippe le Bel ne songeait pas à s'interposer dans les complications siciliennes. Charles II, l'héritier du trône des Deux-Siciles, avait signé, pendant sa captivité en Catalogne, une renonciation à l'île de Sicile. Par son testament, Pierre d'Aragon laissait à son fils aîné Alphonse l'Aragon et à son second fils Jacques la Sicile.

Dans ces conjonctures, Honorius IV commença par publier pour le royaume de Sicile une constitution dont le but était d'adoucir les rigueurs du régime qu'y avait fait peser Charles d'Anjou. Raynaldi, *Annales*, an. 1285, n. 43-45. Mais il refusa obstinément de sanctionner le testament de Pierre d'Aragon et frappa d'excommunication ses deux fils. Des décimes

furent attribuées à Philippe le Bel pour conquérir l'Aragon, Prou, *Registres d'Honorius IV*, n. 395, et la croisade fut de nouveau prêchée en France, par ordre du pontife. Archives nationales, *L 272*, n. 12. La résistance pontificale se brisa contre le sentiment des populations, profondément attachées à leurs princes.

Vis-à-vis de l'empire, Honorius IV se trouva en présence des demandes réitérées de Rodolphe de Habsbourg, qui attendait son couronnement, toujours différé depuis la mort de Grégoire X. Par une lettre du 31 mai 1286, Honorius fixa au 2 février 1287 la date du couronnement impérial. Prou, *Registres d'Honorius IV*, n. 551. Par suite d'empêchements sur lesquels la lumière n'est pas faite, Rodolphe ne se rendit pas à Rome à la date indiquée. Depuis lors, Honorius n'en parla plus.

Honorius IV a passé longtemps, à cause d'une appréciation malveillante du chroniqueur Fra Salimbene, pour un ennemi des moines mendiants. Depuis la publication des Registres de ce pape, il est impossible de souscrire à ce jugement. Non seulement il a confirmé, mais élargi leurs privilèges, il les a utilisés dans des missions de confiance et a élevé à l'épiscopat un certain nombre d'entre eux. Prou, *Registres d'Honorius IV*, Introd., c. IX et X.

I. Sources. — 1° *Diplomatiques :* Maurice Prou, *Les registres d'Honorius IV*, Paris, 1888; Rymer, *Fœdera*, Londres, 1816, t. I; Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, Berlin, 1875, t. II, p. 1795-1825, 2132; Bliss, *Papal letters*, 1893, t. I, p. 479-491; Böhmer-Redhich, *Regesta imperii*, t. VI, n. 1894, 1930, 2021, 2506.

2° *Narratives :* Bernard Gui, *Chron.*, dans Muratori, *Scriptores*, t. III, p. 611; Malespini, *Chron.*, *ibid.*, t. VIII, p. 1044; Fr. Dulcini, *Hist.*, *ibid.*, t. IX, p. 448; Franc-Piffini, *Chron.*, *ibid.*, t. IX, p. 727; Giov. Villani, *Chron.*, *ibid.*, t. XIII, p. 311; Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. II, p. 84; Salimbene, *Chron. Parm.*, édit. Bertani, Parme, 1857, p. 332.

II. Travaux. — M. Prou, *Les registres d'Honorius IV*, Introduction, p. 1-111; Pawlicki, *Papst Honorius IV*, Munster, 1896; Saint-Priest, *Histoire de la conquête de Naples par Charles d'Anjou*, Paris, 1849; L. Cadier, *Essai sur l'administration du royaume de Sicile sous Charles Ier et II*, Paris, 1891; Jordan, *Le saint-siège et les banquiers italiens*, 3e congrès catholiq. internat., Bruxelles, 1895, t. V, p. 293-303; *Les origines de la domination angevine en Italie*, Paris, 1911.

H.-X. Arquillière.

5. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, dit HONORÉ D'AUTUN. — I. Sa personne. II. Ses écrits. III. Ses idées.

I. Sa personne. — Dans un grand nombre de manuscrits, les uns publiés, les autres inédits, et qui s'échelonnent de la fin du XIIe siècle au début du XVIe, se lisent des ouvrages qui portent en tête le nom d'Honorius, accompagné parfois des qualificatifs *solitarius* ou *inclusus*. Ces ouvrages, très divers comme étendue (les uns ont quelques pages seulement, les autres plusieurs centaines) et comme contenu (leur ensemble forme une véritable encyclopédie), témoignent néanmoins d'une incontestable parenté, tant au point de vue du style, une prose rimée artificielle, qu'au point de vue des idées, qui parfois diffèrent sensiblement de ce qui était courant au XIIe siècle. L'un de ces traités est intitulé : *De luminaribus Ecclesiæ, sive de scriptoribus ecclesiasticis*. C'est un rapide inventaire des principaux écrivains ecclésiastiques et de leurs œuvres, depuis le début de l'ère chrétienne jusqu'au règne d'Henri V d'Allemagne (1106-1125). Les trois premiers livres se contentent d'abréger les traités sur le même sujet composés par saint Jérôme, Gennade, Isidore de Séville. Le IVe commence par Bède, et donne les noms de quinze autres auteurs du haut moyen âge, y compris Lanfranc de Cantorbéry (14), saint Anselme (15), Rupert de Deutz (16); il se termine enfin par une notice plus longue sur un écrivain désigné de la manière suivante : *Honorius Augustodunensis Ecclesiæ presbyter et scolasticus, non spernenda opuscula edidit.* Suit une liste de vingt-deux ouvrages dont le dernier est précisément le livre lui-même : *hunc libellum De luminaribus Ecclesiæ*. Et la notice se clôt sur ces mots : *Sub quinto Henrico floruit. Quis post hunc scripturus sit, posteritas videbit. P. L.*, t. CLXXII, col. 232-234. Si l'on se rappelle que saint Jérôme et Gennade ont conclu, l'un et l'autre, leur *De viris illustribus* par une notice relative à leurs propres écrits, on ne trouvera rien d'extraordinaire à ce que cette finale du *De luminaribus* soit de l'auteur lui-même du traité. Passant en revue les écrivains de son temps, il n'a pas voulu laisser ignorer par la postérité l'importante contribution fournie par lui à la littérature ecclésiastique. Si l'on remarque, d'autre part, que les traités mentionnés par la notice sont tous attribués par les manuscrits à un Honorius, que les préfaces mises en tête de certains de ces ouvrages indiquent le même ordre de composition que la notice, on ne saurait guère échapper à cette conclusion, que nous possédons en ces quelques lignes nos renseignements les plus authentiques sur le personnage d'Honorius.

Ces renseignements sont d'autant plus précieux à recueillir qu'ils constituent, avec quelques traits personnels épars dans les ouvrages mentionnés ci-dessus, notre unique source pour la connaissance de l'auteur. Nul écrivain du moyen âge n'est plus profondément mystérieux que celui-ci. On a prononcé à son propos le nom de « grand inconnu ». Cette expression n'a rien d'exagéré. Aucun historien, aucun chroniqueur, aucun théologien, aucun correspondant ne cite le nom d'Honorius. Ses œuvres, qui ont été très lues, très copiées, ont exercé une influence considérable dans une partie du monde médiéval; sa personne n'a jamais attiré l'attention. A force de sagacité les critiques d'aujourd'hui arrivent à soulever un coin du voile qui la cache. Mais il s'en faut qu'ils soient parvenus à des résultats concordants et indiscutables. Nous allons exposer, aussi brièvement que possible, l'état actuel des recherches.

Si l'on admet l'exactitude et l'authenticité de la notice du *De luminaribus*, la première pensée qui vienne à l'esprit, c'est de traduire les mots *Honorius, Augustodunensis Ecclesiæ presbyter et scolasticus* par : *Honoré, prêtre et écolâtre de l'Église d'Autun*, et de chercher dans cette ville de Bourgogne, sinon la patrie, au moins la résidence habituelle de notre auteur. Si l'on combine avec cette première donnée la mention de *solitarius, inclusus*, qui accompagne fréquemment le nom d'Honorius, on arrive au *curriculum vitæ* suivant : Honoré, dans sa jeunesse, était prêtre de l'Église d'Autun; bientôt chargé de distribuer l'enseignement théologique, il quitte, après une carrière assez longue, sa chaire d'écolâtre pour se réfugier dans un cloître. La chose n'a rien d'extraordinaire, on pourrait donner maint exemple de semblables retraites. Telle est sur Honorius la notice longtemps classique; celle qu'a élaborée dom Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. II, p. IV, le premier éditeur; qu'a reprise l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 165, et qui est acceptée par les divers répertoires de langue française que nous avons pu consulter.

Elle se heurte pourtant à quelques très graves difficultés. L'histoire d'Autun n'a gardé aucune trace de l'activité d'Honorius, et il n'est pas certain qu'un enseignement théologique régulier y fut organisé à l'époque présumée de la vie d'Honorius (première moitié du XIIe siècle); les ouvrages historiques de l'auteur réservent toute leur attention à l'histoire d'Allemagne, passent complètement la France sous

silence; l'auteur, dans un de ses traités, consacré à la description du monde, fait assez longuement la géographie de la Bavière, de la Franconie, de l'Allemagne en général; la France est expédiée en deux lignes, et il n'est pas dit un mot de la Bourgogne, chose assez curieuse pour un écrivain qui aurait vécu à Autun; enfin, chose non moins remarquable, notre auteur sait l'allemand, et explique par des mots germaniques certains mots latins : *tonsura=platta; pascha=osterum* (Ostern); *investigare=socan* (suchen). Tout cela est bien singulier; et dès le XVIII^e^ siècle un critique français, Le Bœuf, avait cherché en Allemagne la patrie d'Honorius et le théâtre de son activité. Références dans l'*Histoire littéraire, loc. cit.* Le premier, il fit remarquer qu'on s'était un peu pressé de traduire *Augustodunensis* par Autun, et il indiquait soit la petite ville d'Augst, près de Bâle, autrefois siège d'un évêché, soit Augsbourg en Bavière. Il est bien vrai que le nom latin de cette dernière localité n'est pas *Augustodunum*, mais *Augusta Vindelicorum*, et que d'autre part la ville d'Augst près de Bâle avait été détruite bien avant le XII^e^ siècle et son évêché réuni à celui de Bâle. Les bénédictins de l'*Histoire littéraire* faisaient déjà cette réponse à Le Bœuf. Aux objections tirées de la familiarité d'Honorius avec les choses d'Allemagne, ils répondaient en compliquant l'hypothèse primitive. Honorius, d'abord en charge à Autun, s'était finalement retiré en Allemagne et c'est en ce pays qu'il avait composé les écrits en question. « Le choix d'une terre étrangère, de la part d'un homme qui veut se vouer à la vie solitaire, n'a rien, ajoutaient-ils, qui doive nous étonner. »

On en resta là provisoirement. En France, on continuait d'enseigner qu'Honorius avait été écolâtre d'Autun; en Allemagne, on commençait à se persuader peu à peu que le *solitaire* était un compatriote. Aujourd'hui, c'est dans cette dernière direction que s'orientent toutes les recherches; les raisons de Le Bœuf semblent péremptoires, c'est bien décidément en Allemagne qu'il faut chercher, sinon peut-être la patrie, du moins le théâtre principal de l'activité d'Honorius. Mais en quelle région? Dieterich, dans une remarquable dissertation mise en tête de son édition de l'*Offendiculum* d'Honorius, indiqua délibérément Mayence. *Monumenta Germaniæ historica. De lite imperatorum et pontificum*, Hanovre, 1837, t. III, p. 29. Faisant état de ce que le traité *De libero arbitrio* est dédié à un prévôt (*præpositus*) nommé Gottschalk (*Gottescalcus*), il relevait dans les listes des dignitaires ecclésiastiques, vers 1120, un Gottschalk, prévôt de la collégiale de Sainte-Marie des Champs à Mayence; il montrait ensuite comment les divers indices convergeaient tous vers la même ville et il croyait pouvoir conclure : *Honorium Moguntiæ natum esse, vel saltem circa annum 1123 ibi degisse non sine specie veritatis probatum videtur.* Il indiquait néanmoins que le séjour d'Honorius à Mayence n'avait pas été perpétuel, rien n'empêchant de penser que notre auteur, comme tant d'autres clercs de sa nation, avait fait pour s'instruire un voyage lointain. Peut-être avait-il séjourné quelque temps en France; peut-être avait-il rempli en quelque ville de ce pays, et pourquoi pas à Autun? les fonctions d'écolâtre. La chose était arrivée à d'autres de ses compatriotes. Ces pérégrinations ne durèrent pas fort longtemps. Vers 1132, Honorius était de retour en Allemagne; il s'était fait moine, moine bénédictin, selon toutes vraisemblances, mais assez loin, semble-t-il, du théâtre de sa première activité. La fréquence des livres d'Honorius dans les bibliothèques de Bavière et d'Autriche indique que c'est vers la région du Danube qu'il faut orienter les recherches. La seule ville d'Allemagne mentionnée dans l'*Imago mundi* est celle de Ratisbonne; c'est de Ratisbonne que proviennent beaucoup des plus anciens et des meilleurs mss d'Honorius conservés à Munich. Restait à identifier les abbés C... et S... à qui se trouvaient dédiés deux œuvres importantes de notre auteur. Dieterich déclarait n'y être point arrivé. Mais il croyait pouvoir affirmer qu'Honorius n'était pas resté simple moine, c'est dans l'in-pace d'un reclus qu'il aurait terminé ses jours. Et en quelques lignes Dieterich rassemblait ainsi les traits de la biographie d'Honorius. D'abord chanoine régulier de la collégiale Sainte-Marie de Mayence, il voyage en France, revient en Allemagne, se fait moine bénédictin à Ratisbonne; c'est durant cette période de sa vie qu'il faut placer la composition de tous ses ouvrages; une seconde période commence quand se ferme sur Honorius la porte de l'in-pace. Désormais il est mort complètement au monde, et de lui la postérité ne saura plus qu'une chose, qu'il fut *solitaire* et *reclus*.

A. Hauck, dans les pages suggestives qu'il consacrait à Honorius dans sa *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1903, t. IV, p. 430 sq., sans accepter toutes les données de Dieterich, orientait également vers Ratisbonne les investigations des chercheurs. C'est à J. A. Endres que revient le mérite d'avoir démontré que c'est en cette ville qu'il faut chercher le théâtre de l'activité d'Honorius. C'est dans le cercle qui entoure Christian (le mystérieux C... que Dieterich n'avait pu identifier), abbé de Saint-Jacques de Ratisbonne, de 1133 à 1153, et qui correspond avec lui, que les recherches sur la personne d'Honorius se localisent désormais. A lui est dédié le *De imagine mundi;* sur son ordre a été composé le *Commentaire sur les Psaumes;* à lui il est fait allusion dans l'épître dédicatoire du *Commentaire sur le Cantique*. A ce moment, il est mort et c'est à son successeur qu'Honorius dédie son travail. C'est le successeur de Christian, Grégoire I^er^, qui commence la construction du portail de l'église Saint-Jacques de Ratisbonne, dans les sculptures duquel se remarque si nettement l'influence de ce même commentaire d'Honorius sur le Cantique. Avec beaucoup de prudence, Endres s'abstient de spéculer sur l'ensemble de la vie d'Honorius. Le début et la fin de son existence, dit-il, se perdent dans la plus totale obscurité. Sa patrie est inconnue, mais il faut affirmer qu'il a été moine de cette fondation écossaise de Ratisbonne, dont l'histoire commence à être bien connue. Le mot *solitaire* ou *reclus* ne doit point se prendre au sens de « renfermé en un in-pace » : il désigne le genre de vie que menaient, dans une fondation aux portes de Ratisbonne, des moines bénédictins d'origine écossaise, voir l'art. *Schottenklöster*, dans *Kirchenlexikon*, 2^e^ édit., t. X, col. 1905-1907, et qui ressemblait à la vie de nos chartreux. Cette profession de *solitaire* n'excluait donc pas, comme le pensait Dieterich, le travail intellectuel, ni même la publication d'ouvrages; au contraire, venir en aide au peuple chrétien et surtout au clergé en l'instruisant par de bons livres était considéré en ces fondations comme une œuvre de miséricorde de valeur très singulière. Elle n'excluait point la prédication, ni même en certaines circonstances des voyages à longue distance. Dans un des mss du *Speculum Ecclesiæ*, on lit que les *Frères de l'église de Cantorbéry, fratres Cantuariensis Ecclesiæ*, ont entendu Honorius prêcher quand il séjournait parmi eux : *Cum proxime in nostro conventu resideres, et verbum fratribus secundum datam tibi a Domino sapientiam faceres.* La mention de Cantorbéry, si singulière au premier abord, n'étonnera plus si l'on songe à l'étroite parenté qui unissait les fondations allemandes et les fondations anglaises de *moines écossais*. Un séjour d'Honorius à Cantorbéry n'a rien d'impossible, il explique au mieux les rapports qui existent entre ses idées et celles de saint Anselme, le grand

évêque de la métropole anglaise (1033-1109); il expliquerait (mais ceci est beaucoup plus conjectural) la dédicace de deux ouvrages de notre auteur à un certain Thomas, en qui l'on pourrait voir Thomas Becket, archevêque de 1162 à 1170.

Reste à la thèse d'Endres une grosse difficulté. Comment expliquer l'énigmatique notice : *Honorius Augustodunensis Ecclesiæ presbyter et scolasticus?* Sans s'arrêter à la conjecture, vraiment trop facile, qui consisterait à lire *Augustinensis* à la place d'*Augustodunensis*, et qui ferait du moine Honorius un ancien écolâtre d'Augsbourg, si près de Ratisbonne, Endres essaie de résoudre la difficulté par une hypothèse compliquée. Le titre que se donne Honorius ne serait pas autre chose qu'un *pseudonyme* volontairement créé par lui pour dérober aux critiques ou aux admirations son humble personne. Pour qui connaissait l'auteur, il désignait suffisamment le moine qui de son couvent, situé sur la hauteur d'Auguste (l'*Augustodunum; Auguste*=Charlemagne; *dunum*=colline, en celte. Charlemagne passait pour avoir remporté une victoire aux portes de Ratisbonne), s'occupait à répandre dans le clergé les plus utiles connaissances (d'où le nom de *scolasticus*). En même temps ce pseudonyme égarerait tous les non-initiés à qui n'importait guère la personne d'Honorius, mais seulement son œuvre. Si telle était au vrai l'intention d'Honorius, il faut reconnaître qu'elle a été remplie à souhait. Dans la reconstruction d'Endres toutes les parties ne sont pas également satisfaisantes. Si le séjour de notre Honorius à Ratisbonne semble incontestable, l'explication des mots *Augustodunensis Ecclesiæ presbyter et scolasticus*, est beaucoup moins satisfaisante Pourquoi ne pas traduire simplement *Augustodunensis presbyter*, par prêtre d'Autun? Quant à déduire les raisons pour lesquelles ce prêtre d'Autun aurait terminé sa carrière à Ratisbonne, c'est une autre affaire. Dans un travail postérieur à celui d'Endres, M. F. Bäumker a soutenu, non sans vraisemblance, que l'écolâtre d'Autun avait été amené à quitter sa primitive résidence à cause de difficultés qu'aurait soulevées son enseignement. On prendra cette conjecture pour ce qu'elle vaut.

Ajoutons que les reconstitutions plus ou moins plausibles que nous venons de signaler supposent toutes, comme point de départ, l'authenticité de la notice finale du *De luminaribus* et l'attribution à Honorius des ouvrages mis sous son nom par les mss. Ces deux points sont-ils hors de conteste? On l'a nié. J. Kelle, qui, dans une série de communications à l'Académie de Vienne, s'est fait une spécialité de la question d'Honorius, en est arrivé progressivement à nier l'authenticité des principaux traités jusqu'ici attribués à notre auteur. Le *Speculum Ecclesiæ*, qui fut de tous le plus utilisé, circule le premier sous le nom d'Honorius. Peu à peu il attira à lui d'autres ouvrages anonymes que l'on s'habitua à considérer comme étant frères du *Speculum*, sans qu'on pût en donner la preuve. C'est d'une telle situation qu'est témoin la notice finale du *De luminaribus*. Elle fut ajoutée après coup à l'ouvrage à une époque où l'on n'avait plus aucun renseignement sur la jeunesse ni sur l'œuvre d'Honorius. C'est dire qu'elle ne peut nullement servir à reconstituer le personnage du « grand inconnu du XII^e siècle ». En tout cas, les divers traités attribués par la notice et la tradition manuscrite à Honorius Augustodunensis sont d'auteurs extrêmement différents.

Ces conclusions, plus que radicales, n'ont pas été acceptées par l'ensemble des critiques. On peut contester sans doute l'appartenance de quelques-uns des ouvrages mis sous son nom par les manuscrits. Il n'en reste pas moins que l'ensemble des traités attribués à notre auteur par les manuscrits et la notice du *De luminaribus* présente un air de famille incontestable; que les quelques indications personnelles fournies au début de plusieurs se superposent exactement aux données de cette notice; que cette dernière, dès lors, est à considérer comme véridique; elle est donc enfin l'œuvre authentique d'Honorius. Les recherches ultérieures sur le mystérieux personnage devront prendre leur point de départ dans la fameuse notice.

II. Ses Écrits. — Nous croyons dès lors, en tête de cette recension des œuvres d'Honorius, devoir reproduire le texte exact de la notice finale du *De luminaribus*.

Honorius, Augustodunensis Ecclesiæ presbyter et scolasticus, non spernendo opusculo edidit : *Elucidarium*, in tribus libellis, primum de Christo, secundum de Ecclesia, tertium de futura vita distinxit; libellum de sancta Maria, qui *Sigillum sanctæ Mariæ* intitulatur; unum de libero arbitrio qui *Inevitabile* dicitur; unum libellum sermonum qui *Speculum Ecclesiæ* nuncupatur; de incontinentia sacerdotum, qui *Offendiculum* appellatur; *Summam totius*, de omnimoda historia; *Gemmam animæ*, de divinis officiis; *Sacramentarium*, de sacramentis; *Neocosmum*, de primis sex diebus; *Eucharistion*, de corpore Domini; *Cognitionem vitæ*, de Deo et æterna vita; *Imaginem mundi*, de dispositione orbis; *Summam gloriam*, de Apostolico et Augusto; *Scalam cæli*, de gradibus visionum; *De anima et de Deo*, quædam de Augustino excerpta, sub dialogo exarata; *Expositionem totius Psalterii cum canticis*, miro modo; *Cantica canticorum* exposuit, ita ut prius exposita non videantur; *Evangelia*, quæ beatus Gregorius non exposuit; *Clavem physicæ*, de natura rerum; *Refectionem mentium*, de festis Domini et sanctorum; *Pabulum vitæ*, de præcipuis festis; hunc libellum *De luminaribus Ecclesiæ*. Sub quinto Henrico floruit. Quis post hunc scripturus sit, posteritas videbit. *P. L.*, t. CLXXII, col. 232-234.

L'ordre adopté par la notice est, de toute évidence, l'ordre chronologique. C'est lui que nous suivrons, en indiquant, pour chaque traité, la question d'authenticité, le contenu et les sources. Ce dernier point est d'importance, car Honorius est le moins indépendant des auteurs, et l'indication des sources où il a puisé peut éclairer plusieurs questions de doctrine. Une dernière remarque générale : presque tous les ouvrages, en dehors de leur sous-titre qui indique assez bien le contenu, portent un titre expressif, destiné à frapper dès l'abord l'attention du lecteur. Plusieurs de ces expressions toutes faites ont été empruntées par Honorius à quelqu'un de ses prédécesseurs; plusieurs aussi passeront après lui à d'autres ouvrages, quelquefois très différents. Enfin le dialogue, déjà employé par saint Anselme pour les discussions théologiques, est très fréquent dans les œuvres d'Honorius.

1° *Elucidarium, sive dialogus de summa totius christianæ theologiæ*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1109-1176. — Ce traité dans les mss est ballotté d'auteur en auteur. Saint Augustin et Abélard, Anselme et Lanfranc, pour ne pas citer d'autres noms moins célèbres, ont été successivement désignés. Hauréau pouvait écrire en 1892 : « L'auteur, qui n'a pas voulu se nommer, sera toujours inconnu. » *Notices et extraits de quelques mss latins de la Bibliothèque nationale*, t. V, p. 266. Kelle est d'avis que l'attribution à Honorius est sans garantie; sans qu'on puisse jamais savoir de qui est l'*Elucidarium*, on peut affirmer qu'il n'est pas antérieur à l'avant-dernière décade du XII^e siècle. Hauck, qui n'admet pas, tant s'en faut, les conclusions radicales de Kelle sur Honorius, donne cependant raison à ce critique sur le point de l'*Elucidarium*. *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XXIII, *Nachträge*, 1913, p. 661. L'un et l'autre ont fait observer que la description de l'*Elucidarium* dans la notice (trois livres : sur le Christ, sur l'Église, sur la fin dernière) ne correspond que partiellement à la division du texte édité. Ils font état également des contradictions apparentes qui existent entre certaines idées de ce livre et d'autres traités d'Honorius.

Ces arguments ne paraissent pas sans réplique à Endres. L'*Elucidarium* est mis en tête de liste par la notice, et d'autre part la préface qu'on lit en tête du texte édité montre que nous avons affaire à une œuvre de jeunesse, incontestablement au premier traité sorti de la plume de l'auteur. Sans doute les trois divisions signalées par la notice ne recouvrent qu'imparfaitement les divisions du traité, mais si l'on voulait résumer en trois mots le contenu si divers de l'*Elucidarium*, on ne pouvait mieux choisir. Enfin l'attribution de cet ouvrage à la fin du XII^e^ siècle est souverainement invraisemblable. Le XII^e^ siècle voit se développer les *Libri Sententiarum*. L'*Elucidarium* est un ouvrage de ce genre, mais très rudimentaire. Le situer à la fin du siècle, après les œuvres similaires, mais plus parfaites, d'Abélard, d'Hugues de Saint-Victor, de Robert Pull, de Pierre Lombard, de Roland Bandinelli, c'est méconnaître l'histoire du développement tant des idées que des formules théologiques. Au contraire, l'écrit se comprend parfaitement s'il a été composé dans les premières décades du XII^e^ siècle.

L'*Elucidarium* est un traité par demandes et réponses de l'ensemble des questions théologiques, depuis la Trinité jusqu'aux fins dernières. On pourrait le comparer à un catéchisme actuel, mais où les questions seraient posées par les élèves et les réponses faites par le maître. Aucune source n'est citée, mais l'auteur avait certainement lu saint Anselme, dont il reproduit partiellement les doctrines sur la Trinité, l'incarnation, peut-être sur le libre arbitre et la grâce. La doctrine relative aux fins dernières, sur laquelle nous reviendrons, est fortement influencée par les spéculations de Scot Érigène.

Le traité a eu une vogue considérable, comme l'attestent les très nombreux mss, les premières impressions qu'on en fait dès la fin du XV^e^ siècle, et les traductions en diverses langues (français, provençal, italien, islandais, suédois, gaélique, anglais, haut et bas allemand) qui se sont multipliées dès le XIII^e^ siècle. C'est dire que le livre a été surtout un livre populaire.

Une traduction provençale a été publiée par G. Reynaud, *Elucidarium sive Dialogus summam totius christianæ theologiæ breviter complectens*, d'après le manuscrit *162* de la bibliothèque d'Inguimbert, à Carpentras, du XV^e^ siècle, dans la *Revue des langues romanes*, 4^e^ série, 1889, t. III, p. 217, 250, 309-337.

2° *Sigillum sanctæ Mariæ*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 485-513. — Il est mentionné par la notice; l'auteur, dans la courte préface, fait allusion à l'*Elucidarium* composé par lui-même très peu de temps auparavant. L'authenticité ne paraît pas contestable. Ce court opuscule répond à la question suivante : Pourquoi, au jour de l'Assomption, lit-on au bréviaire le Cantique des cantiques; à la messe l'évangile *Intravit Jesus*, et l'épître *In omnibus requiem quæsivi*, tous morceaux qui n'ont, semble-t-il, rien à faire avec la fête célébrée? Honorius explique donc les principes bibliques en fonction de la fête de l'Assomption; en particulier le Cantique doit symboliser les relations entre le Christ et Marie. Cette exégèse est classique depuis Bède; dans un autre commentaire du même livre, Honorius appliquera plus tard d'autres principes.

3° *Inevitabile seu de libero arbitrio*. — Il se présente sous deux formes nettement distinctes, toutes deux attestées par des mss de valeur. Sous la première, il a été publié pour la première fois par Georges Cassander à Cologne en 1552; Kelle en a donné une nouvelle édition, *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, 1904, t. CL. Une seconde forme est donnée par l'édition du prémontré Jean Conen, Anvers, 1621, reproduite dans *P. L.*, t. CLXXII, col. 1191-1223.

M. Bäumker semble bien avoir démontré que, malgré les différences profondes qui les séparent, les deux textes remontent à Honorius. Ce traité sur le libre arbitre et son rapport avec la prédestination était primitivement conçu de telle sorte qu'il accentuait d'une manière inquiétante pour la liberté humaine l'idée de la prédestination. La seconde édition, celle qui a été publiée par Conen et reproduite dans *P. L.*, est également l'œuvre d'Honorius. Amené à réfléchir sur ce difficile problème, celui-ci modifia assez profondément ses idées, sous l'influence, semble-t-il, de deux traités de saint Anselme, le *Dialogus de libero arbitrio* et le *Tractatus de concordia præscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ Dei cum libero arbitrio*. Cette évolution de la pensée d'Honorius se remarque déjà dans le petit traité *De libero arbitrio*. Voir n° 30. Elle est achevée dans la seconde édition de l'*Inevitabile*. La première édition reflétait exclusivement la pensée augustinienne, et accentuait, d'une manière fort tranchante, la doctrine de la prédestination. Tout en maintenant l'essentiel de la théorie augustinienne, Honorius, dans sa révision de l'œuvre primitive, insista avec plus de force sur la liberté des actes humains, sur le fait aussi que le décret divin relatif à la prédestination des élus n'est pas sans être influencé par la prévision des mérites.

4° *Speculum Ecclesiæ*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 813-1108, à compléter par les textes édités par Kelle dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, t. CVI, 8^e^ livraison. — Ce volumineux recueil de sermons est précédé d'une lettre adressée par des frères (de l'Église de Cantorbéry, d'après plusieurs mss) à l'auteur. Ils ont beaucoup goûté ses sermons et ils lui demandent de les publier pour l'utilité de tous. Dans sa réponse l'auteur ne fait qu'une allusion vague à ses travaux antérieurs. L'authenticité de l'ouvrage n'en est pas moins admise par tous, sauf par Kelle, qui a fait de saint Anselme l'auteur de ce recueil. Les raisons de cette opinion singulière sont fort contestables. L'attribution du *Speculum* à Honorius repose sur une tradition manuscrite inébranlable.

Les sermons recueillis et publiés par cet ouvrage se répartissent sur toute l'année liturgique, en commençant par Noël et en finissant par l'Avent. Dans la première partie le temporal et le sanctoral sont mélangés; la seconde partie comprend les sermons sur les dimanches après la Pentecôte. C'est le plus curieux des ouvrages d'Honorius, et il faut toujours en tenir compte dans l'histoire de la prédication au moyen âge.

Honorius ne cache pas qu'il y a fait œuvre de compilateur, Ambroise, Augustin, Jérôme et Grégoire (évidemment le pape), déclare-t-il, lui ont fourni la matière de son travail; il est plus difficile de retrouver la source de chaque passage. Peut-être l'auteur utilisait-il déjà des recueils de passages patristiques.

5° *Offendiculum seu de incontinentia sacerdotum*. — Il a été publié pour la première fois par Nolte, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1877, t. XXXV, p. 539-559; t. XXXVI, p. 56-72; mieux par Dieterich, dans les *Monumenta Germaniæ historica. De lite imperatorum et pontificum*, t. III, p. 29-80. On ne sait pourquoi Kelle en a voulu donner une nouvelle édition, dans les *Sitzungsberichte der Wiener Academie*, 1904, t. CXLVIII, 4^e^ livraison.

Bien qu'il soit apparenté au très court traité du même nom que l'on trouve dans saint Anselme, *De presbyteris concubinariis seu Offendiculum sacerdotum*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 555 sq., cet ouvrage porte des signes très certains d'authenticité, rédigé qu'il est dans la même manière que d'autres traités dont l'appartenance à Honorius ne fait pas de doute.

L'auteur s'y attaque à l'abus criant contre lequel la papauté depuis Grégoire VII combattait sans relâche : le concubinage des prêtres. Le pape Calliste II, dans un concile de Reims en 1119, et au concile œcu-

ménique de Latran en 1123, avait lancé l'excommunication contre les prêtres concubinaires publics. Honorius prend occasion de cet acte pontifical pour développer, au sujet de la messe dite par ces prêtres, une étrange théorie. Après avoir démontré que non seulement le mariage, mais que l'usage même du mariage antérieurement contracté sont interdits au prêtre après l'ordination, après avoir résolu les objections contre cette théorie que pouvait fausser l'histoire de l'ancienne Église, il en vient à cette question : Est-il permis aux chrétiens d'entendre la messe de ces prêtres ou de recevoir de leurs mains les autres sacrements? Anselme lui-même avait déclaré illicite la participation du peuple fidèle aux sacrifices et aux sacrements célébrés par les coupables, mais, fidèle à la doctrine classique, il n'avait pas douté de la validité de ces actes. L'*Elucidarium* d'Honorius développait le même point de vue; *quamvis damnatissimi sint*, écrivait-il de ces prêtres, *tamen per verba quæ recitant fit corpus Domini. P. L.*, t. CLXXII, col. 1130. Il ajoutait, il est vrai, un peu plus loin, une réflexion qui contient en germe la nouvelle théorie. Ces prêtres, demandait-il, peuvent-ils absoudre? Oui, répondait-il, s'ils ne sont pas séparés de l'Église par un jugement public. *Quamdiu sunt in communione Ecclesiæ, omnia sacramenta per eos facta erunt rata; si exclusi fuerint, quæcumque egerint, erunt irrita. Ibid.*, col. 1132. Il suffit de presser un peu cette expression de *sacramenta* pour arriver à la doctrine soutenue dans l'*Offendiculum*, p. 36; édit. Dieterich, p. 50 : « Ceux qui vivent publiquement dans la fornication ne peuvent pas offrir le sacrifice à Dieu, et ceux-là ne peuvent point produire le corps du Christ, qui sont en dehors de l'Église : *nec Christi corpus conficiunt qui extra Ecclesiam sunt.* » C'est une conséquence de l'excommunication dont le pape a frappé les prêtres mariés, p. 37. Leur messe n'est donc qu'un simulacre, une dérision de Dieu; ceux qui sciemment y communient s'attirent la malédiction divine; et si quelqu'un reçoit en guise de sacrement leur pain souillé, c'est comme s'il prenait du pain souillé par la gueule d'un chien. Suivent les règles pratiques à observer par le peuple chrétien dans ses rapports avec les prêtres scandaleux. A la suite de l'*Offendiculum*, Dieterich a publié un *De apostatis*, qui étudie la question des moines infidèles à leur vocation, qui abandonnent leur cloître pour mener la vie séculière.

6° *Summa totius seu de omnimoda historia.* — Cette chronique n'est conservée au complet que dans un seul ms.; elle n'a pas encore été publiée complètement. Les *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. X, p. 128 sq., copiés par Migne, *P. L.*, t. CLXXII, col. 187-196, ne donnent que le début et la fin, à partir de l'an 726. Il serait à désirer que le texte soit publié complètement; il donnerait de précieux renseignements sur les connaissances d'Honorius.

7° *Gemma animæ, de divinis officiis*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 541-738. — L'authenticité n'a pas été mise en doute. C'est une explication symbolique de l'office divin, de la messe et des fêtes. On y trouvera au mieux les idées chères au moyen âge relatives à la signification des diverses parties de la liturgie, du costume ecclésiastique, du mobilier sacré. L'auteur dépend étroitement d'Isidore de Séville et d'Amalaire de Metz, ses prédécesseurs, aussi bien que de Rupert de Deutz, son contemporain.

8° *Sacramentarium, de sacramentis*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 737-814. — L'authenticité semble incontestable. Ce n'est point, comme le nom semblerait l'indiquer, un traité sur les sacrements, mais une explication tout à fait analogue à la précédente de la liturgie ecclésiastique. Elle débute par la description des diverses époques de l'année liturgique, puis traite des divers ornements sacrés, à propos de l'ordination, pour revenir encore à l'année liturgique et enfin à l'explication de la messe. Peu de composition et rien de bien neuf. Toutes les idées exprimées ici se retrouvent dans Pierre Damien, *De septem horis canonicis;* Robert de Liége, *De divinis officiis;* Brunon d'Asti, *De ornamentis Ecclesiæ.*

9° *Neocosmos, de primis sex diebus*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 253-266. — Est indiqué par la notice à la suite des œuvres précédentes; la petite préface qui se lit col. 253 (car ce que Migne intitule *præfatio*, col. 253, est un fragment qui n'a rien à faire ici) a la même allure personnelle que les autres préfaces d'Honorius. Le traité lui-même est un *Hexameron*, c'est-à-dire une explication de l'œuvre des six jours de la création. A côté de l'exégèse littérale on trouve à diverses reprises une adaptation mystique souvent hardie. Rupert de Deutz a sans doute été mis à contribution; mais le plus clair des idées vient de saint Augustin. Le c. VI de Migne, col. 265, est un fragment relatif à la chronologie de la vie du Christ, qui n'est point ici à sa place.

10° *Eucharistion, de corpore Domini*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1249-1258; le traité y est au complet, quoi qu'en dise Denis, qui avait cru trouver dans un ms. de Vienne, n. *863*, des fragments de cet écrit. *Codices mss. theologici bibliothecæ Vindobonensis*, t. II, p. 1454. L'authenticité n'a pas été mise en doute. C'est le plus personnel des ouvrages d'Honorius; on sent que la controverse bérengarienne sur la présence réelle a réveillé l'ardeur de la foi en l'eucharistie. On y trouve l'affirmation catégorique du changement substantiel du pain au corps, du vin au sang du Christ; *substantiam panis et vini commuto vobis in corporis mei edulium*, fait dire l'auteur à Jésus, col. 1251. La seconde partie étudie les questions relatives aux effets du sacrement chez les justes et les pécheurs, à la validité de la messe en diverses circonstances. Comme dans l'*Offendiculum*, l'auteur fait de l'union du prêtre avec l'Église une condition indispensable de la validité de la consécration. Les prêtres les plus criminels, pourvu qu'ils soient dans l'Église catholique, consacrent validement. Mais en dehors de l'Église nulle administration valide du sacrement. *Extra Ecclesiam autem, scilicet ab hæreticis, a judæis, a gentilibus nec hoc sacramentum perficitur, nec munus oblatum accipitur*, col. 1253. La doctrine est pourtant moins ferme que dans l'*Offendiculum*. Les simoniaques, qui sont censés parmi les hérétiques (on sait que la validité de leurs ordinations était sérieusement contestée), consacrent néanmoins par la foi en la Trinité, mais à cause de leur mauvaise vie, ils ne participent point au corps du Christ. *Simoniaci, qui quidem inter hæreticos censentur, sed tamen fide integerrima catholicis admiscentur, per fidem Trinitatis Christi corpus conficiunt, sed ejus participes ob reprobam vitam non fiunt. Ibid.*

11° *Cognitio vitæ, de Deo et æterna vita.* — Le texte avait été édité par les bénédictins parmi les œuvres faussement attribuées à saint Augustin. Migne l'y a laissé. On le trouvera donc *P. L.*, t. XL, col. 1003-1032. Le traité n'est point complet. Il faut intercaler entre le c. XXXVII et le c. XXXVIII, col. 1025, un passage intitulé : *De vitiis et virtutibus* donné par plusieurs mss et publié par Endres, *Honorius Augustodunensis*, Appendix I, p. 138-140. Ce morceau a été parfois recueilli, indépendamment du traité complet, par quelques mss, et désigné sous le titre barbare : *Sunt quid virtutis de virtutibus et vitiis*, dans un catalogue des œuvres d'Honorius. Ce titre se résout en celui-ci : *Quid sint virtutes, de virtutibus et vitiis.* Les mauristes avaient déjà reconnu l'appartenance de la *Cognitio vitæ* à Honorius; il n'y a pas à revenir sur leur démonstration, dans *P. L.*, t. XL, col. 1003-1006.

C'est, au dire même des premiers éditeurs, l'ouvrage le mieux écrit et le mieux composé d'Honorius, résumé synthétique des questions théologiques relatives à Dieu et à l'âme. Dieu, la Trinité, la création, les relations de Dieu avec le monde, le problème du mal y sont successivement étudiés, puis l'âme humaine, sa nature, son origine, ses fins dernières. Les diverses parties s'enchaînent avec beaucoup de logique. Les sources sont à chercher, d'une part, dans saint Anselme, dont le *Monologium* a fourni les preuves de l'existence de Dieu et les considérations sur l'essence divine, d'autre part, dans Scot Ériugène dont le *De divisione naturæ* est partout supposé.

12° *Imago mundi, de dispositione orbis*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 115-188. — Il est loin d'être complet et une édition nouvelle s'impose. Vitt. Finzi en a donné une nouvelle édition, accompagnée d'une version italienne, sous ce titre : *Di un inedito volgarizzamente dell' « Imago mundi » di Onorio d'Autun, tratto dal codice estense VII, B. 5*, dans *Zeitschrift für romanische Philologie*, Halle, 1893, t. XVII, p. 490-543; 1894, t. XVIII, p. 1-73. Le traité est dédié à cet abbé Christian en qui Endres a retrouvé l'abbé du couvent des Écossais à Ratisbonne. L'authenticité n'est pas douteuse. C'est un ouvrage encyclopédique, le premier de ces *Speculum mundi* qui vont bientôt se multiplier. Trois livres, dont le I^er^ décrit le monde, *globus totius mundi*, et donne un résumé de géographie, de météorologie, d'astronomie. Le II^e^ parle du temps, *tempus in quo volvitur*, et de ses divisions, y compris l'étude du calendrier; le III^e^ a pour sujet le contenu même du temps : les événements de l'histoire, répartis entre ses grandes périodes, dont la dernière s'étend jusqu'à l'époque d'Honorius. La série des papes, col. 233-244, de saint Pierre à Innocent II (1130-1144), est à rattacher à cette rapide chronique. Les sources de cette encyclopédie sont encore loin d'être toutes identifiées, surtout en ce qui concerne la partie géographique. Le livre des *Étymologies* (ou *Origines*) et le *De natura rerum* d'Isidore de Séville, le *De divisione temporum* du Vénérable Bède ont fourni la matière de la plus grande partie du l. II. Dans le III^e^ livre, Honorius a employé sa propre chronique intitulée : *Summa totius*.

13° *Summa gloria, de Apostolico et Augusto*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1257-1270. — Pas de discussions sur l'authenticité. Dans ce petit ouvrage, Honorius exprime ses idées sur la grande querelle du sacerdoce et de l'empire qui, en ce moment même, remplissait de son fracas toute la chrétienté. Il s'y montre le champion décidé du pape (*Apostolicus*) contre l'empereur (*Augustus*). Nettement partisan du pouvoir direct de l'Église sur le temporel, il enseigne que l'empereur doit être élu par le pape, dont il tient tous ses pouvoirs. Document intéressant pour l'histoire des idées politiques au XII^e^ siècle.

14° *Scala cæli, de gradibus visionum*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1229-1240. — Authenticité inattaquée. Quelques mss portent en sous-titre : *De ordine cognoscendi Deum in creaturis*. C'est une théorie générale de la connaissance et de ses divers degrés : la connaissance corporelle, la spirituelle, l'intellectuelle. Scot Eriugène a fourni les principales idées.

15° *De anima et de Deo quædam ex Augustino excerpta, sub dialogo exarata*. — Cet ouvrage, connu depuis longtemps en ms., n'a pas encore trouvé d'éditeur. Il s'en faut qu'on doive rapporter à des œuvres authentiques d'Augustin toutes les citations qu'on y trouve. Une foule de textes sont originaires du haut moyen âge. La publication du traité ferait connaître le nombre considérable de questions, dont plusieurs fort étranges, qui s'agitaient dans les écoles du XII^e^ siècle.

16° *Expositio totius Psalterii cum canticis*, mentionnée par la notice avec cette petite note louangeuse : *miro modo*. Le texte est loin d'être publié au complet dans *P. L.*, t. CLXXII, col. 269-312. Une partie s'en retrouve dans l'édition du commentaire sur les Psaumes de Gerhoh de Reichenberg, *P. L.*, t. CXCIII, col. 1315 sq.; t. CXCIV, col. 485 sq. Le commentaire est dédié au même abbé Christian qui avait déjà été honoré de l'*Imago mundi*. L'authenticité ne paraît pas douteuse. Les anciens commentateurs du Psautier ont fourni le plus clair des idées, et les anciens mss du traité facilitent la recherche des sources, car ils portent en marge l'indication des Pères cités. Le traité se termine par l'exégèse des cantiques *Benedictus*, *Magnificat*, etc.

17° *Cantica canticorum*. — La notice ajoute cette remarque, que jamais jusqu'à ce moment on n'avait vu si remarquable commentaire de ce livre : *exposuit ita ut prius exposita non videantur*. Texte au complet dans *P. L.*, t. CLXXII, col. 347-496. Authenticité incontestable; le portail de Saint-Jacques à Ratisbonne est un témoin important en sa faveur. Honorius renonce ici à l'interprétation classique du Cantique, qui y voit, d'après lui, les tentatives du Christ auprès de l'Église (la fille de Pharaon), de la gentilité (la fille du roi de Babylone), de la Synagogue (la Sunamite), de l'infidélité des temps qui suivent l'Antéchrist (la Mandragore qu'Honorius interprète comme un nom de personne; cf. Cant., VII, 13).

18° *Evangelia quæ beatus Gregorius non exposuit*. — Ce devait être un ensemble d'homélies sur les péricopes évangéliques de l'année liturgique que n'avait pas commentées le pape saint Grégoire. Le travail en question n'a pas encore été retrouvé.

19° *Clavis physicæ, de natura rerum*. — Encore inédit; Endres, *Honorius Augustodunensis*, p. 140-145, en donne le prologue et quelques fragments. Il serait intéressant de connaître l'ensemble de l'ouvrage. Ce n'est rien moins qu'une adaptation du *De divisione naturæ* de Scot Eriugène, destinée à populariser les vues de l'illustre maître de l'école palatine. Honorius ne semble pas s'être douté du panthéisme dangereux qui se dissimulait à peine dans l'œuvre de l'Ériugène. Il la suit de très près et en donne de copieux extraits sous forme de dialogue.

20° et 21° *Refectio mentium, de festis Domini et sanctorum*, et *Pabulum vitæ, de præcipuis festis*. — C'étaient, à n'en pas douter, des recueils de sermons et comme une sorte de complément au *Speculum Ecclesiæ*. On commence à en retrouver la trace; mais le dernier mot n'est pas dit.

22° *De luminaribus Ecclesiæ*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 191-224. — L'authenticité de l'ensemble n'est pas contestée, seule est en question la notice finale consacrée à Honorius lui-même. C'est une revue fort sommaire des principaux écrivains ecclésiastiques, depuis le début du christianisme jusqu'à l'époque même de l'auteur. Étroitement dépendant de saint Jérôme, de Gennade, de saint Isidore de Séville et de Bède, le traité d'Honorius se montre par contre tout à fait indépendant d'écrits contemporains traitant du même sujet (le traité *De scriptoribus ecclesiasticis* du bénédictin Sigebert de Gembloux († 1112), dans *P. L.*, t. CLX, col. 541 sq., et l'ouvrage anonyme du même titre désigné sous le nom d'*Anonymus Mellicensis*, *P. L.*, t. CCXIII, col. 959 sq.).

En dehors de ces ouvrages mentionnés par la notice du *De luminaribus*, les mss attribuent encore à Honorius un certain nombre de traités, les uns douteux, les autres certainement authentiques. L'absence de ces derniers dans la notice tient évidemment au fait qu'ils ont été composés à une date postérieure. Nous les signalerons dans l'ordre adopté par Endres.

23° *Liber de hæresibus, P. L.*, t. CLXXII, col. 233-240. — Cet opuscule se donne comme la continuation du *De luminaribus;* après les grands flambeaux de l'Église, les misérables qui par la fumée de leurs hérésies obscurcissent ces lumières. Source : le VIII^e^ livre des *Étymologies* d'Isidore de Séville, *De Ecclesia et sectis diversis*, c. III-VI.

24° *De solis effectibus, P. L.*, t. CLXXII, col. 101-116.— L'authenticité est plus que douteuse. C'est un abrégé d'astronomie sur les diverses positions du soleil.

25° *De decem plagis Ægypti spiritualiter, P. L.*, t. CLXXII, col. 265-269, explication allégorique des dix plaies d'Égypte, qu'on retrouve presque identique dans le *Speculum Ecclesiæ. Ibid.*, col. 1048.

26° *Scala cæli minor, P. L.*, t. CLXXII, col. 1239-1242. C'est une glose sur les divers degrés de la charité, que l'on trouve également dans le *Speculum. Ibid.*, col. 869-872.

27° *Liber duodecim quæstionum, P. L.*, t. CLXXII, col. 1177-1186.— Opuscule à un certain Thomas, où quelques-uns ont voulu découvrir l'illustre archevêque de Cantorbéry. Ce curieux petit traité fait allusion à la querelle alors fort vive entre les chanoines réguliers et les ordres monastiques. La préséance semble donnée aux réguliers; diverses questions théologiques secondaires y sont également soulevées.

28° *Quæstiones octo de angelo et homine, P. L.*, t. CLXXII, col. 1185-1192. — Serait authentique, à en juger par la ressemblance avec l'*Elucidarium* et d'autres traités. Cet opuscule soulève les deux graves questions débattues à l'époque. La création de l'homme a-t-elle eu pour but de compléter le nombre des anges, diminué par la révolte de Satan et des siens? Si le péché originel n'avait pas eu lieu, le Verbe se serait-il incarné?

29° *De animæ exilio et patria, P. L.*, t. CLXXII, col. 1242-1246. — N'est pas, comme son titre pourrait le faire supposer, un traité mystique. L'exil de l'homme, c'est l'ignorance; la patrie, c'est la sagesse : on passe de l'un dans l'autre par les arts libéraux. Le traité est important en ce qu'il montre la place que tiennent les arts libéraux dans la formation théologique et philosophique des contemporains d'Honorius.

30° *De libero arbitrio, P. L.*, t. CLXXII, col. 1223-1230. — Ce petit traité, dont l'authenticité ne paraît pas contestable, revient sur la question de la liberté, déjà étudiée dans l'*Elucidarium* et l'*Inevitabile*. La pensée d'Honorius s'y montre néanmoins plus nette; elle se sépare des fatalistes, qui nient toute espèce de libre arbitre, et de ceux qui attribueraient à l'homme une liberté absolue et illimitée. Les idées sont celles que saint Anselme avait popularisées dans le monde théologique.

31° Mentionnons enfin comme production authentique d'Honorius un traité: *Utrum monachis liceat prædicare*, publié par Endres, *Honorius Augustodunensis*, p. 147 sq. A l'époque d'Honorius un changement considérable se produisait dans l'idéal monastique. Le moine ne veut plus seulement s'occuper dans le silence et la retraite de sa sanctification personnelle, il veut travailler, lui aussi, comme le prêtre séculier, au salut du peuple chrétien; mais il se heurte ici à la résistance du clergé, qui prétend le confiner dans son cloître et lui interdire la prédication et l'administration des sacrements. D'où une assez vive querelle qui commence au milieu du XII^e^ siècle et deviendra particulièrement chaude après la naissance des ordres mendiants Honorius, dans cet opuscule, soutient énergiquement le droit des moines à s'occuper du salut des âmes; l'ordination fait d'eux les égaux des prêtres en pouvoir, la profession les rend supérieurs à ceux-ci en dignité.

Le tout petit opuscule, *De vita claustrali, P. L.*, t. CLXXII, col. 1241-1248, qui a toutes chances d'être authentique, compléterait assez naturellement le traité précédent.

Les mss attribuent encore à Honorius un commentaire sur les Proverbes et sur l'Ecclésiaste : *Quæstiones et ad easdem responsiones in duos Salomonis libros, Proverbia et Ecclesiasten, P. L.*, t. CLXXII, col. 311-348. Corneille de la Pierre avait déjà remarqué que ce livre ne diffère pas du commentaire composé par Salonius, évêque de Genève, au milieu du V^e^ siècle et publié dans *P. L.*, t. LIII, col. 967-1012.

Quant au *De philosophia mundi*, que la *P. L.* donne en tête des œuvres d'Honorius, t. CLXXII, col. 39-102, tout le monde est d'accord aujourd'hui pour l'attribuer à Guillaume de Conches († 1154). Par le fait même le commentaire sur le Timée de Platon, retrouvé par Victor Cousin et attribué par lui à Honorius, à cause de la ressemblance entre ce traité et le *De philosophia mundi*, doit être également restitué à Guillaume. Les citations de Cousin dans *P. L.*, t. CLXXII, col. 245-252.

III. Ses idées. — Deux raisons nous invitent à étudier d'assez près les idées d'Honorius. Il vit à une époque où l'activité philosophique et théologique, endormie depuis la renaissance carolingienne, commence à se réveiller; une foule de questions se soulèvent toutes ensemble, auxquelles les plus savants essaient de donner une réponse immédiate. Ces réponses ne seront pas toujours celles de la philosophie et de la théologie classiques du XIII^e^ siècle. Honorius est tout à fait représentatif de cette activité un peu désordonnée et fébrile du XII^e^ siècle, dont Abélard, son contemporain, est le type le plus marquant. La synthèse qu'il élabore est aussi fragile par beaucoup de ses points que la systématisation hardie que propose au même moment le philosophe du Pallet. Néanmoins l'influence d'Honorius sera considérable, non seulement sur ses contemporains immédiats, mais encore et surtout sur la postérité. Nous avons signalé la vogue qu'eurent plusieurs de ses écrits, notamment l'*Elucidarium* et le *Speculum Ecclesiæ*. Cette vogue s'explique par le caractère même de l'œuvre d'Honorius. Dépourvu d'originalité, mais liseur infatigable, le solitaire s'était donné pour tâche de vulgariser, parmi le clergé si ignorant de son époque, les connaissances indispensables à l'honnête homme et à l'ecclésiastique conscient de son devoir. Cette tâche, il l'a admirablement remplie, et si elle a oublié son nom et sa personne, la postérité s'est grandement inspirée de son œuvre. Il y aurait toute une histoire à écrire, de l'influence d'Honorius dans le domaine de la prédication, de la poésie et de l'art. Nous n'avons pas à nous en préoccuper ici, nous nous contenterons de mentionner les points marquants de son activité philosophique et théologique.

1° *La synthèse d'Honorius.* — C'est un des traits principaux de la scolastique que le penchant à la synthèse. Le spéculateur médiéval n'est heureux que quand il a pu intégrer toutes les connaissances humaines en un vaste système, d'un équilibre souvent factice, mais toujours très apparent. Honorius représente au mieux cet état d'esprit. Il n'existe pour lui qu'une science unique, la théologie, la science de Dieu et du salut. Toutes les autres connaissances n'ont de signification que pour autant qu'elles conduisent à cette science suprême. De là son attitude à l'égard des disciplines variées qui, l'une après l'autre, réapparaissent au XII^e^ siècle. La connaissance de l'antiquité d'abord. On sait que cette époque voit renaître le goût pour les auteurs païens, se développer un humanisme véritable, analogue par plusieurs de ses traits à celui du XVI^e^ siècle. Cette tendance, qui prétend cultiver la littérature pour elle-même, apparaît comme un danger à notre auteur, car elle détourne les esprits des connaissances utiles et sérieuses. On remarquera à ce

point de vue la vigueur de la préface de la *Gemma animæ*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 543 : *Quid confert animæ pugna Hectoris, vel disputatio Platonis, aut carmina Maronis* (Virgile), *vel neniæ Nasonis* (Ovide), *qui nunc cum consimilibus suis stridenl in carcere infernalis Babylonis, sub truci imperio Plutonis ?* Cf. la recommandation qui se lit à la fin du *Speculum*. *Ibid.*, col. 1086. La philosophie antique, elle-même, ne trouve que partiellement grâce aux yeux d'Honorius, tout au plus est-elle capable de donner un enseignement douteux, *dubium dogma*. Vainement la gentilité (la fille du roi de Babylone du Cantique) a demandé aux livres obscurs des philosophes la vérité sur Dieu, sur la vie; elle n'y a point trouvé de réponses satisfaisantes. Début du l. III sur le Cantique, *ibid.*, col. 398. Tout au plus la philosophie païenne a-t-elle quelque importance en ce qu'elle a préparé les matériaux premiers de la connaissance de Dieu.

Il y a donc à prendre dans les arts libéraux, tels que nous les ont transmis les anciens et tels que les cultivent les contemporains d'Honorius, mais à condition de savoir les purifier. L'opuscule *De animæ exilio et patria* a pour but de montrer comment la grammaire, la rhétorique, la dialectique, bref, toutes les branches de connaissances peuvent conduire à la sagesse suprême, vraie patrie de l'âme. Fidèle à l'exemple d'Anselme de Cantorbéry, Honorius attache à la dialectique une importance toute particulière. On sait l'étonnement qu'avait causé à un Lanfranc la méthode hardie employée par son disciple. Ces syllogismes successifs arrivant à déduire rationnellement les questions les plus élevées de la théologie, inspiraient au maître une vague appréhension. De même genre dut être l'impression que firent sur les contemporains d'Honorius les syllogismes imperturbablement alignés par notre auteur. La préférence de la méthode dialectique à la méthode d'autorité est tout à fait visible chez lui, et en plusieurs circonstances tout au moins la rigueur de sa déduction logique n'a pas été sans nuire à la solidité de sa doctrine. Pour ne prendre qu'un exemple, c'est la raideur de ses syllogismes qui a amené Honorius à dénier toute validité à la consécration eucharistique faite par un prêtre excommunié.

Ajoutons que, si la dialectique préside d'ordinaire à chacune des parties de l'œuvre si diverse d'Honorius, elle est loin d'ordonner l'ensemble des ouvrages. Pour un traité soigneusement composé, la *Cognitio vitæ*, il en est vingt où la division générale manque de logique, où les questions se succèdent un peu au hasard, où les divers sujets sont traités, abandonnés, puis repris sans souci de l'unité. Ce défaut est particulièrement grave dans l'*Elucidarium*, qui se donnait comme une exposition systématique de la doctrine chrétienne. Nous sommes encore loin de l'ordre rigoureux de la *Somme théologique*.

2° *Conceptions philosophiques.* — Une suprême confiance dans la raison raisonnante, telle semble la caractéristique principale d'Honorius en matière de philosophie, et tout spécialement de théodicée. Cette confiance, il la doit à la fréquentation très intime de saint Anselme et plus encore à Scot Ériugène. Endres a fort justement attiré l'attention sur ce dernier point. Si Honorius dépend, pour les preuves de l'existence de Dieu, de l'auteur du *Monologium* (c'est à lui qu'il emprunte l'argument *a contingentia mundi* et la preuve par les degrés de perfection), c'est tout spécialement de Scot Ériugène qu'il relève pour ce qui est de la nature de Dieu et des relations entre lui et le monde. Strictement orthodoxe quand il déclare que Dieu est au-dessus de toutes les catégories, même de celle de substance, et quand il le déclare indéfinissable, il devient inquiétant quand il ajoute qu'il est l'éternité même, contenant en soi toutes les créatures : *Deus spiritus est, essentia invisibilis, omni creaturæ incomprehensibilis, totam vitam, totam sapientiam, totam æternitatem simul essentialiter possidens; vel ipsa vita, ipsa sapientia, ipsa veritas, ipsa justitia, ipsa æternitas existens, omnem creaturam instar puncti in se continens. Cognitio vitæ*, c. III, *P. L.*, t. XL, col. 1008. A plus forte raison, peut-on s'étonner de la définition suivante, qui renferme en germe tout le système de Spinoza : *Deus est substantia omnium. Substantia autem non recipit magis et minus.* Cité par Endres, *Honorius Augustodunensis*, p. 100, note 4.

Malgré ces prémisses plus ou moins panthéistiques, Honorius est nettement créationniste. Il repousse la doctrine de l'émanation qui fait sortir tous les êtres de la substance divine; cette doctrine, dit-il, est opposée à l'immutabilité de Dieu; il rejette l'hypothèse de la matière préexistante, car il ne peut rien y avoir en dehors de Dieu. Reste donc la création *ex nihilo*. Mais il ne faut pas perdre de vue, ajoute-t-il, que cette création est la reproduction des idées divines, *ideo ex nihilo omnia fecit, et tamen quasi non ex nihilo, sed ex aliquo visibilis mundus processit dum instar archetypi mundi formas induit. Cognitio vitæ*, c. XXII, *P. L.*, t. XL, col. 1019. La question de la présence de Dieu dans son œuvre et de son activité multiforme au sein de la création n'a pas laissé de préoccuper Honorius. *Cognitio vitæ*, c. XXIII-XXX. Dieu, dit-il, est évidemment en toute créature, et l'on peut même dire que chacune sent sa présence et son activité. Cf., dans l'*Elucidarium*, la phrase analogue : *Quæ enim sunt inanimata nobis quidem sunt insensibilia et mortua. Deo autem omnia vivunt et omnia creatorem suum sentiunt. P. L.*, t. CLXXII, col. 1113. On doit également affirmer d'autre part que les créatures sont en Dieu, non point cependant comme sa substance, ou comme une partie de son essence. Dieu répandu en toutes choses donne à chacune l'être suivant sa nature. Et si l'on demande au philosophe comment les choses peuvent changer, puisqu'elles sont *dans* l'être immuable, *cum immutabilis Deus cuncta contineat*, Honorius répond par une fort jolie distinction. Il y a dans la créature la tendance continuelle au néant, c'est son infirmité, mais il y a aussi la continuelle influence divine qui sans cesse relève cette activité qui se dégrade, de là les cycles des phénomènes naturels que nous voyons se succéder. Ces cycles sont l'imitation, telle qu'elle est possible à la créature, de l'éternité divine. *Cuncta æternitatem imitantur, dum deficiendo et iterum crescendo quasi in circulis existentiæ semper rotantur. P. L.*, t. XL, col. 1021. C'est cette perpétuelle activité divine qui engendre l'harmonie des mondes, dont Honorius parle en termes fort poétiques.

Il va sans dire que, dans un monde si intimement pénétré de l'omniprésence divine, le mal ne saurait être une réalité subsistante. Touché à maintes reprises par notre auteur, le problème du mal est toujours résolu dans ce sens, que le mal est seulement la privation d'un bien. Résultat d'une défaillance volontaire, le mal moral a sa place dans l'univers comme un repoussoir qui fait valoir le bien, *ut enim pictor nigrum colorem substernit, ut albus vel rubeus pretiosior sit, sic collatione malorum, justi clariores fiunt. Elucidarium, P. L.*, t. CLXXII, col. 1115. Cf. l'*Inevitabile*, *ibid.*, col. 1206.

Image de Dieu par son âme, microcosme par son corps, l'homme est au degré supérieur de la création visible. Une bonne définition de l'âme se trouve au c. V de la *Cognitio vitæ*. *Anima spiritus est substantia incorporea, corporis sui vita, invisibilis, sensibilis, mutabilis, illocalis, passibilis, nec quantitatum mensuræ, nec qualitatum formæ vel coloris susceptibilis, memorialis, rationalis, intellectualis, immortalis. P. L.*, t. XL, col. 1009. Sur son origine, Honorius professe une

doctrine assez particulière, qu'il semble tenir de saint Augustin: les âmes, comme tout l'ensemble de la création, ont été créées toutes ensemble et dès le commencement du monde. *Deus omnia simul et semel per materiam fecit, postmodum autem universa per speciem distinxit. Ab initio igitur animæ sunt creatæ in invisibili materia, formantur autem quotidie per speciem et mittuntur in corporum effigiem. Elucidarium*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1144. La preuve de l'immortalité de l'âme est simpliste : nous cherchons à faire vivre le plus longtemps possible notre souvenir dans la postérité. *Cognitio vitæ*, c. V, *P. L.*, t. XL, col. 1010. La théorie de la connaissance est à peine ébauchée chez Honorius, et le problème est loin d'être serré comme il le sera par les scolastiques du XIII^e^ siècle; au contraire, la question de la volonté, du libre arbitre, de ses rapports avec l'action et la prescience divine, l'a grandement préoccupé. A trois reprises il y revient. L'*Elucidarium*, qui à diverses fois reproduit les doctrines anselmiennes, se trouve, sur la question présente, entièrement indépendant de l'abbé du Bec. Honorius définit le libre arbitre la liberté de choisir le bien et le mal. Ce libre arbitre, l'homme le possédait au paradis terrestre, mais à présent il est captif, car il ne veut plus le bien à moins que la grâce de Dieu ne le prévienne, et il ne peut agir à moins que cette même grâce ne le soutienne. *P. L.*, t. CLXXII, col. 1135. Cette théorie par trop simpliste a été revisée dans la seconde édition de l'*Inevitabile*. Bien qu'il accentue fortement l'influence de la volonté divine sur l'activité humaine, Honorius en vient à une définition du libre arbitre qui se rapproche complètement de celle d'Anselme. « Le libre arbitre, dit-il, est le pouvoir de garder la rectitude de la volonté, à cause de cette rectitude même. « *Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. P. L.*, t. CLXXII, col. 1200. Déjà le traité *De libero arbitrio* avait insisté sur le caractère moral de la liberté. *Ibid.*, col. 1224.

On voit par tout ce qui précède le nombre considérable de questions philosophiques soulevées par Honorius. Nul, à son époque, si ce n'est peut-être Abélard, n'en a autant posé. C'est au XIII^e^ siècle qu'il appartiendra de donner à tant de problèmes une solution approchée.

3° *Principales doctrines théologiques.* — La théologie d'Honorius demeure tout aussi fragmentaire que sa philosophie. Beaucoup de points traités, mais sans ordre ni méthode; l'auteur en est encore aux questions isolées de ses contemporains. L'effort qu'il fait pour établir une synthèse, dans l'*Elucidarium* par exemple, n'aboutit pas encore à une construction systématique. Nous nous contenterons de relever les traits particuliers par lesquels sa théologie se distingue de celle de ses contemporains ou de ses successeurs.

Deux questions principales se posaient depuis un demi-siècle à la spéculation théologique. La première était relative à la création de l'homme et à la chute des anges. Une opinion tendait à prévaloir qui mettait un rapport étroit entre ces deux faits. Guillaume de Champeaux, en particulier, avait soutenu que les hommes avaient été créés pour combler les vides produits dans le ciel et dans l'œuvre divine par la défection des mauvais anges. Saint Anselme s'était élevé contre cette idée; il avait fait remarquer que toute créature, si humble qu'elle puisse être, a une valeur en soi, parce qu'elle occupe la place qui lui est assignée dans la nature par le plan originel de Dieu. Faire de l'homme un remplaçant des anges, créé après coup pour réparer une déchirure arrivée au plan divin, c'est le rendre inférieur en dignité au dernier des vermisseaux. Honorius a fait sienne la pensée d'Anselme dans le *Liber XII quæstionum* : *Homo non est pro angelo, sed pro se ipso creatus, alioquin majoris dignitatis vermis esset, qui proprium habet, quam homo qui proprio loco careret. P. L.*, t. CLXXII, col. 1180.

Mais sur un autre point Honorius se sépare nettement d'une solution qu'Anselme avait popularisée dans le *Cur Deus homo?* Personne, dans le christianisme, ne conteste qu'il y ait en fait une relation étroite entre l'incarnation du Fils de Dieu et la rédemption de l'humanité. Dans le haut moyen âge néanmoins les théologiens différaient d'avis sur un des aspects, théoriques, si l'on peut dire, du mystère de l'incarnation. Si l'homme n'avait pas péché, le Verbe se serait-il incarné? Non évidemment, disaient ceux qui voyaient surtout dans l'incarnation le prélude de la rédemption et c'était toute l'idée du *Cur Deus homo?* A quoi d'autres répondaient que dans ces conditions l'on faisait du péché lui-même la cause de l'incarnation, ce qui n'est point admissible. Ils voyaient dans la divinisation de la nature humaine le but de l'apparition du Fils de Dieu dans la chair. Même dans l'hypothèse où l'homme n'eût pas péché, Dieu serait venu sur la terre pour élever l'homme plus complètement jusqu'à lui. La faute originelle a seulement changé les conditions de cette venue du Sauveur parmi nous. C'est tout à fait l'idée d'Honorius, *Liber VIII quæstionum*, c. II, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1187, et sur ce point encore il se montre le disciple fidèle de Scot Érigène.

Cette même influence explique l'attitude prise par Honorius dans certaines questions christologiques, où il s'écarte fortement de la doctrine classique, et dans son eschatologie, qui est dominée tout entière par les théories chères au philosophe de l'école palatine. Ce dernier avait fortement accentué le caractère spirituel du ciel et de l'enfer. Comment expliquer dès lors les passages du symbole où il est question de la descente du Christ aux enfers, de son ascension corporelle dans le ciel? Honorius s'est posé avec beaucoup de précision le problème, dans des textes publiés pour la première fois par Endres, *Honorius Augustodunensis*, p. 150-154. La réponse relative à la descente du Christ aux enfers est curieuse seulement en ce qu'elle marque avec force le caractère exclusivement spirituel des sanctions d'outre-tombe. Mais la donnée traditionnelle de l'ascension du Christ soulevait une bien autre difficulté. Honorius n'hésite pas à dire que le corps glorifié du Christ s'est pour ainsi dire évanoui et résolu en la divinité, en sorte qu'il est, à présent, en dehors du temps et du lieu. *Sicut ergo divinitas ubique est illocaliter, ita et humanitas Christi ubique est illocaliter. A morte quidem resurgens mortale corpus in spiritale, spiritale vero in deitatem sic convertit, ut aer in lucem convertitur, manente tamen propria substantia... Ascendens autem non aliquam partem aeris vel ætheris, vel ullo hujus corporei mundi loco resedit unde venturus sit, sed in subtilitatem spiritualis corporis abiit, quod omnem locum et tempus excedit*, p. 152. On reconnaît ici cette espèce de résolution cosmique dans le sein du grand tout qui est l'aboutissant du *De divisione naturæ* de Scot Érigène. Et ce même principe domine toute l'eschatologie d'Honorius. Ce qui fut vrai du corps de Jésus après sa résurrection se réalisera un jour pour tous les hommes. *Post ultimam namque resurrectionem omnium hominum sive bonorum, sive malorum corpora erunt spiritualia et nihil postea corporale erit, cum Deus omnia in omnibus erit, ut lux in aere, ut ferrum in igne. Ibid.*, p. 152. Cf. *Cognitio vitæ*, *P. L.*, t. XL, col. 1029-1030. A côté de ces hardiesses les affirmations d'Honorius sur la spiritualité absolue des peines de l'enfer paraîtront de peu d'importance.

C'est probablement en fonction de cette théorie sur l'ubiquité du corps de Jésus ressuscité qu'il faut interpréter un passage curieux de l'*Eucharistion*. Il s'agit

de savoir ce que devient le corps eucharistique du Sauveur quand il est reçu par d'autres que par les fidèles bien disposés. L'*Elucidarium* avait donné sur ce point une réponse bizarre. « Les pécheurs, demandent les disciples, reçoivent-ils le corps du Seigneur? Seuls les fils de Dieu, répond le maître, reçoivent le corps du Christ; quant à ceux qui ne demeurent pas dans le Christ, ils paraissent sans doute approcher de leurs lèvres ce corps précieux, mais ils ne reçoivent pas le corps de Jésus, bien au contraire ils mangent et boivent leur condamnation. Quant au corps du Christ, il est porté au ciel par les anges. » *Corpus autem Christi per manus angelorum in cælum defertur.* *P. L.*, t. CLXXII, col. 1131. Cette solution un peu enfantine est transposée en une explication toute philosophique dans l'*Eucharistion*. La chair du Christ, dans ces conditions, est réintégrée dans la substance (supposée partout présente) du Christ : *Caro Christi ab his* (des animaux par exemple) *comesta sic in substantiam Christi transferri creditur, sicut ab infidelibus vel ab indignis catholicis sumpta in essentiam Christi commutari non dubitatur.* *P. L.*, t. CLXXII, col. 1255.

Dans le problème si redoutable de la prédestination, Honorius a suivi avec une raideur imperturbable la doctrine de saint Augustin. La première édition de l'*Inevitabile* propose sans aucune atténuation la théorie de la *massa damnata* dans laquelle, par un libre décret, antécédant à toute considération de mérite, Dieu choisit ceux qu'il a résolu de sauver.

Pas plus qu'Augustin d'ailleurs, Honorius n'a reculé devant l'idéal même de la prédestination à la mort. *Per gratiam Dei prædestinatio vitæ adipiscitur, perliberum autem arbitrium mortis prædestinatio perficitur.* Nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer comment le contact avec saint Anselme a amené le solitaire de Ratisbonne à atténuer quelque peu la raideur de ses premières déductions. La seconde édition de l'*Inevitabile* laisse quelque part dans le décret divin à la prévision des mérites. *P. L.*, t. CLXXII, col. 1198-1199. De même, pense Honorius, les réprouvés ne sont devenus tels que pour avoir méprisé les grâces divines qui leur furent offertes. L'idée, sinon l'expression, de grâce suffisante est assez nettement indiquée. *Ibid.*, col. 1209. Il va sans dire qu'Honorius est loin d'avoir trouvé une solution même approchée de l'insoluble problème.

Une immense curiosité, une touchante application à soulever les questions difficiles, une candeur un peu naïve dans la recherche des solutions, avec parfois une véritable inconscience du danger qu'il fait courir aux doctrines traditionnelles, ainsi pourrait-on caractériser Honorius comme théologien. Et les mêmes caractéristiques conviendraient à tout l'homme. Ce jugement serait trop sévère s'il ne se tempérait par la considération des services qu'il a rendus en mettant à la portée de beaucoup une science qui jusque-là demeurait le privilège de quelques-uns. La préoccupation d'Honorius, d'élever le niveau moral et intellectuel du clergé de son époque, fait de lui une des plus attachantes figures de ce XII^e^ siècle qui en compte tant et de si grandes.

Le point de vue ancien sur la personne et l'œuvre d'Honorius est représenté au mieux par la notice de l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 165 sq.

Les recherches modernes sont inaugurées par R. Wilmans, dans la préface de son édition de la *Summa totius* et de l'*Imago mundi*, dans *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, t. X, p. 125. Vient ensuite W. Scherer, dans *Zeitschrift für österreichische Gymnasien*, 1868, t. XIX, p. 567 sq.; O. Doberentz, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, t. XII, p. 275 sq.; R. Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, Detmold, 1879, p. 129 sq.; Ed. Schröder, dans *Anzeiger für deutsches Altertum*, 1881, t. VII, p. 178 sq.; Statonik met toutes ces données au point dans le *Kirchenlexikon*, 1887, t. VI, p. 267 sq.; H. Wattenbach, *Geschichtsquellen Deutschlands*, 1854, t. II, p. 259 sq.; J. Dieterich, dans la préface de son édition de l'*Offendiculum*, *Monumenta Germaniæ historica. De lite imperatorum et pontificum*, Hanovre, 1857, t. III, p. 29-80; H. Schladebach, *Das Elucidarium des Honorius Augustodunensis und der französische metrische Lucidaire des XIII Jahrhunderts von Gillebert de Cambray* (dissert.), in-8°, Leipzig, 1884.

A partir de 1901 se succèdent à l'Académie de Vienne les communications de J. von Kelle relatives à Honorius : *Ueber Honorius Augustodunensis und das Elucidarium*, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, t. CXLIII; *Untersuchungen über das Speculum Ecclesiæ und die Libri defloralionum des Abtes Werner*, *ibid.*, t. CXLV; *Untersuchungen über das Offendiculum des Honorius und sein Verhältniss zu den gleichfalls einem Honorius zugeschriebenen Eucharistion, samt zu den deutschen Gedichten, Gehugde und Pfeffenleben*, *ibid.*, t. CXLVIII, contient aussi une édition de l'*Offendiculum*; *Untersuchungen über das Honorius Inevitabile sive de prædestinatione et libero arbitrio dialogus*, avec une édition de ce traité, *ibid.*, t. CL; *Untersuchungen über den nicht nachweisbaren Honorius Augustodunensis ecclesiæ presbyter et scholasticus und die ihm zugeschriebenen Werke*, *ibid.*, t. CLII.

J. A. Endres a répondu successivement aux diverses communications de J. von Kelle: *Honorius Augustodunensis und sein Elucidarium*, dans *Historich-politische Blätter*, 1902, t. CXXX, p. 169 sq.; *Das St. Jakobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis*, Kempten et Munich, 1903; articles critiques, dans *Historisches Jahrbuch*, 1903, t. XXIV, p. 826 sq.; 1905, t. XXVI, p. 783-785; enfin une étude d'ensemble : *Honorius Augustodunensis, Beitrag zur Geschichte der geistigen Lebens im 12 Jahrhundert*, Kempten et Munich, 1906.

I. Bäumker, *Das Inevitabile des Honorius Augustodunensis und dessen Lehre über das Zusammenwirken von Wille und Gnade*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A.*, Munich, 1914, t. XIII, fasc. 6, a quelques aperçus sur la biographie d'Honorius.

Comme ouvrage d'ensemble : A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1903, t. IV, p. 430 sq.; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e^ siècle*, Paris, 1914.

Comme monographie française récente je n'ai relevé que celle de l'abbé C. Daux, *Un scholastique du XII^e^ siècle trop oublié, Honoré d'Autun*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques et Science catholique*, 1907, p. 737-758, 858-884, 974-1002, 1071-1080.

E. Amann.

HONTHEIM (Jean-Chrysostome-Nicolas de). Voir Févronius, t. V, col. 2115-2124.

HOOKE Luc-Joseph, théologien catholique irlandais, naquit à Dublin en 1716. A cause des lois pénales qui ne permettaient pas de donner une éducation catholique en Irlande, son père, historien de renom, l'envoya à Paris, où il fut élevé à Saint-Nicolas-du-Chardonnet. Il reçut le bonnet de docteur en 1736, et en 1742 fut promu à une chaire de théologie en Sorbonne, où il acquit bientôt une grande réputation. Une imprudence le fit priver de sa chaire en 1752, et, bien que le décret fût rapporté, il ne put jamais l'occuper en paix, et il fut obligé de se démettre. Il devint curateur de la bibliothèque Mazarine, poste qu'il occupa jusqu'en 1791; il dut le quitter parce qu'il refusa de prêter serment à la constitution civile du clergé. Il se retira à Saint-Cloud, où il mourut en 1796.

Son ouvrage principal est : *Religionis naturalis et revelatæ principia*, Paris, 1752; réédité et annoté par le bénédictin Brewer, Paris, 1774, et réimprimé aux t. II et III du *Theologiæ cursus completus* de Migne. Cet ouvrage fut le premier traité *De revelatione* : il en donne, dit Mgr Douais, les grandes lignes, la méthode et les matériaux. Hooke fut l'auteur de la *Critique de l'Émile*, qui fut publiée, avec de légères modifications, par ordre de la faculté de théologie de la Sorbonne, en 1762. Il écrivit aussi *Principes sur la nature*

et l'essence du pouvoir de l'Église, Paris, 1791, et quelques ouvrages d'histoire profane.

Nouvelles ecclésiastiques, 1762, 1763; *Almanach royal*, 1743; Feller, *Dictionnaire historique*; Gillow, *Bibliographical dictionary of English catholics*; *Dictionary of national biography*; *Catholic encyclopedia*; *Revue pratique d'apologétique*, juillet 1909.

A. Gatard.

HOPKINS Samuel. — I. Vie. II. Doctrine. III. Influence.

I. Vie. — Né en 1721 à Waterburg, dans l'État de Connecticut (États-Unis), S. Hopkins fit ses études au collège de Yale à New Haven, et plus tard étudia la théologie sous la direction du célèbre Edwards (Jonathas), ministre congrégationaliste, qui eut sur le développement de ses idées une influence considérable. Il exerça successivement le ministère dans deux paroisses, Great Barrington (Massachusetts) et Newport (Rhode Island), où il mourut en 1803. Pasteur zélé, il évangélisa non pas seulement les membres de sa congrégation, mais encore les Indiens du voisinage, et s'intéressa beaucoup à la cause des noirs et à leur libération. Mais il fut surtout un infatigable écrivain, travaillant parfois dix-huit heures par jour. Outre de nombreux sermons, il publia plusieurs traités théologiques, entre autres: *The wisdom of God in the permission of sin* (*La sagesse de Dieu en permettant le péché*); *The true state and character of the unregenerate* (*Du véritable état et condition des non-régénérés*); *An inquiry concerning the future state of those who die in their sins* (*Étude sur l'état futur de ceux qui meurent dans le péché*); *A system of doctrines contained in divine revelation* (*Synthèse des doctrines contenues dans la révélation*).

II. Doctrine. — Sa doctrine est une sorte de « calvinisme mitigé ». Voir Calvinisme, t. II, col. 1398-1421. Il appartient en effet à cette secte des « congrégationalistes » qui était alors fort nombreuse dans la Nouvelle-Angleterre, et qui, à cette époque, admettait sur presque tous les points, sauf sur la question de la constitution ecclésiastique, les doctrines de Calvin telles qu'elles avaient été formulées en Angleterre dans la Confession de Westminster. Mais son bon sens américain et son amour inné pour la liberté ne lui permirent pas de retenir le déterminisme et le pessimisme du théologien de Genève. Sans doute il insiste, comme celui-ci, sur les droits de Dieu, sa souveraineté absolue, la prédestination gratuite des uns et la réprobation des autres; mais il s'efforce de concilier ces doctrines avec la bonté de Dieu et la liberté humaine; par là il se rapproche des arminiens. Voir t. I, col. 1968-1971. Voici le résumé de sa doctrine : 1° Tous les attributs moraux de Dieu se résument en sa bonté, sa justice elle-même n'étant qu'une manifestation de sa bienveillance à l'égard de l'ensemble des créatures. 2° Jésus est mort pour tous les hommes, et non pour les seuls élus; il nous a rachetés, non pas en subissant le châtiment légal mérité par les pécheurs, mais en glorifiant Dieu et ses attributs par ses souffrances et surtout par sa mort. 3° Tout homme est libre et peut choisir entre le bien et le mal; on ne peut lui imposer ce qu'il n'a pas le pouvoir d'accomplir. 4° Toutefois cette liberté n'exclut pas l'action de Dieu, qui, par ses décrets et sa coopération, contribue au bien et au mal que nous faisons. Si Dieu permet le mal, et même y concourt, c'est toujours en vue d'un plus grand bien. 5° *Avant la justification*, les actes de l'homme sont tous des péchés (en cela il se rattache à Calvin), non pas sans doute en ce sens que l'homme pèche nécessairement, mais parce que, dépourvu de grâce, il pèche infailliblement. Il faut donc l'exhorter à se convertir immédiatement, à se faire un *cœur nouveau*, afin qu'il puisse ainsi s'abstenir du péché. S'il meurt dans son péché, c'est sa faute, puisqu'il peut se convertir avec l'aide de la grâce; il doit donc bénir la main qui le frappe et admirer la justice divine, qui ne le châtie que pour le plus grand bien de l'univers. 6° La justification est un changement de cœur produit par l'intervention spéciale du Saint-Esprit. Quand une fois l'homme est régénéré, il peut faire le bien et il le fait infailliblement; sans doute il peut *en soi* perdre la foi et faire le mal, puisqu'il demeure libre; mais, aidé par la grâce, il est assuré de faire le bien et de se sauver. Ainsi donc Hopkins garde du calvinisme tout ce qui n'est pas opposé à la bonté de Dieu et à la liberté humaine, sans toutefois montrer comment cette bonté se concilie avec la réprobation d'un grand nombre d'hommes, et comment, sous l'action de la grâce, l'homme régénéré fait toujours le bien sans perdre la liberté.

III. Influence. — Par sa pondération ce système de Hopkins répondait bien au sens droit des populations de la Nouvelle-Angleterre, qui, tout en étant attachées au puritanisme, avaient fui la mère-patrie pour y trouver plus de liberté. Il fut bien accueilli par J. Edwards, qui y reconnut plusieurs des idées inculquées à son ancien élève, et par des théologiens de valeur, tels que les docteurs Bellamy, Stephen West, Nathanael, Emmons et Samuel Spring. On commença à l'appeler *hopkinsianism* ou système de Hopkins, du vivant même de l'auteur; ou système « d'Edwards », à cause du rôle important qu'avait eu celui-ci dans l'éducation de Hopkins. Bientôt il fut connu sous le nom de « théologie de la Nouvelle-Angleterre » (*New England theology*), parce qu'il se propagea rapidement dans cette partie des États-Unis; et lorsqu'il fut introduit en Angleterre par André Fuller et Robert Hall, on lui donna le nom de « théologie américaine ». Plusieurs de ceux qui l'adoptèrent y introduisirent de légères modifications, entre autres le docteur Emmons, Asa Burton, Nathaniel Taylor et Charles Finney, mais sans en altérer l'esprit.

Il s'est perpétué dans une école célèbre de théologie, l'*Andover theological seminary*, fondée au début du XIXe siècle et qui subsiste encore de nos jours. Cette fondation fut le résultat d'un compromis entre les calvinistes modérés, qui désiraient conserver dans son intégrité la Confession de Westminster, et les disciples de Hopkins, qui voulaient en adoucir les formules trop rigides. Au fond, ces derniers l'emportèrent, puisqu'en fait les formules de Westminster furent adoucies dans le *Credo* d'Andover, mais un peu moins cependant qu'elles ne l'avaient été dans les œuvres de Hopkins. En somme, ce compromis mit une certaine unité parmi les calvinistes de la Nouvelle-Angleterre, en faisant disparaître ce qu'il y avait de trop dur dans leurs premiers symboles. Grande a été l'activité littéraire d'Andover : de ses presses sont sorties des œuvres nombreuses et d'une valeur réelle : des grammaires hébraïques, des commentaires sur l'Écriture sainte, des traités de philosophie et de théologie, et deux revues bibliques : l'*American biblical repository* et la *Bibliotheca sacra*. C'est dans ces diverses publications qu'on peut se rendre compte des modifications subies au cours des temps par les premières théories de Samuel Hopkins.

Outre les ouvrages de S. Hopkins déjà signalés, voir ceux de son maître le président Edwards et de ses principaux disciples, ainsi que leurs biographies : Edwards, *God glorified in man's dependence*, 1731; *An essay on the freedom of the will*, 1754; *The great christian doctrine of original sin*, 1758; Dr Stephen West, *Autobiography of Dr Hopkins*; J. Ferguson, *A memoir of Dr Hopkins*, 1830; Ed. A. Park, *A memoir of Dr Hopkins*, 1854; J. Bellamy, *True religion*

delineated, dans la collection de ses œuvres publiée à New York en 1811; S. West, *Essay on moral agency*, 1772; Ezra Styles Ely, *Contrast between calvinism and hopkinsianism*, 1811; Nath. Emmons, *Works*, 1842; N.W. Taylor, *Essays... on select topics of revealed theology*, édit. 1859; H. B. Smith, *Address on the idea of christian theology as a system*; *Essay on the theology of Emmons*; G. P. Fisher, *The system of Dr N. W. Taylor in its connection with prior New England theology*; Woods, *History of the Andover theological seminary*, Boston, 1885.

A. Tanquerey.

HORMANNSEDER Anselme, augustin autrichien de la première moitié du XVIIIe siècle, docteur en théologie de l'université de Vienne, enseigna pendant quinze ans en cette ville la philosophie et la théologie, exerça dans son ordre les charges de prieur et de provincial et mourut le 15 avril 1740, laissant les ouvrages suivants : 1° *Oratio panegyrica habita in basilica D. Stephani martyris*, in-4°, Vienne, 1710; 2° *Himmlische Eremitenschaar*, in-4°, Vienne, 1733; 3° *Philosophia universa centum quæstionibus tum veterum tum recentiorum philosophorum placita complectens*, in-4°, Vienne, 1728; 4° *Hecatombe theologica seu centum quæstiones ex universa theologia augustiniano-ægidiana speculativa olim a Frid. Gavardi sex tomis divulgata, nunc duobus opusculis comprehensa*, in-8°, Posen, 1737; 5° *Ordinandus examinatus et approbatus seu responsa ad quæstiones quæ ordinandis proponi solent*, in-8°, Posen, 1738; 6° *Parva ethica seu doctrina moralis quomodo homo passiones suas ad propriam et aliorum utilitatem regere, vitia oppugnare et virtutes propugnare debeat*, in-12, Posen, 1739; 7° *Sermones morales ad novitios annis 1718 et 1719 habiti*, ms. in-4°; 8° *Sermones in professione novitiorum recitati* (en allemand), ms. in-4°; 9° *Opus majus de imitatione sanctorum ordinis erem. S. Augustini*; 10° *Fasciculus epigrammatum et variorum poematum*, mss conservés à la bibliothèque des augustins de Prugg en Autriche.

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Tolentino, 1859, t. III, p. 8; *Revista agustiniana*, Valladolid, 1884; t. VII, p. 354; Ossinger, *Bibliotheca*, p. 443; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1008.

N. Merlin.

HORMISDAS (Saint), pape (514-523), est l'un des pontifes les plus remarquables du VIe siècle. Diacre du pape Symmaque, il lui était resté fidèle alors que l'antipape Laurent faisait de nombreuses recrues dans le clergé romain; à la mort de Symmaque (19 juillet 514), il fut élu d'un commun accord pour le remplacer. La donnée du *Liber pontificalis*, suivant laquelle il aurait été ordonné le 26 juillet, doit être corrigée. C'est le dimanche 20 juillet qu'Hormisdas fut consacré (Jaffé, Duchesne).

La situation était difficile; à Rome il subsistait des vestiges du schisme laurentien, l'Occident à peu près entier était aux mains des barbares, pour la plupart ariens, l'Orient était séparé de Rome par un schisme qui menaçait de s'éterniser. Sur tous ces points Hormisdas eut le bonheur de trouver les solutions convenables. — I. Son gouvernement à Rome. II. Son action en Orient. III. Son activité en Occident.

I. Son gouvernement a Rome. — Les renseignements nous manquent pour préciser l'attitude qu'Hormisdas prit à Rome à l'endroit du dernier schisme. Le *Liber pontificalis* dit, fort brièvement, qu'il ramena la paix dans le clergé : *hic composuit clerum*. C'est là évidemment une allusion aux efforts que fit le pape pour effacer les derniers vestiges du schisme laurentien. Son épitaphe dit à ce sujet qu'il rendit *propriis locis membra revulsa*, ce qui signifie, selon toute vraisemblance, qu'il réintégra dans leurs fonctions certains clercs compromis dans le parti de Laurent et tenus à l'écart par Symmaque (Duchesne). Tout cela valut à Hormisdas une réputation de douceur et de modération qui parvint de bonne heure à Constantinople et dont on retrouve l'écho dans les premières lettres de l'empereur Anastase. Mais cette douceur n'excluait pas la fermeté : les Orientaux devaient plus tard s'en apercevoir; sur l'heure les manichéens qui depuis quelques années s'étaient infiltrés à Rome en éprouvèrent les effets. Le *Liber pontificalis* rapporte qu'Hormisdas leur fit la chasse et, après les avoir dépistés, les condamna à l'exil; leurs livres furent brûlés devant les portes de la basilique constantinienne. Des exécutions du même genre sont également rapportées sous les pontificats de Gélase et de Symmaque. Bien que ces faits ne soient attestés que par le *Liber pontificalis*, il n'y a pas lieu de les mettre en doute; ils étaient assez peu éloignés du compilateur pour qu'on puisse les admettre sur son dire. Suivant sa coutume, le *Liber pontificalis* fait la longue énumération des embellissements apportés par Hormisdas aux basiliques romaines, des présents reçus en diverses circonstances, tout spécialement de l'Orient. Il convient de faire une place à part au diadème précieux que le roi des Francs, nouvellement converti, Clovis, aurait envoyé au pape. Clovis étant mort en 511, il reste quelque incertitude sur l'authenticité de cette donnée; il se peut néanmoins que l'envoi de la couronne, vouée par le roi des Francs au prince des apôtres, ait souffert quelque retard.

II. Son action en Orient. — 1° *Hormisdas et le schisme acacien*. — Depuis 484, la rupture était complète entre Rome et l'Orient. Le patriarche de Constantinople, Acace, après s'être montré le défenseur de l'orthodoxie chalcédonienne, était finalement entré en pourparlers avec ceux qui, à Alexandrie et à Antioche, se posaient en adversaires irréconciliables du concile de 451. De ces tractations était sorti un édit d'union (ἑνωτικόν) que l'empereur Zénon s'était efforcé d'imposer à tous les prélats d'Orient. L'édit abandonnait en réalité les définitions dogmatiques de Chalcédoine; s'il condamnait à la fois Eutychès et Nestorius, il constituait cependant une reconnaissance officielle du monophysisme modéré, et sa formule principale : *unus de Trinitate incarnatus*, bien qu'orthodoxe dans le fond, se rapprochait singulièrement du *qui crucifixus est pro nobis*, qu'en protestation de sa foi monophysite Pierre le Foulon, à Antioche, avait fait jadis ajouter au *trisagion* liturgique. Mais surtout par l'édit d'union les représentants les plus autorisés de l'opposition antichalcédonienne, Pierre le Foulon à Antioche, Pierre Monge à Alexandrie, rentraient dans la communion du patriarche de la ville impériale. Voir t. VI, col. 2159 sq. Rome ne pouvait admettre de tels procédés. Dans un synode romain du 28 juillet 484, le pape Félix III déposa par contumace l'audacieux patriarche de Constantinople. « Tout évêque, clerc, moine ou laïque qui, après notification de la sentence, communiquerait avec lui, serait frappé d'anathème. » Félix ne se flattait pas d'ailleurs de séparer par cette sentence les adhérents d'Acace de leur chef tout-puissant; en réalité, ce n'était pas avec le patriarche qu'on engageait la lutte, c'était avec toute l'Église d'Orient. Pour de longues années la rupture allait être complète entre les deux moitiés de l'Église. Voir t. I, col. 288-290; t. VI, col. 2164-2172.

Il s'en faut pourtant que l'Orient ait pris définitivement son parti d'une situation aussi anormale. Malgré les tendances séparatistes, qui commençaient à se faire jour, le sentiment de l'unité chrétienne était encore trop vif, il restait du rôle supérieur de l'Église romaine dans l'organisation et la sauvegarde de cette unité une perception trop nette, pour qu'on ne cherchât pas de bonne heure un moyen de sortir de la situation créée par les menées d'Acace. D'autre part, enhardi par sa victoire, le parti monophysite tirait de l'Hénotique de

Zénon toutes les conséquences qu'il comportait; il en vint bientôt aux pires excès, du jour surtout où l'empereur Anastase (491-518) eut succédé à Zénon. Deux patriarches de Constantinople, Euphémius et Macédonius, furent successivement déposés en 496 et en 511 pour avoir voulu contrecarrer la politique monophysite du prince; Flavien à Antioche, Élias à Jérusalem durent céder la place aux antichalcédoniens les plus déclarés. Une fois de plus, dans les solitudes de Syrie et de Palestine, les moines orthodoxes payèrent de leur vie leur fidélité au Tome de Léon.

Une telle politique eut pour effet de faire réfléchir les orthodoxes, nombreux encore dans tout l'Orient, et tout particulièrement puissants à Constantinople. Le seul moyen d'empêcher le triomphe définitif du monophysisme, c'était de se réconcilier avec Rome et d'implorer contre l'hérésie grandissante l'appui de l'Occident chalcédonien. Qu'il le voulût ou non, l'empereur Anastase devait compter avec le parti de la paix; des négociations furent commencées avec le pape Anastase II (496-498), fort porté à la conciliation; la mort prématurée de ce pontife vint tout arrêter; les exigences du successeur d'Anastase II, Symmaque, eurent pour effet de rejeter l'empereur vers le monophysisme le plus strict. Telle était la situation quand, en 514, Hormisdas monta sur le siège pontifical.

Mais la politique de l'empereur Anastase n'avait fait qu'irriter les orthodoxes décidés. En 512, l'émeute avait grondé dans les rues de Constantinople; Anastase avait été sur le point d'abdiquer. Deux ans plus tard, Vitalien, un général d'origine barbare, levait dans les provinces du Danube l'étendard de la révolte. La défense de la foi orthodoxe n'était peut-être pas la première de ses préoccupations; il lui sembla néanmoins de bonne guerre de se proclamer le défenseur du concile de Chalcédoine. C'était le moyen de rallier à sa cause tout ce que l'Orient comptait d'orthodoxes mécontents. Quand parurent sous les murs de Constantinople les 50 000 barbares de Vitalien, il fallut bien qu'Anastase se décidât à promettre la fin de la persécution, la restauration des évêques exilés, la réunion à Héraclée d'un grand concile où l'on inviterait le pape et où se réglerait l'union de l'Occident et de l'Orient.

Anastase fit semblant de tenir parole. A la fin de 514 et au début de 515, des lettres partaient pour Rome, annonçant à Hormisdas l'intention qu'avait l'empereur de réunir un concile à Héraclée d'Europe; on y discuterait les questions en litige, le pape était prié d'y vouloir bien assister; on attendrait son arrivée jusqu'au 1er juillet. Thiel, *Epist.*, I et II. Au même moment les évêques de l'Illyricum faisaient savoir par Dorothée, métropolitain de Thessalonique, qu'ils désiraient ardemment la réunion à l'Église romaine, qu'ils lui étaient profondément attachés, qu'ils détestaient comme elle les doctrines d'Eutychès et de Nestorius. Thiel, *Epist.*, III. Rien ne pouvait s'imaginer de plus délicat que la situation d'Hormisdas. On ne pouvait rejeter les propositions impériales, quelques doutes qu'on pût avoir sur leur sincérité; d'autre part, la réunion d'un concile n'allait pas sans difficultés; on avait vu comme avait tourné la réunion d'Éphèse en 449, comme avait failli tourner celle de Chalcédoine. Il n'y avait point d'exemple d'un pape quittant Rome pour assister à un concile d'Orient. Quelle figure y ferait-il, et quelle place lui serait attribuée? Le concile remettrait-il en question, comme semblait l'annoncer la lettre impériale, les définitions solennelles enregistrées à Chalcédoine?

Le pape ne pouvait que temporiser. L'ouverture du concile était fixée au 1er juillet 515; c'est seulement le 8 juillet qu'Hormisdas envoyait sa réponse aux suggestions d'Anastase. Jaffé, n. 773; Thiel, *Epist.*, VI. Il louait le zèle de l'empereur pour la foi orthodoxe, et annonçait l'envoi prochain de légats, qui feraient connaître à Constantinople ses intentions relatives à la tenue du concile. Le 11 août partait de Rome la légation romaine; elle comprenait deux évêques, Ennodius de Pavie et Fortunatus de Catane, le prêtre Venantius, le diacre Vital et le notaire Hilaire. Des instructions extrêmement précises leur avaient été remises par la chancellerie pontificale. Elles expriment au mieux l'attitude qu'allait prendre Hormisdas dans cette grave question de l'union des Églises. Les légats devront faire montre à l'endroit de l'épiscopat grec de la plus grande courtoisie, mais aussi de la plus absolue réserve; ils devront éviter en particulier de faire aucune démarche qui impliquerait la reconnaissance par Rome de personnages suspects ou contestés. Cette précaution s'imposait tout particulièrement à l'endroit de Timothée, l'évêque intrus de la ville impériale. Que si des évêques témoignaient le désir de se réconcilier personnellement avec le siège de Rome, rien n'était plus simple; ils n'avaient qu'à signer le formulaire annexé aux instructions des légats. Si quelques plaintes étaient articulées contre des évêques antichalcédoniens, les légats devaient les recevoir, en réservant la sentence définitive au jugement du siège apostolique. A ce même siège était réservé le jugement des évêques exilés, mais au préalable l'empereur devait les rappeler. La pièce se terminait par le célèbre formulaire, qui portera désormais le nom d'Hormisdas, et qui sera durant toute cette affaire la tessère même de l'orthodoxie. Le signer sans ambages, c'était rentrer dans la communion de l'Église romaine, les légats ne devaient point admettre d'explications ni de discussions; la signature pure et simple était exigée. Voici la teneur de cette formule de foi, dont il a été plusieurs fois question lors des discussions sur l'infaillibilité du pape, et que le concile du Vatican a citée dans la constitution *Pastor æternus*.

Prima salus est regulam rectæ fidei custodire et a constitutis Patrum nullatenus deviare. Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi prætermitti sententia dicentis : Tu es Petrus, etc. Hæc quæ dicta sunt rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica citra maculam semper est catholica servata religio. De qua spe et fide minime separari cupientes et Patrum sequentes constituta, anathematizamus omnes hæreses, præcipue Nestorium hæreticum, qui quondam Constantinopolitanæ fuit urbis episcopus, damnatum in concilio Ephesino a beato Cælestino papa urbis Romæ et a viro Cyrillo Alexandrinæ civitatis antistite. Similiter anathematizantes et Eutychem et Dioscorum Alexandrinum in sancta synodo, quam sequimur et amplectimur, Chalcedonensi damnatos, quæ secuta sanctum concilium Nicænum fidem apostolicam prædicavit, detestamur et Timotheum parricidam, Ælurum cognomento, discipulum quoque illius et sequacem in omnibus Petrum Alexandrinum. Condemnamus etiam et anathematizamus Acacium Constantinopolitanum quondam

La première condition pour être sauvé, c'est de garder la règle de la foi orthodoxe et de ne s'écarter en rien des constitutions des Pères. Et l'on ne peut non plus passer sous silence l'affirmation de Notre Seigneur Jésus-Christ, qui a dit : « Tu es Pierre. » Cette parole s'est vérifiée dans la réalité, car c'est dans le siège apostolique que s'est toujours conservée sans tache la religion catholique. Ne voulant donc point nous séparer de cette espérance et de cette foi, attachés aussi aux constitutions des Pères, nous anathématisons toutes les hérésies, et spécialement l'hérétique Nestorius, jadis évêque de Constantinople, condamné au concile d'Éphèse par le bienheureux Célestin, pape de Rome, et par Cyrille, évêque d'Alexandrie. Semblablement nous anathématisons Eutychès et Dioscore d'Alexandrie, condamnés l'un et l'autre au saint concile de Chalcédoine, que nous suivons et embrassons, et qui, marchant sur les traces du saint concile de Nicée, a proclamé la foi apostolique. Nous maudissons également Timothée le meurtrier, surnommé Élure, disciple de Dioscore, et Pierre

episcopum ab apostolica sede damnatum, eorum complicem et sequacem, vel qui in eorum communionis societate permanserint; quia Acacius quorum se communioni miscuit, ipsorum similem jure meruit in damnatione sententiam. Petrum nihilominus Antiochenum damnamus cum sequacibus suis et omnium suprascriptorum.

d'Alexandrie (Pierre Monge) qui l'a imité en tout. Nous condamnons aussi et anathématisons Acace, jadis évêque de Constantinople, condamné par le siège apostolique, complice et adhérent des précédents, et tous ceux qui auraient persévéré dans la communion de ces hommes; Acace, qui est entré en communion avec eux, a mérité par là de partager leur condamnation. Nous condamnons aussi Pierre d'Antioche (Pierre le Foulon) avec tous ses adhérents et tous ceux des personnages ci-dessus.

Suscipimus autem et probamus epistolas beati Leonis papæ universas quas de christiana religione conscripsit, sicut prædiximus, sequentes in omnibus apostolicam sedem et prædicantes ejus omnia constituta. Et ideo spero, ut in una communione vobiscum, quam sedes apostolica prædicat, esse merear, in qua est integra et verax christianæ religionis et perfecta soliditas: promittens in sequenti tempore sequestratos a communione Ecclesiæ catholicæ, id est, non consentientes sedi apostolicæ, eorum nomina inter sacra non recitanda esse mysteria. Quodsi in aliquo a professione mea deviare tentavero, his, quos damnavi, complicem me mea sententia esse profiteor.

D'autre part, nous recevons et approuvons toutes les lettres écrites par le bienheureux pape Léon sur la religion chrétienne, désirant suivre en tout, comme nous l'avons dit, le siège apostolique et proclamant toutes ses constitutions. J'espère dans ces conditions entrer en communion avec vous, représentants du siège apostolique; c'est là que la religion chrétienne trouve son plein affermissement. Je promets donc qu'à l'avenir je ne réciterai plus dans la célébration des saints mystères les noms de ceux qui ont été séparés de la communion de l'Église catholique, c'est-à-dire qui ne sont point d'accord avec le siège apostolique. Que si je tentais de m'éloigner en quoi que ce soit de la présente profession de foi, je me déclare moi-même le complice de ceux que j'ai condamnés.

Hanc autem professionem meam ego manu mea subscripsi, et tibi Hormisdæ sancto et venerabili papæ urbis Romæ direxi.

Je soussigné ai souscrit de ma main le présent formulaire et je l'adresse à Hormisdas, le saint et vénérable pape de la ville de Rome.

On ne pouvait rien imaginer de plus clair. Le formulaire était l'affirmation péremptoire du droit de Rome à définir souverainement et d'une manière infaillible les controverses doctrinales aussi bien que les questions de personnes. Les *constituta* des papes et tout spécialement le fameux Tome de Léon étaient mis sur le même pied que les décisions des trois grands conciles de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine. Quel besoin y avait-il dans les questions controversées de discussions et d'enquêtes nouvelles? Rome et Chalcédoine avaient jugé, la cause était finie. Désormais l'on ne serait catholique qu'en étant romain, qu'en condamnant les doctrines et les personnes que Rome avait condamnées, qu'en recevant sans discussion les dogmes qu'elle avait canonisés. Jamais encore ne s'étaient affirmées d'une manière aussi tranchante les prérogatives souveraines de l'Église de Rome. Jaffé, n. 774-775; Thiel, *Epist.*, VII et VIII; cf. aussi le texte du formulaire dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 171-172. Voir t. VI, col. 2175.

De telles exigences n'étaient point faites pour encourager Anastase. Du concile d'Héraclée, il était à peine question; avant même de l'ouvrir il fallait accepter le règlement définitif des questions qu'il prétendait traiter. D'autre part, le péril créé par Vitalien se faisant moins pressant, les désirs de réconciliation avec Rome devenaient aussi moins vifs. L'empereur objecta donc aux légats qu'il lui était impossible de rayer Acace des diptyques. Semblable mesure produirait infailliblement une émeute dans la population de la capitale, restée fort attachée au souvenir de l'ancien patriarche. C'était vouloir la réconciliation avec Rome, et la canonisation de l'auteur même de la rupture. Les légats ne purent que se retrancher derrière leurs instructions; le 16 juillet 516, ils quittaient Constantinople. Le *Liber pontificalis* constate mélancoliquement que leur mission avait échoué; *nihil egerunt.*

L'échec était moindre cependant que l'apparence l'aurait fait croire. La présence dans la ville impériale des représentants du pape avait réveillé bien des consciences. En Thrace, dans l'Illyricum, en Dardanie, en Épire, nombreux étaient les évêques qui, soit isolément, soit en corps, demandaient le retour à l'unité romaine. Hormisdas accueillait avec joie leurs suppliques, et envoyait son formulaire, dont il pressait la signature. Jaffé, n. 780, 783, 785; Thiel, *Epist.*, XVII, XX, XXIII. Le 15 février 517, il pouvait écrire à Avit, évêque de Vienne, que quarante évêques de l'Illyricum abandonnant l'obédience de Thessalonique étaient rentrés en communion avec Rome. Jaffé, n. 784; Thiel, *Epist.*, XXII.

L'empereur lui-même ne pouvait résister indéfiniment à l'opinion publique. En même temps qu'arrivaient à Rome les légats de retour de Constantinople, deux hauts fonctionnaires impériaux se présentaient à Hormisdas. La question d'Acace étant, extérieurement du moins, la seule qui créât difficulté, ils devaient en demander au pape le renvoi après le concile toujours projeté. L'assemblée réglerait d'abord les points de doctrine en suspens; l'on examinerait ensuite les questions de personnes. Les ambassadeurs impériaux étaient aussi porteurs d'une lettre adressée au sénat romain; on lui demandait d'interposer ses bons offices auprès du pape et auprès du roi Théodoric pour la conclusion de la paix. Thiel, *Epist.*, XI et XII. Hormisdas demeura inflexible : qu'on radiât d'abord Acace et les pourparlers pourraient commencer; sinon, l'on n'avait que faire à Rome des bonnes paroles de l'empereur. Désireux pourtant de montrer ses intentions pacifiques, le pape, en avril 517, envoyait à Constantinople une seconde légation. Ennodius de Pavie et Pérégrinus de Mirenum, en Campanie, les deux envoyés pontificaux, étaient porteurs des lettres adressées à l'empereur et au patriarche. On ne laissait point ignorer à ce dernier qu'on le tenait toujours pour excommunié, mais la sévérité à son égard se tempérait de quelque indulgence; on espérait que son action serait décisive pour ramener la masse de l'épiscopat oriental. Jaffé, n. 720; Thiel, *Epist.*, XXVIII. Un monitoire adressé à tous les évêques les engageait à revenir « à la pierre sur laquelle a été fondée l'Église ». Jaffé, n. 791; Thiel, *Epist.*, XXIX. Enfin l'on faisait espérer à ceux qui déjà étaient retournés à l'Église romaine qu'ils verraient bientôt le terme de leurs angoisses. Les légats enjoindraient à leurs persécuteurs de cesser toute vexation, en invoquant au besoin l'intervention de l'empereur. Jaffé, n. 792, 794, 795, 796; Thiel, *Epist.*, XXXII, XXXIV.

La deuxième légation d'Hormisdas devait être moins heureuse encore que la précédente. La radiation des diptyques d'Acace et de ses successeurs, même les plus orthodoxes, tels qu'Euphémius et Macédonius, heurtait trop violemment le sentiment populaire pour que l'empereur n'en tirât point parti. Nous sommes mal renseignés sur les faits et gestes de la légation; le *Liber pontificalis* insinue qu'après avoir essayé de la persuasion, voire de la corruption, l'empereur recourut, à l'endroit des légats, à la manière forte. Ils auraient été gardés de telle sorte qu'il leur aurait été impossible de remettre aux divers destinataires les protestations dont ils étaient porteurs. Ce qu'il y a

de certain, c'est que la lettre que leur remit Anastase le 11 juillet 517, à l'adresse du pape Hormisdas, manquait complètement d'affabilité. Elle se terminait par ces mots irrités : « On peut nous injurier et nous mépriser, mais nous commander, jamais. » C'était l'échec définitif des négociations avec l'empereur grec. Thiel, *Epist.*, XXXVIII. En même temps la persécution contre les orthodoxes se rallumait en Orient. Jaffé, n. 800; Thiel, *Epist.*, XL.

Le 9 avril 518, Anastase mourut, frappé par la foudre, si l'on en croit la tradition recueillie par les chroniqueurs byzantins et le *Liber pontificalis*. En tout cas, sa mort fut assez soudaine pour qu'il n'ait pas eu le temps de régler la succession à l'empire. Ce fut le préfet du prétoire, Justin, un rude soldat, qui, malgré les intrigues de l'eunuque Amantios, réussit à se faire proclamer empereur par le sénat et par le peuple. Justin était un partisan décidé de la foi chalcédonienne; en même temps qu'il montait sur le trône, Vitalien, l'ancien rival d'Anastase, revenait au pouvoir. Le neveu de l'empereur, Justinien, partageait, en matière d'orthodoxie, les idées de Justin et de Vitalien. Toute la politique de ces trois personnages allait converger vers un seul but : le rétablissement des relations entre l'ancienne Rome et la nouvelle.

Dans l'Église même de Constantinople, quelque chose aussi était changé. Au patriarche Timothée, monophysite décidé, avait succédé Jean le Cappadocien, orthodoxe de désir, bien qu'un peu timide dans l'expression de ses sentiments. Le peuple de Constantinople se chargea de le rappeler à une plus saine appréciation de son devoir. Le 15 et le 16 juillet (c'était peu de temps, ce semble, après l'accession au trône de Justin) la populace se précipita dans la cathédrale et, après avoir longuement acclamé l'empereur et l'Augusta, elle exigea de son évêque une profession de foi nettement chalcédonienne, l'excommunication des eutychiens et tout spécialement de Sévère, l'évêque intrus d'Antioche, enfin le rétablissement dans les diptyques des noms du pape Léon et des patriarches Euphémius et Macédonius, déposés sous Anastase pour leur attachement à la foi orthodoxe. L'archevêque Jean ne put que s'exécuter. Voir un récit détaillé de la scène dans les actes d'un concile de Constantinople de 536, Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 1057-1065. Ce que l'opinion publique obtenait dans la capitale, l'autorité impériale le réalisait dans les provinces. Un premier édit ordonnait le rétablissement des évêques exilés par Anastase et la reconnaissance par toutes les Églises de la profession de Chalcédoine. Un second déclarait les hérétiques incapables de tout office public, civil ou militaire, et ordonnait la déposition de tous les hétérodoxes. Sévère d'Antioche était décrété de prise de corps; il n'eut que le temps de fuir à Alexandrie, la citadelle du monophysisme. La manière forte eut raison de bien des résistances. Les choses étant ainsi disposées, il ne restait plus qu'à s'adresser à Rome. C'est ce que firent en septembre 518 les trois hauts personnages dont dépendait maintenant l'avenir religieux de l'Orient : l'empereur Justin, son neveu Justinien, et le patriarche Jean. Thiel, *Epist.*, XLII, XLIV, XLIII. On demandait instamment au pape d'envoyer à Constantinople une légation animée de sentiments pacifiques; le Tome de Léon et le formulaire de Chalcédoine étant acceptés sans aucune difficulté, la seule question qui resterait à régler serait celle de l'excommunication posthume d'Acace.

Sur ce dernier point Hormisdas se montrerait inflexible, les lettres envoyées par lui en décembre 518 et en janvier 519 ne laissaient aucun doute sur sa résolution. « Recevoir le Tome de Léon et maintenir dans les diptyques le nom d'Acace, ce sont choses contradictoires, » écrivait-il au patriarche. Jaffé, n. 803; Thiel, *Epist.*, XLVII. Et les instructions remises aux légats accentuaient encore cette intransigeance. Ce n'était pas seulement Acace dont les envoyés pontificaux avaient ordre de presser la radiation; ceux même de ses successeurs qui avaient été orthodoxes et qui avaient souffert pour la foi de Chalcédoine étaient englobés dans la même condamnation, pour n'avoir point cherché à se réconcilier avec le siège romain. Si les autorités byzantines acceptaient la radiation d'Acace, mais faisaient des difficultés pour celle d'Euphémius et de Macédonius, les légats devaient alléguer d'abord le texte du formulaire précédemment soumis à la signature des Orientaux. Il ne leur était loisible d'en rien modifier. A l'extrême rigueur, on pourrait dans la formule d'anathème taire les noms des deux prélats orthodoxes; mais ils devraient néanmoins disparaître des diptyques de l'Église. Enfin les légats ne devraient rien négliger pour assurer la publicité des soumissions demandées aux évêques orientaux et à leurs chefs. Jaffé, n. 805; Thiel, *Epist.*, XLV. Il semblait que croissaient les exigences de Rome en même temps que s'affirmaient les désirs d'union des Orientaux. Mais ce n'était qu'une apparence. L'anathème porté contre tous les schismatiques était déjà inscrit dans le formulaire de 515. C'étaient les événements de juillet 518 qui avaient attiré l'attention sur Euphémius et Macédonius. A Rome on ne se rendait pas bien compte que leur rétablissement dans les diptyques était une manifestation d'orthodoxie et de désir d'union; les byzantins comprendraient-ils que cette même orthodoxie exigeait maintenant la radiation de ces mêmes prélats?

En janvier 519, les deux évêques Germain et Jean, le prêtre Blandin, les diacres Félix et Dioscore partaient de Rome pour Constantinople. Sur leur chemin, ils recueillaient dans tout l'Illyricum les adhésions des évêques au formulaire d'Hormisdas. Thiel, *Epist.*, LIX, LX, LXIII. Le lundi de la semaine sainte, ils étaient arrivés dans la capitale. L'accueil fut magnifique et tel que pouvait le souhaiter Hormisdas. Dès le mercredi saint l'entente était complète entre le patriarche et les légats du pape. Le jeudi, le patriarche était venu au palais impérial, avait signé le formulaire; au milieu des acclamations et des larmes de joie de tout le peuple, on s'était rendu à la cathédrale pour célébrer le divin sacrifice, et tous avaient pu remarquer que les noms d'Acace et de ses successeurs, voire ceux des empereurs Anastase et Zénon, avaient été omis dans la lecture des diptyques. « Par vos prières, écrivaient les légats à Hormisdas, la paix est rendue aux cœurs chrétiens, il n'y a plus dans l'Église qu'une seule âme, qu'une seule joie. Seul en gémit l'ennemi du genre humain, terrassé par votre piété. » Thiel, *Epist.*, LXIV.

Au vrai, les choses avaient été moins faciles que ne semblait le dire la dépêche officielle des légats. Dans une lettre particulière, le diacre Dioscore, qui semble avoir joué dans toute l'affaire un rôle considérable, mandait à son maître que l'archevêque Jean avait voulu substituer au formulaire d'Hormisdas, dont on lui demandait la signature pure et simple, une profession de foi de son cru. Après une longue discussion, il avait été convenu qu'il rédigerait seulement un court préambule auquel il ajouterait le formulaire. Thiel, *Epist.*, LXV. On ne comprend même pas bien comment les légats pontificaux acceptèrent cette transaction. Le préambule de Jean ne reniait rien des prétentions excessives de l'Église de Constantinople, et semblait mettre sur le même pied l'ancienne et la nouvelle Rome. *Sanctissimas enim Dei ecclesias, id est, superioris vestræ et novellæ istius Romæ, unam esse accipio illam sedem apostoli Petri et istius augustæ civitatis unam esse definio.* Le patriarche déclarait adhérer aux quatre conciles; or jusqu'ici Rome n'avait jamais officielle-

ment reconnu celui de Constantinople, dont un canon affirmait la prééminence religieuse de la ville impériale sur tout l'Orient. Thiel, *Epist.*, LXI. Dans la joie du succès on ne remarqua pas ces nuances dont se tempérait la soumission byzantine. La paix religieuse étant rétablie dans la capitale, il s'agissait maintenant de la faire régner dans le reste de l'empire, à Antioche d'abord, et puis, si possible, à Alexandrie. De Rome, Hormisdas, tout en félicitant ses légats de leur succès à Constantinople, les pressait d'agir sur l'empereur; en même temps il multipliait les démarches auprès des personnages influents de là cour impériale et du patriarche de Constantinople, les priant d'unir leurs efforts à ceux de ses envoyés. Jaffé, n. 819-827; Thiel, *Epist.*, LXXIX-LXXXVII. Une chose aussi lui tenait à cœur, le rétablissement immédiat de certains évêques, évincés de leur siège, et qui, malgré l'édit récent de Justin, n'avaient pu se faire rendre justice. Un courrier parti de Rome le 2 septembre 519 inondait bientôt la capitale des requêtes pontificales en faveur de ces malheureux. Jaffé, n. 830-833, 835; Thiel, *Epist.*, XCIII-XCVI, XCII.

Mais à Rome on ne pouvait se rendre un compte exact des difficultés que rencontrait l'œuvre de réunion. Dans la ville impériale, l'autorité pouvait faire fléchir les fronts les plus rebelles; à une certaine distance, les choses se compliquaient étrangement. Un des légats, l'évêque Jean, ne tarda pas à en faire l'expérience. Il était allé à Thessalonique, espérant bien obtenir l'adhésion du métropolitain Dorothée au formulaire d'Hormisdas. Sans entrer en relations directes avec l'envoyé pontifical, celui-ci lui avait dépêché l'un de ses prêtres nommé Aristide. On s'était chicané longuement sur le formulaire, et l'on s'était quitté, sans rien conclure, sur des paroles très aigres. La conférence devait reprendre le lendemain; elle fut troublée par l'intervention de la populace, qui se rua sur Jean et tua deux de ses serviteurs. Blessé à la tête, roué de coups, le légat n'eut que le temps de se réfugier dans la basilique de Saint-Marc, où la police vint enfin le délivrer. Thiel, *Epist.*, C. Au dire des légats, ce n'était rien moins qu'un guet-apens organisé par l'évêque du lieu. Avant l'arrivée de l'ambassadeur pontifical, Dorothée aurait agi de manière à faire croire qu'une persécution était imminente; en dehors de toute fête baptismale, on avait conféré le baptême à plus de deux mille personnes; on avait distribué l'eucharistie à pleines corbeilles, de manière que le peuple chrétien pût conserver longtemps les espèces sacramentelles, la persécution étant sur le point de fermer les églises. Tout cela était bien fait pour surexciter le populaire.

Hormisdas ressentit vivement l'injure faite à son légat; il demanda que Dorothée fût immédiatement déposé et envoyé à Rome pour y être jugé. Jaffé, n. 840; Thiel, *Epist.*, CIII. Sa requête ne fut pas agréée. Dorothée, convoqué à Constantinople, pour répondre de ses actes, sut intéresser à sa cause des protecteurs puissants. « Il était parti de Thessalonique avec une somme d'argent capable d'aveugler, non seulement des hommes, mais des anges. » Thiel, *Epist.*, CII. Comme il arrivait d'ordinaire à Constantinople, l'or eut raison de toutes les résistances. Dorothée, exilé d'abord à Héraclée, reçut bientôt l'autorisation de rentrer à Thessalonique. En août 520, il écrivait au pape pour se justifier et lui demander de rentrer dans sa communion. Thiel, *Epist.*, CXXVIII. La réponse d'Hormisdas est intéressante à signaler; le pape voudrait croire à l'innocence de Dorothée, il sera heureux de le recevoir dans la communion romaine, quand il aura souscrit au formulaire imposé à tous. Jaffé, n. 852; Thiel, *Epist.*, CXXXIV. Et voilà donc un prélat important, rétabli sur son siège par ordre de l'empereur et qui cependant n'avait point acquiescé pleinement aux professions de foi romaine. Cela jette un jour curieux sur la politique de Justin.

S'il n'était pas facile de réduire un métropolitain de Thessalonique, à quelles oppositions ne se heurterait-on pas quand il s'agirait d'un potentat comme le patriarche d'Alexandrie? Hormisdas suppliait Justin de déposer Timothée, un monophysite déclaré. Il pensait assurer la succession à son légat Dioscore, originaire d'Égypte. Jaffé, n. 842; Thiel, *Epist.*, CV. Mais l'autorité du basileus dut fléchir devant celle du « Pharaon ». Timothée ne put être ébranlé; sur la terre d'Égypte le monophysisme demeurait triomphant. Et les choses n'allaient guère mieux à Antioche. Sévère, sans doute, était en fuite, et l'on pouvait songer à mettre à sa place un prélat tout dévoué à l'orthodoxie chalcédonienne. Mais impossible d'assurer à Antioche une élection conforme aux désirs impériaux. L'empereur fit choix d'un prêtre de la capitale, nommé Paul, qui fut expédié à Antioche et consacré par quelques évêques complaisants. Thiel, *Epist.*, LXXV. Mais la situation du nouveau patriarche n'était pas tenable; il eût fallu nommer dans la capitale de la Syrie un personnage au-dessus de tout soupçon; Paul, malheureusement, n'en était pas là. Dans ce milieu hostile les pires accusations commencèrent à courir sur le patriarche. Au bout de deux ans, Paul démissionna plutôt que de se soumettre à l'enquête que tous demandaient sur sa moralité. Thiel, *Epist.*, CXLV, CXLVI. Il eut pour successeur Euphrasius, qui commença par rayer des diptyques le pape et le concile de Chalcédoine. La crainte, sans doute, contribua à le rendre plus prudent par la suite; mais il était trop visible que la force seule maintenait en Syrie l'autorité du concile de 451.

L'empereur Justin et son héritier présomptif Justinien commençaient à le comprendre. A partir de juillet 520, ils ne cessent d'insister dans leur correspondance avec Hormisdas sur les difficultés que rencontre l'œuvre de réunion. Quelle erreur ce serait donc de les aggraver par d'inutiles exigences! La douceur, la modération sont nécessaires si l'on veut aboutir. Thiel, *Epist.*, CXVI, CXX, CXXIX. Il faut trancher au plus vite la controverse soulevée par les moines scythes au sujet de la formule : *unus de Trinitate passus est;* il faut surtout ne pas exiger dans toutes les cités et sans aucun discernement la radiation sur les diptyques de tous les évêques compromis de près ou de loin dans le schisme d'Acace. Qu'on supprime les noms spécialement visés dans le formulaire, rien de mieux; mais il est des évêques très pieux, très populaires, qu'il est impossible d'englober dans la même condamnation que les auteurs responsables du schisme. Faudra-t-il, pour une question après tout secondaire, compromettre l'œuvre d'unité? Et la lettre de Justinien jetait un jour étrange sur les procédés employés par l'administration impériale. Ni l'exil, ni le fer, ni le feu n'avaient pu avoir raison de l'obstination de certains Orientaux. Assez de supplices, disait Justinien; ce n'est point par les persécutions, par le sang, mais bien par la douceur qu'on aura raison des rebelles. N'allons point, sous prétexte de gagner les âmes, perdre à la fois et les âmes et les corps. Thiel, *Epist.*, CXX. Et une lettre du 9 septembre 520 s'exprimait avec plus de fermeté encore : « Dieu vous demandera compte du salut de tous ceux qui pourraient à présent être sauvés par l'esprit de douceur. » Thiel, *Epist.*, CXXXII.

Au moment où ces nouvelles arrivaient à Rome, les légats avaient quitté la ville impériale (juillet 520) et étaient venus rendre compte au pape du résultat de leur mission. Quelle impression donnèrent-ils à Hormisdas de la situation religieuse de l'Orient; nous ne savons. Il semble pourtant qu'ils n'aient pas suffisamment représenté au pontife les difficultés que créaient ses exigences. Toujours est-il qu'Hormisdas ne dévie

point de la ligne de conduite qu'il s'était tracée : pas un seul nom de schismatique dans les diptyques; il ne sortirait pas de là. C'est ce qu'il annonça à l'empereur Justin dans une lettre du 26 mars 521. Jaffé, n. 860; Thiel, *Epist.*, CXL. « Que le monarque veuille bien persévérer dans son désir de l'unité; qu'il ne redoute point, à l'occasion, de mettre la force au service de la vérité. On verra bien si l'obstination de ceux qui déchirent l'unité de l'Église sera plus forte que tous nos désirs de paix. Il y a des blessures devant lesquelles il ne faut pas reculer, puisqu'elles sont infligées pour le salut de l'âme. Et qu'on ne dise pas que nous nous montrons plus sévère que nos prédécesseurs. Ce n'est point l'opiniâtreté qui nous engage dans cette voie, mais bien les scandales dont nous avons été témoin. » On notera cette lettre, elle exprime pour la première fois l'appel de l'Église au bras séculier pour contraindre les dissidents. Nous ignorons quelle réponse y firent Justin et son neveu. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'à la suite de tous les événements que nous venons de raconter, plus de cinquante évêques, dont plusieurs fort recommandables par leur science et leur piété, furent déposés et envoyés en exil. Le jour n'était pas loin où l'Orient prendrait sa revanche de telles humiliations.

2° *La controverse théopaschite.* — Cette question de diptyques n'était d'ailleurs pas la seule qui préoccupât à cette époque les légats d'Hormisdas. Plus graves sans aucun doute étaient les querelles théologiques soulevées au même moment par ceux qu'on appelait les moines scythes. Elles roulaient tout particulièrement sur la formule : *unus de Trinitate passus est.* Cette expression ne laissait pas que d'être suspecte aux chalcédoniens stricts; et ses origines étaient bien faites pour aggraver les défiances. Cinquante ans plus tôt, en témoignage de ses sentiments monophysites, Pierre le Foulon, à Antioche, avait introduit dans le *Trisagion* liturgique l'addition : *qui passus es pro nobis.* Il voulait signifier qu'une des personnes de la Trinité avait souffert pour nous. Pour qui admettait la formule chalcédonienne des deux natures dans l'unité de personne, l'expression incriminée n'était pas plus scandaleuse que le nom de *mère de Dieu* attribué à la vierge Marie. Mais quand l'on songe au monophysisme avéré de Pierre le Foulon, on ne peut s'empêcher de remarquer le danger que créait semblable manière de parler. On mettait l'accent sur la nature divine du Christ au point de reléguer dans l'ombre sa nature humaine, seule capable de souffrir et de mourir. On semblait attribuer à la divinité elle-même les souffrances de la passion. Le *qui passus es pro nobis* était vite devenu dans tout l'Orient le signe de ralliement de l'opposition antichalcédonienne. Sans reprendre cette formule suspecte, l'Hénotique de Zénon contenait une expression apparentée : *unus de Trinitate incarnatus.* Autant que la précédente, la formule impériale était susceptible d'interprétation orthodoxe; elle n'en était pas moins devenue la tessère du monophysisme modéré. Plus tard, quand l'empereur Anastase avait accentué sa rupture avec l'orthodoxie, une expression rappelant plus clairement les idées de Pierre le Foulon avait été mise en circulation. L'on disait couramment dans les milieux monophysites de la capitale : *unus de Trinitate crucifixus.* Et l'adoption de cette formule dans la liturgie constantinopolitaine avait causé dans le public orthodoxe une révolution véritable. Le terme s'était maintenu néanmoins. Ce fut seulement à l'avènement de Justin que l'on songea à l'abroger. Mais juste à ce moment il lui survint des défenseurs bien inattendus dans la personne des moines scythes et de leur abbé Maxence. Ce milieu ne pouvait guère être soupçonné d'hostilité à la foi chalcédonienne. Vitalien, un des plus fermes soutiens de l'orthodoxie, entretenait les meilleurs rapports avec les moines scythes, dont il se fera l'ardent défenseur. Les écrits de l'abbé Maxence, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 74-158, ne témoignent pas d'un attachement quelconque aux doctrines monophysites. Mais en ce milieu on craignait, ou l'on faisait semblant de craindre, que la réaction chalcédonienne, provoquée par Justin, ne fît relever la tête aux restes, toujours vivants à Constantinople, de la faction nestorianisante. En adoptant l'expression : *unus de Trinitate crucifixus*, on mettrait en relief l'unité absolue de celui qui avait été engendré de toute éternité, et qui cependant était mort pour notre salut.

En sens inverse, un diacre nommé Victor, qui faisait profession de ne connaître que la formule de Chalcédoine, attaquait vivement les moines scythes. C'était bien le moment de rouvrir les querelles théologiques! Mais le sol byzantin était si favorable à ce genre de produits! On en vint bien vite de part et d'autre à se traiter d'hérétique. Pour les moines scythes, Victor n'était qu'un nestorien à peine déguisé; Victor ripostait et accusait ses adversaires de monophysisme. C'est au milieu du premier fracas de ces joutes dangereuses qu'arrivèrent à Constantinople les légats d'Hormisdas. Thiel, *Epist.*, LXXV, LXXVI. Les Scythes et Victor voulurent faire trancher le différend par les représentants du pape. Mais la théologie de ces derniers était un peu courte pour se reconnaître de suite dans ces arguties byzantines. Avec beaucoup de raison ils se retranchèrent derrière leur formulaire. Pour être déclaré orthodoxe il suffisait de l'accepter : à quoi bon y rien ajouter? On avait le texte de Chalcédoine; il était suffisant à dirimer les questions. Ainsi raisonnaient les légats, qui dans la circonstance se rencontraient avec le patriarche Jean. On fit comparaître devant ces deux autorités les Scythes et leur adversaire. Victor déclara qu'il recevait le Tome de Léon et la lettre synodale de Cyrille. C'est fort bien, dirent les Scythes; mais qu'il ajoute : *et unus de Trinitate crucifixus.* Les légats s'y opposèrent. « Ce qui n'est point défini dans les quatre conciles, ni dans le Tome de Léon, nous ne pouvons l'ajouter. » Thiel, *Epist.*, XCVIII; relation du diacre Dioscore, 15 octobre 519.

Les Scythes ne se tinrent pas pour battus. Les légats du pape pactisaient avec l'hérésie; il ne restait plus à Maxence et à ses moines qu'à partir pour Rome et à soumettre directement leur querelle au jugement d'Hormisdas lui-même. Ainsi fut fait; dans l'été de 519 les Scythes arrivaient à Rome et ne tardaient pas à remplir la ville de leurs bruyantes accusations contre Victor d'abord, puis contre les légats pontificaux, entraînés dans son hérésie. Hormisdas cependant ne se pressait point de répondre, malgré les instances pressantes que, de Constantinople, lui adressait Justinien. Thiel, *Epist.*, XCIX. Il commençait à comprendre que, sous toutes ces querelles soi-disant théologiques, il y avait surtout des questions de personnes, et avant de prendre une décision, il n'était pas fâché d'entendre les impressions que de Constantinople lui rapporteraient ses légats. Lettre à Justinien, mars 520, Jaffé, n. 846; Thiel, *Epist.*, CXII. Et comme les Scythes, mécontents des lenteurs romaines, avaient essayé de fuir, le pape les avait fait surveiller plus étroitement. Lettre aux légats, décembre 519, Jaffé, n. 840; Thiel, *Epist.*, CIII.

Les légats avaient quitté Byzance en juillet 520; ils étaient porteurs de lettres adressées au pape par tout ce qu'il y avait dans la capitale de personnages importants. Dans tous ces documents l'on insistait beaucoup sur l'urgence qu'il y avait à arrêter la querelle des moines scythes. Justinien, qui déjà s'exerçait au métier de théologien, discutait la formule de Maxence et proposait à son tour ses vues personnelles. Il lui sem-

blait que l'expression : *unus in Trinitate* avait moins d'inconvénients que les mots : *unus ex Trinitate*, surtout si on ne les faisait pas précéder du nom de Jésus: *Sicut enim videtur ambiguum dicere simpliciter unum de Trinitate non præmissa nomine Domini nostri Jesu Christi, sic ejus personam in Trinitate cum Patris Spiritusque Sancti personis non dubitamus esse*, et il alléguait des textes augustiniens qui lui paraissaient confirmer sa manière de voir. Thiel, *Epist.*, CXX. Quelques semaines plus tard, l'impérial théologien revenait sur la question : *Nobis videtur quoniam Filius Dei vivi, Dominus noster Jesus Christus ex virgine Maria natus, recte dicitur unus in Trinitate cum Patre Spirituque Sancto regnare, majestatisque ejus personam in Trinitate et ex Trinitate non infideliter credimus.* Thiel, *Epist.*, CXXXII. Le même courrier transmettait à Rome une profession de foi des Eglises de Jérusalem, d'Antioche et de Syrie, que l'empereur Justin faisait tenir au pape. Elle débutait par une affirmation relative à la Trinité, une seule essence en trois personnes. Elle interprétait ensuite la formule chalcédonienne de l'unité de personne en fonction de la formule trinitaire. « Le concile, disait-elle, a proclamé que Dieu le Verbe est une seule substance ou personne (ce qui est la même chose) en deux natures, la divinité et l'humanité, sans division ni confusion, et Notre-Seigneur Jésus-Christ est donc l'un de la Trinité sainte et consubstantielle, » ce que la profession de foi exprimait encore en ces termes : *Deus Verbum incarnatus est et homo factus est unus ex sancta et unius essentiæ* (ὁμοούσιῶ) *Trinitate secundum filiationis proprietatem.* Ainsi l'autorité impériale semblait prendre la défense d'une formule étroitement apparentée à celle que préconisaient les moines scythes.

Hormisdas était dans le plus cruel embarras. Ses légats lui représentaient la formule scythe comme une concession au monophysisme expirant. Un évêque africain, Possessor, qui se trouvait à Constantinople depuis 517, n'était pas loin de partager les mêmes idées. Une lettre de lui, reçue à Rome le 18 juillet 520, soulevait en outre une difficulté d'un autre genre. Dans le camp scythe on discutait beaucoup, en dehors des questions christologiques et trinitaires, les graves problèmes soulevés par la controverse pélagienne. Comme l'on voyait partout des nestoriens, l'on découvrait partout aussi des partisans de Pélage. Les livres de Fauste de Riez relatifs à la grâce étaient soumis à une critique pénétrante qui y relevait des attaches suspectes. Possessor, interrogé, n'avait pu que déclarer que les livres de Fauste, n'étant pas canoniques, n'exprimaient pas après tout la doctrine officielle de Rome. Sur tous ces points Possessor demandait une prompte réponse. Thiel, *Epist.*, CXV.

C'est lui qui reçut le premier les confidences d'Hormisdas. Une longue lettre, écrite le 13 août 520, lui narrait tous les déboires que l'obstination des moines scythes avait causés au pontife. Hormisdas n'était pas tendre pour ces moines brouillons et querelleurs, contempteurs des autorités traditionnelles, sans cesse en quête de nouveautés, et prétendant imposer partout leur sentiment. N'avaient-ils pas été jusqu'à vouloir provoquer dans Rome un mouvement populaire, en placardant sur la statue de l'empereur leurs protestations contre les nestoriens, et sous cette dénomination injurieuse ils voulaient désigner les légats mêmes du pontife. Le pape suspendait encore son jugement sur le fond de l'affaire, mais il était dès lors facile de voir en quel sens il pencherait. Quant aux questions soulevées autour des livres de Fauste, la sagesse romaine refusait de s'engager. Fauste n'avait jamais été officiellement approuvé par l'Église, mais on n'avait pas canonisé non plus toutes les théories d'Augustin. Le seul acte qui engageât Rome, c'était la condamnation portée par le pape Célestin et conservée aux archives; il serait toujours possible de se référer au texte authentique. *De arbitrio tamen libero et gratia Dei quid romana, hoc est catholica, sequatur et servet Ecclesia, licet in variis libris beati Augustini et maxime ad Hilarium et Prosperum possit cognosci, tamen et in scriniis ecclesiasticis expressa capitula continentur, quæ, si tibi desunt et necessaria credis, destinabimus.* Jaffé, n. 850; Thiel, *Epist.*, CXXIV.

En possession de cette lettre, l'évêque africain ne se priva pas de faire en tous lieux un portrait peu flatté des Scythes. Il raconta leur échec à Rome et Maxence lui-même se chargea bientôt de confirmer les dires de Possessor. Sa rancune contre Rome s'exhala dans un long pamphlet qui nous est conservé, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 93-111. Il commençait par contester l'authenticité de la lettre pontificale, mise en circulation par l'évêque africain. Comment serait-elle d'un évêque, une lettre où il n'y a nulle lumière, nul enseignement, où l'on ne trouve que récriminations et plaintes sans aucune réponse aux questions posées? Ayant ainsi justifié d'avance toutes ses critiques, Maxence reprenait point par point tous les termes du soi-disant document pontifical et en faisait une critique amère. Seul un hérétique pouvait ainsi prendre la défense de Dioscore, dont le nestorianisme était flagrant. Le pape lui-même eût-il déclaré de vive voix que l'on ne pouvait appeler le Christ Fils de Dieu, *unum ex sancta et individua Trinitate*, l'Église de Dieu ne pourrait le suivre; un tel pape ne serait plus l'évêque universel, mais un exécrable hérétique. Loin de nous, continuait le factum, la pensée d'attribuer pareil langage à l'évêque de Rome. Puis il entreprenait de défendre la conduite des moines. Ce qu'on appelait obstination n'était chez eux que zèle à défendre la vérité, à faire prévaloir une formule exacte à l'encontre d'expressions hérétiques et fautives. Les troubles qu'on les accusait d'avoir excités dans la capitale, la responsabilité en retombait sur les policiers dont la brutalité les avait contraints à invoquer la protection de l'image impériale. Le tout se terminait par la critique du jugement rendu par Hormisdas dans la question de Fauste. Fallait-il même parler de jugement ou de réponse? La lettre à Possessor n'était qu'un ramassis de propos sans suite, sans autorité et en dehors de la question. Maxence, lui, avait pris la peine d'étudier le livre incriminé et à l'appui de sa condamnation il alléguait de nombreuses citations empruntées justement aux parties qu'avait lues l'évêque africain.

Nous ne savons si Hormisdas eut connaissance immédiate de l'impertinente réponse de Maxence. Toujours est-il que, le 25 mars 521, il adressait à l'empereur Justin son jugement motivé sur la controverse théopaschite. Une lettre parallèle était adressée au nouveau patriarche de Constantinople, Épiphane. Le pape défendait de faire autre chose que répéter les enseignements de Léon et de Chalcédoine. Ces formulaires suffisaient amplement à définir la vérité. Il critiquait ensuite vivement l'expression des Scythes. Elle avait un double inconvénient : elle pouvait donner à croire aux esprits simples qu'il y a plusieurs dieux; que la divinité, impassible par nature, a pu endurer les souffrances de la passion. Il fallait sauvegarder avant tout l'unité de l'adorable Trinité, *unus* (sic) *est sancta Trinitas, non multiplicatur numero, non crescit augmento.* Pourquoi d'ailleurs vouloir chercher à pénétrer ce mystère? Adorons en toute humilité l'indivisible essence, respectons le caractère de chacune des personnes et les propriétés qui les distinguent. Le propre du Père est d'engendrer le Fils; le propre du Fils est de naître du Père; le propre du Saint-Esprit est de procéder à la fois du Père et du Fils. Mais c'est aussi le propre du Fils de s'être fait chair et d'avoir habité parmi nous. Unissant dans une même personne

les deux natures divine et humaine, le même Fils de Dieu est donc à la fois Dieu et homme. Ce n'est point, comme les infidèles le disent, une quatrième personne qui s'ajouterait aux trois autres; mais c'est le Fils même de Dieu qui est à la fois Dieu et homme. Toute la réponse revient, en dernière analyse, à savoir distinguer ce qui est de l'essence divine, ce qui est le propre des personnes. *Satis est cavere ita proprietatem et essentiam cogitandam ut sciatur quid personæ, quid nos oporteat deferre substantiæ; quæ qui indecenter ignorant aut callida impietate dissimulant, dum omittunt quod sit proprium Filii, trinæ tendunt insidias unitati.* Jaffé, n. 857, 861; Thiel, *Epist.*, CXXXVII, CXLI. En d'autres termes, l'incarnation, les souffrances, la mort du Fils de Dieu sont des propriétés personnelles de la seconde hypostase, la formule scythe, trop brutale, semble vouloir les rapporter à l'essence même de la Trinité. Elles sont le fait de la seconde personne, qui a assumé une nature humaine; la formule scythe a l'inconvénient de sembler les rapporter à la nature divine. Les expressions d'Hormisdas n'étaient peut-être pas d'une lucidité admirable; du moins elles déclaraient nettement qu'il n'y avait pas lieu de reviser les décrets de Chalcédoine et d'y introduire de force une formule suspecte par ses exigences, par sa teneur même et peut-être par l'esprit de ses défenseurs. Quinze ans plus tard, un des successeurs d'Hormisdas, Jean II, eut la faiblesse de laisser rouvrir bien imprudemment cette controverse. Il ne se doutait pas des misères qu'une telle attitude causerait un jour à l'infortuné Vigile. S'il eût imité la ferme réserve d'Hormisdas, bien des discussions et des luttes eussent sans doute été évitées. Du moins, cette attitude d'Hormisdas retarda-t-elle de quelques années la réouverture des querelles. A partir de 521 il n'est plus question dans la correspondance du pontife de la controverse théopaschite.

III. Son activité en Occident. — Ce n'était point les querelles théologiques qui préoccupaient à ce moment les évêques occidentaux; il s'agissait surtout de façonner au catholicisme les barbares païens ou ariens qui s'installaient de tous côtés sur les ruines de l'empire romain. Le saint-siège eut à cœur, pendant toute cette période, de diriger autant que faire se pouvait l'épiscopat d'Occident dans sa rude tâche. Hormisdas s'y employa à l'égal de ses plus illustres prédécesseurs.

L'Espagne chrétienne commençait à se réorganiser après l'invasion wisigothique. Rien ne contribuerait davantage à cette réorganisation que l'action d'évêques énergiques représentant le siège apostolique et s'occupant à promouvoir les réformes rendues nécessaires par les circonstances. Le 2 avril 517, Hormisdas déléguait à Jean, évêque d'Illicitum (d'autres textes lisent Tarragone), les pouvoirs de vicaire du siège apostolique pour l'Espagne du Nord, et lui envoyait les *constituta generalia* qu'il devait faire appliquer partout. Ces ordonnances rappelaient les règles relatives aux ordinations, insistaient sur l'honorabilité à exiger des ordinands, interdisaient les ordinations *per saltum*, prohibaient la coutume qui commençait à s'introduire d'ordonner des pénitents. Il fallait sauvegarder le principe de l'élection des évêques, éviter tout ce qui pourrait dans ces délicates matières ressembler à de la simonie. Enfin, la célébration régulière des conciles provinciaux était recommandée comme le plus sûr moyen de restaurer la discipline. Jaffé, n. 786, 787, 788; Thiel, *Epist.*, XXIV-XXVI. En 521, Hormisdas envoyait des instructions du même genre à l'évêque Sallustus à Séville, qu'il créait son vicaire pour les provinces de Bétique et de Lusitanie. Il devrait sur tous les points signalés envoyer un rapport exact au saint-siège. Jaffé, n. 855, 856; Thiel, *Epist.*, CXLII, CXLIII.

En Gaule, on constate des efforts du même genre. On cite une lettre d'Hormisdas à saint Remi de Reims, lui confiant le soin de le représenter dans tout le royaume de Clovis. Jaffé, n. 866. Mais il y a toutes chances que cette lettre soit un faux, destiné à soutenir les revendications postérieures des archevêques de Reims. Au contraire, l'authenticité des lettres adressées par Hormisdas à Césaire d'Arles et à Avit de Vienne ne saurait être contestée. Jaffé, n. 777, 784, 864; Thiel, *Epist.*, IX, XXII, CL. On y voit le pape s'intéresser aux fondations entreprises par ces évêques de Provence.

Au même moment l'Église d'Afrique, si durement traitée par les Vandales, commençait à respirer. Le *Liber pontificalis* signale sous Hormisdas la restauration de l'épiscopat catholique en Afrique. Cette restauration eut lieu immédiatement après la mort du roi Trasamonde, 28 mai 523. La nouvelle put en parvenir à Rome avant la mort d'Hormisdas, qui eut lieu le 6 août de cette même année. Hormisdas avait siégé neuf ans et dix-sept jours. Il avait été un administrateur et un diplomate habile, ferme avec cela et ne se laissant entraîner à aucune compromission. On doit le compter parmi les pontifes qui ont revendiqué avec le plus de succès et d'énergie la suprématie doctrinale et politique du siège romain.

Jaffé, *Regesta roman. pontificum*, 2e édit., Leipzig, 1885, t. I, p. 101-109; Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum*, t. I, p. 733-1006 (donne la meilleure édition des lettres d'Hormisdas et de ses correspondants); *P. L.*, t. LXIII, col. 367 sq. (le texte est généralement médiocre); *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 98-105, 269-274; Baronius, *Annales ecclesiastici*, édit. Theiner, Bar-le-Duc, 1867, t. IX, p. 132-317; Smith et Wace, *A dictionary of christian biography* art. *Hormisdas*, t. III, p. 155-161.

Sur le décret dit quelquefois d'Hormisdas, et qui est également attribué à Gélase et à Damase, le dernier travail, annulant tous les précédents, est celui de von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, im kritischen Text herausgegeben und untersucht*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1912, t. XXXVIII, fasc. 4. Il a été discuté de très près par dom Chapman, *On the Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, dans la *Revue bénédictine*, 1913, p. 187-207, 315-333. Voir aussi la *Revue biblique*, 1913, p. 602-608.

E. Amann.

HORNER Grégoire, bénédictin autrichien, né à Laufen le 19 novembre 1689, mort le 14 mars 1760. Profès de l'abbaye de Notre-Dame de Gleink, il fut ordonné prêtre en 1712. Pendant deux années, de 1716 à 1718, il professa la philosophie à l'université de Salzbourg, et fut ensuite rappelé à son monastère pour y exercer la charge de prieur. En novembre 1726, il revenait à l'université de Salzbourg pour y enseigner la théologie morale et en 1732 en devenait le recteur, dignité à laquelle il renonça en 1740. Lorsqu'il mourut, il était confesseur des bénédictines de Nonnberg. Dom Grégoire Horner publia: *Quæstiones selectæ in decem categorias Aristotelis*, in-4°, Salzbourg, 1718; *Prima fidei catholicæ principia juxta seriem in sacra ejusdem fidei professione occurrentem contra Lutheri sectatores methodo polemico-scholastica succincte tradita et explicata*, in-8°, Salzbourg, 1735. Il y enseigne l'infaillibilité pontificale.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 131; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 509; *Scriptores ordinis S. Benedicti qui fuerunt in imperio Austriaco-Hungarico*, in-4°, Vienne, 1881, p. 198; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1380.

B. Heurtebize.

HORNES (Arnould de), né dans le comté dont il portait le nom, gouverna le diocèse et la principauté de Liége pendant dix ans, de 1379 à 1389. Il succédait à Jean d'Arckel et, comme lui, il avait d'abord occupé le siège épiscopal d'Utrecht. A la mort de Jean

d'Arckel, le chapitre de Saint-Lambert avait porté ses suffrages sur la personne d'Eustache Persyn de Rochefort; mais ce choix, accepté par Clément VII, pape d'Avignon, se heurta à l'opposition d'Urbain VI, qui désigna de Hornes. Le grand schisme d'Occident venait précisément d'éclater et commençait à produire ses naturels et lamentables effets. Fort de l'appui du pontife romain, Arnould crut néanmoins plus opportun de ne prendre provisoirement que le titre de « mambour » ou mainbour, c'est-à-dire d'administrateur; et, après avoir désigné son frère Louis pour gérer les affaires en son nom, il alla rejoindre ses premiers diocésains. Alors les Liégeois, comme mus par un sentiment de jalousie, le rappelèrent au milieu d'eux. Sa situation, ainsi consolidée, fut définitivement assurée quand il eut obtenu de l'empereur Wenceslas des lettres de confirmation. Nommé en 1381 cardinal-prêtre par Urbain VI, il déclina cette haute distinction, sans que nous puissions dire quel fut le motif de son refus. D'ailleurs d'un caractère doux et plutôt conciliant, sachant faire au besoin de nécessité vertu, il semble qu'il ait eu par là même moins à souffrir des difficultés qu'avaient rencontrées plusieurs de ses prédécesseurs et contre lesquelles ils s'étaient inutilement butés. C'est ainsi qu'on vit, sous son gouvernement, les progrès de la démocratie s'accentuer toujours. La principauté de Liége, qui comprenait alors le Condroz, la Hesbaye, le comté de Looz, le marquisat de Franchimont, la seigneurie de Bouillon et l'Entre-Sambre-et-Meuse, s'organisa en une sorte de république fédérative. En 1384, les patriciens renoncèrent à tout privilège dans les élections. Par reconnaissance, aux élections de cette année, on choisit pour bourgmestre un membre de la noblesse, Fastré de Lardier, mais le conseil fut composé entièrement de gens du peuple; et l'année suivante, il en fut de même des bourgmestres. Désormais tous les droits furent concentrés dans la bourgeoisie, et pour y participer, les nobles se trouvèrent obligés de se faire inscrire sur la liste des métiers. Le pouvoir souverain, qui jusque-là avait appartenu à l'épiscopat et à l'aristocratie, passa aux mains de la nation représentée par les trois états, les petits métiers étant appelés à voter comme les grands, les ouvriers comme les maîtres, et les apprentis même ayant droit de vote. On put voir là, en plein moyen âge, quelque chose d'analogue à un essai de suffrage universel. Le conseil de la cité épiscopale comptait à lui seul plus de 200 membres. L'évêque consentit-il de bon gré à ces arrangements, ou fut-il moralement contraint d'y souscrire, on l'ignore. Ce qui est certain, c'est que Liége présentait en ce moment l'image de la plus complète égalité qui se soit rencontrée jamais. Michelet a souligné ce fait avec complaisance. Mais il aurait pu ajouter que les meilleures choses ont leurs inconvénients, car « multitude engendre confusion », comme disait déjà à ce propos un contemporain, Jacques de Hemricourt; et lorsque la fièvre démocratique est montée à un certain degré, il est bien difficile de faire entendre aux foules la voix de la raison et de la modération. Ces vérités d'expérience allaient recevoir bientôt des événements une nouvelle et éclatante confirmation, par les troubles qui éclatèrent sous Jean de Bavière, successeur immédiat d'Arnould, et par les massacres dont ils furent l'occasion. Le 12 octobre 1386, Arnould de Hornes promulgua la loi organique connue sous le nom de *mutation de la paix de Waroux*. Cette loi réglait sagement plusieurs points relatifs aux testaments et aux contrats de mariage, reconstituait la *cour allodiale* sur des bases plus larges, et fixait dans la capitale le siège de la *cour féodale*, antérieurement ambulatoire. Ce fut le dernier acte politique d'un prélat sage et modéré, qui mourut, le 8 mars 1389, emportant dans la tombe les regrets des Liégeois.

Polain, *Histoire de l'ancienne principauté de Liége*, 1844, t. II, p. 182; Namèche, *Cours d'histoire nationale*, Bruxelles, 1856, t. V, p. 1077-1078; Kurth, *La cité de Liége au moyen âge*, Bruxelles, 1910, t. II et III; Alph. Le Roy, art. *Arn. de Hornes*, dans la *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1886-1887, t. IX, col. 491-492.

J. Forget.

HORRY Claude, canoniste, protonotaire apostolique et procureur en l'officialité de l'archevêché de Paris, mort dans la première moitié du XVIII^e^ siècle, est auteur des ouvrages suivants : *Le parfait notaire apostolique et procureur des officialités*, in-4°, Paris, 1688; *Observations sommaires sur les édits et déclarations de nos rois touchant la célébration du mariage qui renferment toutes les formalités requises pour la célébration du mariage par les édits, déclarations et ordonnances de nos rois, et arrêts rendus en exécution jusqu'en ce jour par les cours souveraines, et plusieurs questions importantes sur la question du mariage*, in-4°, Paris, 1692; *Institution à la pratique bénéficiale et ecclésiastique*, in-4°, Paris, 1693; *Nouveau traité du mariage chrétien fait selon les lois de l'Église et les ordonnances de nos rois, avec des notes sur l'édit du roi en règlement du mois de mars 1697*, in-12, Paris, 1700; *Pratique civile des officialités ordinaires, foraines et privilégiées, et autres cours et juridictions ecclésiastiques, accommodée aux ordonnances du roi de 1667 et 1670, ensemble aux édits et déclarations de Sa Majesté, arrêts de ses conseils et de ses parlements, contenant toutes les compétences attribuées à la jurisprudence ecclésiastique, par l'édit de 1695*, in-4°, Paris, 1703; *Traité de la juridiction ecclésiastique*, 2 in-4°, Paris, 1763.

Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 140; J. Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, in-8°, Stuttgart, 1880, t. III, p. 614; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 586.

B. Heurtebize.

HOSIUS — forme latinisée du polonais **HOSY-JUSZ**, de l'allemand **HOSZ** — **Stanislas**, naquit à Cracovie le 5 mai 1504. Son père était directeur de la Monnaie et procurateur de la ville de Vilna. C'est là qu'il fut élevé et qu'il apprit le polonais, l'allemand et le latin. Il entra à l'université de Cracovie le 29 août 1519. Dès la fin de l'année suivante, il était reçu bachelier. Tout en continuant ses études, il devint précepteur des neveux de l'évêque de Cracovie Tomicki, puis son secrétaire. En même temps, il dirigeait l'éducation de quelques jeunes gens appartenant à la noblesse polonaise. Il s'exerçait déjà aux belles-lettres et publiait, à la mode du temps, des épigrammes latines en tête ou à la fin d'ouvrages qui paraissaient alors en Pologne. En 1523, il présente de cette façon le *Judicium astronomicum* de Nicolas de Shradek; l'année suivante, le *Judicium majus* de Jean de Plonik et le *De bello inferendo Turcis oratio*, de Philippe Callimaque-Buonaccorsi. A la fin de cet ouvrage, se trouvent quelques vers de Hosius à la louange de Tomicki. En 1525, il présente au public un nouveau travail de Nicolas de Shradek, *Judicium astronomicum*, et la lettre de Critius = Krzyki, *Ad I. O. Pulleonem de negotio Prutenico epistola*. Tous ces écrits se rapportent aux sciences ou à la politique. Mais, dès 1526, Hosius prend une direction qu'il n'abandonnera plus. Un imprimeur de Cracovie, Victor, publie une édition du livre d'Érasme, qui vient de paraître, *Hyperaspistes. Diatribe adversus servum arbitrium Martini Lutheri*. Hosius lui donne comme préface un petit poème *In Lutheri admiratores*, et comme épilogue une épigramme *In Lutheri sectatores*. L'année suivante, Krzyki publiait un court ouvrage de polémique contre Luther sous le titre *De afflictione Ecclesiæ*. Hosius le félicitait, dans deux petits poèmes imprimés comme conclusion, de sa lutte contre « le sanglier de Calydon ». Il se chargeait lui-même de publier *Des. Erasmi*

Roterodami epistola ad inclytum Sigismundum regem Poloniæ, avec une épigramme de sa façon comme préface. En 1528, il donne libre cours à ses talents poétiques et à sa piété dans *In psalmum quinquagesimum paraphrasis Stanislai Hosii carmine conscripta*. Le poème est perdu, il ne reste que l'épigramme qui l'introduit et la lettre préface à Tomicki. La même année, il publiait le texte grec, avec traduction latine, d'un petit traité de saint Chrysostome : *Joannis Chrysostomi comparatio regiæ potestatis, divitiarum et nobilitatis cum monacho qui cum vera et christiana philosophia familiaritatem habet*. L'ouvrage est dédié par une lettre-préface à Tomicki. Tous ces essais de jeunesse sont dans la plus pure ligne érasmienne. Le titre du dernier est particulièrement significatif à cet égard. Enfin, en 1529, il édite, avec une préface de sa main, le livre de Krzyki, devenu évêque de Plock, *De ratione et sacrificio missæ*.

Ses talents l'avaient désigné à l'attention de Tomicki, qui était devenu son protecteur déclaré. Il le gratifia en cette année des revenus de deux bénéfices pour lui permettre d'aller en Italie achever sa formation. Hosius passa l'année 1530 à Venise et à Bologne. L'année suivante, il était proclamé *doctor in utroque jure* en cette dernière université. En 1532, il visite Padoue, où il se lie avec l'humaniste Bonamico. Il revient à Bologne et y fait connaissance de l'historien Guichardin et d'une série de futurs cardinaux, Campeggi, Otto Truchsess, Christophe Madruzzo, Reginald Pole. Au cours de 1533, il retourne en Pologne et reprend son poste de secrétaire auprès de Tomicki, qui l'initie, à Cracovie, aux secrets de l'administration diocésaine. Mais Tomicki meurt le 29 octobre 1535. C'est probablement peu de temps après que Hosius compose la *Vita Petri Tomicii*, éditée pour la première fois en 1879, par Hipler et Zakrzewsjki, dans la collection de ses lettres. En tout cas, en 1536, il publiait une *Elegia in obitum Petri Tomicii episcopi Cracoviensis*, dans laquelle il payait sa dette de reconnaissance envers son bienfaiteur.

Il entre alors comme secrétaire au service de Jean Choinski, évêque de Plock, vice-chancelier de Pologne. Des honneurs et des bénéfices viennent récompenser ses vertus et ses talents. Il est nommé chanoine de Frauenbourg dans l'Ermland (Varmie) en 1537, de Cracovie en 1540, de Sandomir en 1542. En même temps il reçoit les cures de Golobie et de Radlov, que, du reste, il n'occupa point personnellement. Il est ordonné prêtre en 1543. Par l'intermédiaire de Choinski, il connaît Maciejowski, évêque de Cholm, alors tout puissant dans les conseils du roi de Pologne, Sigismond l'Ancien. Sur sa recommandation, il devient secrétaire royal en 1538. Il s'occupe alors des affaires d'administration temporelle, dans lesquelles il révèle ses talents politiques. En 1539, il édite et dédie à Maciejowski le *Carmen parænеticum ad C. Alliopagum*, de l'ami de Copernic, Dantiscus, qui venait d'être nommé évêque de l'Ermland. Cf. F. Hipler, *Des ermländischen Bischofs Johannes Dantiskus und seines Freundes Nikolaus Kopernikus geistliche Gedichte*, Munster, 1857. La lettre-préface trace un portrait idéal de l'évêque digne de son auteur et montre ses soucis humanistes en même temps que sa piété.

Cependant les idées nouvelles commençaient à pénétrer en Pologne et se répandaient dans le clergé. Le chapitre de Cracovie, dont Hosius faisait partie, comptait dans son sein des chanoines qui inclinaient aux idées protestantes ou tout au moins à des idées de réforme peu compatibles avec la doctrine catholique. Hosius, en 1545, fut désigné comme inquisiteur pour juger plusieurs de ses collègues inculpés d'hérésie. L'évêque de l'Ermland, Dantiscus, lui envoyait à ce propos l'ouvrage de Filippo Archinto, *P. Archinti christiana de fide et sacramentis explanatio*. Hosius s'empressa de le publier. Il se trouve dès lors en contact avec un de ses collègues de la secrétairerie royale, dont les idées réformatrices devaient provoquer ses principaux ouvrages. Andreas Fricius Modrevius — Modrzewski — avait publié à Cracovie, en 1546, à propos de la question alors débattue de l'envoi au concile de Trente de délégués polonais, un discours qui avait fait grand bruit, *Ad regem, pontifices, presbyteros et populos Poloniæ et reliquæ Sarmatiæ oratio A. Fricii Modrevii de legatis ad concilium christianum mittendis*. Il y soutenait, entre autres choses, que l'Église pouvait errer. Hosius ne pouvait laisser passer une pareille affirmation. Dans ses lettres de cette époque, dont quelques-unes sont de petits traités, il combat vivement les doctrines de son collègue. Elles avaient pourtant grand succès dans le clergé et la noblesse de Pologne, et même auprès du prince héritier. Aussi l'avènement prochain de celui-ci annonçait-il des difficultés aux catholiques. En effet, Sigismond l'Ancien mourait en 1548. Ce fut Hosius qui composa son oraison funèbre, puis le discours d'avènement de Sigismond-Auguste et la réponse que l'évêque de Cholm Maciejowski lui fit comme chancelier du royaume. La même année, il éditait le *Libellus hymnorum* de Dantiscus.

Sa science et la dignité de sa vie l'avaient mis en relief. Le 3 février 1549, le roi Sigismond-Auguste le nommait comme successeur de Maciejowski au siège de Cholm. Il lui confiait en même temps une ambassade importante auprès de Charles-Quint et du roi des Romains Ferdinand. Il s'agissait de renouveler les traités de la Pologne avec l'empire. De nombreuses difficultés étaient alors pendantes entre les deux puissances, surtout depuis la défection de l'ordre teutonique et la sécularisation de ses biens au profit d'Albert de Prusse. Hosius avait pour compagnon Modrzewski lui-même, qui faisait fonction de secrétaire de l'ambassade. Il se rendit d'abord à Vienne, où il vit Ferdinand, puis à Anvers, où il rencontra Charles-Quint. Il s'acquitta heureusement de sa charge. Rentré à Cracovie au commencement de 1550, il y reçut, dans le courant de mars, la consécration épiscopale. Le 23 juin 1550, il rendait compte de son ambassade dans un discours qui eut un grand succès. Il commençait à s'occuper de son diocèse, quand Paul III le nomma inquisiteur pour la Poméranie. En effet, le luthéranisme, le hussitisme et l'utraquisme faisaient de continuels progrès en Prusse orientale. C'est ce qui le décida à accepter un changement de siège épiscopal. Il quitta Cholm pour devenir évêque de l'Ermland. Les historiens allemands lui reprochent avec aigreur d'avoir occupé ce poste sans posséder l'indigénat prussien, qui, paraît-il, était requis. En tout cas, il en prit possession en janvier 1551 et il y déploya dès l'abord une ardeur infatigable contre l'hérésie. De cette époque datent un grand nombre de sermons, en allemand, en polonais, en latin, qu'il composait lui-même et qu'il faisait donner dans son diocèse et dans toute la Pologne par des orateurs exercés. Il s'attachait surtout à y défendre le catholicisme contre les attaques des novateurs. Cf. F. Hipler, *Die deutschen Predigten und Katechesen der ermländischen Bischöfe Hosius und Cromer*, Cologne, 1885.

Une occasion plus propice encore allait s'offrir à lui de manifester sa foi. Le roi Sigismond-Auguste, malgré l'influence de son beau-frère le prince Radziwill, se montrait alors favorable aux catholiques et disposé à prendre des mesures contre l'hérésie. L'archevêque de Gnesen Dzierzgowski se décida à profiter de ces bonnes dispositions et convoqua, pour le mois de mai 1551, un synode des évêques polonais à Piotrkow.

On y devait discuter la participation au concile de nouveau convoqué à Trente, et surtout les mesures à prendre contre l'esprit de réforme. Celui-ci se manifestait dans de nouveaux ouvrages de Modrzewski, les *Dialogi de utraque specie sacramenti eucharistiæ a laicis sumenda, non affirmandi sed disputandi et discendi causa conscripti, anno 1549, mense maio et junio, Pragæ*, qui furent publiés en 1550. Dès cette époque, il avait terminé son grand ouvrage, *Commentarii de emendanda re publica christiana*. Mais il avait rencontré de vives résistances pour sa publication et c'est en 1551 seulement qu'il avait été autorisé à le donner avec des suppressions et des modifications importantes. Aussi s'était-il décidé à le soumettre au synode de Piotrkow. Il se sentait d'ailleurs fort de l'appui de Sigismond-Auguste, dont il était alors très goûté.

C'est précisément Hosius que le synode désigna unanimement pour réfuter son ancien collègue, par un exposé de la doctrine catholique sur les points controversés. Telle fut l'origine de la *Confessio catholicæ fidei christiana, a patribus in synodo provinciali habita Petrikoviæ, anno 1551, mense maio, congregatis*. Hosius lui-même raconte, dans la préface de l'édition de 1562, les conditions dans lesquelles il composa cet ouvrage. Il l'avait rédigé en quatre jours et présenté aux évêques du synode. Ceux-ci en furent si contents qu'ils l'approuvèrent immédiatement et décidèrent de le faire imprimer aussitôt. L'auteur réclama un délai pour polir et enrichir son œuvre. Après deux mois, la première partie, qui traitait de la foi et de l'espérance, parut à Cracovie. Elle était publiée au nom du synode, dédiée par l'archevêque Dzierzgowski à Sigismond-Auguste et ne portait pas le nom de l'auteur. Envoyée à Rome pour être examinée par les théologiens, elle tomba aux mains d'Otto Truchsess, devenu archevêque d'Augsbourg, à qui elle plut tellement qu'il en fit immédiatement donner une nouvelle édition à Dillingen.

Mais Hosius avait remis une nouvelle partie de son travail, sur la charité et la grâce, à l'archevêque de Gnesen. Celui-ci l'envoya à Mayence pour y faire imprimer le tout. L'ouvrage parut, comme la première partie, sans nom d'auteur. Ce fut la raison pour laquelle les théologiens de Louvain commencèrent par le condamner. Mais quand ils l'eurent appris, Ruard Tapper, leur doyen, écrivit à Hosius pour le prier de reconnaître ouvertement la paternité de l'ouvrage. Comme l'édition de Mayence était pleine de fautes, l'auteur se décida à la corriger et à la développer, puis il envoya son travail sous sa forme définitive à Vienne pour le faire publier. En mars 1560, il n'était pas encore achevé d'imprimer. C'est à Vienne même, où il venait d'être envoyé comme nonce par Pie IV, que Hosius mit la dernière main à la partie qui traite des sacrements.

Ce mode de publication lui permit du reste de serrer de plus en plus près son adversaire véritable, Modrzewski. En raison de la faveur dont il jouissait auprès de Sigismond-Auguste, la *Confessio* ne le nomme point par son nom. Mais ce sont ses idées qu'elle vise constamment. En 1554, Modrzewski avait donné à Bâle une édition complète de son grand ouvrage sur la réforme de l'Église. Il y attaquait en particulier les privilèges ecclésiastiques. Hosius prit position sur ce point dans la dernière rédaction de la deuxième partie de la *Confessio*. De même il se reporta, dans son exposé de la doctrine des sacrements, aux dialogues de Modrzewski sur la communion sous les deux espèces. De plus, il ne s'était pas contenté de la première approbation des évêques polonais. Après avoir terminé la seconde partie en 1554, il l'avait soumise, en novembre de cette année, au synode de nouveau réuni à Piotrkow. L'ouvrage eut un succès extraordinaire et exerça une influence profonde. On compte trente-deux éditions publiées du vivant de l'auteur dans tous les grands centres intellectuels. On en fit des traductions dans toutes les langues de l'Europe, et même en arabe et en arménien.

Pourtant ce travail n'absorbait pas l'activité de l'évêque de l'Ermland. On avait agité au synode de 1551 la question de la représentation de la Pologne au concile convoqué à Trente. Hosius avait été désigné pour cette charge. Mais en février 1552, en raison des tentatives de réforme qui s'accentuaient en Prusse orientale, il demanda à en être dispensé. En août, il faisait de grands efforts pour convertir le duc Albert de Prusse. Il fut si près de réussir que quelques historiens ont cru à cette conversion. En septembre, il insiste auprès de Sigismond-Auguste pour le maintien des anciennes pratiques et de la discipline ecclésiastique. Ici il obtint complètement gain de cause. Il ne s'adresse pas seulement aux princes. Il se tourne aussi vers les peuples. L'utraquisme fait de grands progrès dans les principales villes de l'Ermland. A Thorn, à Elbing, à Graudenz, à Braunsberg, Hosius se multiplie contre l'hérésie. Il fait donner des missions et des carêmes dont il écrit lui-même les discours. Il résume les principes de sa conduite et de sa foi dans une série de publications où il démêle avec une clarté parfaite les questions politiques qui viennent compliquer à plaisir les problèmes religieux. De là le *De actis cum Thorunensibus*, en 1551, *cum Elbingensibus*, en 1553, 1555 et 1568, *cum Graudentinentibus*, en 1556, *cum Braunsbergensibus*, en 1564. Il s'attaque au principe même du mal, en réfutant directement, en 1556, les dialogues de Modrzewski sur la communion sous les deux espèces, dans le *Dialogus de communione sub utraque specie*. Sous une forme plus populaire que dans la *Confessio*, il y expose la doctrine de l'Église. Modrzewski lui répond par une *Defensio cœnæ Domini integre a populo sumendæ*, qui est, semble-t-il, la dernière passe de ce long duel. Hosius avait ajouté au premier dialogue deux autres essais du même genre, *De sacerdotum conjugio* et *De celebrando sacro in vulgari lingua*, qui eurent aussi un très grand succès.

Il remplissait en même temps des missions politiques. En janvier 1554, Sigismond-Auguste l'envoyait comme ambassadeur auprès d'Albert de Prusse, pour le règlement des contestations relatives aux droits de la Pologne en Poméranie. Il en profitait pour écrire au roi une série de lettres dans lesquelles il le mettait en garde contre les suggestions de son beau-frère, le palatin de Vilna, Radziwill, qui était toujours le champion du protestantisme et poussait à la réunion d'un concile national. Pour parer ce coup, il faisait demander au pape, par le synode de Piotrkow, au cours de mois de novembre, l'envoi d'un nonce spécial en Pologne, et désignait comme très apte à cette charge Aloysio Lippomano. En février 1555, il appelait les jésuites dans l'Ermland et les invitait à fonder un collège à Braunsberg. Au synode de 1555, les protestants présentèrent une confession de foi. Hosius demanda à son ami Martin Cromer de la réfuter. Pour son compte, il la combattit dans des lettres nombreuses adressées à des grands du royaume. Il agit de même envers les idées de son successeur sur le siège épiscopal de Cholm, Uchanski, qui voulait une réforme de la loi du célibat ecclésiastique et la communion sous les deux espèces.

Une nouvelle polémique plus importante l'attendait. Christophe de Wurtemberg avait fait proposer le 24 janvier 1552, au concile de Trente, une confession de foi rédigée par son théologien Brenz. Le dominicain Pierre de Soto, alors professeur à l'université de Dillin-

gen, en eut connaissance et s'empressa de la réfuter dans un ouvrage qui parut en 1552 sous le titre : *Assertio fidei catholicæ*. Brenz se défendit d'abord dans ses *Prolegomena in apologiam confessionis*, de 1555, puis dans son *Apologia confessionis* qui parut à la fin de 1555 et en 1561. Or, en 1556, Pietro Paolo Vergerio vint tout exprès en Pologne pour les recommander au roi. Il les fit imprimer en décembre 1556 à Kœnigsberg, avec une préface dans laquelle il demandait une discussion publique, en présence du roi lui-même, avec le nonce Aloysio Lippomano. Le roi n'accéda pas à cette demande. Mais son attitude indécise, en cette affaire comme en celle du concile national, n'était pas sans causer de vives inquiétudes aux catholiques. De plus, les ouvrages de Brenz trouvaient de nombreux lecteurs et même des éditeurs jusqu'à Brest-Litovsk et à Allenstein. Hosius avait appris la publication de l'ouvrage de Brenz en Pologne, à la diète de Varsovie de décembre 1556. Il le demanda et le reçut au commencement de 1557. Il se mit aussitôt au travail. Telle est l'origine de la *Confutatio prolegomenorum Brentii quæ primum scripsit adversus Petrum a Soto*. Suivant son habitude, Hosius en soumettait chaque partie, une fois terminée, au jugement de ses pairs ou de ses amis. En mai 1557, il envoyait la première partie au synode de Piotrkow. Il adressait les autres à divers personnages, en particulier à Otto Truchsess, qui l'approuvait. L'ensemble fut terminé en octobre et dédié au roi, auquel l'ouvrage s'adressait tout spécialement. Mais en raison des retards de l'impression, l'ouvrage complet parut seulement au début de 1558, à Cologne. Une traduction polonaise, due à Rotundus, en fut faite aussitôt et répandue dans le peuple.

C'est contre les mêmes adversaires, mais particulièrement contre Vergerio, que fut composé un autre ouvrage de Hosius, le *De expresso Dei verbo*, qui parut en 1558. Il y combattait la doctrine de l'intelligibilité de l'Écriture pour tous et y démontrait la nécessité d'un interprète autorisé et éclairé par Dieu. Brenz, avant de répondre pour son compte, se tourna d'abord vers Vergerio, qui était son homme de confiance en Prusse et en Pologne et qui jouissait de la faveur du duc Albert et du prince Radziwill. Celui-ci publia donc ses *Dialogi IV de libro quem S. Hosius contra Brentium et Vergerium edidit*, dans lesquels il attaquait aussi bien la *Confutatio* que le *De expresso Dei verbo*. Puis Brenz entra lui-même en lice dans une longue préface mise en tête de l'ouvrage de son ami Andrea, *Refutatio pia et perspicua criminationum, calumniarum, mendaciorum quibus S. Hosius non solum prolegomena Brentii, verum etiam universam vere piam doctrinam contaminare conatus est*, qui parut à Francfort en 1560. Cette polémique en avait entraîné une autre.

Dans le *De expresso Dei verbo*, Hosius avait utilisé un violent pamphlet publié par Erasmus Albérus contre l'un des hommes qui avaient le plus travaillé à faire réussir la Réforme en Pologne, Jean Laski. Celui-ci releva l'attaque dans sa *Brevis ac compendiaria responsio ad collectos quosdam ex Erasmo Albero per S. Hosium articulos de doctrina Joannis a Lasco atque huc in Poloniam transmissos simulque et ad libellum ipsius editum De oppresso verius quam expresso Dei verbo*. Cette violente attaque était dédiée au châtelain même de Cracovie, le comte Tarnow. Hosius ne pouvait la laisser sans réponse. De là le *De oppresso Dei verbo*, composé en 1559. Mais Laski étant mort sur les entrefaites, Hosius ne publia point son ouvrage, qui parut seulement en 1584, par les soins de son secrétaire Rescius.

Dès 1558, le pape Paul IV, reconnaissant les grands services et le zèle de l'évêque de l'Ermland, l'avait appelé à Rome, pour prendre ses avis au sujet des affaires religieuses de la Pologne et de la Prusse. Celui-ci répondit à cet appel en juin 1558.

Après un court séjour à Vienne, il arriva à Rome le 1er septembre. Il y resta jusqu'en 1560, occupé des affaires de la curie et surtout de la lutte contre l'hérésie. Il y retrouva ses amis de Bologne, Otto Truchsess, Christophe Madruzzo et un autre cardinal avec lequel il se lia étroitement, Jacopo Puteo. Il jouissait de la faveur de Paul IV, qui dès lors voulait lui donner la pourpre. Il refusa. A la mort du pape, le 18 août 1559, il resta à Rome et assista au conclave, où il fut désigné comme futur nonce à Vienne. Cet honneur lui valut une nouvelle attaque de Vergerio, qui publia en 1560 à Kœnigsberg son pamphlet *De reverendo domino S. Hosio, apostolico nuntio per Germaniam destinato*.

Deux graves questions se posaient alors en Allemagne : celle de l'attitude de Maximilien, fils et héritier de l'empereur Ferdinand, et celle de la nouvelle convocation du concile de Trente. Ces deux points furent le centre des négociations du nouveau nonce. Il quitta Rome le 20 mars 1560. Mais, malgré les exhortations de l empereur, qui pressait sa venue, il mit un long mois pour arriver à Vienne.

La situation y était critique. Maximilien, endoctriné par son prédicateur Pfauser, penchait de plus en plus au protestantisme. Il résistait obstinément aux menaces de son père et demandait secrètement appui aux princes protestants. Il manifestait en toute occasion ses préférences pour la Confession d'Augsbourg et réclamait la communion sous les deux espèces. Son père l'avait bien obligé d'éloigner Pfauser, en le menaçant de faire noyer ce maître malencontreux. Mais Maximilien exigeait un autre prédicateur de même opinion. Dans ces conjonctures, Hosius arrivait à Vienne le 21 avril. Sa tâche n'était point facile. Son adversaire se dérobait sous toutes sortes de prétextes et par tous les moyens. Ce fut seulement quand il eut la certitude de ne pas être appuyé par les princes protestants qu'il devint plus accommodant. Il accorda dès lors au nonce des entretiens parcimonieusement mesurés, l'écoutant parler sans lui répondre. Mais les faits furent plus forts que son obstination. La perspective de la couronne impériale finit, après bien des tergiversations, par avoir raison de son protestantisme. Quand Hosius quitta Vienne, l'attitude de Maximilien était sinon satisfaisante, du moins correcte, à l'égard du catholicisme.

La question du concile n'était pas moins épineuse. Le nonce avait charge d'exprimer à l'empereur la volonté arrêtée du pape, qui entendait le convoquer à nouveau. Mais il devait attendre, pour le faire, que les ambassadeurs de France et d'Espagne se fussent mis d'accord. Aussi est-ce le 10 mai seulement qu'il put aborder la question avec Ferdinand. Mais celui-ci tenait d'une part à ce que les protestants fussent invités. D'un autre côté, il ne voulait pas que le nouveau concile fût considéré comme la simple continuation de celui qui s'était par deux fois déjà tenu à Trente. Maximilien était du même avis que son père. Ici encore Hosius n'obtint pas de succès décisif. D'ailleurs, l'attitude des princes protestants, réunis à Naumbourg, vis-à-vis du nonce Delfino, qui venait les inviter au concile, dispensa Pie IV d'insister sur le premier point et affaiblit la résistance de Ferdinand sur le second. Aussi la bulle de convocation fut-elle reçue à Vienne, sinon avec enthousiasme, du moins sans résistance. Hosius s'y trouvait encore quand elle fut promulguée.

Or, dès février 1561, Pie IV l'avait nommé cardinal et, quelques jours plus tard, désigné comme légat au concile qui allait s'ouvrir. De Vienne, il s'occupait activement des préparatifs de la grande réunion. Dans les premiers jours de juillet, il envoyait aux

deux autres légats, Morone et Seripando, à Trente, le petit traité que Bullinger venait de publier contre la convocation du concile, sous le titre *De conciliis*. Hosius demandait aux légats d'y faire une réponse. Morone proposa d'utiliser à cette fin un traité posthume de Reginald Pole, *Questiunculæ de concilio*, dont il retrouva le manuscrit dans ses papiers. On l'envoya à Rome, qui approuva le projet. Mais le manuscrit ne fit retour que le 1er août. Hosius arrivait alors à Trente. On ajouta au petit traité une courte *Vita* du cardinal Pole, œuvre de l'imprimeur Paul Manuce, des notes de Seripando. et une préface des trois légats, qui semble bien être de la plume de Hosius. Le tout parut à Rome, en 1562, sous le titre: *De concilio liber Reginaldi Poli cardinalis*. Ce fut la première publication de l'imprimerie fondée par le pape sous la direction de Paul Manuce, en vue des travaux que le concile allait provoquer. Une lettre de Seripando à cette occasion nous apprend que Hosius composait alors un ouvrage sur les conciles sous forme de lettres, et qu'il voulait le publier à Cologne. Cet ouvrage n'a pas vu le jour.

La nomination de Hosius comme légat avait excité ses adversaires. Quelques semaines après son arrivée à Trente, paraissait à cette occasion une nouvelle attaque de son vieil ennemi Vergerio, *Comparation tra'l concilio Basiliense e il Tridentino*. L'auteur y demandait au roi de Pologne d'écarter Hosius comme représentant au concile et il le dissuadait d'y envoyer des membres du clergé polonais. Hosius n'en fut pas moins désigné pour cette charge. Du reste, en raison de sa science théologique, les deux autres légats lui réservèrent plus spécialement la direction des discussions dogmatiques. De Rome même, au début de 1562, on le charge d'examiner un ouvrage de Bucer, probablement le *De regno Christi*. En avril, il a mission de faire un rapport sur les raisons pour lesquelles l'archevêque de Prague demandait au concile la permission d'ordonner des prêtres utraquistes. Il prenait position dans la question, alors vivement débattue, de l'institution des évêques. Les Espagnols et les Français voulaient la faire déclarer *de jure divino*. Hosius blâmait cette attitude. C'était, selon lui, vouloir énerver l'autorité de l'Église et lier les mains du pape. En juin, il obtint de l'archevêque de Prague l'abandon des propositions de réforme que celui-ci déclarait apporter au nom de l'empereur. Un peu plus tard, il traitait avec l'ambassadeur de Ferdinand la question du calice.

Mais il s'intéressait surtout à la doctrine. Ici non plus les difficultés ne manquaient pas. En juillet 1562, il dirige la rédaction du décret concernant la sainte messe. Une grande discussion s'était élevée entre les théologiens pour savoir si Notre-Seigneur, à la dernière Cène, avait offert le saint sacrifice. Hosius l'avait soutenu dans ses ouvrages antérieurs. Il était appuyé sur ce point par les deux théologiens qui avaient soulevé la question, et pour lesquels il avait beaucoup d'estime, Salmeron et Torrès. Aussi ne cachait-il point au cardinal Borromée son désir de voir modifier en ce sens la rédaction du décret. Mais il se heurtait sur ce point à l'opinion des deux autres légats, en particulier de Seripando, qui s'exprimait là-dessus avec une extrême vivacité. Hosius avait du reste pour lui la grande majorité des Pères et l'appui de Rome. Le décret fut prorogé. Mais, en fin de compte, ce fut lui qui l'emporta dans le vote définitif du 17 septembre 1562.

La question de l'institution des évêques revint en octobre, à l'occasion du décret sur le sacrement de l'ordre. L'archevêque de Grenade réclamait instamment l'insertion de la formule *de jure divino*. Hosius fit remarquer que les protestants n'avaient pas nié cette doctrine et que, même, la Confession d'Augsbourg l'admettait expressément. Il concluait qu'il n'était aucunement nécessaire d'en faire mention. Un peu plus tard, comme les Espagnols devenaient pressants sur ce point, Hosius conseilla à Rome d'admettre le droit divin des évêques, mais *quoad ordinem tantum*. Le conseil fut du reste inutile. En février 1563, le cardinal de Lorraine avait présenté, au nom de la France, tout un programme de réformes. Hosius fit remarquer que les demandes de l'empereur étaient de beaucoup antérieures. C'était un moyen de les écarter. Il fut chargé des négociations sur ce sujet avec le cardinal de Lorraine. En avril, il intervint encore à son propos. Dans la discussion du décret concernant les abus du sacrement de l'ordre, le cardinal de Lorraine avait introduit de sa propre autorité quatre nouveaux canons qu'il avait soumis à la commission des théologiens. Hosius réclama et fit écarter, non sans peine, ces canons subreptices. Mais ces interventions le fatiguaient visiblement. Il avait été gravement souffrant à plusieurs reprises. Il demanda à Pie IV de le relever de sa charge. Le pape lui fit répondre que sa présence était nécessaire à Trente jusqu'à la fin du concile. Il ne quitta la ville en effet que le 14 décembre 1563.

Malgré le fardeau qu'il avait à porter comme légat, Hosius n'oubliait pas la Pologne et la Prusse orientale. En mai 1561, deux dominicains qui exerçaient leur ministère en Pologne demandaient aux légats une délégation du saint-siège pour recevoir les abjurations, non pas solennellement, comme il était prescrit, mais en secret. Le pape accorda cette faculté et chargea le nonce en Pologne, Bongiovanni, évêque de Camerino, d'accorder ce pouvoir à qui lui paraîtrait digne. Les dominicains eussent préféré que la substitution se fît en faveur de l'archevêque-primat de Gnesen, Przerembski. Hosius, qu'on avait chargé de toute cette affaire, refusa de les suivre et le nonce garda seul ce pouvoir. Vers la même époque, Bongiovanni insistait au synode de Varsovie, pour que le clergé polonais fût dignement représenté au concile. Devant la difficulté d'envoyer des évêques, on décida de déléguer l'abbé mitré de Sulejow, Falencki, que l'archevêque de Gnesen demandait en même temps comme coadjuteur. Celui-ci se présenta à Trente avec le titre de procurateur des abbés polonais et réclama le droit de vote. Il lui fut refusé. Mais Hosius insista auprès de Sigismond-Auguste pour que la Pologne fût plus dignement représentée au concile. Il n'eut gain de cause qu'un an plus tard.

Ces tergiversations ne refroidissaient pas son zèle. Le 23 mars 1562, il adressait une longue lettre au duc Henri de Brunswick, beau-frère de Sigismond-Auguste, pour le presser d'envoyer des représentants au concile. Cette lettre, qui fut publiée aussitôt, lui valut une nouvelle attaque de Vergerio, qui publia un petit pamphlet sous le titre: *Di un epistola latina del cardinal Osio, scritta all' illustrissimo signor duca di Brunsvico nella causa del concilio*. Le duc Albert de Bavière prit soin de faire répondre à ce libelle par son théologien Staphylus. Hosius l'en remercia dans une longue lettre, où il justifiait son attitude. Cette polémique mit un terme aux espérances que, de Rome même, on avait caressées, à propos d'une participation des protestants wurtembergeois et strasbourgeois, sinon au concile, du moins à un colloque préparatoire à l'union. En effet, Vergerio était, avec Sturm et Zanchi, le porte-parole de ce groupe réformé qui avait pour chefs Christophe de Wurtemberg et le duc de Deux-Ponts. Au commencement de 1563, Bongiovanni était rappelé de Pologne. Hosius demanda aussitôt à Rome de le remplacer par Commendone, plus ferme et plus décidé. Il obtint cette nomination malgré l'opposition de Bongiovanni lui-même. Il

s'agissait surtout de la défense des privilèges et des biens ecclésiastiques, qui étaient alors très menacés en Pologne par les progrès de la Réforme et que Sigismond-Auguste, selon Hosius, ne défendait pas avec assez de vigueur.

En effet, à la diète de Varsovie, en mai 1563, le parti protestant avait pu contester ouvertement au concile de Trente le caractère d'œcuménicité. Par une ironie singulière, Modrzewski avait été le seul à le défendre. Ce fut l'occasion d'une intervention nouvelle de Hosius. Elle lui fut offerte expressément par une lettre que lui adressa l'un des esprits les plus curieux de la Pologne au XVI^e siècle, Stanislas Orzechowski = Orechovius. Cf. L. Kubala, *Stanislaw Orzechowski*, s. l. n. d. Dans une lettre datée de Przemysl, 23 mai 1563, il reconnaissait expressément le pape comme la tête « et la bouche » de tous les ministres de l'Église de Dieu. Mais en même temps, comme Ruthène, il réclamait au nom des patriarcats orientaux qui n'étaient pas représentés à Trente, et sans lesquels aucun concile œcuménique ne s'était jamais tenu. Hosius lui répondit, le 30 août, par le traité *De loco et auctoritate romani pontificis in Ecclesia Christi et conciliis*. Il démontrait avec une grande érudition quelle avait toujours été l'attitude de Rome vis-à-vis des Églises orientales dans la question des conciles et assurait Orzechowski que les rites de l'Église ruthène et de l'Église arménienne ne couraient aucun risque à Trente. La démonstration de Hosius ne paraît pas avoir absolument convaincu Orzechowski. Du moins resta-t-il l'adversaire décidé de tous les sectaires qui jetaient alors la confusion dans l'Église polonaise, à commencer par Modrzewski.

Parti de Trente le 14 décembre 1563, Hosius arrivait à Frauenbourg en février 1564. Il fit dès lors sa résidence habituelle du chateau épiscopal de Heilsberg, près de cette ville. La situation religieuse s'était aggravée et dans son diocèse de l'Ermland et dans toute la Pologne. A Elbing en particulier, son action et le compte rendu qu'il en avait donné lui avaient valu, dès 1556, une *Responsio ad calumnias Stanislai Hosii in quibus tum Elbingenses, tum omnes alios, qui Augustanam Confessionem amplecuntur, defectionis ab Ecclesia et hæreseos accusat*. L'auteur en était un pasteur luthérien, qui allait devenir superintendant en Saxe, Jérôme Menzel, En 1562, le même adversaire publiait deux dissertations, l'une déjà ancienne — elle datait de 1545 — d'un docteur en théologie de Kœnigsberg, Stanislas Rapagelanus, *De Ecclesia*, l'autre, *De conjugio sacerdotum*, qui était son œuvre, et qu'il dirigeait contre l'évêque de l'Ermland. Enfin, l'année suivante, il y ajoutait un *Epitome blasphemiarum et atrocissimarum criminationum ex duobus ejusdem Osii libellis, fideliter excerpta, cum brevi refutatione*. Le tout était dédié au protecteur des protestants en Pologne, le palatin de Vilna, Nicolas Radziwill. Toutes ces polémiques, les prédications de quelques pasteurs et les intrigues de Vergerio causaient de grands troubles dans la ville, ainsi qu'à Braunsberg. L'évêque s'empressa de mettre ordre à toutes ces menées. Il commença par Braunsberg et fit publier les décrets du concile de Trente dans son diocèse, enlevant ainsi tout prétexte légal à ses adversaires. En même temps, il donnait un grand essor au collège que les jésuites y avaient fondé. Il continua par Elbing. Mais la ville ne dépendait pas immédiatement de lui. Il fallut recourir au roi. Sigismond-Auguste écrivit bien au sénat et aux consuls de la ville. Mais il s'en tint, comme d'ordinaire, aux paroles. Hosius rendit compte de sa conduite dans une nouvelle série d'*Acta* publiée en 1564 et 1565. Il y répondait en particulier aux attaques de Menzel. C'est à cette occasion probablement qu'il composa le recueil de textes où il revendiquait pour les évêques le droit et le rôle de juges de la foi : *Loca excerpta quibus ostenditur ad episcopos judicium de fidei religionisque controversiis pertinere*.

Son diocèse n'était pas seul à lui causer des soucis. Pendant son absence, la Pologne tout entière avait été littéralement envahie par des sectaires chassés du reste de l'Europe, catholique ou protestante, auxquels elle offrait un asile assuré. Ochino et, après lui, tout un groupe d'Italiens fugitifs, que Genève et Zurich avaient successivement rejetés, s'étaient réunis autour de l'ancien confesseur de la reine Bonne, veuve de Sigismond l'Ancien, le moine apostat Lismanin. Grâce à la décision de la diète de Varsovie, qui, en 1563, avait autorisé les nobles polonais à pratiquer librement, dans leurs domaines, la prédication de l'Évangile, ils répandaient à leur aise les doctrines antitrinitaires. C'est en face de ce chaos que se trouvait Hosius. Précisément les théologiens de Zurich, poussés par Bullinger, et, avec eux, les théologiens de Heidelberg, venaient de publier contre ces sectaires un manifeste très vif, *Judicium et censura ministrorum Tigurinorum et Heidelbergensium de adoranda Trinitate*. Ils y attaquaient les disciples d'Ochino, protégés de Lismanin, en particulier Blandrata et Gentile, puis un de leurs adversaires, qui, du reste, ne différait d'eux que par des nuances, Stancaro. Ils les dénonçaient au bras séculier, soutenant que la décision de la diète de Varsovie excluait formellement les doctrines antitriniaires. Le *Judicium* avait eu une édition à Cracovie. Un coreligionnaire de Bullinger, que Hosius ne nomme point — *symmistes quidam vester* — en avait fait le sujet de sermons polonais qui avaient été imprimés et répandus dans le peuple. Hosius saisit l'occasion. Il publia, en 1564, sous le titre de *Judicium et censura de judicio et censura ministrorum Tigurinorum et Heidelbergensium de adoranda Trinitate*, un ouvrage dans lequel il montrait comment les hérésies sont solidaires les unes des autres, et comment les protestants se condamnaient eux-mêmes en exigeant la condamnation des antitrinitaires. Cet écrit eut un grand retentissement. Bullinger se crut obligé d'y répondre. Il le fit dans une longue préface publiée en tête du traité de son disciple Josias Simler, *De æterno Dei Filio*, dirigé contre les doctrines d'Ochino. Cette préface est datée du mois d'août 1568.

Les difficultés qu'il éprouvait sans son diocèse de l'Ermland provenaient en grande partie de la situation politique de la Prusse orientale. Cette province, en effet, ne tenait à la Pologne que par une union personnelle. De là une grande indépendance des villes et de leurs conseils vis-à-vis du gouvernement du roi. Cette situation favorisait au plus haut point la diffusion des idées nouvelles. Hosius, comme évêque de l'Ermland, était de droit président des États de Prusse. Il s'efforça donc de transformer cette union personnelle en union réelle, afin de pouvoir agir plus vigoureusement en faveur du catholicisme. Il ne se cachait point du reste des sentiments qui l'inspiraient et déclarait expressément qu'il n'avait qu'un seul souci, le bien de la religion. Ses efforts aboutirent à la diète de Lublin, le 16 mars 1569. Les représentants des États prussiens voulaient s'y engager solennellement à repousser toute volonté du roi qui blesserait leurs privilèges. Hosius intervint personnellement. Son influence détermina les députés à repousser le projet et à accepter les termes du célèbre édit de Lublin qui rendait plus étroits les liens entre la Pologne et la Prusse orientale. En même temps, il secondait de son autorité et de sa plume les efforts des jésuites du collège de Braunsberg. C'est à l'occasion d'une conversion faite par eux qu'il écrivit en 1567 les *Palinodiæ sive revocationes Fabiani Quadrantini, cum*

factus esset ex lutherano catholicus. Il y exposait les raisons qui devaient ramener les dévoyés à la foi catholique.

Saint Pie V l'avait, en 1566, nommé légat *a latere* pour le royaume de Pologne. En 1569, Sigismond-Auguste le choisissait comme ambassadeur auprès du saint-siège. Hosius, sentant qu'il abandonnait définitivement sa patrie, demanda comme coadjuteur pour l'évêché de l'Ermland son vieil ami Martin Cromer. Il s'établit définitivement à Rome, où il fit de sa demeure, au témoignage de Papyre Masson, qui le visita, l'asile des lettres et des sciences. Il passait les mois d'été à Subiaco. En 1573, le nouveau pape Grégoire XIII le nommait grand-pénitencier. Il entretenait toujours une vaste correspondance, qui du reste se rapporte tout entière à la défense de la religion. Il écrit aux nobles polonais, Radziwill, Gorka, Chodkiewicz, Firley, qui avaient fait défection, pour les ramener à la foi catholique. Par l'intermédiaire de Catherine Jagellon, femme de Jean III, roi de Suède, il essaie de ramener celui-ci à l'Église. Il fait la même tentative auprès d'Auguste de Saxe. Mais un nouveau péril menace la religion en Pologne. Sigismond-Auguste meurt, en 1573, sans laisser d'héritier. La question de la succession au trône provoque des intrigues de toutes sortes. La question religieuse n'y est pas étrangère. Les nobles protestants concluent un pacte pour exiger du candidat qui sera choisi une extension de la liberté religieuse. C'est la célèbre confédération de Sandomir. Avant même que l'élection ait lieu, Hosius cherche à rendre vaine cette manœuvre. Puis, quand le duc d'Anjou est élu, il intervient auprès de lui pour le dissuader de souscrire au pacte de Sandomir. Il publie à cette occasion un *Examen sive excussio articuli confœderationis serenissimo Henrico Poloniæ regi per hæreticos ad approbandum propositi*, puis bientôt après, une *Altera excursio ejusdem confœderationis*. D'un autre côté, il intervenait auprès du cardinal de Lorraine, de l'évêque d'Angers, Guillaume Ruzé, confesseur du roi. Il recevait de Papyre Masson, à cette occasion, une *Epistola ad Stanislaum Osium cardinalem*, publiée en 1574 sous le pseudonyme de *P. Namussio auctore*. Mais ses efforts furent vains. Henri III souscrivit l'article de Sandomir. Cette souscription n'eut du reste aucune conséquence. Et quand le roi se fut enfui de Varsovie, et qu'Étienne Bathory eut été élu pour le remplacer, Hosius insista longuement auprès de lui pour lui faire accepter les décisions du synode catholique de Piotrkow, en 1577. C'est l'objet des dernières lettres du cardinal. Il mourut à Capranica, le 5 août 1579. Son secrétaire Reszka — Rescius — nous a laissé, dans une lettre adressée au neveu de Hosius, un récit pathétique de ses derniers moments.

Les sources principales de la biographie de Hosius sont ses œuvres et surtout ses lettres. Parmi les éditions de ses *Opera omnia*, toutes incomplètes, il faut citer les trois suivantes : Paris, 1562 ; Venise, 1573, et surtout Cologne, 1584. La correspondance se trouve dans *Stanislai Hosii... Epistolæ*, publiées par F. Hipler et V. Zakrzewski, Cracovie, 1879, t. I; 1886, t. II. Cette publication va seulement jusqu'en 1558. Pour les lettres postérieures, il faut consulter l'édition des *Opera* de Cologne, t. II, p. 145-453. Elle en renferme 276, qui appartiennent surtout à la dernière période de la vie de Hosius. Elle est très défectueuse, surtout pour les dates. Sa légation à Vienne a été publiée par S. Steinherz, *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, II[e] part., I[er] vol., Vienne, 1879. Sa correspondance comme légat du concile de Trente se trouve dans J. Susta, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV*, Vienne, 1904, t. I; 1909, t. II; 1911, t. III; 1914, t. IV. Sa biographie a été écrite par son secrétaire S. Reszka = Rescius, *De Stanislai Hosii vita*, Rome, 1580, réimprimée par Hipler et Zakrzewski dans le t. I des *Epistolæ*. Elle a été reprise par A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislas Hosius*, Mayence, 1854. La critique de ces biographies a été faite par F. Hipler, *Die Biographen des Stanislaus Hosius*, Braunsberg, 1879. Sur son œuvre : B. Elsner, *Der ermländische Bischof Stanislas Hosius als Polemiker*, Kœnigsberg, 1911; B. Dembinski, *Die Beschickung des Tridentinums durch Polen und die Frage von Nationalconcil*, Breslau, 1883; *Rzym i Europa*, Cracovie, 1890; L. Kubala, *Stanislaw Orzechowski*, s. l. n d.; T. Wierzbowski, *Vincent Laureo*, s. l. n. d.; marquis de Noailles, *Henri de Valois et la Pologne en 1572*, Paris, 1867.

A. Humbert.

HOSPITALIERS. Les hospitaliers ont organisé dans la société chrétienne l'exercice de la charité envers les malades, les pauvres, les abandonnés et les voyageurs. Cette vertu, recommandée avec insistance par Notre-Seigneur à ses disciples, fut assignée aux évêques par saint Paul comme étroitement liée à leur ministère. L'Église s'est fait un honneur de ne point l'oublier.

1° *Hospitaliers ecclésiastiques*. — L'évêque eut la charge dans son Église des services charitables compris dans le mot hospitalité : il y pourvoyait avec les ressources de la communauté ecclésiastique. Les diacres y furent employés de bonne heure par lui; ils eurent pour les seconder les diaconesses. Tout se faisait sous la responsabilité épiscopale. Les membres de la communauté infirmes ou indigents en profitaient ainsi que les chrétiens des Églises voisines, qui étaient en voyage munis de lettres de communion. La *domus ecclesiæ* ne suffisait pas toujours aux exigences de ce service; dans ce cas, l'évêque et le premier des diacres prenaient leurs mesures. Nous sommes très mal renseignés sur le fonctionnement de cette charité chrétienne durant les persécutions. L'édit de Milan permit de l'exercer au grand jour (313). L'Église eut le droit de posséder, d'acquérir, d'administrer ses biens et de recevoir des legs. On la vit aussitôt prendre à sa charge les œuvres d'assistance. Comme ses moyens ne lui permettaient pas d'y faire face, Constantin lui fit remettre des rations de blé pour les distribuer aux pauvres. Valentinien et Marcien renouvelèrent ces générosités (454). Les évêques exhortaient les familles riches à faire part de leur fortune à ceux qui manquent de tout. Il fut possible d'assister les indigents qui affluaient dans les villes, de recueillir les orphelins, de racheter les captifs, de soulager de nombreuses misères. Les *diaconies* servaient à ces distributions de secours.

Les établissements hospitaliers ne tardèrent pas à se multiplier en Orient. Du moins, la littérature ecclésiastique, qui est particulièrement abondante dans ces contrées, ne laisse pas ignorer leur existence. Ce furent les *xenodochia*, destinés aux voyageurs et aux étrangers sans ressource; les *nosocomia*, où étaient reçus les malades; les *gerontocomia*, ou asiles de vieillards, et les *orphanotrophia* ou orphelinats. Ces institutions sont considérées comme biens d'église; leurs administrateurs sont placés sous la juridiction ecclésiastique. Les empereurs ne s'en désintéressent pas cependant; ils encouragent et ils donnent des secours; mais il ne leur vient pas à l'esprit de dépouiller l'Église du monopole des services hospitaliers. Justinien l'a fortifié et consacré par sa législation.

La situation fut la même en Occident. La différence de condition tient à la disparition de l'empire. L'Église se trouva beaucoup plus seule en présence des malades et des indigents. Le rôle des évêques devint prépondérant. Au temps de saint Grégoire I[er], la papauté assuma ce qu'on pourrait nommer la direction universelle de l'assistance publique. Les successeurs de ce pontife ne purent remplir cette mission. Chaque Église particulière pourvoyait elle-même aux nécessités locales, les princes barbares gagnés à la foi chrétienne les secondèrent. Le clergé reçut des donations à cette fin. On commençait à savoir que les pauvres ont un droit sur son patrimoine. Ses revenus servaient

aux besoins de sa vie, à l'entretien des églises, à la réception des étrangers et au soulagement des pauvres. Le tiers au moins de la fortune ecclésiastique était donc réservé à l'hospitalité et à l'assistance. L'Occident eut, quoique en nombre moins considérable, ses *xenodochia*, affectés aux pauvres, aux malades et aux pèlerins. Il y en eut à Rome, à Lyon, à Autun et ailleurs. Les rois mérovingiens fondèrent ces deux derniers. Mais, en général, l'établissement hospitalier était une simple dépendance de la maison épiscopale ou de l'abbaye. Les choses se passèrent ainsi sous les Carolingiens. L'Église se présente au seuil du moyen âge avec le monopole des œuvres hospitalières, qui sera universellement respecté.

2° *Hospitaliers monastiques.* — Les monastères d'Orient et d'Occident furent considérés dès le v^e^ siècle comme établissements hospitaliers. Tous devaient s'occuper des pauvres et recevoir les étrangers. Quelques-uns, dont le nombre devint assez grand, ajoutèrent à cette première forme de l'hospitalité le soin des malades; nous connaissons mieux durant cette longue période l'hospitalité monastique que celle exercée par le clergé séculier. Les moines orientaux avaient reçu de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jean Chrysostome des leçons et des exemples qu'ils mirent en pratique, La plupart des hospices de Constantinople étaient une dépendance de monastères ou avaient des moines ou des moniales pour les desservir. Cette hospitalité et assistance monastiques furent en honneur à Antioche, à Césarée, en Palestine et en Égypte.

Saint Benoît a consacré dans sa règle cette tradition religieuse, en organisant autour de son monastère la réception des hôtes et le soulagement des pauvres, *de hospitibus suscipiendis*; depuis lors, l'hôtellerie fut l'un des services importants de l'abbaye. Elle était composée de manière à pourvoir aux diverses formes de l'hospitalité. Les communautés de clercs, régulières ou non, adoptèrent la même ligne de conduite. Placés auprès des sanctuaires fréquentés par de nombreux pèlerins ou encore le long des vallées que traversaient les fleuves ou les cours d'eau connus, ou dans le voisinage des anciennes voies romaines, les monastères offraient un gîte aux voyageurs et aux pèlerins, à une époque où les hôtelleries n'étaient pas devenues une institution commerciale. Chacun trouvait auprès des moines ce qu'il lui fallait pour réparer ses forces et continuer sa route. Les habitants des îles de la Grande-Bretagne, connus alors sous le nom de Bretons ou de Scots, qui étaient de grands voyageurs, fondèrent des monastères pour les héberger sur les routes qui menaient à Rome ou en Orient. Les riches abbayes fondées dans les contrées voisines des Alpes échelonnèrent le long des vallées et des cols ouverts aux passagers des prieurés, sur lesquels pesait la charge de l'hôtellerie. Les fondations de ces prieurés-hospices par les bénédictins et les chanoines réguliers se multiplièrent sur les chemins que suivaient les pèlerins de Saint-Jacques de Galice, des deux côtés des Pyrénées occidentales. Le soin des pauvres incombait pratiquement aux moines, qui leur réservaient la dîme de leurs revenus. Fréquemment ces pauvres habitaient le voisinage de l'abbaye; les basiliques monastiques ou canoniales des villes avaient leurs pauvres inscrits ou *matricularii*. Outre les pauvres, il y avait les vieillards et les infirmes, qui trouvaient place dans les hospices monastiques. Nous ne donnons pas de noms, car il nous faudrait citer tous les grands monastères. Les renseignements nous manquent sur le fonctionnement de ces services hospitaliers monastiques. C'est en vain qu'on y chercherait les traces d'une organisation proprement dite, chaque maison faisait comme elle pouvait. Les initiatives locales pouvaient aller fort loin; par exemple, certaines abbayes du vii^e^ siècle pratiquèrent sur une assez grande échelle le rachat des captifs; ce fut le cas de Jumièges.

3° *Ordres hospitaliers. Moyen âge.* — Au x^e^ siècle et pendant la période qui suivit, les services hospitaliers continuèrent comme avant les invasions normandes. Ils relevaient de l'Église. Les évêques et le clergé séculier, les abbayes monastiques ou canoniales en avaient la charge. Un changement se fit à l'époque des croisades : elles amenèrent la fondation d'ordres religieux voués spécialement à l'hospitalité. Le premier fut celui de *Saint-Jean de Jérusalem*, fondé à Jérusalem pour le service d'un hospice destiné aux pèlerins (1125-1153). Raimond du Puis lui donna une constitution appuyée sur la règle de saint Augustin. Il servit de modèle à l'ordre hospitalier *teutonique*, qui se rattache à l'ordre de Cîteaux, à l'*ordre du Saint-Esprit*, fondé par Gui de Montpellier à la fin du xii^e^ siècle, à l'*ordre de Saint-Antoine*, fondé en Dauphiné pour soulager les victimes du mal des ardents (1095). L'*ordre de Saint-Jacques du Haut-Pas* de Lucques eut un établissement à Paris; celui de *Saint-Jacques de l'Épée* en Espagne avait pour mission d'assister les pèlerins de Compostelle; celui de *Roncevaux*, les *Frères de la Charité Notre-Dame*, les religieux du *Saint-Bernard*, fondés par saint Bernard de Menthon pour assister les voyageurs dans les passages difficiles des Alpes (1051), l'ordre de *Saint-Lazare*, voué plus spécialement au soin des lépreux; celui de la *Merci*, fondé par saint Pierre Nolasque (1223) et celui de la *Trinité*, fondé par saint Jean de Matha et saint Félix de Valois (1200). Ces deux derniers ordres étaient plus particulièrement voués au rachat des captifs; les trinitaires eurent toujours des hôpitaux. Ces religieux hospitaliers multiplièrent leurs fondations dans toute l'Europe chrétienne. La plupart des ordres militaires débutèrent ainsi.

Cette période est surtout caractérisée par la fondation de nombreux hôpitaux dans les villes et les campagnes sous le nom générique de *maisons-Dieu* ou *hôtels-Dieu*. Leurs origines sont fort obscures, mais on les rencontre en très grand nombre au xiii^e^ siècle un peu partout. Leur établissement était dû aux évêques, aux monastères, à des familles riches, à des communautés urbaines. Les fondateurs exerçaient un droit de patronat. On y rendait aux pauvres, aux malades, aux voyageurs tous les services de l'hospitalité chrétienne. Ces hospices ruraux étaient souvent à proximité des routes. Il y avait entre ces établissements une grande inégalité de ressources. Leur fortune consistait en terres, que chacun faisait valoir ou administrait. La mesure des revenus fixait celle de la charité. Les services intérieurs étaient remplis par une communauté de frères et de sœurs, attachés à chaque maison et dont le nombre variait avec son importance. Le maître de l'hôpital en avait la direction. Ces maisons jouissaient de leur autonomie, mais dans chaque diocèse elles étaient sous le gouvernement épiscopal. L'évêque donnait aux religieux et religieuses les statuts qu'ils devaient observer. M. Le Grand, qui en a publié un recueil, dit que cette promulgation de statuts se fit à la fin du règne de Philippe-Auguste et sous celui de saint Louis. Les évêques du nord de la France réunis en concile à Paris (1212) en avaient donné l'ordre, qui fut renouvelé au concile de Rouen. L'hôtel-Dieu de Montdidier reçut les siens de l'évêque d'Amiens (1217); ils se rattachent à la règle de saint Augustin et on y reconnaît une influence des statuts de Saint-Jean de Jérusalem. Les statuts de l'hôtel-Dieu de Paris (1212-1221) présentent une grande analogie avec ceux de Montdidier. Ces règlements, avec ceux de Saint-Julien de Cambrai, servirent de type dans la région. Ceux de l'Hôpital-Comtesse à Lille,

qui eurent aussi une grande vogue, se ressentent d'une influence dominicaine. Les franciscains eurent la leur dans d'autres contrées. Il y eut en somme une extraordinaire variété. Les évêques abandonnèrent aux chanoines l'administration de l'hôtel-Dieu voisin de la cathédrale; ils se déchargeaient volontiers de la direction des autres sur leurs archidiacres. Ils chargèrent parfois un visiteur spécial de l'inspection et de la correction de ces établissements et du contrôle financier. Ces services hospitaliers donnèrent satisfaction durant la paix et la prospérité du moyen âge. Mais ils ne purent pas plus résister que les autres institutions aux effets désastreux de la désorganisation qui suivit la guerre de Cent ans. Les abus se multiplièrent alors comme partout ailleurs.

Les *maladreries* ou *léproseries* étaient à la fois des maisons de charité et des lieux de séquestration; elles remontent au XII^e^ siècle et elles furent très nombreuses. Il y en avait au moins une cinquantaine dans le seul diocèse de Paris. On leur doit la disparition de la lèpre. Les seigneurs hauts-justiciers des communautés d'habitants contribuaient à leur fondation; celles-ci pouvaient s'associer pour en avoir une. Les évêques avaient la direction de ces établissements charitables dans l'étendue de leurs diocèses. Ils décidaient par eux-mêmes ou par l'archidiacre ou l'official des malades qui devaient être enfermés, en prenant l'avis des médecins. La réclusion prenait un caractère religieux, elle se faisait avec un cérémonial liturgique. Les soins étaient donnés par un personnel religieux, semblable à celui des maisons-Dieu, et sujet comme lui au contrôle de l'évêque et à la visite de ses délégués. Les léproseries disparurent toutes pendant la guerre de Cent ans et il ne fut plus question de les rétablir.

4° *Temps modernes.* — Durant les premiers siècles et pendant tout le moyen âge, l'hospitalité fut donc exclusivement ecclésiastique. Les autorités civiles s'y intéressèrent, mais elles ne cherchaient pas à la diriger. Leur attitude changea dans les temps modernes. Les rois avaient déjà rattaché à la Grande Aumônerie la direction des établissements charitables de fondation royale. L'insuffisance des hôpitaux et les désordres de leur gestion amenèrent au XVI^e^ siècle les interventions de l'État et des municipalités. La législation cherchait à restreindre la mendicité. La police se mêlait de l'assistance; on marchait vers la charité légale. Au XVII^e^ siècle, l'élan de la foi retarda la laïcisation de l'assistance par ses fondations multiples. Louis XIV imposa aux paroisses la charge de leurs pauvres et il institua dans les villes les hôpitaux généraux, où l'on réunissait les pauvres sans domicile. Il y eut un effort du gouvernement pour soumettre le régime hospitalier à une réglementation uniforme. La gestion temporelle des hôpitaux fut exercée au nom de l'État et sous sa direction par des laïques. Les religieux et religieuses gardaient le soin des malades et l'Église avait la direction spirituelle de la charité officielle. L'initiative privée ne perdit point ses droits; elle multiplia les fondations. On remarque un progrès sur les périodes antérieures : l'assistance se spécialise en raison des besoins. Dans cette voie, l'Église continue à rendre les plus grands services. La Révolution entreprit d'unifier par l'extension des droits de l'État et de laïciser les services intérieurs. Il y eut en France pendant le XIX^e^ siècle une réaction contre ce régime, qui a été repris depuis par le gouvernement de la République.

Les anciens ordres hospitaliers continuèrent leurs services, mais il s'en fonda un grand nombre, la plupart avec un but très spécial. Ils se rattachent volontiers à la règle de saint Augustin. Quelques-uns s'agrègent aux tiers-ordres de saint François ou de saint Dominique. Beaucoup se donnent des statuts originaux. Les congrégations de femmes l'emportent sur celles des hommes par le nombre et l'importance. L'initiative charitable n'était jamais allée aussi loin. Elle s'est encore accrue au XIX^e^ siècle, où on l'a vue organiser avec succès l'assistance à domicile. Il n'y a plus une misère qui ne trouve dans la société chrétienne une institution religieuse et charitable vouée à son soulagement. Ne pouvant énumérer ici toutes ces congrégations, nous nommerons les plus connues, en commençant par les hommes.

1. *Congrégations d'hommes.* — *Frères de la Charité*, fondés par saint Jean de Dieu, en 1537 ou 1540, à Grenade, approuvés par saint Pie V (1571), se propagent rapidement en Espagne, en Portugal, en Italie, en Allemagne et en France, où ils eurent trente-huit maisons à la veille de la Révolution. — *Ministres des infirmes*, fondés par saint Camille de Lellis (1582) autour de l'hôpital de Saint-Jacques, à Rome, avec le quatrième vœu d'assister les moribonds même en temps de peste, approuvés par Sixte V et répandus en Italie, en Hongrie et en France. — *Somasques*, fondés par saint Jérôme Émilien (1528), pour recevoir et éduquer les orphelins à Venise, érigés en congrégation par Paul III (1540), se propagèrent en Italie, en Allemagne, en Suisse et en France. — *Frères de la Charité de Saint-Hippolyte*, fondés à Mexico par Bernardin Alvarez, en 1585, eurent leurs hôpitaux dans l'Amérique latine. — *Obregons* ou Frères hospitaliers ou du tiers-ordre de Saint-François, fondés à Tolède par Bernardin d'Obregon (1569), se propagèrent en Espagne et dans les Pays-Bas. — *Bons fieux*, tertiaires de Saint-François, fondés à Armentières (1615), eurent le soin des malades dans les hôpitaux de Dunkerque, Bergues et Ypres. — *Frères gris de la Charité*, fondés à Naples, en 1859, par Ludovic de Casaria pour le soin des incurables. — *Cloncettini* ou *Fils de l'Immaculée*, fondés en 1854 pour le soin des malades. — *Frères de Notre-Dame de la Miséricorde*, fondés à Malines par le chanoine Schepers (1839) pour l'éducation des enfants, le soin des malades et des aliénés, sont nombreux en Belgique.

2. *Congrégations de femmes.* — *Notre-Dame du Refuge*, fondée à Nancy (1624) par la mère Élisabeth de la Croix-de-Jésus pour arracher à la débauche quelques-unes de ses victimes, eut des maisons à Nancy, Avignon, Arles, Toulouse, Lyon, Montpellier, etc. — Le Père Eudes fonda dans un but semblable les *Sœurs du Bon-Pasteur* à Caen, en 1644. — Marie Le Pelletier forma avec la maison d'Angers une congrégation distincte (1835), qui a pris une extension considérable dans le monde entier. — Le P. Molé, capucin, avait institué dans le même but (1618) les *Madelonnettes*, qui eurent des maisons à Paris, Rouen et Bordeaux. — D'autres associations religieuses existaient déjà ou furent fondées sous le vocable de sainte Madeleine à cette même fin. — Mme Polaillon assigna ce même but aux *Filles de la Providence de Dieu*, qu'elle avait fondées en 1643. — *Hospitalières de la Charité-Notre-Dame*, fondées par Françoise de la Croix, à Paris, en 1624, s'occupaient spécialement des femmes malades et eurent des hôpitaux à Paris, Toulouse, Béziers, Bourg, Albi, etc. — Les *Filles de la Charité*, fondées par Mme Le Gras (1633), sous la direction de saint Vincent de Paul, se répandirent rapidement dans les hôpitaux et les diverses œuvres d'assistance. On les appela en Espagne et en Italie. Elles sont devenues plus nombreuses encore après la Révolution. Leur chiffre approche de 10 000 et on les trouve dans le monde entier. — *Sœurs de Saint-Charles de Nancy*, fondées en 1629 dans cette ville, d'où elles se répandirent en Lorraine et dans les pays voisins. — *Sœurs de Saint-Thomas de Villeneuve*, fondées par le P. Prout, augustin, en 1679, à Lamballe, eurent de nombreux établissements et se reconstituèrent après la Révolution. — *Sœurs*

de Saint-Alexis (1659), qui furent surtout connues dans le diocèse de Limoges. — *Sœurs de Saint-Joseph*, fondées par le P. Médaille, jésuite, au Puy (1630), avec la mission d'exercer toutes les œuvres de miséricorde envers les femmes; on leur donna des hôpitaux; elles se propagèrent en Auvergne, Lyonnais, Dauphiné, Vivarais et Provence et, pendant le XIX^e siècle, aux États-Unis. — *Filles de Sainte-Geneviève* ou *Miramionettes*, fondées à Paris (1661), par Mme de Miramion, s'occupaient d'éducation et de visite des malades. — *Hospitalières de Dijon et de Langres*, fondées par J. Joly dans la première de ces villes en 1687. — *Hospitalières de Beaune*, qui fournirent des sujets aux hospices de Dôle, Besançon, Auxonne, Vesoul, Chalon, Saint-Claude, Belfort et servirent de type aux religieuses desservant ceux de Beaujeu, Cluny, Marcigny, Paray, etc. — *Hospitalières de la Charité de Lyon*, qui passaient pour sagement organisées. — *Sœurs d'Ernemont*, fondées par l'archevêque Colbert (1698), se fixèrent à Rouen en 1711. Elles avaient en 1880 dix-huit maisons de charité. — *Augustines de la Miséricorde de Jésus*, constituées à Dieppe, en 1630, et répandues dans l'ouest. — *Sœurs de la Présentation de la Sainte-Vierge*, fondées à Sainville par Mme Poussepin (1684), transférées à Tours (1813), dirigent des hôpitaux, des asiles de mendicité, des colonies pénitentiaires. — *Filles de la Sagesse*, fondées à Saint-Laurent, diocèse de Luçon, par le B. Grignon de Montfort (1783), desservaient, en 1880, 95 hôpitaux, 6 asiles d'aliénés, 130 bureaux de bienfaisance. — *Baptistines*, fondées par Jeanne Solimani, à Moneglia (1730), ne sont pas sorties d'Italie. — *Sœurs du Pauvre-Enfant-Jésus*, fondées à Aix-la-Chapelle (1843), s'occupent des enfants abandonnés. — *Sœurs de l'Instruction chrétienne et des malades*, fondées en 1807, à Saint-Gildas-des-Bois. — *Sœurs de Marie-Joseph*, fondées à Lyon et au Dorat (1806), par Mlle Duplex pour s'occuper des prisonniers. — *Sœurs de la Bienheureuse-Vierge-Marie*, à Saint-Laurent-d'Olt, diocèse de Rodez, pour les pauvresses et les orphelines (1809). — *Hospitalières de Rennes, Hospitalières de Saint-Augustin* à Marseille; *Saint-Joseph de Chambéry*, fondées en 1815; *Sœurs de Notre-Dame du Calvaire*, dans le diocèse de Cahors (1833); *Franciscaines de Saint-Philibert-de-Grandlieu*, pour les épileptiques (1840). — *Petites-Sœurs des pauvres*, fondées à Saint-Servan, diocèse de Rennes, par Jeanne Jugan et l'abbé Le Pailleur (1840), pour hospitaliser les vieillards de l'un et de l'autre sexe. — *Servantes des pauvres*, fondées par dom Le Duc, bénédictin de Solesmes, à Angers, pour soigner les malades pauvres à domicile.—C'est aussi le but des *Petites-Sœurs de l'Assomption*, fondées à Paris par le P. Pernet, et d'un grand nombre d'autres congrégations religieuses. Fréquemment les religieuses qui dirigent les écoles rurales s'occupent des malades. Nous terminons cette liste fort incomplète, en ajoutant que de nombreux hôtels-Dieu et hospices, en France et dans d'autres pays, ont conservé leurs communautés hospitalières du moyen âge, lesquelles ont dû modifier leurs constitutions. Quelques-unes, par des fondations, sont devenues le siège de congrégations.

Lallemand, *Histoire de la charité*, Paris, 1902-1910, en cours de publication, 4 vol. ont paru; Hélyot, *Histoire des ordres religieux et militaires*, 8 in-4°, Paris, 1792, *passim*; Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katolischen Kirche*, 2 in-8°, Paderborn, 1896, *passim*; Martin Doisy, *Dictionnaire d'économie charitable ou exposition historique et pratique de l'assistance religieuse, publique et privée, ancienne et moderne*, in-4°, Paris, 1855 (*Encyclopédie* Migne); Keller, *Les congrégations religieuses en France, leurs œuvres et leurs services*, in-8°, Paris, 1880; de Champagny, *La charité chrétienne dans les premiers siècles de l'Église*, in-12, Paris, 1856; Roger Lagrange, *De l'assistance publique à Rome*, in-8°, Paris, 1891; Marin, *Les moines de Constantinople*, in-8°, Paris, 1897; L. Le Grand, *Les maisons-Dieu, leurs statuts au XIII^e siècle*, dans la *Revue des questions historiques*, juillet 1896, p. 95-134; *Statuts d'hôtels-Dieu et de léproseries*, dans *Recueil de textes du XII^e au XIV^e siècle*, in-8°, Paris, 1901; *Les maisons-Dieu et léproseries du diocèse de Paris au milieu du XIV^e siècle*, dans les *Mémoires de la Société d'histoire de Paris*, 1897, t. XXIV, p. 61-365; t. XXV, p. 47-178; Cam. Bloch, *L'assistance et l'État en France à la veille de la Révolution*, in-8°, Paris, 1908; Hubert-Valleroux, *La charité avant et depuis 1789 dans les campagnes en France, avec quelques exemples tirés de l'étranger*, in-8°, Paris, 1890.

J. BESSE.

HOUPPELANDE Guillaume, théologien français, docteur de Sorbonne en 1457, curé de la paroisse Saint-Séverin à Paris, chanoine de Notre-Dame, archidiacre de Paris, doyen de la faculté de théologie quand il mourut en 1492. Il a composé un traité : *De immortalitate animæ et statu post mortem*, in-8°, Paris, 1491, 1493, 1499, 1504, etc. Ce traité est rempli des sentences des Pères, des philosophes, des poètes et des docteurs catholiques.

J. de Launoy, *Regii Navarræ gymnasii Parisiensis historia*, Paris, 1677, p. 592-595; Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. V, p. 880; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Moyen âge*, Paris, 1897, t. IV, p. 314; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1906, t. II, col. 1008. Pour les éditions incunables, voir Hain et Copinger.

E. MANGENOT.

HOUSTA (Baudouin de), augustin belge du XVIII^e siècle, bachelier en théologie de l'université de Louvain, successivement professeur de théologie aux abbayes bénédictines de Saint-Trond, Grammont, Afflighem et Tournai, ainsi que prieur, définiteur et deux fois provincial de Flandre, mort à Enghien (Belgique) en 1760. On a de lui : 1° *Oratio funebris quam in exequiis ill. D. Petri Lamberti Ledrou, episcopi Porphyriensis, dixit*, Louvain, 1721; 2° *Oratio parænetica habita in comitiis provincialibus provinciæ Belgicæ ord. FF. eremitarum S. Augustini*, in-8°, Bruxelles, 1730; 3° *La mauvaise foi de Mons. l'abbé Fleury prouvée par plusieurs passages des SS. Pères, des concites et d'autres auteurs ecclésiastiques qu'il a omis, tronquez ou infidèlement traduits dans son Histoire. Remarques sur les discours et sur la grande conformité de cet écrivain avec les hérétiques de ces derniers siècles*, in-8°, Malines, 1733. Au dire de Nic. de Tombeur, le P. Baudouin aurait composé en outre : 1° *Vita S. Adriani*, 1722; 2° *Vitæ SS. Benedicti, Trudonis et Eucherii*, 1723; 3° *Historia imaginis miraculosæ B. Mariæ Virginis de Bono successu*, Bruxelles, 1726.

Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de Belgique, t. XXII, p. 291; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 231; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1174; Ossinger, *Bibliotheca*, p. 455.

N. MERLIN.

HOUTTEVILLE Alexandre-Claude-François, né à Paris en 1686, mort dans cette ville le 8 novembre 1742. Il entra dans la congrégation de l'Oratoire, où il resta dix-huit ans jusqu'au moment où il devint le secrétaire du cardinal Dubois. Il publia: *La vérité de la religion chrétienne prouvée par les faits, précédée d'un discours historique et critique sur la méthode des principaux auteurs qui ont écrit pour ou contre le christianisme depuis son origine*, in-4°, Paris, 1722, ouvrage qui eut beaucoup de succès, mais n'en fut pas moins attaqué par E. Fourmont : *Lettre de R. Ismaël ben Abraham, juif converti, à M. l'abbé Houtteville sur son livre intitulé : La religion chrétienne prouvée par les faits*, in-12, Paris, 1722, et par l'abbé Desfontaines, avec la collaboration du P. Hongnant, jésuite, dans *Lettres de M. l'abbé *** à M. l'abbé Houtteville au sujet du livre de la religion chrétienne prouvée par les faits*, in-12, Paris, 1722. Houtteville répliqua d'abord par *Lettre*

*à M. *** au sujet de quelques difficultés sur le livre de la religion chrétienne prouvée par les faits*, 18 mars 1722; puis il crut avec raison qu'il lui serait plus utile de profiter des critiques pour corriger et compléter son ouvrage, dont une seconde édition parut en 1724. Une autre édition en 4 in-12 fut publiée en 1740-1749. Houtteville avait été élu en 1723 membre de l'Académie française, dont il devint le secrétaire perpétuel le 27 février 1742. Il était en outre abbé commendataire de Saint-Vincent de Bourg-sur-Mer, au diocèse de Bordeaux. Parmi quelques dissertations ou mémoires publiés par Houtteville, on remarque un *Essai philosophique sur la providence*, in-12, Paris, 1728.

Moréri, *Dictionnaire historique*, t. VI *a*, p. 99; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 146; U. Maynard, *L'Académie française et les académiciens, le XXXe fauteuil*, dans *Bibliographie catholique*, mai 1865, p. 351; *Mémoires de Trévoux*, juin 1722, p. 956; juillet 1722, p. 1154; août 1722, p. 1329; avril 1725, p. 631, etc.; *Journal des savants*, avril 1722, p. 463; mai 1722, p. 494; mai 1723, p. 506; juillet 1740, p. 351; août 1740, p. 489; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1388-1390.

B. HEURTEBIZE.

HUART Ignace était né en 1612 à Neerlinter, petit village du canton de Tirlemont. De là l'épithète de *Lintrivallensis*, qui figurè invariablement à côté de son nom, en tête de ses ouvrages. Entré très jeune encore, déjà « vers 1618 », d'après Paquot, dans l'ordre de Cîteaux, il fut admis à la profession solennelle dans la célèbre abbaye d'Aulne, près de Thuin. Il était docteur en théologie; mais nous ignorons quand et dans quelle école il avait conquis ce titre. Jusqu'en 1656 il fut chargé d'enseigner la philosophie et la théologie aux religieux de son abbaye. Il résigna alors ces fonctions, pour devenir directeur du monastère des religieuses bernardines de Vivegnis, à deux lieues au nord de Liége. C'est là qu'il mourut, le 19 avril 1661, âgé seulement de quarante-neuf ans.

Huart ne sut pas échapper à l'influence de la faction janséniste, si nombreuse et si remuante à cette époque. Ses tendances doctrinales et ses sympathies personnelles se firent jour dans un volume qu'il publia sous le pseudonyme de *Ranutius Higatus*, transformation anagrammatique de *Ignatius Huartus*. Le volume avait pour titre : *Bernardus, hoc est, D. Bernardi, abbatis Clarævallensis, doctoris melliflui, Tractatus de gratia et libero arbitrio, periodice dispunctus, commentario illustratus, S. Augustino, primario gratiæ propugnatori, consonus demonstratus, atque a filiorum alienorum depravationibus vindicatus*, in-4°, 1649, sans nom de ville ni d'imprimeur. Il ne tarda pas à être attaqué, comme favorable aux erreurs de Jansénius et injurieux à saint Bernard autant qu'à saint Augustin, par un autre religieux cistercien, le P. Bertrand Tissier, prieur et réformateur de l'abbaye de Bonne-Fontaine, dans le diocèse de Reims, et docteur en théologie de l'université de Pont-à-Mousson. La critique de dom Tissier fut imprimée en forme d'*Appendix* à sa *Disputatio theologica in Janseniana dogmata*, Charleville, 1651. Elle provoqua une réponse apologétique intitulée : *Bernardus abbreviatus*. Mais vers le même temps un second adversaire entrait en lice : le P. Matthias Hauzeur, théologien de l'ordre des frères mineurs, auteur de la *Correctio fraterna Ranutii Higati, anagrammatici Ignatii Huarti*. A cette nouvelle attaque Huart opposa d'abord des *Exceptiones et vindiciæ pro Ranutio Higato, adversus criminationes et errores quibus ejus doctrina et mores impetuntur ab authore libelli cui titulus : Correctio fraterna*, in-4°, s. d. n. l. Il y ajouta, un peu plus tard, un *Appendix Vindiciarum pro Ranutio Higato*. Tous ces écrits de Huart, si nous en croyons Foppens, auraient été condamnés par Innocent X, en 1654. Rien ne prouve pourtant, suivant la remarque de Paquot, qu'ils aient été frappés nommément. En dehors des quatre œuvres de polémique déjà mentionnées, le même théologien a produit : *Bernardus abbas, sive sanctus prælatus : hoc est, Flores pastorales, ex selectissimis quibusque D. Bernardi operibus collecti*, in-4°, Louvain, 1651; *Commentarius in logicam Aristotelis, sive Aristoteles rationalis, dilucidissimis brevissimisque commentariis, ex selectissimis quibuscumque philosophis recentioribus et antiquis illustratus*, s. l. n. d. Enfin, on possède, du P. Huart, en manuscrits : *S. Bernardi facies immaculata; Bernardus monachus, ubi vita spiritualis ipsius S. doctoris verbis exprimitur*. Tous ces titres disent assez clairement que l'auteur avait fait de la vie et de la doctrine de l'illustre abbé de Clairvaux l'objet principal, l'objet presque unique, et comme le centre de ses études.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, t. I, p. 553; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, édit. de Louvain, 1765, t. V, p. 290; Van Even, art. *Huart*, dans la *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1886-1887, t. IX; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. I, col. 1202, note.

J. FORGET.

HUDDLESTON Richard, bénédictin anglais, né en 1583, à Faringdon Hall, dans le comté de Lancastre, mort à Stockeld Park, dans le comté d'York, le 26 novembre 1655. Voulant demeurer fidèle à l'Église catholique, il réussit au prix de mille dangers à passer en France et vint étudier la théologie à Douai, puis à Rome, où il fut connu sous le nom de Parkinson. De retour à Douai, il fut ordonné prêtre le 22 décembre 1607 et ne tarda pas à passer en Angleterre pour y exercer le ministère apostolique. Quelques années plus tard, il revint en Italie et alla au Mont-Cassin pour y faire profession de la vie bénédictine. En 1619, il fut envoyé de nouveau dans les missions d'Angleterre où il réussit à maintenir dans la véritable Église, ou à y faire rentrer, un grand nombre de familles. Il composa un court traité qui ne fut publié que longtemps après sa mort : *Short and plain way to the faith and Church. Composed many years since by that eminent divine, Mr. Richard Hudleston, of the English congregation of the order of St. Benedict; and now published for the common good by his nephew, Mr. John Hudleston, of the same congregation*, in-4°, Londres, 1688.

[Dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 509; J. Gillow, *Bibliographical dictionary of the English catholics*, in-8°, Londres, 1887, t. III, p. 466; dom H. N. Birt, *Obit-book of the English benedictines*, in-8°, Édimbourg, 1912, p. 36; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 963, note.

B. HEURTEBIZE.

HUÉ-DELAUNÉ, DE LAUNAY Jean-Baptiste, controversiste, né à Coutances vers 1637, mort au château de Mutrecy, près Caen, le 8 avril 1722. Il fit sa théologie au collège de Navarre et fut reçu docteur de Sorbonne le 13 juillet 1666. L'année suivante, il obtint la cure de Notre-Dame de Caen et dans cette ville engagea aussitôt la lutte contre les protestants, assistant à la plupart des conférences faites par les ministres, et se montrant aussi bon théologien qu'habile controversiste. Ayant une connaissance approfondie de l'Écriture sainte et des écrits des Pères, il ramena bon nombre d'hérétiques à la vérité. Mgr de Nesmond, évêque de Bayeux, le nomma en 1674 pénitencier de son église cathédrale et sous-doyen du chapitre; dix ans plus tard il était archidiacre de Caen, et en 1698 trésorier de l'église de Bayeux. Prédicateur renommé, il prêcha dans beaucoup de paroisses de ce diocèse et y prononça plusieurs oraisons funèbres. En 1682, il avait été désigné pour notifier, sur l'ordre du roi, l'avertissement des évêques de France aux pro-

testants, et il publia les discours qu'il fit à ce sujet devant les consistoires de Caen, de Bernières et de Saint-Silvin, y ajoutant les réponses des ministres. Après la mort de Mgr de Nesmond, il fut un des grands-vicaires choisis par le chapitre pour administrer le diocèse, et le nouvel évêque, le cardinal de La Trémoille, le continua dans toutes ses charges et dignités. Le successeur de ce dernier, Mgr François d'Armagnac de Lorraine, trompé par de faux rapports, et sous l'influence du parti janséniste, lui enleva le titre de vicaire général et les pouvoirs qu'il tenait de ses prédécesseurs. Le docteur Hué-Delauné se retira alors près de son frère au château de Mutrecy, où il mourut à l'âge de quatre-vingt-quatre ans. Le chapitre de Bayeux réclama son corps pour l'ensevelir avec honneur dans l'église cathédrale.

Les principaux ouvrages de ce théologien sont : *Les motifs de conversion d'une famille de qualité à l'Église catholique, apostolique et romaine, et la conduite des ministres de Caen dans l'éclaircissement qu'on leur a demandé sur les matières de controverse*, in-12, Caen, 1673; *Avertissement à M. Morin, ministre de Caen, pour lui faire savoir ce qu'est l'Église catholique*, in-12, Caen, 1673; *Contradictions de M. Morin, ministre de Caen, sur l'article du symbole : Je crois la sainte Église catholique, qui fait voir que la sienne est fausse, et qu'il n'y en a point d'autre véritable que la communion romaine*, in-12, Caen, 1683; *Récit de ce qui s'est passé au prêche de Caen dans la signification qu'on y a faite de l'avertissement pastoral du clergé de France, avec des réflexions très importantes sur cet avertissement*, in-4°, Caen, 1683; *Lettre à M. du Bosc, ministre de la religion P. R., sur le prêche qu'il a fait contre la présence réelle du corps et du sang de N.-S. J.-C. au saint sacrement de l'autel, à la communion sous une seule espèce* (1683); *Catéchisme ou entretien solide et familier entre un docteur et un nouveau catholique, dressé par l'ordre de Mgr l'évêque de Bayeux en faveur de ceux qui se sont réunis à l'Église dans son diocèse*, in-12, Caen, 1686; *Lettre de M. Delauné-Hué à MM. les nouvellement convertis à la religion catholique, apostolique et romaine*, in-4°, Caen, s. d.; *Réflexions sur les deux prêches de dimanche dernier, 24 octobre, faits par MM. Morin et Guilbert, ministres de la R. P. R., où l'on fait voir la faiblesse et la nullité des preuves qu'a apportées M. Morin contre la vérité des traditions apostoliques*, in-4°, Caen, s. d.

Moréri, *Dictionnaire historique*, t. VI *a*, p. 117; J. Laffetay, *Histoire du diocèse de Bayeux, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, in-8°, Bayeux, 1855, t. I, p. 77; Lecanu, *Histoire du diocèse de Coutances et Avranches*, in-8°, Coutances, 1878, t. II, p. 34.

B. HEURTEBIZE.

HUEBER Apronien, théologien allemand, mort le 2 février 1754 à l'abbaye de Mehrarau, dans l'ancien diocèse de Constance, où il avait embrassé la règle bénédictine et dont il fut prieur. On a de lui : *Anathema juridico-canonicum ac philosophico-theologicum*, in-fol., Constance, 1712; *Thellera, seu concordia libertatis creatæ cum efficacia intrinseca gratiæ*, in-4°, Constance, 1719; *Instructio ultimi concilii romani in sacra basilica Lateranensi habiti pro parvulis prima vice ad sacramentalem confessionem et communionem admittendis*, in-12, Kempten, 1726.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 154; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 511; J. Bergmann, *Necrologium Augiæ majoris Brigantinæ*, in-4°, 1853, p. 11.

B. HEURTEBIZE.

HUET Pierre-Daniel, évêque d'Avranches, né à Caen le 8 février 1630, mort à Paris le 26 janvier 1721. Il fit ses premières études dans sa ville natale, chez les Pères croisiers, puis chez les jésuites au collège du Mont. Il voulut apprendre le grec et l'hébreu et, à peine âgé de vingt ans, s'était déjà fait remarquer par son érudition. Venu à Paris, il se mit en relations avec les principaux savants de son temps. En 1652, il accompagna son ami Samuel Bochart, l'auteur de la *Geographia sacra*, à la cour de la reine de Suède, et, pendant son court séjour à Stockholm, l'étude d'un manuscrit des commentaires d'Origène fit naître en lui le dessein d'éditer les œuvres de cet illustre docteur. De retour à Caen, il fut élu membre de l'Académie des lettres de cette ville et, quelques années plus tard, se livrant à des études de chimie, d'astronomie, d'anatomie, il y créa une Académie des sciences dont il fut le premier président. Il ne reculait devant aucune sorte de travail, et il lui arriva de publier quelques romans : ce qui l'amena à écrire un *Essai sur l'origine des romans*. En 1659, la reine Christine l'appela près d'elle et voulut même lui confier l'éducation du prince royal de Suède; mais rien ne put le décider à quitter son pays et les illustres amitiés qu'il s'y était créées. Daniel Huet fut choisi en 1670 pour seconder Bossuet, nommé précepteur du dauphin, et à lui revint le mérite et la gloire de ces éditions classiques *ad usum delphini* qu'il enrichissait de notes et de commentaires. Quatre ans plus tard, il était élu membre de l'Académie française. Il n'abandonnait pas cependant ses autres travaux : il avait publié les commentaires d'Origène et il travaillait à sa *Demonstratio evangelica*, où il s'efforce de tirer des preuves de la religion de toutes les traditions de l'antiquité. Ces dernières études l'amenèrent à embrasser l'état ecclésiastique, et en 1696 il reçut la prêtrise des mains de Claude Auvry, évêque de Coutances. Deux ans plus tard, le roi le nommait abbé commendataire d'Aulnay, dans le diocèse de Bayeux. Il résida souvent dans son abbaye et y composa quelques-uns de ses ouvrages. En 1685, il fut nommé à l'évêché de Beauvais; mais en 1689 les bulles n'étaient pas encore arrivées et il permuta avec Brulard de Silleri, qui venait d'être appelé à l'évêché d'Avranches. En 1692 seulement, Daniel Huet put prendre possession de son évêché. Il s'en démit en 1699, recevant alors l'abbaye de Fontenay, où il ne trouva pas le calme et la tranquillité dont il avait joui à Aulnay. De trop nombreux procès l'en éloignèrent, et il vint à Paris, se retirant au faubourg Saint-Antoine dans la maison des jésuites et ne s'occupant que de prière et d'étude. Il y mourut à l'âge de quatre-vingt-onze ans, leur laissant sa magnifique bibliothèque qui, après la suppression de la Compagnie de Jésus, passa dans la bibliothèque du roi.

Les principaux ouvrages de Daniel Huet sont : *De claris interpretibus et de optimo genere interpretandi*, in-4°, Paris, 1661, 1680; *Origenis commentaria in sacram Scripturam græco-latine, cum latina interpretatione, notis et observationibus*, 2 in-fol., Paris, 1668; Rouen, 1679, édition précédée d'une excellente introduction sur la vie, la doctrine et les écrits d'Origène; cette introduction est reproduite, *P. G.*, t. XVII, col. 633-1284; *De l'origine des romans*, in-12, Paris, 1670; *Demonstratio evangelica*, in-4°, Paris, 1679; souvent rééditée; dans Migne, *Cursus completus sacræ Scripturæ*, t. II, col. 262-679; trad. française dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Petit-Montrouge, 1843, t. V, col. 7-936; *Censura philosophiæ cartesianæ*, in-12, Paris, 1689; édition augmentée en 1694; *Quæstiones Alnetanæ de concordia rationis et fidei*, in-4°, Paris, 1690; *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, in-12, Paris, 1692; Amsterdam, 1698 : d'abord partisan déclaré de la philosophie cartésienne, Daniel Huet en vit le danger pour la foi et le signale dans les ouvrages précédents; *De la situation du paradis terrestre*, in-12, Paris, 1691; trad. latine, Leipzig, 1694, reproduite dans les *Critici sacri; Statuts synodaux pour le diocèse d'Avranches*, in-8°, Caen, 1693,

1695, 1696 et 1698; *De navigationibus Salomonis*, in-12, Amsterdam, 1693; *Recherches sur la ville de Caen et ses environs*, in-8°, Rouen, 1702; *Dissertations sur diverses matières de religion et de philosophie*, in-12, Paris, 1712; *Histoire du commerce et de la navigation des anciens*, in-12, Paris, 1716; Bruxelles, 1717; *Commentarius de rebus ad eum pertinentibus*, in-12, Amsterdam, 1718 : ces intéressants mémoires ont été traduits en anglais par J. Aikin, 2 in-8°, Londres, 1810, et en français par Ch. Nisard, in-8°, Paris, 1853. En 1722, l'abbé d'Olivet publia le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, in-12, Paris, dont le texte original écrit en latin parut sous le titre : *Petri Danielis Huetii, episcopi Abrincensis, de imbecillitate mentis humanæ libri tres*, in-12, Amsterdam, 1758. En cet ouvrage, qui fut vivement et justement critiqué, se révèlent toutes les tendances de l'auteur au scepticisme philosophique. D'après Huet, savoir douter serait la vraie science, et il faut se contenter de probabilités jusqu'à ce que la foi nous donne la pleine certitude qui nous manque. Il reproche justement à Descartes son doute méthodique, mais lui-même, par une autre voie, réduit la raison à une complète impuissance. Cette même année, l'abbé d'Olivet publiait *Huetiana ou pensées diverses de M. Huet*, in-12, Paris, 1722, qu'il fit précéder d'une courte notice sur cet illustre savant. L'abbé V. Verlaque a publié : *Lettres de Bossuet à Daniel Huet*, in-4°, Paris, 1876.

Journal des savants, 25 avril 1672, p. 110; 6 juin 1689, p. 320; 20 décembre 1706, p. 1101; 8 juillet 1709, p. 46; 21 octobre 1709, p. 46; avril 1722, p. 371; mai 1730, p. 43; *Journal de Trévoux*, novembre 1702, p. 173; mars 1711, p. 468; mars 1716, p. 399; avril et mai 1721; août 1722, p. 1309; juin 1725, p. 929; A. Baillet, *Jugement des savants*, in-4°, Paris, 1722, t. II, p. 24; t. V, p. 405; Nicéron, *Mémoires*, t. I, p. 49; Moréri, *Dictionnaire historique*, t. VI, p. 118; *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1759, t. XI, p. 415, 445, 505; C. Bartholmès, *Huet, évêque d'Avranches, ou le scepticisme théologique*, in-8°, Paris, 1850; J. d'Avenel, *Histoire de la vie et des ouvrages de Huet*, in-8°, Mortain, 1853; A. de Gournay, *Huet, évêque d'Avranches, sa vie, ses œuvres*, in-8°, Caen, 1854; Flottes, *Étude sur Daniel Huet, évêque d'Avranches*, in-8°, Montpellier, 1857; U. Maynard, *L'Académie française et les académiciens, le XXXVI^e^ fauteuil*, dans la *Bibliographie catholique*, novembre 1863, p. 359; C. Trochon, *Huet, évêque d'Avranches, d'après des documents inédits*, dans *Le Correspondant*, 1876, t. CV, p. 869-1079; 1877, t. CVI, p. 1080; H. Moulin, *Chapelain, Huet, Ménage et l'Académie de Caen*, in-8°, Caen, 1882; Brucker, *Historia critica philosophiæ*, in-4°, Leipzig, 1766, t. IV, p. 552; A. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, in-8°, Paris, t. I, p. 730; E. Blanc, *Histoire de la philosophie*, in-12, Paris, 1896, t. II, p. 87; Barach, *Huet als Philosoph*, 1862; Espenberger, *Die apologetische Bestrebungen des Huet*, 1905; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1091-1103.

B. Heurtebize.

1. HUGO Charles-Louis, né à Saint-Mihiel, au mois de mars 1667, entra le 15 juin 1683 chez les prémontrés de la *Congrégation de l'Antique-Rigueur*; fit son noviciat à l'abbaye Sainte-Marie-Majeure, de Pont-à-Mousson, et sa profession religieuse en 1687; obtint à Bourges, en 1690 ou 1691, le bonnet de docteur en théologie; enseigna la théologie dans les abbayes lorraines de Jandœures en 1691 et d'Étival en 1693; fut nommé, en 1700, prieur du couvent Saint-Joseph, de Nancy. Choisi le 12 août 1710, comme coadjuteur par l'abbé d'Étival, il devint, en 1712, abbé titulaire de cette abbaye vosgienne. Son exemple et ses directions imprimèrent une forte impulsion aux études religieuses et historiques dans ce monastère, qui rivalisa de science et de labeur avec l'abbaye de Senones, sa voisine, alors gouvernée par dom Calmet. Considéré à bon droit comme l'une des lumières de sa congrégation, il entreprit de réunir, à l'imitation des bénédictins de Saint-Maur, dans ses *Sacræ antiquitatis monumenta*, 2 in-fol., Étival, 1726; Saint-Dié, 1731, un grand nombre de documents intéressant son ordre ou la Lorraine, et il voulut doter Prémontré d'un monument analogue à celui que Mabillon avait élevé à la gloire de la famille de saint Benoît. Son plan comprenait une *Monastériologie*, ou chronique de chaque maison; une *Histoire* de l'ordre; une *Bibliothèque*, nous dirions aujourd'hui une « Bibliographie » des écrivains prémontrés; un *Ménologue*, ou recueil des Vies des saints et des bienheureux disciples de saint Norbert. La *Monastériologie* seule fut imprimée, 2 in-fol., Nancy, 1734-1736, sous le titre : *Sacri et canonici ordinis Præmonstratensis annales*. Les documents rassemblés avant 1718 pour composer cet ouvrage ont été conservés. Ils forment 18 in-fol., reliés en veau, de 500 à 600 pages chacun. Ils sont classés comme les notices de l'ouvrage lui-même : ceux qui concernent le même monastère étant réunis, et l'ensemble étant rangé par ordre alphabétique des monastères. Le recueil est complet; il n'y manque que les pièces relatives à Sainte-Marie de Pont-à-Mousson, qui ont été arrachées, vers 1875, du t. XI par un lecteur malhonnête. Il est d'autant plus précieux qu'un grand nombre de documents ont été dispersés et même détruits pendant la Révolution française. Il formait le ms. *48* de la bibliothèque du grand séminaire de Nancy. Des religieux prémontrés ont pris copie des documents de la plupart des monastères. D'autres documents sur les monastères d'Espagne ont été recueillis par le Père Joseph-Étienne de Noviega; d'autres sur les chapitres généraux et locaux de l'ordre, avec des copies de nécrologes, chroniques et Vies des saints personnages, ont été rassemblés par Hugo lui-même. Ms. *49-51* de la même bibliothèque. La suite des *Annales*, qui devait comprendre cinq autres volumes (voir le prospectus, ms. *52*), était prête en partie, le t. III de la main de Hugo, et un autre tome en quatre livres, de la main de Blanpain, curé d'Étival, ancien secrétaire de l'abbé Hugo. Ms. *53* et *54*. Blanpain, qui avait d'abord collaboré à l'œuvre de Hugo, se brouilla avec lui, publia une critique : *Jugement des écrits de M. Hugo*, Nancy, 1736, et refit les *Annales* selon ses vues personnelles. Des notes sur l'histoire de l'ordre, pour une bibliothèque des écrivains, des notices sur des personnages de l'ordre forment les ms. *55-58*. Voir A. Vacant, *La bibliothèque du grand séminaire de Nancy*, Nancy, 1892, p. 52-55.

Les travaux de Hugo ne le détournaient point d'une vie très active; il soutint avec les évêques de Toul une longue querelle de juridiction (voir ms. *130* de la bibliothèque du grand séminaire de Nancy, A. Vacant, *op. cit.*, p. 71), fut revêtu de la dignité épiscopale le 15 décembre 1728, avec le titre d'évêque de Ptolémaïde, *in partibus infidelium*, et mourut, après force vicissitudes, le 2 août 1739, dans la soixante-douzième année de son âge.

Outre les deux recueils dont nous avons parlé et des traités sur la Lorraine, dont il avait le titre d'historiographe, Hugo écrivit une *Vie de Moïse* (voir les mss. *98*, *100*, *101*, *104*, *107*, de la bibliothèque du grand séminaire de Nancy, A. Vacant, *op. cit.*, p. 63-65), Luxembourg, 1698; une *Réfutation du système de M. Faydit sur la Trinité*, in-8°, Luxembourg, 1699; une *Critique de l'histoire des chanoines* (du P. Chaponel, génovéfain), ou *Apologie des chanoines propriétaires... avec une Dissertation sur la canonicité de l'ordre de Prémontré*, in-12, Luxembourg, 1700; une *Vie de saint Norbert*, in-16, Luxembourg, 1704; une *Vie de la rév. mère Marie-Thérèse Érard, supérieure du monastère de Notre-Dame du Refuge, de Nancy*, Nancy, 1715; le *Rituale territorii quasi epi-*

scopalis Stivagiensis, in-4°, Étival, 1725, et un certain nombre de mandements.

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, in-fol., Nancy, 1751, col. 512-516; A. Digot, *Éloge historique de Charles-Louis Hugo*, dans *Mémoires de la Société royale des sciences, lettres et arts de Nancy*, 1842, p. 101 sq.; Eug. Martin, *Servais de Lairuels et la réforme des prémontrés en Lorraine et en France au XVII^e siècle*, dans la *Semaine religieuse de la Lorraine*, 1893; tirage à part, Nancy, 1893, p. 73-76; *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, 1900-1903, t. II, p. 358-359, 463-474; Georgius, *Spiritus literarius Norbertinus*, p. 294-297; *Kirchenlexikon*, t. VI, p. 389; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1234-1235 (dans son *Index theologorum*, col. 1977, il fait de l'abbé d'Étival un écrivain allemand).

E. Martin.

2. HUGO Hermann, controversiste et auteur spirituel, né à Bruxelles le 9 mai 1588, entra au noviciat de Tournai le 4 septembre 1605 et enseigna d'abord les humanités à Anvers. Il fut ensuite nommé préfet des études à Bruxelles. En 1624, il suivit en Espagne le duc d'Aerschot, dont il était le confesseur, et, de retour en Flandre, devint aumônier d'Ambroise Spinola. Celui-ci ne consentit jamais à se séparer de son confesseur, qui l'accompagna dans toutes ses expéditions, notamment au siège de Bréda, cf. *Obsidio Bredana*, Anvers, 1626, et exposa intrépidement sa vie sur les champs de bataille. La peste s'étant déclarée dans le camp espagnol, le P. Hugo se dépensa pour soigner les malades avec un tel dévouement qu'il ne tarda pas à être atteint lui-même du fléau et mourut à Rhinberg le 12 septembre 1629. Il fut inhumé dans l'église des augustins. L'ouvrage qui a rendu son nom célèbre au XVII^e siècle : *Pia desideria emblematis, elegiis et affectibus SS. Patrum illustrata*, in-8°, Anvers, 1623, 1625, 1628, 1629, eut d'innombrables éditions et fut traduit dans la plupart des langues de l'Europe. On trouve dans le P. Sommervogel la liste complète de toutes ces éditions et traductions. Parmi celles-ci, il convient de citer : *L'âme amante de son Dieu, représentée dans les emblèmes de Hermanus Hugo sur les pieux désirs*, Cologne, 1717; Paris (Lausanne), 1790, attribuée au ministre Poiret et à Mme Guyon. On a encore du P. Hugo un important ouvrage de controverse relatif aux déclarations du synode de Dordrecht : *De vera fide capessenda ad neo-evangelicanam synodum Dordracenam apologetici libri tres*, Anvers, 1620, contre lequel Balthasar Meisner écrivit une diffuse apologie en dix-neuf dissertations : *Apologia pro consultatione catholica de religione lutherana capessenda*, Strasbourg, 1623. C'est surtout comme poète mystique que le P. Hermann Hugo mérite de conserver dans l'histoire de la littérature religieuse une célébrité durable.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^ie de Jésus*, t. IV, col. 512-522; Gœthals, *Histoire des lettres en Belgique*, Liége, t. II, p. 333; Hofman-Pærlkamp, *De vita Nederlandorum qui latina carmina scripserunt*, Anvers, 1822, p. 308 sq.; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. I, p. 475.

P. Bernard.

HUGOLIN Barthélemy, jurisconsulte et théologien, né en Lombardie, mort en 1610. Docteur en droit de l'université de Bologne, il se retira dans son pays, où il fut ordonné prêtre. Il était élu évêque de Bertinoso dans les Romagnes, mais il mourut avant d'avoir été sacré. Les divers traités qu'il publia sont très estimés à cause de la sûreté de leur doctrine. Ce sont : *De sacramentis novæ legis tabulæ*, in-fol., Rimini, 1587; *De censuris ecclesiasticis*, in-4°, Bologne, 1594; Venise, 1602; *De simonia*, Venise, 1599; *De irregularitatibus*, in-fol., Venise, 1601; *Responsiones 1^a de non alienandis bonis immobilibus; 2^a de non erigendis de novo monasteriis; 3^a de judicandis et puniendis clericis*, Bologne, 1607; *De censuris reservatis summo pontifici in bulla Cœna Domini*, in-fol., Bologne, 1609; *De officio et potestate episcopi*, in-fol., Rome, 1617.

Moréri, *Dictionnaire historique*, t. VI *a*, p. 122; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. III, col. 598-599.

B. Heurtebize.

HUGONIN Flavien-Abel-Antoine, né à Thodure (Isère), le 3 juillet 1823, fit ses premières classes au collège de Bougoin et suivit, en 1839, l'abbé Dupanloup au petit séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet à Paris. En 1843, il entra au séminaire d'Issy, puis à Saint-Sulpice de Paris. Au mois d'octobre 1847, il passa à l'école des Carmes, récemment fondée par Mgr Affre, et il fut reçu licencié ès lettres en 1848. Ordonné prêtre le 25 mai 1850, il fit des cours de philosophie et de littérature aux Carmes, tout en préparant son doctorat ès lettres. Avant sa soutenance en 1854, il écrivit une *Étude sur les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, reproduite, *P. L.*, t. CLXXV, col. XCIX-CXXVI. Sa thèse française est intitulée : *Essai sur la fondation de l'École de Saint-Victor à Paris*, in-8°, Paris, 1854; reproduite, *P. L.*, *ibid.*, col. XIII-C, et sa thèse latine : *De materia et forma apud S. Thomam*, in-8°, Saint-Cloud, 1854. Le jeune docteur fut nommé, en 1855, directeur de la division ecclésiastique et, le 28 juillet 1861, supérieur de l'école. Docteur en théologie de la faculté de Paris en 1855, il fut chargé d'un cours de dogme à la Sorbonne à partir de 1859 et il devint doyen de Sainte-Geneviève en 1862. Il publia son cours de philosophie : *Études philosophiques, Ontologie ou études sur les lois de la pensée*, 2 in-8°, Paris, 1856, 1857; il y professait un ontologisme modéré. Son cours de 1865-1866 porta sur la société. Voir A. Lebleu, *Vingt-cinq ans de Sorbonne et de Collège de France*, Paris, 1884, p. 361-375. Nommé évêque de Bayeux, le 13 juillet 1866, il ne fut préconisé que le 22 février 1867 et sacré le 1^er mai suivant. Pour recevoir l'institution canonique et ses bulles, il dut réprouver les points de son enseignement philosophique qui correspondaient aux doctrines ontologistes condamnées par le Saint-Office, le 18 septembre 1861. Voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1659-1665. Son acte, remis aux mains du nonce apostolique à Paris, le 13 octobre 1866, fut publié dans les journaux à l'époque. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 1147. Au concile du Vatican, il fut du parti de la minorité avec Mgr Dupanloup. Le 2 janvier 1870, il signa la pétition relative à la manière de procéder dans le concile; le 12 du même mois, celle qui s'opposait à la définition de l'infaillibilité pontificale; le 1^er mars, les observations sur le décret porté le 20 février précédent relativement à la marche à suivre dans les discussions; le 4 juin, la protestation contre la clôture de la discussion générale de la première constitution *de Ecclesia*; le 9 juillet, la plainte concernant l'omission d'une correction votée au c. III du schéma *de Ecclesia*. Le 13 juillet, en congrégation générale, il vota : *Non placet* au sujet de la définition de l'infaillibilité du souverain pontife, et le 17 du même mois, la veille de la définition, il confirma son suffrage et déclara que par respect il n'assisterait pas à la session solennelle du lendemain, tout en protestant de sa foi et de son obéissance. *Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, col. 918-920, 945-946, 958-962, 986-987, 991-992, 1002, 994. Plus tard, il publia des *Études philosophiques sur la première constitution dogmatique du concile du Vatican*, Bayeux. Sans parler de ses nombreux actes épiscopaux, mandements et lettres pastorales, citons quelques ouvrages de son épiscopat : *Philosophie du droit social*, in-8°, Paris, 1885; *Du droit ancien et du droit nouveau, à l'occasion de l'encyclique de Léon XIII, Immortale Dei*, in-8°, Paris, 1887. *Études philoso-*

phiques, in-8°, Paris, 1894 ; *Dieu est-il connaissable?* in-8°, Paris, 1895; *Lettre sur l'enseignement de la philosophie*, Bayeux; *Lettre sur l'enseignement de la théologie*, Bayeux, 1892 ; *Notice sur l'enseignement du catéchisme dans le diocèse de Bayeux*, Bayeux, 1890. Mgr Hugonin mourut à Caen, le 2 mai 1898, et fut inhumé à la cathédrale de Bayeux.

Deux biographies intitulées : *Mgr Hugonin*, Bayeux, 1898; Mgr Touchet, *Oraison funèbre de Mgr Hugonin, prononcée le 31 mai 1898*, Orléans, 1898 ; Fisquet, *France ecclésiastique*, 1899; *L'épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation (1802-1905)*, in-4°, Paris, 1907, p. 108-109; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1913, t. v *b*, col. 1881.

E. Mangenot.

1. HUGUES D'AMIENS. — I. Vie. II. Écrits.

I. Vie. — Hugues naquit vers 1080-1085, probablement au diocèse d'Amiens. Il était de noble origine, *claras avis*, dit un chanoine de Rouen son contemporain, bibliothèque de Rouen, ms. *Y 27*, p. 39; cf. Pierre le Vénérable, *De miraculis*, l. II, c. IV, et apparenté, ce semble, à la maison de Boves, dont il porta les armes dans son contre-sceau. Adrien de La Morlière, *Antiquités d'Amiens*, Paris, 1627, p. 29 ; A. Janvier, *Boves et ses seigneurs*, Amiens, 1877; Touflet, *Souvenir du millénaire normand*, in-fol., Rouen, 1913, pl. 1. De ses premières années, on ne connaît rien, sinon qu'il suivit les cours de l'école de Laon, alors célèbre entre toutes celles de la France. *Epist. ad Matthæum Albanensem, P. L.*, t. CXCII, col. 1142. Il eut pour condisciple son parent Mathieu, futur prieur de Saint-Martin-des-Champs et futur cardinal-évêque d'Albano, *ibid.*, avec lequel il entretint toujours d'étroites relations. De bonne heure, il prit l'habit religieux à Cluny, *ibid.*, et Pierre le Vénérable put dire plus tard de lui en lui écrivant : « Il nous souvient de ce temps où, à la fleur de votre jeunesse, vous étiez déjà remarquable entre les plus anciens de notre république. » *Epist.*, l. VI, epist. XXXII.

Dès 1113, on le nomma prieur de Saint-Martial de Limoges. Martène, *Anecdota*, t. V, p. 894. Il n'y resta que peu d'années. Le prieuré de Saint-Pancrace de Lewes en Angleterre étant venu à vaquer, on lui confia ce poste. Ce choix témoigne de sa science et de sa piété, car une convention écrite entre l'abbé de Cluny et Guillaume de Varenne, fondateur de Saint-Pancrace, portait que le prieuré devait avoir pour supérieur le plus sage et le plus saint religieux de l'ordre, excepté le grand-prieur de Cluny et celui de La Charité. *P. L.*, t. CXCII, col. 1119; cf. *Monasticon anglicanum*, Londres, 1655, p. 615. Henri Ier, roi d'Angleterre, connut bientôt et apprécia le mérite de Hugues; quand il eut construit aux frais de son trésor, en 1125, l'abbaye de Reading, près du confluent de la Tamise et du Kennet, au diocèse de Salisbury, il fit appeler le prieur de Saint-Pancrace et lui confia le gouvernement du nouveau monastère. Cf. Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, t. XII, p. 580.

L'activité scientifique de Hugues se fait dès lors remarquer. A la demande de son parent Mathieu, prieur de Saint-Martin-des-Champs, et sur diverses questions théologiques que celui-ci lui avait posées, il composa un ouvrage en six livres, sous forme de dialogues, qu'il devait achever plus tard à Rouen. *P. L.*, t. CXCII, col. 1142 sq. Des polémiques s'élevaient en même temps dans le royaume, au sujet de la fête et du dogme de l'immaculée conception. Cf. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 3e série, Paris, p. 229. Hugues prit parti pour la croyance nouvelle et « célébra solennellement la fête de la conception dans son monastère de Reading, à la demande du roi lui-même ». Lettre d'Osbert de Clare à Anselme, dans Thurston, *Eadmeris Tractatus de conceptione*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 58.

Il était mûr pour l'épiscopat. Geoffroy, archevêque de Rouen, étant mort le 28 novembre 1128, Orderic Vital, *H. E.*, l. XII, c. XXIII, les Rouennais lui donnèrent bientôt pour successeur l'abbé de Reading, qui fut sacré le dimanche 14 septembre 1130. Robert de Torigny, *Chronique*, édit. Delisle, t. I, p. 183; cf. *Gallia christiana*, t. XI, p. 43. A l'imitation de saint Anselme, Hugues choisit pour ses chapelains, en montant sur le siège archiépiscopal de Rouen, trois de ses confrères, Hélie, Ansgaire et Victor, afin de pratiquer avec eux les observances monastiques. *Histoire de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, Preuves, n. 53, p. XL.

L'Église traversait alors une crise terrible. Le 14 février 1130, Rome avait élu deux papes, Innocent II et Anaclet II. Cf. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, 1895, t. I, p. 276 sq. Grâce à l'intervention de l'abbé de Clairvaux, l'élection du premier fut ratifiée en France au concile d'Étampes; et, à peu d'exceptions près, tout l'épiscopat de la Gaule se groupa autour d'Innocent II. Henri Ier d'Angleterre suivit cet exemple. Peut-être Hugues fut-il, avec saint Bernard, de ceux qui l'y déterminèrent. Du moins eut-il l'honneur de recevoir à Rouen le souverain pontife, le 9 et 10 mai 1131. Cf. Jaffé, *Regesta*, n. 7472, 7473, 7476; Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. I, p. 310. Un peu plus tard (octobre 1131), Hugues assistait au concile de Reims et renouvelait au nom de son souverain le serment de fidélité qu'Henri Ier avait déjà prêté à Innocent II. Les premières années de son épiscopat furent troublées par les soucis que lui causèrent les abbayes de son diocèse, notamment l'abbaye de Saint-Wandrille. On en peut voir les détails dans Pommeraye, *Histoire des archevêques de Rouen*, p. 319 sq.; qu'il suffise de noter ici que les droits de l'épiscopat sur les abbés des monastères étaient en cause. Il y avait cinq ou six ans qu'Alain avait été élu abbé de Saint-Wandrille, lorsque Hugues exigea de lui profession d'obéissance. Alain refusa. Innocent II, consulté, conseilla à Alain de céder (20 décembre 1131). Jaffé, *Regesta*, n. 7523. Mais celui-ci et les autres abbés du diocèse eurent l'habileté de mettre le roi d'Angleterre dans leurs intérêts. Henri Ier écrivit au pape pour se plaindre de la conduite de l'archevêque à leur égard, comme d'une innovation également préjudiciable à la tranquillité de la province et aux droits de la couronne. Tel était, en effet, le point de vue sous lequel il envisageait le serment que Hugues exigeait des abbés. D'un côté, les anciennes coutumes du duché ne lui présentaient rien de semblable, de l'autre, il regardait ce serment d'obéissance illimitée comme un acte qui attribuait au métropolitain non seulement la juridiction spirituelle, mais aussi le droit temporel de suzeraineté. *Historiens des Gaules*, t. XV, p. 377. Cette lettre mit Innocent II dans un grand embarras. Il ne trouva d'autre moyen d'en sortir qu'en priant l'archevêque de Rouen de ne point brusquer les choses et d'attendre, pour faire valoir ses droits, qui étaient incontestables, un moment plus propice. Jaffé, *Regesta*, n. 7586. En même temps il avisait Henri Ier de cette solution. Jaffé, n. 7585. Hugues se crut abandonné de Rome et s'en plaignit au souverain pontife lui-même (lettre perdue). Son ami Pierre le Vénérable appuya sa démarche : « Vous savez, écrit-il à Innocent II, *Epist.*, l. III, epist. XVII, quelle vie sainte et intègre est celle de l'archevêque de Rouen, avec quel zèle il a servi votre cause. Nous supplions donc votre paternité de lui assurer la paix et la justice, pour qu'il puisse rendre à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César; de sorte que, s'il est possible, il ne déplaise point à Dieu et n'offense pas la majesté royale. » Le pape, dans une lettre datée de Pise, 20 janvier 1134, *Regesta*, n. 7810, rassure l'archevêque de Rouen; s'il lui rappelle qu'il faut toujours agir avec

charité, il a soin d'ajouter : « Ne pensez pas que je veuille rendre inutiles vos justes décrets; ce que vous avez planté, nous ne saurions l'arracher. Si donc l'abbé de Saint-Wandrille persiste jusqu'à la prochaine fête de la Pentecôte dans le refus qu'il fait de vous obéir, nous confirmerons par l'autorité apostolique la sentence équitable que vous aurez portée contre lui. » Pour que Hugues ne puisse douter de la sincérité de ses sentiments, il lui recommande de se préparer au rôle de légat qui lui sera prochainement confié. Comme gage de son amitié, il lui envoie sa propre étole : « Vous la porterez toujours, dit-il, comme un souvenir de notre affection. »

Alain finit-il par céder? Cela n'est pas probable. « Cet abbé, dit un historien de Saint-Wandrille, mettait trop souvent aux prises Henri Ier et Hugues d'Amiens; pour le bien de la paix, ses moines le privèrent de sa dignité. » Cod. *Y 1 68*, fol. 138, bibliothèque municipale de Rouen.

Le roi d'Angleterre ne garda pas rancune à l'archevêque de son attitude, d'ailleurs légitime. Pris d'un mal subit à Lyons-la-Forêt, le 26 novembre 1135, il le fit mander auprès de lui, et mourut dans ses bras, le 6 décembre. Robert de Torigny, *Chronique*, t. I, p. 194; Orderic Vital, *H. E.*, l. XIII, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 945; lettre de Hugues à Innocent II, dans *Historiens des Gaules*, t. XV, p. 694.

En raison même de l'importance de son siège aussi bien que pour sa valeur personnelle, Hugues devait être mêlé, durant son pontificat, aux affaires générales de l'Église et de l'État. C'est ainsi qu'on le voit prendre part au concile qu'Innocent II tint à Pise en mai-juin 1135. Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 865; Orderic Vital, *H. E.*, l. XIII, c. VII. Le pape lui confia même le soin de régler certaines questions pendantes en France, notamment le différend qui s'était élevé entre l'abbaye de la Chaise-Dieu et celle de Saint-Tibéry. Hugues se transporta à Montpellier, d'où il écrit à Innocent II pour lui rendre compte de sa mission. *P. L.*, t. CXCII, col. 1134.

En août 1139, sa présence est attestée en Angleterre par Guillaume de Malmesbury. Le successeur de Henri Ier, Étienne, s'était emparé des châteaux que plusieurs évêques de son royaume possédaient à la campagne. Pour justifier cette usurpation, il alléguait la raison d'État. La question fut débattue dans un synode tenu à Winchester. L'archevêque de Rouen soutint la cause du roi. « Si les évêques, dit-il, ont été privés de leurs châteaux, ce n'est que justice, car ils les ont bâtis contre les canons, qui ne leur permettent pas de posséder des places fortes. Et lors même qu'ils pourraient prouver par le droit canonique qu'il leur est permis d'avoir de ces sortes de maisons, les circonstances dans lesquelles se trouve le royaume, menacé de la guerre civile, autorisent Étienne à en prendre possession pour empêcher qu'elles ne tombent entre les mains de ses ennemis. » Guillaume de Malmesbury, *Hist. nov.*, l. II, c. XX-XXVII, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1410 sq.

Nous verrons plus loin que Hugues s'intéressait particulièrement aux questions de doctrine. Au synode de Paris de 1147, où comparut Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, accusé de falsifier le dogme de la Trinité, l'archevêque de Rouen eut occasion d'intervenir dans le débat. Gilbert avait écrit que les trois personnes divines étaient *tria singularia*. Hugues soutint, au contraire, que Dieu devait être dit *unum singulare*, plutôt que *tria singularia*. Cette motion fit scandale, nous dit Othon de Frisingue, *De gestis Frider.*, l. I, c. LI-LII. On rappela que saint Hilaire, dans son livre *De synodis*, avait déclaré que, si *duos deos dicere* était une profanation, pareillement *singularem et solitarium dicere* était un sacrilège. Après les explications de Gilbert, on finit par s'entendre. Mais l'affaire fut reprise l'année suivante à Reims et définitivement réglée en présence de Hugues, qui ne paraît pas avoir pris part à la discussion. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. II, c. XXVIII.

Une affaire de non moindre importance, le divorce de Louis le Jeune, amena l'archevêque de Rouen à Beaugency en 1152. Cette question disciplinaire était extrêmement délicate. Un empêchement de consanguinité, au troisième ou quatrième degré, nous dit l'abbé de Clairvaux, *Epist.*, CCXXIV, rendait nul à l'origine le mariage du roi de France avec Aliénor d'Aquitaine. Il y a tout lieu de croire que l'empêchement avait été levé plus tard par le souverain pontife. Cf. *Historia pontificalis*, dans *Monumenta Germaniæ historica*, t. XX, p. 534. Mais la chose ne paraît pas avoir été considérée sous ce biais par l'assemblée de Beaugency. Et le divorce fut prononcé probablement contre le droit, à coup sûr pour le malheur de la France, qui devait perdre ainsi la Guyenne et le Poitou. Voir, sur la nullité ou la validité du mariage, Vacandard, *Le divorce de Louis le Jeune*, dans la *Revue des questions historiques*, avril 1890, p. 408-432; *Vie de saint Bernard*, 1re édit., t. II, p. 480, note 3.

Nous ne citerons plus d'autre intervention de Hugues dans les affaires politico-religieuses, sauf sa présence dans l'assemblée tenue en 1160 à Neufmarché, par ordre du roi d'Angleterre, Henri II, pour faire reconnaître l'obédience du pape Alexandre III. Robert de Torigny, *Chronique*, t. I, p. 328. Le pape lui sut gré de cette démarche. Jaffé, *Regesta*, n. 10627.

S'il nous fallait écrire une vie complète de Hugues d'Amiens, nous aurions à mentionner une infinité d'actes qui nous le montrent sur divers points de son diocèse, lequel s'étendait de Pontoise à la mer; en divers endroits de sa province, qui comprenait les diocèses d'Évreux, de Séez, d'Avranches, de Coutances, de Bayeux et de Lisieux; ou même en diverses localités de la France, à Valence, où il règle un différend entre le comte de Toulouse et l'archevêque de Narbonne; à Nantes, où il assiste à une translation des reliques de saint Donatien et de saint Rogatien; à Saint-Denis, où, lors de la dédicace de la nouvelle basilique construite par Suger, il consacre lui-même l'une des chapelles, la chapelle Saint-Romain, etc. Pour tous ces détails, nous renvoyons à dom Pommeraye, *Histoire des archevêques de Rouen*, ou encore à l'abbé Hébert, *Hugues d'Amiens*, dans la *Revue des questions historiques*, 1898, t. XX, p. 324-371.

Il est pourtant une institution que nous devons signaler ici, parce qu'elle offre un caractère à la fois religieux et disciplinaire. Une association ou confrérie d'artisans s'étant formée à Chartres pour aider à la construction des tours de la cathédrale, les Normands se piquèrent d'émulation et formèrent en divers endroits une association semblable. Ils tiraient eux-mêmes les chariots qui transportaient les matériaux nécessaires à la construction des édifices sacrés : « Nos diocésains, écrit Hugues, *Epist. ad Theodor. episc. Ambian.*, dans l'édition Delisle de la *Chronique* de Robert de Torigny, t. I, p. 238; cf. Pommeraye, *Histoire des archevêques de Rouen*, p. 331, nos diocésains ayant reçu notre bénédiction se sont rendus à Chartres pour y présenter leurs offrandes. Ils ont fait la même chose chez nous. Mais il est de règle qu'ils n'admettent en leur compagnie que des personnes qui préalablement se seront confessées, auront fait pénitence et se seront réconciliées avec leurs ennemis. Cela fait, les associés élisent entre eux un chef, sous la conduite duquel ils tirent eux-mêmes leurs charrettes avec silence et humilité, et présentent leurs offrandes en se donnant la discipline et en versant des larmes. » Robert de Torigny témoigne de l'existence de ces pieuses confré-

ries. *Chronique*, t. I, p. 238. A Rouen, on peut se demander quelle était leur occupation; on a conjecturé qu'ils collaborèrent à la construction de la tour Saint-Romain, qui est l'une des plus belles pièces du portail, ou même à la construction de la cathédrale.

Nous avons dit que Hugues d'Amiens avait établi à Reading la fête de l'Immaculée Conception. C'est à lui encore, ce semble, qu'est due la fondation de la même solennité à Rouen. On n'en trouve pas trace avant lui, et elle était sûrement en usage sous son successeur Rotrou. Cf. charte de Gautier, dans *P. L.*, t. CVII, col. 1179. D'après dom Pommeraye, *Histoire des archevêques de Rouen*, p. 340, Hugues aurait rangé l'Immaculée Conception parmi les fêtes les plus solennelles de sa cathédrale ou plus simplement parmi celles où il faisait à ses chanoines une distribution de pain et de vin.

Le culte des reliques était alors en grand honneur. Il ne semble pas que les reliques qui, d'après une charte qu'on lui attribue, datée de 1161 (*sic*), *Chronique* de Robert de Torigny, édit. Delisle, t. I, p. XVII; cf. Du Moustier, *Neustria christiana*, fol. 199, auraient été découvertes à Gasny, sous l'autel de saint Nicaise, notamment une ceinture de la sainte Vierge et la mitre de saint Nicaise, soient bien authentiques. Notons du moins que Hugues assista en 1156 à l'exposition de la sainte Tunique d'Argenteuil et qu'il accorda à cette occasion une série graduée d'indulgences aux fidèles de son diocèse qui feraient le pèlerinage d'Argenteuil et vénéreraient la relique sacrée. Robert de Torigny, *Chronique*, t. I, p. 299; *P. L.*, t. CXCII, col. 1136; *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 663; *Neustria christiana*, fol. 196.

Hugues mourut chargé d'ans et de mérites, vraisemblablement dans la nuit du 10 au 11 novembre 1164. Robert de Torigny, *Chronique*, t. I, p. 354; cf. *ibid.*, note de Delisle. Arnulphe de Lisieux, avec qui il était lié d'une étroite amitié, composa son épitaphe : *Inter pontifices speciali dignus honore*, etc. Cf. *Gallia christiana*, t. XI, p. 48.

II. ÉCRITS. — Hugues composa divers ouvrages, historiques, parénétiques, exégétiques, dogmatiques et polémiques. Dans le genre historique, nous avons sa *Vie* de saint Adjuteur ou Aioutre, né à Vernon, et moine de Tiron, dont il recueillit le dernier soupir en 1132. *P. L.*, t. CXCII, col. 1345-1353. Peuvent se rattacher au genre parénétique son traité *De memoria* en trois livres, qui a d'ailleurs pour objet des questions purement théologiques, col. 1299-1324, et son traité *De fide catholica et oratione dominica*, *ibid.*, col. 1324-1345, simple commentaire du symbole des apôtres et de l'oraison diminicale, dédié à son archidiacre Gilles, plus tard évêque d'Évreux. De son *Tractatus in Hexameron*, dédié « à son fils très cher, Arnulphe, évêque de Lisieux », il ne nous reste que quelques pages, *ibid.*, col. 1247-1256; le commentaire s'arrête à Gen., I, 2 : *Spiritus Domini ferebatur super aquas.* Restent enfin ses deux principaux ouvrages : *Dialogorum libri VII*, *ibid.*, col. 1141-1248, et *Contra hæreticos libri tres*, *ibid.*, col. 1255-1298, dédiés le premier à son ami Mathieu, évêque d'Albano, le second à Albéric, évêque d'Ostie, légat du saint-siège.

Hugues avait entrepris les *Dialogues*, étant encore abbé de Reading, à la demande de son parent Mathieu, prieur de Saint-Martin-des-Champs; les six premiers livres furent composés en Angleterre. Plus tard, ayant été élevé sur le siège métropolitain de Rouen, Hugues retoucha son ouvrage et y ajouta un septième livre. Les *Dialogues* ne procèdent que par interrogations et par réponses, sans aucun nom d'interlocuteur. Le Ier livre a pour objet le souverain Bien, c'est-à-dire Dieu et ses attributs absolus ou relatifs; le IIe traite des créatures; le IIIe est consacré au libre arbitre; la chute de l'ange et celle de l'homme forment le sujet du IVe livre; les remèdes du péché, c'est-à-dire les sacrements font la matière du Ve (l'auteur ne parle, du reste, que du baptême et de l'eucharistie); le VIe livre roule sur l'état des moines et la béatitude éternelle; entre le VIe et le VIIe livre se trouve, *P. L.*, t. CXCII, col. 1227-1230, une lettre qui fournit l'explication et la justification d'une proposition malsonnante reprochée à Hugues touchant le pouvoir des prêtres déposés ou excommuniés; enfin le VIIe livre est consacré à l'exposition du mystère de la Trinité, dont Hugues, suivant le goût du siècle, montre les vestiges dans les choses créées.

En dédiant son *Contra hæreticos* au légat Albéric, Hugues lui rappelle qu'étant ensemble à Nantes pour une fête de translation des corps de saint Donatien et de saint Rogatien, ils observèrent une comète qui se précipitait dans la mer : « Présage assuré, disait le légat, de la ruine prochaine de l'hérésie qui dominait alors en Armorique. Le peuple, remarque Hugues, ne put tenir contre la force de vos prédications. La crainte s'empara même tellement de l'hérésiarque, qu'il n'osa se présenter. Vous avez jugé à propos que j'écrivisse quelque chose sur ces hérésies naissantes. C'est ce que j'accomplis aujourd'hui pour vous obéir. » *P. L.*, t. CXCII, col. 1256.

Quel était l'auteur des hérésies bretonnes? On ne saurait le dire avec certitude. Mabillon pense, *Annales benedict.*, t. VI, p. 421, que l'hérésiarque n'est autre que le fameux Éon de l'Étoile. Sans prétendre rejeter absolument cette opinion, écrivent les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. VII, « plusieurs raisons nous empêchent d'y souscrire : 1° nul des anciens n'attribue à ce fanatique les erreurs que l'archevêque de Rouen entreprend de réfuter (voir ÉON DE L'ÉTOILE); 2° ignorant et extravagant comme l'histoire nous le représente, Éon ne paraît guère avoir été capable d'imaginer les objections et les raisonnements subtils que le prélat met dans la bouche de ses adversaires; 3° Hugues ne dit mot de l'insigne folie d'Éon adoptée par ses disciples, folie qui le portait à se croire le fils de Dieu, sur une allusion grossière de son nom avec le mot *Eum*, employé dans cette conclusion des exorcismes : *per Eum qui venturus est*, etc. Il est vrai toutefois que Robert du Mont rapporte qu'Éon se présenta devant le légat Albéric et ne craignit pas de le braver dans la mission que ce prélat fit en Bretagne. Mais cela même semble prouver qu'il n'était pas le chef des hérétiques qu'Albéric allait combattre, puisque Hugues, dans le prologue de son ouvrage, atteste que ce chef n'osa se montrer. »

En somme, les hérétiques que l'archevêque de Rouen combat paraissent avoir été des disciples de Henri ou de Pierre de Bruys, qui professaient à peu près les mêmes doctrines. Cf. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. II, c. XXV.

Pour les réfuter, Hugues passe en revue à peu près tout le dogme catholique. Dans un Ier livre divisé en quatorze chapitres, il explique les mystères de la sainte trinité et de l'incarnation, l'unité, la sainteté et l'autorité de l'Église, la nécessité du baptême pour tous les hommes, l'excellence de l'eucharistie et l'obligation où sont tous les fidèles de participer à cet ineffable sacrement; il insiste particulièrement sur le baptême des enfants. Les sept ordres ecclésiastiques sont l'objet du IIe livre. Dans le IIIe sont discutées les erreurs des Bretons sur la résurrection, sur le mariage, sur le vœu de continence des ecclésiastiques et des moines, sur la divinité de l'Église et les services qu'elle rend au peuple fidèle.

Toutes ces considérations forment un véritable traité de théologie; nous nous bornerons à en signaler les traits les plus saillants.

Sur Dieu, sur la trinité, sur l'incarnation, sur la chute des anges et celle de l'homme, rien de bien remarquable.

La question de la grâce et du libre arbitre, discutée dans le IIe et le IIIe livre des *Dialogues*, est soigneusement traitée. « Le libre arbitre, dit Hugues, *P. L.*, t. CXCII, col. 1168, est une faculté en vertu de laquelle l'intelligence raisonnable a le pouvoir d'exécuter ce qu'elle juge (bon). Ce jugement n'est véritablement libre que lorsque la créature fait ce qu'elle croit devoir faire. Or elle le fait lorsqu'elle aime son créateur et, connaissant sa volonté, l'exécute sans égard pour sa volonté propre. Que si elle dédaigne d'obéir à cette volonté, qu'elle juge pourtant devoir être uniquement suivie, elle contredit son propre jugement et perd justement par sa transgression la liberté de bien juger. Cette liberté perdue, elle est à bon droit livrée au vice. Ainsi, perdant son libre arbitre, elle demeure captive dans les liens du péché. Car elle ne peut aucunement recouvrer elle-même la liberté qu'elle a perdue par sa faute; celui qui la lui avait donnée est seul capable de la lui rendre. » Avis à ceux qui prétendent que « le libre arbitre a été donné par Dieu pour le bien comme pour le mal. Il est sûr qu'on le perd en péchant, et, une fois perdu, on ne le recouvre que par la grâce. Du reste, comme il est prouvé que le mal n'est rien en soi et que le bien seul est quelque chose, comment pourrait-on démontrer que le libre arbitre a été donné tout à la fois pour quelque chose et pour rien? »

En somme, le libre arbitre n'agit pour le bien que sous l'action de la grâce. Cette grâce, c'est Dieu qui la donne. Mais Dieu ne la donne pas également à tous. De là le problème de la prédestination. Pourquoi Dieu, dont la charité s'étend à toutes les créatures, préfère-t-il certaines personnes, qu'il préserve du mal, qu'il orne de vertus et qu'il rend éternellement heureuses dans l'autre vie, tandis qu'il laisse les autres croupir dans le crime et les réserve pour être un jour les funestes objets de ses vengeances éternelles? *Dialog.*, l. II, *loc. cit.*, col. 1155 sq. Hugues répond, *ibid.*, Dieu n'est que charité. Si la créature raisonnable a été douée du libre arbitre, c'est « afin de connaître son créateur et, en le connaissant, de l'aimer comme elle doit le faire. Le créateur exige cette dette de sa créature. Si elle remplit soigneusement ce devoir, elle mérite d'être bienheureuse, en contemplant pleinement celui par qui elle a été créée. L'impie ne remplit pas ce devoir d'amour; il méprise l'ordre établi par la justice : manquant de justice, il court au-devant de la misère. En vertu de la souveraine justice, qui est Dieu, toute volonté désordonnée est à elle-même son châtiment. Car Dieu est le créateur; il n'abandonne pas le pécheur; il le rappelle et le corrige; il le flagelle pour le corriger et, quand il ne se corrige pas, il l'abandonne, afin qu'il apprenne par les tourments combien est juste la peine qu'il subit pour avoir, lui créature, méprisé son créateur et pour n'avoir pas aimé, lui tant aimé, le Dieu qui l'aimait tant... C'est le châtiment qui fait comprendre aux damnés combien il est juste que la peine soit la part de ceux qui n'aiment pas, comme il est juste que la béatitude soit la récompense de ceux qui aiment... »

Ainsi, n'est damné que celui qui se damne. Les hérétiques de la Bretagne se demandaient : A quoi sert l'Église? « L'Église, dit Hugues, *Contra hæreticos*, l. III, *loc. cit.*, col. 1297-1298, sert à sauver les âmes. Elle est l'échelle de Jacob que Dieu a dressée de la terre jusqu'au ciel, et par où les anges montent et descendent. Elle est la maison de Dieu et la porte du ciel. C'est un lieu où Dieu réside, non pas comme partout ailleurs, mais comme dans un lieu de grâce, où il est pieusement cherché, trouvé, aimé. C'est la maison de Dieu, terrible pour les impies, les schismatiques, les hérétiques. C'est la maison de Dieu pour tous ceux qui ont trouvé une nouvelle naissance dans les sacrements, qui ont été ornés de la grâce septiforme du Saint-Esprit, qui ont été rassasiés de l'unique pain céleste. »

Hugues explique dans les *Dialogues*, l. II, c. VIII, 19, *loc. cit.*, col. 1160 sq., les sept dons du Saint-Esprit, puis, l. V, c. I sq., col. 1193 sq., les suites du péché et les sacrements qui en sont le remède.

La doctrine de l'Église sur le baptême des enfants scandalisait particulièrement les hérétiques. Hugues répond à leurs objections dans le *Contra hæreticos*, l. I, c. XI, col. 1266 sq. Ils alléguaient ce passage de l'Évangile : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé. » Marc., XVI, 16. Or, disaient-ils, les enfants ne croient pas; donc le baptême ne leur sert de rien. Hugues répond que ce passage ne regarde que les adultes. Pourtant, ajoute-t-il, ce n'est pas à eux seuls, mais à tous les hommes en général, que le baptême est nécessaire, suivant ces autres paroles de l'Évangile : « Si quelqu'un n'est pas rené de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » Joa., III, 5. « Voilà, poursuit-il, une loi qui n'excepte personne, pas même l'enfant d'un jour. Disons donc que l'on n'exige des enfants que la grâce et non les œuvres, la grâce de la sanctification qui vient du baptême et non les œuvres méritoires qui se font par le choix de la volonté. Cette grâce leur est conférée sans qu'ils s'en aperçoivent. Car de même qu'ils ignorent le péché qu'ils tiennent originairement de notre premier père, ainsi ils reçoivent de Jésus-Christ, par la voie des sacrements, la grâce qu'ils ne connaissent pas. Et comme les enfants ne sont pas excusés du péché (originel) pour l'ignorer, de même ils ne sont pas exclus de la grâce pour ne pas la connaître. » Et plus loin, c. XII, col. 1268-1269, l'auteur fait remarquer que la foi de l'Église catholique supplée à la foi qui manque aux enfants; elle devient pour ainsi dire leur propre foi.

On lira dans *Dialogues*, l. V, c. XIV sq., *loc. cit.*, col. 1209 sq., ce qu'il pense du sacrement de l'autel et dans *Contra hæreticos*, l. II, c. II sq., col. 1276 sq., ce qu'il dit des sept degrés de l'ordre.

Au l. V, c. XI, des *Dialogues*, col. 1204, il avait à répondre à cette question : « Que faut-il penser des ministres sacrés suspens, excommuniés ou déposés? Lorsqu'ils montent à l'autel, opèrent-ils réellement le corps du Christ? Et ceux à qui ils imposent les mains reçoivent-ils les dons du Saint-Esprit? »

Hugues soutient nettement la négative. C'est le Christ, dit-il, qui agit par l'Église lorsqu'elle donne le pouvoir d'ordre et c'est encore le Christ qui retire ce pouvoir quand l'Église le retire. « Si donc celui que le Christ a, par l'Église, destitué de son office en le déposant ou en l'excommuniant, a la présomption d'administrer les sacrements, lui qui n'est plus ministre, il n'opère rien » : *Quem itaque Christus per Ecclesiam deponendo et excommunicando destituit ab officio, si in sacramentis ministrare presumit, qui jam minister non est, nihil facit.*

Cette proposition fit scandale et le prieur de Saint-Martin-des-Champs en avertit Hugues, qui lui répondit par la lettre que Migne a publiée à la suite du VIe livre des *Dialogues*, *loc. cit.*, col. 1227-1230. Hugues ne retire rien de ce qu'il a avancé. Il justifie son sentiment par saint Matthieu, XVI, 19 : *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cælis*, etc., et par quelques autres textes, tirés du droit canon ou d'auteurs inconnus, par exemple : *Quod conficit schismaticus corpus Christi non est*, ou encore : *Extra catholicam Ecclesiam non est locus veri sacrificii.* Aussi bien l'opinion contraire n'aurait-elle pas des suites effroyables? « Si les consécrations opérées par les schismatiques et les hérétiques étaient efficaces,

chaque siège (épiscopal) aurait aujourd'hui une infinité d'évêques et Rome une infinité de souverains pontifes qui, dans une confusion horrible, délieraient ceux que les autres auraient liés, ou lieraient indûment ceux que les autres auraient déliés. Ainsi, à tout prendre, ce qui est valide serait cassé, et ce qui est nul serait tenu pour valide. Aucun des gestes ecclésiastiques ne serait certain. Bref, pour dire vrai, il n'y aurait plus du tout d'Église. » La raison théologique, aussi bien que l'Écriture et les Pères, veut donc que les schismatiques et les excommuniés perdent, sinon le caractère que leur communique le sacrement de l'ordre, du moins le droit et le pouvoir de l'exercer.

Il semble qu'au temps de Hugues la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction (ou les conditions dans lesquelles s'exerce ce dernier) n'ait pas été nettement déterminée par les canonistes. C'est ce qui explique l'assurance avec laquelle notre auteur émet et soutient son opinion, trop absolue dans les termes. C'est ce qui explique pareillement que d'autres esprits, mieux avertis, en aient pris ombrage.

Hugues fait, dans le VI[e] livre de ses *Dialogues*, c. III et IV, col. 1218-1219, un curieux rapprochement entre l'ordre ecclésiastique et l'ordre monastique. Pour lui, tout moine est clerc, ou plutôt fut nécessairement clerc avant d'être moine. A la façon dont il relève l'état monastique on reconnaît qu'il a choisi cette profession et qu'il en apprécie l'éminente dignité.

« L'habit monastique, dit-il ailleurs, c. II, col. 1217, est un des sacrements de l'Église catholique. Car la consécration du moine et la régénération du baptême ont la même vertu. De même que dans le baptême on dépouille la vétusté des péchés et on revêt la nouveauté qui est dans le Christ, ainsi, dans la bénédiction monastique, on dépouille le vieil homme et on reçoit, en même temps que la bénédiction, le *colobium*, qui est un sacrement de la nouveauté du Christ. Celui qui revêt dévotement cet habit des mains de son père spirituel, suivant l'usage ecclésiastique, délivré de ses péchés, reçoit en même temps la grâce qu'il eût eue au baptême. Ainsi le saint baptême et la consécration monastique opèrent la même chose. »

Ces considérations manquent peut-être de précision théologique. Le tour oratoire que Hugues donne à sa pensée en fait excuser la hardiesse.

Les hérétiques de la Bretagne méconnaissaient la sainteté de l'état monastique et du vœu de chasteté, qui en est la condition. Hugues n'a pas de peine à justifier par saint Paul la légitimité du vœu de chasteté. *Contra hæreticos*, l. III, c. V, *loc. cit.*, col. 1291. Sans doute, l'apôtre, I Cor., VII, 2, 3, 8, 9, recommande l'union conjugale : *Melius est nubere quam uri.* Mais il ajoute, *ibid.*, 32-35 : *Volo autem vos sine sollicitudine esse; qui sine uxore est, sollicitus est quæ Domini sunt, quomodo placeat Deo.* L'état monastique et l'état conjugal sont donc deux états saints. L'état monastique se rapproche seulement de l'état ecclésiastique, pour lequel l'Église exige le vœu et la pratique de la continence.

Hugues indique incidemment, *ibid.*, c. IV, col. 1290, quels sont les degrés de l'ordre qui impliquent le vœu de chasteté : *Si quando mater Ecclesia aliquos ex vobis elegerit, quos levitas, vel presbyteros, sive pontifices sublimandos adjudicaverit*, soit le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat. Il faut croire que par les « lévites » il entendait non seulement les diacres, mais encore les sous-diacres, car il remarque ailleurs que le vœu de chasteté est aussi la condition du sous-diaconat. *Ibid.*, l. II, c. IV, col. 1277.

Ces hérétiques qui critiquaient le vœu de continence avaient une étrange conception du mariage. Ils semblaient méconnaître qu'il fût un véritable sacrement. Hugues leur rappelle les lois divines et ecclésiastiques qui consacrent l'unité et l'indissolubilité du mariage chrétien. *Ibid.*, l. III, c. IV, col. 1288 sq. Suivant sa remarque la consanguinité formait alors un empêchement au mariage jusqu'au septième degré. *Ibid.*, col. 1291.

Il n'y a pas d'état intermédiaire entre le mariage et la pratique de la continence. A l'exemple de beaucoup d'hérétiques de leur temps, cf. S. Bernard, *In Cant.*, serm. LXV, n. 4, 6 et 7, ceux de Bretagne traînaient à leur suite des femmes qui n'étaient ni leurs épouses ni leurs parentes, sous prétexte d'imiter les apôtres, qui étaient accompagnés de saintes femmes. Hugues leur fait voir, *ibid.*, col. 1289-1290, qu'ils n'ont aucun titre à garder ces compagnes. Les apôtres, dit-il, n'avaient auprès d'eux que leurs épouses ou leurs parentes. Faites de même. Si vous êtes libres, épousez les femmes qui vous suivent, et si vous êtes dans les ordres, ne gardez près de vous que des parentes dont la présence ne soit un scandale pour personne.

L'erreur des Bretons portait encore sur les fins dernières, notamment sur le dogme de la résurrection des corps. Il arrive souvent, disaient-ils, que des corps humains sont déchirés, mis en pièces, mangés par les oiseaux, dévorés par les bêtes ou réduits en poudre et emportés par les vents. Or, il est impossible que ces parties, ainsi dispersées ou transformées en d'autres substances, puissent se réunir et reprendre leur ancienne forme. Donc les corps auxquels elles avaient originairement appartenu ne pourront ressusciter. *Ibid.*, c. III, col. 1288.

C'est l'objection classique; c'est aussi la réponse classique que Hugues leur fournit. « Si la résurrection des corps était l'ouvrage de l'homme ou de quelque autre créature, nous serions, dit-il, embarrassés de répondre. Mais nous croyons et nous confessons que c'est la main du Tout-Puissant qui ramasse toutes ces choses, qu'elle les tient toutes et n'en perd aucune. Quelque dispersées que soient les parties du corps humain, Dieu les connaît et ne les perd pas de vue. Ainsi en un moment, en un clin d'œil, il peut les rétablir dans leur premier état. »

En somme, Hugues d'Amiens a passé en revue tout le domaine de la théologie et il peut être compté parmi les théologiens du XII[e] siècle qui nous ont le plus fidèlement transmis la doctrine de l'antiquité. Si l'on excepte l'article un peu délicat qui regarde le pouvoir d'ordre des schismatiques et des excommuniés, tout ce qu'il enseigne est puisé aux sources les plus pures de la tradition. Il est visible qu'il s'inspire de saint Augustin, surtout dans la question de la grâce et du libre arbitre. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 666-667.

Bien que Hugues développe ses idées avec quelque subtilité, il se garde bien de donner dans les théories frivoles qui passionnaient alors certains esprits et faisaient plus de bruit que de bien, apportaient plus d'obscurité que de lumière. Il cherche vraiment à instruire. Son style est clair, simple, facile, bien approprié aux sujets qu'il traite. On le lit avec agrément.

Quinze lettres et différents traités de Hugues, dans *P. L.*, t. CXCII, col. 1131-1350; quelques autres lettres, *ibid.*, t. CLXXIX, col. 670; t. CLXXXVI, col. 1399-1450; dix-neuf lettres, dans *Recueil des historiens des Gaules*, t. XV, p. 693-702; Orderic Vital, *H. E.*, l. XIII, c. VII et VIII, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 941 sq.; Robert de Torigny, abbé du Mont-Saint-Michel, *Chronique*, édit. Delisle, 1872, t. I, p. LXVII-LXVIII, 183-185, 208, 238, 250, 285, 299, 354; t. II, p. 228, 239, 254, 265, 266; Jaffé-Lœvenfeld, *Regesta pontificum romanorum*, Leipzig, 1885, n. 7472, 7481, 7483, 7487, 7511, 7523, 7542, 7585, 7586, 7666, 7726, 7818, 7904, 8101, 8626, 9027, 9164, 9165, 9166, 9234, 9240, 9241, 9339, 9368, 9454, 9458, 9554, 10063, 10369, 10442, 10464, 10627, 10787, 11103; dom Pommeraye, *Histoire des archevêques de Rouen*,

Rouen, 1667, p. 313-343; *Gallia christiana*, t. XI, p. 43 sq. (reproduit dans *P. L.*, t. CXCII, col. 1111-1118); *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 647-667 (reproduit en partie dans *P. L.*, t. CXCII, col. 1118-1130); dom Bessin, *Concilia Rothomagensia*, Rouen, 1717, IIe partie, p. 27-30; Du Moustier, *Neustria christiana*, ms., Bibliothèque nationale, Paris, cod. *10048*; *Cartulaire de l'église cathédrale de Rouen*, ms. *2544*, Biblioth. municipale de Rouen; *Bibliothèque* du chapitre de Bayeux, catal. de 1436, 4e pulp., n. *94*; Bibliothèque nationale, fonds latin, *14368*, fol. 891; Luchaire, *Études sur quelques mss de Rome et de Paris*, dans *Bibliothèque de la faculté des lettres*, t. VIII, p. 52-53, 108 et 118; Hébert, *Hugues III d'Amiens*, dans *Revue des questions historiques*, 1898, t. XX, p. 325-371, avec une liste de pièces inédites, p. 368, note; Jamieson B. Hurry, *In honour of Hugh de Boves and Hugh Cook Faringdon, first and last abbots of Reading*, Reading, 1911.

E. VACANDARD.

2. HUGUES DE BALMA, écrivain chartreux de la seconde moitié du XIIIe siècle, auteur d'un ouvrage sur les voies intérieures, dont la paternité lui a été longtemps contestée. Cet ouvrage est connu sous trois titres divers. Dans les œuvres de saint Bonaventure, il est intitulé : *Theologia mystica*, et a été considéré souvent comme une des œuvres véritables du docteur séraphique. En 1534, les chartreux de Cologne le firent paraître dans un recueil d'opuscules spirituels de Denys le Chartreux, et lui donnèrent le titre suivant, qu'il portait dans quatre vieux manuscrits : *Hugonis carthusiani authoris vetusti, de triplici via ad sapientiam et divinorum contemplationem, opusculum plane aureum.* Enfin, selon l'usage des anciens copistes, on l'appelait, au moyen âge, le *Viæ Sion lugent*, c'est-à-dire le traité dont le début est formé par ces paroles de Jérémie. Cf. Mougel, *La Chartreuse de Dijon*, Montreuil-sur-Mer, 1898, t. I, p. 414.

Lorsque la sévère critique ne permit plus de maintenir l'attribution de la *Theologia mystica* à saint Bonaventure, on soutint que l'auteur ne pouvait être qu'un frère mineur, probablement Henri de Baume, parent et confesseur de sainte Colette, décédée en 1439. Voir t. VI, col. 2190 sq. Au XVIIe siècle, le P. Théophile Raynaud, jésuite, prétendit que Gerson était le véritable auteur de cet ouvrage. Cf. *Opera*, t. XI, p. 285. De nos jours, on a émis l'hypothèse que l'auteur pouvait bien être un certain Hugues de Balma, bisontin, maître ès arts à Paris, en 1403. Cf. *Études religieuses*, 1900, p. 695, note 1. Mais l'honneur d'avoir composé la *Theologia mystica* revient à un chartreux, dont nous fixerons bientôt l'époque précise et le monastère où il vivait. En effet, le texte publié par les chartreux de Cologne *ex quatuor vetustissimis manuscriptis exemplaribus*, dit l'éditeur au fol. 290 *a*, décèle la profession cartusienne de son auteur, qui, dans la Ire partie, traitant de la vie purgative et parlant des bienfaits particuliers reçus de la divine bonté, propose d'abord à son disciple le conseil de rendre grâces à Dieu de l'avoir appelé à l'ordre des chartreux, où la vie solitaire est modelée sur la vie de Notre-Seigneur au désert et sur celle de son précurseur, saint Jean-Baptiste. En vérité, dans l'édition de la *Theologia mystica* faite à Strasbourg, en 1495, au t. II des œuvres de saint Bonaventure, et dans quelques manuscrits, ces paroles élogieuses pour les chartreux ont été corrigées, complétées par une phrase sur la pauvreté, et adaptées au genre de vie des enfants de saint François; mais il n'en est pas moins certain que, indépendamment du texte publié à Cologne, en 1534, la plupart des manuscrits ne parlent que des chartreux et témoignent que, dans l'édition strasbourgeoise, une interpolation a été faite à dessein en faveur des religieux franciscains. D'ailleurs, la doctrine de l'ouvrage convient entièrement à la vie contemplative des chartreux, et ne correspond pas toujours aux exigences de la vie apostolique d'un frère mineur. C'est la remarque judicieuse que faisait, au XVIIe siècle, dom Charles Le Couteulx. *Annales ord. cartus.*, t. III, p. 311-312. Il dit aussi que, de son temps, la *Theologia mystica* se trouvait ms. dans les archives de plusieurs maisons de l'ordre et toujours avec l'attribution à un chartreux. L'exemplaire de la Grande-Chartreuse, qu'il avait à sa disposition et qu'il estimait avoir été écrit au XVe siècle, est conservé actuellement à la bibliothèque de la ville de Grenoble, dans le codex n. *863*, fol. 230 *a*-276 *b*. Il est intitulé : *Theologia mystica sub duplici tractatu : primo, theorico et speculativo; secundo, practico et quasi activo, fratris Hugonis de Balma, cartusiensis.* Voir *Catalogue général des mss de la ville de Grenoble*, p. 145, n. 406. Les rédacteurs de ce *Catalogue* ont jugé, comme dom Le Couteulx, que le codex est du XVe siècle. Un autre manuscrit de la même époque (après 1448) se trouve à Paris, à la Bibliothèque nationale, n. *13605*. Dans le monde littéraire, il est fort connu sous le nom de *codex Allatianus* ou *Biscianus* de l'*Imitation de Jésus-Christ* attribuée à Jean de Canabaco. Or, parmi les nombreux opuscules réunis par le même copiste dans ce codex, la *Theologia mystica Hugonis de Palma*, chartreux, remplit les feuillets 101-145. Cf. Puyol, *L'auteur du livre De Imitatione Christi*, Ire section, Paris, 1899, p. 228, 235; *Descriptions bibliographiques des mss du livre De Imitatione Christi*, Paris, 1898, p. 15 sq., 477. Vers la fin du XVIe siècle, le docteur François Lamata, qui fit imprimer à Rome une nouvelle édition des opuscules de saint Bonaventure, dans un avertissement au lecteur, reconnut que, dans l'édition de Strasbourg, le texte de la *Theologia mystica* avait été interpolé, et qu'un manuscrit ancien, dont il ne précisait pas l'époque, portait la mention favorable aux chartreux. De nos jours, les savants éditeurs des œuvres complètes de saint Bonaventure, les frères mineurs du collège de Quaracchi, près de Florence, ont été amenés deux fois à traiter la question du véritable auteur de la *Theologia mystica* et, avec une louable impartialité, ils ont toujours conclu que cet ouvrage a été composé par un chartreux. La première manifestation de leur jugement se trouve dans les *Prolégomènes* du t. VIII (1898), c. III, a. 2, n. 11, p. CXI, où, contrairement à l'avis de Wadding, ils remarquent que déjà les anciens éditeurs doutaient de l'attribution de cet ouvrage au docteur séraphique, soit à cause de la différence du style, soit à cause du témoignage des manuscrits, de Gerson et de plusieurs autres auteurs qui l'attribuent à fr. Hugues ou Henri de Balma. Il existe encore, disent-ils, plus de cinquante manuscrits qui, à l'exception de quelques-uns anonymes, portent le nom de *Hugues de Balma* avec la mention expresse qu'il est chartreux. Un très petit nombre de codices, et tous de date récente, portent le nom de saint Bonaventure. C'est parce que la *Theologia mystica* est intitulée dans plusieurs manuscrits : *De triplici via ad sapientiam*, qui est aussi le titre d'un traité authentique de saint Bonaventure, qu'on a confondu les deux ouvrages et qu'on les a attribués au saint docteur. En 1892, dans la dissertation Ire du t. X, p. 24, les savants éditeurs ont complété leur premier jugement par plusieurs remarques capables de déterminer d'une façon plus précise le nom de l'auteur et l'époque où il vivait. Ils disent que la bibliothèque de Trèves possède un recueil d'ouvrages mss du XIVe-XVe siècle, n. *234* (ancien *158*), qui contient le *Tractatus de triplici via ad Deum. Viæ Sion lugent*, etc. L'écriture de ce traité parut au P. Fidèle a Fanna, paléographe très expert, du XIIIe siècle. *Sine dubio*, disait-il dans une note, *est e seculo XIII.* Dans la marge du codex, un anonyme du XVe siècle écrivit : *Dominus Henricus de Balma dicitur auctor sequentis libri, qui fuit carthusianus.* Les franciscains concluent : « Si nous voulons nous en tenir au témoignage des manuscrits, il faut admettre que l'auteur est *un chartreux.* Nous avons

(connaissance) d'environ 70 codices, y compris les *fragments* et les *traductions*, sept italiennes et deux espagnoles. Un bon nombre de ces mss sont *anonymes;* trois seulement portent le nom de (saint) *Bonaventure*, deux portent celui de *Jean de Balma* (ou des frères prêcheurs, ou d'*excellent professeur*); une *quinzaine* au moins sont favorables à un chartreux, appelé parfois *Henri* ou *Hugues de Balma*. Enfin, il faut aussi noter que jamais, à ce dernier nom, on n'a ajouté la mention qu'il avait été frère mineur. » Grâce à une bienveillante communication des mêmes religieux, nous savons que le P. Fidèle avait noté six traductions italiennes mss: Florence, bibliothèque Laurentienne, n. *19* de la bibliothèque Leopoldi Biscionianæ, sur papier, in-8°, du XIV^e^-XV^e^ siècle; Udine, bibliothèque de l'archevêché, *Q. 26, VI, 28*, parchemin, in-4°, vers la fin du XIV^e^ siècle ou au commencement du XV^e^; Gênes, bibliothèque de l'université, *A. III, 30*, sur papier, in-4°, XV^e^ siècle; Venise, bibliothèque de Saint-Marc, 1^re^ catég., *LVIII*, sur papier, in-16, XV^e^ siècle; Vérone, bibliothèque de la ville, n. progressif *498-503*, sur papier, in-4°, du XIV^e^-XV^e^ siècle; Naples, bibliothèque nationale, *D. I. E. 29*. Enfin, il paraît que la bibliothèque de la ville de Sienne possédait autrefois une autre traduction italienne du XV^e^ siècle, indiquée au catalogue par les lettres *F. V. 20*, petit in-fol., sur papier. En 1852, le P. Barthélemy Sorio, de l'Oratoire, publia à Vérone une traduction italienne de la *Theologia mystica* avec plusieurs autres opuscules de saint Bonaventure traduits *nel trecento*, c'est-à-dire au XIV^e^ siècle. La *Theologia mystica* occupe la première place dans le volume et porte ce titre : *La Teologia mistica attribuita a S. Bonaventure gia volgarizzata prima del 1367 da frate Domenico da Montechiello Gesuato. Testo di Lingua citato dagli Accademici della Crusca*, etc. Dans la dissertation préliminaire, le savant éditeur revendique l'ouvrage pour le chartreux Hugues de Balma. Ainsi, de tous côtés, la critique contemporaine, appuyée par l'autorité des manuscrits et par le texte même de l'ouvrage, exclut tout autre candidat à la paternité de la *Theologia mystica* et l'attribue à son véritable auteur, Hugues de Balma, fils de saint Bruno.

Mais à quelle époque et dans quel monastère vivait Hugues de Balma? Jusqu'à ces derniers temps, on était porté à suivre la conjecture de dom Charles Le Couteulx, qui, *Annales ord. cartus.*, an. 1205, t. III, p. 313, avait cru que Hugues de Balma, chartreux de Meyriat, dans la Bresse, pouvait bien être l'auteur de la *Theologia mystica*. Cf. *Opera S. Bonaventuræ*, Quaracchi, t. X, p. 24. Mais si cette conjecture est une réalité pour ce qui regarde le monastère où vécut Hugues de Balma, il n'en est pas de même pour l'auteur de la *Theologia mystica*. Deux citations faites dans cet ouvrage du commentaire du célèbre Thomas Gallo, abbé de Saint-André de Verceil, sur la *Théologie mystique* du pseudo-Denys l'Aréopagite, démontrent que le chartreux Hugues de Balma, ancien chevalier et veuf, entré à Meyriat vers l'an 1160 (cf. dom Le Couteulx, *op. cit.*, t. I, p. 215, an. 1116) et mort vers l'an 1205, ne peut pas être le véritable auteur recherché. En effet, Thomas Gallo, victorin, fut d'abord prieur de Saint-André de Verceil, de 1223 à 1226. Au mois de février de cette dernière année 1226, un diplôme de Frédéric II lui donne déjà le titre d'abbé. En 1243, il vivait encore, et ce n'est qu'en 1246 qu'il eut un successeur en la personne de l'abbé Aufossus, qui gouverna le monastère jusqu'en 1282. Il est donc probablement décédé vers 1246. Cf. Puyol, *L'auteur du livre De Imitatione Christi*, etc., p. 166-195. Bien que l'on ignore l'époque où Thomas Gallo composa le commentaire, la qualité de *commentator Vercellensis* que lui donne le texte du chartreux prouve que celui-ci ne connaissait pas Thomas autrement que comme abbé de Verceil. La grande réputation dont Thomas Gallo jouissait et le titre de *magister in Hierarchia* de saint Denys, que lui décernèrent ses contemporains, cf. Puyol, *op. cit.*, p. 176-184, étaient la juste récompense de vingt années employées à composer l'*Extractio super quatuor libros magni Dionysii*. Or cet ouvrage paraît avoir été fait à Verceil, où, jusqu'au XVI^e^ siècle, on conserva le manuscrit autographe, qui fut ensuite donné au duc de Savoie. Cf. Puyol, *op. cit.*, p. 175. Il en résulte donc que le chartreux Hugues de Balma proposé par dom Le Couteulx comme l'auteur de la *Theologia mystica* ne pouvait pas, en 1205, citer le commentaire de Thomas Gallo, qui ne fut abbé qu'une vingtaine d'années après. Une autre preuve non moins frappante ressort des deux seuls auteurs récents que Hugues de Balma cite expressément dans son livre, à savoir, Richard de Saint-Victor († 1173) et Thomas Gallo († vers 1246). Or, au moyen âge, les écrivains empruntaient sans scrupule des textes aux ouvrages de leurs contemporains sans indiquer les sources auxquelles ils avaient puisé leur doctrine, à moins que les citations ne fussent empruntées aux Pères et aux docteurs les plus célèbres. Cf. Puyol, *op. cit.*, p. 420-422. En citant ces deux auteurs, Hugues de Balma décèle lui-même l'époque où il écrivait, à savoir, la seconde moitié du XIII^e^ siècle. Il semble avoir ignoré les œuvres de saint Bonaventure, comme le saint docteur paraît ne pas avoir connu son traité. En effet, Gerson, *De elucidatione scholastica Mysticæ theologiæ*, dit que, sur une question fort importante de la vie intérieure : *quod amor est absque cognitione*, saint Bonaventure, dans son *Itinerarium*, est du même sentiment que Hugues de Balma dans son *De triplici via*, et pourtant dans aucun de ces deux traités on ne rencontre le nom de leurs auteurs.

Suivant une étude faite récemment par un religieux anonyme de la chartreuse de Parkminster (Angleterre), Hugues de Balma, auteur de la *Theologia mystica*, est le chartreux *Hugues de Dorchiis*, de la noble famille *de Balmey* ou *de Balma*, qui, après quelques années de vie religieuse à Meyriat, fut jugé digne d'être prieur de ce monastère vers la fin du XIII^e^ siècle. Cf. dom Le Couteulx, *op. cit.*, t. I, an. 1116, p. 214. Le rapprochement des divers textes de cet historien paraît avoir dissipé tous les doutes sur le nom et sur l'époque où vivait l'auteur de la *Theologia mystica* et lumineusement éclairci la question. La famille *de Balmey*, autrement *de Balma, de la Bauluse, de Balmeto*, pendant plusieurs siècles, a eu des relations très intimes avec l'ordre des chartreux, et plusieurs de ses membres embrassèrent cet institut. Le vénérable Ponce de Balmey, écolâtre et chanoine pénitencier de l'église métropolitaine de Lyon, fonda, en 1116, la chartreuse de Meyriat, dans la Bresse. L'année suivante, il se fit chartreux à la Grande-Chartreuse et, en 1118, il fut nommé prieur de Meyriat, qu'il gouverna jusqu'à sa promotion à l'évêché de Belley (1121). En 1133 (ou 1135), il se démit de son évêché et rentra à Meyriat, où il mourut le 13 décembre 1140, en odeur de sainteté. Sa fondation de Meyriat fut approuvée par ses frères. *Garnerius de Balmeto et Wilhelmus dominus Dorchiæ milites, prædicti Pontii fratres, prædictam donationem approbaverunt et laudaverunt in præsentia nostra*, dit le chapitre de l'église métropolitaine de Lyon dans l'acte de fondation. Cf. dom Le Couteulx, *op. cit.*, t. I, p. 212-213. Garnier, après la mort de sa femme, entra aussi à Meyriat, en qualité de frère convers. Guillaume de Balmey, seigneur *de Dorche*, continua sa race, et c'est de cette branche *des Balmey de Dorche* qu'est issu, au XIII^e^ siècle, dom Hugues de Balma de Dorche, prieur de Meyriat et auteur de la *Theologia mystica*. Il serait difficile de trouver un autre chartreux homonyme et contemporain, à qui on puisse avec autant de probabilité attribuer cet ouvrage. C'est pourquoi il semble

que la question de l'identité de l'auteur, ainsi que celle de la qualité de chartreux, ont été suffisamment et définitivement résolues.

L'honneur qu'on a fait plusieurs fois à ce traité de l'attribuer à saint Bonaventure, de dire que ni le style ni la doctrine n'étaient indignes de ce grand docteur, cf. Puyol, *La doctrine du livre De Imitatione Christi*, Paris, 1898, p. 561, de le propager en manuscrits et de le publier en latin et en langue vulgaire sous son nom, démontre clairement que la *Theologia mystica* ou le *De triplici via ad sapientiam* « est le produit d'une haute et ferme intelligence » (cf. Puyol, *op. cit.*, p. 558) ou, comme s'exprime le P. Sorio, éditeur de la traduction italienne, « c'est un traité de métaphysique chrétienne aussi sublime que solide ». *Op. cit.*, p. 8. Denys le Chartreux avoue que, par la doctrine de son livre, l'auteur se révèle comme un homme très expérimenté dans la vie spirituelle, doué d'un esprit profond et contemplatif à un haut degré. Cf. *De contemplatione*, l. III, a. 16, p. 437, du recueil intitulé : *Dionysii cartusiani opuscula aliquot quæ ad theoriam mysticam egregie instituunt*, Montreuil-sur-Mer, 1894. Hugues de Balma avait étudié la scolastique. Il se montre habitué à traiter les questions les plus difficiles « avec une vigueur de raisonnement et une abondance de preuves » qui frappent. Cf. Puyol, *op. cit.*, p. 558-562, et Denys le Chartreux, *op. cit.*, a. 14, 15, p. 426-437. Il connaissait à fond les œuvres du pseudo-Denys, et ses doctrines ont attiré l'attention des grands maîtres de la mystique venus après lui. Cf. *Dionysii cartusiani Opera omnia*, Tournai, 1902, t. XVI, p. 492, et Gerson cité plus haut. Il a excellemment défini la théologie mystique et sa définition fait autorité encore aujourd'hui. Cf. Puyol, *op. cit.*, p 448, note 1. Il y a une dizaine d'années, le T. R. P. Frédien Gianorini, des frères mineurs, custode de Terre Sainte, élevé depuis à la dignité archiépiscopale, fit paraître son livre intitulé : *Studi sulla scuola francescana*, Sienne, 1895, dont le dernier chapitre est consacré à l'étude du mysticisme de saint Bonaventure. Certes, le pieux et savant auteur aurait pu tirer des œuvres mêmes du docteur séraphique la définition du mysticisme et la description générique de ses principaux phénomènes; il aurait pu aussi consulter les nombreux maîtres de son école avec grand avantage; mais la précision des termes employés par dom Hugues de Balma pour définir cette science divine est tellement remarquable que le Père, tout en avouant que la *Theologia mystica* n'était pas une œuvre de saint Bonaventure, néanmoins emprunte à ce traité la définition du mysticisme pour en faire la base de son étude!

S'il est vrai que Thomas Gallo est le premier écrivain de spiritualité où l'on rencontre l'usage des termes *purgatio* et *illuminatio* dans le sens des modernes, cf. Puyol, *L'auteur*, etc., I^re^ section, Paris, 1899, p. 189, note 1, il faut dire que Hugues de Balma a réalisé dans son livre la précision faite par Mgr Puyol dans ces termes : « Ce n'est pas encore la formule devenue vulgaire de vie purgative, illuminative et unitive, mais on pressent qu'elle ne tardera pas à se produire. » *Ibid.* En effet, le titre même de l'ouvrage de Hugues de Balma *De triplici via ad sapientiam* manifeste l'heureuse distinction qu'il a établie dans la doctrine spirituelle pour bien préciser les mystérieuses ascensions de l'âme vers Dieu. Mais Hugues de Balma a-t-il été le premier écrivain d'un ouvrage méthodique sur les voies intérieures? Il est difficile de trancher cette question délicate. C'est au XIII^e^ siècle que les mystiques ont commencé à faire usage de cette distinction fondée sur la nature des choses et déjà indiquée par le pseudo-Denys. Cf. Puyol, *op. cit.*, p. 189-190; *Opera S. Bonaventuræ*. Quaracchi, t. II (1885), p. 127, note 2; p. 267, note 4. Dom Hugues de Balma est sans conteste un des premiers écrivains ascétiques où la vie intérieure est régulièrement décrite selon la formule des trois voies progressives, purgative, illuminative et unitive.

Le codex ms. du XIII^e^ siècle conservé à la bibliothèque de Trèves et la traduction italienne faite avant 1367 et publiée en 1852 prouvent la grande estime que le moyen âge fit de son ouvrage. Le chartreux dom Henri Eger, de Calcar († 1408), dans son *Exercitatorium monachale*, reproduisit plusieurs passages de la doctrine de son confrère sur la vie purgative, sans indiquer, selon l'usage de son temps, l'ouvrage où il les avait puisés. Ce silence et l'obscurité qui a si longtemps entouré l'origine de la *Theologia mystica* ont été la cause de la fausse opinion qui prétendait que l'opuscule de dom Eger était antérieur au *De triplici via. De contemplatione*, l. I, c. XXI, de Denys se trouve également dans l'ouvrage de Hugues de Balma et dans l'opuscule de Eger de Calcar. Mais l'emprunt le plus important que Denys a fait au *De triplici via*, ce sont *les industries* qu'il propose, l. I, a. 24, pour aider l'âme à s'élever jusqu'au sommet de la contemplation. Les *dix industries* indiquées sont le résumé exact des *huit industries* énumérées par Hugues de Balma, sauf l'ordre de l'exposition qui a été interverti par Denys. Les écrivains mystiques ont souvent cité l'ouvrage de dom Hugues de Balma, l'attribuant tantôt à saint Bonaventure, tantôt au confesseur de sainte Colette, ou à quelque autre religieux franciscain. Nommons le cardinal Bona, le P. Honoré de Sainte-Marie, le P. Scaramelli, le P. Schram.

La *Theologia mystica* a été publiée parmi les œuvres de saint Bonaventure, à Strasbourg, 1495; Venise, 1504, 1564 et 1751; à Rome, 1588; à Mayence, 1609; à Lyon, 1668; à Paris, dans le t. VII de l'édition Vivès, 1866-1874. L'édition faite en 1534 par les chartreux de Cologne fut réimprimée à Munich, en 1603, in-16. *Hugo de Palma, ord. carth., Theologia mystica seu Trivium sacrum quod agit de triplici via animæ, purgativa, illuminativa, unitiva. Edidit Franciscus de Monte*, in-16, Amsterdam, 1647. Le chartreux Gérard Kalckbrenner, prieur de la maison de Cologne († 1566), dans son *Hortulus devotionis*, inséra l'*Exercitium viæ purgativæ ex libello De triplici via Hugonis cartusiani*, in-12, Cologne, 1541, 1577 et 1579. Cette publication a fait attribuer tout le recueil *Hortulus* à dom Hugues de Balma. Cf. Petrejus, *Bibliotheca cartusiana*, 1609, p. 147, 145 et 103. Une traduction espagnole de la *Theologia mystica* faite par le P. Jérôme Gratien, carme, fut imprimée à Madrid, en 1607, par l'imprimerie royale. *Opere ascetiche di San Bonaventura volgarizzate nel trecento contenute in questo volume : La Teologia mistica, L'Albero della croce, L'esposizione della Salve Regina, Lo specchio della vita spirituale, La leggenda del B. Santo Francesco*, in-4°, Vérone, 1852. Traduction allemande, in-8°, Amsterdam, 1696.

S. AUTORE.

3. HUGUES DE BRETEUIL, évêque de Langres, mort en 1051. Fils de Gilduin, comte de Breteuil, et restaurateur de l'abbaye de ce nom au diocèse de Beauvais, il fut clerc ou chanoine de l'église de Chartres. Au commencement de 1031, le roi Robert le nomma à l'évêché de Langres. Arrivé à l'épiscopat, Hugues se laissa aller à tous les désordres, traitant tyranniquement le clergé et les fidèles de son diocèse. En 1049, le pape Léon IX avait convoqué un concile à Reims : l'évêque de Langres s'y trouva et fit tout d'abord déposer l'abbé de Pouthières, convaincu de plusieurs crimes. Mais à son tour lui-même fut accusé, et, désespérant de se justifier, prit la fuite et fut excommunié. Après le concile, touché de repentir, il se rendit près du pape auquel il confessa publiquement ses crimes, se soumettant à la pénitence qu'on voudrait lui imposer. Il suivit Léon IX à Rome et se présenta devant un

concile, les pieds nus, en habits de pénitent, et un faisceau de verges à la main. Touché de son repentir, Léon IX lui accorda une entière absolution. Hugues revenait en France quand il tomba malade, épuisé par ses jeûnes et ses mortifications. Avant de mourir, il demanda l'habit de saint Benoît aux religieux de Cluny qui l'accompagnaient, manifestant son désir d'être incorporé au monastère de Saint-Paul de Verdun, dont son frère était abbé et où leur père avait lui-même embrassé la vie monastique. En dépit de ses erreurs de conduite, Hugues de Breteuil se rappelait les leçons qu'il avait reçues à l'école de Chartres. Il sut promptement découvrir les erreurs de Bérenger sur le mystère de l'eucharistie et fut le premier à écrire contre l'archidiacre d'Angers. Le traité d'Hugues de Breteuil contre Bérenger a été publié par dom d'Achéry à la suite des œuvres de Lanfranc, in-fol., Paris, 1648, reproduit *P. L.*, t. CXLII, col. 1321.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis sancti Benedicti*, t. IV, p 7182; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 514; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XX, p. 281; *Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 438; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, in-8°, Florence, 1858, t. III, p. 274; Mabillon, *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti. Sæculi VI pars II*, in-fol., Paris, 1701, p. XXXIII; *Annales ordinis S. Benedicti*, in-fol., Lucques, 1739, t. IV, p. 462-463; *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1728, t. IV, col. 555.

B. HEURTEBIZE.

4. HUGUES DE RIBÉMONT n'est connu que par une lettre sur la nature et l'origine de l'âme. On ignore s'il fut moine de l'abbaye bénédictine de ce nom, *de Ribo monte*, au diocèse de Laon, ou simplement originaire de ce lieu. Le destinataire de son épître n'est désigné que par une initiale et son lieu d'origine, *ad G. Andegavensem*. Les auteurs de l'*Histoire littéraire* croient pouvoir identifier ce personnage avec Graphion d'Angers, qui enseignait à Reims sous l'épiscopat de Rainaud de Martigné (1127). Hugues, qui se révèle comme un philosophe habile et un théologien éclairé, familiarisé avec les œuvres de saint Augustin, répond aux questions qu'il lui avait posées. Les explications qu'il lui donne sur la transmission du péché originel sont très satisfaisantes. Il fait connaître les diverses opinions émises sur l'origine de l'âme et il écarte d'un mot juste celles qui sont contraires à sa spiritualité et à sa distinction. Sa lettre publiée par dom Martène, d'après un manuscrit de Clairmarais, dans son *Thesaurus anecdotorum*, t. I, p. 481, est reproduite, *P. L.*, t. CLXVI, col. 831-836.

Histoire littéraire de la France, t. XI, p. 113-115; dom Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, t. XIV, p. 406-407.

J. BESSE.

5. HUGUES DE SAINT-CHER, célèbre dominicain et cardinal. — I. Vie. II. Travaux et écrits.

I. VIE. — Hugues prit son nom du lieu de sa naissance, situé dans la banlieue de Vienne en Dauphiné, au département actuel de l'Isère, et son nom a subi les variations de celui de la localité. Celle-ci porta d'abord le nom du fondateur de son abbaye et s'appela Saint-Theudère. Comme l'abbaye conservait le chef du saint, le bourg devint Saint-Chef (nom qu'il porte encore aujourd'hui), mais cette nouvelle dénomination fut traduite, dans le patois du moyen âge, Saint-Chier, d'où est venu, quand la langue s'épura, Saint-Cher. Hugues naquit vers la fin du XII^e^ siècle. Après avoir vraisemblablement fait ses premières études à l'abbaye de Saint-Chef, il fut envoyé fort jeune à Paris, où il étudia la philosophie et la théologie, et il obtint, en cette dernière science, le grade de bachelier. Il se livra ensuite à l'étude du droit civil et du droit canonique, et il y eut un tel succès qu'il ouvrit un cours de droit et attira autour de sa chaire un grand nombre d'auditeurs qui lui étaient très attachés. Il gérait en même temps les affaires de Guillaume, cinquième fils de Thomas I^er^, comte de Savoie.

Au témoignage de Gérard de Frachet, un des disciples de Hugues, Humbert de Romans, dauphinois comme lui, le consulta au sujet de sa vocation religieuse : ayant formé autrefois le dessein de se faire chartreux, était-il lié par son ancien projet, ou pouvait-il suivre l'attrait nouveau d'entrer dans l'ordre des frères prêcheurs? Hugues répondit à Humbert qu'il pouvait se faire dominicain et que lui-même, dès qu'il serait déchargé des affaires de Guillaume de Savoie, le suivrait dans cet ordre. Humbert prit l'habit au couvent de Saint-Jacques, le 30 novembre 1225, et Hugues, le 22 février suivant. A cause de son mérite, Hugues, selon un usage assez commun alors, fit ses vœux solennels avant que l'année de son noviciat fût achevée. Ses talents administratifs le firent nommer provincial de la province de France dès 1227. Les trois années de sa charge révolues, il fut appliqué à l'enseignement. En 1230, Roland de Crémone, le premier dominicain qui enseigna la théologie à l'université de Paris, ayant reçu la licence, eut, sous lui, comme bachelier, Hugues de Saint-Cher, qui, à ce titre, expliqua la Bible. L'année suivante, Hugues, licencié ou maître en théologie à son tour, prit la régence de l'école de Saint-Jacques, tandis que Roland inaugurait la faculté de Toulouse. H. Denifle, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. II, p. 171, 174. Il interpréta alors le livre des Sentences. Il ne fut pas, comme les Pères Touron et Chapotin l'ont admis contre les Pères Echard et Mortier, un des quatre nonces envoyés en 1233 par Grégoire IX à Nicée pour traiter, avec le patriarche de Constantinople et, l'empereur, de l'union des Églises. A cette époque, Hugues enseignait à Paris, et, son cours terminé, il devint prieur du couvent. En 1238, il reçut une seconde fois la charge de provincial et s'occupa de la diffusion de l'ordre en France. On lui attribue la fondation des couvents dominicains de Dijon, de Bourges, d'Auxerre, de Coutances, d'Amiens, de Tours, de Bergues et de Toul. En 1235, une longue discussion avait été solennellement ouverte sous la présidence de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, sur la pluralité des bénéfices ecclésiastiques. Tous les maîtres en théologie, à l'exception de deux, avaient été d'avis que la possession de plusieurs bénéfices n'était pas licite; mais aucune décision n'avait été prise. Trois ans plus tard, en 1238, l'évêque rassembla une seconde fois les docteurs au chapitre des frères prêcheurs et proposa de nouveau la question, qui fut très longuement discutée. On prouva que deux bénéfices, dont l'un valait quinze livres de Paris, ne pouvaient être tenus, au salut de son âme. Hugues de Saint-Cher opina dans ce sens, le premier après l'évêque. Voir Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, Paris, 1666, t. III, p. 164-166; H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1889, t. I, p. 158, n. 108.

Le 24 mai de cette année, Hugues, en sa qualité de provincial, assista au chapitre général de Bologne, où saint Raymond de Pennafort fut élu maître général de l'ordre après la mort de Jourdain de Saxe. Une légende postérieure, contredite par les témoignages des contemporains, prétendit que les capitulants dispersèrent leurs voix sur deux personnages déjà illustres : les Français votaient pour Hugues de Saint-Cher, les Allemands pour Albert le Grand, et les électeurs des autres nations pour l'un ou pour l'autre,

selon leurs préférences personnelles. Les voix ainsi partagées, l'élection ne put avoir lieu ce jour-là. Le lendemain, Raymond de Pennafort obtint, au premier tour de scrutin, l'unanimité des suffrages. Ce qu'il y a de certain, c'est que Hugues fut un des députés envoyés à Barcelone pour annoncer à Raymond son élection et, au besoin, vaincre ses résistances. Raymond, en effet, mit tout en avant pour refuser la charge, et on attribua son acceptation aux instances de Hugues de Saint-Cher. P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1903, t. I, p. 256-258. Le premier acte que saint Raymond signa à Barcelone, comme maître général, fut la ratification d'un contrat passé entre les moines de l'abbaye d'Ainay, d'une part, et, de l'autre, Humbert de Romano, prieur des frères prêcheurs de Lyon, et Hugues, provincial de France. Danzas, *Études sur les premiers temps de l'ordre de Saint-Dominique, Saint Raymond de Pennafort et son époque*, Paris, 1885, t. I, p. 302.

En 1240, tandis qu'il faisait la visite du couvent de son ordre à Liége, Hugues fut consulté sur le projet qu'on avait d'honorer le sacrement de l'autel par une fête nouvelle. L'idée avait été émise par sainte Julienne du Mont-Cornillon, mais n'avait pas encore reçu d'exécution. Elle était approuvée par les uns et contredite par d'autres; Guiard, évêque de Cambrai et ancien chancelier de l'université de Paris, y était favorable. Consulté par les chanoines de l'église Saint-Martin de Liége, Hugues, après un examen sérieux de la question, répondit qu'il lui paraissait fort juste, et utile à l'Église, que l'institution de la sainte eucharistie fût célébrée par une fête particulière et avec solennité. Les raisons qu'il présenta, jointes à la réputation de son savoir théologique, donnèrent du crédit à la proposition, qu'il réalisa plus tard, nous le verrons, comme légat pontifical.

Au chapitre tenu à Bologne en 1240, saint Raymond donna sa démission de maître général. Hugues de Saint-Cher y assistait, comme provincial de France. Ce fut seulement le 20 mai 1241 que Jean le Teutonique fut élu pour succéder à saint Raymond. Pendant toute l'année de la vacance, l'ordre entier fut gouverné par Hugues de Saint-Cher au titre de vicaire général. Aux soins du gouvernement de sa province et de son ordre, il joignait la continuation de ses travaux scripturaires, dont nous parlerons plus loin.

Le pape Innocent IV, qui connaissait sa science et son habileté administrative, le chargea par des brefs, en date du 13 décembre 1243, du 15 et du 16 avril 1244, de régler trois affaires délicates et difficiles. Élie Berger, *Les registres d'Innocent IV*, Paris, 1884, n. 319, 612, 603, t. I, p. 67, 104, 105; *Bullarium ordinis prædicatorum*, t. I, p. 129, 141. Par une bulle du 2 avril 1244, il le chargea de porter le pallium à l'archevêque de Cantorbéry. Il fit davantage. Le 28 mai 1244, il le créait cardinal-prêtre du titre de Sainte-Sabine. Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, 2e édit., Munich, 1893, t. I, p. 7. Ce fut le premier cardinal dominicain. Prévenu de son élévation à cette dignité, Hugues s'empressa de rejoindre le pape en Italie. Celui-ci venait en France chercher un refuge. Hugues le rencontra à Suse, ville du Piémont, au mois de novembre. C'est là qu'il aurait reçu les insignes du cardinalat. Après une pénible traversée du Mont-Cenis, par un froid vif, dans les défilés encombrés de neige, le cortège pontifical parvint à Lyon. Peu après, le pape convoqua, le 3 janvier 1245, un concile à Lyon pour la fête de saint Jean-Baptiste, 24 juin. Ce fut le XIIIe concile œcuménique. On s'y occupa des affaires des Grecs, de la croisade contre les Turcs et surtout de la cause de l'empereur Frédéric II. Les historiens de l'ordre de saint Dominique disent que Hugues de Saint-Cher y joua un grand rôle. Si, en 1233 et 1234, il avait été réellement le chef des quatre nonces apostoliques envoyés à Nicée, il eût pu, en 1245, exercer une grande influence dans les conversations préliminaires avec les envoyés grecs. Malheureusement, les rares documents que nous possédons sur le concile de Lyon ne nous apprennent rien sur l'activité du cardinal Hugues.

Celui-ci, qui avait quitté l'ordre des frères prêcheurs, fut fréquemment associé aux actes du souverain pontife Innocent IV. Du 23 janvier 1245 au 22 juillet 1254, Potthast a signalé 53 bulles de ce pape que le cardinal de Sainte-Sabine a souscrites. *Regesta pontificum romanorum*, Berlin, 1875, t. II, p. 1284-1285. Georges Guigue a publié une lettre, datée du 4 juin 1249 et conservée aux archives du Rhône, fonds de Savigny, dans laquelle le cardinal règle la situation des moines bénédictins de l'abbaye de Savigny, que l'archevêque de Lyon, Aymeric, avait excommuniés; il lève l'excommunication, mais il établit la discipline qui devra être suivie désormais pour obvier aux abus précédents. *Une lettre du cardinal Hugues de Saint-Cher* (extrait du *Bulletin historique et philologique*, 1904), Paris, 1905. Le même archiviste et son frère avaient publié déjà une bulle d'Innocent IV, du 21 mars 1251, accordant des indulgences à ceux qui contribueraient à l'achèvement de l'église Saint-Jean de Lyon, et que Hugues avait vidimée, le 4 avril suivant. Le sceau du cardinal, à peu près intact, y est encore appendu, Archives du Rhône, fonds de Saint-Jean. *Bibliothèque historique du Lyonnais*, Lyon, 1886, t. I, p. 384-386.

Un peu après le concile de Lyon, saint Simon Stock, général des carmes, en un chapitre tenu en Angleterre, fut prié par des religieux de résoudre quelques difficultés que présentait leur règle. Il en référa au pape Innocent IV, qui chargea Hugues de Saint-Cher et un autre dominicain d'examiner la règle du Carmel. Les deux commissaires déclarèrent que certains articles devaient être adoucis, parce qu'ils étaient trop austères. Alexandre IV confirma plus tard cette décision, le 3 février 1256, et la règle ainsi adoucie fut dès lors observée par les carmes déchaussés et elle fut remise en vigueur par sainte Thérèse dans sa réforme du Carmel.

En 1247, Hugues s'occupe de l'abbaye de son bourg natal. Il fait conclure l'acte d'union des prieurés de Jailleu, de Saint-Alban, de La Tour-du-Pin et de Crémieu à Saint-Chef. *Semaine religieuse du diocèse de Grenoble*, 1871-1872, t. IV, p. 568. Il n'oubliait pas non plus sa famille. Deux ans plus tard, le 23 mars 1249, Innocent IV mandait à l'abbé de Sainte-Geneviève de Paris de fournir des revenus à l'écolier Martin, neveu du cardinal Hugues de Saint-Cher, pendant les trois années de ses études. H. Denifle et Et. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, p. 190. Cf. E. Berger, *Les registres d'Innocent IV, 1243-1254*, Paris, 1887, n. 4590, t. II, p. 93.

Innocent IV confia au cardinal Hugues une mission très importante. Après la mort de Frédéric II en 1250, il l'envoya, avant de retourner à Rome, en Allemagne en qualité de légat, afin de soutenir dans cette contrée les droits et les intérêts de l'Église et la candidature de Guillaume de Hollande à l'empire. Le 15 avril 1251, Hugues souscrit encore à Lyon un privilège papal; le 21 du même mois, il quitte Lyon et se rend en Allemagne avec Henri de Spire. On peut suivre, dans J. F. Böhmer, J. Ficker et E. Winkelmann, *Regesta imperii*, Inspruck, 1892, t. V *b*, p. 1556-1566, les principales étapes de sa légation et les actes qu'il y accomplit et qu'il serait trop long

de rapporter ici. Voir une lettre d'Innocent IV à Hugues de Saint-Cher, du 2 décembre 1252, au sujet d'Arnaud d'Isembourg, archevêque de Trèves, tirée du fonds Moreau, n. *1202*, fol. 57, et publiée par Hauréau, *Quelques lettres d'Innocent IV*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1876, t. XXIV, p. 243-244.

Pour compléter les renseignements relatifs à la légation de Hugues de Saint-Cher en Allemagne, il faudrait consulter dans le t. III des *Registres d'Innocent IV*, par Élie Berger, Paris, 1897, les lettres que le pape adressa à son légat et par lesquelles il le chargeait d'affaires particulières. Voir les n. 5448, 5453, 5612, 5772, 5867, 5872, 5928, 5954, 5999, 6002, cf. 6078, 6150, 6156, 6196, 6203, 6481, 6482, 6491, 6492, 6504, 6518, 6531, 6551, cf. 6591, 6618, 6650, 6799, 6825, 6865, 6866, dont la plupart sont aussi analysés dans Potthast. Voir encore une lettre de Hugues de Saint-Cher, datée de Besançon et du 11 septembre 1253, au chapitre de Saint-Gengoult de Toul, dans le *Cartulaire* de ce chapitre. Archives nationales, *LL 986*, fol. 30 v°, 31 r°.

Fleury, *Histoire ecclésiastique*, l. LXXXIII, c. XVII, a blâmé quelques actes de sa légation, notamment la déposition de l'archevêque de Mayence et le choix du successeur; mais cet acte répréhensible est le fait de Henri de Suse, archevêque d'Embrun, son compagnon de légation, qui est accusé d'avoir reçu 200 marcs d'argent pour prix de sa complaisance. Au cours de sa légation, Hugues passa à Liége. Il y fut de nouveau question de la fête du saint-sacrement. Le légat approuva la messe nouvelle. Il célébra lui-même un office, qui venait d'être composé, à l'église de Saint-Martin du Mont, et il prêcha sur l'institution de l'eucharistie. Le 28 décembre 1252, s'adressant aux archevêques, évêques, abbés, prieurs et doyens, il statua que, dans tout le territoire de sa légation, le jeudi qui suivra l'octave de la Pentecôte, on célébrera chaque année cette fête avec office propre, et il accorda une indulgence de cent jours pour la fête et l'octave. *Acta sanctorum*, aprilis t. I, p. 462-463; *Semaine religieuse du diocèse de Grenoble*, Grenoble, 1871-1872, t. IV, p. 524-526. Le légat ordonna aussi, le 1er janvier 1253, que la fête de saint Dominique serait célébrée dans toutes les contrées sur lesquelles s'étendait sa juridiction.

Le dernier acte connu de sa légation est daté du 5 octobre 1253. Le 29 novembre suivant, à Rome, le pape le nomma de nouveau légat *a latere*, et le 13 janvier 1254, Hugues souscrit, avec ce titre, un privilège papal. Il ne retourna pas toutefois en Allemagne, où il fut remplacé, au mois d'avril suivant, par le cardinal-diacre Pierre de Saint-Georges. J. F. Böhmer, J. Ficker et E. Winkelmann, *op. cit.*, t. V *b*, p. 1566.

Alexandre IV, élu le 24 décembre 1254, témoigna au cardinal de Sainte-Sabine la même confiance que son prédécesseur. Il le garda auprès de lui pour le consulter et recourir à ses lumières. Du 9 avril 1255 au 17 avril 1261, Hugues de Saint-Cher souscrivit 45 bulles d'Alexandre IV. A. Potthast, *op. cit.*, t. II, p. 1473. Il avait été un des deux cardinaux qui, ayant examiné le cistercien Gui de l'Aumône, lui avaient accordé la licence de *lire* à Paris à la faculté de théologie. Bref du 31 janvier 1256. H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, n. 265, t. I, p. 303. Odon de Douai, docteur en théologie, et Chrétien, chanoine de Beauvais, avaient prêté devant Hugues et un autre cardinal le serment de s'en tenir aux ordres du pape, que ces cardinaux leur avaient intimés. Alexandre IV en envoyait le texte à l'évêque de Paris le 2 octobre 1257 et lui ordonnait de le publier. *Ibid.*, n. 320, p. 369. Le pape le chargeait aussi d'examiner des livres d'esprit fort différent. Réginald, évêque de Paris, avait envoyé à Innocent IV *L'Évangile éternel* de Joachim de Flore, avec l'*Introductorius* de Gérard de Borgo San Donnino. Trois cardinaux, dont Hugues de Saint-Cher, furent désignés pour les étudier. Leurs observations, conservées dans trois manuscrits, ont été publiées par le Père Denifle, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1885, t. II, p. 97-142. Alexandre IV décida, le 23 octobre 1256, que ces ouvrages devaient être supprimés. H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, n. 297, t. I, p. 257. Le *Traité des périls des temps présents*, de Guillaume de Saint-Amour, dénoncé à Rome, fut soumis à l'examen de quatre cardinaux. Les commissaires, dont l'un était Hugues de Saint-Cher, firent au pape un compte rendu public de leur étude attentive. Alexandre IV condamna l'ouvrage et ordonna à Pierre de Tours, à Odon de Rouen et à Réginald de Paris de publier sa condamnation. Lettre du 21 octobre 1256. *Ibid.*, n. 288, 291, t. I, p. 331-333, 337-338.

Hugues de Saint-Cher, quoique sorti de l'ordre des frères prêcheurs, lui demeurait très attaché et se préoccupait de la pratique de la règle et de la discipline intérieure des couvents. Le 3 février 1255, il avait, sur sa propre demande, obtenu d'Alexandre IV le pouvoir le plus absolu sur la règle de l'ordre. Tout en s'aidant des conseils du maître général et des religieux les plus graves dont le choix lui est réservé, il était autorisé à discuter, modifier, supprimer, ajouter tout ce qu'il jugerait bon et utile pour la stabilité perpétuelle de l'ordre. Bulle *Sanctis desideriis*, dans *Bullarium ordinis prædicatorum*, t. I, p. 271. Le cardinal n'usa pas des pouvoirs qui lui avaient été concédés; on ignore pour quelle cause. Il atteignit ses fins, semble-t-il, par un autre moyen. Tandis que le chapitre général était réuni à Florence, au mois de mai 1257, il adressa aux capitulants une lettre remplie de témoignages d'affection, mais aussi d'observations nombreuses et détaillées sur des abus qui s'étaient introduits dans la conduite de certains religieux, soit à l'intérieur des couvents, soit au dehors. Cette lettre, qui témoignait d'un zèle ardent et éclairé pour la discipline, fut accueillie avec respect et reconnaissance. Le cardinal assistait d'ailleurs au chapitre général. On ordonna de lire sa lettre dans tous les chapitres provinciaux, et le *socius* de chaque prieur fut chargé d'en porter un exemplaire dans son couvent. Mortier, *Histoire des maîtres généraux*, t. I, p. 478-482. Humbert de Romans, dans sa lettre circulaire, recommandait affectueusement le cardinal, « très fidèle et très nécessaire ami de l'ordre », qui avait absous, au nom du pape, les frères présents au chapitre et les absents de toute faute contre le silence et de toute excommunication. H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, n. 311, t. I, p. 358-359.

Durant les deux premières années du pontificat d'Urbain IV, Hugues de Saint-Cher continua à être mêlé aux affaires du saint-siège. Du 23 janvier 1262 au 16 février 1263, il souscrivit encore sept bulles papales. A. Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, t. II, p. 1541. Jusqu'à la fin de sa vie, il continua aussi ses études et ses travaux. Il mourut à Orvieto, le 19 mars 1263. Le pape et tous les prélats de la cour pontificale assistèrent à ses obsèques. L'année suivante, son corps, trouvé entier et sans aucune marque de corruption, fut transféré à Lyon et inhumé dans l'église des frères prêcheurs, en présence du futur pape Clément IV. Cette église, profanée pendant la Révolution française, fut détruite sous la Restauration. La pierre tombale du cardinal fut retrouvée

en 1862, chez un marchand de bric-à-brac de Lyon et achetée par un riche antiquaire. Voir la *Gazette de Lyon*, 1er octobre 1862. L'inscription qui y est gravée signifie : « La sagesse, à sa mort, a souffert une éclipse. » *Semaine religieuse du diocèse de Grenoble*, 1871-1872, t. IV, p. 569-570.

Le ms. latin *3173* de la Bibliothèque nationale de Paris, qui vient du couvent des dominicains de Lyon, a appartenu au cardinal Hugues de Saint-Cher, *cui missum fuerat de Picardia ab auctore ejus mediantibus aliquibus*. L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1874, t. II, p. 380.

II. Travaux et écrits. — Hugues de Saint-Cher fut au nombre des premiers écrivains de l'ordre. Voir Denifle, dans *Archiv.*, t. II, p. 193, 204, 235. La chronologie de ses œuvres n'est pas bien fixée. On les rapporte généralement presque toutes à l'époque de son professorat à Paris et de son provincialat, c'est-à-dire avant le cardinalat. Mais, outre que cette période de sa vie, employée en partie aux actes de l'administration de la province de France, est bien courte pour que le frère prêcheur ait eu le temps nécessaire à la composition d'ouvrages si considérables, ses historiens disent que, devenu cardinal, il ne se désintéressa pas des études et continua ses travaux commencés. Aussi plusieurs de ses œuvres doivent être rapportées au temps du cardinalat. Nous les grouperons cependant selon leur ordre logique, sauf à indiquer, à l'occasion, leur date probable, et nous commencerons par les plus nombreuses et les plus importantes, celles qui ont trait à l'Écriture sainte.

1° *Travaux scripturaires*. — Ils embrassent tous les genres d'études, soit la critique textuelle, soit l'interprétation de la Bible.

1. *Division de la Bible en chapitres*. — Beaucoup d'auteurs ont attribué à Hugues de Saint-Cher l'honneur d'avoir imaginé la division actuelle des chapitres de la Bible dans les références de ses Concordances. Ainsi G. Génébrard, *Chronographia*, Cologne, 1581, p. 970, 972; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Lyon, 1593, p. 249; Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. I, p. 203; H. de Sponde, *Annales*, Bordeaux, 1612, an. 1240, n. 10; l'*Histoire littéraire de la France*, t. XVI, p. 69-70; t. XVIII, p. 62-63; t. XIX, p. 38-49, et beaucoup d'autres à leur suite. Mais cet honneur ne lui revient pas, et il doit être reporté à Étienne Langton, comme le pensaient justement d'autres critiques. La première capitulation de la Bible du futur archevêque de Cantorbéry est conservée dans le ms. latin *14417* de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 125-126, où elle a été retrouvée par l'abbé Paulin Martin, analysée par lui, *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament, De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1887-1888, t. II, p. 461-474; puis dans le *Muséon*, 1889, t. VIII, p. 460-465; 1890, t. IX, p. 55-59, et publiée intégralement par Otto Schmid, *Ueber verschiedene Eintheilungen der heiligen Schrift*, Graz, 1892, p. 56-58. Elle a été faite quand il professait à Paris, par conséquent avant 1206. H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, p. 99, note; O. Schmid, *op. cit.*, p. 91. Toutefois, elle n'est pas partout identique à la division actuelle; et elle en diffère complètement dans les Paralipomènes, Esdras et Néhémie, Tobie, Judith et Esther. Assez souvent, elle s'en écarte pour quelques mots du début des chapitres. Elle a varié, du reste, dans les manuscrits. Voir P. Martin, dans le *Muséon*, 1890, t. IX, p. 55-56, et O. Schmid, *op. cit.*, p. 99-103.

Hugues de Saint-Cher a employé la division nouvelle de la Bible en chapitres dans ses *Postilles*, son *Correctoire* et ses *Concordances*. Dans les Postilles, la coïncidence avec la nôtre est complète, même dans les sept livres de l'Ancien Testament dans lesquels celle de Langton était différente. Il en était de même dans le Correctoire. Un seul exemple le prouve. Hugues faisait commencer le c. XXXI des Proverbes par les mots *Verba Lamuelis*, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, 1888, t. IV, p. 552, alors que Langton en mettait le début au verset 3 : *Ne dederis mulieribus*. O. Schmid, *op. cit.*, p. 73. De ces constatations on ne peut conclure rigoureusement que Hugues fut l'auteur de la division actuelle des chapitres bibliques, puisqu'il aurait pu l'emprunter à l'usage courant. Il y a toutefois présomption que, s'il n'y a pas mis la dernière main, l'emploi qu'il en a fait a contribué à sa diffusion de plus en plus universelle.

En outre, à défaut des versets numérotés que Robert Estienne introduisit plus tard dans la Bible, Hugues, dans ses nombreuses références bibliques, indiquait les subdivisions du texte par les sept premières lettres de l'alphabet, a, b, c, d, e, f, g. Il ajoutait à la citation du texte des indications de ce genre : Joa., III, a; Luc., XIX, c; Marc., XIV, e. Cette division était-elle simplement mentale et approximative, ou bien rigoureusement exacte et matérielle, inscrite à la marge des manuscrits bibliques et comportant, dans le texte, un signe qui marquait la fin d'une subdivision et le commencement de la suivante? Paulin Martin, qui avait examiné toutes les bibles latines des bibliothèques de Paris et beaucoup d'autres encore, ne connaissait que trois manuscrits du XIIIe siècle qui présentaient cette disposition. *Muséon*, 1890, t. IX, p. 60-61. Les lettres de l'alphabet ne sont pas seulement employées dans les nombreux manuscrits des Concordances bibliques; elles servaient aussi dans les manuscrits de tous les Correctoires, notamment dans ceux qui reproduisent le Correctoire de Hugues de Saint-Cher, et dans les manuscrits et les éditions imprimées des Postilles du même docteur. On ne peut donc pas, avec O. Schmid, *op. cit.*, p. 106, les nommer strictement des lettres de Concordances, à moins de supposer qu'elles ont été imaginées pour faciliter les références de la Concordance; c'était plutôt des lettres de références bibliques, mais rien n'indique qu'elles étaient marquées sur l'exemplaire de la Bible dont se servait Hugues de Saint-Cher. Dans la partie inédite de l'introduction de son Correctoire, il dit qu'un point sépare les versets. Il y a cependant présomption qu'il fut l'inventeur de l'emploi des lettres comme subdivisions des chapitres. Toutefois, ce fut un autre dominicain, Conrad d'Halberstadt, qui, à la fin du XIIIe siècle, modifia le système en marquant les subdivisions du texte par les sept premières lettres de l'alphabet dans les chapitres longs et par les quatre premières dans les chapitres courts.

2. *Correctoire de la Bible*. — Le prieur provincial de France, de concert avec Jourdain de Saxe, maître général, ordonna à des frères prêcheurs de la province de France, de corriger le texte de la Vulgate, qui était alors défectueux dans les manuscrits usuels. Cela résulte de la préface d'un correctoire biblique, dont Luc de Bruges avait un manuscrit du XIIIe siècle, qui contenait Job, les Proverbes et les livres qui suivent jusqu'à Ézéchiel. *Notationes in sacra Biblia*, in-4°, Anvers, 1580, p. 22, 97. Or, le chapitre général, réuni à Paris en 1236, déclarait que les frères prêcheurs de France exécutaient alors un correctoire d'après lequel on corrigerait toutes les bibles de l'ordre. Martène et Durand, *Thesaurus anecdotorum*, t. IV, p. 1675; H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, p. 317. Ce correctoire toutefois n'est pas celui que Hugues de Saint-Cher exécuta lui-même. C'est la *correctio Senonensis*, que

le chapitre général de 1256 désapprouva. Les frères prêcheurs qui en furent les auteurs habitaient le couvent de Sens. Hugues de Saint-Cher n'avait fait que les charger de cette entreprise.

Le correctoire dont il fut l'auteur en est bien différent. — *a) Ses manuscrits.* — Le manuscrit de la Bible sur lequel il a exécuté lui-même ou a fait exécuter la correction du texte de la Bible latine, ne nous est pas parvenu. Son correctoire, en effet, n'est pas, comme on l'a souvent dit depuis Echard, celui de la célèbre bible des Jacobins de Paris, Bibliothèque nationale de Paris, ms. lat. *16719-16722*, œuvre des frères prêcheurs du couvent de Saint-Jacques. Nous ne le connaissons que par des résumés, qui reproduisent seulement, plus ou moins fidèlement, les notes marginales du manuscrit original. Le Père Denifle en avait retrouvé huit, qui contiennent le texte entier des corrections, et deux qui, au correctoire de Guillaume de Mara sur les livres protocanoniques de l'Ancien Testament, joignent celui de Hugues de Saint-Cher sur les deutérocanoniques de l'ancienne alliance. Les huit manuscrits du texte complet sont le *Vaticanus 293*, du XIVe siècle, le ms. lat. *3218* de la Bibliothèque nationale de Paris, du XIIIe, le ms. *94* de la bibliothèque de l'Arsenal à Paris, aussi du XIIIe siècle celui de la bibliothèque de l'université de Turin, *I.v.2*, du XIIIe siècle, celui qui, à la bibliothèque de la ville de Nuremberg, est coté *Cent. I, 47*, fol. 110-126, de la fin du XIVe siècle, un sixième est à la bibliothèque de l'université de Leipzig, n. *105*, de la seconde moitié du XIIIe siècle, le septième appartient à l'hospice de Cues à Bernkestel sur la Moselle, n. *12*, et il est daté de 1446, le huitième enfin se trouve à la bibliothèque impériale de Vienne, ms. lat. *1217*, daté de 1434. Les deux manuscrits qui n'ont que le correctoire des deutérocanoniques de l'Ancien Testament, sont le *Vaticanus*, lat. *3466*, du XIIIe siècle, et le ms. de la bibliothèque Laurentienne à Florence, *Plut. XXV, sin. cod. 4*, du XIIIe siècle. H. Denifle, *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1888, t. IV, p. 264, 265. Grâce aux notes manuscrites que Paulin Martin a recueillies sur les correctoires de la Bible et qui sont conservées à la bibliothèque de l'Institut catholique de Paris, nous pouvons ajouter deux autres manuscrits, qui contiennent seulement une partie du correctoire : le ms. de la bibliothèque Laurentienne de Florence, *Plut. XXIX, sin. cod. 4*, fol. 147*b*-156, qui est de la fin du XIVe siècle et dont le texte s'arrête au c. XXI du IIe livre des Paralipomènes, et le ms. lat. *2740* de la Bibliothèque nationale de Paris, qui est du XIVe siècle et qui reproduit seul le texte intégral de l'introduction de Hugues de Saint-Cher avec quelques extraits seulement du correctoire, fol. 31-36.

Ces manuscrits ne reproduisent pas tous parfaitement le texte du correctoire. Le P. Denifle a établi la valeur respective des principaux. *Loc. cit.*, p. 546, note 2. Il a pris pour base de son édition des Proverbes le ms. *3218* de la Bibliothèque nationale, dont le *Vaticanus 293* et le ms. de Turin s'écartent à peine. Par contre, le ms. de l'Arsenal et ceux de Leipzig, de Nuremberg et de Cues ont été copiés avec beaucoup de négligence et contiennent beaucoup de fautes et des additions. Le ms. *1217* de Vienne, bien que plus récent, est plus complet; son texte a été corrigé, indirectement au moins, sur la bible originale de Hugues de Saint-Cher.

b) Son introduction. — Elle est copiée, au moins partiellement, dans tous les manuscrits précités et seule dans d'autres manuscrits : *D. V. 32*, à la bibliothèque royale de l'université de Turin, *120* de Florence et *141* de Venise. Elle a été éditée par Dœderlein, *Literarisches Museum*, Altorf, 1777, t. I, p. 20-21, d'après le ms. de Nuremberg, et par le P. Denifle, *Archiv*, t. IV, p. 293-294. Le ms. *2740* de la Bibliothèque nationale a un texte plus complet. Cette introduction nous fait connaître le but, les ressources, les principes critiques et la méthode de l'auteur.

a. Son *but* était d'appuyer fortement sur le fondement de la vérité tous les mots du texte sacré de l'Écriture entière, pour que les études théologiques fussent bâties avec plus de sécurité sur un texte plus certain de la lettre. Le P. Denifle a démontré très pertinemment que la Bible était, au XIIIe siècle, à l'université de Paris, le texte de la faculté de théologie, que le bachelier *lisait* et expliquait à ses élèves, avant qu'ils abordassent, aux leçons du maître, le livre des Sentences. *Revue thomiste*, mai 1894, p. 149-161. Hugues de Saint-Cher, comme bachelier, avait commenté la Bible, et ce fut, nous le verrons, le point de départ de ses Postilles. Il savait donc, par l'expérience de l'enseignement, que la Bible était la base de la théologie. Ses prédécesseurs l'avaient compris comme lui. Or, vers 1226, au rapport de Roger Bacon, ils avaient constitué un texte que ce célèbre franciscain nomme le *textus Parisius* et qu'il déclare « horriblement corrompu ». Voir t. II, col. 23-24. Il paraît bien que les théologiens ne firent pas eux-mêmes une recension du texte biblique; ils choisirent seulement une de ces mauvaises bibles qui avaient cours de leur temps, qui était plus complète que les autres en raison de ses additions, et qu'ils préférèrent peut-être pour ses interpolations; ils la livrèrent aux libraires et stationnaires, qui étaient nombreux autour des écoles et qui en multiplièrent les copies. La nouvelle Bible, qui contenait la division en chapitres d'Étienne Langton, se répandit parmi les étudiants. Les *baccalaurei biblici* la commentèrent d'abord sans remarquer la mauvaise qualité de son texte. Comme les copistes corrigeaient arbitrairement le texte qu'ils transcrivaient et augmentaient la confusion, les professeurs finirent par s'en préoccuper, et ils se proposèrent de le corriger, surtout dans les deux ordres religieux des dominicains et des franciscains. Tels furent le point de départ et la raison d'être des correctoires bibliques. Hugues de Saint-Cher, ancien *baccalaureus biblicus*, fut un de ceux qui, dans l'ordre de saint Dominique, entreprit de rendre au texte biblique, qui était à la base de l'enseignement théologique, une certitude plus grande par l'examen de chacun des mots de la lettre sacrée. Il avait eu, dans son ordre, des précurseurs, par exemple, les auteurs de la *correctio Senonensis;* il eut des émules, les correcteurs de la bible des Jacobins. Son but était d'expurger de toute faute le texte sacré qu'expliquaient les théologiens. Il n'avait donc que très indirectement en vue les discussions théologiques soit avec les juifs soit avec les grecs, que lui attribue le P. Mortier, *op. cit.*, t. I, p. 366-367. Il n'était pas allé à Constantinople, faire une tentative d'union entre les Églises grecque et romaine, et il n'envisage pas la controverse juive.

b. Ses *ressources*, il les énumère : ce sont, suivant l'ordre de son énumération, les gloses de saint Jérôme et des autres docteurs, les livres des Hébreux, c'est-à-dire la Bible hébraïque, les très anciens manuscrits de la Vulgate latine, dont quelques-uns même avaient été transcrits avant l'époque de Charlemagne.

c. Ses *principes critiques* étaient de comparer ces documents anciens avec les bibles nouvelles qui divergeaient entre elles et de noter brièvement, par cette comparaison, ce qui dans les manuscrits récents lui paraissait douteux et superflu en raison même de la diversité des leçons. Ainsi, à l'exemple de saint Jérôme, il voulait corriger les nouveaux

manuscrits d'après les anciens, en supprimant les leçons récentes qui, par la faute des copistes, avaient pénétré dans le texte, empruntées qu'elles étaient aux gloses et aux postilles des commentateurs. Il voulait aussi retrancher les altérations qu'avaient produites des correcteurs maladroits, et le faire, non de son autorité personnelle, mais d'après celle des anciens.

d. Sa *méthode* a consisté à noter très brièvement les leçons douteuses et les additions à supprimer. Ainsi, pour le texte des livres de l'Ancien Testament qui sont au canon juif, il plaçait au-dessus d'un mot, d'une syllabe, ou entre deux mots, un point rouge qui indiquait que ces mots étaient approuvés par beaucoup de commentateurs et par les anciens manuscrits et se lisaient dans le texte hébreu. Si un mot ou une ligne entière étaient soulignés par un trait rouge, ce trait indiquait que les termes soulignés ne se trouvaient ni chez les commentateurs ni dans les manuscrits anciens, et l'omission était d'autant plus certaine lorsqu'un point rouge superposé marquait que les termes n'étaient pas dans le texte hébreu. Dans les livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique, que seul Raban Maur a expliqués, le point rouge superposé indiquait que Raban approuvait le mot ainsi noté. Pour les livres des Machabées, les parties deutérocanoniques de Daniel et le Nouveau Testament tout entier, le point rouge en haut signifiait que les grecs admettaient les mots ponctués. Cependant Hugues avait laissé dans le texte sans les souligner des termes qui se lisaient dans les manuscrits les plus anciens et dans les commentaires, bien qu'ils aient été empruntés à diverses versions.

Cette introduction, évidemment écrite pour une bible complète, dans laquelle les mots ou les lignes étaient marqués d'un point rouge ou soulignés d'un trait rouge, ne rend pas compte de toutes les particularités du correctoire. Le ms. *2740* de la Bibliothèque nationale en donne seul la suite, qui indique la signification des lettres différentes qui étaient inscrites en rouge au-dessus du texte : *h* désignait le texte hébreu, *a*, les anciens (manuscrits), J, saint Jérôme, R, Raban, G, le grec, *m*, les modernes (manuscrits). Parfois, ces lettres étaient répétées à l'encre noire dans la note marginale. Les noms des saints étaient indiqués parfois; Aug., Gre., Be., Isid., Aimo, Origenis, etc., ou ceux des versions : LXX, Theodocio, Syma(chus). G ou G` signifiait le texte grec, GG, les grecs. Les points placés entre deux mots, comme pour les séparer, séparaient les versets ou marquaient une interrogation. Une lettre placée au-dessus d'un point indiquait une diversité dans la ponctuation. Des lettres inscrites sans point entre deux mots signifiaient que, selon le témoignage de ceux que ces lettres désignaient, il ne fallait rien intercaler entre ces deux mots. Parfois, il y avait deux choses indiquées sur des syllabes, un mot ou une phrase : si les syllabes, le mot ou la phrase étaient en même temps soulignés à l'encre rouge, cela signifiait qu'au témoignage de ceux dont les lettres indicatives étaient jointes, les parties soulignées n'appartenaient pas au texte, quoique d'autres, inscrits au-dessus, les aient acceptées. En face d'un passage souligné en rouge, qui devait être omis, on l'avait répété à la marge en le soulignant à l'encre noire pour signifier que les postilles de ceux dont les noms étaient indiqués contenaient ce passage; ce n'était donc pas un indice d'approbation ni de désapprobation. Parfois enfin on notait qu'un mot était au singulier ou au pluriel : par exemple, *an us* en saint Jérôme et *annos* dans l'hébreu.

c) *Le manuscrit original et les résumés.* — L'introduction rend compte de la disposition du manuscrit original. Les points, les mots et phrases soulignés étaient dans le texte et ils étaient accompagnés des lettres, dont la signification est donnée dans l'introduction. Seules, quelques notules étaient inscrites à la marge. Qu'ont fait les copistes des résumés qui nous sont parvenus? Ils ont transcrit les mots et les passages notés ou soulignés à l'encre rouge avec leurs signes explicatifs, et les notes marginales écrites à l'encre noire. Ils ont ainsi reproduit toute la substance du travail critique opéré par Hugues de Saint-Cher et ses collaborateurs, mais avec beaucoup de négligence. Cependant, lorsque certains passages, qui contenaient des listes de noms propres, avaient exigé un trop grand nombre de corrections orthographiques, les copistes des résumés ont omis de transcrire ces annotations moins importantes et ont renvoyé leurs lecteurs à la bible originale, où les corrections étaient plus complètes; autrement ils auraient dû, remarquent-ils, transcrire le texte entier. Ainsi en est-il, dans le manuscrit *293* de la bibliothèque Vaticane à partir du c. XII du livre de Josué jusqu'au c. XXII. Au début du Ier livre des Paralipomènes, le scribe note encore : *Quoniam infinita sunt in hoc libro nomina hominum et locorum, que melius in textu continuo corriguntur, quedam tamen hic ponimus.* Les autres copistes font de même; ils transcrivent peut-être tous un même type de résumé. Le correctoire du IIIe livre d'Esdras n'a pas été poussé jusqu'au terme; l'auteur a reculé devant la longue liste des noms propres et des chiffres : *Nomina et numeros omnium qui sequuntur in hoc libro non ponimus ut a studiosioribus melius corrigantur.* Ms. *3218* de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 160-161.

Nous ne pouvons donner ici qu'un aperçu sommaire de ces résumés et du correctoire lui-même. Le Psautier n'a pas de correctoire. Le ms. *3218* a le correctoire du IIIe livre d'Esdras. Les Livres saints sont inégalement corrigés : les premiers livres de l'Ancien Testament ont donné lieu à un plus grand nombre de notes et de remarques. A partir du IVe livre des Rois, leur nombre diminue, et le Nouveau Testament est en général peu corrigé. Pour donner une idée du travail critique, nous transcrivons, sans tenir compte des abréviations, le début de la Genèse, tel qu'il est dans les résumés.

In principio. Aquila transtulit: *in capitulo* primo. Et tenebre *erant* (avec un point rouge sur *e* et un trait rouge sous le mot, trait qui signifie que le mot souligné n'est pas dans l'hébreu) super faciem abyssi. Et spiritus Dei ferebatur, Hebreus habet vai ruha elohim. id est, et spiritus Dei. Si esset in textu Spiritus Domini. hebreus haberet ruha adonai. Historia [de Pierre Comestor] etiam dicit et hebreus quod usquequo homo creatus est, Deus non est appellatus Dominus sed Deus et hoc habent antiqui. Ms. *3218*, fol. 137 r°, col. 1.

Hugues de Saint-Cher indique les différences qui existent entre le texte hébreu et la Vulgate; il cite aussi les versions anciennes, quelquefois la syriaque, plus souvent les Septante, Aquila, Symmaque et Théodotion. La transcription des mots hébreux montre qu'il connaissait cette langue, ou qu'un de ses collaborateurs la connaissait. Dans le Nouveau Testament, il recourt aussi au texte grec. Son érudition patristique était assez étendue; il cite aussi des auteurs récents : Raban Maur, André de Saint-Victor, Remy (d'Auxerre), Étienne Langton. Le P. Vercellone a publié toutes les annotations des premiers livres de l'Ancien Testament, de la Genèse aux quatre livres des Rois d'après le *Vaticanus 293*, sous la lettre M, dans *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis*, 2 in-4°, Rome, 1860, 1864, et le Père Denifle, le correctoire des Proverbes, dans *Archiv*, t. IV, p. 546-552. Des fragments avaient été

édités par différents critiques suivant divers manuscrits. Ainsi les *Acta eruditorum Lipsiensium*, de 1690, p. 94-95; Carpzov, *Critica sacra*, part. II, c. VI, § 5, in-4°, Leipzig, 1719, p. 686-687; Dœderlein, *Litterarisches Museum*, Altorf, 1777, t. I, p. 13 sq., et Rosenmuller, *Historia interpretationis librorum sacrorum*, t. V, p. 239-246, ont donné quelques extraits du manuscrit de Nuremberg. Cf. F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868, p. 249-250. Voir aussi S. Berger, *Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerunt christiani medii ævi tempore in Gallia*, Paris, 1893, p. 28-29.

d) *Appréciation.* — Les principes critiques indiqués par Hugues de Saint-Cher dans son introduction et appliqués dans le correctoire étaient justes, et le recours aux anciens manuscrits de la Vulgate et aux textes originaux était un excellent moyen de corriger le texte altéré des bibles du XIIIe siècle. L'application toutefois n'était juste qu'à la condition de la borner au rétablissement aussi parfait que possible du texte de la Vulgate, dont la majeure partie était l'œuvre de saint Jérôme. Il ne fallait pas refaire, d'après les textes originaux de la Bible, la traduction du saint docteur; il suffisait de débarrasser la Vulgate latine des altérations qu'avait subies son texte, soit par la négligence des copistes, soit par l'intrusion de leçons empruntées aux anciennes versions latines. Mais, comme beaucoup de ses contemporains, Hugues de Saint-Cher n'était pas exactement renseigné sur l'auteur de la version latine de la Bible, qui était devenue la Vulgate. Roger Bacon reprochait aux correcteurs du XIIIe siècle d'ignorer de quelle version se servait l'Église; ils croyaient, dit-il, qu'elle avait à son usage non plus la traduction de saint Jérôme, mais une version mixte formée de plusieurs autres, parce qu'ils voyaient la lettre varier suivant l'opinion de chaque copiste. *Opus tertium*, édit. Brewer, Londres, 1859, p. 334. Or, Hugues de Saint-Cher en était là. En expliquant le prologue de saint Jérôme sur le Pentateuque, il assure que la version du livre des Proverbes est l'œuvre du Vénérable Bède, puisqu'un passage de la Vulgate qu'on lit dans son commentaire diffère de la version de saint Jérôme. *Postillæ*, Venise, 1703, t. I, fol. 6. Parce qu'il attribue au saint docteur les *Quæstiones hebraicæ in libros Regum*, qui étaient faussement mises sous son nom, il conclut, dans son correctoire, d'une leçon de cet écrit sur II Reg., IX, 11, qui est aussi dans la Vulgate, *quod in multis libris, maxime historialibus, non utimur translatione Hieronymi, quamvis ejus prologi nostris libris apponantur.* Ignorant aussi que les Pères et saint Jérôme lui-même ont cité et commenté la vieille version latine qui avait été faite sur les Septante, il maintient dans le texte des leçons et des additions qui proviennent de cette ancienne traduction. Par suite, il a mélangé dans son texte des leçons provenant de sources divergentes. « Ceux qui supposent que la Vulgate est une compilation, dit Roger Bacon, compilent à leur guise, sous prétexte que le texte de la Bible est composé d'un grand nombre d'autres. Ils y insèrent donc ce qu'ils veulent, mêlant et modifiant tout ce qu'ils ne comprennent pas. » *Opus tertium*, p. 347. Aussi avait-il déjà déclaré, p. 94: *Eorum correctio est pessima corruptio et destructio textus Dei, et longe minus malum est sine comparatione uti exemplari Parisiensi non correcto, quam correctione eorum vel aliqua alia.* Et pourtant, à son jugement, l'exemplaire parisien était *horribiliter corruptum.* Ailleurs encore, il semble bien viser l'œuvre de Hugues de Saint-Cher, quand il écrit : *Secunda correctio* (des frères prêcheurs) *propter horribilem sui quantitatem* (elle formait la moitié d'une bible) *simul cum varietatibus multis habet sine comparatione plures falsitates quam prima correctio* (la bible de Sens). *Opus majus*, édit. Jebb, Londres, 1733, p. 50. Cf. p. 49. Ainsi Hugues de Saint-Cher a fait une mauvaise application des principes justes qu'il avait posés. « Il cite l'hébreu comme un homme qui connaît cette langue par lui-même et toute son œuvre n'est qu'un retour aux originaux. » S. Berger, *De l'histoire de la Vulgate en France*, Paris, 1887, p. 12-13. Assurément, mais ce recours constant aux originaux, au lieu de rétablir la version de saint Jérôme dans sa pureté première, a donné une œuvre nouvelle. Aussi un dominicain, le P. Denifle, a reconnu franchement l'erreur pratique de son confrère du XIIIe siècle, et il a déclaré que le jugement de Roger Bacon sur le correctoire de Hugues de Saint-Cher n'était pas trop sévère. *Archiv*, t. IV, p. 294-295. Le cardinal n'a réussi qu'à débarrasser le texte parisien d'une partie de ses altérations : il y en a laissé beaucoup et il y en a inséré de nouvelles.

e) *Date.* — L'opinion générale des critiques est que Hugues de Saint-Cher a exécuté son correctoire tandis qu'il était provincial de France à partir de 1227. Elle s'appuie principalement sur le témoignage de Luc de Bruges, que nous avons cité plus haut. Mais nous l'avons dit aussi, il s'agit de la *correctio Senonensis*, qui était sur le métier en 1236 et qui fut réprouvée en 1256. Tous les manuscrits qui reproduisent le correctoire exécuté par Hugues de Saint-Cher et qui nomment l'auteur, l'attribuent très expressément à Hugues, cardinal de Sainte-Sabine. Sans doute, l'auteur du correctoire pourrait être qualifié cardinal par prolepse, parce qu'il avait revêtu la pourpre à l'époque où les copistes de ces manuscrits transcrivaient son correctoire. Mais le manuscrit *2740* de la Bibliothèque nationale, qui est contemporain, est très explicite, fol. 33 *a*, sur le lieu où la Bible du frère Hugues fut exécutée : ce fut à Rome. Sa correction fut postérieure à la bible de Sens, qu'elle cite; elle fut une nouvelle correction et elle a été faite à Rome. La bible de Sens, condamnée en 1256, n'avait été terminée que peu d'années auparavant, peut-être en 1254 seulement. Le correctoire de Hugues de Saint-Cher n'a vraisemblablement été entrepris qu'après l'abandon de la bible de Sens et il date du temps de son cardinalat (1244-1263).

En 1269, Roger Bacon en parlait, semble-t-il, comme de la seconde correction de la Bible faite par les dominicains. Plusieurs des critiques du franciscain visent directement le travail de Hugues de Saint-Cher : l'auteur pense que la Vulgate n'est pas de saint Jérôme; il recourt au texte hébreu; il fait des emprunts à Josèphe; il multiplie les variantes; il cite les Pères et les auteurs ecclésiastiques; il est dit « grand » et « très grand ». *Opus minus*, édit. J. Brewer, p. 348-349. Cette épithète convient bien à un cardinal de la sainte Église. Enfin, le correctoire de Hugues de Saint-Cher est probablement celui qui fut écrit *ad reprobationem* du premier, celui de Sens. R. Bacon, *Opus tertium*, p. 96. Cependant le P. Denifle appelle le correctoire de Hugues de Saint-Cher : *Correctio Parisiensis cardinalis Hugonis.*

3. *Concordance.* — Hugues de Saint-Cher eut l'initiative d'une autre sorte d'ouvrage très utile à l'étude et à l'interprétation de la sainte Écriture. Ayant, comme bachelier biblique, à expliquer la Bible, il comprit que, pour préciser la signification de chaque mot, il fallait comparer tous les passages de l'Écriture où ce mot était employé. Cette comparaison exigeait une table complète, une sorte de dictionnaire de toutes les expressions bibliques. C'est pourquoi Hugues, redevenu provincial et aidé, dit-on, de 500 frères prêcheurs, fit opérer, entre 1238 et 1240, semble-t-il, le dépouillement détaillé du texte latin de la Vulgate.

Il réalisa ainsi la première Concordance verbale de la Bible. Les mots, rangés selon l'ordre alphabétique, n'étaient écrits qu'une seule fois et servaient de titre. Au-dessous étaient indiqués en abrégé le livre, le chapitre et la partie du chapitre où ces mots étaient employés. La division en chapitres et les subdivisions en sept parties à peu près égales dont nous avons parlé plus haut, servaient à cette fin. Ainsi *Aaa*, Jer., I, b; XIV, d; Ezech., IV, f; Joel, I, f; *Unigenitus*, Gen., XII, a, d, f; Prov., IV, a; Jer., VI, g; Amos, VIII, f. Ordinairement, les mots étaient isolés et formaient chacun un article. Cependant, pour faciliter les recherches dans la Bible, deux mots présentant un sens particulier étaient parfois réunis : ainsi *Tempus nativitatis*, *Tempus senectutis*, etc.; *Terra Juda*, *Terra aliena*, etc.; *Velut arena*, *Velut somnium*, *Velut nubes*, etc. Les mots indéclinables n'y avaient pas tous leur place; on y trouvait toutefois *olim*, *quasi*, *sicut*, *propter*, *absque*, etc. Le P. Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 203, signalait différents manuscrits qu'il connaissait. Ces Concordances n'ont jamais été imprimées, parce qu'elles avaient été remplacées par d'autres, plus complètes et plus utiles, qui ont eu les honneurs de l'impression.

Elles étaient, en effet, imparfaites, et les références ne permettaient pas de trouver au premier regard le texte que l'on cherchait. Ainsi, pour savoir dans quel livre de la Bible se lisait cette phrase, par exemple: *Quoniam sicut vacca lasciviens declinavit*, la concordance au mot *vacca* ne suffisait pas; elle obligeait à recourir successivement à tous les livres bibliques où ce mot était usité, avant d'arriver à Osée, IV, où se trouve la phrase cherchée. Il était donc utile de fournir aux chercheurs un moyen plus expéditif d'aboutir. Les dominicains du couvent de Saint-Jacques à Paris s'y employèrent, vraisemblablement à l'instigation de Hugues de Saint-Cher. Dans ce dessein, ils joignirent aux indications des livres, des chapitres et des subdivisions de chapitres, les phrases où chaque mot était employé. Ainsi, pour reprendre le premier exemple *Aaa*, la nouvelle Concordance se présenta sous cette forme :

AAA

Jer., I, b. Aaa, domine Deus, ecce nescio loqui, quia puer ergo sum.

Jer., XIV, d. Aaa, domine Deus, prophetæ dicunt eis : Non videbitis gladium et fames in vobis non erit.

Ezech., IV, f. Aaa, domine Deus, anima mea non est polluta.

Joel, I, f. Aaa diei, quia prope est dies Domini.

Ces grandes Concordances, *Concordantiæ majores*, furent achevées vers 1250. Elles avaient été faites par trois dominicains anglais, ce qui leur fit donner le nom de *Concordantiæ anglicanæ*. Elles furent imprimées à Nuremberg en 1485, sous le titre de *Concordantiæ magnæ*.

Aux XIV^e^ et XV^e^ siècles, d'autres dominicains modifièrent encore les premières Concordances bibliques, soit en abrégeant la longueur des phrases citées, soit en y ajoutant toutes les particules indéclinables. Ces nouvelles formes ne rentreraient pas dans notre sujet, si les imprimeurs, en les publiant, n'avaient inséré dans le titre le nom de Hugues de Saint-Cher, faisant ainsi à l'initiateur de ce genre d'ouvrages l'honneur de tous les développements qu'avait pris son œuvre primitive. Pour plus de détails, voir Echard, *op. cit.*, t. I, p. 203-209; Daunou, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XIX, p. 43-47; mon article *Concordances de la Bible*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. II, col. 895 sq.; le *Catalogue des ouvrages imprimés de la Bibliothèque nationale*, au mot *Hugues de Saint-Cher*.

4. *Postilles.* — Bachelier biblique en 1230, Hugues eut à *lire* la Bible à ses élèves. Chargé de cet enseignement pendant une année seulement, il ne put expliquer qu'une faible partie de l'Écriture sainte. Il prit goût à cette interprétation, qui formait alors la première base de la théologie et, au rapport de ses historiens, il travailla durant toute sa vie à l'étude et au commentaire des Livres saints. Cette application continuelle aboutit à lui faire expliquer, sous forme de *Postilles*, selon la méthode du temps, tous les livres de la sainte Écriture, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse, *secundum quadruplicem sensum, historicum, allegoricum, moralem et anagogicum.* Les trois premiers sens sont régulièrement donnés sur chaque péricope biblique; le sens anagogique ne vient qu'à l'occasion. Le nom de *Postille* convient au genre adopté, qui consiste à faire suivre chaque mot du texte de quelques notes courtes et précises. Tous les livres de la Bible n'ont pas reçu les mêmes développements. Si, par exemple, le commentaire du Pentateuque est très développé, celui des livres historiques, qui suivent jusqu'au livre de Job, l'est beaucoup moins. Les prophètes, petits et grands, les Évangiles, les Épîtres de saint Paul et les Épîtres canoniques ont reçu aussi de plus longues explications.

Echard signalait quelques manuscrits et quelques éditions du XVI^e^ siècle. Il y a eu un grand nombre d'éditions des Postilles d'Hugues de Saint-Cher. Beaucoup sont des incunables. Voir les n. 8972-8975 de Hain, *Repertorium bibliographicum*, 1831, t. II *a*; Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum*, Londres, 1895, part. I, p. 268; Graesse, *Trésor des livres rares et précieux*, Dresde et Londres, 1867, t. III, p. 385. On en trouvera d'autres dans le *Catalogue des livres imprimés de la Bibliothèque nationale de Paris*, à l'article *Hugues de Saint-Cher*. Les éditions complètes forment cinq parties en 6 ou 8 in-fol. Le t. I^er^ s'étend de la Genèse au livre de Job; le II^e^ est pour le Psautier seul; le III^e^ contient Isaïe, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique et la Sagesse, ou les Prophètes; le IV^e^, les quatre Évangiles; le V^e^, les Épîtres de saint Paul, les Actes, les Épîtres catholiques et l'Apocalypse; le dernier contient l'*Index* des matières des cinq ou sept premiers volumes. La *Postilla super Psalterium*, imprimée à Venise, en 1491, était attribuée à Alexandre de Halès. La vogue des Postilles a duré longtemps et des éditions complètes ont été publiées encore au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle. Aujourd'hui, on ne les consulte plus. Léopold Delisle signale, d'après le catalogue de la bibliothèque de la Sorbonne, de 1338, un manuscrit de la *Postilla super historias domini Hugonis cardinalis, ex legato magistri Guerondi de Abbatisvilla. La clef des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1884, t. III, p. 23.

Quoique Hugues de Saint-Cher note parfois, dans ses Postilles, des manuscrits corrects qui ont un texte différent de celui qu'il commente, ainsi, Prov., XXX, 19, d'après Luc de Bruges, *Notationes in sacra Biblia*, p. 193, il ne se préoccupe pas, d'ordinaire, de la critique du texte. Bien plus, le texte qu'il explique n'est pas celui de son correctoire. Il contient les mauvaises leçons que le correctoire rejette en partie. C'est au moins ce qui apparaît pour les Postilles du livre des Proverbes. Le commentaire biblique a donc précédé le correctoire, et c'est un argument de plus pour reporter le correctoire à une date relativement tardive de la vie du cardinal de Sainte-Sabine.

Aux commentaires bibliques de Hugues de Saint-Cher on peut joindre les courtes explications de l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur, que mentionne le Père Echard.

2° *Sermons.* — Les sermons de Hugues de Saint-Cher doivent être rapprochés aussi de ses ouvrages sur l'Écriture sainte, car ce sont des homélies sur

les épîtres et les évangiles du cours de l'année liturgique : *Sermones super epistolas et evangelia de tempore.* Echard en signalait plusieurs manuscrits. Celui de la Sorbonne était ainsi décrit dans le catalogue de 1338 : *In uno volumine tres tractatus sermonum dominicalium tocius anni « Dicite filie Sion », compositi a domino Hugone episcopo cardinali, sermones de epistolis « Hora est », sermones « Abiciamus ».* C'est actuellement le ms. latin *15946* de la Bibliothèque nationale. L. Delisle, *op. cit.*, t. III, p. 50. B. Hauréau cite d'autres manuscrits de ces sermons : *13581, 16473, 16503,* de la Bibliothèque nationale. *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale,* Paris, 1906, t. XXXVIII, 2e partie, p. 425. Une édition en a été donnée à Zwoll, in-fol., 1479. Hain, n. 8976. Une *Postilla super epistolas et evangelia de tempore et de sanctis* a été publiée en trois parties à Paris, en 1506.

L'authenticité de ces sermons a paru douteuse à Lecoy de La Marche. Le principal argument qu'il fait valoir est que, dans le titre du ms. *15946,* l'auteur est appelé *Hugues, évêque, cardinal de Sainte-Sabine.* Or, Hugues de Saint-Cher était simplement cardinal prêtre de Sainte-Sabine. « Est-ce erreur de copiste, ou faut-il attribuer ces productions à un autre dominicain du même nom, qui fut également cardinal du titre de Sainte-Sabine et de plus évêque d'Ostie, savoir, Hugues Aicelin de Billom, mort en 1298 ? » *La chaire française au moyen âge,* 2e édit., Paris, 1886, p. 124-125. Faute de moyens de contrôle certains, Lecoy de La Marche laisse toutefois le volume à Hugues de Saint-Cher, l'éditeur de Zwoll pouvant avoir eu une base qui nous échappe aujourd'hui. Le doute de Lecoy de La Marche ne paraît pas suffisamment fondé. En effet, le dominicain Hugues Aicelin de Billom fut bien créé cardinal-prêtre de Sainte-Sabine, le 15 mai 1288, mais il fut transféré, au mois d'août 1294, au siège épiscopal d'Ostie et de Velletri. Denifle, *Archiv,* t. II, p. 209-210; Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi,* 2e édit., t. I, p. 11, 35 (Eubel le nomme Hugues Seguin, de Billom). Si le copiste du manuscrit de la Sorbonne pensait à lui, il a commis une erreur en le faisant cardinal-évêque de Sainte-Sabine; en devenant évêque d'Ostie, Hugues de Billom avait changé de titre cardinalice. Puisqu'il y aurait erreur dans les deux cas, il paraît plus naturel de l'expliquer ainsi : le copiste du manuscrit de la Sorbonne s'est trompé en faisant de Hugues de Saint-Cher un cardinal *évêque* de Sainte-Sabine. A-t-il confondu le titre presbytéral cardinalice de Sainte-Sabine avec l'évêché du même nom, qui n'était pas un titre cardinalice et dont Hugues de Saint-Cher n'a pas occupé le siège ? D'ailleurs on ne connaît de Hugues de Billom que deux sermons, prêchés à Paris en 1283 et 1294. Echard, *Scriptores,* t. I, p. 385; Lecoy de La Marche, *op. cit.*, p. 518. Echard lui attribue toutefois un *volumen sermonum ad populum,* t. I, p. 452, sans plus d'explication.

Au jugement de Daunou, ces sermons n'ont aucune sorte d'originalité dans la multitude de ceux du moyen âge, et Lecoy de La Marche ajoute qu'ils n'offrent aucun intérêt. *Op. cit.*, p. 518. Il ne faut pas s'en étonner, dit B. Hauréau, qui les a retrouvés dans le ms. *3498* de la Bibliothèque nationale, dont la première partie, fol. 1-77, est intitulée dans le catalogue : *Loci communes ad morum doctrinam accommodati.* Ce ne sont pas de vrais sermons; « ce sont des *themata* pour venir en aide aux prédicateurs inexpérimentés. Les citations de l'Écriture y surabondent; mais les traits d'esprit y sont rares. » *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale,* Paris, 1906, t. XXXVIII, 2e partie, p. 425. Mais cette appréciation pourrait se rapporter au recueil suivant.

Hugues de Saint-Cher passe, en outre, pour avoir rédigé un traité intitulé : *Seminarium prædicatorum,* que Trithème lui attribue. « Cet ospuscule anonyme consiste en instructions adressées vraisemblablement aux frères prêcheurs; l'auteur, en effet, après avoir rappelé, sur un ton d'autorité, l'obligation de fuir certains vices, recommande de secourir *les autres pauvres* à l'aide des biens de l'Église, et détaille les qualités qui doivent être apportées dans le ministère de la prédication. Le nom d'Hugues ne figure cependant que dans la notice moderne mise en tête du manuscrit latin *16515,* p. 4, de la Bibliothèque nationale, qui provient de la Sorbonne. » Lecoy de La Marche, *op. cit.*, p. 125. Echard range le *Seminarium prædicatorum* parmi les ouvrages attribués à Hugues de Saint-Cher. L'authenticité en est donc réellement douteuse.

Quatre sermons sont attribués enfin à Hugues de Saint-Cher dans une série de sermons *de tempore.* Ms. de la Bibliothèque nationale, nouv. acquisitions, *1470,* fol. 143, 143 v°, 144 v°, 146 v°. Leur authenticité n'est pas certaine. Lecoy de La Marche, *op. cit.*, p. 518.

3° *Commentaires sur les Sentences.* — Licencié en 1231, Hugues de Saint-Cher eut à expliquer les *Sentences* de Pierre Lombard. Le P. Denifle nous apprend que Hugues fut un des premiers maîtres de Paris qui aient commenté les Sentences et un des derniers qui se soient servis de la *Materia super librum Sententiarum* de Pierre le Mangeur et des *Glossæ* de Pierre de Poitiers, chancelier de l'université de Paris. Son commentaire débute par ces mots : *Juxta sanctorum traditionem,* et on le lit dans les manuscrits suivants : Bruxelles, *11422-11423;* Bâle, *B. II, 20;* Leipzig, bibliothèque de l'université, n. *573... Chartularium,* t. I, p. 158. Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode,* Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II, p. 393. Cet abrégé de l'œuvre du Lombard fut très répandu. Denifle, *Archiv.*, t. I, p. 589; M. Grabmann, *op. cit.*, t. II, p. 388. Cette œuvre méthodique, très intéressante, n'a pas été imprimée. M. Grabmann, *op. cit.*, 1909, t. I, p. 40-41. Le travail personnel du commentateur consiste d'abord dans l'exposé détaillé fait au début, et dans la solution des objections, puis dans des tableaux qui indiquent clairement la marche des pensées des Sentences. La glose ou l'*expositio textus* n'est pas dépourvue de vues propres à l'auteur. Sur les mss, la méthode et quelques points de doctrine, voir *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* octobre 1920, p. 569, 575-579.

Ce commentaire se présente sous une autre forme dans le *Vaticanus lat. 1098,* fol. 208, sous le titre : *Lectura Parisiensis super librum Sententiarum.* M. Grabmann, *op. cit.*, t. II, p. 394-395. Echard et Daunou indiquent encore plusieurs manuscrits de Paris, de Florence, de Belgique et d'Angleterre qui contiennent un ouvrage en quatre livres. Dans le Ier, l'auteur explique, d'après Pierre Lombard, les trois termes d'essence, de personne et de notion : *Quidquid a Deo est aut de eo dicitur, aut persona, aut essentia, aut notio est : essentia una et indivisibilis; personæ tres sunt, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et hæ tres una essentia sunt,* etc. Dans le IIe livre, il enseigne qu'il n'y a qu'un seul principe et il réfute les philosophes qui en admettent plusieurs. La rédemption du genre humain est le principal sujet du l. III. Au l. IVe, il est dit du Christ : *Unguentarius Christus est, qui dicitur unguentarius tum quia unctus, tum quia ungens, tum quia unguenta conficiens.*

Echard mentionne encore un commentaire de la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys, qui rentre dans les œuvres théologiques de Hugues de Saint-Cher.

4° *Speculum Ecclesiæ* ou *Expositio missæ*. — L'ouvrage de piété qui a ce double titre a été souvent copié et souvent imprimé. Echard et Daunou ont signalé des manuscrits d'Angleterre, de Belgique et de Paris, de Saint-Victor, de la Sorbonne et de la bibliothèque royale. Hauréau l'a retrouvé dans le ms. *3473* de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 105, de la fin du XIV^e siècle ou du commencement du XV^e. Il est attribué à Hugues de Saint-Victor, Mais le ms. *3473* reproduit l'ouvrage, du même titre, du cardinal Hugues de Saint-Cher, plus ou moins altéré par un copiste d'époque tardive. *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1906, t. XXXVIII, 2^e partie, p. 417-418. Les éditions incunables sont très nombreuses sous les deux titres. Voir Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II *a*, n. 8977-8992; Copinger, *Supplementum*, 1898, part. II, n. 3182-3192, p. 320-322; D. Reichling, *Appendices*, Munich, 1906, fasc. 2, n. 563, p. 52; 1909, fasc. 5, p. 151-152; 1911, fasc. 6, p. 22, 85; *Catalogue général des ouvrages imprimés de la Bibliothèque nationale*, art. *Hugues de Saint-Cher*. Une édition est attribuée à Hugues de Saint-Victor. Elle a été faite sans doute d'après le manuscrit cité plus haut. La vogue de cet ouvrage a diminué, dès que le protestantisme eut fait des progrès.

5° *Autres livres qui lui ont été attribués*. — Ces livres, mis sous son nom, ne sont pas de lui, ou ne sont que des parties mal définies de ses véritables productions. On cite: *Compendium theologiæ seu veritatis theologicæ* (de Hugues de Strasbourg); *Summa de casibus; Tractatus de penitentia*; *Speculum aureum animæ peccatricis*; *De pugna virtutum et vitiorum*; *Libellus de sacramento altaris* (ms. lat. *3627*, *3640* de la Bibliothèque nationale); *Speculum sacerdotum* (ms. lat. *3627* de la Bibliothèque nationale); *Tractatus de vanitate mundi* (ms. lat. *3638* de la Bibliothèque nationale). Ses écrits authentiques suffisent à placer Hugues de Saint-Cher dans un bon rang parmi les écrivains ecclésiastiques du XIII^e siècle.

Vincent Justicianus, *Vitæ v. Hugonis de Sancto Theuderico, S. romanæ Ecclesiæ cardinalis primi ex ordine prædicatorum, assumti, compendiosa descriptio*, in-fol., Cologne, 1621; Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, in-fol., Paris, 1666, t. III, p. 164, 195-197, 689-690; Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, in-fol., Paris, 1719, t. I, p. 194-209; t. II, p. 818; A. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, in-4°, Paris, 1743, p. 200-239; Daunou, *Histoire littéraire de la France*, in-4°, Paris, 1838, t. XIX, p. 38-49; Ad. Rochas, *Biographie du Dauphiné*, Paris, 1856, t. I, p. 444-445; Varnet, dans la *Semaine religieuse du diocèse de Grenoble*, Grenoble, 1871-1872, t. IV, p. 432-434, 461-462, 524-526, 560-570; *Année dominicaine*, Lyon, 1886, t. III, p. 509-558, 883-891; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1894, t. I, p. 349-356; M. D. Chapotin, *Histoire des dominicains de la province de France*, in-4°, Rouen, 1898, p. 72-73, 115, 208-213, 210, 300, 302-303, 305-306, 364-367; P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1903, t. I, p. 237, 239, 240, 244, 245, 257, 258, 280, 281, 300, 315, 322, 366-368, 388, 396-398, 418-419, 423, 445-452, 455, 463, 464, 470, 478-482, 537, 559-560, 650-651, 669; Sassen, *Hugo von St-Cher, Seine Tätigkeit als Kardinal (1244-1263)*. Bonn, 1908.

E. MANGENOT.

6. HUGUES DE SAINTE-MARIE, bénédictin de Fleury-sur-Loire, mort peu après l'an 1119. Son nom lui venait de l'église d'un village que son père possédait. Il ne nous est connu que par ses écrits. *P. L.*, t. CLXIII, col. 791. Le plus important, dédié à Henri I^er, roi d'Angleterre, est le traité *De regia potestate et sacerdotali dignitate*: il voudrait terminer les querelles qui divisent les deux pouvoirs, et il condamne l'erreur de ceux qui prétendent que la puissance temporelle ne vient pas de Dieu, mais des hommes. On a encore de cet auteur: *Ecclesiastica historia quatuor libris digesta*, allant jusqu'à la mort de Charlemagne et dédiée à Adèle, comtesse de Blois: cet ouvrage fut terminé en 1109. Aussitôt après, Hugues en fit en six livres une seconde rédaction complétant la première; en écrivant ces chroniques, il veut instruire ses lecteurs et ne rencontre jamais une hérésie sans en montrer l'erreur; *Francorum historia brevis et succincta; Actus modernorum regum Francorum*, allant de Charles le Chauve à la mort de Philippe I^er. Il composa en outre une Vie de saint Sacerdos, évêque de Limoges, et un Livre des miracles de saint Benoît.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 34, 244, 351, 448, 451; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 517; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XXII, p. 72; *Histoire littéraire de la France*, in-4°, Paris, 1756, t. X, p. 285; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, in-8°, Florence, 1858, t. III, p. 272; *Acta sanctorum*, t. II mail, in-fol., Anvers, 1680, p. II; Waitz, *Hugonis Floriacensis opera historica*, dans *Monumenta Germaniæ historica*, in-fol., Hanovre, 1851, t. IX, p. 337; E. de Certain, *Les miracles de saint Benoît*, in-8°, Paris, 1858, p. XXIV, 357; E. Sackur, *Ueber den Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate des Hugo von Fleury*, dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 1890, t. XVI, p. 369; C. Couderc, *Note sur une compilation inédite de Hugues de Sainte-Marie, et sa Vie de saint Sacerdos*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1893, t. LIV, p. 468.

B. HEURTEBIZE.

7. HUGUES DE SAINT-VICTOR. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — La vie de Hugues de Saint-Victor est mal connue. On ne sait avec certitude ni l'année ni le lieu de sa naissance. Pour l'année, partant de la date de sa mort, qui est le 11 février 1141, et de cette indication du nécrologe de Saint-Victor, *P. L.*, t. CLXXV, col. CLXIII: *Anniversarium piæ memoriæ magistri Hugonis qui, a primario juventutis suæ flore, in hac domo nostra servitio Dei seipsum tradens...*, on conclut qu'il entra à Saint-Victor aux environs de sa dix-huitième année, de 1115 à 1118, et qu'ainsi sa naissance doit être placée vers 1097-1101. En ce qui regarde le lieu de sa naissance, trois opinions se sont produites: on l'a fait originaire de la Saxe, de la Flandre, de la Lorraine. La première opinion s'appuie sur le témoignage d'Albéric des Trois-Fontaines, † 1241, juste un siècle après Hugues, *Chronica*, dans les *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, Hanovre, 1874, t. XXIII, p. 828, et d'autres écrivains dont aucun n'est antérieur au XIII^e siècle. Elle a été en faveur à Saint-Victor; l'épitaphe primitive de Hugues portait:

Hugo sub hoc saxo jacuit vir origine Saxo.

Cf. *Histoire littéraire de la France*, 2^e édit., Paris, 1869, t. XII, p. 6. Voir aussi le texte du *Memoriale historiarum* du victorin Jean Bouin, dit de Paris (après 1322), publié par Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, Paris [1904], t. I, p. 85. Ce n'est pas tout: on a précisé, sur la foi de témoignages postérieurs, que Hugues serait né à Hartingam, dans le Harz, de Conrad, comte de Blankenbourg. Cette thèse a été développée par C. D. Derling, dans une *Dissertatio de Hugone a Sancto Victore*, Helmstadt, 1745, dédiée au comte de Blankenbourg. On a ajouté que Hugues aurait eu pour oncle Reinhard, évêque d'Halberstadt, lequel dans sa jeunesse aurait étudié à Paris et aurait été un des disciples de Guillaume de Champeaux, fondateur de Saint-Victor; que le nom de Hugues était fort rare, sinon inusité, en Allemagne au XII^e siècle et que notre victorin s'ap-

pelait en réalité Hermann ou Haymon, mais que les Français lui donnèrent le nom de Hugues par ignorance, etc. Une deuxième opinion place la patrie de Hugues dans le territoire d'Ypres. Elle se réclame d'un texte d'un manuscrit du monastère d'Anchin, du XII^e^ siècle, antérieur par conséquent à Albéric des Trois-Fontaines, publié par Mabillon, *Vetera analecta*, Paris, 1723, t. I, p. 133, et d'un manuscrit de Marchienne, du même âge, publié par Martène et Durand, *Voyage littéraire de deux bénédictins*, Paris, 1724, t. II, p. 93 : *Anno ab incarnatione Domini MCXLI obiit dominus Hugo, canonicus S. Victoris, tertio idus februarii, qui, Yprensi territorio ortus, a puero exulavit.* Patronnée par Mabillon, cette opinion a été admise par divers savants, surtout français, par exemple, par dom Clément, *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 2, et, de notre temps, par U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, Paris, 1903-1904, t. I, col. 2217. Elle n'a cependant pas entraîné l'unanimité française ; l'origine saxonne de Hugues a continué d'avoir des défenseurs parmi nous, par exemple, Hugonin, *Essai sur la fondation de l'école de Saint-Victor de Paris*, dans *P. L.*, t. CLXXV, col. XL-XLIV ; A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, Paris [1895], t. I, p. 7-9 ; Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. 85-86. Une troisième opinion désigne la Lorraine comme pays natal de Hugues. Elle se prévaut d'un texte de Robert du Mont, † 1186, moins d'un demi-siècle après Hugues : *Magister Hugo lotharingensis*, dit-il, *Chronica*, dans les *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, Hanovre, 1844, t. VI, p. 495. Moins répandue que les précédentes, cette opinion a des tenants décidés, tel dom Hugues Mathoud, qui, dans ses *Observationes* sur les *Sententes* de Robert Pulleyn, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1044, 1064, etc., écrit couramment : *Hugo lotharingensis*. Remarquons que les partisans des deux premières opinions ont cru pouvoir tirer à eux le texte de Robert du Mont. Mabillon a dit que, la Flandre étant limitrophe de l'ancienne Lorraine, un homme né sur les confins de ces deux provinces pouvait être indifféremment appelé du nom de l'une ou de l'autre. De leur côté, les tenants de la première opinion ont dit que la Saxe touchait autrefois, par une extrémité, à la Lorraine et ont allégué ce mot de l'anonyme de Jumièges : *Hugo lotharingensis sic dictus a confinio Saxoniæ* ; mais L. C. Bethmann, *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. VI, p. 484, estime que l'*Hugo lotharingensis* de l'anonyme est dénué de valeur, parce qu'il est emprunté à Robert du Mont, et que la finale : *sic dictus a confinio Saxoniæ* n'a pas de sens.

Tout cela est bien confus. Sans dissiper pleinement les nuages, deux textes de Hugues lui-même fournissent quelque lumière. Le premier est de l'*Eruditio didascalica*, l. III, c. XX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 778 : *Ego a puero exsulavi, et scio quo mœrore animus arctum aliquando pauperis tugurii fundum deserat, qua libertate postea marmoreos lares et tecta laqueata despiciat.* Il est clair que le texte du manuscrit de Marchienne : *Hugo... qui, Yprensi territorio ortus, a puero exulavit*, est calqué sur ce passage. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 229, rappelant que E. Böhmer a signalé, dans le *marmoreos lares* et dans le *pauperis tugurii*, deux réminiscences, l'une de Cicéron, l'autre de Virgile (qui écrit *tugurî*), a supposé que l'auteur de la notice du manuscrit de Marchienne a pu prendre le mot *tugurt* pour un nom de lieu et lire, à la place de *tugurî*, *Ypreti* ; une faute de lecture expliquerait donc son affirmation sur l'origine yproise de Hugues. L'hypothèse est ingénieuse, trop ingénieuse. Quoi qu'il en soit, du texte de Hugues il résulte que Hugues alla à l'étranger dès son enfance, *a puero* ; impossible, par conséquent, de voir dans ce départ pour l'exil l'abandon de « l'humble cellule de religieux où il habitait lorsqu'il dut quitter la Saxe, pour venir en France ». A. Mignon, *op. cit.*, t. I, p. 9. Il en résulte encore que Hugues appartenait à une famille modeste et non à l'illustre lignée des comtes de Blankenbourg. Le second texte de Hugues est le prologue du traité *De arrha animæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 951-952. Hugues envoie ce traité à frère G. et aux autres religieux d'Hammersleben, en Saxe ; il les salue tous, et nommément frères B. et A., et leur demande d'accepter ce « soliloque de la délection » en souvenir de lui, *in memoriam mei*, en témoignage de sa tendresse, *cetare non potui meæ erga vos affectum dilectionis*. Évidemment il a vécu dans le monastère ; il a été de la maison.

Ainsi Hugues, d'humble extraction, a quitté enfant son pays natal, Flandre ou Lorraine, est allé en Allemagne et a séjourné au monastère saxon de Hammersleben. Un dernier renseignement incontestable sur cette période, c'est qu'il eut de bonne heure la passion du savoir : il faut lire, dans l'*Eruditio didascalica*, l. VI, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 799-801, le passage dont le commencement est : *Ego affirmare audeo nihil me unquam quod ad eruditionem pertineret contempsisse*, et la fin : *Coarctata scientia jucunda non est.*

A quel moment Hugues laissa-t-il l'Allemagne ? Parcourut-il la Flandre, la Lorraine, tout l'est de la France, pour se rendre à Saint-Victor de Marseille d'abord, ensuite à Saint-Victor de Paris ? Fut-il accompagné par son grand-oncle Hugues, archidiacre d'Halberstadt, qui aurait embrassé avec lui la vie religieuse à Saint-Victor, lui aurait survécu et serait devenu cardinal-évêque de Frascati ? A ces questions des réponses affirmatives ont été faites, mais sans bonnes preuves. Le cardinalat de Hugues est certainement imaginaire. Certainement encore notre victorin n'a jamais été chanoine de Saint-Jean de Latran, quoi qu'en aient prétendu Thomas Garzoni, chanoine de Saint-Jean de Latran, qui publia, en 1588, les œuvres de Hugues sous ce titre : *Hugonis de Sancto Victore canonici regularis lateranensis opera omnia*, et, après lui, M. Hittorp, *De divinis catholicæ Ecclesiæ officiis et mysteriis varii vetustorum aliquot Ecclesiæ Patrum ac scriptorum ecclesiasticorum libri*, Paris, 1609, col. 1333.

Hugues arriva à Paris peut-être aux alentours de 1118. L'abbaye de Saint-Victor était dans tout l'éclat de sa jeune renommée. L'abbé Gilduin la gouvernait ; les études avaient pour directeur le prieur Thomas, lequel aidait en même temps l'évêque dans l'administration de son diocèse. En 1133, Thomas fut assassiné, pour avoir défendu les droits de l'évêque. Hugues lui succéda dans la direction des études et dans la charge de prieur. Ce dernier titre, qu'on lui a contesté, lui est donné dans une lettre que lui adressa Gautier (et non Guillaume, comme imprime faussement l'éditeur) de Mortagne, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1052, et dans un manuscrit du XII^e^ siècle, Bibl. nat. de Paris, *lat. 2531*. Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e^ siècle*, Paris, 1914, p. 113, n. 1. Que son enseignement ait plu à ses disciples, c'est ce que démontrent les préfaces de ses œuvres où il raconte qu'il cède, en les écrivant, à leurs instances. Cf. *De sacramentis christianæ fidei*, præfatiuncula, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 173-174, et le joli début du *De arca Noe morali*, col. 617-618. Guillaume de Champeaux, quand il se fut retiré à Saint-Victor, avait continué d'y tenir une école publique. A ce qu'il semble, après que Guillaume fut promu à l'évêché de Châlons, l'école cessa d'être publique et, en conséquence, Hugues n'eut pour élèves que les victorins. Cf. G. Robert, *Les écoles et*

l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle, Paris, 1909, p. 14-15. Hugues échangea des lettres théologiques avec quelques-uns de ses contemporains notoires : saint Bernard, Gautier de Mortagne, Jean, évêque de Séville, etc. Un passage du catalogue de ses œuvres recueillies par les soins de l'abbé Gilduin porte qu'il rédigea la deuxième partie du *De sacramentis* avec beaucoup de diligence *in curia romana iussione pape Innocencii* : cette allusion à un ordre d'Innocent II (1130-1143, ses voyages en France se terminèrent avant 1133) et à un séjour *in curia romana* « reste jusqu'à présent une énigme ». Cf. J. de Ghellinck, *La table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 282, 396. Mentionnons la signature de Hugues (1127), en compagnie de Gilduin et du prieur Thomas, dans une charte d'Étienne de Senlis, cf. Fourier Bonnard, *op. cit.*, t. I, p. 89, n. 1, et sa présence à Morigny (1139), lors de la nomination d'un nouvel abbé. Cf. *Chronicon Mauriniacense*, l. III, an. 1140, dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1781, t. XII, p. 86.

Hugues mourut le 11 février 1141 (nouveau style). Nous le savons par Osbert, infirmier de Saint-Victor, plus tard abbé de Notre-Dame d'Eu en Normandie, qui lui administra les derniers sacrements et nous a laissé sur sa fin un récit admirable. *P. L.*, t. CLXXV, col. CLXI-CLXIII. Il fixe le jour de la mort à un mardi 11 février, ce qui concourt avec l'année 1141 d'après notre manière de compter (1140, d'après la manière de compter quand l'année commençait à Pâques). Cf. le catalogue de l'édition de Gilduin, dans les *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 293, et J. de Ghellinck, p. 396.

Hugues passa pour un saint. On lui attribua des miracles ; cf. celui qui se lit *P. L.*, t. CLXXV, col. CLXIII-CLXIV. Voir aussi col. CLX CLXI. A défaut d'un culte officiel, Saint-Victor lui voua une vénération profonde. Ainsi que pour tant d'autres hommes illustres, la légende s'empara promptement de son nom : des apparitions furent racontées, dans lesquelles il aurait déclaré qu'il avait subi les rigueurs du purgatoire pour avoir refusé de recevoir la discipline, ou encore pour son amour excessif de la gloire ou de la science. Cf. Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de proprietatibus apum*, l. II, c. XVI, Douai, 1597, p. 174-175 ; A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. I, p. 25.

II. Œuvres. — Nous possédons plusieurs catalogues, plus ou moins complets et exacts, des ouvrages de Hugues. Sans parler des listes brèves fournies par les chroniques d'Albéric des Trois-Fontaines, *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, t. XXIII, p. 828, et de Richard le Poitevin, *ibid.*, t. XXVI, p. 81, il y a les notices littéraires de Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale*, l. XVII, c. LXII, Douai, 1624, p. 1590 ; de Jean Bouin ou de Paris, publiée par J. de Ghellinck, *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 271, note ; du pseudo-Henri de Gand, *De scriptoribus ecclesiasticis*, c. XXV, dans A. Miræus, *Bibliotheca ecclesiastica*, Anvers, 1639, p. 166, 174 ; de Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Cologne, 1546, p. 152, et, mieux encore, deux longs catalogues, publiés par B. Hauréau, dans le *Bulletin du Comité historique des monuments écrits de l'histoire de France*, Paris, 1851, t. III, p. 177-182, reproduits dans *P. L.*, t. CLXXV, col. CXLI-CLII, et tirés d'un manuscrit de Saint-Victor, du XIV^e siècle. Du dernier de ces catalogues J. de Ghellinck a publié, *Revue néo-scolastique de philosophie*, Louvain, 1913, t. XX, p. 229-232, une transcription plus récente, divergente en quelques points, complétée par l'indication des *incipit* et des *explicit* et présentant quelques corrections de détail. Enfin J. de Ghellinck a publié l'*Indiculum omnium scriptorum magistri Hugonis de Sancto Victore que scripsit*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 277-283. C'est la table des matières d'un recueil en quatre volumes des œuvres de Hugues fait par les soins de Gilduin, abbé de Saint-Victor. Gilduin mourut en 1155 ; le recueil a donc suivi de près la mort de Hugues. Quant au manuscrit publié par J. de Ghellinck, c'est une copie du XV^e siècle d'un index rédigé, à une date inconnue, à la demande d'un correspondant, avec une acribie rare au moyen âge : il indique presque toujours l'*incipit* et l'*explicit* des œuvres, habituellement l'*incipit* et l'*explicit* des prologues et des divers livres d'un même ouvrage, parfois le nombre des chapitres.

Les éditeurs successifs de Hugues ayant publié pêle-mêle des œuvres authentiques et des œuvres suspectes ou apocryphes, les critiques ont essayé de faire le départ entre les unes et les autres. Avant le XIX^e siècle, C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis illorumque scriptis*, Leipzig, 1722, t. II, p. 1138-1161, dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1758, t. XXII, p. 202-224, et surtout dom Clément, en 1763, *Histoire littéraire de la France*, 2^e édit., Paris, 1869, t. XII, p. 7-49, 53-62, 66-72, sont les seuls qui comptent. D'eux dépendent les autres bibliographes. Au XIX^e siècle, celui qui a fait le plus pour la connaissance des écrits authentiques de Hugues est B. Hauréau : outre les deux catalogues qu'il a édités et annotés, il a publié *Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres, avec deux opuscules inédits*, Paris, 1859, reparu sous ce titre : *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor, essai critique*, Paris, 1886, et diverses notices recueillies dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1890-1893, t. I-VI. Mentionnons aussi l'*Étude critique des œuvres de Hugues de Saint-Victor* par l'abbé Hugonin, *P. L.*, t. CLXXV, col. XCIX-CXXVI.

L'*Indiculum* savamment édité par J. de Ghellinck offre une ressource capitale pour le triage des écrits authentiques de Hugues. Des œuvres authentiques peuvent ne pas y figurer : c'est le cas pour une partie notable du livre I^er du *De sacramentis*, l'ouvrage principal de Hugues. Cf. *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 280-281, 282, 390. Ces omissions s'expliquent par l'état de dispersion où étaient les œuvres du victorin, *fere omnia opera ejus antequam moreretur dispersa erant*, dit l'auteur du catalogue, p. 282, et aussi peut-être par une inadvertance de cet auteur d'autant plus possible dans l'index du deuxième volume du recueil que ce volume n'avait presque pas de titres : *et hoc scitote quod fere omnia que continentur in secundo volumine sine titulo distribuuntur*, p. 282. En revanche, il est difficile, sinon impossible, que des écrits apocryphes se soient glissés dans cette collection. L'*Indiculum* qui, du reste, s'accorde avec la plupart des conclusions où étaient parvenues les études critiques antérieures à sa publication, nous servira de pierre de touche pour discerner les écrits authentiques de Hugues.

I. Œuvres authentiques. — 1° *Exégèse.* — 1. *De Scripturis et scriptoribus sacris prænotatiuncule*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 9-28 ; *Indiculum*, t. I, n. 6-22 ; cf. J. de Ghellinck, *Recherches*, t. I, p. 284-285 (les numéros d'ordre, qui n'existent pas dans l'original, ont été ajoutés par J. de Ghellinck). Les c. VI-XII se lisent également dans l'*Eruditio didascalica*, l. IV, c. II-VII, XVI. — 2. *Adnotationes elucidatoriæ in Pentateuchon*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 29-86 ; *Ind.*, t. I, n. 4-5, 23-28 ; cf. Ghel., p. 283-284, 285. Les six premiers chapitres sont désignés un à un dans l'*Indiculum* ; pour la suite, nous n'avons que cette indication : *notulas istas facit super*

Pentateucum. L'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 9, juge que, pour les Nombres et le Deutéronome le commentaire « contient de si lourdes méprises que son texte est légitimement suspect d'interpolation ». — 3. *Adnotationes elucidatoriæ in libros Regum*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 95-114; *Ind.*, t. I, n. 28; cf. Ghel., p. 285. — 4. *In Salomonis Ecclesiasten homiliæ XIX*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 113-256; *Ind.*, t. III, n. 5; cf. Ghel., p. 395. — 5. *Adnotatiunculæ elucidatoriæ in Threnos Jeremiæ*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 255-322; *Ind.*, t. II, n. 32; cf. Ghel., p. 390-391. — 6. *Explanatio in canticum B. Mariæ*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 413-432; *Ind.*, t. II, n. 42; cf. Ghel., p. 392-393. A été attribuée faussement à saint Augustin. Cf. *P. L.*, t. XL, col. 1137-1142. — 7. *Orationis dominicæ expositio*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 774-789; *Ind.*, t. II, n. 45-46; cf. Ghel., p. 393-394. — 8. Un commentaire sur *Heb.*, IV, 12-V, 2, imprimé à la suite du *De unione corporis et spiritus*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 289-294, et abrégé dans les *Miscellanea*, l. VI, tit. XVII, col. 820-821; *Ind.*, t. II, n. 24; cf. Ghel., p. 389. — 9. Sous le titre de *Miscellanea* on a imprimé, en sept livres touffus et d'allure et de sujets divers, des écrits où l'apocryphe se mêle à l'authentique, sans qu'il soit possible souvent de séparer l'un de l'autre. Cf., sur les *Defloraliones sanctorum Patrum* de Werner de Küssenberg, † 1174, une des sources probables des *Miscellanea*, F. Tournier, dans les *Études*, Paris, 1910, t. CXXIII, p. 650-651, note, 658, note. L'*Indiculum*, t. II, n. 17, 20, 9, 43, 15, 16, 25; cf. Ghel., p. 387, 388, 386, 393, 387, 389, permet d'attribuer à Hugues les pièces suivantes, dont la plus importante est le commentaire sur les psaumes : l. I, tit. XCI (sur Gen., XII, 1), *P. L.*, t. CLXXVII, col. 521-524; l. II, *Adnotationes elucidatoriæ in quosdam psalmos*, col. 589-632 (les éditions ajoutent au texte dont l'*Indiculum* donne l'*incipit* et l'*explicit* quatre brefs chapitres, dont le dernier se rapporte à I Reg., II, 10, col. 632-634); I, tit. II (sur Is., VII, 15), col. 477-481; l. IV, tit. XXX (sur Is., XXI, 14), col. 712-713; l. I, tit. LXXXI (sur Luc., II, 42), col. 516-517; tit. LXXXII (sur Joa., II, 17), col. 517-518; tit. CLXIX-CLXX (sur Joa., II, 17), col. 517-518; tit. CLXIX-CLXX (sur Joa., V, 22), col. 561-563.

2° *Dogme et morale*. — 1. *Eruditio didascalica*, ou plutôt *Didascalion*, qui est le vrai titre, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 739-812; *Ind.*, t. I, n. 29-30; cf. Ghel., p. 285. C'est un traité de l'étude des arts libéraux et de l'Écriture sainte. Conformément aux indications du prologue, col. 741, et de tous les manuscrits, l'*Indiculum* marque six livres. Pour ces six livres il compte 143 chapitres à partir du c. II, de l'imprimé, tandis que l'imprimé n'en compte que 105; les chapitres ont sans doute été coupés différemment dans le manuscrit reproduit par l'imprimé et dans celui que l'auteur de l'*Indiculum* avait sous les yeux. — 2. *De operibus trium dierum*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 811-838; *Ind.*, t. II, n. 35; cf. Ghel., p. 391-392. C'est le l. VII de l'*Eruditio didascalica*, sans titre dans les éditions. Le titre que nous donnons se lit dans le second catalogue publié par B. Hauréau, *P. L.*, t. CLXXV, col. CXLVII; cf. le texte édité par J. de Ghellinck, *Revue néo-scolastique*, t. XX, p. 230. — 3. *De sacramentis christianæ fidei*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 173-618; *Ind.*, t. II, n. 31; cf. 28, t. IV, n. 1; cf. Ghel., p. 390, 396. C'est l'ouvrage capital de Hugues. Le mot « sacrement » y est pris dans son sens très général de « chose sacrée »; en réalité nous avons là une véritable somme de théologie, *quasi brevem quamdam summam omnium*, dit Hugues, prol., col. 183-184. Elle se divise en deux livres : le premier va du commencement du monde jusqu'à l'incarnation du Verbe, le deuxième de l'incarnation à la consommation finale. — 4. *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 17-42; *Ind.*, t. II, n. 30; cf. Ghel., p. 390. — 5. *Institutiones in decalogum legis dominicæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 9-18; *Ind.*, t. II, n. 21-22, 39; cf. Ghel., p. 388-389, 392. Le chapitre IV, *De substantia dilectionis et charitate ordinata*, col. 15-18, a été attribué à saint Augustin; cf. *P. L.*, t. XL, col. 843-846; c'est un petit traité, sous forme de sermon, indépendant des *Institutiones*. — 6. *De Verbo incarnato collationes seu disputationes tres*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 315-324; *Ind.*, t. II, n. 13, 7, 5; cf. Ghel., p. 387, 386, 385. — 7. *De quatuor voluntatibus in Christo*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 841-846; *Ind.*, t. II, n. 8; cf. Ghel., p. 386. — 8. *De sapientia animæ Christi an æqualis cum divina fuerit*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 845-856; *Ind.*, t. II, n. 10; cf. Ghel., p. 386. — 9. *De B. Mariæ virginitate*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 857-876; *Ind.*, t. II, n. 11-12; cf. Ghel., p. 386-387. — 10. Un sermon pour l'Annonciation, inédit, dont un court extrait se trouve dans les *Miscellanea*, l. III, tit. XXXVI, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 656-657; *Ind.*, t. II, n. 6; cf. Ghel., p. 386. — 11. *De Assumptione B. Mariæ sermo*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 1209-1222; *Ind.*, t. II, n. 2; cf. Ghel., p. 385. — 12. *De quinque septenis seu septenariis*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 405-414; *Ind.*, t. II, n. 23, 47; cf. Ghel., p. 389, 394. Il s'agit des sept péchés capitaux, des sept demandes de l'oraison dominicale, des sept dons du Saint-Esprit, des sept vertus principales et des sept béatitudes. — 13. L'*Indiculum*, t. II, n. 1, 45; cf. Ghel., p. 385, 393, signale *sermones quidam et diverse sententie, sententie multe*. Quelques-uns de ces écrits se trouvent parmi les *Miscellanea*. Entre ceux qui se rapportent au dogme ou à la morale, l'*Indiculum* mentionne, t. II, n. 4; cf. Ghel., p. 385, le l. I, tit. I, sur le bien, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 469-477; n. 18, cf. Ghel., p. 387, un petit écrit sur la pénitence, qui se lit, l. I, tit. CVI, et l. V, tit. XIII, col. 536, 757. Il ajoute, n. 19, cf. Ghel., p. 387-388 : *hujusmodi expositiones et diversarum sententiarum infinitæ sunt in hoc volumine*. J. de Ghellinck croit pouvoir, à l'aide du manuscrit *717* de la Mazarine étroitement apparenté à l'exemplaire utilisé par l'*Indiculum*, reconstituer avec beaucoup de vraisemblance cette liste des *Sententie* indiquées ici : nous y trouvons, au folio 180, les fragments des *Miscellanea*, l. I, tit. XCII, XCIV-C, CIII-CV, CVII-CVIII, CXVIII-CLVIII, col. 525-538, 542-558, et le *De potestate et voluntate Dei*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 839-842.

3° *Mysticisme, piété*. — 1. *De institutione novitiorum*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 925-952; *Ind.*, t. I, n. 36; cf. Ghel., p. 288-289. — 2. *Commentariorum in Hierarchiam cælestem S. Dyonisii Areopagitæ libri X*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 923-1154; *Ind.*, t. III, n. 1-4; cf. Ghel., p. 394-395. — 3. *De arca Noe morali*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 617-680; *Ind.*, t. I, n. 35; cf. Ghel., p. 288. — 4. *De arca Noe mystica*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 681-704; *Ind.*, t. I, n. 34; cf. Ghel., p. 287-288. — 5. *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 703-740; *Ind.*, t. II, n. 33-34; cf. Ghel., p. 391. — 6. *De meditando seu meditandi artificio*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 993-998; *Ind.*, t. II, n. 3; cf. Ghel., p. 385. — 7. *De modo orandi*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 977-988; *Ind.*, t. II, n. 40-41; cf. Ghel., p. 392. — 8. *Soliloquium de arrha animæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 951-970; *Ind.*, t. II, n. 36; cf. Ghel., p. 392. Des fragments de ce traité ont passé dans le *De diligendo Deo*, le *Soliloquium animæ ad Deum* et le *De contritione cordis*, attribués à saint Augustin, *P. L.*, t. XL, col. 847, 863, 941. Ce traité étant un dialogue entre l'homme et son âme, le titre de *Soliloquium* semble singulier. Il faut se rappeler que, au moyen âge, *soliloquium* était en certains cas synonyme de *dialogus*; mais *soliloquium* ne s'entendait que du dialogue de l'homme avec son âme ou avec Dieu. C'est ce que nous voyons exprimé dans la glose suivante d'une Vie rimée de la sainte

Vierge : *Differentia inter dialogum et soliloquium : soliloquium dicitur quando homo solus cum Deo loquitur. Ex. Incipit dyalogus sive soliloquium Jhesu cum Maria matre sua.* Cf. L. Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, Paris, 1858, t. I, p. XLIX, note. — 9. *De amore sponsi ad sponsam*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 987-988; *Ind.*, t. II, n. 48; cf. Ghel., p. 394. — 10. *De laude charitatis*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 969-976; *Ind.*, t. II, n. 37-38; cf. Ghel., p. 392. — 11. Parmi les morceaux qui ont formé les *Miscellanea*, l'*Indiculum* mentionne, t. II, n. 26, 27 ; cf. Ghel., p. 389, le l. I, tit. CLXXII (sur l'humilité), tit. CLXXIII (sur le feu), *P. L.*, t. CLXXVII, col. 565-567, 567-572.

4° *Œuvres diverses.* — 1. *Philosophie et arts libéraux.* — *a*) *Epitoma in philosophiam*, publié par B. Hauréau, *Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres*, p. 161-175; *Ind.*, t. I, n. 31; cf. Ghel., p. 286. — *b*) *De unione corporis et spiritus*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 285-289; *Ind.*, t. II, n. 14; cf. Ghel., p. 387. — *c*) Des *Miscellanea*, l'*Indiculum* mentionne, t. II, n. 29; cf. Ghel., p. 390, le l. I, tit. CLXXIV, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 572-574 (sur l'âme). — *d*) *Grammatica magistri Hugonis.* Inédite; *Ind.*, t. I, n. 32; Ghel., p. 286. — *e*) *Practica geometrice*, publiée par M. Curtze, dans les *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 1897, t. VIII, p. 193-220; *Ind.*, t. I, n. 33; cf. Ghel., p. 286-287. Sur les questions que soulève cette *Practica*, cf. P. Tannery, dans Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. VIII-X. — *f*) *Mappa mundi.* Cet ouvrage n'a pas été retrouvé et ne figure pas dans l'*Indiculum*; l'annonce qu'en fait Hugues, *De arca Noe mystica*, c. XIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 699, et sa mention dans les deux catalogues publiés par Hauréau, *P. L.*, t. CLXXV, col. CXLV, CLII, ne permettent guère de douter qu'il ait été écrit.

2. *Chronica.* — Cette chronique universelle a été publiée en partie (le catalogue chronologique des papes et des empereurs), par G. Waitz, dans les *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. XXIV, p. 86-97; *Ind.*, t. I, n. 1-3; cf. Ghel., p. 283. Son authenticité, niée ou révoquée en doute par divers auteurs, avait été maintenue par B. Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 184-191, et admise par A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France*, Paris, 1902, t. II, p. 313. Elle est confirmée par la mention de l'*Indiculum*.

3. *Epistolæ.* — *P. L.*, t. CLXXVI, col. 1011-1018; *Ind.*, t. II, n. 44; cf. Ghel., p. 393 (annonce qu'il publiera des lettres inédites). L'*Indiculum* mentionne la dernière des trois lettres imprimées; elle est adressée à Jean, évêque de Séville, et traite de la nécessité d'être fidèle à la foi chrétienne durant la persécution. Nous n'avons pas la lettre à laquelle saint Bernard répondit par l'*Epistola seu tractatus de baptismo aliisque quæstionibus*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 1031-1046. Quatre manuscrits de la Bibliothèque nationale et un de Valenciennes donnent, sous le nom de Hugues, une lettre sur la prévarication d'Adam adressée peut-être à saint Bernard. Cf. Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. 90-91. Le *De votis*, dans le *De sacramentis*, l. II, part. XII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 519-524, fut primitivement une lettre.

II. ŒUVRES DOUTEUSES. — 1° *Exégèse.* — 1. *Adnotatiunculæ elucidatoriæ in librum Judicum*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 87-96. — 2. *De filia Jephthe*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 328-334. — 3. *Adnotatiuncula una in librum Ruth*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 96 (cinq lignes seulement). — 4. *Adnotatiunculæ elucidatoriæ in Joelem prophetam*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 321-372. Dans cet écrit est cité Avicenne, col. 339, non connu des latins pendant la première moitié du XII^e^ siècle. — 5. *Expositio moralis in Abdiam*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 371-406. La finale, col. 401-406, est à peu près identiquement dans le *De quinque septenis*, col. 405-410, et dans d'autres écrits, authentiques et douteux, de Hugues. On en a tiré le *Tractatus de septem vitiis et septem donis Spiritus Sancti*, attribué à saint Augustin. Cf. *P. L.*, t. XL, col. 1087-1092. — 6. *Allegoriæ in Vetus Testamentum*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 633-750. Cet écrit est également intitulé : *Posteriorum excerptionum libri XIII*; nous nous occuperons plus loin des *Excerptiones priores.* — 7. *Allegoriæ in Novum Testamentum*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 749-924. — 8. *Quæstiones et decisiones in Epistolas D. Pauli*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 431-634. Elles se réfèrent à l'enseignement de maître Achard, c'est-à-dire sans doute Achard de Saint-Victor († 1171), et elles citent les *Sentences* de Pierre Lombard. Cf. H. Denifle, *Luther und Lutherthum. Ergänzungsband I, Quellenbelege. Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom., I, 17) und Justificatio*, Mayence, 1906, p. 66. Donc, ou elles sont interpolées ou elles ne sont pas de Hugues. Parmi ces écrits, les commentaires sur les Juges et sur Abdias sont ceux qui ont le plus de chances d'être authentiques. Les *Miscellanea* contiennent probablement des morceaux authentiques en dehors de ceux dont l'authenticité est attestée par l'*Indiculum*; mais il n'y a « aucune ouverture pour en faire le discernement », dit l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 70.

2° *Dogme.* — *Apologia de Verbo incarnato*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 295-316.

3° *Mysticisme, piété.* — 1. *Expositio in regulam B. Augustini*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 881-924. C'est de tous les écrits absents de l'*Indiculum* celui dont l'authenticité est le plus probable. — 2. *De contemplatione et ejus speciebus*, publié par B. Hauréau, en appendice à *Hugues de Saint-Victor, Nouvel examen de l'édition de ses œuvres, avec deux opuscules inédits*, Paris, 1859.

4° *Œuvres diverses.* — *Excerptionum priorum libri X*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 191-284. La deuxième partie des *Excerptiones* a été indiquée plus haut, sous le titre d'*Allegoriæ in Vetus Testamentum*. Cette première partie a pour objet *originem artium, situm terrarum, cursum historiarum ab initio usque ad nos decurrentium*, prol., col. 191-192. Le dernier roi de France qu'elle nomme, col. 284, est Philippe-Auguste, dont l'avènement eut lieu en 1180, près d'un demi-siècle après la mort de Hugues. Si l'ouvrage est authentique, il a donc été interpolé. Mais son authenticité est fort suspecte, par le fait que celle de la *Chronique* de Hugues est démontrée : il est invraisemblable que Hugues ait rédigé deux chroniques universelles à l'usage de ses élèves. Le *compendiosum volumen* d'histoire, qu'il déclare, *De sacramentis*, l. I, prol., *P. L.*, t. CLXXVI, col. 183-184, avoir écrit pour eux, doit donc être cherché dans les *Chronica*, et non, comme l'a fait G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e^ siècle*, p. 105, dans les *Excerptiones priores*.

III. ŒUVRES SUPPOSÉES. — 1° *Dogme, mysticisme, piété.* — 1. *Sermones centum*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 899-1210. Hugues fut-il un prédicateur renommé? La réponse ne serait pas douteuse si l'éloge que Jacques de Vitry, *Historia occidentalis*, l. II, c. XXIV, Douai, 1597, p. 328, fait de lui : *Inter canonicos S. Victoris nominatissimus et præcipuus extitit citharista Domini, organum Spiritus Sancti, magister Hugo qui, malogranata tintinnabulis conjungens...*, pouvait se traduire, comme l'a fait Hugonin, *P. L.*, t. CLXXV, col. L : « harpe du Seigneur, organe du Saint-Esprit, unissant les grenades, symbole des vertus, aux clochettes, symbole de la prédication »; mais, à vrai dire, les « clochettes » dont parle Jacques de Vitry, par

allusion à Exod., XXVIII, 33, sont les « clochettes » de la science en général, de la science qui apparaît dans les écrits, non celles de la prédication, ainsi que le prouve la suite du texte : *exemplo sanctæ conversationis multos ad honestatem incitavit et melliflua doctrina ad scientiam erudivit, multos autem aquarum viventium puteos effodiens libris suis, quos de fide et moribus tam subtiliter quam suaviter disserendo edidit.* D'autre part, le prologue des *Excerptionum*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 191-192, avertit que le l. X de la II^e^ partie comprendra *sermones diversos singulos de materia sua editos*, et les éditeurs ont publié cent sermons qu'on a parfois considérés comme la réalisation de ce programme. Mais l'authenticité des *Excerptionum* est suspecte et celle de l'ensemble des cent sermons est insoutenable. Peut-être pourrait-on croire, avec l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 67, que, parmi ces sermons, « se retrouveraient en partie ceux que Hugues et Richard [de Saint-Victor] auraient composés; mais comment les discerner? » L. Bourgain, *La chaire française au XII^e^ siècle*, Paris, 1879, p. 115-120, a donné quelques renseignements sur les manuscrits des sermons attribués à Hugues; voir aussi P. Féret, *La faculté de théologie et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1894, t. I, p. 117, note 1. Il y aura à poursuivre les recherches dans cette voie. Le serm. IV, *In nativitate B. Mariæ*, col. 910, cite quelques strophes d'un *egregius versificator* qui n'est autre qu'Adam de Saint-Victor postérieur à Hugues.— 2. *De fructibus carnis et spiritus*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 997-1010; cf. A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. I, p. 64; t. II, p. 312. — 3. *De modo dicendi et meditandi*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 877-880. C'est un recueil factice de morceaux qui appartiennent à Hugues; cf. *Eruditio didascalica*, l. III, c. VII-VIII, XI-XII, XIV; l. VI, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 770-775, 806; *In Ecclesiasten hom. I*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 116-119, à saint Augustin, *De doctrina christiana*, l. IV, c. XII, XVII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 101, 104-105, et à Alcuin, *Dialogus de rhetorica et virtutibus*, *P. L.*, t. CI, col. 941.—4. *Speculum de mysteriis Ecclesiæ*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 335-380; cf. *Dictionn.*, t. I, col. 51.—5. *De cæremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 381-456 ; cf. A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 125-126. — 6. *Libellus de canone mystici libaminis*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 455-470. — 7. *De bestiis et aliis rebus*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 9-164. Ce bestiaire est un des plus importants ouvrages de symbolisme du moyen âge. — 8. *De claustro animæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 1017-1184. — 9. *De medicina animæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 1183-1202. — 10. *De nuptiis*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 1201-1218.

2° *Philosophie et matières diverses.* — 1. *De anima et ejus ad sui et ad Dei cognitionem et ad veram pietatem institutione*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 165-190; cf. *Dictionnaire*, t. I, col. 2307. — 2. *De libero arbitrio.* Connu par quatre manuscrits, qui le donnent comme une lettre de Hugues, ce traité inédit fut jugé par B. Hauréau, *Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres*, Paris, 1859, p. 154, non authentique, puis, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1886, p. 151, considéré comme authentique. B. Geyer, *Die Sententiæ divinitatis*, Munster, 1909, p. 31-32, rejette l'authenticité. — 3. D'autres ouvrages, imprimés et manuscrits, ont été attribués faussement à Hugues. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 53-62. Un des plus célèbres est le *Mammotreptus seu expositio vocabulorum quæ in Bibliis, hymnis Ecclesiæ, homiliis reperiuntur*, qui a eu un grand nombre d'éditions et dont l'auteur véritable serait le franciscain Jean Marchesini, qui vécut au XIII^e^ ou au XV^e^ siècle. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 71-72, 699-701; S. Berger, *De glossariis, compendiis exegeticis quibusdam medii ævi*, Paris, 1879, p. 42-47; *La Bible au seizième siècle*, Paris, 1879, p. 19-20.

Il serait utile de connaître la chronologie des œuvres de Hugues. Malheureusement, là-dessus nous sommes peu renseignés. Zöckler, *Realencyklopädie*, 3^e^ édit., Leipzig, 1900, t. VIII, p. 439, pense que les œuvres exclusivement mystiques, comme le *De arca Noe morali*, le *De arca Noe mystica*, le *De vanitate mundi*, le *In Salomonis Ecclesiasten homiliæ*, appartiennent à la première période de sa vie scientifique, tandis que les œuvres qui ont un caractère plus scolastique et encyclopédique, telles que l'*Eruditio didascalica*, le *De sacramentis*, et les *Commentaria in Hierarchiam cælestem*, seraient d'une période tardive et plus mûre de son développement intellectuel; les écrits exégétiques seraient de l'une et l'autre période. Le passage d'une phase mystique à une phase scolastique et l'ordre chronologique des œuvres y correspondant sont affirmés par Zöckler de façon gratuite. Ce qu'il faut retenir, c'est que le commentaire sur le pseudo-Denys, étant dédié à Louis VII, qui commença de régner en 1137, est des dernières années de Hugues. Le *De sacramentis* fut écrit, dit l'auteur, præf., *P. L.*, t. CLXXVI, col. 173-174, après divers travaux qu'il y insère, sauf à les retoucher quelque peu, et sûrement bien avant 1133, car il y renvoie, l. II, part. I, c. VI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 383, à son *De anima* (= *De sapientia animæ*) *Christi*; or ce traité est une réponse à une lettre de Gautier de Mortagne adressée, nous l'avons vu, à Hugues, prieur de Saint-Victor, et Hugues ne fut pas prieur avant 1133, date de l'assassinat du prieur Thomas. Le *De sacramentis* est postérieur également aux *Institutiones in Decalogum* et au *De quinque septenis*; des *Institutiones* il reproduit une partie des c. II-III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 12-14; cf. *De sacramentis*, l. I, part. XII, c. VII-VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 355-359; du *De quinque septenis*, c. I, *P. L.*, t. CLXXV, col. 406 (et il faudrait en dire autant de l'*Expositio moralis in Abdiam*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 401, si son authenticité était établie), il reproduit, l. II, part. XIII, c. I, col. 525, un passage sur les péchés capitaux. Enfin le *De sacramentis* est postérieur à la *Chronique*, qui est le *compendiosum volumen* composé par Hugues *de prima eruditione sacri eloquii quæ in historica constat lectione*, avant la rédaction du *De sacramentis*. La *Chronique* finit par ces mots : *Honorius secundus sedit annis quinque et mensibus duobus, Henricus imperavit annis quindecim.* Cf. *Monumenta Germaniæ hist. Scriptores*, t. XXIV, p. 97, et l'*Indiculum*, publié par J. de Ghellinck, *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 277. Honorius II mourut le 14 février 1130 ; il n'est guère possible qu'entre cette date et celle de la mort de Hugues, celui-ci ait eu le temps de rédiger le *De sacramentis*. La finale relative à Honorius II a donc été ajoutée après coup par Hugues ou par une main étrangère. Et ainsi les dates du *De sacramentis* et de la *Chronique*, antérieure au *De sacramentis*, demeurent ignorées. L'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 17, a observé que, à l'inverse de l'ordre suivi par les anciens éditeurs, le *De arca Noe morali* doit être rangé avant le *De arca Noe mystica* et le *De arca Noe mystica*, à son tour, avant le *De vanitate mundi*, car le premier est rappelé dans le second, c. XII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 698, et le second dans le troisième, col. 717. Le *De arca Noe mystica*, c. VII, col. 693, renvoie aussi au *De tribus diebus* (ou *De operibus trium dierum*, l. VII de l'*Eruditio didascalica*). Il arrête le dénombrement des papes à Honorius II (1124-1130) encore vivant, puisque, dit-il, c. IV, col. 687, *quod superest spatium usque ad finem arcæ illos capiet qui post nos futuri sunt.* En résumé, le commentaire sur le pseudo-Aréopa-

gite est antérieur à 1137. Le *De arca Noe mystica*, postérieur au *De tribus diebus* et au *De arca Noe morali*, et antérieur au *De vanitate mundi*, a été écrit entre 1124 et 1130. Le *De sacramentis*, qui fut précédé par les *Institutiones in Decalogum*, le *De quinque septenis* et la *Chronique*, n'est pas antérieur à 1133. Si l'on voyait, avec J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 115, n. 4 ; cf. *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1909, t. x, p. 723, n. 4, « dans les parties de la fin du traité, la preuve que Hugues n'a pu leur donner la dernière main, » on conclurait que le *De sacramentis*, écrit entre 1133 et 1141, a été achevé vers la dernière plutôt que vers la première de ces dates.

IV. LA SUMMA SENTENTIARUM. — 1° *État de la question.* — Parmi les écrits publiés sous le nom de Hugues, un des plus importants est à coup sûr la *Summa sententiarum*, vraie somme de théologie, plus brève que le *De sacramentis*, mais très substantielle. L'eschatologie manque, ainsi que les traités de l'ordre et du mariage. Certains manuscrits offrent ces derniers traités, empruntant celui de l'ordre à Yves de Chartres, *De excellentia sacrorum ordinum et de vita ordinandorum*, *P. L.*, t. CLXII, col. 513-519, et celui du mariage à Gautier de Mortagne ; le texte de Gautier de Mortagne est reproduit dans l'édition de la *Summa sententiarum*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 153-174. Cf. G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, p. 226 ; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II, p. 300, n. 1 ; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 118.

En 1708, dans son édition d'Hildebert de Lavardin, dom Beaugendre attribua à Hildebert un *Tractatus theologicus*, qu'il mettait en tête des sommes de théologie médiévales. *P. L.*, t. CLXXI, col. 1065-1069. Il ne s'était pas rendu compte que le *Tractatus theologicus* était tout bonnement une partie notable de la *Summa sententiarum* (l. I-IV, c. III), connue et publiée dès longtemps. Mercier, *Mémoires de Trévoux*, avril 1766, p. 865-868, releva la méprise, ce qui n'a pas empêché J.-J. Bourassé de rééditer le *Tractatus* sous le nom d'Hildebert. *P. L.*, t. CLXXI, col. 1067-1150 ; cf. col. 33-34. Voir t. VI, col. 2467.

Naguère, A. Mignon, *Revue des sciences ecclésiastiques*, Arras, 1890, 7^e série, t. II, p. 514-547, émit l'idée que la *Summa* serait de Pierre Lombard. La comparant aux *Sententiæ* de celui-ci, il fut frappé des similitudes de fond et de forme qui existent entre les deux ouvrages. A constater que la *Summa* a passé presque tout entière dans l'œuvre de Pierre Lombard, pour ne pas accuser l'illustre maître de plagiat, il crut que *Somme* et *Sentences* avaient Pierre Lombard pour auteur, que les *Sentences* furent comme une deuxième édition, revue et complétée, de la *Somme*. Une étude plus approfondie des œuvres de Hugues l'amena à modifier ce sentiment. L'étroite ressemblance qui l'avait frappé entre les *Sentences* et la *Somme* lui apparut pareillement, et plus encore, entre la *Summa sententiarum* et le *De sacramentis*, qui est certainement de Hugues. Il faut en prendre son parti, en toute hypothèse Pierre Lombard a mis à contribution le victorin dans une large mesure. Du reste, les mœurs du moyen âge comportaient ces emprunts que nous qualifions de fraude et qui étaient tenus pour légitimes. Renonçant à donner à Pierre Lombard la paternité de la *Summa sententiarum*, A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 32, admet que « cet ouvrage est bien de Hugues de Saint-Victor ».

A la suite d'E. Portalié, voir t. I, col. 54, G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, p. 236, incline à ajouter foi aux manuscrits qui attribuent la *Summa* à un certain maître Odon ou Othon, et est impressionné par cette mention de l'un d'eux : *Sententie magistri Ottonis ex dictis magistri Hugonis.* « Ce serait alors ce maître Othon qui aurait tiré du *De sacramentis*, et aussi sans doute d'autres écrits de Hugues de Saint-Victor, la *Summa sententiarum* ; mais il l'aurait fait d'une manière assez personnelle. » Cf. A. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis*, 14^e édit., Rome, 1913, t. I, p. 20. L'hypothèse serait séduisante ; mais les manuscrits qui nomment Othon sont peu nombreux, et le plus ancien n'est que du XIV^e siècle. Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II, p. 295.

Il n'y a donc à songer ni à Hildebert, ni à Pierre Lombard, ni, pensons-nous, à maître Othon. Quant à l'attribution de la *Summa* à Hugues, elle a été fortement ébranlée. H. Denifle, *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1887, t. III, p. 634-640, conclut, de l'anonymat des manuscrits et d'un texte inédit de Robert de Melun, qu'il y avait lieu de douter de la paternité de Hugues, déclarant, du reste, que cette conclusion avait besoin d'être confirmée. E. Portalié, dans ce *Dictionnaire*, t. I, col. 53-54, alla plus loin : entre le *De sacramentis* et la *Summa sententiarum* il signala des différences doctrinales qui lui parurent transformer le doute de Denifle en certitude. La thèse de Portalié a fait époque. « Aujourd'hui l'attribution des *Sentences* à Hugues n'est plus possible, » disait J. Turmel, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1900, t. V, p. 405, n. 3. Voir aussi M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2^e édit., Louvain, 1905, p. 212 ; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 342-343 ; P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. XI, 37, n. 2 ; L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Paris, 1912, p. 178. Non seulement, pour dénier à Hugues la paternité de la *Somme*, on s'est référé aux conclusions d'E. Portalié, mais on a encore complété et renforcé ses arguments. Voir B. Geyer, *Die Sententiæ divinitatis, ein Sentenzenbuch der gilbertschen Schule*, Munster, 1909, p. 56-57 ; G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, p. 212-237 ; F. Anders, dans *Der Katholik*, Mayence, 1909, t. II, p. 99-117 ; P. Clayes Bouüaert, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1909, t. X, p. 278-289, 710-719 ; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 119-120.

Cependant Hugues a continué d'avoir ses partisans, lesquels ont fait valoir des arguments nouveaux. H. Denifle, ultérieurement à son article de l'*Archiv*, a cité la *Summa* sous le nom de Hugues, *Luther et le luthéranisme*, trad. J. Paquier, Paris, 1911, t. II, p. 70, n. 2, p. 90, n. 4. J. Turmel, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1902, t. VII, p. 518-519, note, a changé d'opinion et admis que la *Summa* est de Hugues et qu'elle a précédé le *De sacramentis*, adoptant, sur ce double point, les conclusions de A. M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. XXXIV-XL, et de P. Fournier, dans les *Annales de l'université de Grenoble*, Grenoble, 1898, t. X, p. 171-181. Voir encore, dans le même sens, P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, t. I, p. 9-10 ; E. Kaiser, *Pierre Abélard critique*, Fribourg (Suisse), 1901, p. 267-286 ; H. Ostler, *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor*, Munster, 1906, p. 7, n. 5 ; P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909, p. 70-71, note ; P. Mandonnet, dans le *Bulletin critique*, Paris, 1901, 2^e série, t. VII, p. 70 ; T. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1909, p. 75, n. 4.

D'autres, maintenant à Hugues l'attribution du *De sacramentis* et de la *Summa sententiarum*, ont soutenu l'antériorité du *De sacramentis*. Tels, après B. Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 67-75; A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. I, p. 32; J. Kilgenstein, *Die Gotteslehre des Hugo von St. Viktor nebst einer einleitenden Untersuchung über Hugos Leben und seine hervorragendsten Werke*, Wurzbourg, 1898, p. 22-25; U. Baltus, *Dieu d'après Hugues de Saint-Victor*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1898, t. XV, p. 214 (ne se prononce pas directement sur l'antériorité de la *Somme*, mais accepte les conclusions de Kilgenstein); F. Picavet, *Esquisse générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905, t. XII, p. 203; R. de Chefdebien, dans la *Revue augustinienne*, Paris, 1908, t. XII, p. 529-560; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 290-297; A. Hofmeister, dans *Neues Archiv*, Hanovre, 1912, t. XXXVII, p. 649.

Ainsi deux questions se posent. Hugues de Saint-Victor est-il l'auteur de la *Summa sententiarum*? La *Summa* est-elle postérieure ou antérieure au *De sacramentis*?

2° *La question d'authenticité.* — Écartons, d'abord, des arguments sans valeur. On a argué des ressemblances entre le *De sacramentis* et la *Somme* pour conclure à un auteur unique. Cf. B. Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 73. Cette considération ne porte pas; c'était une habitude, au moyen âge, de copier sans scrupule, et sans éprouver le besoin d'en avertir, tout ce qui paraissait utile. On a allégué un passage des *Quæstiones et decisiones in Epistolas D. Pauli*, q. LVI, *P. L.*, t. CLXXV, col. 524, où l'auteur, à l'occasion d'une difficulté sur le mariage, renvoie à deux écrits précédents, *in Sacramentis enim et Sententiis majorum hæc diligentius prosequimur*; or la solution annoncée se rencontrerait dans le *De sacramentis*, l. II part. XI, c. VII-VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 494-496, et dans la *Summa sententiarum*, tr. VII, c. IV, col. 157. Répondons à cela qu'il n'est pas sûr que ce chapitre de la *Summa* coïncide avec le renvoi des *Quæstiones*; en tout cas, ni cette partie de la *Summa* (elle est de Gautier de Mortagne), ni les *Quæstiones* ne sont de Hugues, et donc l'argument est en dehors de la question. On a allégué encore un passage de Jean de Salisbury, *Metalogicus* (antérieur à 1161), l. IV, c. XIII, *P. L.*, t. CXCIX, col. 924, qui cite, en la prêtant à maître Hugues — « maître Hugues » tout court désignait presque toujours Hugues de Saint-Victor; cf. A. M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. XXXVII — une définition de la foi qui se lit dans la *Summa sententiarum*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 43, et qui diffère de celle du *De sacramentis*, l. I, part XX, c. II, col. 330. On ne peut rien en conclure, car la définition de la *Summa* se rencontre aussi dans le *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 35, et Jean de Salisbury a pu se référer à cet ouvrage. Contre l'attribution de la *Somme* au victorin, on a dit que la courte carrière scientifique de Hugues ne laisse pas assez de temps, entre l'achèvement du *De sacramentis* et la date de sa mort, pour la composition de la *Somme*. Ceux qui mettent le *De sacramentis* avant la *Somme* répondront que l'année de l'achèvement du *De sacramentis* n'est pas connue, et que l'exemple d'un saint Thomas, d'un Duns Scot, etc., montre ce que réalisaient en peu de temps les grands docteurs du moyen âge.

Dans son article de l'*Archiv*, H. Denifle faisait valoir, pour contester la *Somme* à Hugues, l'anonymat de la plupart des manuscrits anciens et un texte de Robert de Melun, contemporain de Hugues. Mais ce texte est si peu explicite contre Hugues qu'on y a vu, au contraire, un argument de plus en sa faveur, cf. R. de Chefdebien, *Revue augustinienne*, t. XII, p. 545-546, et que G. Robert, défavorable à la paternité de Hugues, estime, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, p. 221, que, s'il n'est pas pour elle, il n'est pas contre elle. Quoi qu'il en soit de Robert de Melun, cinq écrits de la seconde moitié du XII^e siècle ou de la première moitié du XIII^e ont été signalés par A. M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. XXXV-XXXVIII, et par P. Fournier, *Annales de l'université de Grenoble*, t. X, p. 173, qui attribuent la *Somme* à Hugues : l'un est un recueil de questions canoniques rédigé entre 1154 et 1179; l'autre, le *Liber de vera philosophia*, que P. Fournier avait d'abord été porté à croire de Joachim de Flore (voir t. VI, col. 1356), a été composé peu après 1180. Cf. P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore*, p. 57. Ces témoignages méritent considération. N'y aurait-il pas, dans la *Somme* elle-même, de quoi les infirmer? On l'a prétendu, en s'appuyant sur deux passages. Le premier, tr. I, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 46, traitant de la nécessité de la foi, expose une opinion, *quidam dicunt*, qui est celle d'Abélard; mais, poursuit l'auteur, d'autres à qui nous donnons notre assentiment, *alii quibus magis assentimus*, ont une opinion différente, et il expose cette opinion, qui est celle du *De sacramentis*, l. I, part. X, c. VI, col. 336-339. N'est-ce pas laisser entendre qu'il n'est point l'auteur du *De sacramentis*? Pas nécessairement: si d'autres que lui sont de cet avis, il se range simplement à leur manière de voir sans rappeler qu'il l'avait fait déjà. Voici qui est plus sérieux. Au sujet de la reviviscence des péchés pardonnés quand on tombe dans le péché mortel, la *Somme*, tr. VI, c. XIII, col. 150-151, se sépare de certains, *quidam*, qui soutiennent cette reviviscence et la prouvent par la parabole du serviteur, Matth., XVIII, et adhère à certains autres, *alii quibus magis videtur assentiendum*, qui excluent cette reviviscence. La thèse que la *Summa* adopte est celle d'Abélard; la thèse de ceux qui n'ont pas son assentiment est développée dans le *De sacramentis* et prouvée par la parabole du serviteur, l. II, part. XIV, c. IX, col. 576. Sans regarder cet argument comme « décisif » avec G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, p. 236; cf. P. Claeys Bouüaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, p. 284-285 — à la rigueur, Hugues pouvait s'en tenir à ce genre de rétractation qui consiste à passer sous silence une ancienne adhésion à une opinion maintenant abandonnée et à prendre nettement parti pour l'opinion nouvelle — nous le tenons pour très grave. Un autre passage de la *Summa* où l'autorité de Gilbert de la Porrée est invoquée, tr. I, c. XII, col. 64, fournit un argument non moins sérieux. Cela est en désaccord avec les habitudes de Hugues, qui ne nomme jamais les écrivains contemporains ou récents. En outre, avant la date de la mort de Hugues, Gilbert n'avait guère attiré l'attention, et ses ouvrages étaient peu connus, en supposant que la plupart aient été déjà écrits. Il est bien improbable que son autorité se soit imposée à Hugues. Que si la *Summa* est postérieure à Hugues, l'invraisemblance disparaît; dans ce cas, l'auteur est à ajouter à la liste de ces « porrétains » qui se rattachèrent à Gilbert de la Porrée sans adhérer à ses erreurs. Voir t. VI, col. 1355. L'absence de la *Somme* de l'*Indiculum* des œuvres recueillies par les soins de Gilduin (elle n'est pas désignée par les *Sententiæ* que mentionne l'*Indiculum*, t. II, n. 1, 19, 45; cf. J. de Ghellinck, *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 385, 387-388, 393), n'est guère moins significative. Quelques-uns des *opera minora* de Hugues pouvaient échapper au collecteur; il est difficile de concevoir qu'on ait perdu la trace d'une œuvre de ce prix.

L'argument tiré des manuscrits de la *Somme* et de l'anonymat de la plupart d'entre eux paraissait à H. Denifle compromettre l'attribution à Hugues. M. Grabmann pense, au contraire, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 295, que la tradition manuscrite est l'argument le plus fort pour la maintenir. Si le plus grand nombre des manuscrits du XII^e^ siècle est anonyme, la plupart de ceux de la *Somme* qui sont du XII^e^ siècle, et, parmi eux, ceux qui sont vraiment anciens, portent le nom de Hugues. B. Hauréau a cité le *cod. lat. 2916* de la Bibliothèque nationale de Paris; M. Grabmann cite les *codd. lat. 14160* et *22031*, de Munich, l'un et l'autre du XII^e^ siècle et dont le premier figure dans un catalogue de 1158. Chose digne de remarque, ajoute-t-il, dans les manuscrits du XII^e^ siècle la *Summa sententiarum* est unie aux écrits authentiques du victorin, à preuve les manuscrits *471* de Laon et *246* de Grenoble. Pourtant J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e^ siècle*, p. 120, n'est pas convaincu : en attendant « de revenir ailleurs sur cette question », il ne juge pas la tradition manuscrite assez ferme pour ébranler les invraisemblances de l'attribution à Hugues.

A ses yeux, en effet — et d'autres sont de cet avis — les principaux arguments sont ceux que fournit la critique interne : le *De sacramentis* et la *Somme* diffèrent tant par la méthode et par les doctrines que l'unité d'auteur est inadmissible. Le *De sacramentis* procède par larges exposés; quoique tout imprégné de saint Augustin et des Pères, Hugues les cite rarement et il s'assimile si bien leur pensée que son œuvre a un caractère tout à fait personnel. La *Somme* est brève, sèche, toute « scolastique »; l'auteur accumule les citations des Pères et s'efface derrière eux. En outre, à la différence du *De sacramentis*, la *Somme*, dans son plan, dans maintes opinions et même dans quelques erreurs, porte l'empreinte abélardienne. Cf. E. Kaiser, *Pierre Abélard critique*, p. 286-308. Ces considérations, si elles donnent à réfléchir, ne sont pas absolument probantes. Hugues de Saint-Victor était un de ces grands esprits, très intelligents, toujours en éveil, qui ne s'immobilisent pas sur des positions occupées une fois pour toutes, qui progressent jusqu'au bout. En le supposant auteur de la *Somme* comme il l'est du *De sacramentis*, les divergences entre les deux écrits seraient-elles vraiment inexplicables? Les citations patristiques, rares dans le *De sacramentis*, abondent dans la *Somme*. C'est vrai; mais déjà, dans le *De sacramentis*, Hugues multiplie les références patristiques en traitant de la Trinité, l. II, part. I, c. IV, col. 376-391; du mariage, l. II, part. XI, col. 479-520, et des fins dernières, l. II, part. XVI-XVIII, col. 579-618. Cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. XXVI. Ce qu'il avait commencé de la sorte, pourquoi ne l'aurait-il pas étendu à la théologie entière? La *Somme* témoigne d'une influence exercée par les écrits d'Abélard. L'étonnant serait que Hugues n'eût pas tenu compte de ces écrits de plus en plus retentissants et dont quelques-uns venaient à peine d'être achevés. Cf., sur leur chronologie, G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e^ siècle*, p. 187-211. Abélard avait lancé dans la circulation théologique tant d'idées fécondes qu'un esprit ouvert ne pouvait pas, tout en se gardant de ses erreurs, ne pas les accueillir et les utiliser. La *Somme* ne peut être de Hugues sans que celui-ci ait changé. Quel est le professeur qui ne modifie en rien sa manière d'enseigner et son enseignement? Est-ce que saint Thomas n'a pas changé? Est-ce que, entre le commentaire sur les *Sentences* et la *Summa theologica*, il n'y a pas des changements notables? Du reste, Hugues lui-même ne nous avertit-il pas, dans la préface du *De sacramentis*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 173-174, qu'il a changé, que, insérant dans le texte de ce livre, des morceaux dictés auparavant avec assez de négligence, *quædam in ipsis mutare, quædam vero adjicere vel detrahere ratio postulabat*? Ce qu'il fit au moment de la composition du *De sacramentis*, il put le faire quand il composa la *Somme*. A vrai dire, la difficulté consiste moins dans le fait des changements que dans la manière dont ils se seraient accomplis. Entre ces deux ouvrages, P. Claeys Bouüaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, p. 719, aperçoit non seulement « des différences de doctrine ou de méthode comme telles, mais des divergences plus profondes de tempérament intellectuel et moral », et même « un antagonisme foncier de qualités et de défauts ». Pour qu'ils aient le même auteur, il faudrait admettre en lui « un changement de mentalité qui ne paraît plus vraisemblable à un moment où les travaux de Hugues avaient montré si nettement le relief de sa personnalité », dit J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e^ siècle*, p. 119. Ni la personnalité de Hugues ni l'antagonisme de qualités et de défauts des deux ouvrages ne nous paraissent accusés à ce point, et il ne semble pas impossible d'expliquer leurs différences par la différence de programme de l'auteur en les composant. L'état d'inachèvement de la *Somme* autorise à croire que l'auteur n'a pas mis la dernière main aux parties rédigées, et de là pourraient provenir ces « menus fléchissements dans la pensée et le raisonnement » que note P. Claeys Bouüaert, p. 175, et par où la *Somme* est inférieure au *De sacramentis*. Toutefois, si l'argument n'emporte pas la pleine conviction, il a du poids; s'ajoutant à ceux qui sont tirés du silence de l'*Indiculum* du recueil de Gilduin, du passage de la *Somme* sur la reviviscence des péchés, et de la citation qu'elle fait de Gilbert, il rend très douteuse l'attribution traditionnelle à Hugues.

3° *La question d'antériorité.* — Elle est moins complexe que la précédente et, à cette heure, on peut la tenir pour résolue. Les anciens éditeurs, étrangers aux préoccupations scientifiques, avaient placé au hasard la *Somme* avant le *De sacramentis*, et, pour ce motif, c'était devenu une habitude de traiter du *De sacramentis* après avoir traité de la *Somme*. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 37, 49; Hugonin, *P. L.*, t. CLXXV, col. CXXIII-CXXIV; P. Féret, *La faculté de théologie et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, t. I, p. 9-10. Le texte du *Liber de vera philosophia*, exhumé par P. Fournier, *Annales de l'université de Grenoble*, t. X, p. 171-181; cf. *Études sur Joachim de Flore*, p. 68-70, donne cet ordre comme l'ordre chronologique. Dans ses attaques contre les théologiens modernes, l'auteur du *Liber* ne nomme pas Hugues de Saint-Victor, mais il le désigne clairement : il énumère seize propositions, qui se retrouvent dans la *Summa sententiarum*, et dit que celui qui les avait enseignées par écrit composa plus tard un autre gros livre intitulé *De sacramentis* et rétracta, dans la préface, les propositions précitées. Ce témoignage, postérieur d'au moins quarante années à la mort de Hugues, n'est qu'une interprétation tendancieuse et inexacte de cette préface. Hugues y annonce moins des corrections doctrinales que des améliorations de composition et de style; en fait, non seulement il ne rétracte pas les seize propositions incriminées, mais encore, sur les seize, cinq sont reproduites dans le *De sacramentis*. Cf. G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e^ siècle*, p. 223. Le dire du *Liber de vera philosophia* sur l'antériorité de la *Somme* est donc sans valeur. Au surplus, tant la préface que le prologue et plusieurs chapitres du *De sacramentis*, col. 173-174, 183-184, 187, 205, montrent que Hugues

a conscience de commencer une œuvre ardue, toute nouvelle, qu'il ne s'y décide que sur les instances de ses disciples, que de lui-même il n'avait pas formé un pareil dessein. « Or, ce projet, la *Summa* l'eût déjà réalisé. Elle présente, en effet, avec plus de netteté et de concision, dans un cadre allégé des problèmes accessoires, cet exposé systématique de la théologie que, dans le *De sacramentis*, Hugues s'effraie et s'étonne presque d'entreprendre. » P. Claeys Bouüaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. x, p. 279. Puis, la *Somme* n'a pas été achevée, ce qui s'explique bien si Hugues l'a écrite après le *De sacramentis* vers la fin de sa vie — comme saint Thomas n'a pu achever la *Somme théologique*, l'œuvre des dernières années — moins bien, s'il l'a composée avant le *De sacramentis*. Enfin, que le *De sacramentis* et la *Summa sententiarum* aient un même auteur ou deux auteurs distincts, l'avance d'ensemble, que marque la *Summa* et que nous constaterons plus loin, prouve qu'entre ces ouvrages le temps a marché et que la priorité appartient au *De sacramentis*.

III. Doctrine. — Un exposé complet des doctrines de Hugues de Saint-Victor serait fort long. A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, l'a tracé de façon diligente, et l'essentiel en est fourni aux divers articles de ce dictionnaire. Il suffira, ici, de caractériser le rôle de Hugues, d'indiquer les progrès qui lui sont dus et les lacunes de son enseignement et de lui assigner sa place dans l'histoire de la théologie catholique.

I. Hugues de Saint-Victor philosophe, théologien scolastique et mystique. — « Hugues est un mystique prononcé », dit V. Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, 11e édit., Paris, 1884, p. 565; cf. p. 244. Partant de là, on n'a voulu voir en lui que le mystique : on a nié le philosophe et le théologien scolastique, et même on en a fait un ennemi de la science et de la raison. Cf. A. Fouillée, *Histoire de la philosophie*, 5e édit., Paris, 1887, p. 204-205; P. Janet et G. Séailles, *Histoire de la philosophie*, 2e édit., Paris, 1894, p. 1001; A. Luchaire, *Histoire de France* (Lavisse), Paris, 1901, t. II *b*, p. 377 : « Tout se réduit pour lui (Hugues) à cet axiome : savoir c'est croire et croire c'est aimer, La formule de réaction contre la scolastique était trouvée. » On comprend que ces écrivains peu familiarisés avec la scolastique aient parlé de la sorte. On se l'explique moins de la part d'un B. Hauréau, qui s'est tant occupé des scolastiques et de Hugues, et qui écrit, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 423-424 : « Parmi les théologiens qui professent la même aversion pour toute philosophie, nous devons particulièrement désigner Hugues de Saint-Victor... Après avoir épuisé les sources diverses du savoir contemporain, Hugues a pris en dégoût la science elle-même, et n'a rien voulu retenir ni des livres de Platon ni de ceux d'Aristote. Hugues n'est en réalité qu'un mystique. » Hauréau a corrigé cette appréciation dans son *Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1886, p. 75, où il dit du *De sacramentis* de Hugues que c'est l'ouvrage le plus digne de sa grande renommée : « dans aucun de ses autres écrits il ne parle un aussi beau langage; dans aucun il ne tempère les inclinations mystiques de son cœur par un meilleur emploi de la méthode dialectique. » Mais on lit dans Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 9e édit. (revue, en ce qui regarde la scolastique, par M. Baumgartner), Berlin, 1905, t. II, p. 222, 223, que saint Bernard et l'école de Saint-Victor représentent l'opposition à l'usage de la dialectique en théologie, que Hugues et son élève Richard sont « étrangers et hostiles à la philosophie ». Par ailleurs, le mysticisme de Hugues a été parfois dénaturé. Hugonin tout en reconnaissant qu'ainsi que la plupart des grands écrivains du moyen âge, notre victorin fut scolastique et mystique, *P. L.*, t. CLXXV, col. LXX; cf. t. CXCVI, col. XXXII, nous le montre érigeant l'ascension mystique en procédé scientifique. Cf. *P. L.*, t. CLXXV, col. LXVII. Ce qu'il lui prête pour lui en faire honneur, d'autres lui en font un reproche. Tel le cardinal Z. Gonzalez, *Histoire de la philosophie*, trad. G. de Pascal, Paris, 1890, t. II, p. 175, qui trouve en lui une « tendance mystico-idéaliste et même ontologique ». Cf. É. Blanc, *Histoire de la philosophie*, Lyon, 1896, t. I, p. 432.

Ces jugements tiennent, en partie, à deux causes. D'abord, on a cherché les doctrines de Hugues dans des ouvrages apocryphes : par exemple, É. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1851, t. III, p. 125-130; H. Bouchitté, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875, p. 734; Gonzalez, *op. cit.*, p. 175-176; G. Grassi Bertazzi, *La filosofia di Hugo da San Vittore*, Rome, 1912, ont puisé dans le *De anima*, compilation, curieuse du reste, de passages d'auteurs divers et même de Hugues, mais qui n'est pas de Hugues. Ensuite, on a demandé aux ouvrages de théologie ascétique ou mystique, qui mettent au premier plan l'élément surnaturel, des renseignements sur sa théorie de la connaissance naturelle et sur l'usage de la raison. Hugonin s'est servi, pour conclure que Hugues arrive « par la méditation et la contemplation » à la connaissance des œuvres de Dieu, du *De modo dicendi et meditandi*, où sont juxtaposés au petit bonheur des textes de Hugues empruntés à l'*Eruditio didascalica*, qui traite de la science humaine, et aux homélies sur l'Ecclésiaste, qui traitent de la perfection surnaturelle. B. Hauréau note le mépris de la science dans un passage du *De institutione novitiorum*, c. VI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 931, où l'auteur dit très justement aux novices qui s'approchent « pour être instruits à l'école des vertus » : *scire debetis contentiones verborum nullo modo deinceps ad vos pertinere, quia spiritualis doctrinæ studium non litigantes sed auscultantes requirit.* Il y a là des erreurs de méthode à éviter.

1° *Le philosophe.* — Hugues ne confond pas la philosophie et la théologie surnaturelle, et n'identifie pas à celle-ci celle-là. Pour nous en rendre compte, nous n'avons pas seulement des phrases isolées, des affirmations accidentelles; la distinction est une de ses maîtresses idées qui commandent tout le reste. Prenons un de ses ouvrages les plus importants, l'*Eruditio didascalica*. Il y distingue les sciences humaines et les sciences divines, et tire de là sa division, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 741 : *Instruit autem tam sæcularium quam divinarum Scripturarum lectorem, unde et in duas partes dividitur.* La première partie (l. I-III) s'occupe des sciences séculières connues par la raison, la seconde (l. IV-VI) des Écritures qui corroborent la foi, *ad fidei corroborationem*, l. IV, c. I, col. 778. Passons à son ouvrage capital, le *De sacramentis* : le plan, prol., c. II; l. I, part. I, c. XXVIII-XXIX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 183-184, 203-204, s'inspire d'un point de vue qui lui est cher, car il s'y place dans toutes ses œuvres, cf. *De Scripturis et scriptoribus sacris prænotatiunculæ*, c. XVII, *P. L.*, t. CLXXV, col. 24; *De arca Noe morali*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 667-668; *De vanitate mundi*, l. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 716; *Commentariorum in Hierarchiam cælestem S. Dionysii*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CLXXV, col. 926; *Excerptionum priorum* (ouvrage douteux), l. II, c. I, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 203, à savoir que tout se ramène à la création et à la restauration : *opus conditionis est creatio mundi cum omnibus elementis suis; opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis, sive iis quæ præcesserunt ab initio sæculi, sive iis quæ subsequuntur usque ad finem mundi.* Les

œuvres de la création sont l'objet des sciences séculières; les œuvres de la restauration sont l'objet de l'Écriture divine. La création, faite gratuitement, est l'œuvre raisonnable, du domaine naturel, *opus rationabile;* la rédemption, accomplie en dehors des exigences de la nature, mais en harmonie avec ses tendances et ses aspirations légitimes, est l'œuvre de la grâce, *opus gratiæ*, l. I, part. I, c. XXIX, col. 204. Différentes par l'objet, les sciences humaines et les sciences divines le sont aussi par la lumière qui leur permet d'atteindre cet objet. S'agit il de Dieu, par exemple? Il y a une double science de Dieu, une théologie humaine ou naturelle qui est le point culminant de la philosophie, *hic autem summa philosophiæ est et veritatis perfectio, Commentariorum in Hierarchiam cælestem*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CLXXV, col. 928, et une théologie divine, car « il y a deux voies, deux manifestations, deux modes par lesquels le Dieu caché s'est découvert au cœur humain: d'une part la raison humaine, d'autre part la révélation. » La raison atteint Dieu *ex insito sibi lumine veritatis* de deux façons, *partim videlicet in se partim in iis quæ erant extra se*, et ces connaissances sont de l'ordre naturel, *duo ad naturam pertinent*; la révélation manifeste Dieu de deux manières, par une illumination intérieure ou par l'enseignement extérieur, et ces deux connaissances sont de l'ordre surnaturel, *pertinent duo ad gratiam.* Voir *De sacramentis*, l. I, part. III, en entier, spécialement c. III, V, XXXI; part. VI, c. V, col. 217, 218, 234, 266-267; cf. *Commentariorum in Hierarchiam cælestem*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CLXXV, col. 926-927.

T. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi*, p. 83, a soutenu que, chez Hugues de Saint-Victor, « la distinction entre le domaine révélé et le domaine rationnel s'efface ». Cette confusion proviendrait dans ses œuvres, comme, en général, dans la théologie antérieure à saint Thomas, de la théorie néo-platonicienne de l'illumination, héritée de saint Augustin, du pseudo-Aréopagite et de Jean Scot Eriugène. De graves objections ont été faites à la thèse de T. Heitz. Cf. t. IV, col. 1187-1188; R. Hourcade, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1909, 4e série, t. I, p. 304-309. Pour ne parler que de Hugues, T. Heitz réduit, p. 82, son néo-platonisme à ce qui suit : « Tout ce que nous savons de Dieu, nous le savons par révélation, autrement dit par illumination. Cette révélation a lieu soit par révélation interne, soit par l'enseignement puisé au contact des faits extérieurs ou dans la doctrine humaine. » A l'appui de cet exposé, il cite la *Summa sententiarum*, tr. I, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 45-46 : *Cum vero subjungit* (il s'agit de saint Paul, Rom., I, 19) : *Deus illis revelavit* (la Vulgate porte : *manifestavit*), *ostendit quod ratio humana per se insufficiens esset nisi revelatio divina illi in adjutorium esset. Revelatio autem divina fit duobus modis : interna inspiratione et disciplinæ eruditione quæ foris fit per facta vel per dicta.* Admettons que la *Summa sententiarum* est de Hugues. Hugues aurait-il employé le mot « révélation », à l'instar de plusieurs autres théologiens, cf. J. de Ghellinck, *Pour l'histoire du mot « revelare »*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. VI, p. 149-157, pour désigner l'illumination divine dans la connaissance naturelle, il faudrait voir si cette terminologie n'est pas compatible, comme dans saint Augustin, avec la distinction entre la connaissance naturelle et la connaissance surnaturelle. Mais Hugues n'a pas adopté cette terminologie, et, loin d'enseigner que « tout ce que nous savons de Dieu nous le savons par révélation, autrement dit par illumination », il précise, col. 45 : *Sed, cum Deus invisibilis sit..., quomodo indicari potuit? Partim humana ratione partim divina revelatione.* De la révélation divine, qui supplée aux insuffisances de la raison humaine, il indique deux modes : l'inspiration interne et *disciplinæ eruditio*, qui a lieu au dehors par des faits ou par des paroles. T. Heitz souligne les mots *disciplinæ eruditione*, où il voit « l'enseignement puisé dans la doctrine humaine ». C'est un contre-sens : tout le contexte montre que Hugues vise les deux formes de révélation, la révélation immédiate, par le dedans, et la révélation médiate, par le dehors, par l'enseignement extérieur, tant celui des faits (les miracles) que celui des paroles (l'Écriture sainte et l'enseignement oral de la doctrine chrétienne). Que tel soit le sens de Hugues c'est ce que confirme le texte parallèle du *De sacramentis*, l. I, part. III, c. III, col. 217-218, dont la *Summa sententiarum* s'inspire à ce point qu'elle le reproduit en partie mot pour mot. Il y est dit également que Dieu est connu *partim ratione humana partim revelatione divina*, et que la révélation divine *humanam ignorantiam nunc intus per aspirationem illuminans edocuit, tunc vero foris vel per doctrinæ eruditionem instruxit vel per miraculorum ostensionem confirmavit.* La formule est meilleure que celle de la *Summa sententiarum*, la pensée est la même: dans les deux cas, la connaissance surnaturelle est distincte de la connaissance naturelle.

Cette philosophie, qu'il distingue de la sorte de la théologie, Hugues en a une idée très haute. La philosophie avait été longtemps la science universelle, l'ensemble des sciences humaines, comprises dans le cadre des arts libéraux, *trivium et quadrivium*, que couronnait la théologie naturelle. Peu à peu la philosophie, avec ses problèmes de métaphysique, de psychologie, de théodicée, de morale, se détacha de cet ensemble, et les arts libéraux, qui avaient été une propédeutique à la Bible et aux sciences religieuses, cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 67-70, devinrent une propédeutique à la philosophie, laquelle fut un intermédiaire entre les arts libéraux et la théologie sacrée. Cette conception triompha au XIIIe siècle. Elle se dessine déjà dans Hugues de Saint-Victor. Pour lui aussi, la philosophie est l'ensemble des sciences connues par la raison, l'ensemble des arts libéraux. Cf. *Eruditio didascalica*, l. III, c. I; l. VI, c. XIV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 765, 809-810; *Commentariorum in Hierarchiam cælestem*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CLXXV, col. 927-928. Mais, par une sorte de contradiction bien curieuse, il montre, dans le même ouvrage, les arts libéraux comme une préparation à la philosophie : *sunt enim quasi optima quædam instrumenta et rudimenta quibus via paratur animo ad plenam philosophicæ veritatis notitiam; hinc trivium et quadrivium nomen accepit, eo quod iis quasi quibusdam viis vivax animus ad secreta sophiæ introeat. Eruditio didascalica*, l. III, c. III, col. 768. Cf. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2e édit., Louvain, 1905, p. 147-148; *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, Louvain, 1904, p. 109-111.

Or, il veut que cette préparation à la philosophie soit complète, qu'on ne néglige aucun des arts libéraux et que, sans leur attribuer une égale importance, on lise les écrits, qu'il appelle leurs « appendices », des poètes et des historiens. Il n'admet pas qu'on délaisse aucun des arts libéraux : *hæ quidem ita sibi cohærent et alternis vicissim rationibus indigent ut, si una defuerit, cæteræ philosophum facere non possint. Eruditio didascalica*, l. III, c. V, col. 769. Il se plaint des étudiants qui ne veulent pas ou ne savent pas étudier comme il faut, *et idcirco multos studentes paucos sapientes invenimus*, c. III, col. 768; cf. G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, p. 47-49, de ces cornificiens, qu'il ne nomme pas mais qu'il désigne suffisamment, qui brûlent les étapes, qui se

mettent à philosopher de suite, méprisant les humbles travaux préparatoires qu'ils jugent indignes d'eux et qui, avec leurs prétentions, ne sont que des ânes. *Noli contemnere minima hæc; paulatim deficiunt qui minima contemnunt... Scio quosdam esse qui statim philosophari volunt... Quorum scientia formæ asini similis est*, l. VI, c. III, col. 799. A cette occasion, Hugues rappelle l'ardeur de savoir qui le consuma dès sa jeunesse et qui n'est pas amoindrie. *Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia jucunda non est*, col. 800-801. Cf. l. III, c. VIII, col. 770: *Nescire siquidem infirmitatis est, scientiam vero detestari pravæ voluntatis*, et toute la finale du l. III, c. VIII-XX, col. 770-778, sur les dispositions intellectuelles et morales requises pour étudier avec fruit. Philosophie, science, raison, de tout cela, loin d'en être l'adversaire, Hugues de Saint-Victor est l'admirateur convaincu et éclairé. Le mot : *Rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri*, est allégué à tort par Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, p. 223, en preuve de son hostilité pour la raison; ainsi que le prouve le contexte, *Eruditio didascalica*, l. III, c. XII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 749, où il fait partie d'un développement sur la nécessité de la logique, il signifie seulement qu'on ne peut atteindre à la vérité qu'en raisonnant bien. Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 239-241.

2° *Le théologien.* — Dans les *Miscellanea* publiés parmi les œuvres de Hugues, l. V, tit. CIV, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 804, est marquée la différence entre le logicien et le théologien. *Logicus prius intelligit quam credat, theologus vero prius credit, post intelligit, juxta illud : Credite et intelligetis, licet, secundum quosdam, intellectus debeat præcedere fidem. Ad hoc etiam ut fides actu habeatur de aliquo, primum oportet scire quod ipsum sit, secundo credere, tertio intelligere quod ipsum sit, quod plene erit in patria.* Qu'il soit ou non de Hugues, ce texte définit heureusement le théologien qu'il fut. Pas plus qu'avec la philosophie il ne confond la théologie avec la mystique. Le philosophe se sert de la raison seule, le mystique arrive à la connaissance par la contemplation surnaturelle seule; le théologien part de la foi, mais il applique aux données de la foi les données de la raison et travaille à comprendre ce qu'il croit autant que la chose est possible sur cette terre en attendant la pleine intelligence du ciel.

Un passage important du *De sacramentis*, l. I, part. III, c. XXX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 231-232, contient une théorie des rapports de la foi et de la raison dont on a dit justement qu'elle « ne serait approuvée ni des rationalistes ni des traditionalistes, » mais qu'elle « donne satisfaction à une sage philosophie et à la théologie la plus orthodoxe », A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 96 : « Autres sont les affirmations qui viennent de la raison, *ex ratione*, autres celles qui sont selon la raison, *secundum rationem*, autres celles qui sont au-dessus de la raison, *supra rationem*, autres celles qui sont contre la raison, *contra rationem*. Procédant de la raison, elles sont nécessaires; selon la raison, elles sont probables; au-dessus de la raison, admirables; contre la raison, incroyables. Les deux extrêmes sont tout à fait incompatibles avec la foi; car ce qui vient de la raison est entièrement connu et ne peut être cru, et pareillement ce qui est contre la raison ne peut être cru d'aucune façon, puisque la raison y répugne et n'y peut jamais acquiescer. Donc cela seulement peut comporter la foi qui est selon la raison ou au-dessus de la raison. Dans le premier genre, la foi est aidée par la raison et la raison est perfectionnée par la foi, *fides ratione adjuvatur et ratio fide perficitur*, parce que ce que l'on croit est conforme à la raison, et, si la raison ne comprend pas la vérité de ce qui est affirmé, du moins elle ne s'oppose point à ce qu'on y ajoute foi, *quorum veritatem si ratio non comprehendit fidei tamen illorum non contradicit.* Dans les choses qui sont au-dessus de la raison, la foi n'est aidée par aucune raison, *non adjuvatur fides ratione ulla*, car la raison ne saisit pas ce que la foi admet, et cependant il y a quelque chose qui avertit la raison de vénérer la foi qu'elle ne comprend point, *et tamen est aliquid quo ratio admonetur venerari fidem quam non comprehendit.* Par conséquent tout ce qui a été dit (sur Dieu) suivant la raison a été digne d'approbation pour la raison, *probabilia rationi*, et elle y a acquiescé spontanément; mais tout ce qui a été dit au-dessus de la raison nous a été livré par la révélation divine et la raison n'y a eu aucune part, *quæ vero supra rationem fuerunt ex divina revelatione prodita sunt et non operata est in eis ratio.* » Vraiment il y a tout dans cette analyse : la nécessité de la foi pour la connaissance des vérités surnaturelles, la supériorité de la foi qui atteint des vérités inaccessibles à la raison, les services qu'elle rend à la raison en lui présentant des vérités qui ne jaillissent pas de la raison, mais que la raison, les tenant de la foi, trouve conformes à ses lumières, et aussi les services que, tout en s'inclinant devant les vérités surnaturelles qu'elle n'atteint pas, la raison rend à la foi en montrant que ce qui est cru n'est pas opposé à la raison, et même que certaines vérités, qui sont l'objet de la foi, sont dignes d'être approuvées par la raison.

Le *De sacramentis* est la mise en œuvre de ces idées fécondes. Selon la méthode d'enseignement d'alors, c'est une introduction à l'étude des Écritures. *Cum igitur de prima eruditione sacri eloquii, quæ in historica constat lectione, compendiosum volumen prius dictassem, hoc nunc ad secundam eruditionem, quæ in allegoria est, introducendis præparavi*, écrit-il, prol., *P. L.*, t. CLXXVI, col. 183-184; il l'a composé à l'usage de ceux qui abordent l'interprétation allégorique, ou, en d'autres termes, qui étudient la Bible au point de vue doctrinal. Comme l'*Introductio ad theologiam* qu'Abélard définissait, prol., *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 979 : « une somme de l'enseignement théologique », c'est, mais dans une ligne orthodoxe, une somme de théologie, *hanc quasi brevem quamdam summam omnium*, prol., col. 183-184. Le plan avait été esquissé dans un chapitre de l'*Eruditio didascalica*, l. VI, c. IV, col. 802-805, où il avait fortement affirmé la nécessité de suivre la règle de la foi. Cf. G. Robert. *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, p. 140-146. Il revient volontiers sur ce caractère impératif de la foi. *Fides ergo*, dit-il, *De sacramentis*, l. I, part. X, c. II, col. 330, *necessaria est qua credantur quæ non videntur... Non enim aliud argumentum majus de illis dubitantibus proferre possumus quam quod illa quæ creduntur fide ratione non comprehenduntur.* Il subordonne toutes les sciences à la science divine, à une foi droite et à des actions bonnes, prol., c. VI, col. 185. Mais il estime que, cette foi, la spéculation rationnelle doit contribuer à la nourrir et à la fortifier. Rendre raison de sa foi est « une espèce de mot d'ordre » qui circule alors. Une version fautive d'un verset de I Pet., III, 15, est la devise apologétique courante. Là où saint Pierre a dit : *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est spe*, on lit : *de ea quæ in vobis est fide.* Cela commence par saint Anselme, *Cur Deus homo*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CLVIII, col. 361, qui garde *spe*, mais l'explique uniquement des choses de la foi. Cela continue par Abélard, qui met, *Theologia christiana*, l. III, *P. L.*, t. CXXVII, col. 1217 : *de ea quæ in vobis est fide et spe*, et *Epist.*, XIII, col. 355, *de ea quæ in*

nobis est spe vel fide. Hugues, lui, écrit : *fide*, tout court. *Eruditio didascalica*, l. V, c. x, col. 798. Cf. la première phrase de la *Summa sententiarum*, præf., *P. L.*, t. CLXXVI, col. 41-42, et, pour l'histoire de cette citation, J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 136-137, 170-172; *Recherches de science religieuse*, Paris, 1913, t. IV, p. 578, note. Hugues entreprend donc de rendre raison de sa foi. Il sait que la raison a des limites et que, dans son état actuel, le genre humain a besoin des lumières de la révélation pour connaître intégralement les vérités et les préceptes de la religion même naturelle; de là les énergiques expressions contre la folie de la sagesse humaine orgueilleuse et séparée de Dieu. *Commentariorum in Hierarchiam cælestem*, l. I, c. I, IV, *P. L.*, t. CLXXV, col. 923-928, 929-932. Il sait aussi que, partant des données de la foi, une foule de questions se présentent à l'esprit qui sont insolubles. Avec son ferme bon sens, il renonce à scruter ce qui échappe à toute connaissance, et, du reste, n'est souvent que curiosité pure; mais il veut aller jusqu'au bout de ce qui peut être connu, *æqualis enim est stultitiæ præsumere in iis quæ non possunt sciri et deficere in iis quæ non debent ignorari*, l. I, part. VI, c. III, col. 265. N'aurait-il pas exagéré, une fois au moins, la puissance de la raison en la croyant capable de s'élever à la connaissance de Dieu, non seulement dans l'unité de la nature, mais encore dans la trinité des personnes ? C'est une question sur laquelle nous aurons à revenir. En toute hypothèse, fallût-il admettre un écart dialectique, nous pouvons affirmer que dans l'ensemble Hugues fut un guide sûr et que la cause de la méthode scolastique compromise par les excès d'Abélard, fut définitivement gagnée par lui.

3° *Le mystique.* — Appellerons-nous « mysticisme » la tendance à prétendre que l'amour du bien, la délicatesse et la pureté de l'âme, préparent à l'étude de la science ? On le fait parfois. Dans ce cas, Hugues est un mystique, car il affirme la nécessité des dispositions morales pour philosopher avec profit. Cf. *Eruditio didascalica*, l. I, c. III; l. III, c. XIV-XX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 742-743, 773-778. Ou le mysticisme consistera-t-il dans l'habitude de la prière, du recueillement, de la mortification, dans les exercices de piété, dans la supériorité attribuée aux œuvres de l'amour sur la connaissance spéculative dans l'effort vers la perfection ? C'est ainsi que beaucoup l'entendent et que, par exemple, les éditeurs de Hugues classent parmi ses *Opuscula mystica*, et au premier rang, l'*Expositio in regulam B. Augustini*, puis le *De institutione novitiorum*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 881, 925. Dans ce cas encore, Hugues est un mystique : il a traité magistralement de la vie spirituelle. Mais, dans l'un et l'autre cas, l'appellation de « mysticisme » est impropre. La doctrine de l'importance de la purification de l'âme pour l'acquisition de la vérité est d'ordre philosophique, et la science de la perfection, chrétienne ou religieuse, c'est la théologie ascétique. L'*Expositio in regulam B. Augustini* et le *De institutione novitiorum* sont de très bons ouvrages d'ascétisme. La théologie mystique est autre chose. Il peut arriver que Dieu intervienne dans l'histoire d'une âme d'une façon extraordinaire, et, par l'emprise d'une grâce exceptionnelle, sans préparation ni concours actif de l'âme, l'élève à une connaissance et à un amour au-dessus de la condition commune. Ici, nous sommes en plein mysticisme. Hugues est un théologien mystique, parce que, non content de tracer les voies de la perfection commune, de celle où l'activité humaine, soutenue de la grâce, prédomine, il décrit l'ascension mystique, ces états rares et mystérieux dans lesquels l'homme est réduit à la passivité par l'action souveraine de Dieu.

Hugues n'emploie pas le mot de « mysticisme » dans ce sens. Chez lui, qu'il intitule un ouvrage : *De arca Noe mystica*, qu'il parle des *mystica divinæ Scripturæ*, *De arca Noe morali*, l. I, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 624, cf. *In Ecclesiasten hom.*, præf., *P. L.*, t. CLXXV, col. 115, ou des trois « jours mystiques » de la lumière invisible « qui distinguent intérieurement le cours de la vie spirituelle », *Eruditio didascalica*, l. VII, c. XXVI-XXVII, col. 836-837, ou, à la suite du pseudo-Denys, des « théologiens mystiques », *Commentariorum in Hierarchiam cælestem*, l. III, c. II, col. 985, « mystique » est synonyme de « symbolique », d' « allégorique ». Le terme dont il use pour désigner les phénomènes mystiques est celui de « contemplation ». Il y a, dit-il, *Eruditio didascalica*, l. V, c. IX, col. 797-798; cf. *De meditando seu meditandi artificio*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 993, cinq degrés par lesquels « les justes montent vers la perfection future : la lecture ou la doctrine, la méditation, la prière, l'opération, la contemplation. » Cf. J. Ribet, *La mystique divine*, Paris, 1879, t. I, p. 45-46. Et il y a deux sortes de contemplations : l'une acquise ou active, l'autre passive ou infuse. Ces deux expressions, qui devaient devenir d'un usage courant, voir t. III, col. 1619-1631, sont absentes du vocabulaire de Hugues; l'idée y est. La contemplation active est appelée par lui « spéculation » et la contemplation infuse « contemplation » tout court. *In Ecclesiasten*, hom. I, col. 118. Il définit la contemplation active, col. 117 : *perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus.* C'est « la contemplation des commençants »; elle considère les créatures et produit l'admiration. Cf. *De unione corporis et animæ*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 285; *De arca Noe morali*, l. II, c. IV, col. 637-638. La contemplation infuse est « la contemplation des parfaits », « la contemplation du créateur » : l'âme, unie à Dieu, est, en quelque sorte, transformée par la flamme de l'amour divin et de la clarté surnaturelle, comme le bois par le feu; elle est transfigurée par l'opération divine et, en possession de la vérité et de la charité parfaite, se repose dans un calme suprême, n'ayant rien à chercher hors de celui qui est son bien unique. *Tunc, corde toto in ignem amoris converso, vere Deus omnia in omnibus esse sentitur, cum tam intima dilectione suscipitur ut præter illum etiam de semetipso cordi nihil relinquatur. In Ecclesiasten*, hom. I, col. 118.

Précisons la nature de cette « contemplation du créateur ». Avant le péché originel, il y avait, dit Hugues, *De sacramentis*, l. I, part. X, c. II, col. 329, un triple instrument de connaissance : l'œil de la chair, qui voyait le monde; l'œil de la raison, par lequel l'âme se connaissait elle-même; l'œil de la contemplation, par lequel elle voyait en elle-même Dieu et les choses divines. Le péché d'Adam a éteint l'œil de la contemplation, affaibli l'œil de la raison, et laissé intact l'œil de la chair. L'homme donc peut voir bien le monde, imparfaitement son âme, mais non Dieu, *quia vero oculum contemplationis non habet, Deum et quæ in Deo sunt videre non valet.* La foi lui est nécessaire; il croit ce qu'il ne voit point. Jusqu'où allait cette vision de Dieu avant la chute, c'est ce que Hugues expose ailleurs, *De sacramentis*, l. I, part. VI, c. XIV, col. 271. L'homme connut son créateur, non par l'enseignement extérieur, mais par l'inspiration intérieure, *ea (cognitione) quæ potius intus per inspirationem ministratur*, non par cette connaissance de la foi qui fait chercher Dieu absent, mais par celle que donnait alors la contemplation de Dieu connu présent, *sed ea quæ tunc per præsentiam contemplationis scienti manifestius cernebatur.* Cette connaissance était plus grande et plus sûre que celle qui vient maintenant de la foi, moindre que celle qui se mani-

festera plus tard dans l'excellence de la contemplation divine, moindre, en d'autres termes, que celle de la vision béatifique. Si l'homme eût persévéré, elle eût été progressive. Définir le mode de cette connaissance divine est difficile, *excepto eo quod diximus quod, per internam inspirationem visibiliter edoctus, nullatenus de ipso creatore suo dubitare potuit.* Donc ni la seule connaissance de la foi ni la vision béatifique, mais une certaine vision, une certaine présence de contemplation, une illumination intérieure ne permettant pas de douter de la présence de Dieu, tel fut, d'après Hugues, le lot d'Adam. Cf. encore *De arca Noe morali*, prol.; l. I, c. IV; l. IV, c. V, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 619-620, 632-633, 670-671. Tel est, en conséquence, le lot de l'âme qui, par une grâce extraordinaire, retrouve « l'œil de la contemplation ».

On a discuté ces derniers temps, sûr la caractéristique de la mystique chrétienne Un des écrivains qui ont le mieux défendu la thèse qui met dans une certaine intuition de Dieu cette note distinctive, J. Maréchal, *L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1914, t. V, p. 150, 147-148, a cru cette doctrine assez répandue au moyen âge pour pouvoir l'appeler « commune » et s'est réclamé de Richard de Saint-Victor, « le maître spirituel de tout le moyen âge ». Hugues, le maître de Richard, peut être cité aussi, à la condition de ne pas oublier qu'il différencie de la vision béatifique cette intuition de Dieu : elle est, sinon la *visio Dei per essentiam* passagère et imparfaite, du moins une intuition telle que l'intelligence connaît Dieu sans recours au phantasme, ni au procédé discursif, ni à une inférence, si élémentaire soit-elle.

Avons-nous besoin de dire que le mysticisme de Hugues n'est ni le panthéisme, ni l'ontologisme, ni l'idéalisme néo-platonicien, ni le quiétisme? Ce n'est pas le panthéisme, car il n'identifie pas l'âme et Dieu; il se contente d'affirmer, avec saint Paul et la théologie catholique, la transformation accidentelle opérée par la grâce. Ce n'est pas l'ontologisme: Hugues enseigne, non pas que nous voyons naturellement Dieu et toutes choses en lui, mais qu'il existe parfois, en passant, par une faveur extraordinaire de Dieu, une certaine contemplation de Dieu, distincte de la vision béatifique. Ce n'est pas l'idéalisme néo-platonicien. A coup sûr, Hugues subit l'influence néo-platonicienne, tant à travers le pseudo-Aréopagite, dont il commente la *Céleste hiérarchie*, qu'à travers saint Augustin, dont il accepte la théorie de la connaissance intellectuelle, en faveur au moyen âge, d'après laquelle Dieu aurait dans notre connaissance le rôle que les aristotéliciens attribuent à l'intellect agent. Voir t. I, col. 2334-2337, en ce qui regarde saint Augustin, et, en ce qui regarde Hugues, *Eruditio didascalica*, l. I, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 743; *De sapientia animæ Christi*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 849; *De unione corporis et spiritus*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 289, etc. Mais la théorie augustinienne, quelle que soit sa valeur intrinsèque, n'est pas inconciliable avec le dogme, et, du reste, c'est une théorie de la connaissance naturelle, non de la connaissance mystique; et, si le commentaire sur le pseudo-Aréopagite reflète des conceptions néo-platoniciennes, c'est, de l'aveu de Z. Gonzalez, *Histoire de la philosophie*, trad. G. de Pascal, t. II, p. 173, « sans sortir de la sphère orthodoxe ou catholique ». Cf. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. I, p. 237-241. Enfin, le mysticisme de Hugues n'est pas le quiétisme : il ne fait pas de la contemplation mystique un acte perpétuel, un état, mais un acte nécessairement transitoire, et il demande la pratique des vertus et l'estime des œuvres que les quiétistes ont déclarées indignes de l'âme parvenue à la perfection. Cf. *Eruditio didascalica*, l. V, c. IX, col. 797-798; *De arca Noe morali*, l. III, c. X, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 655-657, et parmi les œuvres douteuses, *Allegoriæ in Novum Testamentum*, l. III, c. III, *P. L.*, t. CLXXV, col. 804-805; *Miscellanea*, l. IV, tit. CXXVIII; l. VI, tit. II, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 746-747, 812. Vrai philosophe et vrai théologien, Hugues est un mystique véritable.

II. La philosophie, la théologie et la mystique de Hugues de Saint-Victor. — 1° *La philosophie.* — Il ne faut pas s'attendre à trouver dans les écrits de Hugues une philosophie complète : les temps n'étaient pas mûrs pour une œuvre pareille. En logique, il ne fait qu'effleurer, exactement du reste, le problème des universaux. Cf. J. Kilgenstein, *Die Gotteslehre des Hugo von St. Victor*, Wurzbourg, 1898, p. 84-87. L'ontologie est absente. Sur la nature, il n'a qu'une ébauche; sur ce qu'il dit de la composition des corps, des *rationes seminales*, de la possibilité de l'éternité du monde, cf. t. I, col. 2504-2506. Sur l'âme, plus d'une solution manque ou est donnée sans preuves; sur l'indépendance substantielle qu'il attribue à l'âme vis-à-vis du corps, cf. t. I, col. 2504. « La science est commencée, mais elle n'est pas faite », dit A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. I, p. 144. Avec ces lacunes il y a des progrès notables, notamment sur la notion de la philosophie, sa division et les conditions requises pour l'étudier fructueusement, cf. *Eruditio didascalica*, l. I-III; l. VI, c. XIV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 741-778, 809-810; *Commentariorum in Hierarchiam cælestem*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CLXXV, col. 927-928; *Speculum de mysteriis Ecclesiæ* (de l'école de Hugues), c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 375-376; A. Mignon, t. I, p. 68-84; sur l'harmonie du monde, cf. *Eruditio didascalica*, l. VII, col. 811-838; A. Mignon, p. 89-96; sur la théorie de la connaissance, non achevée, mais de beaucoup supérieure aux essais des scolastiques de cette période, cf. *De unione corporis et spiritus*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 285-289; A. Mignon, p. 111-121. L'ensemble des idées de Hugues sur l'homme et ses facultés s'enchaîne logiquement et forme, malgré quelques vides, « un vrai traité de psychologie ». A. Mignon, p. 126. Cf. H. Ostler, *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor*, Munster, 1906.

La théodicée de Hugues est remarquable. Dans sa *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zu Ausgang der Hochscholastik*, Munster, 1907, G. Grunwald distingue quatre phases : celles de saint Augustin, des victorins, de saint Bonaventure, de saint Thomas. L'apport des victorins, c'est surtout le recours à l'expérience, soit interne, soit externe. Abandonnant résolument les raisons purement aprioristiques, Hugues s'appuie d'abord sur l'expérience interne. Tandis que saint Augustin part de l'âme, étudiée dans ses rapports avec l'univers et placée à la cime de l'échelle des êtres, et de là s'élève à Dieu, Hugues part de ce fait d'expérience, que l'âme a conscience d'exister; il en conclut qu'elle a dû commencer, sinon elle se serait toujours connue. Or, elle voit en elle-même qu'elle ne s'est pas donné l'existence. Donc elle a dû exister par le fait d'un autre, qui lui-même ne tient l'existence de personne, c'est-à-dire de Dieu. C'est l'argument tiré de la contingence de l'âme. Le même argument, basé sur l'expérience externe, vaut pour expliquer l'origine des choses mondaines, changeantes et périssables. Cf. *De sacramentis*, l. I, part. III, c. VI-X, col. 219-220; *Eruditio didascalica*, l. VII, c. XVII, col. 824-826. Hugues ignore l'argument aristotélicien du premier moteur. Mais il a sa preuve à lui tirée du mouvement, ou plutôt c'est sous le point de vue du mouvement qu'il envisage les données de l'expérience interne et externe. La connaissance que l'âme a d'elle-même, de son commencement, de sa contingence, et donc d'un créateur qui n'a pas eu de commencement,

c'est la connaissance trouvée dans le mouvement de la raison, *hanc cognitionem in rationali motu invenimus*; cette connaissance est confirmée par celle des mouvements qui existent en dehors de l'âme, *huic autem cognitioni cæteri quoque motus attestantur : hoc est animalis, naturalis, localis. Eruditio didascalica*, l. VII, c. XVIII, col. 826. Sur ces trois arguments tirés de la satisfaction des tendances naturelles de l'animal, du mouvement naturel de tout être vers la croissance et le développement, de l'ordre de l'univers, cf. U. Baltus, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1898, t. XV, p. 115-117. Ce n'est pas tout. Remontant de la créature au créateur, Hugues discerne en elle, avec la contingence qui, par voie de négation, mène à l'être nécessaire, la dépendance et les perfections qui conduisent, celles-ci, par voie d'affirmation, à la perfection absolue de la cause première, celle-là, par voie de suréminence, à l'excellence de Dieu au regard de tout ce qui n'est pas lui. Cette terminologie ne se rencontre pas telle quelle dans les écrits de Hugues; l'idée qu'elle exprime y apparaît. Cf. *De arca Noe morali*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 637-638. En démontrant l'existence de Dieu, la raison découvre quelque chose de sa nature. Celui de qui tout a reçu l'être n'a reçu l'être de personne, *quod inde liquido comprobatur quia, si quidquid est creaturam esse credimus, nullum in rebus finem invenimus* — c'est le *Non est procedere in infinitum* de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a^, q. II, a. 3. — Il est l'être *a semetipso*, et voilà l'aséité divine. Il est l'être en qui l'essence et l'existence ne font qu'un, *quidquid enim a semetipso est huic idem est esse et id quod est.* Il est l'être un, vraiment et souverainement un, essentiellement et invariablement un, et voilà la simplicité, l'éternité, l'immensité, l'immutabilité divines, sans distinction réelle d'essence et d'attributs, *vere autem unum est quod essentialiter unum est, cui totum est unum esse et simplex esse quod est. Eruditio didascalica*, l. VII, c. XVII, XIX, col. 825, 827; cf. *De sacramentis*, l. I, part. III, c. XI-XVIII, col. 220-224. Voir t. IV, col. 1159-1164. Ce que Hugues dit de l'omniprésence de Dieu est particulièrement digne d'attention : « personne, au XII^e^ siècle, remarque A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. I, p. 132-133, n'a traité ce grave sujet d'une manière plus heureuse. »

La raison, qui prouve Dieu un, prouve-t-elle également Dieu trine? Tout d'abord, on croirait que telle est la pensée de Hugues. Cf. *De sacramentis*, l. I, part. III, c. XI, XIX-XXXI, col. 220, 224-234; *Eruditio didascalica*, l. VII, c. XXI-XXIV, col. 831-834, et, parmi les écrits non authentiques, le *Speculum Ecclesiæ*, c. IX, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 377-380, écho fidèle de sa doctrine, les *Quæstiones in Epistolam ad Romanos*, q. XL-XLII, *P. L.*, t. CLXXV, col. 441, œuvre d'un disciple qui ne s'attache pas scrupuleusement à la doctrine du maître; le *Sermo XCIV in die sancto Paschæ*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 1191. En y regardant de près, on recule devant une affirmation catégorique. Remarquons d'abord, avec U. Baltus, *Revue bénédictine*, t. XV, p. 204-209, que Hugues n'a pas voulu fournir une preuve de pure raison, indépendante des données de la foi. Lui qui affirme, en général, *De sacramentis*, l. I, part. III, c. XXI, col. 234, que, « à moins d'être illuminée par la parole de Dieu, la raison humaine ne peut trouver le chemin de la vérité », et cela avec tant de force, tant d'insistance, qu'on l'a qualifié, à tort du reste, de mystique outré, d'ennemi de la raison, précise, dans le cas présent, que, pour que l'âme découvre en elle-même quelque vestige de la Trinité, il faut qu'elle se sache créée à l'image de Dieu et qu'elle parte de cette connaissance : *ea namque perfectius auctorem suum manifestant quæ illius similitudini vicinius appropinquant; hoc autem est ipsa rationalis creatura, quæ excellenter et proprie ad illius similitudinem facta est, quæ tunc citius creatorem suum quem non videt agnoscit cum seipsam ad illius imaginem factam intelligit*, c. XXI, col. 225. Cette preuve rationnelle, qui présuppose la foi, est-elle, dans l'idée de son auteur, apodictique et strictement concluante? Oui, semble-t-il, puisque Hugues parle, c. XXI, XI, col. 225, 220, d'une démonstration claire, *claram demonstrationem*, qui prouverait, *comprobaret*, la Trinité. Mais, d'autre part, il dit que tout ce que l'âme découvre en elle n'est qu'un vestige de la Trinité, une sorte d'avertissement et de souvenir, *quasi admonitio et recordatio prima trinum esse Deum*, c. XIII, col. 211, et il ajoute, c. XXVIII, col. 230 : « Voilà ce que nous avons montré : un vestige quelconque, *vestigium aliquod*, de la Trinité; c'est tout ce que la raison peut en saisir, et c'est peu de chose, et, comparé à la perfection du mystère, ce tout n'est presque rien, *quantum valet ratio humana de modico quod suum est, et datum est illi et est in illa, et modicum est ad perfectum totum.* » Sous cette annonce emphatique d'une démonstration claire il y aurait donc tout simplement un argument de convenance, une simple comparaison par voie d'analogie. Supposant divinement révélées l'existence de la Trinité et la formation de l'homme à l'image de la Trinité, les trois éléments : substance, intelligence et volonté, que l'âme trouve formant une trinité dans l'unité de son être, lui sont une image de la Trinité divine. Elle a là, dit U. Baltus, p. 209, « comme une preuve *a posteriori*, résultant de deux vérités de foi, lui montrant en elles un accord merveilleux, et l'amenant presque invinciblement à croire l'une, inaccessible, incompréhensible, absolument mystérieuse, par l'incontestable vérité de l'autre, plus saisissable, plus pénétrable, plus facilement soumise à son contrôle. Telle est, croyons-nous, l'expression fidèle de la pensée de Hugues. » Objectera-t-on que Hugues met sur le même plan la démonstration de l'unité et de la Trinité divines, *venit ratio quæ non solum esse Deum sed unum esse et trinum comprobaret*, et, que puisque la preuve de l'existence et celle de l'unité de Dieu sont purement rationnelles, la preuve de la Trinité est de même nature? Nous répondrons que, dans sa démonstration de la Trinité, Hugues a pour point de départ une donnée de la foi, à savoir la création de l'âme à l'image de Dieu, ce qui n'a pas lieu dans sa démonstration de l'existence de Dieu et de l'unité divine. De là peut-être, c. XIX, col. 224, la différence d'expressions : *nunc diximus quomodo ratio vera probat quod Deus unus est..., deinde etiam arguit et commendat quod non solum unus sed et trinus est Deus. Probat*, c'est la preuve rationnelle proprement dite; *arguit et commendat*, c'est l'argument de convenance. Ces derniers mots nuanceraient ce que les mots *comprobaret* et *claram demonstrationem* ont d'excessif. De là encore le recours explicite à l'autorité de la foi pour suppléer à l'infirmité de l'esprit humain dans la connaissance du dogme trinitaire. *De sacramentis*, l. II, part. I, c. IV, col. 376; cf. l. I, part. II, c. VII; l. III, part. I, c. XXIII, col. 209, 226. De là cette formule habituelle : *fides Trinitatis. De sacramentis*, l. II, part. V, c. III, col. 442; *Eruditio didascalica*, l. VI, c. IV, col. 803 (remarquer aussi la formule : *sacramentum Trinitatis*); *De arca Noe morali*, l. I, c. IV, col. 631, 634. D'ailleurs, Hugues n'est pas le seul dont le langage, en cette matière, ait besoin d'être sagement compris. « Dans nos docteurs scolastiques, comme dans les saints Pères, on rencontre souvent la théorie des processions [divines] présentée sous une forme syllogistique », alors que Pères et théologiens visent cependant non pas à établir apodictiquement un dogme inaccessible, mais à montrer « que, loin d'impliquer contradiction, le mystère se reflète dans les plus belles créatures ».

T. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. II, *Théories scolastiques*, Paris, 1892, p. 120. Et l'on sait, selon la remarque de M. Chossat, t. IV, col. 1188, « qu'il serait aisé de trouver, dans saint Thomas parlant des mystères, autant et plus d'*oportet* et de *necesse est* qu'on en pourrait recueillir dans tout le XII^e^ siècle réuni. »

2° *La théologie.* — 1. *Le De sacramentis et les autres écrits sûrement authentiques.* — Le *De sacramentis*, quel que soit l'intérêt des *Sentences* sorties de la plume ou de l'école de Guillaume de Champeaux et d'Anselme de Laon et des systématisations théologiques d'Abélard, qui nous sont parvenues « à l'état de torse », représente, par son architecture originale et puissante, par sa forme littéraire, surtout « par la plénitude et la profondeur de son contenu, le premier grand système complet de dogmatique dans l'ère de la haute scolastique ». M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 259. Les écrits moindres confirment, ou même complètent, sur des points particuliers, le *De sacramentis*. Dressons, en suivant l'ordre actuel des traités de théologie, le bilan de ces richesses.

a) *La religion.* — Voir, sur la divinité du christianisme, les arguments tirés des miracles, de la conversion du monde, de la constance des martyrs, de la vie et de la foi des saints. *De sacramentis*, l. I, part. X, c. II, col. 330; *De arca Noe morali*, l. IV, c. V, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 671. *De vanitate mundi*, l. IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 735-739. Cf. t. III, col. 2261-2262.

b) *L'Église.* — Le traité de l'Église n'a été constitué de toutes pièces que beaucoup plus tard. A Hugues revient l'honneur d'avoir les premières vues d'ensemble, dans le *De sacramentis*, l. II, part. II, c. II-IX; part. III, c. V, XV, col. 416-422, 423, 430-431. Il faut en rapprocher le *De arca Noe morali*, l. I, c. IV, col. 629-634, et le *De arca Noe mystica*, col. 681-704. Entre saint Augustin et saint Thomas nul n'a poussé aussi loin cette belle étude. Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3^e^ édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III, p. 420, n. 1; J.-V. Bainvel, *L'idée de l'Église. Essai de théologie historique*, dans *La Quinzaine*, Paris, 1899, t. XXX, p. 410-411.

A embrasser d'un coup d'œil le plan du *De sacramentis*, « on voit, dit A. Dorner, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Berlin, 1899, p. 298, qu'il ordonne tout à l'union avec Dieu par le moyen de l'Église ». Et, notant, p. 350, que, dans la théologie du moyen âge, « le centre autour duquel tout se groupe est l'union de Dieu et de l'homme telle qu'elle se réalise dans l'Église », Dorner montre, p. 353, combien en particulier la cause de l'Église bénéficie de la doctrine sur les sacrements, développée par Hugues et par Pierre Lombard. Toute l'œuvre de Hugues révèle un sens de l'Église admirable, et, si jamais entreprise fut chimérique, ce fut celle de Schöpff qui, essayant, après tant d'autres, de découvrir des protestants avant le protestantisme, a voulu embrigader Hugues de Saint-Victor en compagnie de Staupitz, de Nicolas de Clamanges, de Savonarole, etc. Cf. Schöpff, *Aurora seu bibliotheca selecta ex scriptis eorum qui ante Lutherum Ecclesiæ studuerunt restituendæ*, 1857, t. I.

Dans l'Église, Hugues voit le corps mystique du Christ et il en trace, *De sacramentis*, l. II, part. II, c. II, col. 416, cette définition devenue classique : *Ecclesia sancta corpus est Christi uno Spiritu vivificata, et unita fide una, et sanctificata.* Et encore, col. 417 : *Quid est ergo Ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas christianorum?* Ou, *De arca Noe mystica*, c. VI, col. 691 : *Universitas fidelium sub uno capite Christo.* Au Christ il fait la grande place qui lui est due. La matière de toutes les divines Écritures, dit-il, *De sacramentis*, l. I, prol., c. II, col. 183, ce sont les œuvres de la restauration humaine. Or, toute l'Écriture divine est un livre unique, et ce livre unique est le Christ, *omnis Scriptura divina unus liber est et ille unus liber Christus est, quia omnis Scriptura divina de Christo loquitur, et omnis Scriptura divina in Christo impletur, et legendo Scripturam hoc quærimus ut, ejus facta et dicta atque præcepta agnoscentes, quod jussit facere et quod promisit percipere mereamur. De arca Noe morali*, l. II, c. VIII, col. 642. Et toute l'Écriture aussi se rapporte à l'Église, maison de Dieu, cité du roi, corps du Christ, épouse de l'Agneau : *domus Dei est, civitas regis est, corpus Christi est, sponsa Agni est... De hac, et ad hanc, et propter hanc omnis Scriptura factus* (*sic*, pour *facta*) *est. Propter hanc mundus factus est. Propter hanc Verbum caro factum est... Hæc arca* (*Noe*) *Ecclesiam significat, Ecclesia autem corpus Christi est. De arca Noe morali*, l. I, c. II, col. 622.

L'existence de l'Église date du commencement du monde. Dans tous les passages où il distingue « l'œuvre de la création » et « l'œuvre de la restauration », Hugues spécifie que, si l'incarnation s'est accomplie dans le temps, son œuvre englobe tous les temps, *ab initio sæculi... usque ad finem mundi. De sacramentis*, l. I, prol., c. II, col. 183; *De arca Noe morali*, l. I, c. II, col. 625; *De arca Noe mystica*, c. III, col. 685. Le Verbe incarné est notre roi; les saints qui ont précédé son avènement ont été comme les soldats qui marchent devant leur roi; ceux qui sont venus ou viendront après lui, comme les soldats qui l'accompagnent ou le suivent. *De sacramentis*, l. I, prol., c. II; part. VIII, c. XI, col. 183, 312; *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 31; cf. *De arca Noe mystica*, c. I-IV, col. 681-688. Il y eut donc et il y aura toujours des fidèles, des chrétiens, et sous la loi naturelle, et sous la loi mosaïque, et sous la loi de la grâce. *De sacramentis*, l. I, part. VIII, c. XI, col. 312-313; *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 32; *De arca Noe morali*, l. I, c. IV; l. II, c. I, col. 629-634, 635-636; *De arca Noe mystica*, c. V, col. 688-691. La communion des saints relie tous les membres de l'Église morts et vivants, Voir t. III, col. 444-445.

L'appartenance totale et véritable à l'Église a lieu par la grâce, par la charité. *Soli autem homines gratiæ in Ecclesia sunt et de Ecclesia sunt, quia et fidem habent et boni sunt. De arca Noe mystica*, c. V, col. 690. *Charitas unitas est Ecclesiæ... Qui in charitate sunt perire non possunt; sive charitatem sive unitatem nomines, idem est, quia unitas est charitas et charitas unitas. Qui ergo in unitate Ecclesiæ sunt semper in charitate sunt, et qui in charitate sunt perire omnino non possunt. De sacramentis*, l. II, part. XIII, c. XI, col. 544; cf. *De arca Noe morali*, l. I, c. I; l. II. c. VI, col. 621, 640.

Dans l'Église il y a deux ordres : les laïques et les clercs, *quasi duo latera corporis unius. De sacramentis*, l. II, part. II, c. III, col. 417. Il y a deux vies : l'une terrestre, l'autre céleste, et donc deux peuples, deux pouvoirs, et, dans l'un et l'autre, une hiérarchie qui aboutit ici au pape, là au roi. Dans la mesure où la vie spirituelle l'emporte sur la vie terrestre et l'âme sur le corps, la puissance spirituelle l'emporte, en honneur et en dignité, sur la puissance séculière. *Nam spiritualis potestas terrenam potestatem... instituere habet... et judicare... si bona non fuerit*; mais, si la puissance spirituelle dévie, *a solo Deo judicari potest*, conformément au mot de l'apôtre : « L'homme spirituel juge toutes choses et n'est jugé par personne. » Ce passage du *De sacramentis*, l. II, part. II, c. IV, col. 418, a passé, quant au sens et quant aux expressions latines citées (avec la variante : *poterit judicari*, au lieu de : *judicari potest*; le mot de saint Paul est allégué d'après deux versions différentes) dans la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII. Voir t. II,

col. 1000-1002 ; cf M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 258. Bossuet, *Defensio declarationis cleri gallicani*, part. I, l. III, c. XVII, *Œuvres*, édit. F. Lachat, Paris, 1879, t. XXI, p. 439-441, a voulu en atténuer la portée, sous prétexte qu'il est question, dans la suite, de l'institution du sacerdoce par Dieu et de l'institution de la royauté par Samuel sur l'ordre de Dieu; il en a conclu que la phrase : *spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet* se rapporte non au pouvoir ordinaire du pape, mais au pouvoir extraordinaire du prophète Samuel. Ce n'est pas exact; le *nam* rattache cette phrase à la précédente : *quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena, et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive sæcularem potestatem honore ac dignitate præcedit.* Il s'agit donc, d'après Hugues, d'un pouvoir ordinaire de la puissance spirituelle. Au pouvoir temporel appartient ce qui concerne la vie terrestre et l'exercice de la justice en matière temporelle, *legum instituta sequens et nihil præter justitiam et veritatem approbans in judicando*, c. VII, col. 422. Dans cette querelle des investitures, qui s'apaise à peine, Hugues refuse au pouvoir séculier le droit de toucher à la juridiction spirituelle; il lui reconnaît les droits d'ordre temporel, et, au premier rang, celui de recevoir l'hommage des gens d'Église pour les biens qu'ils tiennent du pouvoir séculier, c. VI-VII, col. 419-420.

La hiérarchie ecclésiastique est parfaitement décrite. *De sacramentis*, l. II, part. III, col. 421-434. Au sommet préside le souverain pontife, *quem papam, id est patrem patrum, consuetudo ecclesiastica nominare instituit. Hic est principalis et maximus sedis apostolicæ in Ecclesia romana successor, unde et ipsum specialiter apostolicum sancta Ecclesia nominare consuevit. Cui vice Petri principis apostolorum præsidenti omnis ecclesiasticus ordo obtemperare debet, qui solus prærogativa dignitatis claves habet ligandi omnia et solvendi super terram*, l. II, part. III, c. V, col. 423; cf. c. XV, col. 430-431. On ne saurait mieux dire. Sur les devoirs de ceux qui ont la charge du gouvernement ecclésiastique, cf. *De arca Noe morali*, l. II, c. III, col. 637.

La théologie de l'Église a un complément dans son histoire. L'*Eruditio didascalica*, l. VI, c. III, VI, col. 799-802, 805-806, expose l'importance de l'histoire. La *Chronique* fut un manuel destiné à faciliter aux étudiants la connaissance historique de la religion chrétienne. Si les *Excerptiones priores* étaient authentiques, Hugues aurait poursuivi deux fois cette grande entreprise; mais il est difficile de l'admettre. Du moins, en dehors de la *Chronique*, Hugues a-t-il, dans le *De vanitate mundi*, l. III-IV, col. 723-739, un résumé très vivant de l'Ancien et du Nouveau Testament et des origines du christianisme. Remarquons, enfin, que plusieurs écrits faussement attribués à Hugues, mais inspirés de lui, reviennent souvent sur le thème de l'Église, notamment à l'occasion de la liturgie de la dédicace des églises, du symbolisme de la mer, du cellier, du candélabre, de Jérusalem et du peuple juif, etc. Cf. *Speculum de mysteriis Ecclesiæ*, c. I-II, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 335-340; *Miscellanea*, l. VII, tit. I-VIII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 867-872; *Sermones*, II-IV, XLIV-XLV, LXXV-LXXXIV, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 901-911, 1015-1024, 1136-1169.

c) Les lieux théologiques. — Hugues esquisse les grandes lignes de ce traité, qui n'aura qu'après le moyen âge une place à part dans les cours de théologie. Nous connaissons déjà ses vues sur les rapports de la foi et de la raison et sur le secours que cette dernière apporte à la foi. Il s'étend davantage sur l'Écriture. En plus de ses commentaires, que R. Cornely, *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros*, 2e édit., Paris, 1894, t. I, p. 667, classe parmi les meilleurs, il a toute une introduction générale à l'étude des Livres saints et des notions sur leur emploi dans la science religieuse. Cf. *De Scripturis et scriptoribus sacris prænotatiunculæ*, t. CLXXV, col. 9-28; *Eruditio didascalica*, l. IV-VI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 777-812; *Excerptionum priorum*, l. II, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 203-210 (ouvrage douteux). Il utilise abondamment les ouvrages classiques en la matière, surtout le *De doctrina christiana* de saint Augustin, et, dans l'*Eruditio didascalica*, il adapte à l'enseignement les règles tracées par les écrits antérieurs : « là est la cause de la supériorité de ce dernier ouvrage aux yeux des gens du moyen âge, et c'est ce qui constitue pour nous sa véritable originalité ». G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, p. 101.

Malheureusement il est confus ou inexact sur la définition et le canon des Écritures. Si, dans le *De Scripturis*, c. I, *P. L.*, t. CLXXV, col. 10, il dit fort bien : *Sola autem illa Scriptura jure divina appellatur quæ Spiritum Dei aspirata est et per eos qui Spiritu Dei locuti sunt administrata*, si, dans l'*Eruditio didascalica*, l. IV, c. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 778, il dit encore : *Scripturæ divinæ sunt quas, a catholicæ fidei cultoribus editas, auctoritas universalis Ecclesiæ ad ejusdem fidei corroborationem in numero divinorum computandas recepit et legendas retinuit*, ce qui est excellent, Hugues a des paroles fâcheuses d'où il résulterait que le caractère de divinité est conféré et non reconnu seulement par l'Église, c. I, col. 778 : *Sunt præterea alia quamplurima opuscula a religiosis viris et sapientibus diversis temporibus conscripta quæ, licet auctoritate universalis Ecclesiæ probata non sint, tamen, quia a fide catholica non discrepant et nonnulla etiam utilia docent, inter divina computantur eloquia.* Conformément à cette théorie, Hugues divise l'Écriture en deux Testaments, distingués l'un et l'autre en trois ordres : *Vetus Testamentum continet legem, prophetas, agiographos; Novum autem, Evangelium, apostolos, Patres. De Scripturis*, c. VI, col. 15; *Eruditio didascalica*, l. IV, c. II, col. 778. Éclaircissant ce mot final, il ajoute, col. 779 : *In tertio ordine primum habent locum decretalia, quos* (sic) *canones id est regulas appellamus, deinde sanctorum Patrum et doctorum scripta, Hieronymi, Augustini, Gregorii, Ambrosii, Isidori, Origenis, Bedæ, et aliorum multorum orthodoxorum, quæ tam infinita sunt ut numerari non possint.* Cf. c. XI-XIV, col. 785-787, et le *Speculum de mysteriis Ecclesiæ*, d'inspiration hugolienne, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 374. C'est élargir d'une façon malencontreuse la définition de l'Écriture. Westcott, *On the canon of New Testament*, Londres, 1866, p. 518-519; Ch. Trochon, *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au moyen âge*, Paris, 1878, p. 28-31. Sans doute, en fait, Hugues fait la différence entre la valeur divine de l'Écriture et celle des ouvrages des Pères; la défaillance en est atténuée, mais non suffisamment corrigée. Dans le *De Scripturis*, c. VI, col. 16, le passage que nous venons de citer se continue ainsi : *Bedæ, et aliorum doctorum, quæ infinita sunt. Hæc tamen scripta Patrum in textu divinarum Scripturarum non computantur.* On croirait d'abord que Hugues amende son langage. Point du tout : à l'instar de beaucoup de ses contemporains et de ses prédécesseurs, voir t. II, col. 1576-1582, Hugues ne met pas sur le même plan les écrits canoniques et les deutérocanoniques de l'Ancien Testament; comme les deutérocanoniques ne sont pas au canon, mais sont lus et servent de commentaire à l'Ancien Testament, ainsi les écrits des Pères *in corpore textus non computantur quia non aliud adjiciunt, sed idipsum quod in supradictis continetur explanando et latius mani-*

festiusque tractando extendunt. De sacramentis, l. I, prol., c. VII, col. 186.

Autant ces préliminaires sont défectueux, autant l'herméneutique de Hugues est sage. Il insiste, à juste titre, sur le sens littéral, *expositio historica*, et sur la nécessité d'y appuyer l'*expositio allegorica*, science des choses divines, contenu doctrinal des Écritures. *De Scripturis*, c. III-V, col. 11-15; *Eruditio didascalica*, l. V, c. II-III; l. VI, c. III-IV, col. 789-791, 799-805.

Et, qu'on y prenne garde, il n'appartient pas à chacun d'interpréter l'Écriture à son gré. Dans un long et très beau chapitre, *Eruditio didascalica*, l. VI, c. IV, col. 802-805, Hugues veut que, pour construire l'édifice de la « divinité », comme on appelait alors la théologie — *hæc est tota divinitas, hæc est illa spiritualis fabrica quæ tot continet sacramenta, tot quasi ordinibus constructa, in altum extollitur* — une fois posé le fondement de l'*historia* ou sens littéral, on aligne les divers ordres de vérités à l'aide d'un cordeau, d'une règle, qui est la règle de foi, *linea protensa rectæ fidei trames est*. Il en est qui tombent dans des erreurs diverses *quia fundamentum veritatis non habent*, tandis que ceux-là ne se trompent point qui savent *quid a sacra fide discordet aut quid conveniat judicare... Hæc vero non ut quibuslibet ad voluntatem suam interpretandi Scripturas occasionem præbeam... Ut ergo secure possis judicare litteram, non de tuo sensu præsumere sed erudiri prius et informari oportet... Neque a teipso erudiri præsumas, ne forte dum te introducere putes, magis seducas : a doctoribus et sapientibus hæc introductio quærenda est, quæ et auctoritatibus sanctorum Patrum et testimoniis Scripturarum eam tibi, prout opus est, et facere et aperire possunt.* Pour son compte, Hugues cite rarement les Pères dans le *De sacramentis*, sauf, nous l'avons dit, quand il traite de la Trinité et des fins dernières. Mais il est nourri de leurs doctrines. En deux passages, l. II, part. I, c. IV; part. VI, c. II, col. 376-381, 446, il indique leurs solutions, parce qu'il se méfie de ses propres lumières. Voir l. I, part. I, c. II, col. 187-188, ce qu'il dit du respect et de la prudence qui s'imposent lorsqu'ils sont en désaccord. Avant les Pères, Hugues nomme les conciles, d'abord les quatre grands conciles *quæ totam principaliter fidem complectuntur quasi Evangelia*, ensuite les conciles *si qua sunt concilia quæ sancti Patres Spiritu Dei pleni sanxerunt. Eruditio didascalica*, l. IV, c. XII, col. 785, 786. Notons enfin qu'il mentionne l'autorité infaillible du consentement universel de l'Église, *Eruditio didascalica*, l. VI, c. IV, col. 804 : *doctores si consulueris, et maxime quid fides universalis, quæ nunquam falsa esse potest, inde jubeat sentiri agnoveris.*

d) La foi. — Hugues inscrit une date importante dans la formation du traité de la foi : il est moins sommaire que saint Anselme et les sententiaires orthodoxes (*Sentences* dites de Guillaume de Champeaux et d'Anselme de Laon), plus pénétrant et exact qu'Abélard et Gilbert de la Porrée. Cf. *De sacramentis*, l. I, part. X, col. 327-344; *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 35-38. Son programme est vaste : définition de la foi, éléments constitutifs, vérités qui appartiennent à la foi, vérités absolument nécessaires à croire, accroissement de la foi dans l'individu et dans l'humanité, le « sacrement de la foi » ou la foi avant-goût de la vision béatifique, c. I, col. 327. Sa définition de la foi, c. II, col. 331, est célèbre, mais imparfaite, car elle convient à la foi en général, non à la foi théologale : *fides est certitudo* (dans le *De sacramentis legis naturalis*, col. 35; cf. *Summa sententiarum*, tr. I, c. I, col. 43, il ajoute : *voluntaria*) *rerum absentium supra opinionem* (contre Abélard) *et infra scientiam constituta.* Sur sa psychologie de la foi, cf. A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 86-89; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 263, 270-272 ; sur les progrès de la foi, A. Mignon, t. II, p. 80-94; M. Grabmann, t. II, p. 270-276; sur le salut des infidèles L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Paris, 1912, p. 170-171, 177, et, 177-178, sur la position de l'auteur des *Quæstiones in epistolas D. Pauli, In Epist. ad Rom.*, q. XXXVIII-XL, *P. L.*, t. CLXXV, col. 440-441, qui est, sinon Hugues, du moins de son école. Signalons un passage intéressant, *De arca Noe morali*, l. III, c. IV, col. 649, sur les infidèles, sur ceux qui ne croient pas à l'Évangile du Christ, à l'existence de Dieu, à la vie future, et sur ceux qui doutent de ces vérités.

e) Dieu un. — Les deux grands problèmes de la science et de la volonté divines ont attiré l'attention de Hugues. Il traite trop brièvement de la prescience et de la prédestination. *De sacramentis*, l. I, part. II, c. IX-XXII, col. 210-216. En revanche, il est le premier théologien qui expose intégralement la question de la volonté divine. *De sacramentis*, l. I, part. IV, col. 233-246; cf. *Libellus de potestate et voluntate Dei utra major sit*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 839-842; mais il ne le fait ni sans longueurs ni sans obscurités. Il est de ceux qui admettent que Dieu, tout en ne voulant pas le mal comme le bien, veut que le mal soit parce que c'est un bien qu'il soit, c. XIII, col. 239 : *et tamen vult esse malum, et in eo nonnisi bonum vult, quia bonum est malum esse.* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XIX, a. 9, ad 1^um.

f) Dieu trine. — Dans le *De sacramentis*, l. I, part. II, c. IV-IX; part. III, c. XIX-XXXI; l. II, part. III, c. II-III, col. 208-210, 224-234, 371-381, et l'*Eruditio didascalica*, l. VII, c. I, XXI-XXIII, col. 811-813, 831-833, Hugues ne prélude que de loin au merveilleux *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor. Ce qu'il a de meilleur, c'est l'explication de la Trinité par les analogies qui existent entre elle et l'âme humaine. Il présente clairement, mais en abrégé, la doctrine de l'appropriation. *De sacramentis*, l. I, part. II, c. VII-VIII; part. III, c. XXVI, col. 209-210, 277-228. Il s'exprime en bons termes sur les missions divines, l. II, part. I, c. II, col. 371-373. Sur les personnes divines, leurs relations, leurs oppositions, il est insuffisant.

g) La création. — Rien de très saillant dans l'Hexaméron de Hugues. *De sacramentis*, l. I, part. I, col. 187-206; *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 17-21; *Adnotationes elucidatoriæ in Pentateuchon*, c. III-VII, *P. L.*, t. CLXXV, col. 32-38; *Allegoriæ in Vetus Testamentum* (ouvrage douteux), l. I, c. I-VI, *P. L.*, t. CLXXV, col. 635-638. C'est le premier en date qui soit à peu près complet (celui d'Abélard est postérieur). Hugues s'y affirme théologien méthodique, modéré, judicieux; il s'inspire naturellement des données scientifiques du temps. Voir t. III, col. 2082, 2114, 2143, 2170, 2181, 2190; t. VI, col. 2339.

h) Les anges. — Le premier, Hugues a réuni dans un seul cadre, *De sacramentis*, l. I, part. V, col. 245-264; cf. *Commentariorum in Hierarchiam cælestem libri X*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 923-1154, et avec une grande clarté d'exposition, les éléments épars avant lui. Le premier des scolastiques, il a bien établi la thèse de l'inégalité des anges. Dans un sujet où tant de choses nous sont inconnues, il a le mérite d'être prudent et de ne pas trancher des questions insolubles. *Nos oportet*, dit-il, *de multitudine rerum latentium secundum nostram possibilitatem doctrinam formare, et non promittere quod consequi non possumus*, c. I, col. 247; cf. c. IV, XII, XIX, XXXI, XXXIII-XXXIV, col. 249, 251, 254, 261, 262-264. Voir t. I, col. 1223-1227; t. IV, col. 388-389.

i) L'élévation de l'homme à l'état surnaturel et la chute. — Hugues aborde, *De sacramentis*, l. I, part. VI,

col. 263-288; cf. *De sacram. legis naturalis et scriptæ*, col. 21-24, les questions délicates qui se posent au sujet de l'état de nos premiers parents. Passons sur ce qu'il dit de la condition du genre humain si Adam n'avait pas péché; ce sont là de ces « curiosités théologiques », dont souriait Brunetière et que Hugues juge de la sorte, c. XI, col. 270 : *licet aliquando cum curiositate quæruntur, utiliter tamen sciuntur si cum discretione discutiantur.* Dans un bon chapitre initial, col. 263-264; cf. l. I, part. II, c. IV, col. 208, notre auteur enseigne que l'homme fut créé pour une fin surnaturelle, *ut eum illius boni quod ipse (Deus) erat et quo ipse beatus erat participem faceret.* L'homme était donc fait pour deux vies, l'une inférieure, l'autre supérieure, la première dans l'ordre de la nature, la seconde dans celui de la grâce : *bona inferioris vitæ ex natura sunt, bona vero superioris vitæ ex gratia*, c. XXXII, col. 283. Il ne posséda pas de suite la vie supérieure; il dut s'en rendre digne par son obéissance au créateur et la recevoir à titre de récompense, c. I, VI, XXVII-XXVIII, col. 264, 267-268, 280-281. Voit t. I, col. 373. D'autre part, la vie inférieure ne lui fut pas donnée avec les seuls biens naturels, mais avec ce que la théologie appelle les dons de la nature intègre. Ces dons sont l'œuvre de la grâce créatrice : *gratia creatrix primum naturæ conditæ quædam bona inseruit*, c. XVII, col. 273. Cf. A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 15 (il y modifie son exposé du t. I, p. 257, où il avait identifié la *gratia creatrix* avec la grâce sanctifiante). Sur deux de ces dons : l'immortalité et l'impassibilité, il s'exprime excellemment, c. XVIII, col. 275-276; cf. c. XXX, XXXIII, col. 282-283, 284, sur les délices du paradis terrestre. Quant à l'immunité de la concupiscence, il l'indique équivalemment, soit en excluant la concupiscence de la génération, c. XXIII, col. 277, soit en disant que l'homme qui, après la chute, peut pécher et ne peut pas ne pas pécher, *posse peccare quia libertatem habet sine gratia confirmante, non posse non peccare quia infirmitatem habet sine gratia adjuvante*, avait, avant la chute, une aide divine pour résister toujours à l'entraînement du mal, c. XVI, col. 272-273. Cf. encore l. I, part. VII, c. XIX-XX, col. 295-296. Le don préternaturel de la science est affirmé dans une formule heureuse, c. XII, col. 270 : *Sicut, quantum pertinet ad perfectionem staturæ et ætatis humani corporis, primum hominem perfectum credimus factum, ita quoque, quantum ad animam, cognitionem veritatis et scientiam, eam dumtaxat quæ primæ perfectioni congrua fuit, perfectam mox conditum accepisse credimus.* Mais plus d'un théologien ferait des réserves sur deux opinions de Hugues : d'abord, on s'en souvient, il attribue à Adam la connaissance de Dieu *per præsentiam contemplationis*; ensuite, tout en déclarant qu'Adam connut en général *et debitum obedientiæ suæ erga superiorem* (Dieu) *et debitum providentiæ suæ erga inferiorem* (sa postérité), il croit tout à fait probable qu'Adam n'eut pas dès le principe la connaissance des maux qui le frapperaient et, après lui, sa postérité, s'il désobéissait à Dieu, et celle des biens qu'il aurait s'il était fidèle, c. XV, col. 272. En somme, sur les dons préternaturels, Hugues a le suffisant, ou peu s'en faut.

Sur les dons strictement surnaturels il est moins explicite, moins net. On a noté que les Pères grecs, quand ils traitent du surnaturel, mettent en relief l'élément divin qui est en nous et la présence spéciale de Dieu dans l'âme, pendant que les Pères latins se préoccupent surtout de la perfection morale. Cf. J.-V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, Paris, 1903, p. 74-75. Disciple des Pères latins, Hugues n'envisage pas directement la transformation en Dieu par la grâce dès ici-bas, mais les vertus surnaturelles qui donnent droit à la rétribution surnaturelle. Elles sont le fruit de la grâce salvatrice, *gratia salvatrix*, ou réparatrice, *gratia reparatrix*, c. XVII, col. 273, 274. Alors que la nature, même enrichie des dons de la grâce créatrice ou dons de la nature intègre, ne peut mériter au-dessus de la nature, *virtutes quas gratia reparatrix naturæ superaddita format, quia in merito aliquid supra naturam accipiunt, in præmio et supra naturam remunerari dignæ sunt, ut quibus amor Dei causa est in opere præsentia Dei præmium sit in retributione*, col. 274. Les vertus surnaturelles ont-elles existé en Adam avant sa chute? Hugues n'ose répondre affirmativement : *de illis autem virtutibus quæ voluntate bona ex amore divino mota perficiuntur, nihil tamen temere circa ipsas, quantum ad primum illum statum pertinet, definire volumus, præcipue cum de opere charitatis illius nullum sive ex auctoritate sive ex ratione argumentum certum habeamus.* Auraient-elles existé en lui s'il n'avait pas désobéi? Sans doute, car la grâce salvatrice *et bona quæ natura primum corrupta perdidit restaurat et quæ imperfecta nondum accepit aspirat*, col. 273. Ces biens que la grâce salvatrice confère, Adam les aurait reçus à la condition d'obéir persévéramment, comme les reçoivent tous ceux qui bénéficient du salut du Christ. Et que sont ces biens? C'est une élévation de la nature, *supra naturam.* Son terme est la présence, la possession de Dieu, *ut... præsentia Dei præmium sit in retributione.* Celui qui le réalise, c'est le Saint-Esprit, *Spiritus Sanctus est artifex.* L'artiste fabrique d'abord l'instrument, puis s'en sert. De même le Saint-Esprit produit non pas uniquement une bonne opération passagère, mais quelque chose de permanent, un état de bonté, *in his virtutibus quæ per gratiam reparatricem sunt primum Spiritus Sanctus bonam voluntatem aspirat ut sit.* Ensuite il se sert d'elle pour agir, *primum operatur eam, deinde operatur per eam*, il agit avec elle, en telle sorte que l'action surnaturelle soit du Saint-Esprit et non de la volonté de l'homme, *tamen opus bonum ex Spiritu est qui operatur non ex voluntate hominis per quam operatur, in ipsa quidem est bonum sed ex ipsa non est.* Ne voilà-t-il pas une esquisse de l'état surnaturel avec la grâce habituelle et les grâces actuelles?

Hugues s'attarde au problème de la chute. *De sacramentis*, l. I, part. VII, col. 287-306; cf. *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 24-27. Sa doctrine sur le péché d'Adam sera reproduite par Pierre Lombard et les docteurs scolastiques, « qui se sont, pour ainsi dire, contentés de résumer les pages si intéressantes de notre auteur ». A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 21. Une de ses thèses pourtant a été abandonnée, malgré la faveur qu'elle obtint dans l'école franciscaine, cf. J. Turmel, *Le dogme du péché originel après saint Augustin*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1902, t. VII, p. 315-318; c'est celle qui fait le péché d'Adam moindre que celui d'Ève, parce qu'il mangea du fruit défendu *tantum ne mulieris animum, quæ sibi per affectum dilectionis sociata fuerat, ejus petitioni et voluntati resistendo, contristaret*, c. X, col. 291. Considéré dans la postérité d'Adam, le péché originel soulève des questions très difficiles. *De originali peccato*, dit Hugues, c. XXV, col. 297-298, *multæ ac difficiles oboriuntur quæstiones, quæ utrum credendo melius quam discutiendo, si tamen discussionem admittunt quæ plenam solutionem habere non possunt, tractentur ignoro*, c. XXV, col. 297-298. Égaré par sa théorie sur l'absence des vertus surnaturelles et de la grâce sanctifiante dans Adam avant la chute, Hugues ne saurait mettre l'essence du péché originel dans la privation de la grâce sanctifiante; il la place dans l'ignorance de l'esprit et dans la concupiscence de la chair : *si ergo quæritur quid sit originale peccatum in nobis,*

intelligitur corruptio sive vitium quod nascendo trahimus per ignorantiam in mente, per concupiscentiam in carne, c. XXVIII, col. 299. Cf. J. Turmel, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1902, t. VII, p. 520-521. Sa transmission n'est donc autre chose que la transmission de la concupiscence et de l'ignorance. *Quia igitur caro humana a parentibus cum mortalitate seminatur, in eo ipso quod seminata subjacet mortalitati, vivificata postmodum carnalis concupiscentiæ subjecta invenitur necessitati, quia ipsa mortalitatis infirmitas causa est quam consequitur concupiscendi necessitas... Ignorantia autem non propterea vitium est in eis quia cum nascuntur veritatem non agnoscunt quando non debent, sed quia tunc cum nascuntur vitium in eis est quo postea impediuntur ne veritatem agnoscant quando debent*, c. XXXI, XXXII, col. 301-302. Après cette explication défectueuse, Hugues se demande comment l'âme, créée pure et sans vice, participe au vice qui est amené par la chair seule, c. XXXV, col. 303 : *dignum inquisitione esset*, dit-il, *si aliqua hoc diligentia investigari posset. Nunc autem quia scientiæ humanæ expositum non est ad cognitionem, fide a nobis credendum est, non curiositate inquirendum... Nos tandem id quod verum est profiteri oportet justitiam divinam in hoc irreprehensibilem quidem esse, sed comprehensibilem non esse.*

f) Le Verbe incarné et rédempteur. — On s'était beaucoup occupé du dogme de l'incarnation au commencement du XII^e^ siècle. Hugues le fit à son tour à diverses reprises, tant dans le *De sacramentis*, l. I, part. VIII, c. I-II; l. II, part. I, col. 305-312, 371-415; cf. *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 28-33, que dans des traités spéciaux, le *De Verbo incarnato collationes seu disputationes tres*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 315-324; le *De quatuor voluntatibus in Christo*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 841-846; le *De sapientia animæ Christi*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 845-856, pour ne rien dire de l'*Apologia de Verbo incarnato*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 295-316, d'une authenticité suspecte. Ce qu'il écrivit est, en dépit de certaines imperfections et lacunes, d'une richesse d'aperçus et d'une solidité doctrinale qui lui valurent d'être utilisé largement par les théologiens ses successeurs.

Hugues montre exactement en quoi consiste le mystère de l'incarnation. Sur l'unité de personne et la dualité de natures dans le Christ, *De Verbo incarnato*, collatio II, col. 318-320; sur la réalité de l'âme et son mérite, *De sacramentis*, l. II, part. I, c. VI, col. 383-389; sur la réalité du corps soumis à la douleur, c. VII, col. 389-391, il s'exprime fort bien. Mais les règles de la communication des idiomes n'avaient pas été encore tracées avec une netteté irréprochable; de là, des tâtonnements, des obscurités, et parfois des formules qui, alors même que l'idée est juste, ne sont pas satisfaisantes. Cf. J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, Vienne, 1875, t. II, p. 344-355. C'est le cas, par exemple, de l'expression : *Verbum hominem assumpsit*, *De Verbo incarnato*, coll. II, col. 318-319, qu'on rencontrait déjà chez les Pères. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a^, q. IV, a. 1, ad 1^um^. Ou c'est encore celui de cette affirmation que, pendant les trois jours qui suivirent sa mort, le Christ fut Dieu et homme, *De sacramentis*, l. II, part. I, c. XI, col. 401-411; dire que le Christ fut simplement et absolument un homme durant ces trois jours est une erreur, à moins de préciser qu'il fut un homme mort, observe saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a^, q. I, a. 4, qui ajoute sagement : *Quidam tamen confessi sunt Christum in triduo hominem fuisse, dicentes quidem verba erronea, sed sensum erroris non habentes in fide, sicut Hugo de Sancto Victore qui ea ratione dixit Christum in triduo mortis fuisse hominem quia dicebat animam esse hominem, quod tamen est falsum.* Sur la formule *Christus est divina natura*, qui se lit dans les *Quæstiones in Epistolam ad Romanos*, q. IV, *P. L.*, t. CLXXV, col. 433, cf. Petau, *De incarnatione*, l. III, c. XV, n. 3, édit. J. B. Fournials, Paris, 1866, t. V, p. 455-456. Au fond c'est également la méconnaissance des lois de la communication des idiomes qui a fait faire fausse route à Hugues dans la question de la science de l'âme du Christ. Une discussion s'étant élevée entre Gautier de Mortagne et Arnulphe, archidiacre de Séez, sur l'égalité de science entre la divinité et l'âme que la divinité s'unit dans la personne du Christ, Arnulphe en entretint Hugues, qui se prononça pour l'égalité. Gautier défendit l'opinion contraire dans une lettre adressée à Hugues où il donnait ses raisons et sollicitait, si elles ne paraissaient pas suffisantes, des éclaircissements nouveaux, *rationibus et auctoritatibus me instruendo*. *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1052-1054. Hugues répondit par le traité *De sapientia animæ Christi an æqualis cum divina fuerit*, résumé dans le *De sacramentis*, l. II, part. I, c. VI, col. 383-384, en ces termes : *Ex quo humanitati divinitas conjuncta est, ex ipsa divinitate humanitas accepit per gratiam totum quod divinitas habuit per naturam... Sic ergo humanitatem Verbi in anima rationali, a prima conceptione sua, ex ineffabili unione divinitatis, plenam et perfectam sapientiam, et potentiam, et virtutem, et bonitatem accepisse credimus.* Point de comparaison à établir dans le Christ entre la sagesse de l'homme et la sagesse de Dieu : point de comparaison où il n'y a que l'unité, *quid facit comparatio ubi unus solus est? De sapientia animæ Christi*, col. 853. Sagesse, puissance, vertu, bonté, tout est divin dans le Christ : c'est la sagesse, la puissance, la vertu, la bonté de Dieu. On voit le vice de l'argumentation, et comment, pour attribuer à l'âme du Christ la même science qu'à la divinité, elle achemine vers l'apollinarisme. Si l'âme du Christ a par grâce tout ce que Dieu est par nature, faudra-t-il admettre que l'âme du Christ est éternelle, immense, etc.? La logique le demande, et Hugues n'y contredit pas : *esto dicatur.* Mais en quel sens? *Quomodo tamen habet? Habet personaliter unita, non naturaliter insita; habet totum, non quod creatura æterna aut immensa esse possit, sed quod æterno et immenso unita sit*, col. 855. Dire que l'âme du Christ a l'omniscience, l'immensité, l'éternité, serait donc non pas exprimer une perfection véritable de l'âme, mais signifier simplement que le Christ, dans sa divinité, est omniscient, immense, éternel. Allons plus loin : puisque l'humanité du Christ a par grâce ce que la divinité est par nature, la logique exige qu'on accorde l'immensité au corps du Christ comme à son âme. Cette fois Hugues recule. *De sacramentis*, l. II, part. I, c. XIII, col. 413-416. *Non enim est consequens*, dit-il, *ut quod in Deo est ita sit ubique sicut Deus..., una enim persona est Deus et homo et utrumque unus est Jesus Christus, ubique per id quod Deus est, in cælo autem per id quod est homo..., in loco aliquo cæli propter veri corporis modum.* Parole de bon sens, qui s'applique aussi à l'âme : le Christ, en tant qu'homme, en raison de la nature de son âme, a une science réelle, mais limitée. Toute cette doctrine se trouve contenue dans cette règle de la communication des idiomes : les noms abstraits (*anima Christi*, *corpus Christi*) ne se disent pas des noms concrets de l'autre nature (*habet scientiam divinam, immensitatem, æternitatem*). Rigoureusement la thèse de Hugues sur les attributs de l'âme du Christ aboutissait à nier leur réalité et, par contrecoup, la réalité de l'âme elle-même.

Le néo-adoptianisme du XII^e^ siècle ne contesta pas la réalité de l'âme ou du corps du Christ, mais nia l'union substantielle qui permet d'affirmer que le Verbe est réellement homme et professa un « nihilisme » christologique, condensé dans cette proposition : « Le Christ,

en tant qu'homme, n'est pas quelque chose. » Voir t. I, col. 413-418. Hugues de Saint-Victor rejeta l'adoptianisme en général, *De sacramentis*, l. II, part. I, c. IX, col. 399; *De Verbo incarnato*, coll. III, col. 322, et expliqua l'union de l'humanité avec le Verbe en des termes qui excluent le néo-adoptianisme, c. IX, col. 393-394. Il aurait, qui plus est, combattu *ex professo* le nihilisme christologique s'il était l'auteur de l'*Apologia de Verbo incarnato continens objectiones contra eos qui dicunt Christum non esse aliquid secundum quod est homo*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 295-324; mais cette attribution est invraisemblable. Sur l'usage qui en fut fait, au cours de la controverse néo-adoptianiste, par Folmar de Triefenstein, d'une part, et, d'autre part, par Gerhoch de Reichersberg et par son frère Arnon, ces derniers inclinant vers l'ubiquisme, celui-là partisan de l'adoptianisme, cf. J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 690-694; C. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, 2e édit., Ratisbonne, 1889, t. II, p. 455.

La sotériologie de Hugues est d'inspiration anselmienne. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1905, p. 440-442. Mais, à la différence de saint Anselme, Hugues enseigne que Dieu aurait pu nous racheter autrement que par l'incarnation du Verbe. *De sacramentis*, l. I, part. VIII, c. X, col. 311-312. Sur la question épineuse des droits du démon à la suite du péché d'Adam, Hugues concilie les explications traditionnelles avec un sage progrès, *De sacramentis*, l. I, part. VIII, c. IV; l. II, part. I, c. II, col. 307-308, 372; *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 29; s'il réclame inutilement un avocat qui puisse convaincre le démon de son tort, il a bien compris que le démon n'a aucun droit sur l'homme et que « le principal de la rédemption se passe entre l'homme et Dieu ». J. Rivière, *op. cit.*, p. 475. Mentionnons une belle page sur le Christ médiateur. *De sacramentis*, l. II, part. I, c. XII, col. 412. On a cité parfois Hugues de Saint-Victor parmi les précurseurs de la dévotion au Sacré-Cœur : un texte dévot, qui lui a été attribué et qui se trouve dans le *De anima*, l. IV, c. X, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 181-182, est, en réalité, tiré du *Manuale* publié sous le nom de saint Augustin, c. XXI-XXIII, *P. L.*, t. XL, col. 960-961, compilation, postérieure à saint Bernard, due probablement, au moins pour la partie qui nous intéresse ici, à Jean de Fécamp, † 1198. Cf. J.-V. Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, 4e édit., Paris, 1917, p. 610-612.

Hugues a parlé souvent et pieusement de la sainte Vierge. Son *De assumptione B. Mariæ sermo*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 1209-1222, passe sous silence l'assomption de Marie (il en est question dans les *Miscellanea*, l. V, tit. CXXV, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 807-808, de provenance incertaine), mais offre un très beau commentaire des passages du Cantique des cantiques chantés à l'office de la fête. Ce serait trop dire que de prétendre que l'immaculée conception y est énoncée : du moins est-elle pressentie et toute proche dans les textes suivants. Col. 1211-1212, à propos du *Tota pulchra es* : *Totus pulcher totam pulchram sibi sociat... Ego totus pulcher, et tu tota pulchra. Ego per naturam, et tu per gratiam... Tu tota pulchra quia nihil quod turpe est in te est... Tota pulchra es, nihil enim in te pulchritudo reliquit quod non possideat... Tunc, postquam dixerat nullam in ea maculam inveniri, mundam et sinceram et ab omni quod displicere poterat alienam..., adjecit insuper et prosecutus est ostendens non solum immunem et liberam esse a malo, sed ineffabilibus bonis plenam.* Col. 1214, sur l'*Odor unguentorum tuorum super omnia aromata* : *Antiqua illa Maria nominis tantum non lepræ te reliquit hæredem, quæ nec maculam nec rugam habuisti quam unguenta tergerent.* Col. 1202, sur le *Vox dilecti mei* : *Secura enim curris, quia venis de Libano, quia candida venis et munda. Venis casta et immaculata.* Cf. *De Verbo incarnato*, collatio III, col. 321 : *Talis ergo Agnus qualis mater Agni : ex munda mundus, ex virgine incorruptus*, et col. 321-324. L'*Explanatio in canticum B. Mariæ* dit l'effusion des grâces sur Marie au moment de l'incarnation du Verbe : *audacter pronuntio quod nec ipsa plene explicare potuit quod capere potuit*, col. 415; le *Magnificat* manifeste qu'elle jouissait de la vision béatifique, col. 417. Le *De B. Mariæ virginitate libellus epistolaris*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 857-876, défend la réalité du mariage de Marie et sa virginité perpétuelle, vouée avant son mariage, col. 866. Signalons la comparaison entre Marie et l'Église, *De assumptione B. Mariæ*, col. 1211; cf. *Speculum de mysteriis Ecclesiæ* (de l'école de Hugues), c. I, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 338.

k) *La grâce.* — Hugues n'a pas un traité complet de la grâce — Pierre Lombard fut le premier à composer un vrai traité de la grâce, séparé des questions connexes, *Sent.*, l. II, dist. XXIV-XXIX — mais un chapitre sur la grâce et le libre arbitre, *De sacramentis*, l. I, part. VI, c. XVI, col. 272-273; un autre sur les vertus naturelles et surnaturelles, c. XVII, col. 273-275; un troisième sur la grâce donnée par le Christ, l. II, part. II, c. I, col. 415-416, et des notions éparses un peu partout. Sur sa notion du libre arbitre, cf. Petau, *De opificio sex dierum*, l. V, c. VIII, n. 4-10, *Dogmata theologica*, édit. J.-B. Fournials, Paris, 1866, t. IV, p. 480-483. Sont particulièrement remarquables ses vues sur les dons du Saint-Esprit. Voir t. IV, col. 1768, 1770, 1774. L'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 33, 64-65, s'appuie, pour affirmer le désaccord entre Hugues et saint Augustin, principalement sur les *Quæstiones in Epistolas D. Pauli*, qui ne sont pas de Hugues. Cf. A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. I, p. 251.

l) *Les sacrements en général.* — La théologie sacramentaire doit beaucoup à l'école de Saint-Victor. Cf. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. X-XI. Hugues, qui entend par « sacrement » les choses saintes signifiées par l'Écriture, c'est-à-dire la théologie entière, *tota divinitas*, cf. *Eruditio didascalica*, l. VI, c. IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 803, d'où le titre de ses deux ouvrages, le *De sacramentis christianæ fidei* et le *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, sait aussi le restreindre aux choses saintes qui servent directement à la sanctification de l'âme. Cf. *De sacramentis*, l. I, part. IX, col. 317-328; *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 33-35. Il perfectionne la définition du sacrement esquissée par Bérenger, les canonistes, Abélard, cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 44-45, 341-342, et la doctrine de l'efficacité sacramentelle; mais il a le tort de ne prendre qu'une partie du sacrement pour le tout et d'appeler « sacrement » ce que nous appelons aujourd'hui la « matière » du sacrement. *De sacramentis*, l. I, part. IX, c. II, IV, col. 317-319, 322-323. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 1; P. Pourrat, *op. cit.*, p. 34-37. Aussi n'arrive-t-il ni à expliquer parfaitement la composition du rite sacramentel, cf. P. Pourrat, p. 60-62, ni à fournir une énumération parfaite des sacrements. Ce n'est pas que sur ce dernier point son effort ait été stérile. En distinguant, l. I, part. IX, c. VII; l. II, part. IX, c. I, col. 327, 471, les sacrements principaux, *in quibus principaliter salus constat et percipitur, sicut aqua baptismatis et perceptio corporis et sanguinis Domini*, et les sacrements « moindres », il préparait la différenciation entre les sacrements proprement dits et les « sacramentaux ». Le *sicut aqua baptismatis et perceptio corporis et sanguinis Domini* indiquait qu'il y avait d'autres sacrements majeurs. La place assignée à la

confirmation entre le baptême et l'eucharistie, l. II, part. VII, col. 459-462, et sa comparaison avec le baptême, c. IV, col. 461; l'importance attribuée à l'ordre, l. II, part. III, col. 421-434; au mariage, l. II, part. XI, col. 479-520; à la pénitence, l. II, part. XIV, col. 549-578; à l'extrême-onction, l. II, part. XV, col. 577-580, les mettait à part des sacramentaux. La *Summa sententiarum*, qui est de Hugues ou d'un de ses disciples, franchira une étape nouvelle : sans dire qu'il y a sept sacrements, elle traitera des sacrements en général et des sacrements de l'ancienne loi, tr. IV, c. I-II, col. 117-120; puis successivement des sacrements du baptême, tr. V, col. 127-138; de la confirmation, tr. V, c. I, col. 137-139; de l'eucharistie, tr. V, c. II-IX, col. 139-146; de la pénitence, tr. V, c. X-XIV, col. 146-153; de l'extrême-onction, tr. V, c. XV, col. 153-154; de l'ordre, mentionné d'un mot, c. XV, col. 154, et non étudié *ex professo*, peut-être parce que l'auteur n'a pas eu le temps d'achever son ouvrage. Cette même raison expliquerait aussi qu'il n'ait pas rédigé le traité du mariage : celui qui termine la *Summa sententiarum*, tr. VII, col. 153-174, est, nous l'avons dit, de Gautier de Mortagne. Les manuscrits qui complètent la *Summa sententiarum* par les traités d'Yves de Chartres sur les ordres et de Gautier de Mortagne semblent remplir le plan de l'auteur de la *Somme*. Après cela il n'y aura plus qu'à affirmer expressément le nombre septénaire des sacrements; c'est ce que fera, le premier, l'auteur des *Sententiæ divinitatis*, édit. B. Geyer, Munster, 1909, p. *108-109, cf. p. 21-22, et J. de Ghellinck, *A propos de quelques affirmations du nombre septénaire des sacrements au XII^e siècle*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 493-494. Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. II, c. I, à son tour donnera cette liste, qui sera désormais admise par les théologiens, notamment par l'auteur d'un ouvrage attribué faussement à Hugues, le *De cæremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 388. Il y aurait à relever encore les enseignements de Hugues sur l'efficacité des sacrements de l'ancienne loi, cf. *De sacramentis*, l. I, part. XI, c. I-II, V-VI, col. 343, 345-347; part. XII, c. II, col. 349-351 (sur la circoncision); *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 37-39; A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 121-123; sur les raisons de l'institution des sacrements, cf. *De sacramentis*, l. I, part. IX, c. III-V, col. 319-326; *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 33-34; P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 252-253; sur la nécessité de l'intention du ministre, que Hugues fut le premier à exprimer clairement. *De sacramentis*, l. II, part. VI, c. XIII, col. 459-460; cf. J. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. A. Degert, Paris, 1903, t. V, p. 418; P. Pourrat, *op. cit.*, p. 340-341, 343.

m) *Les sacrements en particulier.* — *a. Le baptême.* — Voir t. II, col. 251, 270, 271-272, 277, 285, 286, 287; cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Paris, 1892, p. 182-184. — *b. La confirmation.* — Voir t. II, col. 2399, 2404, 2412; t. III, col. 1071, 1072, 1073, 1074, 1076. Avec tout le haut moyen âge, Hugues garde le silence sur le caractère sacramentel; il en reconnaît implicitement l'existence quand il dit, *De sacramentis*, l. II, part. VIII, c. V, col. 461-462 : *De sacramento impositionis manuum definitum est ut nulla ratione iteretur, sicut nec baptismus.* — *c. L'eucharistie.* — Voir t. V, col. 1234, 1245, 1252, 1253, 1258, 1259, 1263, 1267, 1270, 1271, 1273, 1274-1275, 1277, 1280, 1289, 1296, 1297, 1300, 1378, 1384, 1385. Dans les *Quæstiones et decisiones in Epistolam I ad Corinthios*, qui se rattachent à l'école victorine, il y a, q. LXXXV-CIV, *P. L.*, t. CLXXV, col. 530-532, des solutions intéressantes sur l'eucharistie, par exemple, sur la communion fréquente. Voir t. III, col. 527. Parmi les *Sermones C* publiés sous le nom de Hugues, un des plus remarquables, le *Sermo XCIV, in die sancto Paschæ*, est très sévère sur la piété du moyen âge envers l'eucharistie : *unde hoc sacrosanctum mysterium... nostris temporibus tam magnum in contemptum venisse cernitur*, col. 1194. — *d. La pénitence.* — Voir, sur l'absolution, t. I, col. 172-173, 174, 185, 194; sur la confession, t. III, col. 876, 881, 882, 883, 886-887, 888; sur la contrition, t. II, col. 2237, 2244; t. III, col. 1679, 1685. — *e. L'extrême-onction.* — Voir t. V, col. 1988, 1992, 1997. — *f. L'ordre.* — Dans son traité de l'ordre, *De sacramentis*, l. I, part. III, col. 421-434, Hugues glisse sur la constitution du sacrement et sur la grâce qu'il produit, ne parle pas du caractère et parle peu du pouvoir de juridiction. Il établit toutefois la différence entre le pouvoir de juridiction et le pouvoir d'ordre, part. II, c. V; part. III, c. V, col. 419, 423. Non content d'englober les ordres sous la dénomination très générale de sacrements, part. V, c. I, col. 439, il les présente comme un sacrement véritable, puisqu'il en fait des rites sensibles, accompagnés de paroles, qui confèrent non pas simplement un office, mais un pouvoir spirituel, et, avec lui, la grâce du Christ, part. II, c. V, col. 423 : *sequuntur deinde septem graduum promotiones, in quibus per spiritualem potestatem altius semper ad sacra tractanda conscendit...; septem ergo spiritualium officiorum gradus proinde in sancta Ecclesia secundum septiformem gratiam distributi sunt, quos Dominus Jesus Christus ejusdem Spiritus plenitudinem habens omnia* (sic) *in semetipso exhibuit, et corpori suo, id est Ecclesiæ, imitanda reliquit, cui ipsius Spiritus participationem concessit.* Seuls, le diaconat et la prêtrise sont des ordres sacrés, c. XIII, col. 430. La tonsure n'est pas un ordre, mais une préparation aux ordres, c. V, col. 423. Le sacerdoce et l'épiscopat ne sont pas des ordres distincts : l'épiscopat est le sacerdoce dans sa plénitude, le presbytérat est le sacerdoce dépourvu de certaines fonctions, c. XII, XIII, col. 428, 430. Dans tous ces rites il y a un élément sensible analogue à la matière des sacrements : c'est la porrection des instruments, accompagnée des paroles qui signifient le pouvoir reçu; le diaconat et le sacerdoce comportent, en outre, l'imposition des mains, c. XI, XII, col. 427, 429. Voir t. IV, col. 727. Hugues trace les règles disciplinaires relatives aux ordinations, c. XX-XXIV, col. 431-437, et combat énergiquement la simonie, part. X, col. 477-480. Il développe le symbolisme des vêtements sacerdotaux, part. IV, col. 433-438, ainsi que celui des sacramentaux divers que l'évêque et le prêtre font dans l'église, part. IX, col. 471-478, et de la dédicace des églises, part. V, col. 439-442. Dans le *Speculum de mysteriis Ecclesiæ*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 335-380, se retrouvent les pensées et souvent les expressions de Hugues. Cf. J. de Ghellinck, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1909, t. X, p. 720-721. — *g. Le mariage.* — Comme le traité de l'ordre, et plus encore, le traité du mariage qu'on a dans le *De sacramentis*, l. II, part. XI, col. 479-520; cf. *De B. Mariæ virginitate*, c. I, IV, col. 859-865, 873-876, est moins personnel que les autres traités passés en revue jusqu'ici. Il n'est ni sans mérites, surtout dans la partie théologique, ni sans lacunes et imperfections, surtout dans la partie disciplinaire. S'il appelle « sacrement » le mariage de la loi nouvelle, et même celui de la loi ancienne et celui d'avant le péché, *De sacramentis*, c. I, III, col. 479-480, 482, Hugues ne marque pas assez que le mariage de la loi nouvelle est un sacrement au sens strict du mot, cause efficace de la grâce. A l'encontre des néo-manichéens du moyen âge, il montre que le mariage est bon et vient de Dieu, c. II, col. 481. Il met en relief le caractère de contrat con-

sensuel du mariage. « Le consentement, dit-il, *De B. Mariæ virginitate*, c. I, col. 859; cf. *De sacramentis*, c. IV-V, col. 483-488, est ce qui fait le mariage, et le mariage est la société établie par un tel consentement, en raison de laquelle les deux époux s'appartiennent l'un à l'autre. » En conséquence, dès lors que des personnes aptes au mariage disent, l'homme : *Ego te accipio in meam, ut deinceps et tu uxor mea sis, et ego maritus tuus*, la femme : *Ego te accipio in meum, ut deinceps et ego uxor tua sim et tu maritus meus*, ou quelque chose d'équivalent, ou, à défaut de ces paroles, font des actes qui ont la même signification, qu'ils expriment ce consentement devant des témoins *sicut debent*, ou sans témoins *qualiter non debent*, le mariage a lieu, *omnino conjuges sunt*, c. V, col. 488. Avec la formule en usage nous avons, dans ce texte, la parfaite distinction du mariage valide et du mariage licite en un temps où l'empêchement de clandestinité n'existait pas encore. Ce rôle capital donné au consentement amena des théologiens à prêter la même valeur aux fiançailles *de præsenti*; ils pensèrent qu'elles avaient des effets irrévocables, pendant que les fiançailles de *futuro* n'engageaient pas l'avenir. Sehling, *Die Unterscheidung der Verlobnisse im kanonischen Recht*, Leipzig, 1877, p. 71, met gratuitement sur le compte de Hugues cette distinction qui est en germe dans les *Sentences* dites de Guillaume de Champeaux. Cf. P. Fournier, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1898, t. III, p. 115, et voir Hugues, c. V, col. 485-486. Hugues a des expressions au moins équivoques sur l'indissolubilité du mariage, c. XI, col. 407-409 : *quidam conjugium omnino esse negant quod aliquando dissidium admittit...; putamus quædam conjugia vere dici posse, quamdiu secundum judicium Ecclesiæ rata habentur, quæ tamen postmodum, emergentibus causis legitimis, recte solvuntur, et, si postea, contra Ecclesiæ prohibitionem, pertinaci præsumptione tenentur, illicitæ et illegitimæ copulationes judicantur.* Il entend, semble-t-il, cf. col. 409, qu'un mariage conclu avec certains empêchements, tel que celui de consanguinité au septième, au sixième, peut-être même au cinquième degré, est valide tant que l'empêchement est ignoré et cesse de l'être quand l'empêchement est connu. Du reste, il ne différencie pas suffisamment la dissolution, la nullité et les empêchements simplement prohibants du mariage. Toutefois il n'a pas été, sur la question du mariage, une des sources de Luther, comme l'a prétendu A. V. Muller, *Luthers theologische Quellen*, Giessen, 1911. Cf. H. Grisar, *Luther*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, t. III, p. 1013.

n) Les fins dernières. — Nous devons à Hugues de Saint-Victor le premier traité d'eschatologie. *De sacramentis*, l. II, part. XVI-XVIII, col. 579-618. Contrairement à son habitude de faire avant tout appel à la raison, il s'y réfère constamment à l'Écriture, cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 356-357, et aux Pères. Voir, sur ce qu'il dit de la fin du monde, t. V, col. 2535; du feu du purgatoire, t. V, col. 2259; de l'enfer, t. V, col. 83, 102, 108, 2209; des corps glorieux, t. III, col. 1898; contre le délai de la béatitude, t. II, col. 661, 689; de la béatitude, t. II, col. 510, et du ciel, t. II, col. 2503-2504. Il accepte la thèse du petit nombre des élus. *De sacramentis*, l. I, part. V, c. XXXI, col. 261; cf. *De arca Noe mystica*, c. V, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 690.

o) La morale. — Entrée après le dogme dans le grand courant de la théologie scolastique, la morale y apparaît à son tour au XII^e^ siècle; elle figure honorablement dans l'œuvre de Hugues de Saint-Victor. Toute la matière morale est traitée et, sinon toujours approfondie, du moins esquissée par lui : la fin de l'homme, *De sacramentis*, l. I, part. II, c. I; part. VI, c. I, col. 205-206, 263-264; les préceptes, le décalogue, l. I, part. XII, c. V-IX, col. 352-362; *Institutiones in decalogum legis dominicæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 9-14; les vertus et les vices, *De sacramentis*, l. II, part. XIII, col. 525-550; *De substantia dilectionis et charitate ordinata*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 15-18; *De laude charitatis*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 969-976; *De quinque septenis seu septenariis*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 405-414; la prière et particulièrement l'oraison dominicale, *De modo orandi*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 977-988; *De quinque septenis*, c. III-IV, col. 407-410 = *Expositio in Abdiam* (ouvrage douteux), *P. L.*, t. CLXXV, col. 402-406; *Orationis dominicæ expositio* (authentique), *P. L.*, t. CLXXV, col. 774-789; *Allegoriæ in Novum Testamentum* (ouvrage douteux), l. II, c. II, *P. L.*, t. CLXXV, col. 767-774; le vœu, *De sacramentis*, l. II, part. XII, col. 519-524, etc. Cette partie des écrits de Hugues a été moins étudiée que le reste et mériterait une bonne monographie. Cf. d'utiles indications dans A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 289-324.

2. *La Summa sententiarum.* — Le plan de la *Summa sententiarum* diffère de celui du *De sacramentis*. On a loué celui-ci, beaucoup moins celui-là. Cf. P. Claeys-Bouüaert, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1909, t. X, p. 286-288. Il est vrai que l'idée directrice du *De sacramentis* est grande et belle : l'histoire du monde y est retracée sous son aspect surnaturel, divisée en deux périodes, entre lesquelles l'incarnation occupe le point culminant; le premier livre englobe tout l'Ancien Testament, le second part du Christ et poursuit l'œuvre de la restauration jusqu'à son accomplissement suprême. Mais ce plan ne se déroule pas dans un ordre parfait : le *De Deo uno* et *De Deo trino* se mêlent, non sans quelques confusions et redites, au *De Deo creante* actuel, et le *De fide* s'intercale maladroitement entre le *De sacramentis in genere* et le traité des sacrements de la loi ancienne. Le plan de la *Summa sententiarum* n'est pas annoncé; il se dessine nettement au fur et à mesure de la marche. L'auteur traite, d'abord, de la foi (tr. I), *quoniam fide tanquam mensura rectitudinis omnia moderanda sunt*, c. I, col. 43; de la foi en général, c. I-III, col. 43-47, et, en particulier, des vérités de foi qui concernent Dieu, *mysterium divinitatis*, c. IV-XIV, col. 47-70, et l'incarnation *sacramentum incarnationis*, c. XV-XIX, col. 70-80. En second lieu vient la création avec cette division : les anges (tr. II), et, au dessous des anges (tr. III), la créature matérielle, c. I, col. 89-91, et l'homme, c. II-III, col. 91-94; ce qui amène les questions suivantes : état primitif de l'homme, c. IV-V, col. 94-96; chute, c. VI-IX, col. 96-105; péché originel dans l'humanité, c. X-XII, col. 105-110; péchés actuels, c. XIII-XVI, col. 110-114; vertus et dons du Saint-Esprit, c. XVII, col. 114-116. Troisièmement l'auteur étudie le remède du péché, originel et actuel, à savoir les sacrements, tr. IV, c. I, col. 117 : il considère successivement (tr. IV) les sacrements en général et ceux de la loi naturelle, *obscura sacramenta*, c. I, col. 117-120; ceux de la loi écrite, laquelle prépare *populum rudem legalibus figuris ad futuram veritatem*, c. II, col. 120, et répare la loi naturelle, par le décalogue, c. III-VIII, col. 120-126; ceux de la loi nouvelle (tr. V-VI). L'ouvrage s'achève brusquement avec le traité de l'extrême-onction, qu'ont précédé ceux du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie, de la pénitence. Le chapitre final, tr. VII, c. XV, col. 154, nomme le sacrement de l'ordre. Manifestement l'œuvre est inachevée. P. Claeys-Bouüaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, p. 710, après E. Kaiser, *Pierre Abélard critique*, p. 266, pense que ce plan est d'origine abélardienne. Ce n'est pas vraisemblable. Cf.

M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 298-299. S'il fallait reconnaître là l'influence de la division : *fides, sacramentum, caritas*, pourquoi ne pas songer à Hugues, qui propose avec insistance cette division en trois éléments nécessaires au salut : *tria sane sunt quæ ab initio sive ante adventum Christi sive post ad salutem obtinendam necessaria fuerunt, i. e. fides, sacramenta fidei et opera bona*, *De sacramentis*, l. II, part. IX, c. VIII, col. 328; cf. part. VIII, c. I, col. 305-306; *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*, col. 35? En tout cas, le plan de la *Summa sententiarum*, beaucoup plus que celui du *De sacramentis*, se rapproche du plan de nos cours de théologie modernes; il est clair et logique, et il s'ouvre à propos par un traité de la foi qui est une sorte d'introduction aux thèses de la théologie spéciale.

Doctrinalement, et à prendre l'ensemble, la *Summa sententiarum* est en progrès sur le *De sacramentis*. Voici les questions principales où ce perfectionnement s'atteste. La foi : les rapports de la vision avec la foi sont expliqués, non pas à fond, mais avec une connaissance exacte des éléments du problème, tr. I, c. I, col. 44-45. Dieu un : la prescience divine dans ses relations avec les choses créées, tr. I, c. XII, col. 61; la prédestination et les difficultés qu'elle soulève, c. XII, col. 62-64; la volonté de Dieu et la permission du mal, c. XIII, col. 64-67, reçoivent des éclaircissements. Dieu trine : la *Somme* adoucit les expressions du *De sacramentis* sur la démonstration rationnelle de la Trinité et, après avoir dit nettement qu'il faut d'abord entendre les témoignages de l'autorité, réduit le rôle de la raison à montrer certains exemplaires de la Trinité dans les œuvres de Dieu, *quædam exemplaria in his quæ facta sunt*, certains vestiges de la Trinité dans l'âme, *in seipsa potuit humana mens vestigium Trinitatis invenire*, tr. I, c. VI, col. 50-51; sur le terme *ingenitus* appliqué au Père, sur l'égalité des personnes, l'application du mot « personne » aux trois réalités divines, sur les relations dans la Trinité et les opérations divines, des explications courtes mais précises sont données qu'on chercherait en vain dans le *De sacramentis*. Les anges : sur l'excellence de Lucifer, le chef des rebelles, tr. II, c. IV, col. 83-84, la *Somme* a un chapitre qui manque dans le *De sacramentis*; elle est plus complète *de ordinum distinctione*, c. V, col. 85-87, et elle s'inspire largement de saint Grégoire pape, alors que le *De sacramentis*, l. I, part. V, c. XXX, XXXII, col. 260-261, 261-263, et le commentaire sur la *Hiérarchie céleste*, l. V, c. VI-X, *P. L.*, t. CLXXV, col. 1027-1104, suivent le pseudo-Denys. L'état de l'homme primitif et la chute : la différence entre l'état présent et l'état de l'homme avant le péché est exposée avec une supériorité évidente dans la *Somme*; le libre arbitre y est mieux présenté, tr. III, c. VIII-IX, col. 101-105, et la présence des vertus surnaturelles, particulièrement de la charité, dans l'âme d'Adam avant la chute, y est affirmée clairement, tr. III, c. VII, col. 100. Le Verbe incarné : dans un exposé morcelé, incohérent, contradictoire, cf. P. Claeys-Bouüaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, p. 716-717, la *Somme* reproduit l'erreur du *De sacramentis* sur l'omniscience de l'âme du Christ, mais refuse à bon droit de lui accorder la toute-puissance, tr. I, c. XVI, col. 71-72. Voir t. I, col. 53. Les sacrements : la doctrine sacramentaire de la *Somme* dépasse celle du *De sacramentis* : le point de départ est une notion meilleure du sacrement, dans laquelle l'efficacité est considérée avec raison comme la spécifique qui différencie le signe sacramentel de tout autre signe, tr. IV, c. I, col. 117, *sacramentum vero non solum significat sed etiam confert illud cujus est signum vel significatio*; de là plus de précision dans la distinction des éléments du sacrement et de la plupart des points de la doctrine. Cf. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 37-39, 62, 243, 245-246, 341-342. Le baptême : la *Somme*, tr. V, c. III, col. 129, mitige ce qui a été admis dans le *De sacramentis*, l. II, part. VI, c. II, col. 447, sur la validité du baptême conféré en nommant le Père seul, ou le Fils, ou le Saint-Esprit seuls, pourvu qu'on croie aux trois personnes divines. La confirmation : la *Somme* ajoute au *De sacramentis* cette formule parfaite, tr. VI, c. I, col. 138 : *in baptismo datur Spiritus ad remissionem, hic datur ad robur*. L'eucharistie : le *De sacramentis*, l. II, part. VIII, c. VIII, col. 467-468, distingue fort bien, dans le sacrement unique de l'eucharistie, l'espèce visible, la vérité du corps, la vertu de la grâce spirituelle; la *Somme* introduit, pour exprimer la même chose, une terminologie appelée à un brillant avenir, tr. VI, c. III, col. 140 : *Tria hic considerare oportet, unum quod est sacramentum tantum, alterum quod est sacramentum et res sacramenti, tertium quod est res tantum*. La pénitence : nous avons sur la contrition deux chapitres, tr. VI, c. XI-XII, col. 147-150, vraiment précieux en dépit d'expressions ambiguës sur le rôle de la confession verbale précédée d'une contrition véritable; la *Somme*, tr. VI, c. XIII, col. 150-151, rejette la reviviscence, après une nouvelle chute, des péchés pardonnés, admise énergiquement par le *De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. IX, col. 570-578. Cf. P. Claeys-Bouüaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, p. 284-285. L'extrême-onction : sur la non-réitération de ce sacrement au cours d'une maladie, la *Somme* amorce la solution exacte, tr. VI, c. XV, col. 154 : *sacramentum non esse iterandum*, là où le *De sacramentis*, l. II, part. XV, c. III, col. 578-580, patronne franchement la réitération; mais les développements explicatifs de la *Somme* aboutissent, en dénaturant le sens des mots, à légitimer la réitération.

Tout n'est pas progrès dans la *Summa sententiarum*. Sans compter qu'on y découvre « une moindre vigueur synthétique, même une certaine absence de synthèse, une moindre profondeur, et, comme corollaire, une moindre originalité », P. Claeys-Bouüaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, p. 715; cf. p. 715-719, sur un petit nombre de points elle marque un recul par rapport au *De sacramentis*. Plus complète sur les relations entre la vision et la foi, elle a subi fâcheusement l'influence d'Abélard en soutenant que la foi sans la charité n'est pas une vertu, tr. I, c. II, col. 45, et en n'excluant de la foi que les choses non soumises aux sens, tr. I, c. I, col. 43 : *fides est voluntaria certitudo absentium..., id est sensibus corporis non subjacentium*, cf. T. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi*, p. 19, 76; il est vrai que, dans tout le c. II, col. 44, il est dit tout court que *fides est solummodo de iis quæ non videntur*, ce qui enlève à l'objet de la foi toute vision, tant intellectuelle que sensible, comme le fait explicitement le *De sacramentis*, l. I, part. X, c. II, col. 328. Abélard a déteint encore sur la doctrine de la filiation du Christ en tant qu'homme, voir t. I, col. 415; sur celle de la rédemption, cf. J. Rivière. *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 342-343, 472, et sur celle du déni du pouvoir de consacrer validement quand on a été frappé de l'excommunication, tr. VI, c. IX, col. 146. Voir t. I, col. 53.

3° *La mystique.* — Hugues n'a pas laissé, en matière de théologie ascétique ou mystique, un ouvrage de l'envergure du *De sacramentis*. Un des écrits qui s'y rapportent, un des plus considérables par l'étendue, le commentaire sur la *Hiérarchie céleste*, a été qualifié par l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 13, de livre « informe et fastidieux..., dont l'inutilité va de pair avec la prolixité ». Ce jugement est trop dur.

Reconnaissons toutefois qu'on ne trouve pas, dans ce commentaire, la précision et l'originalité habituelles de notre victorin; c'est l'œuvre d'un pâle disciple du pseudo-Denys et de Jean Scot Érigène. Hugues se révèle autre chose et beaucoup mieux que cela dans une suite de traités qui conduisent des premiers degrés de la vie spirituelle aux sommets de la contemplation.

Deux écrits développent, à l'usage des religieux, les principes de l'ascétisme. Encore le premier, le *De institutione novitiorum*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 925-952, traite-t-il moins des vertus que des qualités extérieures : maintien, tenue, modestie, politesse, etc., qui rendent facile et bonne l'existence en commun. L'*Expositio in regulam B. Augustini*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 881-924, est une explication de la règle de saint Augustin adoptée par les chanoines de Saint-Victor; de l'avis d'un écrivain très peu « mystique », B. Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, 2e édit., Paris, 1886, p. 115, elle fait honneur à Hugues. Aux récriminations de Luther contre les excès des mortifications monastiques, H. Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. J. Paquier, Paris, 1911, t. II, p. 258, a opposé la discrétion réclamée par l'*Expositio*, c. III, col. 893, laquelle eut une autorité officielle dans tout l'ordre des augustins.

La contemplation est la cime de l'ascension mystique. Comme point de départ ou plutôt comme anticipation lointaine, il y a une connaissance de Dieu spontanée, « quasi-intuitive » résultant d'un « sentiment d'inquiétude, d'inassouvissement, de manque et de disproportion en présence du fini qui nous entoure, du passager qui nous entraîne, du monde matériel qui nous enserre. Ce sentiment ne trouve son contentement, cet appel sa réponse, ce désir profond son apaisement nécessaire que dans un rapport personnel avec l'Esprit de Dieu... Saint Augustin a tout dit là-dessus dans une formule dont un incessant usage a presque effacé le relief, et où il faut donner au mot « cœur » le sens prégnant qu'il a retrouvé dans Pascal : *Fecisti nos ad te, et ideo inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* » L. de Grandmaison, *L'élément mystique dans la religion*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 190, 197. Hugues a repris le mot de saint Augustin, *De arca Noe morali*, prol., *P. L.*, t. CLXXVI, col. 619-620, et quatre ouvrages de lui en sont un commentaire très riche, un peu diffus, un peu subtil, parfois, mais souvent aussi ému, entraînant, ingénieux, délicat, ailé. Les *In Salomonis Ecclesiasten homiliæ XIX*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 113-256, débutent par une remarquable description de la contemplation et considèrent les différentes espèces de vanité qui, à sa lumière, apparaissent dans les choses caduques. Le *De arca Noe morali*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 617-680, le *De arca Noe mystica*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 681-704, et le *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 703-740, forment une sorte de trilogie, où nous voyons l'homme déchu de la contemplation de Dieu que Hugues prête à Adam innocent; sa maladie, *ecce ostendimus morbum cor fluctuans, cor instabile, cor inquietum;* la cause du mal, qui est l'amour du monde; le remède qui est l'amour de Dieu. Pour arriver à l'amour du Dieu, il est nécessaire de se déprendre du monde vain, changeant, périssable, et de chercher Dieu, pour être avec lui dans sa maison, arche de salut qui est l'Église, la grâce, l'âme; il s'agit d'édifier en nous cette arche mystique, d'y entrer, de l'habiter, de s'élever vers Dieu par la contemplation des créatures, d'aller des pensées utiles aux actes meilleurs, en sorte que tout ce que nos regards humains aperçoivent de bon au dehors, nous nous efforcions de le présenter au dedans aux regards divins, que nous ne voyions, que nous n'attendions, que nous ne désirions que Notre-Seigneur Jésus-Christ, et qu'ainsi, *sicut prius homo per visibilia a contemplatione Dei ceciderat, ita nunc, per visibilia Dei opera admonitus, ad ipsum iterum contemplandum resurgere consuescat. De vanitate mundi*, l. II, col. 716-717; cf. *De arca Noe morali*, prol., l. I, c. I, II; l. II, c. IV, VI, col. 619-620, 621, 626, 637-638, 640, etc.

Dans l'ascension mystique, la méditation a un rôle important. Hugues lui a consacré un petit traité, que les éditeurs ont intitulé *De meditando seu meditandi artificio opusculum aureum*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 993-998, mais qui ne porte dans les manuscrits que ce titre *De meditatione* ou *De arte meditandi*. Cf. B. Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 135. Il en traite aussi ailleurs, par exemple, dans l'*Eruditio didascalica*, l. III, c. XI, col. 772. Surtout le *De tribus diebus*, devenu indûment le l. VII de l'*Eruditio didascalica*, est une admirable méditation ou « élévation dogmatique »; de la connaissance des choses visibles on monte à celle de Dieu un et trine, et de la connaissance de Dieu on revient à celle de l'âme et des créatures inférieures : *nunc jam mens nostra ad semetipsam redeat et quid sibi ex hac cognitione utilitatis provenire possit attendat*, c. XXVI, col. 835.

Au-dessous de la méditation il y a la prière, qui s'élève sur ces deux ailes : la misère de l'homme et la miséricorde du rédempteur, *De modo orandi*, c. I, col. 977, et à laquelle la méditation est indispensable : *sic ergo orationi sancta meditatio necessaria est, ut omnino perfecta esse oratio nequeat si eam meditatio non comitetur aut præcedat.* Le *De modo orandi*, quelque peu lassant par l'abondance des divisions et subdivisions, a des considérations très pieuses sur la prière en général et, en particulier, c. IV-VIII, col. 981-988, sur la prière qui consiste à se servir, *sive pro nostra sive pro aliorum salute*, des textes de l'Écriture qui n'ont pas la forme de la prière.

A-t-on prié ? *Deinde restat tibi ut ad bonum opus accingaris, ut quod orando petis operando accipere merearis... Sicque fit ut supradictum eum* (*Deum*) *quod* (*sic*, pour *quem*) *oratio quærit contemplatio invenit. Eruditio didascalica*, l. V, c. IX, col. 797.

Nous avons vu ce que Hugues dit de la nature de la contemplation et de sa division en spéculation et contemplation tout court, ou contemplation acquise et infuse. Il y a une gradation mystique. Si le *De contemplatione*, publié par B. Hauréau en appendice à *Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres, avec deux opuscules inédits*, Paris, 1859, était certainement authentique, nous serions fixés sur la manière dont il entend cette doctrine des degrés et des modes de la contemplation, et il serait aisé d'y retrouver, avec une terminologie partiellement différente, les idées qui rempliront les ouvrages des théologiens mystiques des siècles suivants. Cf. A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 378-387. Les œuvres dont l'authenticité est de tout repos contiennent au fond, sous des allures moins didactiques, le même enseignement. Citons, d'abord, le *Soliloquium de arrha animæ*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 951-970. Comment le rédacteur de la notice consacrée à Hugues de Saint-Victor dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 16, a-t-il pu dire que le *De arrha* « est sec, plein de jeux de mots et va plus à l'esprit qu'au cœur » ? Rien n'est plus vivant, au contraire, délicieux et tendre, et d'un joli style, souple et caressant, à peine gâté — mais si peu ! — par un commencement d'affèterie, que ce *Soliloque* où sont retracées les privautés mystiques, où est racontée la visite du Bien-Aimé « qui vient invisible, caché, incompréhensible, pour toucher sans être vu, pour avertir sans être compris, non pour se répandre tout entier, mais pour s'offrir

à goûter. Et les arrhes de tes fiançailles, dit l'homme à son âme, consistent en cela principalement que celui qui se donnera plus tard pour être vu et possédé perpétuellement par toi se laisse goûter quelquefois pour que tu apprennes combien il est doux. *Simul etiam interim de absentia ejus consoleris quando ejus visitatione ne deficias incessanter reficeris* », col. 970. Cette idée est reprise dans le *De amore sponsi ad sponsam*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 987-994. Hugues, pour qui le Cantique des cantiques est le livre de la contemplation : *in Proverbiis Salomon quasi meditando incessit, in Ecclesiaste ad primum gradum contemplationis* (la contemplation acquise) *ascendit, in Canticis canticorum ad supremum* (la contemplation infuse) *se transtulit*, *In Ecclesiasten*, homil. I, col. 117 ; cf. *Eruditio didascalica*, l. IV, c. VIII, col. 783, où il commente quelques versets sur les noces entre Dieu et l'âme : *sponsus est Deus, sponsa est anima*, col. 987.

La contemplation se termine à l'amour, *in affectum terminatur*, dira saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXX, a. 3, ad 3um. Hugues en dit autant dans une belle page des homélies sur l'Ecclésiaste, col. 117-118 : *Novissime autem, postquam assidua veritatis contemplatione cor penetratum fuerit et ad ipsum summæ veritatis fontem medullitus toto animæ affectu intraverit, tunc in idipsum dulcedinis quasi totum ignitum, et in ignem amoris conversum, ab omni strepitu et perturbatione pacatissimum requiescit.* Apogée des états mystiques, l'amour est aussi la grande vertu des états ordinaires de la vie chrétienne. Hugues en a traité souvent. Le *De sacramentis*, l. II, part. XIII, c. VI-XII, col. 528-550, consacre à ce magnifique sujet une étude pénétrante, malheureusement déparée par quelques notions inexactes. Il développe fortement la thèse de saint Augustin, voir t. I, col. 2437-2438, que l'amour désintéressé, loin d'exclure le motif de la récompense en tant qu'elle est Dieu même, le comprend dans son désir, c. VII, col. 531-534; cf. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, traité I, *Additions et corrections*, n. VIII, dans *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1864, t. XVIII, p. 670-673 ; mais il en arrive à tout ramener à l'amour de concupiscence : *quid est diligere nisi concupiscere et habere velle, et possidere et frui?* col. 534, et à ne pas tenir compte de l'amour de bienveillance, qui consiste à aimer Dieu pour Dieu même. Cf. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VI, cahier 6, Munster, 1908. Le *De substantia dilectionis et charitate ordinata*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 15-18, reflète la même doctrine. Le *De laude charitatis*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 971-976, est un admirable panégyrique de la bonne, de la chère charité, *o bona charitas, o cara charitas*, col. 976. Un passage, col. 975, a des chances d'avoir suggéré à Pierre Lombard sa thèse erronée sur l'identité entre la charité et le Saint-Esprit; il est susceptible d'être bien entendu. L'amour loué par Hugues n'est pas exclusivement celui des états mystiques; certains traits, tels que celui-ci, col. 976 : *semper cor sursum habet et desiderium in superna elevatum*, conviennent à la charité qui est unie à la contemplation. Dans le commentaire sur la *Hiérarchie céleste*, l. VI, c. VII, col. 1034-1044, Hugues balbutie, avec un sentiment d'admiration vive — *si ego quod sentio dicam, primum hoc fateor quod verba audivi aut non homini dicta aut non dicta ab homine* (il s'agit d'un texte du pseudo-Denys, col. 1036) — les merveilles de l'amour atteignant sa perfection, et ajoute à sa louange qu'il peut aller plus loin que la connaissance : *Plus enim diligitur quam intelligitur, et intrat dilectio et appropinquat ubi scientia foris est*, col. 1038.

III. PLACE DE HUGUES DANS L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE. — 1° *Ses sources.* — 1. *Les sources du De sacramentis et des autres écrits sûrs.* — Hugues sut-il l'hébreu et le grec? Il compare volontiers le texte de la Vulgate à l'original hébraïque, par exemple, *Adnotationes elucidatoriæ in Pentateuchon*, c. VII, *P. L.* t. CLXXV, col. 37, 45, 59, 60, 61, etc.; sans doute il le fait d'après les écrits de saint Jérôme. De même il multiplie les étymologies grecques, par exemple, *Eruditio didascalica*, l. IV, c. XVI, col. 788-790; il pouvait les prendre dans les glossaires qui offraient une érudition toute prête. Toutefois, dans son commentaire sur le pseudo-Denys, l. IV, c. III, col. 994, il corrige la traduction de Jean Scot Ériugène d'un ton qui invite à supposer chez lui la connaissance directe du grec.

La nomenclature des écrivains de l'antiquité — où les noms fabuleux se mêlent à ceux de l'histoire — de l'*Eruditio didascalica*, l. III, c. II, col. 765-767, est vraisemblablement empruntée aux *Étymologies* d'Isidore de Séville ou à des ouvrages semblables. Hugues cite Virgile, Horace, Juvénal, Perse, Lucain, Térence, Cicéron, Sénèque, etc. Il dit, *Eruditio didascalica*, l. III, c. II, col. 767, que Platon *primus logicam rationalem apud Græcos instituit, quam postea Aristoteles discipulus ejus ampliavit, perfecit et in artem redegit.* Mais rien ne prouve que les rares écrits de Platon et d'Aristote alors répandus aient été en ses mains, ni ceux de Plotin et de son école; il semble n'avoir connu Aristote qu'à travers Boèce, et Platon et les néo-platoniciens qu'à travers saint Augustin et le pseudo-Aréopagite.

Les citations expresses des Pères n'abondent pas sous sa plume, sauf dans un chapitre sur la Trinité, et dans les traités du mariage et des fins dernières du *De sacramentis*. Mais il est nourri de leur substance et, tout en restant personnel, il utilise, sans les alléguer, leurs pensées, voire leurs expressions. Il mentionne, parmi les Pères, *Eruditio didascalica*, l. IV, c. II, col. 779 ; *De Scripturis et scriptoribus sacris prænotatiunculæ*, c. VI, *P. L.*, t. CLXXV, col. 15, Jérôme, Augustin, Grégoire (évidemment Grégoire le Grand), Ambroise, Isidore, Origène, Bède, et, dans une seconde liste plus complète, plus livresque, *Eruditio didascalica*, c. XIV, col. 786-787, avec ces mêmes Pères, Athanase, Hilaire, Basile, Grégoire le Thaumaturge, Grégoire de Nazianze, Théophile d'Alexandrie, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Léon pape, Proculus, Isidore de Séville, Cyprien, Orose, Sédulius, Prudence, Juvencus, Arator, Rufin, Gélase, Denys l'Aréopagite, Eusèbe de Césarée et Cassiodore. Saint Augustin est son auteur préféré : *omnium studia Augustinus ingenio vel scientia sua vicit*, col. 786; il s'en pénétra si parfaitement qu'il fut appelé « un second Augustin »; cf. Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de proprietatibus apum*, l. II, c. XVI, Douai, 1597, p. 174; Denys le Chartreux, *Opera omnia*, Tournai, 1902, t. XV, p. 78; mais il est un disciple de saint Augustin « à la manière de saint Anselme, c'est-à-dire qu'il demande au docteur d'Hippone moins des solutions toutes faites que la méthode pour penser par soi-même ». T. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. II, p. 19. Pour l'explication morale de l'Écriture, son maître est le pape saint Grégoire : *beatissimi Gregorii singulariter scripta amplexanda existimo quæ, quia mihi præ cæteris dulcia et æternæ vitæ amore plena visa sunt, nolo silentio præterire. Eruditio didascalica*, l. V, c. VII, col. 794. De saint Jérôme il vante justement la traduction de la Bible, *Eruditio didascalica*, l. IV, c. V, col. 781 ; *De Scripturis prænotatiunculæ*, c. IX, col. 17-18, et il accepte le jugement sur Rufin en des termes qui montrent le grand cas qu'il fait de son autorité : *quoniam B. Hieronymus in aliquibus eum de arbitrii libertate notavit, illa sentire debemus quæ et Hieronymus, Eruditio didascalica*, l. IV, c. XIV, col. 787; il le suit ordi-

nairement dans l'interprétation des saints Livres. Denys, dit-il, c. XIV, col. 787, *multa ingenii sui volumina reliquit;* cf. *Commentariorum in Hierarchiam cælestem*, l. I, c. II, IV, V, col. 927, 929-930; il commenta sa *Hiérarchie céleste* et, dans le *De sacramentis*, l. I, part. V, c. XXX, col. 260, s'en tint à sa distinction des neuf ordres des anges, *hoc auctoritas promulgavit*; pour le reste, l'influence du pseudo-Denys n'apparaît guère. Notons qu'il le fait venir et subir le martyre en France. *De vanitate mundi*, l. IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 737. Parmi les autres Pères ou écrivains ecclésiastiques mis à profit par Hugues, citons le donatiste Tichonius, dont il reproduit, *Eruditio didascalica*, l. V, c. IV, col. 791-793, le *Liber de septem regulis* (les sept règles de l'interprétation de l'Écriture), *P. L.*, t. XIII, col. 15-16; Boèce, à qui il emprunte, *Eruditio didascalica*, l. I, c. IV, col. 743-744, un important morceau du commentaire sur l'*Introduction* de Porphyre, l. I, *P. L.*, t. LXIV, col. 71-72; saint Ambroise, de qui il cite, *De sacramentis*, l. II, part. VI, c. II, col. 446-447, un long extrait sur le baptême; voir aussi l. II, part. XI, c. V, col. 487; surtout Bède, qui lui fournit, en particulier, des vues sur la création et le paradis terrestre, cf. Zöckler, *Realencyklopädie*, t. VIII, p. 439, et saint Isidore de Séville, à qui il prend, avec d'autres choses, presque tout ce qu'il a sur les écrivains sacrés, les livres canoniques et les versions des Livres saints, *Eruditio didascalica*, l. IV, c. II, col. 778-787; *De Scripturis prænotatiunculæ*, c. VI-XII, col. 15-20; sur les livres authentiques et apocryphes, il transcrit le décret dit de Gélase. *Eruditio didascalica*, l. IV, c. XV, col. 787-788. Les écrivains du moyen âge n'avaient pas tous les écrits dont ils citaient ou copiaient des passages : des recueils existaient; *Defloriationes*, *Sententiæ*, etc., cf. G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, p. 125-134; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 81-86, qui groupaient des extraits d'ouvrages souvent inaccessibles. On aimerait avoir le catalogue de la bibliothèque de Hugues (il n'avait pas, menu détail, la *Cœna* du poète Cyprien, cf. *Epist.*, II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 1011). Assurément il est tributaire des recueils canoniques qui rendirent tant de services aux théologiens, surtout d'Yves de Chartres; cf. J. de Ghellinck, *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 495 (sur la manière de comprendre le mot *sacramentum* et ses subdivisions); *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, p. 721 (sur le traité de l'ordre); *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 198, 315 (sur la confirmation); p. 315 (sur le baptême); A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 254 (sur le mariage); M. Grabmann, *op. cit.*, t. II, p. 86-87. C'est à eux qu'il doit une bonne part de sa documentation patristique, et quelques textes du droit romain, telle la définition du mariage. *De sacramentis*, l. II, part. XI, c. IV, col. 483. Pour le traité sur les ordres, il puise dans les livres liturgiques.

Les écrivains venus après l'âge des Pères, les préscolastiques, ont été mis à contribution par Hugues. L'hypothèse d'une dépendance vis-à-vis d'Alcuin, énoncée par Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, p. 153, est fragile, et nous n'oserions dire, avec A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 24, qu'« il s'inspire visiblement du III^e livre du *De clericorum institutione* de Raban dans les chapitres qu'il consacre à la méthode de lecture des saints Livres ». F. Picavet, *Esquisse générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905, p. 203, s'est trompé en prétendant qu'il ne nomme pas Jean Scot Érigène. C'est une autre erreur de conclure, avec T. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi*, p. 82, de la phrase dans laquelle Jean Scot est nommé, *Eruditio didascalica*, l. III, c. II, col. 765; cf. *Excerptionum priorum*, l. I, c. XXIV, *P. L.*, t. CLXXV, col. 202 : *Theologus apud Græcos Linus fuit, apud Latinos Varro, et nostri temporis Joannes Scotus*, que Hugues « fait le plus grand cas de lui », car il est « le seul auteur médiéval cité dans cette longue liste des inventeurs des « arts » divers : toutes ces inventions étant antérieures au moyen âge, il n'y avait pas à donner des noms du moyen âge, sauf pour la théologie, où Jean Scot ajoutait suffisamment à la théologie d'un Linus ou d'un Varron pour figurer parmi les inventeurs. Par ailleurs Hugues se sert de la traduction de la *Hiérarchie céleste* due à Jean Scot et relève, nous l'avons vu, la traduction défectueuse d'un mot : là se borne l'utilisation de Jean Scot. Les recueils de *Sentences* issus du cercle d'un Guillaume de Champeaux et d'un Anselme de Laon ont plus de rapports avec la synthèse théologique de Hugues. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 157-160. Il a subi l'influence de saint Anselme. Non qu'il le suive en toutes choses : nous savons qu'il rejette sa thèse sur la nécessité de l'incarnation, et le silence gardé sur le fameux argument du *Proslogion* prouve qu'il ne le tient pas pour valable. Mais la manière dont il s'élève à la connaissance de Dieu, en partant de l'âme et en usant de la méthode rationnelle, est bien anselmienne. Le *De gratia et libero arbitrio* de saint Bernard a plus d'un écho dans les chapitres de Hugues sur le libre arbitre. *De sacramentis*, l. I, part. V, c. XXI-XXII; part. VI, c. XI, col. 255-256, 272-273. Pour le baptême, il y a mieux : Hugues ayant consulté Bernard sur l'enseignement oral de quelqu'un qu'il ne nommait pas, mais qui était sans doute Abélard, relatif au baptême et à d'autres questions, Bernard répondit par l'*Ad Hugonem de Sancto Victore epistola seu tractatus de baptismo aliisque quæstionibus ab ipso propositis*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1031-1046. Voir t. II, col. 755, 764. Hugues s'appropria, sans mentionner Bernard, tout un passage de ce traité, dans le *De sacramentis*, l. I, part. X, c. VI, col. 336-338 (reproduit *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1038-1041). Un chapitre de l'*Eruditio didascalica*, l. V, c. X, col. 798, sur les trois catégories de lecteurs de l'Écriture, est une paraphrase d'un texte célèbre de saint Bernard, *In Cantica*, serm. XXXVI, c. III, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 968. Hugues procède de même envers Bernard de Chartres, qui avait énuméré les qualités requises pour l'étude dans trois vers que nous connaissons grâce à Jean de Salisbury, *Polycraticus*, l. VII, c. XIII, *P. L.*, t. CXCIX, col. 666 :

> *Mens humilis, studium quærendi, vita quieta,*
> *Scrutinium secretum, paupertas, terra aliena,*
> *Hæc reserare solent multis obscura legendo.*

L'*Eruditio didascalicæ*, l. III, c. XIV, col. 778-778, sans allusion à Bernard de Chartres, développe de point en point ce programme. Hugues, à la ressemblance de la plupart des scolastiques, ne nomme jamais ses contemporains; il les désigne, ceux principalement dont il combat l'opinion, de cette manière vague : *quidam dicunt*. Ainsi fait-il envers Abélard, qu'il réfute çà et là. Cf. G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, p. 30, 227. Manifestement les idées abélardiennes sollicitent son attention et stimulent sa pensée; Abélard influe sur lui, ne serait-ce que par réaction. Peut-être lui doit-il un progrès de méthode. Hugues, en général, n'invoque pas l'autorité des Pères. Pourtant une première fois il s'excuse de donner son avis en une matière difficile où les Pères sont en désaccord. *De sacramentis*, l. I, part. I, c. II, col. 187-188. Ailleurs, il a un long chapitre, l. II, part. I, c. VI, col. 376-381, qui n'est qu'un recueil de textes mis

bout à bout *nihil adjicientes*, dit-il, *utpote qui nec sufficientes invenimur ad ea quæ dicta sunt ab illis*. Cf. aussi l. II, part. VI, c. II, col. 446. Plus loin, dans les traités du mariage et des fins dernières, les Pères sont cités fréquemment. Ce n'est pas encore à la façon d'Abélard, qui sera imitée dans la *Summa sententiarum*, et qui consiste à exposer d'abord les autorités pour et contre dans chaque question, quitte à les concilier, si c'est possible, et à se ranger à l'opinion qui paraît la meilleure. Déjà, et de plus en plus à mesure qu'il s'achemine vers le terme de son œuvre, Hugues est impressionné par l'importance de l'argument patristique. Il n'est pas téméraire de penser qu'Abélard est pour quelque chose dans cette orientation nouvelle.

2. *Les sources de la Summa sententiarum.* — Autant le *De sacramentis* est sobre, sauf les exceptions indiquées, en références patristiques, autant la *Summa sententiarum* les multiplie. Le but de l'auteur l'exige. Il veut « rendre compte de sa foi et de son espérance » avec la modestie et la réserve qui s'imposent : aussi annonce-t-il, præf., col. 41-42, que, partout où il le pourra, il suivra les autorités, que, là où manquent les autorités certaines, il sera avec ceux qui s'approchent le plus des autorités existantes. Il est fidèle à sa résolution : l'argument d'autorité triomphe dans la *Somme*, et si, d'aventure, à son défaut, une opinion a été émise, ce correctif arrive, tr. V, c. VI, col. 133 : *Sed, quia non habemus inde auctoritatem, divino judicio relinquamus.*

Il serait très difficile, sinon impossible, de dresser une liste parfaite des auteurs employés. L'édition de la *Summa sententiarum* est trop défectueuse et un trop grand nombre des sources qu'elle utilise sont mal éditées ou inédites pour qu'on puisse aller à coup sûr. Puis, elle n'avertit pas toujours de ses emprunts : elle reproduit sans le dire la pensée et parfois les expressions non seulement des œuvres de Hugues de Saint-Victor, mais encore d'autres auteurs; par exemple, cette phrase : *Judæi, quamvis manu Christum non occiderunt, linguis suis tamen occiderunt*, tr. IV, c. IV, col. 122, est manifestement inspirée de saint Augustin. *Enarrationes in psalmos*, ps. LXIII, n. 4, *P. L.*, t. XXXVI, col. 762-763. Ou bien la *Summa* allègue des autorités sous des formes très vagues : *legimus, legitur, ita sancti solvunt, sancti exponunt, auctoritas dicit, quædam auctoritates dicunt*, etc. L'identification est parfois aisée, par exemple, tr. I, c. XI, col. 58 : *habetur in illa auctoritate : in essentia unitas et in personis proprietas* (préface de la Trinité); c. XV, col. 71 (symbole de saint Athanase). Elle ne l'est pas toujours. En outre, la *Summa* ne désigne jamais que de la sorte les théologiens qu'elle attaque : *quidam dicunt.* Dans plus d'un cas on voit vite qu'il s'agit, par exemple, d'un Bérenger de Tours, tr. VI, c. V, col. 141-142, ou d'un Abélard, tr. I, c. VIII, col. 54 : *quidam tamen de ingenio suo præsumentes dicunt...*; cf. Abélard, *Introductio ad theologiam*, l. III, c. XIII, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1001. Mais souvent on ne sait qui elle vise. De même dans les nombreux passages où elle dit : *solent quidam opponere, solet quæri*, etc. Là où elle donne les noms des écrivains, l'identification des textes n'est pas sans difficultés, soit qu'ils soient pris dans des apocryphes, soit que la citation ne soit pas textuelle, mais se borne à rendre l'idée de l'auteur. Cf. dom A. Beaugendre, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1067-1068. Sous le bénéfice de ces observations, voici le compte, au moins approximatif, et, croyons-nous, plus exact que celui qui est fourni par M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 91, d'après les notes marginales d'un manuscrit de la bibliothèque de l'université d'Erlangen, des textes mis en avant. Saint Augustin est cité 201 fois, saint Grégoire 29, saint Ambroise 28 (y compris les citations du *De sacramentis* qu'avec tout le moyen âge Hugues attribue à saint Ambroise), saint Jérôme 23, saint Isidore 14, saint Bède 8, Origène 4, saint Cyprien 3 fois (deux à travers saint Augustin, une à travers Haymon d'Halberstadt), Boèce 3 (il n'est nommé qu'une fois, et deux fois est reproduite sa définition de la personne), le pseudo-Denys, saint Léon et Haymon d'Halberstadt chacun deux fois. Ont une citation unique Platon, Cicéron, sept papes (quelques textes apocryphes; une huitième citation se présente ainsi, tr. V, c. VIII, col. 133 : *romanus pontifex*, et une neuvième, c. X, col. 136 : *aliorum decreta*), deux conciles, saint Prosper, Paul Orose, saint Fulgence, le pseudo-Eusèbe d'Émèse (en réalité Fauste de Riez), la Vie de saint Basile, Raban Maur, saint Anselme et Gilbert de la Porrée. En tout 340 textes, parfois assez longs, dans un ouvrage qui occupe 113 colonnes de l'édition de Migne. Ces chiffres coïncident à peu près avec ceux des citations faites par Pierre Lombard au IVe livre des *Sentences*, cf. J. Annat, *Pierre Lombard et ses sources patristiques*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1906, p. 86 ; par Gautier de Mortagne dans le *De sacramento conjugii*, devenu le tr. VII de la *Summa sententiarum*, et par Hugues dans le *De sacramentis*. La principale autorité est saint Augustin. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 88-90. Grégoire le Grand, Ambroise et Jérôme viennent ensuite, presque au même rang, et, après eux, saint Isidore ; puis saint Bède. Les autres Pères apparaissent rarement; les Pères grecs tout particulièrement restent dans l'ombre. Un bon nombre de ces textes sont fournis par les recueils canoniques. Tous ne sont pas authentiques; cf., pour la *Summa sententiarum*, J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, p. 413, 418, 421, 428, 436, 445. La *Summa sententiarum* ne nomme pas, selon l'usage, les contemporains dont elle combat la doctrine, pas même Bérenger, mort depuis longtemps, ni les bérengariens du XIIe siècle, tr. VI, c. V, col. 141; mais, contrairement aux habitudes, elle se réclame de l'autorité d'un quasi-contemporain, saint Anselme, tr. V, c. V, col. 132; cf. sur ce texte, J. Annat, *loc. cit.*, p. 89, et même d'un contemporain, Gilbert de la Porrée, tr. I, c. XII, col. 64. Hugues, le premier, dans le *De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. I, col. 552, avait demandé à la tradition des renseignements au sujet de la confession; la *Summa sententiarum*, tr. VI, c. X, col. 147, enrichit d'un texte d' « un très grand évêque », qui est saint Ambroise, ce dossier patristique. Cf. J. Turmel, *op. cit.*, p. 453. Quand elle ne puise pas directement aux sources traditionnelles, la *Summa* emprunte ses textes non seulement aux collections des canons, mais encore au *De sacramentis* et aux écrits d'Abélard. Cf. J. Turmel, *op. cit.*, p. 381-382; P. Claeys-Bouüaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, p. 710-714. Avec des textes la *Summa* doit à Abélard des idées. Non qu'elle adopte toute la dogmatique abélardienne; un peu partout Abélard est combattu. Mais un peu partout aussi des emprunts lui sont faits. Les principaux portent sur la doctrine trinitaire, la foi, l'espérance, la charité, la reviviscence des péchés. Cf. E. Kaiser, *Pierre Abélard critique*, p. 286-308.

2° *Les témoignages sur Hugues.* — Les victorins qui publièrent, en 1648, les œuvres de Hugues réunirent, selon une coutume alors générale, une gerbe d'anciens *testimonia* sur leur auteur. Cf. *P. L.*, t. CLXXV, col. CLXIII-CLXVIII. Si riche qu'elle soit, elle est loin d'avoir tout recueilli, et il sera facile, sans viser à être complet, d'ajouter bon nombre de témoignages expressifs.

Très admiré, Hugues n'échappa point à la contradiction. Un anonyme du XVe siècle, probablement un

dominicain, entreprit de montrer que l'*Expositio in regulam B. Augustini*, où il voyait l'œuvre de Hugues, contient quatorze erreurs. Cf. Hugonin, *P. L.*, t. CLXXV, col. CX. Vers 1180, l'auteur du *Liber de vera philosophia* dénonça, nous l'avons dit, seize propositions de la *Summa sententiarum* mise sur le compte de Hugues. Les cornificiens, que Hugues jugea sévèrement, sans les nommer du reste, attaquèrent, au rapport de Jean de Salisbury, qui nous les présente d'une façon si vive, cf. E. Buonaiuti, *Giovanni di Salisbury e le scuole filosofiche del suo tempo*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1908, t. IV, p. 389-394, les meilleurs maîtres du temps, Anselme et Raoul de Laon, Albéric de Reims, Simon de Paris, Guillaume de Champeaux; *vix parcitur magistro Hugoni de Sancto Victore*, dit-il, *Metalogicus*, l. I, c. V, *P. L.*, t. CXCIX, col. 833, *et hoc quidem magis propter habitum religionis quam propter reverentiam scientiæ aut doctrinæ*. Ainsi les adversaires de Hugues osent à peine s'en prendre à lui. Les admirateurs, eux, s'expriment en toute liberté.

En premier lieu paraissent ceux qui viennent de Saint-Victor. Hugues est loué dans la belle lettre d'Osbert sur sa mort, *P. L.*, t. CLXXV, col. CLXII-CLXIII, cf. l'*Indiculum omnium scriptorum magistri Hugonis de S. Victore*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. II, p. 283; dans l'épitaphe composée par Simon Chèvre-d'or, cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 6, 490-491 (remarquer toutefois que Simon ne fut peut-être pas un victorin, cf. Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. 139, n. 1); une *Chronique* anonyme d'un victorin de la fin du XII^e^ siècle, *P. L.*, col. CLXV, cf. Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. 143; le *Memoriale* de Jean de Paris, *P. L.*, col. CLXVI; cf. J. de Ghellinck, *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 271, note; le nécrologe de Saint-Victor, *P. L.*, col. CLXIII-CLXV; au commencement du premier catalogue publié par B. Hauréau, *P. L.*, col. CXLIII; à la fin du second catalogue qui devait figurer sur le tombeau de Hugues, *P. L.*, col. CLII; surtout par le plus illustre des victorins après Hugues, Richard, qui le désigne de la sorte, sans le nommer, *Benjamin major*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. CXCVI, col. 67 : *sicut præcipuo illi nostri temporis theologo placuit*, et en le nommant, *Tractatus de spiritu blasphemiæ*, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1189 : *magni illius, magistrum Hugonem loquor, nostri temporis theologi*.

Voici, maintenant, les chroniqueurs, les historiens de l'Église ou de la littérature ecclésiastique. Ce sont, avec Jacques de Vitry, qui, on s'en souvient, appelle Hugues « harpe du Seigneur » et « organe du Saint-Esprit », les chroniqueurs Sigebert de Gembloux, Robert du Mont, Albéric des Trois-Fontaines, Jacques de Voragine, Richard le Poitevin, Robert Abolant d'Auxerre, dans les *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. VI, p. 452, 495; t. XXIII, p. 828; t. XXIV, p. 170; t. XXVI, p. 81, 235; les auteurs anonymes des *Annales Dorenses*, *op. cit.*, t. XXVII, p. 523; de la chronique publiée dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1781, t. XII, p. 120 (transcrit presque littéralement Richard le Poitevin); de la chronique de Morigny, *op. cit.*, t. XII, p. 86; de la chronique de Jumièges, *P. L.*, col. CLXV; les autres chroniques indiquées par J. de Ghellinck, *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 270, n. 3; Sigefroy de Meissen, Vincent de Beauvais, le pseudo-Henri de Gand, Trithème, saint Antonin, Werner Rolewinck, *P. L.*, col. CLXVI-CLXVIII. Hugues ne fut le second d'aucun de ses contemporains, ç'a été un nouvel Augustin, un des luminaires de la France, il fut aussi saint que savant, tel est le sens et telles sont quelques-unes des expressions de ces témoignages.

Écoutons à leur tour les théologiens, les auteurs ascétiques et mystiques, les polygraphes. Sans parler de ceux que nous retrouverons en traitant de l'influence de Hugues, Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de proprietatibus apum*, l. II, c. XVI, Douai, 1597, p. 174, enregistre, le premier peut-être, l'appellation de *secundus Augustinus id est secundus ab Augustino*. Geoffroy d'Auxerre, énumérant les hommes sages et lettrés qui ont honoré l'Église, *Libellus contra capitula Gilberti*, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 616, mentionne *fidelissimum divini verbi tractatorem Hugonem de S. Victore*. Dans le *Speculum futurorum temporum* ou *Pentachronon*, extrait des œuvres de sainte Hildegarde, Gebenon, prieur d'Eberbach, dans J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, Mont-Cassin, 1882, t. VIII, p. 488, qualifie son temps de « vil et misérable », mais ajoute que toutefois des saints y ont fleuri, tels que, en France, Bernard, abbé de Clairvaux, maître Hugues et maître Richard de Saint-Victor. Pierre de Celle, *Epist.*, l. VII, epist. XIX, *P. L.*, t. CCII, col. 610, l'associe à saint Bernard, à Gilbert de la Porrée et à maître Pierre (vraisemblablement Pierre le Mangeur) comme étant, parmi les auteurs récents, de ceux qui méritent de plaire, *in quibus nec rosæ nec lilia desunt*. Le dominicain Gui Vernani, dans son commentaire inédit sur la bulle *Unam sanctam*, cité par M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 258, se réclame de l'autorité de Hugues, *magnus et authenticus doctor Ecclesiæ*. Durand de Mende, *Rationale divinorum officiorum*, l. IV [c. XLI], Lyon, 1481 [fol. XC *b*], l'appelle *doctor excellentissimus*. Gerson, *De libris legendis a religiosis*, dans ses *Opera*, Paris, 1606, t. I, col. 571, nomme Richard de Saint-Victor (à qui il attribue inexactement le *De arca mystica*), et déclare inutile d'énumérer toutes ses œuvres, *nihil enim composuit nisi divinum edoctus a præceptore suo doctore celeberrimo Hugone de S. Victore, cujus opusculum De oratione... superat omnem laudem*; cf. *Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt*, t. IV, col. 97. Il applique à Hugues l'épithète de *venerabilis*, col. 572, qu'on rencontre aussi dans la lettre d'Osbert, *P. L.*, t. CCXXV, col. CLXII; dans le récit d'un miracle de l'an 1325 attribué à l'intercession de Hugues, *P. L.*, t. CLXXV, col. CLXIII-CLXIV (avec la variante *venerandus*); dans le titre d'un manuscrit de la *Practica geometriæ*, cf. P. Tannery, dans Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. IX; dans la Vie de sainte Lydwine par frère Jean Brugman, *Acta sanctorum*, 3^e^ édit., Paris, 1865, aprilis t. II, p. 281, et, jusqu'à huit fois, dans l'anonyme *Apparatus ad vulgarem Rabani Allegoriarum editionem*, publié par J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1855, t. III, p. 438, 439, 441, 442, 443, 444, 445. Denys le Chartreux, *Commentaria in librum De cælesti hierarchia*, c. VII, a. 32, dans *Opera omnia*, Tournai, 1902, t. XV, p. 124, s'empare également du *venerabilis Hugo*, ainsi que le carme Thomas Netter (*Waldensis*), *Doctrinalis antiquitatum Ecclesiæ Jesu Christi*, t. II, *De sacramentis*, c. XLVIII. LIII, Paris, 1521, fol. 48 *a*, 52 *b*. Denys le Chartreux, *op. cit.*, c. III, a. 19, p. 78, exprime un fort étonnement de ce qu'Albert le Grand a prêté une grave erreur sur les anges *fidelissimo doctissimoque Hugoni qui, ob eminentiam suæ scientiæ, dictus est secundus seu alter Augustinus*. La formule : « un nouvel Augustin » est légèrement modifiée dans Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, l. IV, Paris, 1610, p. 250 : *Hugo victorinus..., vir divinarum et humanarum litterarum exquisita eruditione clarissimus, et Augustini doctrinæ ac phraseos usque adeo æmulator ut Augustini lingua eruditorum sui temporis adagio dictus sit*.

Mettons à part des théologiens qui sont hors de rang. Dante, *theologus Dantes*, montre, dans son *Paradiso*,

c. XII, v. 133, Hugues en compagnie de saint Bonaventure et d'autres bienheureux:

Ugo da San Vittore è qui con elli.

Saint Bonaventure a vanté souvent Hugues de Saint-Victor, jamais avec autant d'éclat que dans le *De reductione artium ad theologiam*, dans les *Opera omnia*, Quaracchi, 1890, t. v, p. 321 : il dit que la science sacrée comprend trois parties, le dogme, la morale, la mystique, représentées principalement la première par saint Augustin, la deuxième par saint Grégoire, la troisième par saint Denys ; *Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in prædicatione, Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia hæc.* Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. v, a. 1, ad 1um, à l'occasion d'un passage de Hugues qu'on objecte, a ce mot qui va loin : *quamvis dicta Hugonis de S. Victore magistralia sint et robur auctoritatis habeant.* Faisons, cependant, là-dessus deux observations. D'abord, il ne faut pas conclure que « saint Thomas, c'est tout dire, le regardait comme son maître », *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 4; cf. U. Baltus, *Revue bénédictine*, t. XV, p. 109, mais seulement comme l'un des maîtres ayant autorité dans les écoles. Puis, il n'est pas très sûr que ce texte soit bien celui de saint Thomas. P. Rousselot, dans les *Études*, Paris, 1914, t. CXXXIX, p. 418, observe que l'édition léonine de la *Summa theologica* porte, à cet endroit : *quamvis dicta Hugonis de S. Victore magistralia sint, robur auctoritatis non habent.* Appuyée par plusieurs manuscrits, cette leçon fournirait ce sens plus naturel : Hugues n'est qu'un professeur, un maître, et non un saint Père, non un de ces *doctores authentici* dont la parole s'impose; *et tamen potest dici*, on peut toutefois sauver sa formule. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, saint Thomas, s'il n'est pas à proprement parler, le disciple de Hugues — il discute plus d'une de ses opinions, et de l'une d'elles, *De sacramentis*, l. I, part. VI, c. XXXVI, col. 284, il dit carrément, *In IV Sent.*, l. III, dist. XVIII, q. I : *hoc non videtur intelligibile* — le tient en grande estime, le cite volontiers et s'applique à montrer que leurs pensées ne sont pas en désaccord. Enfin, au concile de Latran, Innocent III, à ce que rapporte Jean de Paris, approuva solennellement les ouvrages de Hugues, en compagnie de ceux de saint Anselme, de saint Bernard, d'Adam et de Richard de Saint-Victor, de Pierre Lombard et de Pierre le Mangeur. Cf. Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. 292.

Dans les temps modernes, les témoignages d'admiration envers Hugues sont innombrables. Passant sous silence ceux, en prose et en vers, qui parurent dans l'édition des œuvres de Hugues en 1526, cf. *P. L.*, t. CLXXV, col. CLI-CLX, allons tout droit à Bossuet, qui nomme Hugues, *Instruction sur les états d'oraison*, traité I, *Additions et corrections*, n. VIII, *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1864, t. XVIII, p. 670-671, « grand et pieux docteur », « un des plus grands théologiens et des plus sublimes contemplatifs du XIIe siècle ». Thomassin, *Dogmata theologica. De Deo*, l. VII, c. XIII, n. 8, le rapproche de saint Thomas et les réunit l'un et l'autre dans ce commun éloge : *magni nominis theologos et cæterorum facile principes.* Parmi les protestants, Zöckler, *Realencyklopädie*, t. VIII, p. 436, voit en lui « une apparition essentiellement johannique », et A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, 3e édit., t. III, p. 346, « le théologien le plus influent du XIIe siècle ».

3° *Son influence.* — Dans l'état actuel des publications de textes, il n'est pas possible de mesurer toute l'influence de Hugues ; nous savons qu'elle fut très grande et ses directions principales sont connues.

1. *Le XIIe siècle.* — Hugues rayonne, d'abord, sur l'école victorine. Le nom le plus glorieux est celui de Richard de Saint-Victor. « Richard, dit X. Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, Paris, 1840, t. I, p. 330, est le disciple de Hugues, il est sa continuation; c'est l'idée de Hugues élevée à sa plus haute puissance. » Richard s'inspire de Hugues, non seulement là où il le désigne nommément, *De spiritu blasphemiæ*, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1189, ou par une périphrase équivalente à son nom, *Benjamin minor*, l. I, c. IV, col. 67, mais encore dans toute son œuvre dogmatique; il le suit jusque dans ses erreurs, par exemple, sur la nature du pouvoir sacerdotal dans la remise des péchés, *Tractatus de potestate ligandi et solvendi*, col. 1159-1178. Cf. A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. II, p. 195-199. Surtout Richard systématise les doctrines mystiques de Hugues. Ce qui était épars dans les œuvres de celui-ci, insuffisamment lié et trop bref, il le groupe, le développe et le présente didactiquement. Tout ce qu'il a d'essentiel, Hugues l'offrait au moins en germe. Un autre victorin, Godefroid, dont le *Microcosmus*, resté inédit, contient des vues mystiques fort remarquables, s'inscrit parmi les disciples de Hugues. Cf. Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. 112, 115. Jusqu'à quel point Hugues marqua son empreinte sur André et Achard de Saint-Victor, c'est ce qu'on ne pourrait préciser, les ouvrages de ces écrivains étant presque entièrement inédits. Malgré certaines ressemblances, il n'est pas sûr que la filiation des péchés capitaux établie par Garnier de Saint-Victor, dans son *Gregorianum*, l. IV, c. X, *P. L.*, t. CXCIII, col. 153, dépende de la classification de Hugues, *De sacramentis*, l. II, part. XIII, c. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 525-526, et *De quinque septenis*, c. II, *P. L.*, t. CLXXV, col. 405-407. Cf. Fourier Bonnard, t. I, p. 111. Adam de Saint-Victor n'est l'auteur ni des traités en prose qui lui ont été attribués au XIVe siècle, cf. P. Lejay, *Les traités attribués à Adam de Saint-Victor*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1899, t. IV, p. 161-166, 288, ni de bon nombre de pièces liturgiques publiées sous son nom par L. Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, Paris, 1858 (en rapprocher la 3e édition publiée en 1894), voir t. I, col. 388; ses poésies authentiques ne révèlent pas, autant que l'a dit J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 379, « au premier coup d'œil, un disciple de Hugues », mais elles s'harmonisent avec la théologie de Hugues et avec son symbolisme. D'après L. Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, Paris, 1858, t. I, p. 159, « il est à croire qu'Adam a emprunté à Hugues de Saint-Victor, dont il avait suivi les cours, tout le symbolisme de ses proses, » et il allègue en preuve la prose *Quam dilecta tabernacula* de la Dédicace, dont toutes les « figures » se rencontrent « dans les *Allégories* du fameux victorin »; or, il n'est sûr ni qu'Adam ait été l'élève de Hugues, ni que la prose *Quam dilecta tabernacula* soit d'Adam, ni que les *Allegoriæ* soient de Hugues. Le fougueux Gautier de Saint-Victor cite Hugues dans son *Contra quatuor labyrinthos Franciæ*, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1132; cf. les *Sententiæ divinitatis*, édit. B. Geyer, p. 60; il serait l'un de ses principaux disciples si l'hypothèse était fondée qui voit en lui l'auteur des *Quæstiones et decisiones in Epistolas D. Pauli*. Cf. H. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei* (Rom., I, 17) *und Justificatio*, Mayence, 1906, p. 66. Avec les *Quæstiones* se rattachent à l'école de Hugues, quel qu'en soit l'auteur, victorin ou non, la plupart des ouvrages qui lui ont été attribués et que nous avons classés comme douteux : ils reproduisent, sauf parfois —

c'est le cas des *Quæstiones* — des divergences de détail, les doctrines de Hugues, et souvent ses expressions et des pages entières des œuvres authentiques. Les plus importants sont le *Speculum de mysteriis Ecclesiæ*, les *Excerptiones*, les *Allegoriæ in Novum Testamentum*, et, hors rang, en supposant qu'elle ne soit pas de Hugues, la *Summa sententiarum*. Le *De sacramento conjugii* de Gautier de Mortagne, qui forme le tr. VII de la *Summa sententiarum*, dépend manifestement du *De sacramentis* de Hugues. Et il y a toute une série de recueils inédits de *Sentences* qui dépendent de la *Summa sententiarum*, et quelquefois aussi, non seulement indirectement par l'intermédiaire de la *Summa*, mais directement, du *De sacramentis*. Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 301-309. D'autres écrits, sans rapports avec la *Summa sententiarum*, appartiennent à la littérature théologique issue de l'école de Hugues : tel le manuscrit *B. IX, 5* de la bibliothèque de l'université de Bâle, *De sancta Trinitate*, qui cite fréquemment le *De sacramentis* et quelquefois divers autres ouvrages de Hugues. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 321-323.

L'influence de Hugues s'exerce bien au delà de l'école victorine, dans toutes les branches du savoir, dans tous les pays, même là ou l'on s'y attendrait le moins, par exemple, dans l'école rivale d'Abélard. Voir t. I, col. 51-52. En droit canon : il est mis à contribution par Rufin de Bologne, Étienne de Tournai, Huguecio de Ferrare, etc. Cf. G. de Ghellinck, t. V, col. 1234, 1257, 1263-1264, et *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 340, 365-369. En histoire : sa *Chronique* a été souvent copiée, continuée et citée au moyen âge. Cf. A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France*, Paris, 1902, t. II, p. 313. En pédagogie : le *Didascalion*, ou *Eruditio didascalica*, partiellement reproduit dans les *Excerptionum priorum*, l. I, col. 193-204, est utilisé, en même temps que le *De sacramentis*, par l'auteur anonyme d'une introduction à la philosophie et à la théologie, dont M. Grabmann, *op. cit.*, t. II, p. 36-40, a publié un fragment, et par Conrad de Hirschau, *Dialogus super auctores sive Didascalion*, écrit vers 1150, publié par G. Schepss, Wurzbourg, 1889. En liturgie : les œuvres attribuées douteusement ou faussement à Hugues s'occupent fréquemment de liturgie; cf., en particulier, les *Miscellanea*, l. VII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 867-900; le *De cæremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 381-456, probablement de Robert Paululus d'Amiens, et le *Libellus de canone mystici libaminis*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 455-470, probablement de Richard de Wedinghausen, près de Cologne. Il serait désirable que le rôle liturgique de Hugues fût déterminé; un manuscrit de Prévostin de Crémone, conservé à la bibliothèque du chapitre de Saint-Pierre de Salzbourg, et intitulé *De officiis*, porte, en marge, écrits postérieurement, les noms de ceux *qui tractaverunt de officiis divinis*, et celui de Hugues figure dans la liste. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 554. Un ouvrage fameux, à la fois liturgique et dogmatique, le *De sacro altaris mysterio* d'Innocent III, composé avant 1198, fait à Hugues « des emprunts qui s'appelleraient aujourd'hui de vrais plagiats ». Cf. J. de Ghellinck, t. V, col. 1267, et *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 117, 357, n. 2. L'*Expositio canonis missæ*, attribuée inexactement à saint Pierre Damien, voir t. IV, col. 50, 51, et qui se place vers 1200, a copié, dans le *De sacro altaris mysterio*, des passages de Hugues. Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 355-359. Des explications et des phrases du *De sacramentis*, l. II, part. III-IX, se retrouvent dans le *Rationale divinorum officiorum* de Durand de Mende. Des extraits de Hugues enrichissent les *Homiliæ dominicales et festivales* de Godefroy d'Admont en Styrie, *P. L.*, t. CLXXIV. Jean de Salisbury, *De septem septenis*, c. VI, *P. L.*, t. CXCIX, col. 960, termine un chapitre sur la contemplation par ces mots : *hæc, magistrum nostrum sequentes, pro viribus succincte diximus*; le maître ainsi désigné c'est Hugues. En Angleterre l'abbaye de Saint-Alban recherchait partout les écrits de Hugues et envoyait un de ses religieux à Richard de Saint-Victor, avec mission d'en obtenir une copie des ouvrages manquants. Cf. *P. L.*, t. CXCVI, col. 1228-1229. Une méthode catéchistique, qui consiste à exposer le dogme et la morale en les rapportant à sept parties tantôt opposées tantôt assimilées à sept autres : sept demandes du *Pater*, sept dons du Saint-Esprit, sept péchés capitaux, etc., est mise en vogue par Hugues, et se retrouve dans le *De septem septenis* de Jean de Salisbury, dans les œuvres de Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen, dans celles de saint Thomas, etc. Voir t. II, col. 1899-1900. Werner de Küssenberg, *Deflorationes sanctorum Patrum*, l. II, *P. L.*, t. CLVII, col. 1066-1072, ne se contente pas d'adopter la méthode; il reproduit à peu près tel quel Hugues, *De quinque septenis P. L.*, t. CLXXV, col. 415-444; *Expositio in Abdiam*, col. 400-406. Par le *De sacramentis* et, que ce soit directement ou indirectement, par la *Summa sententiarum*, Hugues défraie un grand nombre de théologiens. Faut-il compter, parmi eux, Hugues d'Amiens, cf. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2^e édit., Louvain, 1905, p. 214, n. 4, et Robert Pulleyn? Ce n'est pas improbable en ce qui regarde Hugues, en dépit de la date de composition de ses œuvres dogmatiques (vers 1130-1135), et c'est probable en ce qui concerne Robert Pulleyn. Cf. les notes de son éditeur, dom Hugues Mathoud, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1022, 1023, 1031, 1033, etc., surtout 1065, 1080, 1129, 1149, 985. Certainement sont tributaires de notre victorin Robert de Melun, qui se montre « constamment fidèle, parfois avec servilité, aux idées et aux divisions du *De sacramentis* », J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 111; cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 327-338; l'auteur des *Sententiæ divinitatis*, cf. l'édition de B. Geyer, p. 56-58, et *passim* l'indication des sources; Othon de Freising, cf. J. Hastagen, *Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker*, Leipzig, 1900, p. 18, et A. Hofmeister, *Studien über Otto von Freising*, dans le *Neues Archiv*, Hanovre, 1912, t. XXXVII, p. 650-654; Arnon de Reichersberg, *Apologeticus contra Folmarum*, édit. Weichert, Leipzig, 1888, p. 97-98; cf. J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 690-694; Jean de Cornouailles, *Eulogium*, c. IV, XVII, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1054, 1077-1078, etc. La définition de la foi de Hugues influence toute l'ancienne et la haute scolastique. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 268-270, 546-547. Les manuscrits du *De sacramentis* et de la *Summa sententiarum* se multiplient rapidement; des abrégés en sont faits, en prose et en vers; des extraits enrichissent les recueils des « autorités » théologiques. Cf. J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 117, 121; M. Grabmann, *op. cit.*, p. 63, 82, n. 2, 87, n. 3. En marge des manuscrits de Pierre Lombard des références fréquentes renvoient à Hugues. Cf. J. de Ghellinck, *Les notes marginales du Liber sententiarum*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1913, t. XIV, p. 518, 525, etc.; M. Grabmann, *op. cit.*, p. 57-58. Nous venons de nommer Pierre Lombard; par lui principalement Hugues agit sur toute la scolastique. S'il n'a pas emprunté seulement à Hugues, mais aussi à Abélard et à Gratien, Pierre Lombard a puisé abondamment dans le *De sacramentis* et plus encore dans la *Summa sententiarum*, prenant des textes, des idées,

des expressions, des phrases, des pages entières. Cf., pour toute cette étude des emprunts ou des plagiats de Pierre Lombard, J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 126-150, surtout p. 142, et *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques : ses sources, ses copistes*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1909-1910, t. x, p. 290-302, 720-728, surtout 722, 725; t. xi, p. 29-46; M. Grabmann, *op. cit.*, p. 371-391. Pierre Lombard a été le maître de théologie du moyen âge : en l'écoutant, des multitudes scolaires entendirent souvent Hugues de Saint-Victor, et les théologiens qui furent ses disciples, tel un Pierre de Poitiers, ou qui dépendirent de lui, comme il est prouvé que ce fut le cas pour Gandulphe de Bologne, voir J. de Ghellinck, t. vi, col. 1146-1149, et *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 191-213, se rattachèrent par là même au docteur victorin. « Singulière destinée de ce mystique qui, en théologie, en histoire, en droit canon, en pédagogie, en ascétisme, etc., se place parmi les esprits les plus ouverts et les plus féconds de son siècle, au point, dit J. de Ghellinck, p. 365, d'alimenter pendant plusieurs générations, à Paris et à Bologne, les écrits des dialecticiens, des canonistes et des théologiens. »

2. *Après le XII^e siècle.* — Avec le cours du temps l'influence directe de Hugues s'amoindrit. Pierre Lombard et ensuite les grands théologiens du XIII^e siècle, et, en première ligne, saint Thomas, dirigèrent le mouvement intellectuel. Hugues ne fut, cependant, pas oublié. Les manuscrits des *Sentences* de Pierre Lombard continuèrent de recevoir des annotations marginales où la part du victorin dans la codification dogmatique fut indiquée. Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 228, 230, 234, 236, 237. Il figure parmi les autorités théologiques dans la *Summa de sacramentis* conservée manuscrite à Munich et, d'une façon générale, dans la scolastique du XIII^e siècle. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 489, 562. Vers le commencement du siècle, dans un traité contre les partisans d'Amaury de Bène, Garnier de Rochefort, évêque de Langres, transcrit un passage de Hugues. Voir t. v, col. 1277. Dans la première moitié du siècle, Guillaume d'Auvergne s'inspire, maladroitement du reste, du *De claustro animæ*, qu'il lui attribue, sinon dans l'édition des deux traités *De claustro anime* que J. Clichtove donna chez Henri Estienne, Paris, 1507, du moins dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale. Cf. N. Valois, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris*, Paris, 1880, p. 170, 204, 218-219. Voir aussi K. Werner, *Wilhelms von Auvergne Verhältniss zu den Platonikern des XII Jahrhunderts*, Vienne, 1873, p. 50-53. Saint Thomas le cite souvent; cf., par exemple, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XV, q. iv. Hugues fut goûté dans l'école franciscaine : Alexandre de Halès s'attache volontiers à son enseignement. Voir t. i, col. 779, 782. De même et plus encore, saint Bonaventure, dont on a lu plus haut le jugement admiratif sur Hugues; de même aussi Mathieu d'Aquasparta, qui cependant s'écarte parfois de ses conclusions. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 262, 265, 272, 280. Le saint-siège canonise, en quelque sorte, sa doctrine sur les rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel par l'insertion dans la bulle *Unam sanctam* du texte qui la formule. Un autre passage du *De sacramentis*, l. I, part. IX, c. iii, col. 319-322, sur les motifs de l'institution des sacrements, obtint une consécration semi-officielle de l'Église, en ce sens que l'explication de Hugues, après avoir passé dans la *Summa sententiarum*, tr. IV, c. i, col. 117-118, dans Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. I, dans saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. lxi, a. 1, et dans une foule de scolastiques, a été introduite dans le catéchisme du concile de Trente. *De sacramentis*, Venise, 1575, p. 150-152. Thomas Netter *(Waldensis)*, dans le gros ouvrage que, avec l'approbation de Martin V, il publia contre les hussites et Wiclif, allégua souvent l'autorité de Hugues. Cf., en particulier, *Doctrinalis antiquitatum Ecclesiæ Jesu Christi*, t. ii, *De sacramentis*, c. lxxxii, Paris, 1521, fol. 85-86 *a*, sa discussion d'un passage de Wiclif, *De eucharistia*, c. iii, disant que les affirmations de Hugues sur les accidents eucharistiques, *De sacramentis*, l. II, part. VIII, c. ix, *P. L.*, t. clxxvi, col. 468, *incusserunt mihi formidinem*. Dans ses commentaires sur Pierre Lombard et dans tous ses ouvrages, Denys le Chartreux recourt si fréquemment à l'autorité de Hugues que les tables des matières de la récente édition de ses œuvres complètes donnent, à chaque volume, deux ou trois références et englobent le reste dans un etc. éloquent.

La théologie scolastique n'est pas seule à se servir des écrits du victorin. La disposition parallèle de la chronologie des papes et de celle des empereurs, qui caractérise sa *Chronique*, est adoptée par divers catalogues des papes et des empereurs et finalement par la *Chronique* de Martin Polonus. Cf. E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. iii, p. 384-385. Dans les prédications véhémentes qu'il prononce à Strasbourg, en 1498, sur la *Stultifera navis* de Sébastien Brandt, Geiler de Kaisersberg glisse un passage de l'*Eruditio didascalica*, l. III, c. v, col. 769, contre les faux savants, *Navicula sive speculum fatuorum*, serm. xxxi (prêché le 29 mars), Strasbourg, 1510 [fol. 55]. Cf. M. Grabmann, *op. cit.*, p. 243-244, note. L'*Apparatus ad vulgarem Rabani Allegoriarum editionem*, publié par J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1855, t. iii, p. 436-445, et qui pourrait appartenir au XIV^e siècle, n'est guère qu'un centon de textes de Hugues sur l'étude de l'Écriture. La plupart des auteurs mystiques sont plus ou moins ses disciples, ou directement ou à travers Richard de Saint-Victor, qui fut un peu, dans le mysticisme du moyen âge, l'équivalent de Pierre Lombard dans le dogme. L'hypothèse d'après laquelle les frères du libre esprit seraient « un sauvage rejeton de la mystique monacale des victorins » est dénuée de fondement. Voir t. vi, col. 803-804. La mystique orthodoxe, au contraire, a un solide point d'attache à Saint-Victor. Saint Bonaventure, dont le rôle fut capital, lui doit beaucoup; son *Soliloquium* est une imitation du *Soliloquium de arrha animæ* de Hugues, voir t. ii, col. 972, et son *Itinerarium mentis in Deum* rappelle Richard. Le poète allemand qui amplifie, dans *Le petit livre de la fille de Sion*, au XIII^e siècle, le traité latin d'un anonyme portant ce même titre : *La fille de Sion*, procède de Hugues et de saint Bernard. Cf. E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes*, t. iii, p. 150. Au monastère d'Helfta, sainte Gertrude et ses compagnes lisent, avec saint Augustin et saint Grégoire, saint Bernard et Hugues de Saint-Victor. Cf. L. Faure-Goyau, *L'école d'Helfta : les deux Gertrude, les deux Mechtilde*, dans *Christianisme et culture féminine*, Paris, 1914, p. 200. D'après A. Loth, *L'auteur de l'Imitation. Nouvelles recherches sur l'époque et le lieu où l'Imitation fut composée*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1874, t. xv, p. 98, « avec saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, le docteur du mysticisme français..., a souvent inspiré le suave auteur. » Et L. Moland et C. d'Héricault, *Le livre de l'éternelle consolacion, première version française de l'Imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1856, p. xxxxv, pensent que le *Soliloquium de arrha animæ*, dans sa traduction française du XIV^e siècle, « est véritablement un des précurseurs de l'*Internelle consolacion* ». Il serait, croyons-nous, difficile d'établir une filiation directe entre l'*Imitation*

et les œuvres de Hugues; du moins accordera-t-on que celles-ci ont contribué à créer un milieu propice à l'éclosion du *De imitatione Christi*. L'auteur de la Vie de sainte Lydwine, Jean Brugman, pour décrire les charismes de Lydwine, ne trouve rien de mieux à citer qu'un passage de Hugues, *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1865, aprilis t. II, p. 281 : le livre *De tribus diœtis* qu'il allègue, et que D. Papebroch n'a pas réussi à découvrir, p. 283, n'est autre que le *De tribus diebus*, devenu le l. VII de l'*Eruditio didascalica*, et ce passage se lit, c. XXVI, col. 835-836. Gerson, héritier de la tradition mystique du moyen âge, a pour guides préférés saint Bonaventure et Alexandre de Halès et, par delà le XIIIe siècle, Richard de Saint-Victor et Hugues. Nous avons constaté déjà qu'il associe le maître et le disciple dans une louange commune; dans le *De mystica theologia speculativa*, consider. XXI, *Opera*, Paris, 1606, t. III, col. 269, il reproduit, sur la notion de la contemplation, *venerabilem Ricardum qui hanc materiam elucidavit usque ad fundamentum, magistrum suum Hugonem insecutus*. Cf. *Tractatum de meditatione*, consider. XII; *Tract. de simplificatione cordis*, not. XV; *Tract. de oculo*, t. III, col. 368, 377, 400, etc. Et voici qu'à son tour, défendant *L'ornement des noces spirituelles* de Ruysbroeck contre les critiques de Gerson, Jean de Shoenahaven invoque le témoignage de Hugues pour justifier le mariage mystique entre l'Époux et l'épouse qu'est l'âme. *Defensio*, dans Gerson, *Opera*, t. I, col. 476. Le « docteur extatique », Denys le Chartreux, *Commentaria in librum De cælesti hierarchia*, c. VII, a. 32, dans *Opera omnia*, Tournai, 1902, t. XV, p. 78, prend avec chaleur le parti de Hugues, que Gerson *in experientia et sapore mysticæ theologiæ adnumerat B. Bernardo et quibusdam aliis sanctis* et qui a exposé *catholice ac valde reverenter* le livre de Denys, Cf. l'*Index analyticus*, p. 718. Saint Antonin, *Cronica, III pars historialis*, tit. XVIII, c. I, Bâle, 1491, fol. 1-7*a*, loue magnifiquement Hugues et donne des extraits de ses œuvres.

L'influence de Hugues persista au delà du moyen âge. C'est ce dont témoignent six éditions de ses œuvres complètes qui parurent de 1518 à 1648, des éditions partielles et des traductions de l'*Expositio in regulam B. Augustini* et du *Soliloquium de arrha animæ*.

4° *Jugement sur Hugues.* — Hugues est un des grands noms du moyen âge, d'abord à cause de l'influence qu'il a exercée tant par ses œuvres que par ses disciples immédiats, comme Richard de Saint-Victor, ou médiats, comme Pierre Lombard. S'il n'a pas créé la méthode scolastique et si les principaux perfectionnements de cette méthode sont dus à Abélard, voir t. I, col. 54, il a tracé une synthèse dogmatique plus complètement et surtout plus orthodoxement qu'Abélard. Grâce à lui, ce qui devenait une intrusion de la philosophie dans la théologie fut ramené à une application sage et féconde des données de la raison aux vérités de la foi, et entre les deux abus qui sévissaient : un conservatisme hostile à toute idée nouvelle et un rationalisme plus ou moins conscient qui entraînait aux nouveautés téméraires, il fraya la voie droite où s'engagea le moyen âge à sa suite. Cf. T. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. II, *Théories scolastiques*, Paris, 1892, p. 22-53.

L'influence ne livre pas la mesure de la valeur d'un homme. Le succès de Pierre Lombard l'emporta sur celui de Hugues, et cependant Pierre Lombard, qui fut un compilateur remarquable, n'est qu'un esprit ordinaire, dénué de toute originalité. Hugues, lui, est un esprit éminent. N'insistons pas sur le caractère encyclopédique de son savoir : ce trait lui est commun avec la plupart des illustres scolastiques. Ne lui demandons non plus ni perfection suprême toujours impossible ni une perfection que la date où il écrivait ne comportait pas : il a des lacunes, des erreurs, il se répète, il lui arrive d'être long, diffus, quelque peu subtil; l'ordre, qui ne lui manque guère dans le développement d'une question, fait défaut quand il s'agit de disposer l'ensemble; le goût n'est pas impeccable, et il va sans dire que ses connaissances historiques, géographiques, scientifiques, grammaticales, etc., sont de son temps. Par exemple, il admet la génération spontanée, *De arca Noe morali*, l. I, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 628; il affirme bravement, *Eruditio didascalica*, l. II, c. XXVI : *panis dictus est vel quasi ponis quia omnibus mensis apponitur, vel a græco* πᾶν, *quod est omne, quia nullum convivium bonum sine pane ducitur, vel quod pascat*, cf. S. Isidore de Séville, *Etym.*, l. XX, c. II, *P. L.*, t. LXXXII, col. 708; ou bien il attache une signification mystérieuse aux noms, cf. *Eruditio didascalica*, l. VI, c. III, col. 800, et aux nombres, cf. *De arca Noe morali*, l. III, c. XV, col. 662. Mais il a, « plus que ses contemporains, scruté le contenu et la méthode des sciences sacrées. L'exposé, d'ordre historique, s'appuie sur l'Écriture; les Pères n'interviennent que rarement sous la forme de citations expresses; mais c'est à leur pensée que s'alimente la plume du victorin, et, dit J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 133, les amples développements qu'elle nous fournit nous présentent tout l'enchaînement de nos dogmes et leur défense rationnelle dans une suite de considérations judicieuses et fermes, larges et prudentes, souvent profondes, voire même hardies : malgré son humble modestie, cet esprit vigoureux ose regarder en face tous les problèmes anciens et nouveaux. »

Hugues est un latiniste estimable. Sa phrase a la netteté, le naturel, souvent le rythme, parfois la rime, qu'on rencontre dans divers écrits du moyen âge, tels que ceux de Richard de Saint-Victor, cf. *Histoire littéraire de la France*, 2e édit., Paris, 1869, t. XIII, p. 488, ou le *De imitatione Christi*. A ce dernier point de vue, l'étude du *Soliloquium de arrha animæ* serait particulièrement intéressante : tantôt nous avons des sortes d'hémistiches rimés, tantôt, semble-t-il, des strophes entières dont on se demande si elles se déroulent au hasard ou selon des règles qui nous échappent. Les antithèses et les jeux de mots à la saint Augustin, sans abonder à l'excès, ne sont pas inconnus à notre auteur; parlant de l'arche mystique, de la cellule de l'âme, il dit, *De arca Noe morali*, l. IV, c. IX, col. 679 : *Quæ est ergo hæc arca de qua tam multa dicuntur?... Numquid putas est labyrinthus? Non labyrinthus, nec labor intus, sed requies intus*. Il a des procédés de style, des trouvailles d'expression, qui font que de telle formule de lui on croirait qu'elle est de saint Augustin; A. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. I, p. 130-131, cite en exemple ce bref chapitre sur l'immutabilité divine, *De sacramentis*, l. I, part. III, c. XII, col. 220-221 : *Et ascendit (ratio) et transit et probat quoniam ita est et quoniam variari et mutari non potest Deus omnino, non enim augeri potest qui immensus est, nec minui qui unus est, nec loco mutari qui ubique est, nec tempore qui æternus est, nec cognitione qui sapientissimus est, nec affectu qui optimus est*. Mieux encore, il a de saint Augustin le charme, le je ne sais quoi qui rayonne, qui réchauffe, qui pénètre, qui s'empare de toute l'âme, et qui explique, autant peut-être que les ressemblances doctrinales, l'appellation de « second Augustin » qui lui fut décernée. On a publié, parmi les *Opuscula subdititia* de saint Augustin, divers traités composés avec des morceaux d'Augustin, de saint Anselme, de saint Bernard, du moine de Saint-Victor; celui-ci n'a pas trop à souffrir d'un pareil voisinage. Et ne sont-elles pas augustiniennes d'accent, n'expriment-elles pas l'ardeur pour le vrai et l'enthousiasme pour le bien qui

sont la marque du docteur d'Hippone, ces quelques phrases que nous choisissons dans l'œuvre de Hugues et qui la résument toute ? Sur l'amour de la science nous l'avons déjà entendu nous dire : *Ego affirmare audeo nihil me unquam quod ad eruditionem pertineret contempsisse... Coarctata scientia jucunda non est*, et : *Nescire siquidem infirmitatis est, scientiam vero detestari pravæ voluntatis.* Voici comment il parle du besoin insatiable de chercher, *De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. IX, col. 570 ; *Multæ sunt quæstiones hominum; quamdiu vivitur semper quæritur. Qui enim quærit nondum invenit quod quærit, et tamen quærit quia amisit quod quærit, et, si non amisit quia forte nunquam habuit, tamen quamdiu quærit significat se nondum habere quod quærit. Propterea quamdiu vivimus necesse habemus semper quærere, quia nondum totum habemus quod habere debemus.* Toute la suite est à voir : *Quid est autem hoc quod quærere debemus nisi veritas et bonitas?* Hugues développe admirablement cette pensée, col. 570-571 : *Nescio quo pacto familiare omnibus est veritatem quærere, etiam iis qui bonitatem non amant... Multi sine bonitate veritatem quærunt, sed socia veritatis est bonitas. Non venit libenter sine bonitate veritas, aut, si venit, non venit ex partibus illis et de regione illa ubi salus est.* Hugues est un chercheur intrépide : il ne recule pas devant une tâche ardue et laborieuse, et d'avoir à ouvrir des sentiers non battus il ne s'arrête pas. Cf. *De sacramentis*, l. I, part. I, prol., col. 187 ; *De arca Noe morali*, l. III, c. XV, col. 664. Mais cette audace est humble : *judicio meo exiguum est et contemptibile quidquid facere possum in domo Domini. Adnotationes elucidatoriæ in Pentateuchon*, c. I, *P. L.*, t. CLXXV, col. 29. Et cette recherche se tourne vers Dieu et vers le salut, vers Dieu, « notre sol et notre patrie », *humus namque et patria nostra Deus est, De arca Noe morali*, l. III, c. IV, col. 650, vers le salut sans lequel tout n'est rien, *logica, mathematica et physica veritatem quamdam docent, sed ad illam veritatem non pertingunt in qua salus animæ est, sine qua frustra est quidquid est. De Scripturis et scriptoribus sacris prænotatiunculæ*, c. I, *P. L.*, t. CLXXV, col. 9. De la fatigue qu'elle produit Hugues se repose en priant : *quia longius sermo processit, paululum respiremus, simul orantes, De arca Noe morali*, l. III, c. XVIII, col. 646. Et, parce qu'il s'est plu à vivre avec Dieu, de ces régions lumineuses il rapporte la lumière : *Sed ecce, dum de illo intimo divinæ contemplationis secreto revertimur, quid nobiscum afferre poterimus? Quid nisi lucem de regione lucis venientes?... Et quis scire poterit quod ibi fuimus si illuminati non redimus? Appareat ergo quod ibi fuimus, appareat quod ibi vidimus.*

I. Œuvres. — L'édition *princeps*, incomplète et défectueuse, des œuvres de Hugues de Saint-Victor parut à Paris, en 1518, en 1 in-fol. En 1526 fut publiée, également à Paris, par les soins des victorins, une nouvelle édition en 3 in-fol. ; puis vinrent, toujours en 3 in-fol., les éditions de Thomas Garzoni, chanoine régulier de Saint-Jean de Latran, à Venise, 1588 ; les éditions de Cologne et de Mayence en 1617 ; la nouvelle édition des victorins, à Paris, en 1648. Cette dernière a été reproduite, avec un ordre nouveau, dans Migne, *P. L.*, t. CLXXV-CLXXVII. Une édition critique est bien désirable. Sur les anciennes éditions des œuvres diverses, voir L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1831, t. III, n. 9022-9028 ; Copinger, *Supplement to Hain*, Londres, 1895, t. I, n. 9022-9028 ; t. II *a*, n. 3193-3197 ; t. II *b*, n. 9023 ; sur les éditions ultérieures, cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 51-53, 699-701. Deux ouvrages ont été traduits en français : le *Soliloquium de arrha animæ* et l'*Expositio in regulam B. Augustini* ; la traduction du premier a été imprimée à Paris, en 1507 (voir des fragments de la traduction de Pierre de Hangest, prévôt d'Amiens, dans L. Moland et C. d'Héricault, *Le livre de l'internelle consolacion*, Paris, 1856, p. XXXV-XXXVII), celle du second, œuvre du victorin Ch. de La Grange, à Paris, en 1691. B. Hauréau, *Hugues de Saint-Victor, nouvel examen de l'édition de ses œuvres, avec deux opuscules inédits*, Paris, 1859, a publié l'*Epitoma in philosophiam* et le *De contemplatione et ejus speciebus* ; G. Waitz a publié, *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. XXIV, p. 88-97, un fragment de la *Chronique*, le catalogue chronologique des papes et des empereurs ; Curtze a publié la *Practica geometrice*, dans les *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 1897, t. VIII, p. 193-220.

II. Sources. — Elles ont été indiquées au cours de l'article, notamment dans le paragraphe relatif aux témoignages sur Hugues. La plus longue et la plus importante est la lettre d'Osbert, *P. L.*, t. CLXXV, col. CLXI-CLXIII.

III. Travaux. — 1° *Travaux d'ensemble.* — 1. *Dictionnaires et histoires littéraires.* — L. Ellies Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées pendant le XII^e siècle*, Paris, 1699, p. 723-727 ; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis illorumque scriptis*, Leipzig, 1722, t. I, p. 1369-1370 ; t. II, p. 1138-1160 ; R. Bellarmin-P. Labbe, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Venise, 1728, p. 378-381 ; J.-A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1735, t. III, p. 881-889 = *P. L.*, t. CLXXV, col. CXXXVII-CXLII ; R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1758, t. XXII, p. 200-224 ; [dom Clément], *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1763, t. XII, p. 1-72 ; A. Sevestre, *Dictionnaire de patrologie*, Paris, 1854, t. II, col. 422-450 ; F. Morin, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques*, Paris, 1856, t. I, col. 1235 ; B. Hauréau, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1858, t. XXV, p. 436-438 ; A. Bringmann, *Kirchenlexikon*, 2° édit., Fribourg-en-Brisgau, 1889, t. VI, col. 392-398 ; A. Le Roy, *Biographie nationale*, Bruxelles, 1887, t. IX, p. 675-680 ; H. Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 57-62 ; Zöckler, *Realenciklopädie*, 3° édit., Leipzig, 1900, t. VIII, p. 436-445.

2. *Sur la vie et l'ensemble des doctrines.* — A. Liebner, *Hugo von St.-Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit*, Leipzig, 1832 ; Laforêt, *Coup d'œil sur l'histoire de la théologie dogmatique*, Louvain, 1851, p. 57-62 ; Hugonin, *Essai sur la fondation de l'école de Saint-Victor de Paris*, Paris, 1854 = *P. L.*, t. CLXXV, col. IX-CXXVI ; L. Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, Paris, 1858, t. I, p. XXV-XXVI, XLIII-LI ; W. Kanlich, *Die Lehren des Hugo und Richard von St.-Victor*, Prague, 1864 ; J. Simler, *Des sommes de théologie*, Paris, 1871, p. 78-96 ; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1894, t. I, p. 6-11, 114-118 ; A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1895 (important) ; G. Fra Frediano [G. Goyau], dans *Le monde*, 14, 16, 19 juin 1896 ; Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, Paris [1904], t. I, p. 85-116 ; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II, p. 229-309, et les pages indiquées à la table des matières, p. 571 (important) ; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Paris, 1914, p. 112-121, 355-369, et les pages indiquées à la table des matières, p. 393 (important). Voir encore les diverses histoires du dogme, par exemple, A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3° édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III, p. 826 (table des matières) ; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Erlangen, 1898, t. II, p. 45, 57, 67, etc. ; A. Dorner, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Berlin, 1899, p. 639 (table des matières), et, d'une façon générale, les ouvrages relatifs à la scolastique ; cf. F. Ueberweg-M. Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 9° édit., Berlin, 1905, t. II, p. 154-158 ; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 370-380.

2° *Travaux spéciaux.* — 1. *Vie.* — Sur les principaux documents manuscrits, annales et biographies, relatifs à Saint-Victor, cf. L. Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, Paris, 1858, t. I, p. XXIX-XXXIV, et Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Victor de Paris*, t. I, p. XXIII-XXX, et, en particulier, sur la Vie manuscrite composée par le victorin Jean Picard, † 1615, cf. Fourier Bonnard, *op. cit.*, p. 89-90, note ; *Vita*, en tête de l'édition de Hugues publiée par les victorins en 1648, t. I, p. [1-4] = *P. L.*, t. CLXXV, col. CLIX-CLXIV ; H. Meibom, *Hugonis de S. Victore patria Saxonia*, dans *Scriptores rerum Germanicarum*, Helmstadt, 1688, t. III, p. 427-432 ; C. G. Derling, *Dissertatio inauguralis philosophica de Hugone a S. Victore comite Blanckenburgensi*, Helmstadt, 1745.

2. *Œuvres.* — *a) Catalogues des œuvres authentiques.* —

B. Hauréau, *Documents relatifs à la vie et aux œuvres de Hugues de Saint-Victor*, dans le *Bulletin du comité historique des monuments écrits de l'histoire de France*, Paris, 1851, t. III, p. 177-182 = *P. L.*, t. CLXXV, col. CXLI-CLII; *Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres avec deux opuscules inédits*, Paris, 1859; *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor, essai critique*, Paris, 1886; *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1890-1893, t. I-VI; notamment t. II, p. 268-270; t. VI, p. 23-27; J. de Ghellinck, *La table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 270-289, 385-396; *Un catalogue des œuvres de Hugues de Saint-Victor*, dans la *Revue néo-scolastique de philosophie*, Louvain, 1913, t. XX, p. 226-239.

b) La Summa sententiarum. — Mercier, *Mémoires de Trévoux*, avril 1766, p. 865-868; A. Mignon, *L. Tractatus theologicus et Pierre Lombard*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Arras, 1890, 7e série, t. II, p. 514-547; H. Denifle, *Die Sentenzen Hugos von St.-Victor*, dans l'*Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1887, t. III, p. 634-640; A. M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. XXXIV-XL; P. Fournier, *Une preuve de l'authenticité de la Somme des sentences attribuée à Hugues de Saint-Victor*, dans les *Annales de l'université de Grenoble*, Grenoble, 1898, t. X, p. 171-181; R. de Chefdebien, *Une attribution contestée. La Summa sententiarum de Hugues de Saint-Victor*, dans la *Revue augustinienne*, Paris, 1908, t. XII, p. 529-560; F. Anders, *Die Summa sententiarum kein Werk des Hugo von St.-Viktor*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1909, t. II, p. 99-117; P. Claeys-Bouüaert, *La Summa sententiarum appartient-elle à Hugues de Saint-Victor?* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1909, t. X, p. 279-289, 710-719.

3. *Doctrine.* — *a) Philosophie, arts libéraux, pédagogie.* — X. Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, Paris, 1840, t. I, p. 315-381; H. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Hambourg, 1844, t. III, p. 507-547; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 423-429; H. Bouchitté, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875, p. 733-734; R. Bindel, *Die Erkenntnisstheorie Hugos von St.-Victor*, Quakenbrück, 1889; Z. Gonzalez, *Histoire de la philosophie*, trad. G. de Pascal, Paris, 1890, t. II, p. 172-176; A. Mignon, *Hugues de Saint-Victor. Ses doctrines philosophiques*, et *La psychologie de Hugues de Saint-Victor*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Arras, 1891, 1893, 7e série, t. IV, p. 28-53, 97-110; t. VIII, p. 1-35 = *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, t. I, p. 63-126; O. Schmidt, *Hugo von St.-Victor als Pädagog*, Meissen, 1893; É. Blanc, *Histoire de la philosophie*, Lyon, 1896, t. I, p. 422-424; G. Santini, *Ugo da S. Vittore, studio filosofico*, Alatri, 1898; J. Mariétan, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas*, Paris, 1901, p. 130-131; L. Baur, *Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiæ*, Munster, 1903, p. 358-365; F. Ueberweg-M. Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 9e édit., Berlin, 1905, t. II, p. 222-224; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2e édit., Louvain, 1905, p. 212-213, 229-231; *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, Louvain, 1904, p. 88-90, 109-111; H. Ostler, *Die Psychologie der Hugo von St.-Viktor*, Munster, 1906; O. Willmann, *Ein Studienbuch aus dem XII Jahrhundert*, dans les *Christlich-pädagogische Blättern für die österreichisch-ungarische Monarchie*, Vienne, 1906, t. XXIX, p. 245-252, 269-275; G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris, 1909, p. 101-108, 140-146, 212-237, et *passim* aux pages marquées à l'index alphabétique, p. 241 (important); G. Grassi Bertazzi, *La filosofia di Hugo da San Vittore*, Rome, 1912; cf. J. Hoffmanns, dans la *Revue néo-scolastique de philosophie*, Louvain, 1913, t. XX, p. 552-554.

b) Théologie. — *a. L'Écriture :* R. Cornely, *Critica introductio in utriusque Testamenti libros*, Paris, 1894, t. I, p. 135, 673-677. — *b. La foi :* J. Hettwer, *De fidei et scientiæ discrimine et consortio juxta mentem Hugonis a S. Victore*, Breslau, 1875; G. Hoffmann, *Die Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche*, Leipzig, 1903, p. 52 sq.; J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, Paris, [1905], t. II, p. 96-104, 176-180; T. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1909, p. 71-84; K. Ziesché, *Verstandt und Wille beim Glaubensakt. Eine spekulativ-historische Studie aus der Scholastik im Anschlusse an Bonaventura*, Paderborn, 1909, p. 21-26. — *c. Dieu :* J. Kilgenstein, *Die Gotteslehre der Hugo von St. Viktor*, Wurzbourg, 1898; U. Baltus, *Dieu d'après Hugues de Saint-Victor*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1898, t. XV, p. 109-123, 200-214; L. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zu Ausgang der Hochscholastik*, Munster, 1907; cf. C. Henry, *Histoire des preuves de l'existence de Dieu au moyen âge jusqu'à la fin de l'apogée de la scolastique*, dans la *Revue thomiste*, Toulouse, 1911, t. XIX, p. 21-24. — *d. La création :* O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften mit besonderer Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte*, Gütersloh, 1877, t. I, p. 401-404. — *e. Le Verbe incarné et rédempteur :* J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, Vienne, 1875, t. I, p. 309-367; O. Baltzer, *Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im XI und XII Jahrhundert*, dans les *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, Leipzig, 1898, t. III, p. 44-52; J. Gottschick, *Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1901, t. XXII, p. 378-438; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 339-342, 474-475; L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris, 1912, p. 170-171, 177-179, 182-184. — *f. Les sacrements :* J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1914, voir les pages indiquées à la table analytique, p. 497; P. Pourrat, *La théologie sacramentaire. Étude de théologie positive*, Paris, 1907, p. XI-XII, 34-39, 60-62, 148, 245, 252-253, 306, 340-343; D. S. Schaff, *The sacramental theory of the mediæval Church*, dans *The Princeton theological review*, 1906, p. 206-235; J. de Ghellinck, *La Species quadriformis sacramentorum des canonistes du XIIe siècle et Hugues de Saint-Victor*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, 1912, t. VI, p. 527-537 = *Le mouvement théol. du XIIe siècle*, p. 359-369.

c) Mysticisme, piété, prédication. — C. Weiss, *Hugonis de S. Victore methodus mystica*, Strasbourg, 1839; É. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1851, t. III, p. 125-130; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 227-241; L. Bourgain, *La chaire française au XIIe siècle*, Paris, 1879, p. 115-120; A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les maitres de la spiritualité*, 2e édit., Paris, 1909, p. 232-238; C. Oulmont, *Le verger, le temple et la cellule. Essai sur la sensualité dans les œuvres de mystique religieuse*, Paris, 1912, voir les pages indiquées à l'index alphabétique, p. 328.

d) Influences. — D'Abélard : É. Kaiser, *Pierre Abélard critique*, Fribourg (Suisse), 1901, p. 267-308. Sur Othon de Freising : A. Hofmeister, *Studien über Otto von Freising*, dans le *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, Hanovre, 1912, t. XXXVII, p. 650-654. Sur l'auteur des *Sententiæ divinitatis* : B. Geyer, *Die Sententiæ divinitatis, ein Sentenzenbuch der gilbertschen Schule*, Munster, 1909, p. 56-58. Sur Pierre Lombard : O. Baltzer, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus, ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung*, Leipzig, 1902; J. de Ghellinck, *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques, ses sources, ses copistes*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1909-1910, t. X, p. 290-302, 720-728; t. XI, p. 29-46. Sur Richard de Saint-Victor : G. Buonamici, *Riccardo da S. Vittore, saggio di studi sulla filosofia mistica del secolo XII*, Alatri, 1898.

F. VERNET.

8. HUGHES ETHERIANUS

(Ætherianus, Eterianus, Heterianus; en italien, Ugo Eteriano), originaire de Pise, occupa avec son frère Léon une place importante à la cour de Manuel Paléologue (1143-1180); ils faisaient partie tous deux de ce groupe intéressant de latins admis par l'empereur à la direction des affaires publiques pour de profondes raisons politiques autant que par sympathie personnelle. Léon remplissait les fonctions d'interprète officiel, et c'est évidemment de lui que provient la traduction de la liturgie de saint Jean Chrysostome attribuée à Léon de Toscane, *Leo Tuscus*. Quant à Hugues, son rôle est assez mal défini, mais on le trouve mêlé aux négociations multiples menées entre Rome et Byzance sous le règne de l'empereur Manuel et du pape Alexandre III. Quand les légats pontificaux vinrent à Byzance, en 1166, pour conclure une alliance avec

l'empereur, leur séjour fut marqué, comme toujours, par des discussions théologiques, auxquelles Hugues prit une part active; il nous rappelle lui-même cette circonstance dans la préface à son *De hæresibus græcorum*. Les ouvrages qu'il nous a laissés, sans être d'une importance capitale, sont d'intéressants monuments de la science théologique de l'époque : le style en est fleuri à l'excès, voire boursouflé, mais les éditions n'en ont pas été faites avec assez de soin. 1° Son premier ouvrage a pour titre : *Liber de anima corpore jam exuta sive de regressu animarum ab inferis, ad clerum Pisanum*. C'est un traité, ou plutôt un plaidoyer en faveur de l'utilité de la prière et des suffrages pour les morts, dirigé contre ceux qui prétendent *neque orationes neque sacrificia conferre*. Comme il a été écrit à la demande du clergé de Pise, il se réfère sans doute à une controverse purement locale. Publié pour la première fois à Cologne en 1540, in-8°, il est entré dans le recueil des *Orthodoxographa* de Bâle en 1569, puis dans les diverses éditions de la *Bibliothèque des Pères*, et enfin dans Migne, *P. L.*, t. CCII, col. 167-226. Une traduction allemande a paru à Hambourg en 1579, in-4°. — 2° Son second ouvrage est intitulé : *De hæresibus quas græci in latinos devolvunt libri tres, sive quod Spiritus Sanctus ex utroque, Patre scilicet et Filio, procedat, contra græcos*. Cet énoncé en indique clairement la nature et l'objet. Conformément au goût du temps, l'auteur accumule les textes patristiques favorables à sa thèse; il prend surtout à partie Photius, Georges de Nicomédie, Nicolas de Méthone, Nicétas de Byzance et Théophylacte de Bulgarie. Traduit aussitôt en grec, l'opuscule exerça une très heureuse influence sur les esprits non prévenus, et le patriarche Jean Beccos lui est en grande partie redevable de sa conversion. L'ouvrage a dû être composé aux entours de 1176, car le pape Alexandre III, à qui il est dédié, en remercia l'auteur par une lettre datée de Troia le 13 novembre 1177. En outre, on voit par la dédicace du l. II, qu'au moment où elle fut écrite, Léon, frère de Hugues, venait de passer en Asie avec l'empereur, allusion évidente à l'expédition de 1176 dirigée par Manuel en personne contre le sultan d'Iconium. Les termes dont Hugues se sert dans une lettre d'envoi au patriarche latin d'Antioche Aimery ou Amaury, *editum a me utraque lingua librum accipite*, permettent de supposer que la traduction grecque de l'ouvrage est due à l'auteur lui-même. Publié pour la première fois à Bâle, en 1543, dans la 1re édition des *Orthodoxographa*, puis dans la *Bibliotheca Patrum* de Paris, de Cologne et de Lyon, le traité *De hæresibus græcorum* se trouve, en latin seulement, dans Migne, *P. L.*, *loc. cit.*, col. 227-396. — 3° C'est encore à Hugues qu'appartient la seconde partie du *Tractatus contra græcos*, publié pour la première fois par Pierre Stevart, au t. VII des *Antiquæ lectiones* de Canisius, puis par les éditeurs de la *Bibliotheca Patrum*, et enfin, d'une façon plus correcte, par Jacques Basnage dans son *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum*, Anvers, 1725, t. IV, p. 29-80; la partie provenant de Hugues est contenue dans les p. 62-79, mais il faudrait rechercher dans quelle mesure le texte même du controversiste pisan a été respecté dans ce traité, œuvre des Pères dominicains de Constantinople. En effet, les passages cités ne se retrouvent pas dans les œuvres de Hugues; mais cela prouverait simplement que notre auteur a écrit contre les grecs d'autres ouvrages qui paraissent perdus. D'après Trithemius, c. CCCXCVIII, Hugues aurait encore composé un opuscule *De immortali Deo*, qui n'est pas autrement connu.

U. Chevalier, à ce mot, et Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 171. Sur la valeur doctrinale de notre auteur, qui est considérable, malgré quelques imperfections, voir J. Hergenrœther, *Photii Constantinopolitani liber de Spiritus Sancti mystagogia*, Ratisbonne, 1857, p. 138-139; on y observe que l'accusation lancée contre Hugues par Petau, *De Trinitate*, l. VII, c. II, n 4, d'avoir tronqué les textes de Photius, porte entièrement à faux.

† L. PETIT.

HUMBERT, cardinal et bénédictin, né au commencement du XIe siècle, peut-être en Bourgogne, mort vers 1063. En 1015, ses parents le conduisirent à l'abbaye de Moyenmoutier, au diocèse de Toul, où il embrassa la vie monastique. Dès son entrée au cloître, Humbert, sans négliger aucun de ses devoirs religieux, s'appliqua sérieusement à l'étude. Donnant un soin particulier au grec, il fut bientôt en état de traduire les écrits de cette langue. De lui, le B. Lanfranc a pu dire qu'il était très versé dans les lettres divines et profanes. On lui doit le *Libellus de sancti Hidulfi successoribus in Mediano monasterio*. Le pape Léon IX, qui, étant évêque de Toul, avait pu l'apprécier, voulut l'avoir près de lui, et, après le concile de Reims en 1049, l'emmena à Rome. Il le créa aussitôt archevêque de toute la Sicile; mais Humbert ne put pénétrer dans ce pays, à cause des incursions des Normands, maîtres de la Pouille et de la Calabre. Le souverain pontife le nomma alors cardinal et évêque de Sainte-Rufine. En 1053, se trouvant à Trani, Jean, évêque de cette ville, lui communiqua une lettre de Michel Cérulaire, patriarche de Constantinople, et de Léon, évêque d'Acride et métropolitain de Bulgarie : ces prélats y énuméraient à nouveau tous leurs griefs contre l'Église romaine. Le cardinal Humbert la traduisit en latin pour en donner connaissance à Léon IX, qui y répondit aussitôt. Puis désirant rétablir l'union entre les grecs et les latins, le pape se décida à envoyer trois légats à Constantinople. Pour cette délicate mission, il choisit Humbert, évêque de Sainte-Rufine, Frédéric, archidiacre et chancelier de l'Église romaine, et Pierre, archevêque d'Amalphi. Après être passés au Mont-Cassin pour mettre leur mission sous la protection de saint Benoît, les légats arrivèrent à Constantinople au commencement de 1054, et ils y furent reçus avec de grands honneurs par l'empereur Constantin Monomaque. Humbert travailla aussitôt à réfuter la lettre de Michel Cérulaire et de l'évêque d'Acride. Il remit son écrit à l'empereur, qui le fit traduire en grec. Le légat y repousse les calomnies des grecs reprochant aux Occidentaux d'user de pain azyme, de jeûner le samedi, de manger du sang et de la chair des animaux suffoqués, d'interrompre le chant de l'*Alleluia* pendant le carême, et il justifie les usages des latins. Cette réponse n'eut aucun résultat. Elle a été publiée pour la première fois en 1604 par Baronius, au t. XI, p. 513, de ses *Annales ecclesiastici*, in-fol., Venise; édit. in-4°, Bar-le-Duc, 1869, t. XVII, p. 613; et à la même date par Henri Canisius, dans ses *Antiquæ lectiones*, in-4°, Ingolstadt, 1604, t. V, p. 111, reproduite par Basnage, dans *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum*, in-fol., Anvers, 1725, t. III, p. 277. Ces mêmes auteurs publièrent en même temps l'écrit de Nicétas Pectoratus, moine de Stude, contre les coutumes des latins, avec la réponse du cardinal Humbert. Dans son petit ouvrage, le moine grec avait montré beaucoup de hauteur et de vivacité; le légat du pape répliqua sur le même ton et fut assez heureux pour amener Nicétas à se rétracter et à condamner son propre écrit. *P. G.*, t. CXX, col. 1009 et 1021; *P. L.*, t. CXXIII, col. 929 et 983. Voir aussi C. Will, *Acta et scripta quæ de controversia Ecclesiæ græcæ et latinæ sæculi undecimi composita extant*, in-4°, Leipzig, 1861, p. 136-150. Le *Dialogus* entre un romain et un

constantinopolitain contre Cérulaire et Léon d'Acride est aussi *ibid.*, p. 93-126. Après avoir lancé une sentence d'excommunication contre le patriarche Michel, les légats, qui avaient appris la mort de Léon IX, revinrent à Rome. Des faits qui se passèrent dans les dernières semaines de leur légation, le cardinal Humbert a laissé un court récit : *Brevis et succincta commemoratio eorum quæ gesserunt apocrisiarii sanctæ romanæ et apostolicæ sedis in regia urbe et qualiter anathematizati sunt Michael cum sequacibus suis. P. L.*, t. CXLIII, col. 1001; C. Will, *op. cit.*, p. 150-152. Sous les successeurs de Léon IX, le cardinal Humbert conserva toute son influence et devint chancelier et bibliothécaire de la sainte Église romaine. Au concile de Rome en 1059, il fut chargé de dresser la profession de foi que Bérenger dut souscrire. R. Franck a édité une lettre *ad Berengarium*, dans laquelle le cardinal exhorte chaleureusement l'hérétique à revenir à résipiscence. *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutschte Geschichtskunde*, Hanovre, 1882, t. VII, p. 614 sq. On a encore du cardinal Humbert trois livres contre les simoniaques. Il composa cet écrit vers 1057 pour réfuter un ouvrage dans lequel un écrivain du nom de Spinosule se prononçait en faveur des ordinations faites par simonie ou par des prélats eux-mêmes simoniaques. Comme plusieurs de ses contemporains, Humbert n'hésite pas à les considérer non seulement comme illicites, mais encore comme invalides. Voir L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 193-196; cf. p. 186-187. Il prétendait aussi que leur messe était nulle. Il cherche à inspirer une horreur profonde pour la simonie, en montrant les suites pernicieuses et les grands maux qu'elle a causés à l'Église. Ce traité *Adversus simoniacos libri tres* a été publié par dom Martène, dans *Thesaurus novus anecdotorum*, in-fol., Paris, 1717, t. V, col. 629; *P. L.*, t. CXLIII, col. 1005. Il manque les neuf derniers chapitres. Thaner en a donné une édition complète et plus soignée. *Monumenta Germaniæ historica. De lite imperatorum et pontificum*, Hanovre, 1891, t. I, p. 95-253.

Ziegelbauer, *Historia literariæ ordinis sancti Benedicti*, t. I, p. 54-61; t. II, p. 132; t. IV, p. 73, 82, 126, 210, 272, 327, 652; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 521; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XX, p. 305-437; *Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 527; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, in-8°, Florence, 1858, t. III, p. 284; *Bibliotheca græca*, in-4°, Hambourg, 1737, t. X, p. 443; Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, in-fol., Lucques, 1739, t. IV, p. 226, 421, 464, 501, 562; Humbert Belhomme, *Historia Mediani Monasterii*, in-4°, Strasbourg, 1724, p. 237, 239, 244, etc.; L. Jérôme, *L'abbaye de Moyenmoutier*, in-8°, Paris, 1902, p. 213-229; R. Francke, *Zur Charakteristik des Cardinals Humbert von Silva Candida*, dans *Neues Archiv*, Hanovre, 1882, t. VII, p. 613 sq.; H. Halfmann, *Cardinal Humbert, sein Leben, und seine Werke, mit besonderer Berücksichtigung seines Traktates « libri tres adversus simoniacos »*, in-8°, Gœttingue, 1883; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1903, t. I, col. 992-994; A. Fliche, *Le cardinal Humbert de Moyenmoutier*, dans la *Revue historique*, 1915, t. LXIX, p. 64; *Études sur la polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII. Les prégrégoriens*, Paris, 1916; R. Parisot, *Histoire de Lorraine*, Paris, 1919, t. I, p. 265, 289.

B. HEURTEBIZE.

HUMILIÉS. — I. Histoire. II. Doctrines.

I. HISTOIRE. — Sur les origines des humiliés des récits eurent cours et furent longtemps admis de tous, dont voici les lignes essentielles. Un empereur allemand avait pris la ville de Milan, soulevée contre lui. Il emmena en captivité quelques nobles milanais qui avaient dirigé la lutte. Ceux-ci, dans leur exil, s'adonnèrent en commun à la pénitence. Instruit du fait, l'empereur les fit venir et, les voyant prosternés à ses pieds, leur dit : « Vous voilà donc enfin humiliés. » Puis, sur leur promesse que désormais ils seraient fidèles, l'empereur les renvoya chez eux. Ils y continuèrent leur genre de vie religieuse, et leurs proches l'adoptèrent à leur exemple. A cause du mot de l'empereur, ils s'appelèrent humiliés. Quant au temps où l'événement se serait produit, les opinions oscillaient entre les années 1017 et 1198. Dans un ouvrage mémorable, les *Vetera humiliatorum monumenta*, Milan, 1766-1768, le jésuite Tiraboschi consacra la première de ses sept *Dissertationes prodromæ* à l'examen de ces opinions et opta pour la date de 1017; l'empereur était alors Henri II. Quand saint Bernard vint à Milan (1135), il organisa le tiers-ordre des humiliés, composé d'hommes et de femmes restant dans le monde. Puis il y eut un deuxième ordre et un premier ordre, — le premier en dignité, le dernier chronologiquement. Le premier ordre fut fondé par saint Jean Oldrado de Meda, lequel mourut en 1159 et est honoré le 26 septembre.

Or, il semble bien que tout cela est du domaine légendaire. Le rôle de l'empereur d'Allemagne et les commencements de l'ordre qu'on y rattache apparaissent pour la première fois, au XV^e^ siècle, dans trois chroniques de l'ordre des années 1419, 1421 et 1493, donc très tardives et, en outre, dépourvues de critique, sans compter que les deux dernières présentent ces origines comme enveloppées d'incertitudes : *Qualiter nobiles illi Lombardi (et primi fuere Mediolanenses) in Alamania per quemdam imperatorem fuerunt confinati, ut componens a suis patronis audivit vociferari, sed propter longanimitatem* (sic) *temporis nomen ignorabant*, dit Jean de Brera, auteur de la chronique de 1421, c. I, dans L. Zanoni, *Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i communi nei secoli XII e XIII*, Milan, 1911, p. 336, et l'auteur de la chronique de 1493, Marc Bossi, dit à son tour : *Quia... multi conati sunt originis nostræ humiliatorum historiam diversimode texere*, dédicace au général des humiliés, dans L. Zanoni, *op. cit.*, p. 345. Les rapports entre saint Bernard et les humiliés ont pour plus ancien répondant le crédule compilateur frà Galvano Fiamma († après 1344), *Manipulus florum*, dans Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, t. XI, col. 632, dont le témoignage se heurte aux plus graves difficultés. Cf. L. Zanoni, *op. cit.*, p. 14-17. Quant à saint Jean de Meda, ce serait sans doute excessif de prétendre, avec A. de Stefano, *Le origini dell' ordine degli umiliati*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1906, t. II, p. 858, qu'il « n'a peut-être pas même existé »; mais assurément la biographie du saint qui a été publiée par les bollandistes, *Acta sanct.*, Paris, 1867, septembris t. VII, p. 334-335, et de laquelle dérivent les biographies postérieures, est, selon l'expression du docte Fumagalli, *Delle antichità longobardico-milanesi*, Milan, 1792, t. IV, p. 159, « un tissu de fables et d'anachronismes ». Ni 1159 n'est la date de sa mort ni l'on n'est autorisé à affirmer l'existence du premier ordre des humiliés avant le XIII^e^ siècle.

Les documents de bon aloi relatifs aux origines des humiliés sont les suivants : 1° l'excommunication promulguée par Lucius III au concile de Vérone (1184) : *et eos qui se humiliatos vel pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur... perpetuo decernimus anathemati subjacere*, dans Labbe, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. X, col. 1737; 2° les bulles d'Innocent III et de ses successeurs, dans Tiraboschi, *op. cit.*, t. II, p. 128 sq.; cf. L. Zanoni, *op. cit.*, p. 257; 3° neuf documents publiés par L. Zanoni, *op. cit.*, p. 56-57, note, 267-275, qui vont de 1186 à 1236; 4° un document de 1203, publié par C. Cipolla, *Statuti rurali veronesi*, dans l'*Archivio veneto*, Venise, 1889, t. XXXVII,

p. 344-345; 5° le *Chronicon anonymum Laudunnse*, dans les *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. XXVI, p. 449 (va jusqu'en 1219 et s'occupe des humiliés à la date de 1178); 6° le *Chronicon Urspergense*, dans les *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, t. XXIII, p. 376-377 (va jusqu'en 1229; l'auteur, Burchard de Biberach, † prévôt d'Ursperg en 1226, rédigea la partie qui s'arrête à 1216; il traite des humiliés entre 1184 et la fondation des frères prêcheurs); 7° Jacques de Vitry, † en 1240, lettre de 1216 publiée par R. Röhricht, *Briefe des Jacobus de Vitriaco*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1894, t. XIV, p. 102, et *Historia occidentalis*, c. XXVIII, Douai, 1597, p. 334-337; cf. une bonne édition de la lettre de 1216 dans P. Sabatier, *Speculum perfectionis seu sancti Francisci Assisiensis legenda antiquissima*, Paris, 1898, p. 296-301 (le passage relatif aux humiliés, p. 297-298); 8° Humbert de Romans, † 1277, *Ad humiliatos* et *Ad sorores de ordine humiliatorum*, dans *Sermones beati Umberti burgundi, instituti prædicatorum*, Venise, 1603, p. 36-37, 50.

Que nous apprennent ces documents? Laissant de côté, pour le moment, la question de l'orthodoxie des humiliés, qui sera exposée à part, nous y constatons d'abord leur existence vers 1178. Cette date est fournie par l'anonyme de Laon, lequel dit qu'ils étaient en Lombardie, qu'ils vivaient avec leurs familles, du travail de leurs mains, qu'ils furent nommés humiliés parce qu'ils se vêtaient simplement et excluaient de leur usage les habits teints, qui étaient alors considérés comme objets de luxe. Humbert de Romans complète l'explication de cette dénomination: *bene dicuntur humiliati, quia videlicet humilem vitam laborantium ducunt*, dit-il. *Sermones*, p. 37. Aucun texte ne fait allusion à une origine plus ancienne; tous suggèrent qu'il n'y a pas lieu de remonter plus haut. Ajoutons que le drap gris ou couleur de cendre, *beretino*, qu'ils portaient les fit appeler parfois « berrétins de la pénitence ». Cf. L. Zanoni, *op. cit.*, p. 57.

« Humilié » signifie, dans cette période primitive, une personne qui se consacre à une vie parfaite de pauvreté et de labeur. Ceux qui portent ce nom se groupent en fraternités autonomes, qui vont s'élargissant et aboutiront peu à peu à trois ordres religieux distincts. Passablement chaotique, ce mouvement est d'abord orthodoxe; assez vite il dégénère. Les humiliés sollicitent l'approbation pontificale. Le pape, probablement Alexandre III, leur permet de suivre leur idéal religieux, mais leur interdit la prédication. Précisément ils se croyaient appelés au ministère de la prédication; ils ne peuvent se résoudre à y renoncer. Lucius III les excommunie au concile de Vérone (1184), en compagnie des pauvres de Lyon et d'autres hérétiques. Innocent III s'attache à les ramener à l Église. « Si l'on considère, dit A. Luchaire, *Innocent III. Le concile de Latran et la réforme de l'Église*, Paris, 1908, p. 166, les rapports d'Innocent III avec la confrérie italienne des humiliés, on verra... combien il est injuste d'affirmer que son âme n'était pas ouverte aux tentatives de régénération morale qui se produisaient chez ses contemporains. » Tous les humiliés ne répondirent pas aux avances du pape; il y eut, parmi eux, des hérétiques irréductibles. Mais il y en eut aussi, et leur nombre fut grand, qui entrèrent dans la voie de la pleine soumission à l'autorité ecclésiastique. Avec l'orientation doctrinale des humiliés se produisit définitivement, par les soins d'Innocent III, la segmentation en trois ordres. Les chroniques et les lettres des papes nous ont conservé les noms des représentants des humiliés qui reçurent une règle : ce furent, pour le tiers-ordre, Gui de la porte orientale de Milan, en 1199, et, pour le premier et le second ordre, Jacques de Rondineto et Lanfranc de Lodi, en 1201. A la différence des trois ordres franciscains : religieux, religieuses, laïques, les trois ordres des humiliés comprenaient : le tiers-ordre, ceux et celles qui continuaient à vivre dans leurs familles; le deuxième ordre, des frères et sœurs qui, tout en ayant une règle et vivant dans une maison commune, les hommes séparés des femmes, demeuraient laïques; le premier ordre, des hommes et des femmes consacrés solennellement à Dieu, vrais religieux, vraies religieuses, et non pas seulement des prêtres, comme on l'a dit souvent. Ultérieurement il y eut des maisons habitées uniquement par des humiliées. On a fréquemment affirmé que la règle du premier et du second ordre fut la règle bénédictine; en réalité, elle fut une fusion d'éléments divers, où prédominèrent les règles de saint Benoît et de saint Augustin, ce qui explique le titre de chanoines adopté par les membres du premier ordre. Cf. L. Zanoni, *op. cit.*, p. 93-112, et, p. 352-370, le texte de la règle avec l'indication de ses sources. Quant à la règle du tiers-ordre, bornons-nous à noter que l'appellaion de « frères du tiers-ordre » fut à peu près exclusive au tiers-ordre des humiliés, tandis que les tertiaires franciscains étaient appelés « frères de la Pénitence » et le tiers-ordre franciscain « ordre de la Pénitence », et signalons, d'un mot, les ressemblances entre les règles des deux tiers-ordres. P. Sabatier, *Regula antiqua fratrum et sororum de Pœnitentia*, dans les *Opuscules de critique historique*, Paris, 1901, t. I, p. 16, estime qu'elles sont telles qu'il est bien difficile de ne pas admettre que le document franciscain « ait été en partie calqué sur cette règle des humiliés ». Cf. P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, Paris, 1903, p. 25-27, note. Il existe d'autres rapports entre les humiliés et les frères mineurs, ce qui fait dire à P. Sabatier, *op. cit.*, p. 15 : « Peut-être a-t-on jusqu'ici attribué une originalité excessive au mouvement franciscain. » Non, l'on n'a pas exagéré ce qu'il y eut d'unique dans le mouvement franciscain; mais il importe de tenir compte de ses similitudes avec les mouvements contemporains et antérieurs en faveur de la vie pauvre, et, en première ligne, avec celui des humiliés.

Les commencements du XIII^e siècle sont l'âge d'or des ordres religieux nouveaux. La diffusion des humiliés fut rapide dans la Haute-Italie, leur ferveur grande et leur action religieuse considérable. Cf., sur les saints et bienheureux de l'ordre, Tiraboschi, *Vetera humiliatorum monumenta*, t. I, p. 193-257. Leur activité ne s'exerça pas seulement dans le domaine spirituel, mais aussi sur le terrain industriel et économique. Il n'est pas exact qu'il faille leur attribuer l'importation et les progrès en Italie de l'industrie de la laine. Cette légende, qui traîne un peu partout et qui se greffe sur la légende de la captivité en Allemagne des nobles milanais qui auraient donné naissance à l'ordre et qui auraient rapporté de l'exil l'art de la laine, est sans fondement. Cf. L. Zanoni, *op. cit.*, p. 145-167. Ce qui est vrai, c'est que « les humiliés, s'ils ne sont pas la cause, mais plutôt un des fruits, du développement de l'art de la laine déjà considérable grâce au capital, représentent, dans la vie économique, une forme, la première, de résistance du prolétariat à l'industrialisme. » L. Zanoni, *op. cit.*, p. 166. Ils s'élèvent, par la force de l'association, à la puissance de marchands capitalistes et ont une part notable dans l'évolution de la vie commerciale.

La direction de l'ordre avait appartenu, dans le principe, à quatre maisons sises dans quatre régions distinctes, à savoir Viboldone, Côme, Lodi, Pavie, dont chacune à tour de rôle exerçait le commandement pendant une année. A partir de 1246, il y eut

un supérieur général. « Le premier fut Bertrand de Brescia; il y en a eu trente-quatre de suite jusqu'en l'an 1570 que l'ordre fut supprimé par le pape Pie V », dit Hélyot, *Histoire des ordres monastiques*, Paris, 1718, t. VI, p. 158. Le 2 septembre 1288, Nicolas IV exempta les humiliés de la juridiction des évêques. Pendant que les deux premiers ordres s'étaient resserrés, le second ordre tendant à s'assimiler au premier, le tiers-ordre n'avait gardé avec l'un et l'autre que des liens de plus en plus lâches; le déclin était venu et son action ne franchit guère le milieu du XIII^e^ siècle. Dans les deux premiers ordres la décadence accourut de même, à la suite de la richesse. Hélyot, *op. cit.*, p. 159, dit, dans son rude langage, que les supérieurs, ou prévôts, « menoient une vie si licencieuse qu'ils ne refusoient rien à leur sensualité..., se souciant fort peu de ce qui regardoit la conduite de leurs monastères, où les religieux à leur exemple faisoient honte aux séculiers les plus débauchés, qu'ils surpassoient dans leurs excès. » Saint Charles Borromée entreprit, avec sa vigueur habituelle, une réforme urgente. Les prévôts résistèrent. Quelques-uns, pour se soustraire à la réforme, résolurent de se débarrasser du réformateur. Un des conjurés, Farina, déchargea presque à bout portant une arquebuse sur le saint, qui était en prières dans la chapelle de l'archevêché, le 26 octobre 1569. L'archevêque de Milan échappa comme par miracle. Cf. L. Celier, *Saint Charles Borromée*, Paris, 1912, p. 122-125. Le pape saint Pie V, renonçant à améliorer l'ordre, le supprima, par une bulle du 7 février 1571. Cf. L. Cherubini, *Magnum bullarium romanum*, Lyon, 1673, t. II, p. 326-327. L'ordre avait alors quatre-vingt-quatorze monastères et seulement cent soixante-dix religieux. Les religieuses humiliées ne furent point comprises dans cette suppression; il en restait, du temps d'Hélyot, treize monastères en Italie (quatorze en comptant celui des religieuses de Sainte-Cécile de Rome, qui se donnaient pour humiliées, mais que les humiliées de Milan ne voulaient pas reconnaître pour leurs sœurs). Cf. Hélyot, *op. cit.*, p. 166-167. Elles avaient encore, ces derniers temps, cinq monastères. Cf. M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Paderborn, 1907, p. 127.

II. Doctrines. — L'ordre des humiliés occupe une place importante dans l'histoire de l'hérésie médiévale. Les anciens historiens de l'ordre s'étaient mépris sur ce point. Tiraboschi, le mieux informé de tous, rencontrant les textes du concile de Vérone et de la chronique d'Ursperg, disait, *Vetera humiliatorum monumenta*, t. I, p. 79, que l'ordre n'avait rien de commun avec les hérétiques condamnés par le concile et que la chronique confondait à tort ceux-ci avec celui-là. Cette manière de voir était celle de tous les auteurs. Par exemple, G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1857, t. LXXXIII, p. 107, consacrait deux articles aux humiliés, l'un aux hérétiques, l'autre à l'ordre des humiliés, supposant qu'il n'y avait entre eux aucun lien. Cf. encore le *Nouveau Larousse illustré*, Paris, s. d., t. V, p. 184. F. Tocco lui-même, *L'eresia nel medio evo*, Florence, 1884, p. 183, note 3, admettait que l'ordre ne s'est jamais éloigné de l'Église, et, plus récemment, *Archivio storico italiano*, Florence, 1888, 5^e^ série, t. II, p. 81, avançait cette hypothèse que, « à la venue de Valdo, se serait constituée une société nouvelle, laquelle, prenant ce qu'il y avait de meilleur dans l'institut des trois ordres des humiliés, leur aurait emprunté aussi leur nom, quoiqu'elle n'eût rien de commun avec eux, qui, en général, ne se plièrent pas aux idées vaudoises et restèrent toujours hommes liges de l'orthodoxie. » Un examen attentif des textes ne permet pas de s'en tenir à ces conclusions. Il en ressort que l'ordre des humiliés n'échappa point à l'hérésie et qu'il y eut affinité entre les humiliés hérétiques et les vaudois. Mais sur les débuts de l'hétérodoxie des humiliés des opinions divergentes se sont produites.

A. de Stefano, *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, t. II, p. 861-863, a « cru pouvoir identifier les humiliés primitifs avec les vaudois lombards primitifs ». Le décret d'excommunication de Lucius III, qui unit, à cause de leurs traits communs, les cathares et les patarins, assimile les humiliés aux pauvres de Lyon, si tant est que dans sa pensée ils ne forment pas une seule et même chose, ce qui aurait lieu si le *vel* de la phrase : *eos qui se humiliatos vel pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur...* avait un sens explicatif et non disjonctif, comme l'ont admis les historiens modernes après W. Preger, *Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter*, dans les *Abhandlungen der hist. Classe der Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1875, t. XIII, p. 211. La chronique d'Ursperg distingue, mais en même temps rapproche humiliés et pauvres de Lyon en des termes qui font penser qu'elle leur attribue une communauté d'origine. Décisif surtout est l'argument interne, tiré de la comparaison entre l'idéal, les coutumes et les vicissitudes historiques des vaudois et des humiliés.

L. Zanoni, *op. cit.*, p. 27-50, rejette l'identification entre les vaudois primitifs et les humiliés primitifs, et substitue aux vaudois les cathares. Si le canon de Lucius III au concile de Vérone juxtapose humiliés et pauvres de Lyon, c'est parce qu'ils prennent les uns et les autres un nom de sainteté simulée, *humiliatos, pauperes*. Il faut éviter les jugements simplistes d'ensemble qui groupent et mettent sur un plan unique des éléments qui appartiennent à des temps divers; or, à considérer les deux mouvements dans les trente dernières années du XII^e^ siècle, avant les échanges mutuels de doctrines, ils n'ont guère en commun que le propos d'une vie plus parfaite, qui était propre à toute l'époque. Les différences sont nombreuses. Le mouvement vaudois de Lyon a deux notes exclusives : l'amour de la pauvreté évangélique et la prédication de la vie de renoncement; mais c'est une prédication qui n'a rien de dogmatique, ce sont exhortations en langue vulgaire, sans polémique doctrinale. Pour vivre pleinement la vie chrétienne, on ne sent pas encore le besoin de s'abstenir du serment et de fuir les tribunaux. Loin de délaisser la communauté catholique, on fréquente les églises, les sacrements. Tels sont les vaudois, d'après l'abbé Bernard de Fontcaude, dans son *Adversus waldensium sectam liber*, *P. L.*, t. CCIV, col. 793-840, écrit entre 1180 et 1190. Cf. K. Müller, *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des XIV Jahrhunderts*, Gotha, 1886, p. 141-142; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e^ siècle*, p. 122-128. Les humiliés, au contraire, adoptent une prédication doctrinale — elle se proposa d'abord la défense de la foi catholique — ont une organisation indépendante de l'autorité ecclésiastique, s'abstiennent du serment et du mensonge et s'éloignent des tribunaux. Ces derniers traits conviennent aux cathares. Par ailleurs nous savons que les cathares ont envahi l'Italie, qu'au milieu du XIII^e^ siècle ils pullulent à Milan; et, parce que le nom de « cathare » ne se trouve dans aucun document local, il faut les rechercher sous la dénomination, courante en Italie, de « patarins », nom qui n'est pas encore synonyme d'hérétique en général. A cette date, l'identité entre cathares et patarins ne fait pas de doute. D'autre part, les humiliés apparaissent comme des patarins organisés dans quatre do-

cuments, publiés par L. Zanoni, p. 267-271, qui sont de 1186, 1214, 1226, 1236, et dont le plus ancien se réfère à un état de choses antérieur. Un autre document, de 1215, publié par L. Zanoni, p. 271-272, désigne les humiliés sous l'appellation de « bons hommes », qui s'appliquait aussi aux cathares. Un autre enfin, de 1203, publié par L. Cipolla, *Archivio veneto*, t. XXXVII, p. 344-345, les réunit avec les cathares, s'il ne les identifie pas avec eux. Rapprochés des cathares et séparés des vaudois primitifs par le nom et par la condamnation du serment, du mensonge, des tribunaux, les humiliés le sont encore par la pratique du travail, du jeûne trois fois la semaine en dehors des temps du jeûne continuel, par l'usage des réunions périodiques, des conventicules, d'où étaient exclus les prêtres de l'Église officielle. Le catharisme a donc été l'un des facteurs les plus puissants du mouvement des humiliés. »

La thèse de L. Zanoni est digne d'attention. Cependant elle ne paraît pas entièrement établie. Dire que les cathares et les humiliés ont des ressemblances est légitime; prétendre que les humiliés « participent au mouvement cathare », selon l'expression de L. Zanoni, p. 43, faire des humiliés primitifs de vrais cathares est aller trop loin. Leur affinité « n'est pas démontrée, nous semble-t-il, par le fait d'une similitude de pratiques purement extérieures, comme l'abstention du serment, le travail manuel et les jeûnes de semaine; pour qu'elle existe, il leur faudrait à tous deux un apanage doctrinal commun. » F. Callaey, *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1912, t. XIII, p. 528. Les noms de « patarins », « bons hommes », et même « cathares », donnés aux humiliés ne sont pas probants. « Cathare » s'est dit des patarins orthodoxes de Milan au XI^e^ siècle, ainsi que L. Zanoni l'observe, p. 43, et, du reste, le document qui rapproche les cathares des humiliés n'en rapproche pas moins les pauvres de Lyon : *ut iret ad domum umiliatum et cazarorum seu patarum aut pauperum Lionum*. Les expressions « bons hommes » et « patarins » n'ont pas désigné exclusivement les cathares, mais, en général, de bonnes gens, de pauvres gens, vivant d'une vie bien chrétienne; dans les textes où elles visent les humiliés, elles n'ont sûrement pas le sens péjoratif d'adeptes de l'hérésie, mais ce sont les termes officiels qui servent à dénommer la fraternité : *domus et colegium patarinorum sive humiliatorum fraternitatis seu congregationis bonorum hominum sive humiliatorum*. N'oublions pas, du reste, L. Zanoni le remarque à bon droit, *op. cit.*, p. 30, que, parmi cette multitude de sectes écloses dans la Haute-Italie pendant la seconde moitié du XII^e^ siècle, « ce serait une illusion de croire qu'on distinguât clairement leur contenu doctrinal et leurs liens réciproques d'origine, en sorte que leur énumération pût se faire sur la base de critères scientifiques. Nous attribuons peut-être trop aux hommes du XII^e^ siècle la science des inquisiteurs dominicains du XIII^e^. »

Ni vaudois purs ni cathares purs, les humiliés primitifs qui tombèrent dans l'hérésie furent une des innombrables sectes réformistes du XII^e^ siècle, nées des mêmes aspirations vers une vie plus parfaite, plus ou moins rattachées aux patarins orthodoxes de Milan du XI^e^ siècle et aux arnaldistes du XII^e^, ayant des traits communs tout en restant dissemblables, s'influençant mutuellement les unes les autres. Comme les cathares, ils ne prêtent pas serment, ils s'adonnent au travail manuel, ils jeûnent trois fois la semaine. Comme les vaudois, ils ambitionnent de se livrer à la prédication. Le pape ne le permet aux vaudois qu'à la condition d'avoir l'agrément du clergé et ne le permet pas du tout aux humiliés. Vaudois et humiliés prêchent en dépit de l'interdiction papale. Ayant rompu sur ce point la dépendance vis-à-vis du clergé, ils se passent de lui en d'autres matières, et la libre prédication, la prédication laïque, les conduit à l'affranchissement total de la discipline ecclésiastique, à l'antisacerdotalisme sur toute la ligne. En ce qui regarde les humiliés, nous apprenons de Burchard d'Ursperg que, non contents de prêcher, ils rejettent toute autorité des prélats, entendent les confessions et usurpent le ministère sacerdotal. Le même chroniqueur nous montre en germe, chez eux, la distinction entre parfaits et croyants qui exista de tout temps chez les cathares et fut tardive chez les vaudois : *illi quippe, rudes et illiterati cum essent, operibus manibus instabant et prædicabant, accipientes necessaria a suis credentibus*.

Le grand pape Innocent III s'occupa, avec beaucoup de tact, avec un mélange de fermeté et de mansuétude apostoliques, en donnant satisfaction à ce que leurs revendications religieuses avaient de légitime, de ramener les dissidents à la foi catholique. Il y réussit partiellement. Deux groupes de vaudois, qui avaient pour chefs l'un Durand de Huesca (1206), l'autre Bernard Primus (1210), rentrèrent dans l'obéissance de l'Église, reçurent une règle du pape et formèrent des ordres nouveaux, dont le premier prit le nom de pauvres catholiques. De même, parmi les humiliés, il y eut un mouvement de retour vers Rome. Ceux qui jurèrent d'obéir à l'Église, et qui s'appliquèrent, dans l'orthodoxie, à servir Dieu *in humilitate cordis et corporis*, abandonnèrent le nom d'humiliés, devenu suspect; mais le peuple le leur conserva malgré eux, à ce que nous apprend une bulle d'Innocent III datée du 6 décembre 1199, *P. L.*, t. CCXIV, col. 789, et ce nom finit par se maintenir, dégagé de toute suspicion d'hérésie, dans les documents ecclésiastiques. Ils constituèrent les trois ordres dont nous avons parlé. Ce sont eux que nous dépeignent Jacques de Vitry et Humbert de Romans. Jacques de Vitry note que « les frères, tant clercs que laïques lettrés, ont du pape le pouvoir de prêcher non seulement dans leur congrégation, mais encore sur les places des villes, et dans les églises des séculiers, avec le consentement des évêques. » Ils font, ajoute-t-il, beaucoup de conversions, et attirent à leur ordre nombre de convertis, dont les uns servent Dieu dans le siècle (ce sont les tertiaires), pendant que les autres, souvent des prêtres et des clercs, entrent dans les monastères qui se multiplient. Ils sont devenus si terribles aux hérétiques et les confondent si bien en public que ceux-ci n'osent plus paraître devant eux et que beaucoup, reconnaissant leur erreur, sont revenus au Christ et se sont joints aux humiliés. Ces hérétiques sont les patarins, *patroni* (c'est-à-dire les cathares), précise Jacques de Vitry, dans son *Historia occidentalis*; dans sa lettre de 1216, il représente les humiliés comme les seuls, dans cette ville de Milan *que fovea est hereticorum*, à résister aux hérétiques, et, dit-il, « les hommes malicieux et séculiers appellent patarins, *patroni*, ces hommes saints et ces femmes religieuses, qui sont parfaits et stables dans la foi et dont les œuvres sont efficaces. »

Les humiliés hétérodoxes, eux, se détachent définitivement de l'Église. La fraction rebelle sent le besoin de s'unir avec des dissidents qui aient des principes semblables aux siens, principes qu'elle est amenée à formuler de façon distincte maintenant qu'elle s'est séparée du gros du mouvement. Ces principes se ramènent à la libre prédication des laïques, indépendamment de l'autorité et du contrôle des prélats, et à la pauvreté absolue qui permet seulement de vivre au jour le jour du travail des mains ou de l'aumône. C'était là tout le valdisme primitif. Pen-

dant quelque temps, les humiliés hétérodoxes fusionnent avec les vaudois primitifs, les pauvres de Lyon. Mais l'union n'est ni complète ni durable. Les humiliés rejettent la vénération, pour ne pas dire le culte, voué à Valdo et admettent un ensemble de doctrines et de coutumes qui accentuent la division. Désormais l'hérésie vaudoise a deux branches : les pauvres de Lyon, ou léonistes, qui se réclament de Valdo, ne veulent pas du travail manuel, source de gain, et préconisent l'aumône, regardent le célibat comme un principe de vie évangélique, croient faire partie toujours de l'Église catholique, et, pour ce motif, n'introduisent pas dans leur société une hiérarchie qui exclurait celle de l'Église de Rome, s'adressent au prêtre pour la confession et l'eucharistie, obstinément conservées; l'autre, celle des pauvres de Lombardie, voit dans le travail le moyen normal pour vivre, n'admet la séparation entre époux que dans les deux cas d'adultère et de mutuel consentement, rompt franchement avec Rome, a une organisation propre, des chefs à elle, rejette la confession et l'eucharistie. Un passage du traité *Supra stella*, écrit vers 1235 et publié par I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, p. 74, esquisse avec exactitude cette histoire primitive des pauvres de Lombardie : *O pauperes Lombardi, vos fuistis primo de Ecclesia romana; quia non placuit vobis Ecclesia, iunxistis vos cum pauperibus leonistis et eratis cum eis sub regimine Gualdensis* (Valdo) *et stetistis aliquo tempore sub suo regimine; postea elegistis unum aliud caput, displicendo Gualdensi et fratribus leonistis, cujus nomen fuit J. de Roncho, quem ego vidi.* Ce frère J. de Roncho, dont le *Supra stella* nous dit encore que *eorum erat ancianus et ipse erat idiota absque literis* et qu'il opéra la séparation des pauvres de Lombardie d'avec les pauvres de Lyon vers 1305, *loc. cit.*, p. 64, ne nous est pas autrement connu. Cf., pourtant H. Böhmer, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1908, t. XX, p. 811. Mais l'histoire atteste que la scission entre le parti lombard et le parti lyonnais, entre les *Italici* et les *Ultramontani*, les pauvres de Lombardie et les pauvres de Lyon, fut irrémédiable, malgré toutes les tentatives de rapprochement, en dépit tout particulièrement de l'essai de conciliation qui fut tenté au congrès de Bergame (1218). Cf. le *Rescriptum hæresiarcharum Lombardiæ ad leonistas in Alamannia*, dans I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 42-52. W. Preger, qui le premier eut le mérite de mettre en lumière les rapports entre les humiliés et les pauvres de Lombardie, dans les *Abhandlungen der hist. Classe der Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1875, t. XIII, p. 209 sq., a expliqué l'origine des pauvres de Lombardie par les missionnaires vaudois agissant sur le premier et le second ordres des humiliés. K. Müller, *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des XIV Jahrhunderts*, p. 59 sq., admet une action des missionnaires vaudois sur les humiliés du tiers-ordre. Mais, au moment de l'apparition des pauvres de Lombardie, une distinction nette des humiliés en trois ordres n'existait pas encore, et il ne semble pas que les vaudois soient allés à la conquête des humiliés. Les textes nous laissent entrevoir plutôt les humiliés hétérodoxes allant aux vaudois primitifs, ou pauvres de Lyon, à cause de ce qu'ils ont de commun avec eux, mais sans rien perdre de ce qui leur est propre. Quand les vaudois de Lyon veulent les amener à une entière communauté de vues, les humiliés résistent; ils lâchent les pauvres de Lyon, suivent leur évolution originale et deviennent les pauvres de Lombardie, caractérisés par des principes en partie vaudois, en partie arnaldistes et cathares. Pour la suite de leur histoire, voir PAUVRES DE LOMBARDIE et VAUDOIS.

Les hérésies ultérieures du moyen âge firent quelques recrues dans les rangs des humiliés étrangers au valdisme. On a prétendu que frà Dolcino, le chef des apostoliques du XIIIe siècle, voir t. I, col. 1632-1634, compta parmi les humiliés. Cf. E. Comba, *I nostri protestanti*, t. I, *Avanti la Riforma*, Florence, 1895, p. 312. Inexacte en ce qui le concerne, cette affirmation est vraie de Marguerite, la compagne, la « sœur » de Dolcino. Cf. F. Tocco, *Gli ordini religiosi e l'eresia*, dans *Gli albori della vita italiana*, Milan, 1891, p. 334. Sœur Manfreda de Pirovano, qui était à la tête des guillelmites en 1300, quand l'Inquisition ouvrit contre les adhérents de cette secte un procès dont les actes nous ont été conservés, voir t. VI, col. 1983, était une humiliée de la maison de Biassano, de Milan; étaient également des humiliées Jacqueline dei Bassani qui fut condamnée au bûcher ainsi que Manfreda, sœur Fiordebellina, fille d'André Saramita, lequel organisa la secte, et, sans doute, d'autres religieuses de la maison de Biassano, un des centres du culte de Guillelma. Quant aux humiliés, ils honoraient une image de Guillelma dans l'église de Sainte-Marie hors la porte Neuve. Cf. F. Tocco, *Guglielma boema e i guglielmiti*, Rome, 1901, p. 7-22. La folie guillelmite paraît avoir été contagieuse dans le milieu des humiliés; la crise fut aiguë, mais brève.

I. SOURCES. — Nous avons indiqué, au cours de l'article, les sources relatives aux origines des humiliés; les textes de l'anonyme de Laon, de la chronique d'Ursperg, de Jacques de Vitry et d'Humbert de Romans ont été reproduits par L. Zanoni, *Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i communi nei secoli XII e XIII*, Milan, 1911, p. 5, 25-26, 259-263. Les bulles des papes et autres documents concernant l'ordre se trouvent dans H. Tiraboschi, *Vetera humiliatorum monumenta*, Milan, 1767-1768, t. II, p. 117-402; t. III, p. 1-98, et dans L. Zanoni, *op. cit.*, p. 267-335; les constitutions dans Tiraboschi, t. III, p. 99-227; la règle, ou *Propositum approbatum humiliatorum*, du tiers-ordre dans la lettre *Incumbit nobis* (7 juin 1201) d'Innocent III, publiée dans Tiraboschi, t. II, p. 128 sq.; la règle du premier et du second ordre, dans la bulle *Cum felicis memoriæ* (7 juin 1227) de Grégoire IX, publiée par L. Zanoni, p. 352-370; la chronique de l'ordre rédigée par Jean de Brera en 1419, dans Tiraboschi, t. III, p. 229-286; celle qui fut composée par le même Jean de Brera en 1421, dans L. Zanoni, p. 336-344; celle de Marc Bossi, en 1493, dans L. Zanoni, p. 345-352; le nécrologe de l'ordre, dans Tiraboschi, t. III, p. 287-298; la *Vita sancti Johannis de Meda*, dans les bollandistes, *Acta sanct.*, 3e édit., Paris, 1867, septembris t. VII, p. 334-335. Sur les documents liturgiques de l'ordre, cf. L. Zanoni, p. 253. Sur la part de l'ordre des humiliés dans l'hérésie des guillelmites, cf. le *Processus ab inquisitoribus hæreticæ pravitatis confecti Mediolani anno Domini 1300 contra Guillelmam bohemam vulgo Guillelminam eiusque sectam*, publié par F. Tocco, *Il processo dei guglielmiti*, Rome, 1899 (extrait des *Rendiconti della r. accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, t. VIII, Ferie accademiche 1899, p. 309-469).

II. TRAVAUX. — J. P. Puricelli avait préparé, sous le titre de *Sacri humiliatorum ordinis monimenta*, un grand ouvrage que la mort (1659) l'empêcha de publier et dont les manuscrits sont conservés à l'Ambrosienne de Milan; ils ont été utilisés par Tiraboschi. Cf. L. Zanoni, *op. cit.*, p. 253-256. Le bénédictin P. Puccinelli († 1685) écrivit une *Cronica delle venerande memorie della congregazione umiliata*, restée inédite et également conservée à l'Ambrosienne. Cf. L. Zanoni, p. 256-257. Parmi les imprimés citons Hélyot, *Histoire des ordres monastiques religieux et militaires*, Paris, 1718, t. VI, p. 152-169; N. Sormani, *Breve storia degli umiliati tessuta col testo de codici, manoscritti e diplomi*, Milan, 1739; surtout H. Tiraboschi, *Vetera humiliatorum monumenta*, Milan, 1766-1768 (de cet ouvrage, l'un des plus importants de l'érudition du XVIIIe siècle, l'auteur publia aussi une édition italienne, *Memorie degli umiliati*, 3 vol., Modène, 1766); G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica* Venise, 1857, t. LXXXIII, p. 104-119 (suit Hélyot); W. Preger, *Beiträge zur Geschichte der Waldeser im Mittelalter*,

Munich, 1875 (extrait des *Abhandlungen der hist. Classe der Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1875, t. XIII, p. 210 sq.); K. Müller, *Die Anfänge des Minoritenordens*, Fribourg-en-Brisgau, 1885, p. 162-167; *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des XIV Jahrhunderts*, Gotha, 1886, p. 57 sq.; L. Wickham, *The divine service in the sixteenth century, illustrated by the reforme of the breviary of the humiliati in 1548*, Londres, 1890; W. Möller, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, t. II, p. 383-391; Zöckler, dans la *Realencyklopädie*, Leipzig, 1900, t. VIII, p. 447-449; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, Paris, 1903, p. 22-29, 133-140; A. de Stefano, *Le origini dell' ordine degli umiliati*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologice*, Rome, 1906, t. II, p. 851-871; L. Zanoni, *Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i communi nei secoli XII e XIII sulla scorta di documenti inediti*, Milan, 1911 (ouvrage capital); cf. F. Callaey, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1912, t. XIII, p. 525-528; *Le origini degli umiliati secondo le ultime ricerche*, dans la *Civiltà cattolica*, Rome, 20 mai et 17 juin 1911, p. 433-443, 670-680.

F. VERNET.

HUMILITÉ. — I. Notion. II. Divisions. III. Nécessité. IV. Motifs.

I. NOTION. — La signification étymologique du terme *humilité* nous ramène à la pensée de notre origine terrestre. *Humilitas dicitur ab humo*, disaient les anciens. L'homme, issu de la terre, vivant et s'appuyant sur elle, est destiné à retourner en son sein; aussi, en pratiquant l'humilité, il se trouve dans la vérité de la situation qui lui appartient.

De ces considérations se déduit la définition de cette vertu, d'après les éléments fournis par saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. CLXI, a. 1 sq. : *Humilitas est virtus qua quis, considerans suum defectum, tenet se in infimis, secundum modum suum.*

1° Il résulte de là que l'homme, déprimé par la violence extérieure, regimbant contre cet abaissement, ne pratique pas la vertu d'humilité, mais subit une contrainte contre laquelle il proteste. Celui-là seul observe l'humilité chrétienne, méritoire, qui, considérant sa misère, son impuissance, s'abaisse spontanément, et s'interdit toute aspiration présomptueuse opposée à la raison. Un exemple frappant de cet état d'esprit est fourni par la Vierge Marie, en son cantique : *Quia respexit humilitatem ancillæ suæ.* Luc., I, 48.

2° On a opposé quelquefois la magnanimité à l'humilité, en disant que ces deux vertus se confondaient, faisaient double emploi. C'est une inexactitude.

La magnanimité est une vertu qui nous fait aspirer à l'accomplissement des œuvres sublimes, aux grandes destinées que Dieu nous réserve, selon les règles fournies par la raison. L'objet *direct* de la magnanimité est donc de nous orienter vers les actions d'éclat. *Indirectement* toutefois, cette vertu refrène cet élan et le ramène aux limites rationnelles. L'humilité, au contraire, calme, assagit *premièrement* l'essor de l'âme vers les actes supérieurs, en faisant valoir la situation inférieure que l'homme occupe : elle signale la disproportion existant entre l'homme et l'excès d'honneur qu'il convoite. Selon les règles de la théologie morale, les vertus se distinguent entre elles, d'après leurs fonctions premières. Ainsi, les deux vertus de magnanimité et d'humilité sont classées dans la catégorie de la *tempérance*, à raison de leur caractère commun de modérateurs rationnels; mais elles conservent leur physionomie distincte, pour le motif indiqué.

3° Bien que le rôle principal de la vertu d'humilité consiste à réprimer les aspirations exagérées de l'âme, cependant l'analyse psychologique révèle, dans son concept, un autre élément secondaire : c'est la puissance d'appréciation, qui fait saisir à l'intelligence le peu de convenance du but trop élevé aveuglément poursuivi. C'est sur cette connaissance que s'appuie l'humilité, pour imposer un frein aux appétits tumultueux de l'ambition. La vertu ainsi éclairée exerce son action directe sur les facultés, les empêchant de s'égarer : comme le dit excellemment l'ange de l'École : *Cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem, sicut regula quædam directiva appetitus. Loc. cit.*

4° L'humilité consiste à maintenir l'homme dans le sentiment et la conscience de son infériorité, selon la mesure raisonnable, *secundum modum suum.* Or, l'homme, en s'examinant, doit envisager deux points de vue. Il doit considérer en sa personne ce qui vient de Dieu et ce qui émane de lui personnellement. Tous les avantages lui arrivent de Dieu; tous les défauts ont leur source dans son fond personnel. De là découlent les conséquences suivantes, qui caractérisent la véritable humilité.

Tout homme, se considérant lui-même et ce qu'il est, doit s'incliner devant le prochain lorsqu'il envisage en lui les œuvres ou les dons de Dieu. La raison en est manifeste pour tout chrétien. Néanmoins les exigences de cette vertu ne sont pas telles qu'on doive rabaisser, devant les avantages procurés par Dieu au prochain, ceux qu'on aurait reçus soi-même par cette voie. Il en est de même des dons naturels que l'on possède ou que l'on a su développer en soi. Rien n'exige qu'on les déprécie, en les comparant aux qualités également naturelles d'autrui. Il n'est pas requis, en effet, de se considérer toujours comme plus grand pécheur que les autres. Voilà comment l'apôtre a pu dire, sans porter atteinte à la vertu d'humilité : *Nos natura Judæi et non ex gentibus peccatores.* Gal., II, 15.

Cependant, même à ce point de vue, les saints ont trouvé le moyen de se rabaisser devant le prochain. Ils savaient se convaincre que les dons de Dieu étaient supérieurs en lui à ceux qu'ils avaient reçus eux-mêmes; ou bien, qu'ils avaient des défauts dont les autres étaient exempts. Ils appliquaient ainsi le précepte promulgué par saint Pierre : *Subjecti estote omni creaturæ propter Deum.* I Pet., II, 13.

Ils pratiquaient des actes intérieurs d'humilité, dont Dieu était le témoin et l'appréciateur. Les hommes n'en pouvaient taxer la manifestation extérieure ni d'hypocrisie, ni de fausseté. Toutefois, un supérieur, obligé par ses fonctions de diriger ses subordonnés, ne saurait par des actes publics d'humilité excessive compromettre son autorité. Ce serait un acte condamnable, selon la parole de saint Augustin : *Apud eas quas oportet esse subjectas, dum nimia servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas. Regula* ou *Epist.*, CCXI, n. 14, *P. L.*, t. XXXIII, col. 964.

5° Quel rang occupe l'humilité parmi les vertus chrétiennes? Les vertus théologales, foi, espérance et charité, occupent le premier rang, à raison de la dignité de leur objet, qui est Dieu lui-même, directement envisagé.

Les vertus intellectuelles, qui règlent les actions humaines vers la fin dernière, se classent au second rang. Ainsi, la *sagesse* scrute les causes les plus élevées des choses; l'*intelligence* perçoit les premiers principes; la *science* déduit les conséquences qui découlent de ces principes; la *prudence* règle les actes humains, conformément au dictamen de la raison. Toutes ces vertus dirigent l'homme vers sa fin dernière, soit directement, soit indirectement.

La vertu morale de *justice* organise aussi, d'une façon générale, les actes de l'homme envers son prochain. Elle lui fait rendre aux autres en toute circonstance ce qui leur est dû.

La vertu d'*humilité* prend place à la suite, précédant les autres vertus de force et de prudence. Elle occupe cette place, parce que les vertus plus élevées dirigent la raison de l'homme vers la fin dernière, tantôt directement, tantôt indirectement. Mais elle précède les suivantes, parce qu'elle refrène l'orgueil d'une façon

générale, en ses manifestations intérieures ou extérieures, tandis que les autres vertus, ayant leur objet particulier, circonscrit, n'exercent pas une influence aussi complète sur la conduite de l'homme. C'est à raison de son extension morale qu'elle a été appelée le fondement des autres vertus. Non qu'elle soit supérieure aux autres à raison de sa dignité ; mais parce qu'elle dégage le cœur de toute pensée d'orgueil, de toute préoccupation de vanité personnelle. Ainsi, elle ouvre la voie à l'action divine; elle écarte les obstacles qui s'opposent à l'érection de l'édifice spirituel. C'est en se plaçant dans cet ordre d'idées que doivent s'interpréter les paroles connues de saint Augustin, comparant la vie chrétienne à l'édification d'un grand monument : *Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? De fundamento prius cogita humilitatis. Serm.*, LXIX, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 441.

II. DIVISIONS. — 1° Sur ce point, il existe une grande divergence entre les maîtres de la vie spirituelle. Saint Benoît compte *douze* degrés de la vertu d'humilité. *Regula*, c. VII, *P. L.*, t. LXVI, col. 371-375. Saint Grégoire le Grand, *Moral. in Job*, l. XXIII, c. IV, *P. L.*, t. LXXVI, col. 258-299, établit *quatre* degrés d'humilité, qu'il oppose aux quatre degrés de l'orgueil. Saint Thomas, dans sa *Somme théologique*, IIª IIæ, q. CLXII, a. 4, justifie la division de saint Benoît. Saint Bernard à son tour adopte le nombre de douze, dans son traité spécial des degrés de l'humilité, *P. L.*, t. CXXXII, col. 943 sq. Saint Anselme nombre *trois* degrés. *Epist.*, LXXV, *P. L.*, t. CLIX, col. 112. Mais Eadmer, ex osant les idées de saint Anselme, compte *sept* degrés. *Liber de S. Anselmi similitudinibus*, c. LX sq., *ibid.*, col. 665 sq. Saint Ignace compte seulement trois degrés de la vertu d'humilité : le premier consiste à se soumettre au Seigneur ; le second écarte toute faute vénielle et toute convoitise des biens terrestres; le troisième consiste en ce que l'homme humble, par amour de Dieu, choisit la pauvreté et le mépris de tous les avantages du monde. *Exercitia spiritualia*, medit. IVæ diei IIæ hebd., p. III.

2° Cette opposition des auteurs spirituels n'est qu'apparente. Elle provient des points de vue différents où ils se sont placés. Les uns n'ont envisagé que les caractères essentiels de la vertu d'humilité. Les autres ont voulu, non seulement étudier sa nature intime, mais encore énumérer les conséquences qui découlent de la pratique de cette vertu.

Il arrive ici ce que saint Ambroise, *In Luc.*, l. V, n. 49, *P. L.*, t. XV, col. 1649, signale au sujet de l'opposition de saint Luc et de saint Matthieu dans la recension des béatitudes évangéliques. Le premier n'en proclame que *quatre;* le second, au contraire, en énumère *huit*. Mais, ajoute l'évêque de Milan, ces deux listes s'adaptent dans un ordre rigoureux : les huit béatitudes renferment les quatre autres, comme ces quatre contiennent les huit indiquées par saint Matthieu. Il en est de même des divers degrés de l'humilité. En effet, tous les auteurs cités admettent, sous une forme ou sous une autre, que l'humilité refrène l'impétuosité de l'âme vers les actes que la raison signale comme ambitieux, et que cette répression de la passion est inspirée par le respect de la loi divine. L'accord est complet jusque-là. La différence des appréciations porte sur l'énumération des actes, des attitudes et des paroles variées, qui jaillissent des actes internes. Les uns, comme saint Benoît, passent en revue toutes ces conséquences : répression de sa propre volonté, déférence aux directions des supérieurs, courage pour dompter les résistances opposées, aveu de son impuissance personnelle, conscience de son incapacité à atteindre un but élevé, reconnaissance de la supériorité des autres par rapport à cet objectif supérieur, amour de la position modeste que l'on occupe, répression de la précipitation des jugements que l'on porte, mesure des termes dont on se sert dans ces appréciations, retenue des regards, modération dans le ton du langage et dans les éclats de la joie trop bruyante. Ce sont là les rameaux et les fruits divers d'une même tige. Le même sol fournit la sève qui les multiplie. En un mot, les écrivains mystiques, partant des mêmes principes, en déduisent des conséquences plus ou moins variées, selon les circonstances où ils se trouvent et les leçons pratiques qu'ils croient devoir donner aux disciples placés sous leur autorité.

La parfaite humilité possède trois degrés. Au premier, l'homme humble se soumet à son supérieur et ne s'estime pas au-dessus de son égal. Cette mesure est suffisante pour que celui qui la pratique ne viole pas le précepte. Au second degré, l'humble se soumet à son égal, et ne se préfère pas à son inférieur. Ce degré est supérieur au premier, parce qu'on y observe le *conseil* évangélique. Au troisième degré, l'homme humble arrive à se soumettre même à son inférieur; il accomplit ainsi toute la justice dont parle l'Esprit-Saint dans l'Écriture.

3° En partant de l'ordre d'idées inspiré par cette dernière considération, les maîtres de la vie spirituelle traitent des huit degrés de l'humilité *héroïque*, qu'ils ont signalés d'une façon spéciale.

Le premier degré de cette humilité, supérieur aux trois premiers, consiste en ce que l'homme, parvenu déjà à l'union intime avec Dieu, reconnaît les bienfaits dont le Seigneur l'a comblé : convaincu, d'autre part, de sa bassesse et de son impuissance, il en est tellement pénétré, qu'il désire ardemment qu'on lui attribue à lui-même toutes les défectuosités, toutes les défaillances que l'on constate en lui. Il demande, en outre, qu'on rapporte au Seigneur la gloire de tout le bien qu'il peut posséder et accomplir, et qu'enfin Dieu seul soit loué en sa personne et à son occasion. Cet état est conforme à ces belles paroles de saint Bernard : *Magna et rara virtus profecto est, cum magna opereris, magnum te nescire. Cum omnibus nota sit sanctitas tua, te solum lateat, cum omnibus mirabilis appareas, tibi soli vilescas. Serm.*, XIII, *in Cantica*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 837.

Le second acte héroïque d'humilité est de soustraire aux regards, dans la mesure possible, tous les dons naturels et surnaturels dont on a été doté par la providence divine.

Le troisième degré de l'humilité héroïque est la patience à supporter les injures, sans un mouvement qui trahisse aucune émotion intérieure ou extérieure. Cet acte est supérieur, en effet, à celui qui consisterait à décliner les honneurs, à s'abstenir de la vaine gloire.

Au quatrième degré, l'humilité héroïque fait accepter avec joie les avanies qu'on subit. Ce degré dépasse encore l'humilité ordinaire, qui supporte les injures avec patience.

Le cinquième degré héroïque est la provocation du mépris des autres, par la manifestation de ses défauts personnels. Cette pratique est au-dessus de la patience, qui supporte seulement les travers que la malignité du prochain nous attribue à tort. Quelle différence avec cette humilité de parade, purement hypocrite, qui semble se rabaisser en parole, pour s'attirer des éloges! *Est qui requiter se humiliat et interiora ejus plena sunt dolo.* Eccle., XIX, 23.

Le sixième degré consiste à se considérer soi-même comme la dernière des créatures. Saint Bernard dit que l'humilité indique à l'homme son néant, en l'éclairant sur sa réelle impuissance, lorsque, d'après sa signification étymologique, la superbe, *superbia*, l'excite à s'élever au-dessus des autres.

Dans le septième degré, l'homme s'attribue, à raison de ses péchés, tous les maux, tous les désastres qui se produisent dans le monde.

Enfin, le huitième degré est d'être absolument insensible aux attraits de la vaine gloire et de l'orgueil. Les âmes qui y parviennent, connaissant à fond leur propre incapacité et leurs fautes quotidiennes, appréciant, d'autre part, les innombrables bienfaits dont Dieu les comble, n'éprouvent aucune incitation de l'orgueil et se plongent, au contraire, dans un océan d'humilité.

4° *Humilité intérieure et extérieure.* — Ces deux caractères de l'humilité ont été plus ou moins explicitement indiqués dans les lignes précédentes. Bien souvent les théologiens ou les prédicateurs ne mentionnent guère que ces deux aspects de l'humilité. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXI, a. 1, a posé le principe de leur distinction : *Humilitas... importat quamdam laudabilem dejectionem in ima. Hoc autem quandoque solum secundum signa exteriora, secundum fictionem; unde hoc est falsa humilitas. Quandoque autem fit secundum interiorem motum animæ..., secundum hoc, humilitas proprie ponitur virtus...*

1. L'humilité *intérieure* est donc cette conviction, que l'âme acquiert par la grâce de Dieu, de son propre néant, de ses défauts, et qui règle l'attitude extérieure.

Le premier effet qu'elle produit, c'est la soumission des facultés de l'âme, l'entendement et la volonté, aux préceptes divins. Elle écarte ensuite l'appétit déréglé de l'honneur, et fait accepter en toute simplicité les humiliations. Elle apprend encore à l'homme à ne pas mépriser ou dédaigner ses semblables, en raison des défauts personnels qu'il reconnaît en lui-même et aussi par obéissance aux préceptes évangéliques. Elle fait apprécier à leur juste valeur la popularité, les applaudissements, les louanges. Elle apprend ainsi à se maintenir dans la vérité, car par le sentiment intime de sa faiblesse qu'elle fait naître en nous, elle nous porte à faire le juste départ des biens célestes et de la vanité du monde. Par elle l'homme rapporte à Dieu seul, qui en est l'auteur et le conservateur, tous les avantages de naissance, de titres, de fortune, de santé, de forces, de succès et de prospérité dont il peut être favorisé.

L'attitude générale de l'homme se ressent de l'influence de cette vertu intérieure. Le maintien, le regard, la parole, les rapports avec ses semblables, les égards envers les supérieurs, les égaux, les inférieurs manifestent les sentiments intérieurs inspirés au chrétien par la vertu d'humilité.

2. *Humilité extérieure.* — Si la vertu chrétienne d'humilité embellit et surnaturalise ainsi les actes de l'homme, l'humilité purement *extérieure*, qui n'est pas animée par la vertu intérieure, est stérile et feinte. Elle revêt parfois le caractère de l'orgueil le plus raffiné. La vanité, l'amour-propre en sont la source. Les païens ne connaissaient même pas de nom cette humilité que le Christ a révélée et prescrite à l'humanité. Aussi la résignation qu'ils affectaient parfois était le fruit d'un stoïcisme farouche. Ils pliaient sous les coups d'un fatalisme implacable.

Les philosophes anciens ont pratiqué quelques autres vertus naturelles, la force, la justice, la tempérance. Mais l'humilité n'en était pas le principe. Ils ne cherchaient que la célébrité, les louanges; ils étaient donc à l'antipode de l'humilité. On connaît la riposte de Platon à Diogène. Le cynique, invité chez le grand philosophe, décrocha les tapisseries de la salle à manger, et les foula aux pieds. Que faites-vous, demanda le maître? — Je foule aux pieds l'orgueil de Platon, répondit Diogène! — Oui, riposta Platon : mais par un autre genre d'orgueil. Tertullien, *Apologet.*, c. XLVI, *P. L.*, t. I, col. 511 .

Chez les chrétiens, l'humilité affectée devient une sorte d'hypocrisie de la vertu.

On refusera la louange, de crainte de paraître crédule, naïf, et d'encourir le ridicule public. Mais au fond intime on se grisera de vanité; le refus de la flatterie servira de masque à une vanité coupable.

L'homme véritablement humble évite d'attirer l'attention, de parler de sa personne, de ses actions. Celui qui affecte d'être humble provoque par son affectation même les regards étrangers. S'il paraît blâmer légèrement ses actes, ce n'est que pour attirer la louange.

Il n'y a pas de désappointement comparable à celui qu'éprouve ce faux modeste, lorsqu'on le prend au sérieux dans la critique qu'il s'est adressée ou dans celle qui lui est spontanément formulée. C'est à lui que s'adressent ces paroles de saint Jérôme : *Multo deformior illa est superbia, quæ sub quibusdam humilitatis signis latet. Nescio enim quomodo turpiora sunt vitia, quæ virtutum specie celantur. Epist.*, CXLVIII, *ad Celantiam*, n. 20, *P. L.*, t. XXII, col. 1214. Saint Augustin, de son côté, stigmatisait cette humilité simulée : *Simulatio humilitatis major est superbia. De sancta virginitate*, c. XLIII, *P. L.*, t. XL, col. 422. Chercher ainsi à exploiter l'humilité, c'est l'anéantir.

Quand on les méprisait, les saints ont souvent répondu : Si l'on nous connaissait à fond, on dirait encore plus de mal de nous. Il faut que Dieu soit bien miséricordieux pour nous supporter.

« Ne parlons jamais de nous en termes d'humilité; dit saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, c. V, ou conformons nos pensées à nos paroles, par le sentiment intérieur d'une vraie humilité. Ne baissons jamais les yeux qu'en humiliant nos cœurs; ne prenons pas la dernière place, à moins que ce ne soit de bon cœur et sincèrement. Je crois cette règle si générale que je n'y fais aucune exception. »

III. NÉCESSITÉ. — Les déclarations de l'Esprit-Saint dans l'Ancien Testament sont formelles à imposer l'humilité et à en révéler les heureux fruits. Il promet le royaume du ciel à tous ceux qui pratiquent cette vertu, dont le Fils de Dieu lui-même devait donner l'exemple. *Humiles spiritu salvabit.* Ps. XXXIII, 19. *Humilem spiritu suscipiet et gloria.* Prov., XXIX, 23. *Quia humiliati sunt, non disperdam eos.* II Par., XII, 7. *Humilia te in omnibus et coram Deo invenies gratiam.* Eccle., III, 20. Et Notre-Seigneur dira avec plus de force encore : *Quicumque ergo se humiliaverit sicut parvulus iste, hic major est in regno cælorum.* Matth., XVIII, 3.

Par contre, Dieu menace de châtiment dès ici-bas ceux qui ne pratiquent pas l'humilité. *Arrogantiam fortium humiliabo.* Is., XIII, 11. *Gloriosos terræ humiliabo.* Is., XLV, 2. *Arrogantiam et superbiam detestor.* Prov., VIII, 13. Dieu a toujours exalté les humbles et humilié les superbes. Luc., I, 52. Jésus-Christ expose ce principe : *Omnis qui se exaltat humiliabitur et qui se humiliat exaltabitur.* Luc., XIV, 11. Il éloigne les orgueilleux du royaume des cieux : *Nisi... efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum cælorum. Quicumque ergo humiliaverit se sicut parvulus iste, hic est major in regno cælorum.* Matth., XVIII, 3, 4.

Rien donc de plus indispensable au chrétien que la vertu d'humilité, favorisée des plus belles promesses et sanctionnée par les plus redoutables menaces. Saint Augustin ne craint pas de faire de l'humilité le résumé de la vie chrétienne. *Tota christiani religio humilitas est.*

Dieu est avec raison jaloux de sa gloire. Il est le créateur et le rédempteur de tous les hommes. Or ceux qui ne s'humilient pas devant ces titres, lui disputent sa souveraineté, qu'il ne peut laisser méconnaître. L'orgueilleux veut s'élever au-dessus de tout. Il prétend être son dieu, rester indépendant de toute sujétion. Le Seigneur ne peut donc agir à son égard comme il agit envers ses humbles serviteurs. A ceux-ci il promet la récompense du ciel et la véritable gloire, à ceux-là, le châtiment et l'humiliation.

L'humilité est la condition indispensable de toutes les autres vertus chrétiennes. La foi est un acte de soumission essentielle à la parole du Dieu révélateur. La patience, qui fait supporter toutes les ingratitudes et toutes les oppositions, est le fruit de l'humilité. La charité, qui pardonne les injures, qui atténue tous les défauts, est encore l'un des effets de cette vertu. L'humilité met à l'abri des vengeances du ciel et attire les miséricordes du Seigneur. La prière humble force les portes du ciel et met en fuite le démon. En un mot, la nécessité de l'humilité est telle que, si elle peut exister sans plusieurs autres vertus, aucune autre ne peut exister sans elle.

L'influence de l'humilité sur l'ensemble de la vie et des actes de l'homme est telle que, dans les temps modernes, on a prétendu qu'elle était nuisible aux initiatives généreuses et qu'elle déprimait les facultés les plus nobles.

L'humilité chrétienne n'est pas cette inertie méprisable qui paralyse l'activité quand il faut agir et réduit au silence lorsqu'il faut parler. Agir ainsi, ce serait pusillanimité. L'humilité consiste essentiellement à connaître sa propre impuissance et la nécessité de recourir à Dieu, et à attribuer à Dieu tout le bien que nous faisons. En conséquence, elle détourne donc l'homme de toutes les bassesses que commettent les ambitieux et les orgueilleux quand ils veulent à tout prix arriver à leurs fins.

Elle préserve encore l'homme de cette soif de louanges, que l'orgueilleux veut apaiser par tout moyen, de ce prurit de vanité qui le disqualifie auprès de ses semblables. Elle l'éloigne enfin de l'habitude odieuse qu'a le vaniteux de dénigrer les actes ou les personnes qui portent ombrage à ses prétentions, aux talents qu'il s'attribue, à la prééminence qu'il veut s'arroger en toutes circonstances. Les mondains eux-mêmes trouvent que ces arrogants sont indésirables. Ils fuient leur société et ne cessent de blâmer et de railler leurs prétentions. La vertu d'humilité préserve de ces excès et les corrige. Elle attire les bénédictions du ciel et la considération des hommes.

Aussi, loin de devenir inutiles à la société, les humbles justifient ces paroles de saint Léon : *Rien n'est difficile aux humbles*. Comptant, non pas sur leur valeur, mais sur l'assistance divine, ils embrassent de vastes desseins, affrontent les plus graves périls, et ils disent comme l'apôtre : Plus je suis faible, plus je suis fort! Ils savent que Dieu choisit les ignorants pour confondre les sages et les faibles pour humilier les forts.

Concluons par ces considérations de Ludolphe le Chartreux. L'humilité mérite d'abord la grâce de Dieu, comme le dit le Psalmiste : Seigneur, vous faites couler vos eaux dans les vallées formées par les montagnes. Ps. CIII, 13. L'humilité mérite l'augmentation de la grâce, pourvu que le chrétien n'aspire pas à plus d'égards par suite des dons reçus, pourvu qu'il soit, au contraire, disposé à subir les abaissements, à les considérer même comme mérités. Enfin, elle est la gardienne de la grâce reçue. Comme la cendre conserve le feu, le bois l'entretient, ainsi les bonnes œuvres alimentent la vertu d'humilité.

IV. Motifs sur lesquels se base l'humilité chrétienne. — 1° Le premier et divin motif destiné à stimuler le chrétien à la pratique de l'humilité, c'est le précepte solennel donné par Jésus-Christ : *Discite a me quia mitis sum et humilis corde*. Matth., XI, 29. Le divin Sauveur ne recommande pas de créer des mondes, de guérir les malades, de ressusciter des morts, comme il le fit lui-même; il exige simplement que nous devenions ses disciples, parce qu'il était lui-même doux et humble de cœur.

2° La considération de nous-mêmes doit nous rendre humbles. En nous examinant, nous découvrirons en nous des raisons de nous humilier intérieurement et de pratiquer des actes extérieurs d'humilité.

Selon saint Bernard, trois considérations principales fournissent à l'homme les motifs suffisants de s'humilier : *Quid fuisti? Quid es? Quid eris?*

1. *Quid fuisti?* Qu'étions-nous avant que la miséricorde de Dieu nous eût appelés à l'existence? Nous étions *néant*, et nous pouvions ne jamais sortir du néant. C'est Dieu qui nous a donné l'être avec toutes nos facultés. En naissant, nous étions faibles et ignorants; nous dépendions des autres et nous avions tout à apprendre.

2. *Quid es?* Le sort de l'homme sur terre dans la suite de son existence, le rôle qu'il doit jouer ici-bas, la fin qui l'attend, sont pour lui des énigmes redoutables. Il s'appartient si peu que, comme il est à Dieu par la création, de même il dépend de lui pour la conservation de son être. Il n'a pas été consulté sur l'heure de sa naissance; il ne le sera pas davantage sur celle de sa mort. Il sait néanmoins que sa vie terrestre doit finir et qu'il doit préparer et mériter son avenir éternel.

Mais précisément pour acquérir la vie éternelle, le chrétien doit avoir le sentiment intime de son impuissance. Il est exposé à se tromper sur sa fin et les moyens d'y parvenir, s'il n'ouvre pas les yeux de son intelligence aux lumières de la foi.

Sa force physique est précaire, à la merci d'un accident; sa santé, sujette à mille variations, guettée qu'elle est par des infirmités de tout genre. La nature matérielle résiste à ses efforts. Il lui arrache sa subsistance à la sueur de son front. Tous les éléments semblent parfois conjurés contre lui. Sa dépendance des créatures inférieures est tangible : tandis que, d'après le plan primitif, il devait les dominer royalement; il est réduit à arracher au sol qu'il foule de ses pieds les minéraux et les végétaux qui sont indispensables à son existence. Les lois qui président aux transformations de tous ces éléments échappent en partie à ses investigations.

Les animaux domestiques sont pour lui des aides nécessaires à assurer sa subsistance, à son vêtement, à ses travaux. Mais, pour comble d'humiliation, lui, si fier de ses prérogatives, est réduit à se faire le serviteur des animaux qui sont à son usage.

Quant aux autres êtres vivants, les infiniment petits seraient parfois plus redoutables pour lui que les infiniment grands. Les observations scientifiques ont mis au jour leur étourdissante quantité, leur puissance de génération, leur activité destructive. Si une providence paternelle ne surveillait et ne limitait l'action de ces insectes, qui pullulent jusque dans les gouttes de rosée, ils extermineraient la terre habitée.

L'homme est tributaire du soleil pour la chaleur vitale et les productions nécessaires à sa nourriture, des eaux pour le maintien de sa santé, de l'air pour le jeu de ses poumons et le renouvellement de son sang.

L'impuissance de l'homme éclate même au milieu des richesses que la miséricorde divine lui assure, au sein même des éléments de prospérité qu'elle lui a donnés. Dieu a tout mis à sa disposition avec une prodigalité telle que les païens eux-mêmes appelaient la terre leur mère nourricière : aliments, remèdes, spectacles qui ravissent l'admiration. Malgré toutes les ressources naturelles mises à sa disposition, l'homme est incapable de les faire fructifier par ses seules forces. Il sème le grain; si le soleil et la pluie ne viennent opportunément le vivifier, ce grain meurt au sein de la terre. Il ne peut réussir en rien si le maître des éléments et des volontés libres ne lui prête son appui. Comment donc peut-il songer à s'enorgueillir au lieu de s'humilier? Il doit se convaincre qu'il est fini en son être

et en ses actes; qu'il dépend en tout d'un maître souverain; qu'il est imparfait au point de communiquer cette imperfection à tout ce qui sort de ses mains.

Cette impuissance naturelle de l'homme est encore plus radicale au point de vue surnaturel, auquel il ne peut rien de lui-même, sans la grâce divine.

3. *Quid eris?* — Le problème de sa destinée est pour l'homme le plus angoissant de tous. Il s'agit de l'éternité, heureuse ou malheureuse. L'homme est pécheur et il peut se damner lui-même, tandis qu'il ne peut se sauver sans l'aide de Dieu. Or, Notre-Seigneur a dit de Judas, qui est réprouvé, qui encourt la réprobation, qu'il eût mieux valu pour lui n'avoir pas vu le jour. Matth., XXVI, 21. C'est le sort qui est réservé à l'orgueilleux impénitent et son humiliation sera éternelle.

3° Le souvenir des bontés infinies dont Dieu a comblé l'homme doit encore développer ses sentiments d'humilité. Rien ne peut nous humilier plus, en présence de la miséricorde de Dieu, que la multitude de ses grâces et la multitude de nos péchés en présence de sa justice. S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, part. III, c. V.

Ici-bas, très souvent, l'homme reste absolument effacé. Il est plutôt inconnu que connu, en dehors d'un voisinage restreint. Loin de jouer un rôle de conseiller dans les grandes affaires, il vit et meurt sans avoir pris part aux événements de son temps. Toutefois cet homme, si effacé aux yeux de ses semblables, a devant Dieu une valeur incommensurable. De toute éternité il a été, de la part de Dieu, l'objet d'une prédilection ineffable. Son existence, sa mission ont été marquées dans la prédestination divine. Il a été destiné à contribuer à promouvoir la gloire du créateur. Bien mieux encore, cet être si abject a été personnellement compris dans le motif de l'incarnation du Verbe de Dieu. C'est parce que l'homme a péché que le Fils de Dieu incarné est mort sur la croix. Et Dieu lui-même sera au ciel la récompense éternelle de l'homme racheté par le sang de son Fils.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXI; avec les commentaires de Cajétan, dans l'édition léonine des Œuvres du saint docteur; Suarez, *De virtutibus et vitiis*, tr. X, l. IX, c. V; Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, 10e édit., c. VI; S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, c. IV-VII; Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa mystica*, Paris, 1874, t. III, part. III, a. 3; S. Alphonse Rodriguez, *Pratique de la perfection chrétienne*, trad. de l'abbé Crouzet, Paris, 1879, t. III; P. Faber, *La créature et le créateur*, Paris, c. II, III; *De imitatione Christi*, l. I, c. II-VII, IX-XXII; l. II, c. II; l. III, c. III, IV, VIII, XIII, XIX, XX, XL-LVI; *Formation à l'humilité*, 5e édit., in-32, Paris, 1904; Ét. Hugueny, *Humilité*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, édit. d'Alès, Paris, 1912, t. II, col. 519-528.

B. DOLHAGARAY.

HUMPL Colomban, augustin de la province de Bavière, maître en théologie et provincial, mourut en 1708, laissant les ouvrages suivants : 1° *Problemata selecta ex universa theologia*, in-4°, Munich, 1688; 2° *Conclusiones theologicæ ex Ia IIæ de peccatis ad mentem S. Augustini et S. Thomæ Aquinatis*, in-8°, Munich, 1675; 3° *Tractatus de fide, spe et caritate*, in-4°, Ingolstadt, 1677.

Revista agustiniana, Valladolid, 1884, t. VII, p. 560; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 139; Ossinger, *Bibliotheca*, p. 457; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 647.

N. MERLIN.

HUNNÆUS Augustin (Huens), né à Malines, le 27 juillet 1521, dans une des familles les plus honorables de la ville. Il commença probablement ses études à l'abbaye de Boneffe, où son oncle Rombaut Hunnæus était religieux. Il suivit les cours de l'université de Louvain, d'abord ceux de philosophie à la pédagogie du Château. Licencié en 1540, il fut chargé par ses maîtres de donner à quelques-uns de ses condisciples des leçons de latin. Il suivit enduite les cours de théologie. Dès le mois d'octobre 1545, il donna un cours secondaire de philosophie à la pédagogie du Château, et il présida des actes solennels en 1546 et 1547. Vers la fin de 1547, il reprit ses études théologiques, au grand collège du Saint-Esprit, d'où il fut rappelé au Château en 1549, pour y occuper une chaire principale de philosophie; il la tint pendant cinq années. Il avait étudié l'hébreu et le grec avec passion. Il se prépara au doctorat en théologie pendant quatre ans, tout en enseignant cette science d'abord aux jeunes religieux de l'abbaye de Sainte-Gertrude, ensuite, dès 1555, aux élèves mêmes de l'université. Cette année-là, il fut nommé à une prébende canoniale de Saint-Pierre, à laquelle était attachée une chaire de théologie. Au mois d'août 1557, il devint président du collège de Sainte-Anne. Il fut reçu docteur en théologie, le 20 juin 1558, et il continua son enseignement. Entre 1562 et 1567, ses connaissances linguistiques furent mises à contribution : il suppléa au collège des Trois Langues les professeurs de grec et d'hébreu pendant un an. Il fut promu à la chaire de Jean Hessel, le 6 mars 1567. Au mois de septembre 1563, il avait renoncé à la présidence de Sainte-Anne et s'était retiré au grand collège de théologie, dont il devint président, le 1er février 1572, jusqu'au 1er février 1577, où il se logea en ville. Il se montra hostile aux erreurs de Baius. On a de lui : *Dialectice instituenda libellus ... Fundamentum logicæ*, in-8°, Louvain, 1551; 2e édit., retouchée, 1552; réimprimée à Rome, 1553; *Prodidagmata de dialecticis vocum affectionibus et proprietatibus*, in-12, Louvain, 1554; in-8°, Anvers, 1565, 1572, 1574, 1578, 1595; *Dialectica*, etc., Louvain, 1561; Anvers, 1566, 1570, 1575, 1579, 1592, 1598, 1601; *Catechismi catholici schema*, Anvers, 1507, placard, ébauche du *Catechismus catholicus diligenter recognitus et in libelli formam ad commodiorem juventutis usum redactus*, in-8°, Anvers, 1570, où les définitions sont accompagnées d'un renvoi à la *Somme* de saint Thomas; il est réimprimé à la suite de la *Somme*, dans les éditions de 1575 et de 1585. Huens mit la main à son édition de la *Somme*, *Sancti Thomæ Aquinatis Summa totius theologiæ*, 5 parties in-fol., Anvers, 1569, dédiée à saint Pie V. Cf. *Annales Plantinianæ*, p. 71-82. Il en publia une nouvelle édition, pour laquelle il utilisa des manuscrits qui lui avaient tout d'abord échappé. Elle parut à Anvers, 1575, 4 in-fol., dédiée à Grégoire XIII. Cette édition a servi de base à celles qui ont suivi, Anvers, 1585; 5 in-4°, Venise, 1588; 7 in-8°, Bergame, 1570; Douai, 1614, 1623. Son dernier ouvrage eut pour objet la doctrine de saint Thomas sur les sacrements : *De sacramentis Ecclesiæ Christi axiomata, quibus B. Thomæ Aquinatis doctrina de iisdem sacramentis tradita a disputationum prolixitate ad summam brevitatem memoriæ gratissimam revocatur*, in-8°, Anvers, 1570. Cet abrégé fut reproduit dans les éditions de la *Somme* à partir de celle de 1575 et à Rome, 1586. Huens avait collaboré à la Polyglotte d'Anvers. Il légua sa bibliothèque aux jésuites de Louvain; elle contenait des manuscrits intéressants. On conservait au collège de Malines le manuscrit d'un de ses ouvrages : *Prælectiones in libros Sententiarum*. Il mourut le 7 septembre 1578, d'une maladie contagieuse.

Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, t. XI, p. 271-283; in-fol., t. II, p. 516-519; Reusens, dans *Bibliographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1886-1887, t. IX, col. 711-719.

J. BESSE.

1. HURTADO Gaspar, théologien espagnol, né à Mondejar en 1575, entra d'abord chez les chartreux, puis devint professeur de théologie à l'université d'Al-

cala. Admis au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1607, il fut appliqué pendant les trente dernières années de sa vie à l'enseignement de la théologie à Murcie et à Madrid, puis de nouveau à l'université d'Alcala, où le rappelaient ses anciens collègues et ses élèves devenus maîtres. Son œuvre théologique est considérable : *Tractatus de matrimonio et censuris*, in-4°, Alcala, 1627; Lyon, 1629; *De incarnatione Verbi*, in-8°, Alcala, 1628; *De sacramentis in genere, baptismo, confirmatione, pœnitentia et extrema unctione, ibid.*, 1629; *De eucharistia, sacrificio missæ et ordine*, in-4°, *ibid.*, 1629; *De beatitudine, actibus, bonitate et malitia, virtutibus et peccatis*, Madrid; *De fide, spe et charitate*, in-4°, *ibid.*, 1632; *De sacramentis et censuris*, in-fol., Anvers, 1633, 1664; *De justitia et jure*, in-4°, Madrid, 1637; *De Deo*, in-4°, *ibid.*, 1641, 1662. Tous ces ouvrages se font remarquer par la sûreté de la doctrine et la profondeur des aperçus. Gaspar Hurtado mourut à Alcala, doyen de la faculté de théologie, le 5 août 1646. Il fut pendant de longues années qualificateur de l'Inquisition.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 532 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 922 sq.

P. BERNARD.

2. HURTADO Thomas, théologien de l'ordre des clercs réguliers mineurs, né à Tolède, mort à Séville en 1659, à l'âge de soixante-dix ans. Après avoir enseigné la théologie à Rome, il retourna en Espagne et continua son enseignement à Coïmbre et à Salamanque. Nommé aux premières charges de son ordre, conseiller du tribunal de l'Inquisition, il ne laissa pas cependant de s'appliquer à répandre par ses leçons et par ses écrits la doctrine du docteur angélique. Il publia : *Præcursor philosophiæ assecla Aristotelis et D. Thomæ disputans de anima sensitiva, de sensibus internis, eorumdemque actibus, officiis et effectibus*, in-fol., Anvers, 1641; *Præcursor theologus assecla D. Thomæ disputans de supernaturalitate entis, reviviscentia meritorum per pœnitentiam, de augmento gratiæ et charitatis per actus remissos, de intensione supernæ beatitudini. Cui adhæret digressio de qualitate intentionum, tractatus de distinctione reali et perfectione essentiali donorum supernaturalium, tam comparatione facta inter sese, quam cum substantia, deque eorum causa morali. Item philosopho-theologiæ, de potentiis animæ vegetativæ status innocentiæ Christi, Virginis Mariæ et beatorum*, in-fol., Anvers, 1641; *Tractatus varii resolutionum moralium*, in-fol., Lyon, 1651; *Resolutionum moralium libri VI de congrua sustentatione ecclesiasticorum omnium tam sæcularium quam regularium utriusque sexus*, in-fol., Séville, 1659; Cologne, 1661; *Resolutionum moralium de residentia sacra libri XII*, in-fol., Lyon, 1660; *Resolutiones orthodoxo-morales, scholasticæ, historicæ de vero, unico et proprio martyrio fidei sanguine sanctorum violenter effuso rubricato, adversus quorumdam καινολογίαν de proprio martyrio charitatis et misericordiæ, quibus junguntur digressiones de germana intelligentia quorumdam canonum Illiberitani concilii, de variis tormentorum instrumentis et de martyrio per pestem, de chori ecclesiastici antiquitate, necessitate et fructibus, de coronis et tonsuris gentilitatis, synagogæ et christianismi, de religione Nazaræorum, de restrictione mentali*, in-fol., Cologne, 1655. Dans ce dernier ouvrage, Thomas Hurtado combattait les conclusions du célèbre jésuite Théophile Raynaud dans ses écrits *De communione pro mortuis*, in-8°, Lyon, 1630, et *De martyrio per pestem ad martyrium improprium et proprium vulgare comparato*, in-8°, Lyon, 1630, ouvrages d'ailleurs condamnés par l'Index. Le jésuite répliqua vivement, selon sa coutume, et publia : *Thomas Hurtado, clericus regularis, vulgo Peloso, in resolutione controversiæ de communione pro mortuis vulsus ac depilatus a Leodegario Quintino Heduo S. T. D.*, in-8°, Lyon, 1656, et *Theologia antiqua de vera martyrii adæquate sumpti notione, ad spumosam* Καινολογίαν *et fragosum Tarantara Thomæ Hurtado Buccaferei de Seir iterato vulsi ac depilati a Leodegario Quintino Heduo S. T. D.*, in-8°, Lyon, 1656. A ces deux pamphlets Thomas Hurtado répliqua par *Antidotum duplex contra duplex venenum, quod ex fonte Theophylino ebibit Leodegarius Quintinus Heduus, propugnante D. Didaco Sanchez del Aquila, doct. theologo*, in-8°, Séville, 1657. Thomas Hurtado publia en outre : *Chocolate, o tabaco si se compadecen con el aiuno*, in-4°, Madrid, 1642.

Moréri, *Dictionnaire historique*, t. VI *a*, p. 412; A. Le Mire, *Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis*, in-fol., Hambourg, 1713, p. 336; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, in-fol., Madrid, 1782, t. II, p. 304; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, in-4°, Bruxelles, 1895, t. VI, col. 1521, 1539; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. II, col. 1196-1197.

B. HEURTEBIZE.

3. HURTADO DE MENDOZA, philosophe et théologien espagnol, né à Valmaseda en 1578, entré au noviciat de la Compagnie de Jésus le 12 septembre 1595, professa d'abord la philosophie à Valladolid, où il publia ses *Disputationes a summulis ad metaphysicam*, in-fol., 1615, dont le succès fut aussi brillant que durable; nouv. édit., 4 in-8°, Lyon, 1617; Toulouse, 1617; 2 in-fol., Mayence, 1619; Salamanque, 1621; in-fol., Lyon, 1624. Quelques éditions portent en titre : *Disputationes de universa philosophia* ou *Universa philosophia*. Chargé pendant trente ans de l'enseignement de la théologie à l'université de Salamanque, le P. Hurtado de Mendoza attira autour de sa chaire un grand nombre d'étudiants, qu'il animait d'une vive ardeur pour les études scolastiques. Ripalda ne cessa de suivre son enseignement et de le vénérer comme un maître. Il publia un volumineux traité de la foi : *Scholasticas et morales disputationes de fide*, in-fol., Salamanque, 1631; *De spe et charitate, ibid.*, 1630; *Disputationes de Deo homine sive de incarnatione Filii Dei*, in-fol., Anvers, 1634. Il se préparait à éditer de vastes traités sur la science divine et la prédestination, quand ses forces le trahirent. Il mourut à Madrid, le 10 novembre 1651.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 534 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 927 sq.

P. BERNARD.

HURTER (Hugues de), théologien de grand renom, dont les patientes et érudites recherches d'ordre bibliographique, historique et critique ont mérité les éloges et la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent de près ou de loin au mouvement des sciences théologiques.

Né à Schaffhouse, le 11 janvier 1832, il fut de bonne heure initié aux méthodes rigoureuses des sciences historiques par son père, Frédéric-Emmanuel de Hurter, célèbre historien d'Innocent III, alors pasteur protestant à Schaffhouse, et bientôt converti, par ses études mêmes, à la religion catholique. Hugues Hurter avait douze ans quand son père abjura le protestantisme à Rome, le 16 juin 1844, en présence de Grégoire XVI; lui-même, catholique de cœur dès ses plus jeunes années, fit sa profession de foi le même jour. Cinq ans plus tard, il entrait au Collège germanique, pour en sortir en 1856 avec les grades de docteur en philosophie et en théologie, après avoir conquis toutes les sympathies par sa science aussi étendue que solide et par la plus aimable modestie. Ordonné prêtre en 1855, il se présentait au noviciat de la Compagnie de Jésus, dans la province d'Autriche, le 5 juin 1857, et dès

l'année suivante il inaugurait brillamment à l'université d'Inspruck, dont il fut la gloire, cette magnifique carrière de l'enseignement théologique qu'il devait poursuivre avec un succès croissant durant plus d'un demi-siècle.

Un discours prononcé en 1863, aux fêtes de l'université, sur les droits de la raison et de la foi, *Ueber die Rechte der Vernunft und des Glaubens*, Inspruck, 1863, le mit d'emblée, jusque dans la lointaine Espagne, au premier rang des penseurs sages et des théologiens orthodoxes. Cf. *Los derechos de la razon y de la fé*, par D. G. Alas y Ureña, Madrid, 1873. Tout en s'occupant activement d'œuvres de jeunes gens, le P. Hurter s'adonnait avec une sorte de passion contenue, mais profonde, à l'étude de la patristique, dont il savait communiquer à ses élèves le goût, parfois l'enthousiasme. C'est dans ce but qu'il commença en 1868 la publication de ces petits, mais précieux opuscules, qui constituent pour les débutants une judicieuse et attrayante anthologie des Pères : *Sanctorum Patrum opuscula selecta ad usum præsertim studiosorum theologiæ*, Inspruck, 1868-1894, en 56 volumes.

En 1870, après avoir donné une édition nouvelle de l'ouvrage de Lessius : *De summo bono et æterna beatitudine hominis*, Fribourg-en-Brisgau, 1869, le P. Hurter résumait pour ses élèves les principes de son enseignement théologique dans la *Medulla theologiæ dogmaticæ*, Inspruck, 1870, qui fut bientôt un manuel répandu dans les grands séminaires et qui arrivait en 1902 à la 7e édition. Il commença en 1876, pour l'achever en 1878, la publication d'un cours complet, dont l'éloge n'est plus à faire, le célèbre *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Inspruck, 1876-1878, qui est un petit chef-d'œuvre de méthode, de clarté, de sagesse et de solidité. D'année en année, les éditions succèdent aux éditions, sorte de bréviaire de la théologie. On doit aussi au P. Hurter une édition des sermons de saint Thomas d'Aquin : *Divi Thomæ Aquinatis doctoris angelici sermones pro dominicis diebus et pro sanctorum solemnitatibus*, Inspruck, 1874. Mais l'ouvrage qui aura le plus fait pour sa gloire et qui rend le plus de services dans le domaine des sciences théologiques est sans contredit le *Nomenclator literarius theologiæ catholicæ*, 3 in-8°, Inspruck, 1871-1886; 3e édit., 5 in-8°, 1903-1913. Les deux premières éditions ne partaient que du concile de Trente, mais la troisième remonte jusqu'au début du christianisme et joint aux écrivains ecclésiastiques des temps modernes ceux de l'âge patristique et du moyen âge. L'ensemble constitue une œuvre d'un immense labeur et d'une érudition prodigieuse, dont sont heureux de profiter tous ceux qui aiment à faire revivre dans le cadre historique de leur évolution les questions théologiques et pour qui le *Nomenclator* est un guide fidèle et sûr, plusieurs, ici même, diront un vieil ami. Le P. Hurter est mort à Inspruck en 1914, laissant le souvenir d'un saint religieux, d'un infatigable travailleur et du plus aimable des savants.

Cf. *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. XI, p. 152 sq.; *Revue du clergé français*, t. XVII, p. 481-503; J. Hillenkamp, *P. Hurter, S. J. Ein Charakter- und Lebensbild*, Inspruck, 1917.

P. Bernard.

HUS (suivant la graphie slave aujourd'hui naturalisée) **Jean.** — I. Jeunesse et études. II. Milieu théologique, ecclésiastique, national bohémien en 1400. III. Hus en face de l'Église romaine et de la papauté. IV. Erreurs de Hus d'après ses livres. V. Le concile de Constance et la mort de Hus. VI. Conclusion.

I. Jeunesse et études.— Né à Hussinetz (Hussinec), petite bourgade située près de Prachatitz, dans la Bohême du sud-ouest, non loin des frontières de la Bavière, Jean devait joindre à son prénom le nom de sa ville natale. Il s'appela dès les débuts et signa *Johannes de Hussynecz*, en abrégé *Johannes Husz*, comme il l'écrivit lui-même, dès qu'il fut devenu magister.

Le jour et l'année de sa naissance n'ont rien de certain. La date de 1369 est gratuite. Il faudrait plutôt la reculer de quelques années. Quant au 6 juillet, les hussites le célèbrent comme une fête, mais c'est la date de sa mort. Tchèque de pure race, Jean Hus appartenait à une famille peu aisée, et qui resta pauvre. Dans les dernières années de sa vie, il désirait pour les fils de ses frères qu'ils apprissent un métier. Lui-même mena toute sa vie une existence besogneuse. Et pourtant, d'après ses aveux, c'était sur des espoirs de vie commode et non par vocation intérieure qu'il s'était senti attiré vers le clergé.

Jean Hus fit ses études supérieures à Prague, dont l'université venait d'être fondée par Charles IV de Luxembourg en 1348. Elles ne marquèrent pas; il fut un étudiant ordinaire. Les citations savantes dont il fait parade dans ses écrits sont, presque sans exception, un pur plagiat des écrits de Wiclif. Au dire de Stanislas de Znaïm, qui fut longtemps le chaud ami de Hus, avant de devenir son adversaire déclaré, le maître Albert Ranconis aurait eu alors sur son élève la plus large influence. D'ailleurs, des patriotes comme Andreas von Brod, Stephan von Palecz, que Hus fréquentait à l'université, l'exaltaient encore dans son amour du peuple tchèque. Mais déjà l'emportement et la prétention téméraire formaient le fond de son être. Chicaneur et finassier pendant ses années d'études, quelque temps avant sa mort, il blâmait encore son esprit de vanité.

Bachelier ès arts libéraux en 1393, il était, en 1394, bachelier en théologie, pour devenir, en 1396, maître ès arts libéraux. Il n'atteignit jamais la dignité de docteur. Mais son autorité dans l'université ne devait pas s'en ressentir. Ordonné prêtre en 1400, il était doyen de la faculté de philosophie en 1401; l'année suivante, les fonctions de recteur lui étaient confiées. Il les exerça du mois d'octobre 1402 au mois d'avril 1403. Il obtenait en même temps la chaire de prédicateur dans la grande église de Bethléem, fondée en 1391 pour la prédication en langue slave dans le vieux Prague. De cette sorte d' « université populaire », par ses discours en langue tchèque, enflammant une foule immense, il devenait l'apôtre des revendications bohémiennes.

II. Milieu théologique, ecclésiastique, national bohémien en 1400.— Un confluent de doctrines d'ordre général et d'ordre régional s'était produit sur les rives de la Moldau au début du XVe siècle. Elles avaient leurs causes particulières, et toutes réagissaient les unes sur les autres. Portées à leur paroxysme par des tempéraments slaves, elles ne rencontrèrent ni le calme du milieu, ni la sérénité des âmes, ni la distinction des esprits qu'aurait exigés leur examen pacifique. Les erreurs théologiques du XIIIe siècle avaient laissé leurs traces en Bohême. Le volcan caché dont le mouvement vaudois avait été la première manifestation, et que le fanatisme des spirituels et des joachimites avait longtemps alimenté au sein de l'Église, avait fait irruption en Angleterre, quand Jean Wiclif, avec une violence jusque-là inouïe, avait attaqué la papauté, comme étant l'antichristianisme même, et rejeté ouvertement toute une série de dogmes, dérivant toute vérité de la seule Écriture, et tout salut de la prédestination absolue. Mais c'était en Bohême que le père des vaudois, Pierre Valdo, avait trouvé un refuge pour y mourir. Répandus, pour 1250, sur les confins de l'Autriche, ses disciples montrèrent sur

le sol de Bohême les particularités qui les avaient fait appeler cathares : mépris des sacrements, haine du pape, sauvagerie grossière. Ils se nommèrent moins vaudois que « frères et sœurs de la pauvreté volontaire » et « du libre esprit ». Au temps de l'empereur Louis de Bavière (1314-1347), apostoliques et dulciniens venaient à eux. Voir t. I, col. 1632-1634; t. IV, col. 1859-1861. Leur expansion resta surtout limitée au sud-ouest du pays. C'était la région où vingt ans plus tard devait naître Jean Hus.

D'ailleurs, l'autorité ecclésiastique s'était déjà émue de ces reprises hérétiques, sur lesquelles les conciles œcuméniques, à différentes époques, avaient eu plus ou moins à intervenir depuis les origines apostoliques.

Le concile de Vienne de 1311-1312, auquel assistait Jean, évêque de Prague, avait décidé l'érection d'un tribunal d'Inquisition dans tous les centres importants. A Prague, il avait été établi au couvent des dominicains. En 1318, quatorze vaudois y étaient condamnés au feu. L'évêque lui-même avait dû répondre à Avignon de ses protestations contre cette exécution. Et, malgré tout, l'hérésie avait gardé tous ses droits. En 1340, Ulrick de Neuhans, se rendant compte de la malice de l'erreur dans le royaume, obtenait du pape une indulgence pour la combattre. En 1342, l'Inquisition fonctionnait à nouveau dans la ville de Prague. Elle ne supprima pas les doctrines vaudoises ; au temps de Hus, soixante ans plus tard, elles avaient encore leurs adeptes. Ils devaient être les premiers à saluer les discours du prédicateur de Bethléem.

Ils étaient alors renforcés par l'élément wiclifiste bohémien. Depuis 1382, en effet, le mariage de la sœur de l'empereur Wenceslas VI avec le roi d'Angleterre Richard II avait créé un courant de relations entre les bords de la Moldau et ceux de la Tamise. Les écrits de Wiclif furent connus à Prague de cette manière. L'étudiant Jean Hus déjà en 1398 était familiarisé avec eux. Il transcrivait alors de sa propre main le traité *De veris universalibus*. Il est certain que c'est sur la question des universaux qu'il entra en contact avec le maître d'Oxford. Longtemps avant ses pensées de réforme, il s'était approprié son réalisme philosophique. En 1393, Hus pensait si peu à attaquer l'Église romaine, qu'il était au contraire rempli du plus profond dévouement pour ses trésors de grâce. Il dira plus tard que, « trompé, d'une manière frivole, par la prédication des indulgences, il offrait alors ses quatre derniers grosch pour participer à l'indulgence persiflée par le maître Rohle ». « Oh ! s'écrie-t-il à ce moment, ils se trompent, ceux qui, prosternés devant le pape et tout ce qu'il fait, le tiennent pour bon comme moi-même je le fis, avant que j'apprisse à connaître la sainte Écriture et la vie du Sauveur. » Les sources contemporaines et ultérieures sont unanimes à reconnaître que ce sont les livres de Wiclif qui l'orientèrent. L'université de Prague n'était pas restée étrangère à la question du nominalisme et du réalisme. Tout au contraire, elle en était ardemment divisée; à Prague comme à Paris, les Allemands étaient restés nominalistes invétérés. Les Tchèques étaient réalistes. L'âme slave avait gardé toute sa foi à la réalité des catégories. Combative, rêveuse, elle ne croyait pouvoir agir qu'en s'appuyant sur la nécessité des notions générales. Wiclif, réaliste presque jusqu'au panthéisme, fut étudié par goût, par un sens de parenté d'âme, dans la capitale bohémienne. Ses théories sur la prédestination éternelle et nécessitante, ses vues sur l'Église spirituelle et idéologique étaient trop en fonction de son réalisme outré pour que les partisans de ce dernier n'adoptassent pas bien vite les premières.

Dès 1400, de nombreuses et lourdes erreurs avaient déjà fait leur chemin. Mais la situation était devenue insupportable, depuis qu'en 1401, Jérôme de Prague avait ramené d'Oxford à Prague le fameux *Trialogus* de Wiclif, dans lequel trois personnages, la Vérité, le Mensonge et la Prudence, dissertent ensemble sur les questions religieuses et professent les erreurs énoncées par le maître à Oxford. Voir Wiclif. En substance, ces erreurs ruinent toute liberté humaine, toute hiérarchie sociale, tout droit de propriété, et aboutissent au désordre et à la licence. Hus en fut très impressionné. Il affirma dans un discours académique qu'il reconnaissait avoir lu et étudié les livres de Wiclif, qu'il avait pris chez eux beaucoup de bon. Il se leurrait lui-même, en proclamant par ailleurs que c'était à la seule Écriture qu'il voulait garder son obéissance révérencieuse. Déjà, tout entier, il était subjugué par Wiclif.

Le milieu ecclésiastique bohémien, loin de lui faire barrière, fournissait alors toutes les armes à l'agitation. Les XI^e^ et XIII^e^ siècles avaient marqué au plus haut point les dangers du laïcisme dans l'Église. Au fond, malgré les grandes luttes des Grégoire VII, des Innocent III, des Alexandre IV, rien n'était corrigé dans le Saint-Empire romain germanique. Depuis le grand interrègne (1254-1273), l'empereur devait plus que jamais se faire accepter, et se faire pardonner son titre, en prébendant l'opposition dans ses États particuliers. Au XIV^e^ siècle, la maison de Luxembourg-Bohême avait été investie de la couronne impériale. Ce fut en Bohême que les abus dans la nomination aux bénéfices ecclésiastiques furent le plus sensibles. Sans doute les désordres n'y atteignaient pas le degré de dissolution qui avait provoqué le *Gomorrhianus* d'un Pierre Damien en 1049. Sans doute encore, le clergé bohémien se glorifiait alors du chanoine Jean Népomucène qui, en 1383, donnait sa vie pour garder le secret professionnel et confessionnel. Mais, dans tout le pays, les protestations s'élevaient drues contre les collations indûment pratiquées des charges et revenus des évêchés et paroisses; comme toujours, pour corriger l'abus, on allait trop loin; on s'attaquait souvent à la légitimité même du droit de propriété pour l'Église. Et les plaintes étaient formulées par une petite noblesse besogneuse, par un innombrable petit clergé, qui regrettaient que très peu de bénéfices et très peu de places fussent réservés « au peuple croyant ». En somme, c'était l'opinion entière, c'était le pays qui était mécontent. La prédication était négligée, et quand de temps à autre un prédicateur, animé du salut des âmes, se présentait en chaire, il trouvait toujours un énorme auditoire. Entre 1360 et 1369, Konrad de Waldhausen fut puissant à Prague. En tançant d'une façon vigoureuse les moines franciscains dans leurs désirs de richesses, il s'était conquis des fidèles. De 1363 à 1374, Militsch von Kremsier avait amené une partie du peuple de Prague à une vie plus pieuse, en préparant les âmes à une réception plus fréquente des sacrements. Ces gens-là, d'ailleurs, d'une sincérité hors de doute, n'avaient jamais voulu briser l'unité. C'est à tort qu'on les nomme les précurseurs du mouvement hussite. Jean Hus n'a rien à voir avec eux. Universitaire, doctrinaire, il a soutenu une doctrine d'école, qu'il a construite d'après Wiclif, et qu'il aurait soutenue indépendamment de tout milieu propice ou non. Les faits qu'on vient de rappeler montrent surtout comment le prédicateur de Bethléem va être suivi; il n'y a pas cherché la raison profonde de ses thèses. Elles tombaient pourtant dans le cadre le mieux préparé, et par le fait du lamentable schisme qui divisait la papauté

depuis Urbain VI (1378), elles ne devaient pas rencontrer immédiatement l'antidote énergique contre leur propagation.

C'est bien, en effet, une crise d'autorité des plus graves que traverse l'Église en 1400. Et si, en Bohême, elle se fait sentir davantage, c'est qu'une question de nationalités vient se greffer sur elle. L'université de Prague était divisée comme celle de Paris entre quatre nations : Bohême, Bavière, Saxe, Pologne; les Tchèques voyaient dans la supériorité numérique des Allemands, auxquels se joignaient souvent les Polonais, une atteinte à leurs droits. La jouissance des fondations amenait de violentes disputes, et les discussions sur des questions de technique, comme celle du nominalisme et du réalisme, qui auraient dû rester dans la sérénité de l'école, faisaient trop voir des Allemands nominalistes, mais des Allemands d'abord, nominalistes ensuite, luttant avec âpreté contre des Tchèques, réalistes sans doute, mais des Tchèques tout d'abord. Dans l'exercice des fonctions religieuses, la réserve faite par l'opinion sur l'incapacité morale et doctrinale des créatures impériales, se doublait d'un grief plus grave encore, que l'on faisait à l'intrus allemand. Comme les prébendes bohémiennes, l'administration bohémienne était livrée aux Allemands comme hypothèque légale du vote de Francfort-sur-le-Mein, ville où on élisait les empereurs. Et, contre cette situation, le peuple tchèque n'avait pas de recours. Wenceslas, roi de Bohême et empereur du Saint-Empire romain germanique, après des débuts de sagesse, s'était bientôt montré avare, débauché, cruel. Entièrement adonné à une vie honteuse, il n'avait plus pris aucun souci des affaires publiques, et, après avoir mérité le double surnom d'Ivrogne et de Fainéant, il aboutissait en 1400 à une obscure déposition, qu'il n'acceptait d'ailleurs pas. Conservant son titre de roi de Bohême, jusqu'à sa mort il devait rester sans prestige, sans autorité, sans valeur en face de Robert de Bavière (1400-1410), son successeur légal à la tête de l'empire, jusqu'au moment où il abdiquait définitivement son titre impérial entre les mains de son frère Sigismond (1410). Proie de la haute noblesse et du haut clergé allemands, le peuple de Bohême et celui de Prague, en particulier, pouvaient s'exaspérer. Le Slave est prompt à la rêverie; opprimé, il a toujours cru au libérateur, avec une facilité qui n'avait d'égale d'ailleurs que son manque de discernement. En 1402, Jean Hus lui apparaissait comme son homme, son défenseur, son théologien, son prêtre, son héros national. Jean Hus voyait en lui son disciple, son fidèle, son frère opprimé, C'est à ce triple titre qu'il va commencer son apostolat,

III. Hus en face de l'Église romaine et de la papauté. — Il a été dit que le hussitisme, dans les dix premières années du XV^e^ siècle, n'était rien autre que le wiclifisme, transplanté sur le sol de Bohême, et c'est bien sur la question wiclifiste que les premiers coincements se produisirent entre Hus et l'autorité ecclésiastique.

Le 28 mai 1403, devant les proportions prises par les erreurs de Wiclif, l'université de Prague, pendant la vacance du siège archiépiscopal, avait fait extraire des œuvres du maître d'Oxford 45 propositions, dont 24 déjà censurées par le concile de Londres de 1382, dit du « Tremblement de terre », et les 21 autres rassemblées par le maître Hübner. Jean Hus protesta. Pour lui, les 21 propositions, libellées dans un résumé qui défigurait la doctrine de Wiclif, étaient présentées d'une façon mensongère. Les plus anciens wiclifistes, disait-il, s'offraient même à démontrer qu'aucune des 45 propositions n'était erronée. La grande majorité de l'université passa outre : elle décida, que, sous peine de parjure, personne ne pouvait soutenir ces articles, publiquement ou en privé, les enseigner où les prêcher. Hus n'en traduisit pas moins le *Trialogus* en langue tchèque. C'était l'œuvre maîtresse de Wiclif mise à la portée des laïques de Prague.

Il est très intéressant de remarquer que le nouvel archevêque Sbinko von Hasenbourg inaugura ses fonctions en 1403, avec un tact tout particulier vis-à-vis de Hus. Voulant atténuer la crise et calmer les esprits, il crut nécessaire de faire quelques avances à l'ancien recteur, pour bien lui montrer qu'il n'était pas question de personnes. De 1405 à 1407, Jean Hus, jouissant de la plus haute considération, fut appelé, comme prédicateur synodal, à tenir au clergé de Prague l'exhortation habituelle, et quand il étendit son blâme aux évêques, aux cardinaux, au pape, sans excepter personne, l'approbation épiscopale ne lui manqua même pas. L'affaire de Wilsnack montra la bonne entente de Hus et de l'archevêque. Rendu attentif, par son prédicateur synodal, aux abus qu'on faisait de la relique du précieux Sang conservé dans cette localité, Sbinko von Hasenbourg y défendit les pèlerinages. Pour justifier la mesure, Hus, sur le désir de l'archevêque, écrivit son mémoire *De omni sanguine Christi glorificato*. Il demande au chrétien de ne pas chercher signes et miracles et de s'en tenir à la sainte Écriture.

Pourtant ses sermons sur l'avidité et la vie désordonnée du clergé avaient excité du scandale. Il fut dénoncé à Rome, en même temps qu'on rendait compte à la curie des progrès de l'hérésie wiclifiste en Bohême. Innocent VII ordonna à l'archevêque d'agir. Sbinko von Hasenbourg, après avoir entendu quelques wiclifistes, qui usèrent d'ailleurs de subterfuges, se contenta de décider que personne ne devait plus tenir du haut de la chaire des discours déclamatoires pour susciter des esclandres parmi le peuple. En même temps, il cassait Hus de ses fonctions de prédicateur synodal (1407). Il est vraisemblable que c'est à ce moment que Hus composa son traité *De arguendo clero pro concione* pour justifier sa conduite. Il entrait alors dans le plein de ses doctrines. La question de la neutralité soulevée par le concile de Pise (1409), celle des indulgences posée en 1412 à propos de la croisade prêchée par Jean XXIII, contre Ladislas de Naples, devaient faire de Hus un hérétique formel, en l'engageant à fond dans la crise wiclifiste. La première allait le séparer définitivement de l'autorité épiscopale et pontificale; la seconde devait lui susciter les haines les plus âpres de l'université, où ses amis les plus fervents allaient devenir ses ennemis déclarés.

1° *La question de la neutralité et la question wiclifiste.* — L'empereur Wenceslas ne s'était point fait à la déposition qui lui avait été imposée par ses pairs en 1400. Par tous les moyens, il espérait bien arriver à reprendre rang sur son rival et remplaçant, Robert de Bavière. Il compta d'abord sur le pape de Rome, Grégoire XII, qui avait gardé l'obédience allemande, pour réaliser ses projets. En 1308, Grégoire XII reprochait à l'archevêque Sbinko que l'erreur de Wiclif sur l'eucharistie se répandît dans la Bohême, et que le roi protégeât ceux qui la répandaient. Wenceslas ordonna la saisie de tous les écrits wiclifistes et leur remise immédiate à la curie archiépiscopale. Mais, en 1409, le concile de Pise, pensant faire cesser le schisme pontifical par la démission des deux titulaires, élisait pape l'archevêque de Milan, sous le nom d'Alexandre V. Grégoire XII, fort de ses amitiés allemandes, refusa d'abdiquer. Le roi de Bohême, qui n'avait pas obtenu de lui ce qu'il désirait, ordonna à ses prélats la neutralité la plus complète à son

égard. L'archevêque Sbinko refusa de se séparer de Grégoire XII. A l'université, seule la nation bohême se prononça pour la neutralité. Son chef était Jean Hus. Sur les sollicitations de ce dernier et des autres maîtres tchèques, Wenceslas irrité fit paraître le décret du 19 janvier 1409. Dans toutes les affaires de l'université, la nation bohême devait désormais avoir trois voix, tandis que les trois nations étrangères se voyaient réduites à une voix. C'était un renversement d'influence. Le sang parla chez Hus; du haut de la chaire, il célébra l'amour du roi pour son peuple. Les Allemands répliquèrent. Ils ne parvinrent pas à faire rétracter le décret. Ce fut, dans le cours de l'été, l'exode en masse de milliers de docteurs et d'étudiants, qui s'en allèrent fonder l'université de Leipzig. Celle de Prague n'était plus par le fait qu'une école supérieure nationale tchèque, pour le moment la citadelle du wiclifisme. L'archevêque Sbinko restait isolé; Hus, au comble de l'influence, devenait le premier recteur de l'université nouvelle (octobre 1409). Les faveurs de la cour, celles de la reine Sophie, qui avait pour lui une profonde inclination, lui étaient acquises.

Mais, dès septembre 1409, l'esprit avisé de Sbinko von Hasenbourg ayant très bien vu qu'une situation portée au paroxysme ne profitait qu'aux wiclifistes, qui s'en faisaient gorge chaude, il se décidait, pour le bien de la paix, à se rallier à l'élu de Pise, au pape Alexandre V. Les théories wiclifistes submergeaient ville et campagne. L'archevêque gagna l'oreille de la curie, en affirmant que tout le chancre était là. Le clergé était devenu ingouvernable; les censures de l'Église étaient méprisées. Et c'étaient bien, disait-il, les wiclifistes qui avaient convaincu les barons qu'il appartenait aux laïques de diriger le clergé, et que le roi avait la puissance de mettre la main sur les biens de l'Église. Sur ces représentations, le 20 décembre 1409, Alexandre V lança sa bulle contre les wiclifistes. Elle fut publiée le 9 mars 1410. Elle ordonnait la livraison de tous les écrits wiclifistes, la rétractation de toutes les doctrines qu'ils contenaient, et interdisait toute prédication hors des églises cathédrales, collégiales, paroissiales ou claustrales. Le synode de Prague (juin 1410) prit les dispositions pour exécution conforme. Hus, atteint comme prédicateur d'une chapelle privée par la défense de prêcher, déclara que la défense contrevenait aux ordres du Christ; il adressa au nouveau pape Jean XXIII, au nom de l'université, de la noblesse et du peuple, un appel contre l'interdiction de prêcher et contre l'incendie des écrits de Wiclif. Sbinko passa outre. Le 16 juillet, sur le *Hradschin*, en présence du chapitre et de nombreux prêtres, il faisait brûler les livres livrés, parmi eux 200 manuscrits, dont quelques-uns précieusement reliés. Sans doute une faible partie, seulement, des livres répandus dans Prague avait été livrée. Et pourtant la mesure excita dans la ville un soulèvement indescriptible, d'autant plus, que deux jours plus tard, l'archevêque prononçait l'excommunication contre Hus et ses partisans. Les scènes tumultueuses se renouvelèrent dans les faubourgs. Sbinko fut conspué dans des chansons, et le service divin interrompu. Le gouvernement lui-même condamna l'archevêque à indemniser les propriétaires des manuscrits brûlés, tout en faisant taire pourtant les moqueries contre lui. L'orgueil de Hus n'avait pas cédé. Il n'avait plus seulement la Bohême, mais toute l'Angleterre des lollards derrière lui. Il continuait à défendre les ouvrages de Wiclif dans des discussions publiques : « Le peuple de Bohême, tout entier, écrit-il alors, est altéré de vérité, il ne veut rien connaître que l'Évangile et les Épîtres, et partout où quelque part dans une ville, dans un village, dans un château, un prédicateur de la sainte vérité apparaît, c'est un fleuve de peuple qui y accourt en tas. Notre roi, toute sa cour, les barons et le peuple ordinaire sont pour la parole du Christ. » Il maintint ses prédications à la chapelle de Bethléem; son ton devint de plus en plus audacieux. Dans un discours public, il se tournait de la chaire vers ses auditeurs : « Voulez-vous m'appartenir ? » et le peuple répondait : « Oui, nous voulons t'appartenir. »

A la suite de son appel, Hus avait d'ailleurs été assigné devant la curie romaine. Sur de faux-fuyants, il n'avait pas paru. Au mois de février 1411, il était frappé d'excommunication par le pape. Le 15 mars suivant, Sbinko le fit annoncer dans la plupart des églises de Prague. C'était pour l'archevêque, de la part du roi Wenceslas, l'explosion d'une colère qu'il ne devait plus apaiser. La mort privait bientôt l'Église de Prague de son chef (28 septembre 1411) au moment où celui-ci essayait encore les dernières tentatives de conciliation.

Hus, séparé de Rome par ses entêtements wiclifistes, allait maintenant se séparer de son université, en combattant âprement la doctrine catholique des indulgences.

2° *Hus et les indulgences.* — La querelle commença dès 1412. L'excommunication n'avait produit dans Jean Hus aucun changement de points de vue; à beaucoup d'autres, elle avait ouvert les yeux. Tant qu'il s'était agi, du moins apparemment, d'une dispute d'opinion, les plus anciens wiclifistes n'avaient fait qu'un avec les plus jeunes. La rupture avec l'Église devenue ouverte, beaucoup balancèrent. En automne de 1411, Jean XXIII ordonnait une croisade publique contre Ladislas de Naples, protecteur de Grégoire XII, son rival entêté, d'ailleurs déposé à Pise (1409). A Prague, elle fut prêchée en mai 1412. Le peuple fut conduit dans les églises au son du tambour; l'indulgence était négociée par entremetteur pour les cures et les diaconés. S'il est une mesure dans les choses, la méthode, sans aucun doute, avait évidemment manqué. Les esprits prévenus pouvaient se servir de cette maladresse pour crier à la simonie. Jean Hus, rééditant Wiclif et sa fameuse protestation contre les indulgences de la croisade des Flandres, 1383, essaya d'entraîner l'université dans une attaque à fond. La faculté de théologie, Étienne de Palecz à sa tête, se refusant à le suivre, se prononça franchement pour le pape. Le 7 juin 1412, une discussion eut lieu dans la grande salle du *Carolinum*. L'exposition de Hus est intitulée : *Quæstio magistri Johannis Hus... de indulgentiis.* La question qu'il posait était ainsi conçue : « Est-il permis, d'après la Bible, pour le bien du peuple, pour l'honneur de Dieu, pour l'utilité des royaumes et des croyants, d'appuyer les bulles de la croisade? » La série de ses objections était prise mot à mot du dernier chapitre du livre de Wiclif *Sur l'Église* et de son traité *De absolutione a pœna et culpa*. « Aucun pape, aucun évêque, disait Hus, n'est autorisé, au nom de l'Église, à saisir l'épée; il doit prier pour ses ennemis, et bénir ceux qui le maudissent. L'homme doit obtenir le pardon de ses péchés par un repentir et une pénitence sincères, et non pas pour de l'argent. Si quelqu'un n'est pas prédestiné, l'indulgence ne peut l'aider, et si quelqu'un est prédestiné, le pape ne peut pas le savoir. On doit résister aux bulles du pape, si elles sont contraires à la sainte Écriture. »

De l'université, l'agitation passa dans la rue. Jérôme de Prague avait groupé les partisans de Hus. Quelques jours après la présentation du mémoire du chef, Wok von Valdstein, connu aussi dans les milieux wiclifistes anglais, formait un rassemblement populaire, et l'on brûlait les bulles papales relatives

aux indulgences. C'était une reprise des pratiques wiclifistes. *Opus evang.*, l. II, c. XXXVII. « On doit, criait le peuple, plutôt obéir au maître sincère Hus, qu'à la bande d'imposteurs, d'adultères et de simoniaques. » Le roi Wenceslas dut sévir. Accusé par le parti adverse de condescendance trop grande vis-à-vis de ce mouvement, il fit punir par les magistrats toute injure publique au pape, et toute résistance contre ses bulles. Trois jeunes gens qui, pendant le sermon, avaient contredit l'ecclésiastique et appelé l'indulgence une imposture, furent décapités, malgré la demande en grâce de Hus. Ce furent les premiers martyrs de l'Église hussite. *Beiträge für huss. Bewegung*, t. V, p. 354-358. Les adversaires nommèrent la chapelle de Bethléem « l'église aux trois saints ».

Toutes les tactiques furent alors essayées. La faculté de théologie commença d'abord par exiger que Hus présentât ses discours et ses enseignements au doyen pour leur examen. La mesure n'aboutit finalement qu'à la justification par Hus des articles 13, 16, 18 dans les 45 propositions reprochées à Wiclif par l'université dès 1403. *Defensio quorumdam articulorum Joannis Wiclif.* Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 581-625. Les théologiens répondirent : *Probatio et fundatio doctorum probans indulgentias papales.* L'archevêque Albik, successeur de Sbinko von Hasenbourg, les légats pontificaux cherchèrent ensuite à amener Hus à l'acceptation des bulles papales, pendant que le roi Wenceslas lui-même tentait de rapprocher les uns des autres les fidèles des deux camps et que Palecz composait contre son adversaire son *Tractatus gloriosus*, dans l'espèce une amplification de la *Probatio et fundatio*.

Rien n'aboutissait. Le clergé paroissial de Prague, entraîné par Michel de Causis, se tournait sur ces entrefaites vers le pape. Jean XXIII chargea le cardinal de Saint-Ange d'agir. Il fulmina la grande excommunication contre Hus, qui devait être saisi et livré à l'archevêque de Prague, ou à l'évêque de Leitomischl : la chapelle de Bethléem devait être complètement rasée.

Contre ces nouvelles mesures, Hus se contenta d'élever un appel au Christ lui-même; malgré l'assaut donné à sa chapelle de Bethléem, le 2 octobre 1412, il continua ses prédications. De nombreux personnages de la cour, la reine Sophie à leur tête, y prirent part. La seule chance qui restait désormais de rétablir la paix était d'éloigner Hus. Le roi lui-même l'engagea à partir.

Le lutteur séjourna la plupart du temps dans le sud du pays, dans les châteaux des seigneurs, ses protecteurs, et particulièrement à Kozi-hradek. Il y écrivit, il y polémiqua, il y composa des ouvrages. Dans ses lettres, il exhortait ses partisans, plus agités que jamais, à écouter avec application le verbe de Dieu, à s'en tenir à la vérité connue, à ne pas permettre la destruction de sa chapelle, et à ne pas craindre les provocations de leurs ennemis. Il consolait ses amis de son excommunication; il discutait avec un vocabulaire wiclifiste les raisons de son exil de Prague.

Il polémiquait. Dans les deux conférences de Prague (Noël 1412-février 1413), provoquées par Wenceslas, à qui ses tribulations politiques avaient montré la nécessité de valoriser, quel qu'il fût, l'élément tchèque, Hus montra, dans la première, la situation besogneuse du pays et le remède qu'elle exigeait; il affirma sa bonne volonté de se justifier, mais aussi l'impossibilité où il était de quitter son prône et de vivre à Prague. Dans la seconde, convoquée pour le 2 février à Böhmish Brod, et tenue au palais archiépiscopal de la capitale bohémienne, le 6 seulement, Hus écrit : « La Bohême, sous le rapport ecclésiastique, doit avoir les mêmes libertés que les autres pays; les condamnations ne doivent y être publiées qu'avec la permission du pouvoir de l'État. » C'était du Wiclif tout court. *Sermones*, t. II, p. 519. « Et quand je me tiendrais devant le bûcher qui m'est préparé, écrit Hus, en ces jours, je ne reconnaîtrais jamais l'assemblée de la faculté de théologie. » Et pourtant le roi ne perdait pas tout espoir. Une commission permanente, dite Commission d'union, fut instituée pour travailler à une composition. Le nœud de la discussion était tout entier dans la discussion de l'essence même de l'Église catholique. Les docteurs exigeaient de Hus et de ses partisans la reconnaissance de leur sommaire : Le pape et les cardinaux sont, le premier, la tête, les seconds, le corps de l'Église. On doit obéir à tous ses ordres. Hus continuait à s'élever vivement contre ces points de vue.

Toute la polémique donna lieu à une série d'écrits. Les deux partis cherchaient à étayer explicitement leurs propositions; leurs joutes ont trouvé un écho dans les mémoires d'André de Brod, de Stanislas de Znaïm, et d'Étienne de Palecz. Cf. *Beiträge für huss. Bewegung*, t. IV, p. 315 sq. Jean Hus y avait répondu par son ouvrage capital : *De Ecclesia*, dont les dix premiers chapitres ne sont qu'un plagiat de l'œuvre de même nom de Wiclif; son livre non encore imprimé *Von der Gewalt des Papstes* n'eut pas plus de personnalité. Wiclif avait soutenu contre l'opinion de son temps que l'Église n'est point seulement composée du pape, des évêques et des prêtres. Pour Jean Hus, il n'était pas d'autre conclusion.

Il avait écrit son *De Ecclesia* à Kozi-hradek, où plus tard, en souvenir de son activité pastorale pour les siens, devait s'élever la ville de Tabor, la capitale de ses disciples. Il envoya son ouvrage à Prague, où il fut lu publiquement le 8 juillet 1413, dans la chapelle de Bethléem. Ce fut alors une wiclifolâtrie. Les ouvrages anglais du maître d'Oxford furent lus dans le temple et, sur ses murs, on inscrivit les principales propositions de Hus. En ville et à la campagne, tout lui cédait désormais. Hus disait la vérité au concile de Constance, quand il lui lançait cette apostrophe : « Je suis venu ici libre : ne l'aurais-je pas voulu, le roi (Sigismond) pas plus que (Wenceslas) n'auraient pu m'empêcher, car les seigneurs de Bohême qui m'aiment sont nombreux et puissants. J'aurais pu me protéger dans leurs châteaux. » Hus était devenu le chef de la Bohême, et Wenceslas portait encore un dernier coup à ses adversaires, en enlevant aux Allemands dans le conseil de la cité la direction unique des affaires et en plaçant, à côté d'eux, une délégation égale de Tchèques. D'ailleurs, le wiclifisme bohémien pénétrait déjà en Pologne, en Hongrie, en Croatie, en Autriche. Pour Hus, le concile général de Rome (janvier 1413) n'avait rien signifié. Hus n'y avait vu qu'une « assemblée de contrebande », fréquentée par « des moines et des simoniaques ».

Il fallait donc sévir dans une grande assemblée catholique, pour extirper l'hérésie. En mai 1414, le chancelier de l'université de Paris, Gerson, écrivait à l'archevêque de Prague et lui représentait la nécessité de combattre les enseignements dangereux de Wiclif à l'aide du bras séculier. Un concile général venait d'être convoqué à Constance pour le 1er novembre. Sigismond, frère de Wenceslas, futur héritier du roi de Bohême, Wenceslas, et déjà empereur du Saint-Empire romain germanique depuis 1410, prit la chose en main. Sans grandes difficultés, il persuada à Hus de se rendre au concile pour se justifier. Le maître, ses discours prononcés à Constance le prouvent, espérait bien jouer à l'effet et convertir les Pères au wiclifisme. L'empereur Sigismond lui promit un sauf-conduit. Daté de Spire (18 octobre 1414), il était

rédigé en ces termes : « Sigismond, par la grâce de Dieu, roi des Romains..., à tous princes ecclésiastiques et séculiers, et à tous nos autres sujets, salut. Nous vous recommandons d'une pleine affection, à tous en général, et à chacun en particulier, l'honorable maître Jean Hus, bachelier en théologie, et maître ès arts, porteur des présentes, allant de Bohême au concile de Constance, lequel nous avons pris sous notre protection et sauvegarde, et sous celle de l'empire, désirant que vous le receviez bien, et le traitiez favorablement, lui fournissant tout ce qui lui sera nécessaire pour hâter et assurer son voyage, par eau et par terre, sans rien prendre ni de lui, ni des siens, aux entrées et aux sorties, pour quelque cause que ce soit, et vous invitant à le laisser librement et sûrement passer, demeurer, s'arrêter, retourner, en le pourvoyant même, s'il en est besoin, de bons passeports, pour l'honneur et le respect de sa majesté impériale. »

Trois seigneurs de la noblesse bohémienne avaient commission pour veiller à la sûreté de Hus, pendant le voyage et le concile.

S'étant muni à Prague de tous les témoignages qui pouvaient prouver son orthodoxie, après avoir, comme dans la pensée d'une mort prochaine, mis ordre à ses affaires, Hus se mit en route. « C'était, écrivait-il à Sigismond, pour reconnaître le Christ publiquement, ou, si c'était nécessaire, y souffrir la mort pour sa loi. » Le 3 novembre, il était à Constance. Il allait y être examiné sur ses erreurs.

IV. Erreurs de Hus d'après ses livres. — C'est du wiclifisme. Voir Wiclif. Cf. Constance (*Concile de*), t. III, col. 1214 sq.; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 627-656.

V. Le concile de Constance et la mort de Hus. — Condamné au concile de Constance pour ses erreurs théologiques, Jean Hus périt sur le bûcher, le 6 juillet 1415. Voir Constance (*Concile de*), t. III, col. 1214-1217.

VI. Conclusion. — Les erreurs de Hus sont fondamentales. Élève de Wiclif, avant d'être fidèle de l'Écriture, il ne possède pas intégralement cette dernière. Doctrinaire, il s'est heurté violemment au mystère : la question de la liberté humaine et de la prescience divine, la question de la transsubstantiation n'ont pas trouvé grâce chez lui; parce qu'esprit logicien uniquement, il n'a pas respecté les textes scripturaires, ni connu la tradition. Il a décrété, *a priori*, sur ces sujets, des impossibilités. L'apologétique catholique voit en lui un négateur de l'Église. Esprit indiscipliné, sans mesure, il n'a pas compris que les abus dans une institution sont des contingences inévitables qui ne diminuent en rien sa valeur intrinsèque par ailleurs doctrinalement et expérimentalement démontrée. Il a confondu réforme avec suppression. La société civile lui reproche aussi à bon droit d'avoir secoué ses bases. Le pouvoir dépend d'un contrat collectif. Ses droits ne sont pas diminués par des déchéances individuelles qui n'atteignent pas les obligations synallagmatiques. Anarchiste, idéologue, Hus est slave et par conséquent algomane. La sensibilité est chez lui maladive. Quelque généreuse qu'elle ait été, elle ne saurait faire illusion sur son esprit faux. Théâtral ténor, il n'a jamais oublié que toute une nation regardait vers lui avec une ardeur passionnée. Et c'est à ce point de vue qu'il est bon d'atténuer les louanges adressées par ses partisans à son héroïsme. L'entêtement, dans tous les domaines, n'a jamais ému qu'une pseudo-pitié. L'Église fit tout, d'ailleurs, jusqu'au concile de Constance, pour ne pas en venir à l'irréparable.

Il faut toutefois hautement regretter le malaise religieux causé par les désordres ecclésiastiques et le lamentable schisme pontifical de l'époque. L'erreur, quelle qu'elle soit, est toujours l'erreur. Mais, près des foules simplistes, elle est moins spécieuse, quand elle est sans apparence de justification. Hus reste l'apôtre de la conscience nationale du peuple tchèque. Si l'Église du temps avait été assez affranchie d'un laïcisme germanique menaçant pour les libertés bohémiennes, si elle avait été munie de son autorité pontificale unique incontestée, elle eût été plus forte pour montrer à Hus et à ses adeptes qu'elle n'avait rien à voir avec leur nationalisme. En dehors et au-dessus des partis, elle serait apparue, avec sa doctrine, uniquement religieuse. Les deux questions seraient restées séparées. L'histoire de l'Église démontre que les franchises d'un peuple n'ont jamais eu à souffrir de son loyalisme devant la doctrine romaine intégrale.

Il manque une édition critique des œuvres de Hus. On lui a attribué de nombreuses œuvres qui en réalité appartiennent à Wiclif ou à ses élèves.

Des remarques préalables sont aussi à faire. Les Tchèques ont eu comme adversaires des écrivains habiles dans l'art de bien dire. On ne saurait les consulter sans circonspection. Tels sont : Æneas Sylvius, Cochläus, Hajek.

Le hussitisme a été écrasé au début de la guerre de Trente ans. Le gouvernement autrichien n'omit rien pour détruire le souvenir d'une époque de révolte : les archives disparaîtront par le fait des jésuites ou des fonctionnaires autrichiens, de l'ignorance ou de l'incurie. A la fin du XVIIIe siècle, la création d'une chaire publique de tchèque à Prague marque le commencement d'une renaissance politique et littéraire en Bohême. Les premiers travaux se consacrent au hussitisme. M. Palacky, nommé historiographe par les États, réunit une phalange d'écrivains à partir de 1829. C'est de ce moment que date la documentation la plus contrôlée sur Hus et le hussitisme.

I. Sources. — La vieille édition des œuvres de Hus : *Johannis Hus et Hieronymi Pragensis historia et monumenta*, 2 vol., Nuremberg, 1558, et 1 vol., Francfort, 1715, est aujourd'hui tout à fait insuffisante.

De même les œuvres de Jean Hus, en langue tchèque, éditées par C. J. Erben, Prague, 1685-1686. Les œuvres originellement propres à Hus n'y sont pas démarquées.

Les œuvres de Wiclif que Hus a transcrites presque mot à mot, *De Ecclesia*, *Sermones*, *De potestate papæ*.

D. S. Schaff, *A translation of John Huss. The Church, with notes and introduction*, in-8°, New York, 1915.

Palacky, *Documenta mag. Johannis Hus vitam, doctrinam, causam, in Constantiensi concilio actam, et controversias de religione in Bohemia anno (1403-1418) motas illustrantia*, in-8°, Prague, 1866. Ce recueil contient les lettres, accusation et réponses de Hus, les relations de son compagnon et compatriote Pierre de Mladenowitz et des documents authentiques sur la bataille religieuse en Bohême de 1403 à 1418. Des suppléments plus importants aux lettres de Hus se trouvent dans le mémoire de Nedoma, *Boleslavsky Kodex Z doby husitske*, qui contient 8 lettres de et à Hus. Les sermons de Hus sur les évangiles du dimanche et des fêtes, traduits par Nowotny en allemand, Görlitz, 1855, 2 fascicules.— Les lettres de J. Hus, traduites en allemand d'après le texte tchèque original de F. B. Mikowec, Leipzig, 1849. — Martène et Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio*. — Mansi, *Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence, 1757, surtout les t. XXVIII-XXXI. — Hermann von der Hardt, *Concilii Constantiensis libri IV*, Francfort et Leipzig (1695-1699). — Höfler, *Concilia Pragensia (1353-1413)*, dans *Abhandlungen der Königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 5e série, t. XII; *Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen*, 3 in-8°, Vienne, 1856-1866; dans les *Fontes rerum Austriacarum*, Vienne, 1856-1866, part. I, t. II, VI, VII. Dans le 1er de ces volumes, on trouvera les histoires de Lorenz von Brezova et de Pierre de Mladenowitz, qui s'utiliseront mieux que dans les documents de l'édition Palacky; dans le 2e, la grande chronique des taborites de Jean de Lukawetz et Nicolas de Pehlrimow, et dans le 3e, la traduction allemande des annales tchèques du temps des hussites éditées dans les *Fontes rerum Bohemicarum* de Pelzel, Dobrowsky et Palacky; *Urkunden*

zur Beleuchtung der Geschichte Böhmens und des deutschen Reiches im XV Jahrhundert, dans *Abhandlungen der König. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften*, Prague, 1865. — Palacky, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges von 1419-1436*, 2 vol., Prague, 1873; *Urkundliche Beiträge zur Geschichte Böhmens und seiner Nachbarländer im Zeitalter Georgs von Podiebrad*, Vienne, 1860; *Litterarische Reise nach Italien*, Prague, 1838, contient une courte biographie de Sigismond par Æneas Sylvius et le *Tractatus de longævo schismate*. — Loserth a donné une contribution à l'étude du mouvement hussite, dans *Archiv für öst. Geschichte*, t. LV-LVII, LX, LXXV, LXXXII: *a) Codex epistolaris des Prager Erzbischofs Johann von Jengenstein; b)* la vie et les écrits du maître Adalbertus Ranconis de Ericinio; *c)* l'important traité de Ludolph de Sagan, *De longævo schismate; d)* les écrits de polémique et les pourparlers d'union entre catholiques et hussites, 1412-1413; *e)* les relations contemporaines et les vieux fragments pour l'expansion du wiclifisme en Bohême et en Moravie, 1410-1419. Parmi les pièces jointes, il faut noter n° 1 : une relation contemporaine de la fin de Hus. — Le v^e^ volume des *Fontes rerum Bohemicarum* contient une édition correcte des chroniques les plus importantes du temps des hussites, Prague, 1893. On y trouve les chroniques de Laurent de Brezova, le *Chronicon univers. Pragensis* et la chronique de Bartossek de Drahonic dans l'édition de Iaroslaw Goll. — Cochläus, *Historia hussitarum*, Mayence, 1549. On doit remarquer que les sympathies catholiques de l'auteur l'ont un peu privé de sérénité, et lui enlèvent par le fait un peu d'objectivité. Cf. Loserth : Le mémoire du chanoine de Breslau Nicolas Jempelfeld de Brieg sur l'élection de Georges de Podiébrad. Une contribution à la critique de l'histoire des hussites de Cochläus, *Archiv für österr. Geschichte*, t. XVI. — Grünhagen, *Geschichtsquellen der Hussiten Kriege*, Breslau, 1871. Cf. VI^e^ vol. des *Scriptores rerum Silesiacarum*. — Les histoires du maître Jean Léon, éditées par Schlesinger, Prague, 1877; *Die älteste Erzählung von der siegreichen Verteidigung der Stadt Brüx gegen die Hussiten*, 1421. — La Société pour l'histoire des Allemands en Bohême a publié des documents isolés et des remarques critiques sur des sources compétentes du moyen âge. — M. J. Sedlak a commencé la publication des *Tractatus causam Mgri Johannis Hus a parte catholicorum illustrantes*, fasc. 1, Breslau, 1914.

II. Travaux. — A noter que les plus anciens travaux jusqu'à Palacky, même ceux de Helfert, *Husz und Hieronymus*, Prague, 1853, ont vieilli. — Palacky, *Histoire de Bohême*, Prague, 1845-1867. La plus grande partie est consacrée au hussitisme, t. III, 1, 3; t. IV, 1 et 2; t. V, 1 et 2; *Ueber die Beziehungen und das Verhältnis der Waldenser, zu den ehemaligen Sekten in Böhmen*, Prague, 1869; *Die Vorläufer des Hussitentums in Böhmen*, Prague, 1869; Schlesinger, *Geschichte von Böhmen*, Prague, 1869; Höfler, *Magister Johannes Hus und der Abzug der deutschen Studenten und Professoren aus Prag*, 1864; Berger, *Johannes Hus und König Sigmund*, Augsbourg, 1871; O. Lechler, *Johannus und Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation*, Leipzig, 1872; le 2^e^ volume traite le hussitisme. Plus critique son *Johannes Hus. Ein Lebensbild aus der Vorgeschichte der Reformation*, Halle, 1890, dans *Schriften der Vereins für Reformationsgeschichte*, t. VII, p. 3; Ernest Denis, *Huss et la guerre des hussites*, Paris, 1878; c'est une paraphrase des travaux de Palacky sans étude personnelle des sources, apologie passionnée de Jean Hus et du hussitisme. — La question du sauf-conduit a été traitée par Uhlmann, *König Sigmunds Geleit für Husz, und das Geleit im Mittelalter*, Halle, 1894; K. Müller, *König Sigmunds Geleit für Husz*, dans *Hist. Vierteljahrschrift*, 1898; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1916, t. VII, p. 110 sq.; Koehler, *Realismus und Nominalismus*, Gotha, 1858; Lœvre, *Der Kampf zwischen Realism und Nominalism im Mittelalter*, Prague, 1876.

Les rapports de Hus et de Wiclif ont été étudiés par Loserth, *Hus und Wiclif*, Prague, 1884; trad. anglaise, *Wiclif and Hus*, Londres, 1884, par Evans. Mémoires: *Ueber die Beziehungen zwischen Englischen und Böhmischen Wiclifiten*, dans *Mitheillungen des Instit. für österr. Geschichtsforschung*, t. XII, p. 254; *Der Kirchen-und Klostersturm der Hussiten*, dans *Zeitschrift für Geschichte und Politik*, t. V, p. 259; K. L. Poole, *On the intercourse between English und Bohemian wicliffites in the early years of the fifteenth century*, dans *Engl. hist. review*, avril 1892. Voir la bibliographie de Wiclif, à l'art. Wiclif.

E. de Bonnechose, *Jean Hus e le concile de Constance*, 2^e^ édit., 2 vol., Paris, 1846. Voir Constance (*Concile de*), t. III, col. 1214-1224.

Kirsch et Luksch, *Geschichte der katholischen Kirche*, édit. de l'*Œsterr. Leo-Gesellschaft*, Munich, p. 450-457.

Très peu d'œuvres des adversaires de Hus sont imprimées. A voir : Pez, *Thesaurus anecdotorum*, contient les écrits du prieur chartreux Stephan von S. Josaphat (Dolein) bei Olmutz; Loserth, *Die litterarischen Widersacher des Husz im Mähren*, dans *Jahrg. der Zeitschrift des Vereins für Geschichte Mähren, und Schlesiens*, 4^e^ fasc.

A citer encore ces ouvrages, parus à l'occasion du cinquième centenaire de la mort de Jean Hus : D. S. Schaff, *John Huss. His life, teaching and death, after five hundred years*, New York, 1915; W. N. Schwarze, *John Hus, the martyr of Bohemia*, New York, 1915; G. Loesche, *Jan Huss*, dans *Evang. kirchliche Zeitung Œsterreiche*, 1915, p. 169-172, 185-187, 197-199; Art. Thiv, *Johan Hus und seine Zeit*, Graz, 1915; A. Hauck, *Studien zu Johann Huss*, Leipzig, 1916; Pyper, *Johannes Hus*, dans *Ned Archiv K. Geschichte*, 1916, t. XIII, p. 1-57.

Pour plus de détails, voir Ul. Chevalier, *Répertoire. Bibliographie*, 2^e^ édit., t. I, col. 2228-2232; *Realencycl. für protest. Theol.*, t. VIII et XXV, art. *Huss*.

P. Moncelle.

HUSSITES. — I. Origine. II. Programme. III. Conclusion.

I. Origine. — Partisans de Jean Hus et de son programme plus ou moins trié, les hussites ont affiché un esprit plus encore qu'une doctrine définitive. Protestataires au nom de l'Évangile et au nom du nationalisme bohémien contre l'Église catholique de l'époque et contre l'administration impériale allemande, qu'ils ne séparaient point dans leurs griefs, ils ont dosé leurs affirmations suivant les milieux, suivant leurs chefs. Chaque groupe a mis en vedette sa prétention principale, sans qu'on puisse dire exactement qu'il n'ait pas partagé les revendications des autres. Jamais d'ailleurs les autorités papale et civile n'essayèrent d'exercer leurs sanctions contre les hussites, sans qu'immédiatement tous les partis ne fissent bloc contre le magistère catholique et son bras séculier.

Le hussitisme remonte beaucoup plus haut que le bûcher de Constance. Sans le supplice de Jean Hus et de Jérôme de Prague, ce mouvement aurait continué ses progrès. Il tient tout entier au wiclifisme dont la nation bohémienne s'était imprégnée. Voir Hus, col. 335 sq. Le professeur d'Oxford avait dit que la « prédication est un ordre du Christ et qu'elle ne peut être empêchée par personne », que « les laïques ont le droit de prêcher contre la corruption de l'Église et le devoir d'améliorer cette société ». Ses prétentions à voir dans la sainte Écriture la seule règle de foi le conduisaient fatalement à faire de ses disciples des fantaisistes et des révoltés. Le supplice de Jean Hus accentua les protestations, en compliquant la question de principe d'une question de personne, et en faisant de nombreux hussites de véritables forcenés.

II. Programme. — Le mouvement calixtin prit pendant le séjour de Hus à Constance. Voir Calixtins, t. II, col. 1364-1367. Il devait plus particulièrement pénétrer les Praguois et dans l'est, les Horebites de Königgraetz, en leur donnant à tous un caractère plus modéré.

Le taboritisme fut organisé par Jean Ziska après la première défénestration de Prague (30 juillet 1419) dans sa forteresse de Tabor en Bohême. C'est, dit-il, « une confrérie qui s'en tiendra uniquement à la sainte Écriture : ni l'Églises, ni autels, ni ornements, ni cérémonies ». Le service de Dieu se fera dans un endroit convenable, pendant que les gens assemblés diront la prière du Seigneur, et que les prêtres, en costume de tous les jours, prononceront les paroles de la consécration sur le pain et le vin placés sur une table ordinaire. Le baptême seul est reconnu comme

sacrement. Il est donné avec de l'eau ordinaire. La communion sera donnée sous les deux espèces. La confession auriculaire, les œuvres de pénitence, le purgatoire, le culte des saints, les jours de fête et de jeûne sont supprimés, comme ignorés par la Bible. Plus tard, Ziska et ses fidèles trouvent encore que les apôtres n'avaient pas de maison, que le Sauveur n'avait pas dit aux prêtres de s'enfermer dans des cloîtres, mais d'aller dans le monde entier. Ils conseillent donc de détruire les presbytères et les monastères avec leurs habitants. On prêche surtout sur le Tabor que tout ce qui contredit le service de Dieu et tout péché (simonie, réception d'argent pour fonctions spirituelles et bulles) doivent être déracinés de la chrétienté. Le jour de la rédemption est proche, toutes les villes chrétiennes sauf cinq doivent être anéanties par le feu, et maudit soit celui qui ne trempe pas son épée dans le sang des ennemis de Dieu. Les théories de Ziska et de ses illuminés à froid mettaient donc en coupe sombre toute la tradition catholique.

En 1420, les Praguois ou calixtins utraquistes avaient rassemblé en quatre articles leurs revendications pour les présenter à l'empereur Sigismond : 1° liberté de prédication; 2° communion sous les deux espèces pour tous les croyants; 3° renonciation du clergé aux possessions terrestres; 4° punition des péchés mortels (simonie, réception d'argent pour fonctions spirituelles). Les taborites ne discutèrent pas. Se lançant dans l'action, ils battirent Sigismond. Avec le prestige du succès, ils rallièrent à nouveau les utraquistes sous leurs drapeaux. Au même moment, Ziska faisait acte d'autorité parmi les siens. En 1421, il faisait massacrer par un de ses lieutenants ses adeptes qui, de plus en plus pénétrés de l'enseignement wiclifiste, avaient versé dans les théories panthéistes et anarchistes beghardes et adamites. Voir BEGHARDS et ADAMITES. C'était une concession sanglante faite par le chef taborite aux utraquistes qui n'avaient pas admis les grossiers manques de révérence des victimes au sacrement choisi comme signe du parti.

En somme, de 1415 à la mort de Ziska (1424), c'est bien le taboritisme qui conduit pratiquement les groupes hussites.

Après la mort de Ziska, des quatre partis nouveaux formés par les hussites, voir CALIXTINS, t. II, col. 1365, l'utraquisme seul survécut après sa prise de contact avec le concile de Bâle, sa victoire de Lipan, près de Bœhmischbrod, sur les taborites et les orphaniens, et sa reconnaissance officielle en Bohême par les *Compactata* d'Iglau (1436). Voir CALIXTINS, col. 1366; BALE *(Concile de)*, col. 121-122. Deux hommes, par ambition personnelle tout autant que par conviction religieuse, lui donnèrent vigueur, après la mort de Sigismond (1437), pour se faire une influence. Georges Podiébrad, roi de Bohême, Jean de Rokytsana, évêque de Prague, maintinrent jusqu'à leur mort (1471) à l'utraquisme son caractère officiel, en luttant contre les « frères bohêmes » dont les théories puritaines et totalistes avaient plus ou moins sauvé depuis 1448 les épaves du taboritisme. Voir BOHÊMES *(Frères)*, t. II, col. 31-34. Les prédications de saint Jean de Capistran avaient d'ailleurs déjà fait leur œuvre depuis 1451-1452. Elles enlevèrent finalement toute vie à l'utraquisme lui-même, à l'avènement de Ladislas II (1471). Le pape n'avait jamais approuvé cette doctrine, pas plus qu'il n'avait accepté les *Compactata* reconnus par le concile de Bâle le 15 janvier 1437. Pie II, par l'intermédiaire du nonce Fantini, les révoquait tous deux le 13 août 1462. Cf. COMMUNION EUCHARISTIQUE SOUS LES DEUX ESPÈCES, t. III, col. 566.

III. CONCLUSION. — Le caractère terrible de l'idée hussite fut de n'être pas restée dans le domaine de la théorie pure. Elle voulut vivre par la terreur et le sang. Pendant vingt ans, ses adeptes, puritains, révolutionnaires, anarchistes, mystiques, ont fait de la Bohême, de la Silésie, de la Bavière, de l'Autriche, de la Saxe et du Brandebourg un véritable désert. Antisociaux par programme, les hussites furent de véritables sauvages pour réaliser les erreurs wiclifistes qui ruinent toute liberté humaine, toute hiérarchie, tout droit de propriété. Un demi-siècle plus tard, le chancelier Fisher, faisant au parlement anglais les remontrances qui, selon lui, devaient arrêter le roi Henri VIII dans la voie de l'indépendance, trouvait prudent de lui rappeler les excès de la grande hérésie bohémienne. Cf. Stephens et Hunt, *A history of the English Church*, 8 vol., t. IV, par Gairdner, p. 104. Par les ruines et les carnages dont ils ont couvert l'Allemagne du XV^e^ siècle, les hussites relevaient plus encore des tribunaux militaires que de l'officialité ecclésiastique.

Toute la bibliographie : sources et travaux, qui touche à la question hussite se trouve dans les articles : BALE, CALIXTINS, COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES, BOHÊMES (*les Frères*), HUS.

Plus spécialement, on consultera :

I. SOURCES. — Höfler, *Fontes rerum Austriacarum scriptores*, t. VI : grande chronique des Taborites de Jean Lukowetz et de Nicolas de Pehlrimow; t. VII : traduction allemande des annales tchèques du temps des hussites, éditées comme III^e^ volume dans les *Fontes rerum Bohemicarum* de Pelzel, Dobrowsky et Palacky. Le V^e^ volume des *Fontes rerum Bohemicarum* contient une édition correcte des chroniques les plus importantes du temps des hussites, Prague, 1893, à savoir les chroniques de Laurent de Brezova, le *Chronicon universitatis Pragensis*, et la chronique de Bartossek de Drahonic dans l'édition de Jaroslav Goll. Loserth, le Mémoire du chanoine de Breslau Nicolas Tempelfeld de Brieg sur l'élection de Georges de Podiebrad. Contribution à la critique de l'histoire des hussites de Cochläus, dans *Archiv œsterr. Geschichte*, t. LXI; Grünhagen, *Geschichtsquellen der Hussitenkriege*, Breslau, 1871, formant le VI^e^ vol. des *Rerum Silesiacarum*; Les histoires du maître Jean Léon *(Die älteste Erzählung von der siegreichen Verteidigung der Stadt Brüx gegen die Hussiten, 1421)*, édité par Schlesinger, Prague, 1877; Palacky, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte Böhmens und seiner Nachbarländer im Zeitalter Georgs V Podiebrad*, Vienne, 1860.

II. TRAVAUX. — Loserth, *Die Kirchen und Klostersturm der Hussiten*, dans *Zeitschrift für Geschichte und Politik*, t. V, p. 259; dans plusieurs de ses écrits, notamment dans l'introduction à Wiclif : *De eucharistia*, Loserth a accentué que les taborites sont les élèves de Wiclif; Preger, *Ueber das Verhältnisz der Taboriten zu den Waldensern des XIV Jahrhunderts*, dans *Abhandlungen der Münchner Academie*, t. XXVIII, fasc. 1; Loserth et Haupt, *Waldensertum und Inquisition im s. ö. Deutschland*, Fribourg-en-Brisgau, 1890; Bezold, *König Sigismund und die Reichskriege gegen die Hussiten*, 3 vol., Munich, 1872; *Zur Geschichte des Hussitentums*, 1874; Théobald, *Hussitenkrieg*, Wittenberg, 1610; Grünhagen, *Die Hussitenkämpfe der Schlesier, 1420-1435*; Loserth, *Urkund. Beiträge zur Geschichte der hussitischen Bewegung und der Hussitenkriege mit besonderer Berücksichtigung Mährens und der mährish Hussitischen Söldner. Notizenblatt des Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens*, Brünn, 1896, n. 7, 8, 11, 12.

Sur les controverses des Silésiens avec les hussites au temps de Georges Podiébrad, il existe une riche bibliographie. Voir *Codex diplomaticus Lusitaniæ superioris II*, qui contient les origines de la guerre hussite en Haute-Lusace.

P. MONCELLE.

HUTTEN (Ulrich de), pamphlétaire allemand, né le 25 avril 1488 au château de Steckelberg, sur le Mein, mort dans l'île d'Ufnau du lac de Zurich le 31 août 1523. Ses parents le confièrent à l'âge de onze ans à l'abbaye de Fulda, dans l'espoir de le voir obtenir plus tard ce riche bénéfice ecclésiastique. Mais vers l'âge de seize ans, il quitta secrètement le monastère et alla étudier à Erfurt, à Cologne et à Francfort-sur-l'Oder, où il prit le degré de maître ès arts. Bien que dépourvu

de ressources, il parcourut l'Allemagne et pendant quelque temps enseigna les belles-lettres à Rostock. En 1512, il publia un poème *Ad divum Maximilianum Cæs. Aug. bello in Venetos euntem Ulrici von Hutten exhortatio*, in-4°, janvier 1512, et l'empereur ne manqua pas de le récompenser généreusement. Alors il passa en Italie, afin d'y étudier le droit, selon le désir de son père : mais pressé par le besoin, il s'enrôla dans l'armée impériale. Peu après, il était de retour en Allemagne. Ayant appris que son cousin Jean de Hutten avait été assassiné par ordre du duc Ulrich de Wurtemberg, il publia contre ce prince divers écrits satiriques qui établirent sa renommée et le rendirent populaire en Allemagne. Dès lors il laissa libre cours à sa verve qui s'exerça contre les moines et la domination des grands. Il prit parti pour Reuchlin contre les dominicains, au sujet des écrits des juifs qu'un décret de l'empereur Maximilien ordonnait de détruire, et publia pour célébrer la défaite des scolastiques : *Triumphus doctoris Reuchlin. Habes, studiose lector, Joannis Capnionis viri præstantissimi encomion triumphanti illi ex devictis obscuris viris, id est theologistis Coloniensibus et fratribus de ordine prædicatorum ab Eleutherio Byseno decantatum*, in-4°, s. l. n. d. Il prit une part très active à la publication, et semble être l'unique auteur du second volume des *Epistolæ obscurorum virorum*, collection de pamphlets aussi habiles que violents contre l'Église romaine et ses institutions. En 1515, il alla de nouveau en Italie et visita Rome, qu'il dut quitter à la suite d'une rixe avec quelques Français : pareille aventure lui arriva à Bologne. De retour en Allemagne, il vint à Augsbourg, où il fut reçu par l'empereur Maximilien, qui l'arma chevalier et le couronna comme poète. Retiré au château de Steckelberg, il continue sa lutte contre Rome et publie l'écrit de Laurent Valla : *De falso credita et ementita donatione Constantini Magni* : il le fait précéder d'une préface dédiée à Léon X, qu'il comble d'éloges afin de pouvoir mieux jeter le blâme et le ridicule sur ses prédécesseurs. Malgré ses attaques répétées contre la religion, Ulrich de Hutten trouva un protecteur dans la personne de l'archevêque de Mayence, Albert, margrave de Brandebourg; avec celui-ci il se rendit à la diète d'Augsbourg, et essaya de décider les princes à s'unir sous le commandement de l'empereur pour faire la guerre aux Turcs. A ce sujet il publia : *Ad principes Germaniæ ut bellum Turcis invehant exhortatoria*, Steckelberg, 1519, et il ne manqua pas cette occasion pour attaquer les papes et conseiller aux princes de secouer leur autorité. Après avoir pris part à une guerre contre Ulrich de Wurtemberg, qu'il poursuivait toujours de sa haine, il reprit la lutte contre Rome, publia une chronique sur la conduite du pape vis-à-vis des empereurs dans tous les siècles, et divers traités parmi lesquels : *De unitate Ecclesiæ conservanda et schismate quod fuit inter Henricum IV et Gregorium VII papam, cujusdam ejusdem temporis theologi liber in Fuldensi bibliotheca inventus ab Hutteno*, in-4°, Mayence, 1520, et *De schismate extinguendo et vera libertate ecclesiastica adserenda*, qu'il trouva à Boppart dans l'archevêché de Trèves. L'archevêque de Mayence comprit enfin qu'il ne pouvait continuer à protéger un pareil pamphlétaire, et il finit même par défendre, sous peine d'excommunication, d'acheter ou de lire ses écrits. Ce fut vers cette époque, 1520, qu'Ulrich de Hutten se mit en relation avec Luther, auquel jusqu'alors il s'était peu intéressé, ne voyant dans les commencements de la Réforme qu'une querelle de moines. Après avoir erré quelque temps, il trouva asile au château d'Ebernburg chez François de Sickingen, et de là répandit en Allemagne de nombreux pamphlets en vers et en prose, en latin et en langue vulgaire. Excommunié par la bulle que Léon X lança contre Luther, il en publia lui même le texte, l'accompagnant d'un commentaire satirique : *Bulla Leonis X contra errores Lutheri et sequacium*, in-4°. Contre le prédécesseur de ce pape il avait écrit : *Julius, dialogus quomodo Julius II pontifex maximus post mortem, cæli fores pulsando, a janitore D. Petro intromitti nequiverit*, in-8°. Ulrich de Hutten employait tout son talent à prêcher la révolte, voulant soulever les campagnes, puis les villes contre le clergé et contre la noblesse. Il n'y réussit pas; et ses amis le trouvèrent compromettant. Il dut donc se séparer de François de Sickingen et passa en Suisse. Il sejourna à Bâle, dont le sénat lui fit un don considérable et où il espérait trouver un appui dans Érasme; mais celui-ci l'éconduisit, et alors Ulrich de Hutten se retira dans une île du lac de Zurich, au château d'Ufnau, où il mourut d'une maladie contractée dans les camps. A bon droit il est considéré comme un des précurseurs de la Réforme; ce fut un révolutionnaire qui, par ses attaques répétées contre l'Église, prépara l'Allemagne à suivre Luther dans sa révolte contre Rome. Dans ses écrits et en particulier dans *Klagen gegen Lœtz*, 2 vol., 1510, et *Ad Bilibaldum patricium Norimburgensem epistola vitæ suæ rationem exponens*, Augsbourg, 1518, il donne de nombreux détails sur sa vie et sur les motifs qui le guidaient dans sa lutte contre le clergé et la noblesse. Ses *Opera poetica* furent réunis et publiés à Bâle, in-8°, 1523. Ses œuvres complètes furent éditées par E. J. H. Munch, 5 in-8°, Tubingue, 1821-1825; par Boecking, *Opera quæ reperiri potuerunt*, 7 in-8°, Leipzig, 1859 sq.

J. Burckard, *Commentarius de fatis et meritis U. de Hutten, cui complures hujus epistolæ et alia ingenii ejus monumenta integra sunt inserta*, 3 in-8°, Wolfenbuttel, 1717-1723; J.-F. Christ, *Commentatio de moribus, scriptis et imaginibus U. ab Hutten, equitis germanici*, in-4°, Magdebourg, 1717; L. Schubart, *Leben und Character U. von Hutten*, in-8°, Leipzig, 1816; Chr. J. Wagenseil, *Ulrich von Hutten, nach seinem Leben, seinem Character, und seinem Schriften geschildert*, in-8°, Nuremberg, 1823; J. Zeller, *Ulrich de Hutten, sa vie, ses œuvres, son temps*, in-8°, Paris, 1849; V. Chauffour-Kestner, *Études sur les réformateurs du XVI^e siècle*, in-18, Paris, 1853, t. I; D. F. Strauss, *Ulrich von Hutten*, 2 in-8°, 1858-1860; 2^e édit., 1871; Brunet, *Manuel du libraire*, in-8°, Paris, 1862, t. III, p. 339; J.-G.-Th. Græsse, *Trésor de livres rares et précieux*, in 4°, Dresde, 1862, t. III, p. 397-402; *Realenencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1900, t. VIII, p. 491-496; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1921, t. VIII *b*, p. 725, 732, 734, 752, 776, 805, 806, 807, 808, 813, 816, 822, 825, 855.

B. HEURTEBIZE.

HUYGENS Gommaire était né à Lierre le 26 février 1631. Il fit, croit-on, ses humanités dans sa ville natale. Envoyé à l'université de Louvain pour y suivre les leçons de philosophie et admis à la « pédagogie du Faucon », il était proclamé second au concours général de la faculté des arts, en 1648. Il entra ensuite comme étudiant en théologie au grand collège du Saint-Esprit, que dirigeait alors Jean Sinnichius. Quatre ans plus tard, il était rappelé au Faucon et chargé d'y faire un cours de philosophie. Ce poste lui valut, en vertu des privilèges de l'université et de la faculté des arts, une prébende canoniale au chapitre de Saint-Bavon à Gand; il ne prit toutefois possession de son canonicat qu'en 1663, et dès 1668 il le résigna en faveur de son frère Guillaume. Son enseignement au collège du Faucon se continua pendant seize ans avec grand succès. Mais il poursuivait simultanément ses études de théologie, et le 6 novembre 1668 il obtenait le bonnet de docteur en cette science. Vers la fin de la même année, il partit pour Rome avec son collègue Odabric Randaxhe, en vue d'y négocier, au nom de l'université, la restitution du privilège de nomination à certains bénéfices; et les deux députés, après des pourparlers

assez laborieux, entamés sous Clément IX, puis repris sous Clément X, eurent la satisfaction de voir leurs efforts aboutir. Par bref apostolique du 10 octobre 1673, Clément X rétablit l'université de Louvain dans tous ses droits antérieurs.

A son retour de Rome, Huygens fut nommé lecteur, ou professeur de théologie, au collège du pape Adrien VI. Cette nomination marque le début de sa grande activité littéraire. C'est alors, en effet, qu'il commença cette longue série de volumes et de publications dans laquelle on a le regret de saisir trop souvent l'influence des idées jansénistes. Étant encore étudiant, il s'était plus ou moins épris des doctrines de l'*Augustinus*. Dans la suite, lié d'amitié avec Antoine Arnauld et Quesnel, il fut de ce groupe assez compact de leurs adhérents louvanistes auquel appartenaient aussi van Vianen, De Swaen, Pasmans, Hennebel et van Espen. Ses opinions et ses accointances lui attirèrent des contradictions et des polémiques dont nous retrouverons la trace plus loin, dans la nomenclature de ses travaux. Il succéda en 1677 à François van Vianen comme président du collège Adrien VI. Un de ses premiers soins, dans cette nouvelle charge, fut d'édicter pour l'établissement un règlement en harmonie avec les tendances sévères et rigoristes du jansénisme. Il continua d'ailleurs à imprimer, comme précédemment, aux études théologiques autour de lui un essor considérable. Jamais peut-être professeur ne rédigea et ne fit défendre sous sa direction un aussi grand nombre de thèses publiques; et il faut ajouter que ses thèses, ordinairement choisies avec un grand souci de l'actualité, sont de celles qui étreignent et embrassent complètement les sujets qu'elles abordent. Ne pouvant les énumérer toutes, nous en donnerons au moins plus loin quelques spécimens assez caractéristiques. Plusieurs, on n'en sera pas surpris, ont trait aux controverses de l'auteur soit avec les jésuites Bolck et De Vos, soit avec Martin Steyaert, docteur de Louvain lui aussi, mais très opposé aux idées et tentatives novatrices. Grâce à son prosélytisme scientifique et aux formes multiples sous lesquelles il se manifestait, Huygens jouissait d'une haute considération dans les milieux universitaires. Voici l'appréciation qu'en donne un recueil contemporain, les *Fasti doctorales S. Facultatis theologicæ : Habebatur Huygenius scholæ theologicæ decus; in proponendis argumentis et solvendis difficultatibus adeo erat acutus, ut nihil eo tempore jucundius videretur quam audire in disputationibus academicis Huygenium argumentantem et Steyaertium præsidentem, quocum illi fuerunt continua quoad doctrinam de gratia dissidia.* En 1681, il fut promu à l'une des chaires les plus importantes, celle à laquelle ressortissait le commentaire du livre des *Sentences* de Pierre Lombard et de la *Somme théologique* de saint Thomas. Le 30 septembre 1687, il était élu membre de l'« étroite faculté de théologie », c'est-à-dire de ce groupe spécial de professeurs qui était dépositaire de l'autorité directrice dans la faculté; mais à cause des tendances que réflétaient ses livres, ses thèses et tout son enseignement, ni le saint-siège ni le gouvernement ne consentirent à ratifier son élection, et ses démarches pour triompher de la défiance qu'il inspirait à l'un et à l'autre furent vaines. Lorsque, en 1699, il s'avisa, en désespoir de cause, de réclamer à ce sujet auprès du conseil du Brabant, le roi fit défense au conseil de s'occuper de cette affaire. Vers la même époque, le 29 avril 1697, et pour les mêmes raisons, l'archevêque de Malines, Humbert de Precipiano, en lui retirant la juridiction dans son diocèse, le contraignait à cesser tout ministère de confesseur et de prédicateur. Mais ces humiliations méritées ne l'empêchèrent point de poursuivre avec une rare constance sa carrière de professeur, de président et d'écrivain. D'ailleurs, en dépit de ses polémiques et de ses démêlés avec les autorités civiles ou ecclésiastiques, il sut toujours garder l'estime et la sympathie d'un grand nombre de ses collègues de l'université. A deux reprises, en 1678 et en 1679, il fut porté par leur choix aux honneurs du rectorat, qui n'était alors conféré que pour un semestre. Il mourut à Louvain, le 27 octobre 1702 et fut inhumé dans la chapelle de ce collège Adrien VI dont il avait eu la direction durant vingt-cinq ans. Dans l'épitaphe qu'on lui consacra, il est proclamé *ingenio summus, doctrina et pietate eximius, laboribus pro Ecclesia indefessus, pro veritate fortis et constans, inter persecutiones invictus.* Tout en rendant hommage à ses grandes qualités, l'impartiale histoire est bien obligée de constater que ses luttes pour la vérité, ses persécutions, ses vertus de force, de fermeté et d'endurance ne sont pas de celles qui ont fait les martyrs ou les confesseurs de la foi catholique.

Huygens fut un travailleur infatigable, un écrivain abondant et fécond, un esprit singulièrement apte et ardent au labeur de l'étude, de l'enseignement et de la controverse, plus docile malheureusement aux inspirations de l'amour-propre et aux influences des petites coteries qu'aux directions du saint-siège.

Voici la liste de ses principaux travaux. Un seul a été rédigé en flamand et un en français, les autres sont en latin. Je les indique sommairement et en suivant autant que possible l'ordre chronologique des premières éditions. 1° *Aenleydinge tos de waeractige liefde Godts door de kennisse Godts ende door het nitleggen van dese naervolgende ende neer andere vragen : Wat dat is Godt beminnen, op wat maniere, hœ seer, om wat reden Godt moet bemind worden, welck zyn de Merk-beekenen van dese liefde, en hoe men die liefde kan bekomen*, in-12, Louvain, 1673. C'est, sur l'amour de Dieu, un résumé complet ou peu s'en faut des théories jansénistes. 2° *Methodus remittendi et retinendi peccata*, in-8°, Louvain, 1674. Il en parut, trois ans plus tard, une traduction française : *Méthode que l'on doit garder dans l'usage du sacrement de pénitence pour donner et différer l'absolution*, in-12, Prélart, 1677. Mais, par un décret du 28 août 1681, l'Inquisition espagnole interdit ce livre, « comme contenant des propositions ou déjà condamnées dans Jansénius, ou téméraires, et une doctrine qui peut éloigner les fidèles de la fréquentation et les confesseurs de l'administration du sacrement de pénitence. » L'année même de sa publication, la *Methodus* fut attaquée dans un volume intitulé : *Responsio brevis ad librum cui titulus : Methodus remittendi..., authore Francisco Carolo Reymakers, theologo*, in-12, Louvain, 1674. Reymakers était un pseudonyme. L'auteur de la *Réponse*, qui parut à Bruxelles et à Mayence à peu près en même temps qu'à Louvain, était le frère mineur François Cauwe. Huygens répliqua par : 3° *Apologia Gummari Huygens Lyrani pro methodo remittendi et retinendi peccata, adversus Responsionem brevem authore, ut se vocat, Francisci Caroli Reymakers*, in-8°, Louvain, 1674. 4° *Compendium theologiæ, id est, theses ex I^a parte, I^a II^æ et II^a II^æ D. Thomæ, hebdomadatim defensæ ab anno 1672 usque ad 1679, in collegio Adriani VI pontificis, præside ex. viro Gummaro Huygens*, in-4°, Louvain, 1679. Ce recueil, enrichi des thèses des années subséquentes, fut réimprimé en 1684 et 1687. Vers le même temps la plupart des louvanistes favorables au jansénisme cherchaient pareillement à répandre leurs idées au moyen de *thèses* lancées dans le public. Il y avait là une tactique savamment combinée que Steyaert, l'irréductible adversaire des novateurs, signalait en ces termes : *Notum est, cum theses hujusmodi majores hic volitare solerent, etsi e variis collegiis, ex una tamen mente eas prodiisse. Distributus erat labor, sed unum opus. In hac thesium collectione constare*

debebat tota theologia; jam discipuli Sylvios, Wiggerios et nescio an non Aquinates ipsos venum exponere cœperant. Omnia ipsis futura erat hæc thesium summa. Ces réflexions d'un contemporain perspicace suffiraient à justifier l'attention que nous accordons aux *theses* et aux autres productions similaires de Huygens. Le *Compendium* fut mis à l'Index par décret du Saint-Office en date du 17 janvier 1691. L'auteur avait vainement essayé de détourner le coup par son mémoire : 5° *Justificatio Compendii theologici eximii domini G. Huygens, S. th. doctoris Lovanii, adversus octodecim accusationis puncta, sanctissimo domino nostro Innocentio præsentata*, in-4°, Cologne, s. d., mais assurément imprimé vers 1688. 6° *Conferentiæ habitæ inter varios S. theologiæ alumnos Lovanii, præsidente Gummaro Huygens.* Huygens fit paraître successivement avec ce titre général, cinq séries ou « parties », comme il dit lui-même, de conférences tenues « sous sa présidence » et surtout, on le devine bien, sous son inspiration. En suivant l'ordre de publication, nous rencontrons : *Pars prima*, in-8°, Louvain, 1678, contenant trente-huit conférences faites en 1673 et 1674 et relatives aux traités *De Deo uno, trino, creatore, redemptore*, et *De Ecclesia; Pars secunda*, in-8°, Louvain, 1690, renfermant dix-neuf conférences sur les traités *De sacramentis in genere, De baptismo, De confirmatione, De eucharistia, De pœnitentia* et *De indulgentiis; Pars tertia*, in-8°, Louvain, 1692 : onze conférences *De sacramentis extremæ unctionis et matrimonii; Pars quarta*, in-8°, Liége, 1693: dix-neuf conférences, dont la matière est indiquée dans le sous-titre : *Conferentiæ de virtutibus theologicis vitiisque oppositis, de mediis quoque pro illis et remediis adversus hæc; Pars quinta*, in-8°, Liége, 1693: trente-huit conférences, avec ce titre spécial : *Conferentiæ de virtutibus cardinalibus et annexis, vitiisque oppositis, de mediis quoque pro illis et remediis adversus hæc.* Chose à noter, nulle part, ni dans ses *Conferentiæ*, ni dans son *Compendium*, Huygens n'aborde l'exposé de l'autorité du souverain pontife. 7° *Instructio theologica valde utilis ac salutaris pastoribus et confessariis secundum doctrinam SS. Augustini, Thomæ, Caroli Boromæi, Salesii aliorumque SS. Patrum*, in-8°, Louvain, 1687. Ce volume ne contient, pour le fond, rien de neuf. On y a simplement réuni, sans qu'un mot de préface explique la raison et l'opportunité du fait, les œuvres mentionnées ci-dessus sous les numéros 2, 3, 4, ainsi que la *Pars prima* du n° 6. En 1688, dans deux opuscules imprimés à Mayence, un jésuite, Gérard Bolck, sous le pseudonyme d'Erasmus Pilius, critiqua vivement les opinions de Huygens sur les rapports de la liberté et de la grâce. La réponse ne se fit pas attendre. Elle parut sous forme de : 8° *Theses theologicæ de libertate sive potentia libera generaliter, de libertate in amore beatifico, de libertate sive potentia libera sine gratia, adversus fictitium Erasmum Pilium, quas, præside Gummaro Huygens, defendet J.-B. Van Boterdael, Bruxellensis*, in-4°, Louvain, 1688. — Mais le P. Bolck revint à la charge, en donnant : *Dogma Gummarianum de libertate, orbi natum anno 1679, renatum anno 1687, 10 julii ac rursum anno 1688, mense aprili, resuscitatum, suomet auctori considerandum ac sanctæ sedi judicandum proponitur.* De là deux nouvelles ripostes de l'accusé, à savoir : 9° *Theses theologicæ de libertate in amore beatifico, adversus novum libellum Erasmi Pilii, cum Appendice contra thesim eximii cujusdam Patris; quas, præside Gummaro Huygens, defendet J.-B. Van Boterdael, Bruxellensis*, in-4°, Louvain, 1688; 10° *Theses de libertate sine gratia adversus novum libellum Erasmi Pilii, cum Appendice contra alium libellum evulgatum ficto nomine Cypriani a S. Hieronymo; quas præside G. Huygens defendet J.-B. Van Boterdael*, in-4°, Louvain, 1688. On voit, par les deux appendices mentionnés, que les attaques ne venaient pas d'un seul côté. 11° *Mémoire sur l'affaire de M. Huygens, docteur en théologie de la faculté de Louvain*, in-4°, Louvain, 1688. Il s'agit ici de l'admission dans l'« étroite faculté », dont il a été question plus haut, et nul doute que Huygens ne soit l'auteur du plaidoyer *pro domo*, bien que la chose ne soit pas dite expressément. 12° *Theses theologicæ, id est, articuli theologorum Lovaniensium, exhibiti il^mo ac rev^mo D^mo archiepiscopo Mechliniensi causa concordiæ ineundæ cum RR. Patribus Societatis Jesu et aliis, quas præside G. Huygens defendet Joannes Beauver, Gemblacensis*, in-4°, Louvain, 1685. Ces thèses, outre la pensée de leur inspirateur, représentaient celle de trois de ses collègues, qui les avaient approuvées : van Vianen, Pasmans et Hennebel. Cela ne suffisait certes pas à les rendre inattaquables. Aussi bien le P. de Vos, jésuite, leur opposa incontinent des *Anti-theses*. Mais Rome mit les unes et les autres à l'Index, dans le courant de cette même année. On voulait apparemment couper court à une discussion qui, en se prolongeant, ne pouvait que s'envenimer. Toutefois, avant sans doute que cette double condamnation fût connue à Louvain, nous voyons, au cours de 1585, la dispute se poursuivre des deux côtés. Huygens, toujours sur la brèche, lança encore pour sa part, en quelques semaines, trois petits recueils : 13° *Theses theologicæ adversus Anti-theses oppositas nuperis thesibus nostris, id est, articulis theologorum Lovaniensium...*, in-4°, Louvain, 1585 (20 août); 14° *Theses theologicæ refutatoriæ Apologiæ pro nuperis Anti-thesibus...*, in-4°, Louvain, 1585 (31 août); 15° *Theses theologicæ quibus examinantur præliminaria per quæ Patres Societatis et alii conati fuerunt sese excusare ab exhibitione suarum sententiarum, ad quam per contractum de conferentia ineunda sese obstrinxerant...*, in-4°, Louvain, 1585 (15 septembre). 16° Sous le titre de *Breves observationes*, Huygens publia à Liége, dans ses dernières années, une longue suite de petits traités dont la composition eût suffi, semble-t-il, à remplir une vie moins occupée et moins active que la sienne. Pour me borner à une énumération chronologique, je cite; 1. *Breves observationes circa munus concionatoris*, in-8°, 1693; 2. *De actibus humanis et de passionibus animæ, item de virtutibus et vitiis in genere*, in-8°, 1694; 3. *De peccatis et legibus, item de justificatione et merito*, in-8°, 1694; 4. *De doctrina sacra et locis theologicis, item de Deo Opt. Max. et attributis divinis*, in-8°, 1694; 5. *De SS. Trinitate, de angelis et de homine integro et lapso*, in-8°, 1695; 6. *De Verbo incarnato*, in-8°, 1695; 7. *De sacramentis in genere et de tribus primis in specie*, in-8°, 1695; 8. *De sacrificio missæ, sacramentis pœnitentiæ, extremæ unctionis et ordinis*, in-8°, 1696; 9. *De sacramento matrimonii et quatuor novissimis*, in-8°, 1697; 10. *De prudentia, jure, justitia et restitutione*, in-8°, 1697; 11. *De religione et actibus ejus : oratione, voto, juramento, adjuratione*, etc., in-8°, 1698; 12. *De superstitione et sacrilegio oppositis religioni et virtutibus huic annexis, item de fortitudine et temperantia cum annexis*, in-8°, 1698; 13. *De contractu in genere et de speciebus contractuum*, in-8°, 1701; 14. *De fide, spe et charitate, suppletis iis quæ ob mortem auctoris deerant*, in-8°, 1703 (posthume); 15. *De judiciis, de beneficiis, de simonia. Pro altero supplemento brevium observationum*, in-8°, 1707 (posthume); enfin, 16. *Tractatus historico-theologicus de gratia contra pelagianos et semi-pelagianos simulque adversus quorumdam catholicorum errores, serviens pro tertio supplemento brevium observationum*, 2 in-8°, 1713. Ces deux derniers volumes ne sont pas tels quels l'œuvre de Huygens; mais ils ont été rédigés d'après ses notes et ses leçons. Les quinze autres traités de cette collection suffiront à faire ressortir son étonnante fécondité. On remarquera, en effet, qu'il ne s'agit pas ici, comme pour

les thèses, de simples esquisses, de canevas maigrement étoffés, de fascicules comptant chacun quelque 20, 30 ou 40 pages, mais de volumes respectables, oscillant pour la plupart entre 400 et 600 pages. Il faut encore mentionner, dans la catégorie des opuscules ou tracts : 17. *Responsio ad articulos quadraginta duos quos Martinus Harney et Martinus Steyaert attestantur, authoribus Gummaro Huygens aliisque, ut loquuntur, illi adhærentibus et confœderatis, qua clam qua palam serpere et circumferri, tradi et inculeari apud scholæ theologicæ alumnos, non sine ingenti periculo infectionis*, in-4°, Louvain, 1691. Cette *Responsio*, qui intéressait plusieurs théologiens, naquit aussi apparemment de la collaboration de plusieurs. Mais Huygens est généralement regardé comme l'auteur principal ou, tout au moins, comme un des auteurs. Elle fut attaquée dans une *Synopsis* anonyme, qui provoqua à son tour : 18. *Refutatio Synopseos opponendorum Responsioni ad articulos XLII Ex. D. Gummari Huygens et aliorum*, in-4°, Louvain, 1691. Vinrent ensuite : 19. *Responsio Gummari Huygens ad accusationes contra se allegatas in libello cui titulus : Responsiones per Belgium disseminatæ*, etc., in-4°, Liége, 1694; 20. *Apologia doctoris Huygens adversus accusationes tres pertinentes ad officium confessarii*, in-8°, Liége, 1697; 21. *Epistola theologi Lovaniensis ad theologum Leodiensem de eximio domino Gummaro Huygens*, in-4°, Liége, 1697; 22. *Epistola altera theologi Lovaniensis ad theologum Leodiensem de eximio dom. G. Huygens, facultate concionandi et confessiones excipiendi, post triginta annorum possessionem, nuper interdicto*, in-4°, Liége, 1697; 23. *Declaratio Gummari Huygens de epistola a Steyertio vulgata et tangente argumentum de sigillo confessionis et inquisitione complicis*, in-4°, 1697; 24. *Monitum occasione scripti cui titulus : Theologorum Lovaniensium resolutio practica de absolutione in articulo mortis*, etc., in-8°, Louvain, 1699.

Qu'on juge, d'après cette nomenclature, si j'avais raison de voir en Huygens un travailleur et un polémiste infatigable, un écrivain d'une inépuisable productivité. Encore n'ai-je relevé qu'une minime partie des thèses rédigées par lui pour les discussions publiques qu'il dirigeait au collège Adrien VI. En présence de tant d'efforts, de tant de ténacité et d'ardeur au labeur studieux, d'une telle souplesse et virtuosité de dialectique, on doit déplorer d'autant plus vivement que la meilleure part de ces dons et d'une carrière si remplie ait été consacrée à la défense d'opinions condamnables ou déjà condamnées, et à des luttes plus ou moins sournoises contre l'autorité légitime.

Paquot, *Supplément des Fasti doctorales Lovanienses manuscripti*, dans les mss de la Bibliothèque royale de Bruxelles, fonds Gœthals; Feller, *Dictionnaire historique*, Paris, 1828, t. IX; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 722-723; Reusens, art. *Huygens*, dans la *Biographie nationale de Belgique*, 1886-1887, t. IX, col. 729-746.

J. Forget.

HUYLENBROUCQ Alphonse, controversiste, né à Bruxelles, le 2 août 1667, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 25 septembre 1684. Après de brillantes études philosophiques et théologiques, ordonné prêtre le 28 septembre 1692 et admis à la profession solennelle le 2 février 1702, il fut nommé professeur de théologie au séminaire épiscopal de Gand; puis, à la demande de l'archevêque de Malines, Thomas-Philippe d'Alsace de Boussu, qui désirait l'attacher à sa personne comme confesseur et directeur, il vint s'établir à Malines en qualité de bibliothécaire du musée Bellarmin. Il déploya une remarquable activité dans ses luttes doctrinales contre le jansénisme. Chargé de répondre à un opuscule semé à profusion dans le pays contre le formulaire d'Alexandre VII, il publia son premier ouvrage de controverse : *Epistola occasione folii cui titulus* : Mémoire touchant le dessein qu'on a d'introduire le Formulaire du pape Alexandre VII dans l'Église des Pays-Bas. L'approbation de cet ouvrage, qui ne porte indication ni de date ni de lieu, est du 26 juillet 1707. Le succès de cet opuscule l'encouragea à poursuivre sa campagne contre les menées jansénistes, en répondant aux principales arguties invoquées par eux pour tourner en leur faveur l'opinion publique. Tel est le but de l'ouvrage : *Hæresis jansceniana præclusa effugia, auctore Antonino de Luca*, dont la première partie parut en 1708, et la deuxième en 1709, sans indications de lieu ni de date. Vinrent ensuite les œuvres de science profonde et d'une irréprochable orthodoxie, qui eurent un retentissement mérité et rendirent d'éminents services à la cause catholique dans les Pays-Bas et dans le nord de la France : *Vindicationes adversus famosos libellos quamplurimos et novam ex iis compilationem sub titulo : Artes jesuiticæ, etc., quæ prodiit anno 1703, tum belgice anno 1709, auctoritate apostolica damnata 4 martii*, Gand, 1711; *Vindicationes alteræ adversus famosos libellos quamplurimos et novam errorum collectionem sub titulo : Tuba magna*, etc., Gand, 1713; Bruxelles, 1715. C'est lui encore qui réfute le pamphlet du carme dom Libère Candide : *De necessitate longe maxima reformandi Societatem Jesu*. Une dernière réponse aux libelles jansénistes parus à Bruxelles en 1713 et 1714 est donnée par ses *Vindicationes adversus famosum libellum appellatum : Tubam alteram*, etc., Bruxelles, 1715. Le meilleur ouvrage d'Huylenbroucq est assurément sa réfutation des erreurs de Quesnel : *Errores et synopsis vitæ Paschasii Quesnel, presbyteri galli*, Anvers, 1717. A signaler enfin : *Scriptum, cui titulus : Quæstiones de constitutione Unigenitus, refutatum a Belga catholico*, Bruxelles, 1719. A la mort du pape Clément XI (1721), l'archevêque de Malines, convoqué pour le conclave, se fit accompagner à Rome par le P. Huylenbroucq. Celui-ci, en revenant en Belgique par la route du Tyrol, fut atteint d'épilepsie à Salzbourg et succomba à cette maladie le 31 mai 1722. Tous les catholiques belges déplorèrent la perte de ce vaillant défenseur de la foi.

Gœthals, *Lectures relatives à l'histoire des sciences*, t. I, p. 196; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 555 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, t. IV, col. 1062.

P. Bernard.

HYGIN (Saint), pape (138-142), appartient encore à l'époque très obscure de l'histoire de la papauté. Sa chronologie même est loin d'être absolument fixée. Les diverses listes des premiers évêques de Rome, toutes dérivées d'Hippolyte, s'accordent à le placer au huitième rang (au neuvième, si l'on compte saint Pierre), après le pape Télesphore. Ce dernier est mort la première année d'Antonin le Pieux, et Hygin lui a succédé immédiatement. Eusèbe, *H. E.*, IV, 10. Cela donne l'année 138 comme date de l'entrée en charge d'Hygin, et cette date concorde avec celle que fournit le catalogue libérien, suivi en cela par la seconde édition du *Liber pontificalis* : *fuit temporibus Veri et Marci a cons. Magni et Camerini* (138). La durée du pontificat est plus difficile à établir. Eusèbe semble dans le vrai en le faisant de quatre ans, mais les deux sources du *Liber pontificalis* présentent une divergence considérable : catalogue libérien, douze ans; catalogue félicien, suivi par le rédacteur du *Liber*, quatre ans, trois mois et trois jours. Encore le rédacteur du *Liber* n'a-t-il pas pris garde que la date assignée par lui à la mort d'Hygin (consulat l'Orfitus et de Priscus, 149) et empruntée au catalogue libérien, contredisait cette donnée. En tenant

compte de la chronologie du successeur immédiat d'Hygin (Pie Ier, selon toute vraisemblance; mais ici encore il y a matière à controverse), il faut s'arrêter à la durée fixée par Eusèbe. Hygin aurait donc occupé le siège épiscopal de Rome entre 138 et 142.

Les renseignements sur le pontificat d'Hygin sont encore plus aléatoires que les données chronologiques. Le *Liber pontificalis* en fait un Athénien d'origine, un philosophe de profession, sans qu'il soit possible de savoir où il a pris ces données Si elles avaient quelque chance d'être exactes, la carrière d'Hygin, antérieurement à son pontificat, aurait présenté quelque analogie avec celle de saint Justin, qui est presque contemporain. Le *Liber* ajoute que, devenu évêque, Hygin *clerum composuit*. L'expression est obscure; il peut s'agir, comme le conjecture Duchesne, de l'institution des ordres mineurs, ou de la répartition entre les membres du clergé romain d'un certain nombre de fonctions. Les diverses collections de Décrétales attribuent à Hygin une demi-douzaine de pièces, toutes certainement fausses. La plus importante, adressée *cunctis in apostolica fide et doctrina degentibus*, expose le dogme des deux natures; une seconde, adressée aux *Athéniens*, est dirigée contre le péché en général et particulièrement contre la désobéissance au saint-siège : les autres traitent de différents points de droit canonique (empêchement de mariage, consécration des églises). Rien de tout cela ne peut nous renseigner sur l'activité du pape Hygin.

Saint Irénée nous fournit une donnée plus précise. Elle est relative aux voyages à Rome des premiers gnostiques Valentin et Cerdon. Du premier, il est dit seulement qu'il arriva à Rome sous Hygin; de Cerdon, Irénée rapporte qu'il fut d'abord reçu dans l'Église, sur une profession de foi (ou une confession de ses fautes) qu'il avait faite; mais que, par la suite, ses agissements tantôt secrets, tantôt publics, lui valurent un procès qui le fit retrancher de la communion des frères. *Cont. hær.*, III, 4, 2; cf. I, 27, 1. Le pape Hygin dut certainement se préoccuper de cette première agitation gnostique dans la capitale.

Nous n'avons pas à discuter ici l'opinion de Harnack, qui fait de Télesphore, d'Hygin et de Pie, des contemporains, membres influents du collège presbytéral romain au temps d'Hadrien et d'Antonin le Pieux. Cette opinion est liée à une théorie de l'évolution de l'épiscopat monarchique, qui est étudiée ailleurs. Le martyrologe romain fait mention de la mort d'Hygin le 11 janvier. Il n'est pas certain que ce pape ait été martyr.

Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 131; Jaffé-Lœvenfeld, *Regesta romanorum pontificum*, 2e édit., t. I, p. 6-7; Harnack, *Altchristliche Litteratur, Chronologie*, p. 144-200; Ligthfoot, *Apostolic Fathers*, t. I, *Clemens of Rome; Dictionary of christian biographies*, t. III, p. 184. Le travail de Lipsius est désormais dépassé.

E. Amann.

HYPERDULIE. Voir Culte, t. III, col. 2407.

HYPNOTISME. — I. Raison d'être et limites de cet article. II. Où en est la question de l'hypnotisme. III. Documents officiels s'y rapportant.

I. Raison d'être et limites de cet article. — A quel titre un article sur l'hypnotisme peut-il figurer dans un dictionnaire de théologie catholique? A quels titres l'hypnotisme intéresse-t-il le théologien?

L'article *Hypnotisme* du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 533-534, signale en quelques mots l'intérêt que peut présenter l'hypnotisme pour l'apologiste catholique. L'hypnotisme figure aussi, en fait, au moins dans deux traités de la théologie morale, celui *Des actes humains* et celui *De la vertu de religion*.

1° Le traité *Des actes humains* étudie, entre autres questions, les causes qui peuvent diminuer ou supprimer la liberté et par conséquent la responsabilité. Or précisément l'hypnose passe pour un état pathologique où le sujet serait plus ou moins inconscient, plus ou moins livré à la volonté de l'opérateur. « Le sujet hypnotisé, dit Grasset, *Le psychisme inférieur*, 1906, p. 456-457, doit être déclaré irresponsable, et toute la responsabilité appartient à l'hypnotiseur. L'expert doit faire acquitter l'auteur inconscient du crime en vertu de l'article 64 (du Code pénal). Il n'y a crime ni délit, lorsque le prévenu... a été contraint par une force à laquelle il n'a pu résister.

« Quant à l'hypnotiseur, Garraud affirme, dans son *Précis du droit criminel*, qu'il doit être déclaré complice dans les termes de l'article 60 du Code pénal. Or nous savons que l'article 59 punit le complice de la même peine que celle prononcée par la loi contre le crime ou le délit commis par l'auteur principal; ce qui permet de condamner l'hypnotiseur, tout en reconnaissant l'irresponsabilité de l'hypnotisé. Seulement il va sans dire que, pour soutenir l'irresponsabilité complète du sujet dans ce cas, il faut adopter la définition étroite et précise de la suggestion, telle que je l'ai donnée, et non la définition large et vaste de Bernheim... Tout ce que je viens de dire ne s'applique qu'aux cas (tellement rares qu'on discute encore leur existence) dans lesquels l'hypnose serait complète et, par suite, la suggestion vraiment souveraine. »

D'autre part, le même traité comporte une étude sur le « volontaire *in causa* » et sur le « volontaire indirect », qui trouve également des applications dans l'hypnotisme. Si les actes accomplis dans l'état d'hypnose, ou en vertu de suggestions hypnotiques, ne sont pas complètement imputables en eux-mêmes, ne peuvent-ils pas l'être dans leur cause, *in causa*, dans le consentement donné à l'hypnotisation, dans l'abandon absolu à la volonté de l'opérateur, quels que soient les actes qu'il puisse suggérer? Si, cependant, l'hypnose en elle-même n'était pas un mal, et que l'on en puisse attendre quelque bien, son emploi donnerait lieu à une exacte balance des avantages et des inconvénients, des bienfaits qu'on en espère et des méfaits qu'on en peut redouter, selon la formule du « volontaire indirect ». C'est ainsi que Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 3e édit., 1886, t. I, p. 619, en note, pose le problème de la licéité de l'usage de l'hypnotisme : *A theologo quæri potest sitne hoc, si sit remedium, licitum. Negandi ratio esse nequit, nisi aut* 1) *modus inducendi illum statum sit illicitus, aut* 2) *effectus ipse aliquid illicitum contineat. In modo illicitum aliquid cogitari posse non videtur, nisi injuria aut superstitio. Injuriam fieri non sumo, sed consensum tum ejus qui agit, tum ejus qui patitur... Superstitio per se non inest, si in agendi modo et in effectibus, ut descripsi, sistitur... Effectus vero esine ex se illicitus? Habes privationem usus rationis, atque statum in quo facile... alterius nutum sine conscientia et libertate exsequaris. Quo igitur graviores atque hominem magis non decentes effectus appareant, eo gravior causa requiritur ut talem statum inducere liceat, neque unquam licebit sine cautione... At cautela adhibita et accedente sufficienti causa, licebit, maxime si verum est, morbos aliter non sanabiles ita curari posse.*

2° L'hypnotisme figure encore, mais cette fois avec le magnétisme animal, le somnambulisme et le spiritisme, dans le traité *De la vertu de religion*, parmi les pratiques où l'on peut soupçonner l'intervention diabolique. Certains auteurs, par exemple, Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, 1919, t. II, p. 490-499, étudient cette question dans le traité *De angelis*. L'hypnotisme, succédant au magnétisme animal, et voisinant de très près avec le

somnambulisme, ne pouvait manquer d'attirer l'attention des théologiens. A tort ou à raison, il a passé, il passe peut-être encore, pour posséder des pouvoirs mystérieux, pour obtenir des effets merveilleux. *Suggestion mentale, communication à distance, télépathie, vision transopaque, prédictions, intuition des pensées d'autrui* : voilà quelques-uns des « prodiges » attribués couramment à l'hypnotisme en 1894. Cf. abbé Schneider, *L'hypnotisme*, l. I, c. v. Or un certain nombre de ces phénomènes appartiennent aussi à l'occultisme, que l'on a tendance à confondre avec le spiritisme, et dont le nom seul suggère l'idée de pratiques qui se passent entre initiés dans des réunions secrètes, où l'on croit être en rapport avec le monde surnaturel. Cf. Grasset, *L'occultisme hier et aujourd'hui, le merveilleux préscientifique*. C'est ce soupçon d'intervention diabolique dans l'hypnotisme qui a motivé diverses questions adressées soit à la S. C. du Saint-Office, soit à la S. Pénitencerie, et les réponses de ces Congrégations. Voir plus loin.

II. Où en est la question de l'hypnotisme ? — Nous n'avons pas l'intention de refaire ici l'historique de l'apparition, du développement et du déclin du mesmérisme, du magnétisme animal, du braidisme ou de l'hypnotisme : un dictionnaire de théologie n'est pas un dictionnaire de médecine, ni surtout d'histoire de la médecine. Il serait plus intéressant pour nous d'apprendre des médecins où en est aujourd'hui la question de l'hypnotisme. Or ils nous avertissent que « l'étude de ces états (hypnotisme, somnambulisme) est en voie de révision, Dans les nombreux travaux qu'ils ont suscités, un petit nombre de faits seulement paraissent aujourd'hui à l'abri de la critique. En pratique, il convient d'observer la plus grande réserve à ce sujet. » Dr Henry Meige, art. *Hystérie*, tiré à part, 1911, p. 27-28. Les conclusions des observations de M. Babinski, notamment, bouleversent complètement les idées reçues dans le public non spécialiste au sujet de l'hypnotisme. « Babinski a démontré, écrit le Dr Robert Vander Elst, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Hystérie*, col. 539, que l'hypnotisme ne peut être opéré contre le gré du sujet; qu'il n'y a pas amnésie complète, au réveil de l'hypnotisé, à l'égard des faits suggérés pendant le sommeil; qu'il n'y a pas inconscience, même dans l'état léthargique; que, dans le somnambulisme, le sujet ne perd pas le contrôle de sa volonté. »

D'autre part, l'emploi de l'hypnotisme en thérapeutique est à peu près, sinon complètement, abandonné : « On le réserve, dit le Dr Vander Elst, *ibid.*, à la cure des petits accidents hystériques » ; il affirme même « qu'on n'hypnotise plus ». *Ibid.*, col. 538. Les médecins, les vrais médecins du moins, n'y recourent aujourd'hui qu'en manière de traitement psychothérapique, comme ils font usage du courant faradique pour « guérir » les anesthésies ou paralysies purement fonctionnelles, ou les douleurs *sine materia*. Pour le traitement même des troubles hystériques, le Dr H. Meige écrit à la fin de l'article cité : « Enfin, on s'abstiendra de *manœuvres hypnotiques*, sauf dans quelques cas rarissimes, et encore... L'abus des pratiques de l'hypnotisme ne peut qu'être préjudiciable. On obtient d'excellents résultats par les interventions psychothérapiques à l'état de veille, sous forme d'explications, d'encouragement et de bons conseils. Le malade ne peut qu'y gagner, et le médecin pareillement. Nous devons tenir notre prestige et nos moyens de guérison, non pas d'un prétendu pouvoir mystérieux, mais de la confiance qu'inspire le savoir allié au dévouement. »

En définitive, que reste-t-il donc que soit l'hypnose? Il reste qu'elle est non pas, à proprement parler, un sommeil pathologique, artificiellement provoqué, pendant lequel le sujet serait absolument soumis à la volonté de l'opérateur, mais la suggestion du sommeil, faite à un sujet particulièrement suggestible, suivie d'autres suggestions. Le sujet reçoit la première suggestion, celle du sommeil, comme il reçoit les autres, comme il recevrait n'importe quelle suggestion; et, s'il est de bonne foi, dans la mesure où le sommeil dépend de la volonté, de l'imagination, il réalise certaines conditions du sommeil, comme il réaliserait une anesthésie ou une douleur. Mais en réalité il ne dort pas, puisqu'il a conscience, plus ou moins nettement peut-être, mais il a conscience de ce qui se passe en lui, autour de lui. En somme, l'hypnose se réduit à deux choses : un tempérament suggestible, c'est-à-dire hystérique ou pithiatique, et une suggestion de sommeil. L'hypnotisme n'est donc, en réalité, qu'un procédé particulier de suggestion, qui consiste à préparer le sujet à recevoir d'autres suggestions en lui suggérant d'abord qu'on va l'endormir, donc le mettre dans un état où il ne sera plus maître de lui, mais totalement dépendant de l'opérateur.

La suggestion hypnotique n'étant ainsi qu'une forme particulière de la suggestion, nous sommes donc amenés à renvoyer à l'art. Suggestion l'étude et la solution de toutes les questions qu'elle pose devant le théologien moraliste : peut-on lui résister? de quels effets est-elle capable? dans quelles conditions son emploi est-il légitime? etc.

III. Documents officiels de l'Église se rapportant, de près ou de loin, a l'hypnotisme. — La plupart des documents que nous allons citer et analyser, parus entre 1840 et 1856, ne se rapportent pas à l'hypnotisme, mais au magnétisme animal; cependant, si l'on a pu dire que « toutes proportions gardées, l'hypnotisme est au magnétisme ce que la chimie est à l'alchimie, l'astronomie à l'astrologie, » abbé Schneider, *L'hypnotisme*, p. 1, on comprendra qu'ils puissent avoir pour nous plus qu'un intérêt rétrospectif et que nous puissions y découvrir des principes et des règles pratiques applicables à l'hypnotisme.

1° Le 3 juin 1840, à la question suivante posée au Saint-Office : *Utrum magnetismus generatim acceptus et in se censeri debeat licitus an illicitus ?* la S. C. répondait : *Remoto omni errore, sortilegio, explicita aut implicita invocatione dæmonis, merus actus adhibendi media physica aliunde licita, non est moraliter vetitus, dummodo non tendant ad finem illicitum, aut quomodocumque pravum. Applicatio autem principiorum et mediorum pure physicorum ad res aut effectus vere supernaturales, ut physice explicentur, non est nisi deceptio illicita et hæreticalis.* Cf. Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, 17e édit., 1866, t. I, p. 276, note; Bergier, *Dictionnaire de théologie*, 1852, t. IV, p. 180; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii, alphabetico ordine digesta*, 1911, t. II, n. 2331, col. 2134.

Le Saint-Office, qui d'ailleurs avait commencé sa réponse en renvoyant l'auteur de la supplique *ad probatos auctores*, cf. Bergier, *loc. cit.*, s'il ne résolvait pas ensuite directement la question posée, établissait du moins des principes qui pouvaient servir à la résoudre. Ils peuvent encore nous servir aujourd'hui. Qu'il s'agisse d'hypnotisme, de somnambulisme, de spiritisme ou d'autres phénomènes encore inexpliqués, pour juger de leur licéité, nous devons d'abord examiner si les moyens employés sont proportionnés aux résultats obtenus ou recherchés; s'il ne s'agit que d'obtenir des effets naturels par des moyens proportionnés, la morale est sauve; s'il s'agit au contraire d'obtenir des effets merveilleux, *vraiment surnaturels*,

par des moyens naturels, de telles pratiques ne peuvent être approuvées.

2° Le 21 avril 1841, nouvelle réponse du Saint-Office : *Usum magnetismi, prout exponitur, non licere.* Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, 13e édit., 1921, n. 1653.

3° L'exposé auquel se réfère cette réponse devait sans doute ressembler à celui que fit, le 19 mai 1841, dans sa consultation à la S. Pénitencerie, l'évêque de Lausanne et Genève. Voir le texte complet dans Gury-Ballerini, *loc. cit.*, p. 282-286; dans Gousset, *Théologie morale*, 8e édit., 1851, t. I, p. 565-567, et la traduction française dans le *Dictionnaire de théologie morale* de l'abbé Pierrot, t. II, col. 255-256, dans le t. XXXII de l'*Encyclopédie théologique* de Migne, 1849. « Une personne magnétisée, laquelle est ordinairement du sexe féminin, entre dans un tel état de sommeil que ni le plus grand bruit fait à ses oreilles ni la violence du fer et du feu ne sauraient l'en tirer... Alors, interrogée de vive voix ou mentalement (sans doute par le magnétiseur seul) sur sa maladie ou sur celle de personnes absentes, qui lui sont absolument inconnues (mais dont on lui met dans la main une boucle de cheveux), cette magnétisée, notoirement ignorante, se trouve à l'instant douée d'une science bien supérieure à celle des médecins : elle donne des descriptions anatomiques d'une parfaite exactitude; elle indique le siège, la cause, la nature des maladies internes du corps humain les plus difficiles à connaître et à caractériser; souvent elle en prédit la durée précise et en prescrit les remèdes les plus simples et les plus efficaces... Aussitôt que la boucle de cheveux est seulement approchée contre la main de la magnétisée, celle-ci dit de qui sont ces cheveux, où est actuellement la personne de qui ils viennent, ce qu'elle fait : et sur sa maladie elle donne tous les renseignements énoncés ci-dessus avec autant d'exactitude que si elle faisait l'autopsie du corps... Tirée de cet état,... elle paraît complètement ignorer tout ce qui lui est arrivé pendant l'accès... » On voit, par cette citation, en quoi diffèrent, en quoi se ressemblent les phénomènes du magnétisme et les phénomènes de l'hypnotisme : ce qu'on demandait aux sujets magnétisés d'alors, c'était à peu près ce que l'on va demander aujourd'hui aux somnambules professionnelles extra-lucides. La S. Pénitencerie répondit, le 1er juillet 1841, exactement comme le Saint-Office : *usum magnetismi, prout in casu exponitur, non licere.*

4° Mgr Gousset, *loc. cit.*, p. 567, ne trouvant pas cette réponse « absolue », crut « devoir, en 1842, consulter le saint-siège sur la même question, demandant si, *sepositis rei abusibus rejectoque omni cum dæmone fœdere*, il était permis d'exercer le magnétisme animal, ou d'y recourir, en l'envisageant comme un remède que l'on croit utile à la santé. » Le cardinal de Castracane, grand-pénitencier, répondit à Mgr Gousset, en date du 2 septembre 1843 : « La question n'est pas de nature à être décidée de sitôt, si jamais elle l'est, parce qu'on ne court aucun risque à en différer la décision et qu'une décision prématurée pourrait compromettre l'honneur du saint-siège; tant qu'il a été question de l'application du magnétisme à quelques cas particuliers, le saint-siège n'a pas hésité à se prononcer; mais à présent, c'est en général qu'on examine si l'usage du magnétisme peut s'accorder avec la foi et les bonnes mœurs. »

5° Le 28 juillet 1847, le Saint-Office renouvelait, en la modifiant légèrement, sa déclaration du 23 juin 1840. Cf. Denzinger-Bannwart, *loc. cit.* Le saint-siège se croyait cette fois en état de porter une décision s'appliquant, non à quelques cas particuliers, mais à l'usage du magnétisme en général, car la lettre encyclique du 4 août 1856, qui rappelle et reproduit la déclaration de 1847, la fait précéder de cette explication : *verum, quia, præter particulares casus, de usu magnetismi generatim agendum erat, hinc per modum regulæ sic statutum fuit.*

6° Enfin, le 4 août 1856, le Saint-Office envoyait à tous les évêques une lettre encyclique *ad magnetismi abusus compescendos.* Le texte complet est donné par Gury-Ballerini, *loc. cit.*, p. 287-289; par Lehmkuhl, *loc. cit.*, p. 226-227; par Muller, *Theologia moralis*, 5e édit., 1887, t. II, p. 255-256; la plus grande partie s'en trouve dans Denzinger-Bannwart, n. 1653-1654.

1. La lettre encyclique caractérise en ces termes la nouvelle superstition qui se répand dans le monde : *Novum quoddam superstitionis genus invehi ex phænomenis magneticis, quibus haud scientiis physicis enucleandis, ut par esset, sed decipiendis ac seducendis hominibus student neoterici plures, rati posse occulta, remota ac futura detegi magnetismi arte vel præstigio, præsertim ope mulierculorum quæ unice a magnetizatoris nutu pendent.*

2. Elle rappelle d'une part les *responsiones ad peculiares casus quibus reprobantur tanquam illicita illa experimenta quæ ad finem non naturalem, non honestum, non debitis mediis assequendum ordinantur*, et, d'autre part, la déclaration de principe et la règle générale portée le 28 juillet 1847.

3. Elle constate que la nouvelle superstition ne fait que grandir; le magnétisme a dégénéré en divination, en somnambulisme, en spiritisme : *ut, neglecto licito studio scientiæ potius curiosa sectantes, ariolandi divinandive principium quoddam se nactos glorientur. Hinc somnambulismi et claræ intuitionis, uti vocant, præstigiis, mulierculæ illæ... se invisibilia quæque conspicere effutiunt, ac de ipsa religione sermones instituere, animas mortuorum evocare, responsa accipere, ignota ac longinqua detegere aliaque id genus superstitiosa exercere... præsumunt, magnum quæstum sibi ac dominis suis divinando certo consecuturæ.*

4. Les évêques devront donc s'employer *qua paternæ caritatis monitis, qua severis objurgationibus, qua demum juris remediis adhibitis*, à faire cesser ces abus du magnétisme.

Le principe général qui fait immédiatement découvrir l'illicéité de pareils usages est rappelé encore en quelques mots : *In hisce omnibus, quacumque demum utantur arte vel illusione, cum ordinentur media physica ad effectus non naturales, reperitur deceptio omnino illicita et hæreticalis.* Toutes les fois qu'il y a disproportion évidente entre les moyens naturels employés et les effets surnaturels recherchés, on est dans l'erreur et dans le désordre.

7° Le dernier document officiel qu'il nous reste à mentionner est plus récent et se rapporte directement à la suggestion hypnotique, voire même à la suggestion sans qualificatif. C'est une réponse, du 26 juillet 1899, du Saint-Office à la consultation d'un médecin catholique. Elle se trouve dans Ojetti, *loc. cit.*, col. 2135. Le médecin avait demandé : *An liceat sibi partem habere in disputationibus quæ fiunt a societate scientiarum medicarum de suggestionibus in cura puerorum infirmorum. Agitur non de discutiendis tantum experimentis jam factis, sed etiam de novis experimentis agendis, sive hæc rationibus naturalibus explicari possint, sive non.* On lui répondit : *Quoad experimenta jam facta permitti posse, modo absit periculum superstitionis et scandali... Quoad nova experimenta, si agatur de factis quæ CERTO naturæ vires prætergrediantur, non licere; sin vero de hoc dubitatur, præmissa protestatione nullam partem haberi velle in factis præternaturalibus, tolerandum, modo absit periculum scandali.*

En somme, on peut dire qu'une seule idée, toujours la même de 1840 à 1899, une seule préoccupation, se rencontre dans tous ces documents : prendre garde

à la superstition, prendre garde de délaisser les recherches vraiment scientifiques, qui sont lentes et pénibles, mais saines et sûres, pour satisfaire une vaine curiosité par des moyens qui ne peuvent être que décevants, si même nous n'y sommes pas le jouet des puissances de ténèbres : *ut, neglecto licito studio scientiæ potius curiosa sectantes, ariolandi divinandive principium quoddam se nactos glorientur.* Lettre encyclique du 4 août 1856. L'Église, en condamnant la superstition, atteint le charlatanisme, aussi opposé à la science qu'à la morale.

A. Fonck.

I. Ouvrages de médecine. — 1° *Sur l'hypnotisme.* — 1. *Généralités.* — Art. *Hypnotisme* du *Dictionnaire de médecine et de chirurgie pratiques*, par Mathias Duval, 1874; du *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, par P. Richer et Gilles de La Tourette, 1889; de la *Grande encyclopédie*, par G. Lemoine, 1895; de la *Pratique médico-chirurgicale*, par Bauer, 1912; du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, par R. Vander Elst, 1912. — 2. *Origines, notion du sommeil pathologique.* — Braid, *Neurypnologie* (sic), 1845; trad. franç. de J. Simon, préf. de Brown-Séquard, 1883; Liébeault, *Du sommeil et des états analogues; action du moral sur le physique*, 1866; A. Maury, *Le sommeil et les rêves*, 4e édit., 1878. — 3. *Formes, technique et application.* — Dr Luys, *Compte rendu de l'Académie des sciences*, 1888; Dieulafoy, *Pathologie interne*, t. III, IVe classe, c. VI, § 4; Ch. Féré, *Les hypnotisés et hystériques, considérés comme sujets d'expériences en médecine mentale*, dans les *Archives de neurologie*, t. VI, p. 130; Grasset, *Leçons*, recueillies par Rauzier, *Revue de l'hypnotisme*, mai-juin 1889; voir aussi *L'hypnotisme et la suggestion*, c. IV : *Degrés et variétés de l'hypnose*; Babinski, *Grand et petit hypnotisme*, dans les *Archives de neurologie*, 1889, n. 49-50; Voisin, *Semaine médicale*, 1891, p. 304; Crocq, *L'hypnotisme scientifique*, un vol. de la *Société d'études scientifiques*; Dr Joire, *Traité complet d'hypnotisme expérimental et de psychothérapie*, 1914; Lyon, *Clinique thérapeutique*, p. 1148 sq.; Albert Deschamps, *Maladies de l'esprit et asthénies*, Paris, 1919, p. 556 sq. — 4. *Hypnotisme et suggestion.* — Grasset, *L'hypnotisme et la suggestion*, 1903; Bernheim, *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie*, 1891; *La suggestion dans l'état hypnotique*, dans la *Revue médicale de l'Est*, 1884; Communic. au Congrès de Moscou, 1897; Rapport au 1er *Congrès de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique*, Paris, 1890; Vires, *L'hypnotisme et les suggestions hypnotiques*, dans *Nouveau Montpellier médical*, 1901; Wundt, *Hypnotisme et suggestion*, trad. Keller, 1905; Déjerine, *Séméiologie des affections du système nerveux*, 1914, p. 31-34 : hypnotisme, suggestion, persuasion; Bajenoff et Ossipoff, *La suggestion et ses limites*, 1911. — 5. *Conclusions médico-légales, pédagogiques*, etc. — G. Ballet, Anglade, Vallon, etc., *Traité de pathologie mentale*, 1903, p. 35, l'hypnotisme cause de maladies mentales, p. 1488 sq., la responsabilité des hypnotisés; Babinski, *Semaine médicale*, 1910 (27 juillet); Bérillon, ...méthode hypno-pédagogique, dans la *Revue de psychothérapie*, 1913; Ern. Dupré, *L'hypnotisme devant la loi*, Rapport au 13e Congrès international de médecine, Paris, 1900; Vibert, *Traité de médecine légale* (hypnotisme et viol), p. 371; Grasset, *Traité de physiopathologie clinique*, t. III, 1913, p. 222 sq.

2° *Sur les rapports de l'hystérie et de l'hypnose.* — 1. *Sur le fond de la question.* — Babinski, *Hypnotisme et hystérie*, dans la *Gazette hebdomadaire de médecine et chirurgie*, juillet 1891; Magnin, *Les rapports de l'hypnotisme et de l'hystérie*, dans la *Revue de l'hypnotisme*, juillet 1901; Vander Elst, *Contribution apportée à la notion d'hystérie par l'étude de l'hypnose*, thèse de Paris, 1908. Voir aussi Grasset, *L'hypnotisme et la suggestion*, c. VI, § 4; et les ouvrages cités plus loin sur la doctrine de la Salpêtrière et la conception de Nancy. — 2. *Applications, traités de psychothérapie.* — J. Camus et Pagniez, *Isolement et psychothérapie*, Paris, 1904; Dubois (de Berne), *Les psychonévroses et leur traitement moral*, Paris, 1904; A. Thomas, *Traité de psychothérapie*, 1912; Burlureaux, *Traité de psychothérapie*, 1914; Janet, *Les médications psychothérapiques*, 1919; de Grandmaison, *Revue de philosophie*, 1912, t. XX, p. 366. Voir aussi Déjerine, préfaces des ouvrages précédents de Camus et Pagniez, de Dubois et de Thomas; tous ces maîtres contemporains font une part de plus en plus restreinte à l'hypnotisme en thérapeutique. Et en effet (cf. notre thèse) les hystériques seuls sont justiciables de l'hypnotisme. Or, ils sont déjà tout hypnotisés, en vertu de l'analogie entre l'hypnose et l'hystérie. Donc il ne reste dans la pratique qu'à les suggestionner.

3° *Sur l'hystérie.* — 1. *Généralités.* — Art. *Hystérie* du *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales* (Grasset); de la *Grande encyclopédie* (Lemoine); de la *Pratique médico-chirurgicale* (Meige), 1912; du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (Vander Elst), 1912; M. Lewandowski, *Die Hysterie*, Berlin, 1914. — 2. *Histoire. Origines de la notion d'hystérie (conçue comme névrose).* — Georget, *Physiologie du système nerveux*, Paris, 1821; Brachet, *Nature et siège de l'hystérie*, Paris, 1832; Briquet, *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie*, Paris, 1859; Cesbron, *Histoire critique de l'hystérie*, thèse de Paris, 1909. — 3. *La « doctrine de la Salpêtrière ».* — Charcot, *Leçons du mardi à la Salpêtrière*, 1885-1891, notamment les t. III et IX; Charcot et Richer, *Hypnotisme chez les hystériques. Archives de neurologie*, 1881; Richer, *Études sur la grande hystérie*, Paris, 1885; G. de La Tourette, *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie*, t. I et II. — 4. *La « conception de Nancy ».* — Beaunis, *Le somnambulisme provoqué*, 1886; Amselle, thèse de Nancy, 1906; Hartenberg, *L'hystérie et les hystériques*, Paris, 1910; voir aussi Liébeault, *op. cit.*, Bernheim, *op. cit.*, et Liégeois, plus loin, comme la bibliographie des ouvrages cités de Dieulafoy, Grasset et Vander Elst (thèse). — 5. *Les facteurs « mentaux » de l'hystérie.* — Pierre Janet, *État mental des hystériques*, thèse de Paris, 2e édit., 1911; H. Collin, dans le *Traité de pathologie mentale*, déjà cité, p. 816-841; Rogues de Fursac, *Traité de psychiatrie*, part. II, c. XVI, 1909; Kräpelin, *Introduction à la psychiatrie clinique*, trad. Devaux-Merklen, 1917, c. XXV (*la folie hystérique*); Mairet et Salager, *La folie hystérique*, Montpellier, 1910. — 6. *La « jeune » Salpêtrière. Les facteurs « émotionnels » de l'hystérie.* — *Le lithiatisme.* — Alquier, *Gazette des hôpitaux*, 8 août 1908; Raymond, *Névroses et psychonévroses*, dans *L'encéphale*, janvier 1907; H. Claude, Rapport au Congrès de Genève-Lausanne, 1907; cf. *Bulletin médical*, 1907, n. 62, p. 723 sq.; Déjerine et Gauckler, *Manifestations fonctionnelles des psycho-névroses*, Paris, 1911; Babinski, *Démembrement de l'hystérie traditionnelle*, dans la *Semaine médicale*, 1909; *Revue de l'hypnotisme*, janvier 1902 (Communication à la Société de neurologie); *Ma conception*, 1906; Claude et Porak, *Symptomatologie dite hystérique*, dans *L'encéphale*, mai 1916. — 7. *Conclusions morales, sociales, médico-légales*, etc. — Schnyder, Rapport au Congrès de Genève-Lausanne, 1907; Fiessinger, *Erreurs sociales et maladies morales*, Paris, 1909; voir aussi G. Ballet, etc., *Traité de pathologie mentale*, p. 1482 sq.; Grasset, *Traité de physiopathologie clinique*, t. III, p. 86-90; Hartenberg, *op. cit.*; G. Roussy, *Hystérie de guerre, Journal des praticiens*, 1918, p. 638.

4° *Le magnétisme animal et l'hypnotisme.* — Quelles que soient, *en théorie*, les distinctions qu'on peut faire entre le magnétisme et l'hypnotisme, *en fait*, la bibliographie de l'un concerne celle de l'autre, car on les considère habituellement comme les effets connexes, physique et psychique, d'une même réalité sur le composé humain. Au reste, certains ouvrages de la présente nomenclature, notamment notre thèse, les ouvrages de Ribet, de Schneider et de Lapponi, cités plus bas, fourniront d'importantes références sur le magnétisme. Indiquons aussi Moutin, *Le diagnostic de la suggestibilité*, Paris, 1896 (thèse où le caractère physique de l'influence suggestionnelle est dégagé des éléments psychiques).

II. Ouvrages de philosophie. — 1° *Psychologie.* — 1. *Généralités. Principes.* — Cardinal Mercier, *Psychologie*, 8e édit., Paris, t. II, p. 208 sq.; Mgr Farges, *Études philosophiques*, Paris, t. IV, *Le cerveau et l'âme*, p. 116 sq.; *Cours de philosophie scolastique*, t. II, § 206 : *l'hypnotisme;* Mgr Blanc, *Philosophie scolastique*, Lyon, t. II, § 643 : *l'hypnotisme*; § 477, *la suggestion*; t. III, § 1274, *Hypnotisme et sommeil naturel*; P. de La Vaissière, *Éléments de psychologie expérimentale*, Paris, 1912, § 69; cf. la bibliographie (considérable); P. Boule, *Revue des questions scientifiques*, octobre 1910 et janvier 1911 : *Le concept actuel d'hystérie.* — 2. *Psychologie comparée.* — Joly, *L'hypnotisme chez les animaux*, dans la *Revue de l'hypnotisme*, 1891; Lépinay, *Ibid.*, 1899, p. 180, et 1902, p. 146; Gley, *Année psychologique*, 1895; Ernst Mangold, *Hypnotisme und Katalepsie bei Tieren*, thèse de Iéna, 1914. — 3. *L'automatisme psychologique; l'inconscient*, etc. — Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, thèse de Paris (lettres), 1889; *Les névroses* (collection Flammarion), 1909; Dwelshauvers, *L'inconscient* (*ibid.*), 1916.

Peillaube, *Les images*, Paris, 1912; W. C. de Sermyn, ... *Facultés cérébrales méconnues*, Lausanne et Paris (Alcan), 1911; Dr Geley, *De l'inconscient au conscient*, Paris, 1919. — 4. *La suggestion.* — Binet, *La suggestibilité* (*Bibliothèque de pédagogie*), 1900; Crocq, *Les suggestibilités*, *Revue de psychologie*, juin-juillet 1898; R. Vander Elst, *La suggestion*, dans la *Revue de philosophie*, novembre 1910.

2° *Morale, droit, pédagogie.* — J. P. F. Schneider, *L'hypnotisme*, Paris, Lyon, s. d.; X, *Peut-on hypnotiser pour gagner sa vie?* dans *l'Ami du clergé*, part. doctrinale, 1906, p. 64; V. Raymond, *Guide des nerveux et des scrupuleux*, 25e édit., Paris, 1920; P. de La Vaissière, *Psychologie pédagogique*, Paris : voir la bibliographie de cet ouvrage; Liégeois (de Nancy), *De la suggestion et du somnambulisme dans leurs rapports avec le droit civil*, etc., Paris, 1889.

3° *Métaphysique, Apologétique*, etc. — 1. *Ouvrages dus à des théologiens.* — J. P. F. Schneider, *op. cit.*; Ribet, *La mystique divine, contrefaçons diaboliques et analogies humaines*, Paris, 1903, t. IV, c. XIV (*hypnotisme*) et suivants (*interprétation, dangers de l'hypnotisme*); J. Guibert, *Étude sur l'hypnotisme, faits, théorie, difficultés*, Paris, vers 1894 (cf. bibliographie); P. Teilhard de Chardin, dans les *Études*, 20 janvier 1909 (à propos de Lourdes); P. Raymond, *Les phénomènes anormaux de la vie psychique*, dans les *Études franciscaines*, juillet 1910; A. Castelein, *Les phénomènes de l'hypnotisme et le surnaturel*, Paris, 1912; Duhaut, *Traité des démons, hypnotisme*, etc., Paris, 1915; L. Roure, *Le merveilleux spirite*, c. X, Paris, 1917; Ferret, *Cause de l'hypnose*, Paris, 1891; Mgr Farges, bibliographie courte, mais substantielle, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1909, t. IX, p. 719; Documents relatifs aux ordres du Saint-Office, *ibid.*, 1911, t. XII, p. 206. — 2. *Études faites par des laïques* (apologistes ou adversaires de la foi). — Dr Hélot, *Le diable dans l'hypnotisme*, Paris, 1899; De Lapponi, *L'hypnotisme et le spiritisme*, Paris, 1907; Dr Grasset, *L'occultisme hier et aujourd'hui*, 2e édit., Paris, 1908; Lombroso, *Hypnotisme et spiritisme* (collection Flammarion), 1910; Flournoy, *Esprits et médiums*, Paris, 1911; Dr Osty, *Lucidité et intuition*, Paris, 1913; Dr Charcot, *La foi qui guérit*, dans les *Archives de neurologie*, 1893; Dr Janet, *op. cit.* (*médications psychologiques*); Dr Geley, *op. cit.*; Dr Vander Elst, art. *Guérisons miraculeuses* et *Occultisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*.

Nous avons fourni une bibliographie spéciale dans ces deux derniers articles. On trouvera aussi des références que nous ne pouvons détailler ici dans nos articles de la *Revue de philosophie*, 1911, t. XIX, p. 653 : *Phénomènes surnaturels et phénomènes nerveux*; dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 décembre 1911 et 15 septembre 1912 : *Stigmatisation, extase*; dans la *Revue du clergé français*, octobre 1912 : *Possessions démoniaques.*

R. Vander Elst.

HYPOCRISIE. — I. Nature. II. Culpabilité. III. Variétés.

I. Nature. — 1° L'hypocrisie, du grec ὑπό, sous (dans le sens de secret, caché), et κρίσις, jugement, opinion, est le vice de celui qui, étant méchant intérieurement, affecte de se revêtir en public des apparences de la vertu, afin de tromper les autres sur le jugement qu'ils peuvent porter à son sujet, ou sur l'opinion qu'ils peuvent avoir de lui. Saint Isidore, *Etym.*, l. X, § 119, *P. L.*, t. LXXXII, col. 379, compare l'hypocrite sur la scène du monde à l'acteur qui, sur le théâtre, ou bien se voile la face pour cacher qui il est, ou bien se farde le visage de diverses couleurs, pour imiter la physionomie du personnage qu'il joue, de manière qu'il se montre tantôt sous les traits d'un homme, tantôt sous ceux d'une femme, pour tromper les spectateurs. Saint Augustin emploie une comparaison identique, *De sermone Domini in monte*, l. II, c. II, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1271 : de même, dit-il, que les acteurs de théâtre sont tout différents du personnage qu'ils représentent, car celui, par exemple, qui joue le rôle d'Agamemnon n'est pas véritablement ce prince, mais il feint de l'être; ainsi, dans toute la vie humaine, et spécialement dans la vie de la piété et de la vertu, celui qui veut paraître ce qu'il n'est pas est un hypocrite, car il feint d'être juste, et il ne l'est pas.

2° Entre l'hypocrisie et la dissimulation, il y a la différence de l'espèce au genre. Toute hypocrisie est une dissimulation; mais toute dissimulation n'est pas une hypocrisie. Celle-ci n'existe, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXI, a. 2, que lorsqu'on simule un autre personnage, comme, par exemple, quand le pécheur feint d'être juste, l'hypocrisie étant, à proprement parler, le vice par lequel on cherche à paraître un homme vertueux, lors même qu'on ne pratique pas la vertu. La dissimulation a un sens plus large : c'est un mensonge exprimé, non par des paroles, mais par des actes extérieurs. Il importe peu, remarque le saint docteur, *loc. cit.*, a. 1, qu'on viole la vérité simplement par paroles, ou par des actes. La vertu de vérité, ou de véracité, demande qu'on se montre au dehors tel qu'on est au dedans. De même qu'il est contraire à la vérité d'exprimer à l'extérieur par des paroles autre chose que ce que l'on pense, et c'est ce qui constitue le mensonge; de même, il est contraire à la vérité de se servir des actes extérieurs pour exprimer le contraire de ce qu'on est en réalité. En d'autres termes, la dissimulation est une espèce de mensonge, et l'hypocrisie est une espèce de dissimulation.

3° Les œuvres extérieures désignent naturellement l'intention de celui qui les fait. Donc, lorsque, par de bonnes œuvres qui, de leur nature, appartiennent au service de Dieu, on ne cherche pas à plaire à Dieu, mais aux créatures, on simule une intention droite qu'on n'a pas. C'est ce qui fait dire au pape saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXXI, c. XIII, n. 24, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 587, que les hypocrites servent les intérêts du siècle, tout en travaillant aux choses de Dieu, parce que, par les actions saintes qu'ils font en présence des créatures, ils ne cherchent pas la gloire de Dieu ou la conversion des âmes, mais la faveur humaine et la satisfaction de leur amour-propre. Ainsi ils simulent mensongèrement une intention droite qu'ils n'ont pas, quoiqu'ils ne simulent pas l'action droite qu'ils font. Comme s'exprime le Sauveur dans le saint Évangile, ils font toutes leurs œuvres pour être vus des hommes. Matth., XXIII, 5. Cf. Eccli., XIX, 23; Job, VIII, 13; XIII, 16; XXVII, 8 sq. C'est ce dont Jésus a voulu inculquer l'horreur à ses disciples, quand il leur a dit : Lorsque vous jeûnez, ou que vous faites l'aumône, ne sonnez pas de la trompette, comme font les hypocrites. Matth., VI, 2, 6. Il a condamné également ces faux dévots hypocrites, qui louent Dieu avec leurs lèvres, et non avec leurs cœurs, ou qui font consister leur dévotion principalement et même uniquement dans les observances extérieures. Matth., XV, 7; XXII, 18; Marc., VII, 6. Cf. Is., XXIX, 13. Très souvent il a reproché ce défaut aux Pharisiens, Luc., XII, 1; Matth., XV, 2, 9; XXIII, 5; et c'est contre eux, pour ce motif, qu'il s'est montré le plus sévère, en formulant contre eux les plus terribles menaces. Matth., XXIII, 27, 28. Cf. I Tim., IV, 2; II Tim., III, 5; Gal., III, 13; I Pet., II, 1.

II. Culpabilité. — 1° D'après saint Thomas, tout mensonge étant un péché, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CX, a. 3; voir Mensonge, et comme il importe peu, selon lui, que l'on mente par paroles, ou autrement, IIa IIæ, q. CX, a. 1, ad 2um, le mensonge, la dissimulation et l'hypocrisie ne sont que des moyens divers de déguiser la pensée. La vertu de véracité exige qu'une personne dise toujours le vrai, non seulement dans ses discours, mais dans ses actes et dans sa conduite. Les mots, les signes et les actes étant naturellement l'expression de la pensée, il est contraire à la nature et au devoir de se servir, non seulement des paroles, mais aussi des signes et des actes pour exprimer ce qu'on n'a pas dans l'esprit, et quelquefois tout le contraire. Toute dissimulation est donc un péché, puisqu'elle est

un mensonge par actes extérieurs. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CXI, a.1, et toute hypocrisie également est coupable pour le même motif. *Sum. theol., loc. cit.*, a. 2. *Simulata æquitas non est æquitas, sed duplex peccatum*, dit saint Augustin, *In ps. LXIII*, n. 11, *P. L.*, t. XXXV, col. 765.

Néanmoins l'hypocrisie n'est pas toujours péché mortel, car même en cela, il peut y avoir légèreté de matière. Cf. S. Thomas, *Sum. theol., loc., cit.* a.4; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVI, q. IV, a.1, q. III; Lessius, *De justitia et jure cæterisque virtutibus cardinalibus*, l. II, c. XLVII, n. 45, in-fol., Milan, 1613, p. 520; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. I, l. II, divis. II, sect. IV, c. III, n. 723, 772, 1182, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 427, 452, 754; Marc, *Institutiones alphonsianæ*, part. II, tr. VIII, c. I, *De læsione veritatis*, n. 1177, 2 in-8°, Rome, 1904, t. I, p. 739; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, tr. V, Appendix, § 2, n. 248, 3°, 2 in-8°, Bruxelles, 1909, t. I, p. 207.

2° Pour que le contraste entre l'acte extérieur et l'état intérieur de celui qui agit soit un péché d'hypocrisie, il faut qu'il y ait intention de tromper. Par exemple, l'habit clérical ou religieux est un saint habit, signifiant un état qui oblige à des actes de vertus et de perfection. Si donc celui qui revêt cet habit a l'intention de faire tous ses efforts pour arriver à ce degré de perfection, et qu'il ne parvienne pas à ces hauts sommets par faiblesse naturelle, en gardant cet habit religieux, il ne pèche pas par hypocrisie. En effet, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CXI, a.2, ad 2um, on n'est pas tenu à manifester sa propre faiblesse et ses imperfections, en quittant ce saint habit. Mais, si on l'avait pris pour montrer avec ostentation qu'on est juste, alors qu'on ne l'est pas, et si on le gardait dans le même but, on pécherait certainement par hypocrisie.

De même, il ne faut pas considérer comme hypocrite le chrétien qui, avec des habitudes de piété, n'a pas le courage de remplir tous les devoirs que la religion impose, et qui mêle ainsi à ses pratiques de piété, non seulement des imperfections, mais même des vices. Il ne faut pas en conclure qu'il ne croit pas, ou qu'il n'est pas convaincu de la vérité de la religion qu'il pratique si imparfaitement. S'il ne résiste pas toujours aux mauvais penchants qu'il a reçus de la nature déchue, et si, parfois, il succombe aux tentations, c'est une preuve de la faiblesse de sa volonté, mais non de sa mauvaise foi, comme le dit le pape saint Grégoire : *Hunc nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare. Moral.*, l. XXXI, c. XIII, n. 24, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 586.

3° Il est à remarquer, en outre, que l'hypocrisie est un vice opposé non pas précisément à la vertu spéciale qu'elle feint, mais opposé directement à la vertu de vérité, ou de véracité, car, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CXI, a. 3, ad 1um, l'hypocrite qui simule une vertu ne la prend pas en réalité pour fin, comme s'il voulait l'avoir, mais simplement en apparence, comme voulant paraître la posséder; d'où il résulte qu'il n'est pas directement opposé par ses actes à cette vertu, mais seulement indirectement; tandis qu'il est directement et formellement opposé à la véracité, parce qu'il veut tromper le prochain, en simulant une vertu qu'il n'a pas en réalité. S'il pratique, en effet, parfois les actes de diverses fausses vertus, ce n'est pas pour eux-mêmes, mais pour en faire l'expression d'un mensonge par actes externes, n'agissant ainsi que pour acquérir une vaine gloire, ou l'estime des créatures, ou pour gagner de l'argent, ou pour tout autre motif intéressé. S. Grégoire, *Moral.*, l. XXXI, c. XLV, § 88, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 621. Mais cette vaine gloire ambitionnée, ces louanges recherchées avec tant d'empressement et d'astuce, ce gain si désiré, ne sont que la fin éloignée de ses actes, ou le mobile qui le porte à agir. C'est pour cela qu'il dissimule ce qu'il est, et qu'il se présente tout autre; mais ses actes d'hypocrisie n'en sont pas moins un mensonge. Ce n'est pas de sa fin éloignée que l'hypocrisie tire son espèce propre; mais c'est de sa fin prochaine, qui consiste dans l'opposition entre les apparences voulues et la réalité. De même, le voleur qui tue un voyageur sans défense, pour s'emparer de sa bourse, n'en commet pas moins un homicide, quoiqu'il soit mû à le commettre par l'avarice et la cupidité, c'est-à-dire par l'amour immodéré de l'argent. S. Thomas, *Sum. theol., loc. cit.*, a. 3, ad 3um.

4° Il est assez curieux que les anciens aient considéré le cygne comme le symbole des hypocrites : *cygnus, avis immunda, coloris candidi, longum collum habens, per quod ex profunditate terræ, vel aquæ, cibum trahit, potest significare homines qui per exteriorem justitiæ candorem, lucra terrena quærunt.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CII, a. 6, ad 1um, in fine.

Notre-Seigneur les comparait à des sépulcres blanchis, qui, au dehors, paraissent superbes, et qui, au dedans, sont remplis d'ossements décharnés et de toute sorte de pourriture. Matth., XXIII, 27.

III. VARIÉTÉS. — 1° L'hypocrisie, quand elle consiste dans une fausse dévotion, ou une piété simplement apparente, est méprisable, sans doute; mais elle est, cependant, un vice moins odieux que celui de braver avec affectation les coutumes les plus saintes, et de vilipender ouvertement la religion, en violant ouvertement ses lois, et sans retenue aucune, sous prétexte de franchise et de sincérité. Le respect, même simplement extérieur, des lois de Dieu et de l'Église, est déjà un certain hommage rendu à la sainteté de ces préceptes, par les lâches qui n'ont pas le courage de les observer. C'est quelque chose d'appréciable aussi que d'éviter le scandale qui pourrait être pour tant d'autres une cause de tentation et de chute. On ne pourrait donc admettre sans distinction ce que dit saint Jérôme dans ses commentaires sur le c. XVI d'Isaïe : *In comparatione duorum malorum, levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare. P. L.*, t. XXIV, col. 240. Il faut entendre ce passage dans le sens que saint Jérôme lui-même indique dans un des chapitres précédents : *secunda post naufragium tabula et consolatio miserarum est impietatem suam abscondere, P. L.*, t. XXIV, col. 65; car, si c'est un hypocrite mensonge de vouloir paraître plus vertueux qu'on n'est, ce n'est pas de l'hypocrisie de ne pas faire la confession publique de ses péchés. Personne n'est obligé de s'accuser soi-même.

2° L'hypocrisie n'affecte pas seulement la fausse dévotion et la fausse piété; elle peut aussi affecter des sentiments de probité, d'humanité, de charité, de philanthropie, de zèle pour le bien public, de patriotisme, etc. Elle n'en est pas moins toujours un mensonge et une ruse coupable pour parvenir à la gloire humaine, à la fortune ou aux honneurs.

3° En outre, l'hypocrite peut faire parade même d'irréligion et d'incrédulité, quelquefois par pure fanfaronnade, quelquefois pour pervertir les autres, ou pour s'étourdir soi-même, lorsque, sans être convaincu par les objections contre la religion, il craint Dieu intérieurement, mais veut, par cette agitation extérieure et ce bruit de paroles, étouffer la voix de sa conscience bourrelée de remords. De tous les hypocrites, celui-ci est le plus coupable, soit à cause du mal qu'il fait aux autres, soit à cause de celui qu'il se fait à lui-même, car il ferme volontairement les yeux à la lumière, et se rend plus indigne encore de la divine miséricorde.

S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVI, q. IV, a. 1, q. I-IV; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXI, a. 2-4; Suarez, l. IX, c. XVII, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. VI, p. 512 sq.; Lessius, *De justitia et jure cæterisque virtutibus cardinalibus*, l. II, c. XLVII, n. 45, in-fol., Milan, 1613, p. 520; Gousset, *Théologie morale, Traité des péchés*, c. V, 2 in-8°, Paris, 1877, t. I, p. 100; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. IV, c. III, dub. I, n. 353, 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. I, p. 752; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, divis. II, sect. IV, c. III, n. 723, 772, 1182, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 427, 452, 754; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, part. I, tr. IV, c. V, n. 361, 3°; part. II, sect. II, tr. VIII, c. I, *De læsione veritatis*, n. 1177, 2 in-8°, Rome, 1904, t. I, p. 231, 739; Bucceroni, *Institutiones theologiæ moralis*, tr. *De octavo Decalogi præcepto*, IV. *De mendacio*, n. 1525, 2 in-8°, Rome, 1908, t. I, p. 659; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, tr. IV, c. V, § 1, n. 177; tr. V, Appendix, § 2, n. 248, 2 in-8°, Bruxelles, 1909, t. I, p. 145, 207.

T. Ortolan.

HYPOSTASE. Dans le langage théologique actuel, ὑπόστασις, « hypostase », est l'équivalent de *persona*, « personne ». Pour ce motif, dans le mystère de l'incarnation, l'union des deux natures dans l'unique personne du Fils de Dieu est appelée union *hypostatique*. Toutefois, l'équivalence des mots *hypostase* et *personne* n'a été reconnue, dans le langage des Pères et de l'Église, qu'à la suite de longues controverses. De plus, des précisions nouvelles, tendant à approfondir le mystère de l'Homme-Dieu, se sont fait jour dans l'enseignement théologique. Le mot hypostase a donc subi, quant à sa signification, une évolution véritable. On peut dire que cette évolution est double : avec les Pères, elle est principalement d'ordre dogmatique; au moyen âge, elle devient, avec les scolastiques, exclusivement d'ordre théologique. Enfin, en ces derniers siècles, un enseignement, issu de la philosophie moderne, a prétendu réformer les notions traditionnelles d'hypostase et de personne, appliquées aux choses de la foi. Nous étudierons donc l'hypostase : I. chez les Pères; II. chez les théologiens scolastiques; III. dans les systèmes hétérodoxes modernes.

I. Chez les Pères. — *I. DANS LES FORMULES TRINITAIRES.* — 1° *Chez les Pères grecs, avant la détermination scientifique des formules trinitaires.* — 1. *Sens primitif vulgaire.* — Alors que le mot *usie*, οὐσία, voir Essence, t. V, col. 837, avait trouvé une définition précise chez Aristote, le mot ὑπόστασις ne fait pas partie du langage philosophique du Stagirite. Socrate, *H. E.*, l. III, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 395. Dans son sens philosophique, ce mot paraît plutôt d'origine platonicienne, avec la double signification que lui assigneront plus tard les Pères grecs. Voir l'emploi qu'en fait Plotin, *Ennéades*, Bâle, 1582, V^e, l. I, c. III, VI, VII. C'est le terme hypostase qui, chez les néo-platoniciens, explique la théorie des émanations, de ces puissances, intermédiaires entre Dieu, dont elles sont comme le prolongement et l'instrument, et le monde, dont elles sont les exemplaires, les modèles, les forces créatrices. Cf. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, 1901, Introduction, XIII, p. 28. Toutefois, Aristote étudie à plusieurs reprises le sujet individuel, envisagé dans son dernier complément, lequel n'est autre que l'hypostase, telle que nous la concevons aujourd'hui. *Metaph.*, l. V, c. VIII; l. VII, c. XIII, § 7; c. XV, § 2; l. X, c. II, § 5, trad. franç. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, 1879, t. II, p. 132, 343, 354; t. III, p. 16. Mais dans le langage vulgaire, et Aristote l'emploie en ce sens, ὑπόστασις signifie simplement ce qui est réalité objective, consistante, par opposition à ce qui n'est que phénomène subjectif ou illusoire : « Parmi les météores, il faut distinguer ceux qui ne sont que des apparences et ceux qui existent réellement, τὰ μὲν κατ' ἔμφασιν, τὰ δὲ καθ' ὑπόστασιν. *Du monde*, c. IV, § 25, *Météorol*, trad. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, 1863, p. 378. De là, une autre signification, celle de résidu pesant. *Météor.*, l. II, c. II, § 14; c. III, § 15, *ibid.*, p. 114, 127. Un commentateur du IV^e siècle, Themistios, *In Phys.*, l. II, oppose les choses distinctes par la seule raison aux choses réellement distinctes, ἃ μηδὲ τῷ λόγῳ χωριστά, ταῦτα καὶ ὑποστάσει χωρίζουσιν. Réalité objective, consistance, d'où substance.

Cette signification primitive se retrouve dans le langage ecclésiastique courant. On la rencontre dans l'Écriture avec les nuances de réalité ou substance, Heb., I, 3; de sujet, base, fondement, II Cor., IX, 4; XI, 17; Heb., III, 14; XI, 1; cf. Ps. XXXVIII, 6, 18; LXVIII, 3; LXXXVIII, 48; CXXXVIII, 15; Sap., XVI, 21; Jer., XXIII, 18; I Reg., XIII, 23; II Reg., XXIII, 14. On la retrouve chez certains Pères, qui désignent par le mot hypostase une réalité, c'est-à-dire ce qui possède l'être ou l'être tout court. Ainsi Tatien, *Adversus græcos oratio*, n. 5, appelle Dieu l'hypostase du monde, parce qu'avant la création, Dieu subsistait seul; n. 6, déclare que dans le sein maternel, l'enfant appartient à l'hypostase de la mère. Cf. *ibid.*, et n. 15, *P. G.*, t. VI, col. 813, 817, 837. Origène, *Contra Celsum*, l. I, n. 3, *P. G.*, t. XI, col. 700, met au défi Celse de montrer la substance, ὑπόστασιν, des idoles. Cf. l. III, n. 23, *ibid.*, col. 945; l. VI, n. 71, où, par hypostase, il entend la réalité substantielle, *ibid.*, col. 1408; l. VIII, n. 67, *ibid.*, col. 1617; *De oratione*, n. 27, *ibid.*, col. 512. Voir d'autres références dans Kœtschau, *Origenes Werke*, Leipzig, 1899, aux tables, au mot ὑπόστασις. Le pseudo-Ignace, *Ad Phil.*, XII, 3, invoque Dieu, gardien de sa persévérance, ὑποστάσεως φύλακα. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. II, p. 120. Saint Basile, parlant de la substance des anges, emploie successivement les termes οὐσία et ὑπόστασις, *De Spiritu Sancto*, c. XVI, n. 38, *P. G.*, t. XXXII, col. 137, 138; même remarque pour la substance des justes, chez le pseudo-Basile, *Advers. Eunomium*, l. V, *De Spiritu*, *P. G.*, t. XXIX, col. 769. Saint Cyrille d'Alexandrie explique que ce qui n'a pas d'hypostase équivaut au néant, n'est absolument rien: τὸ μὴ ὑφεστὼς, ἐν ἴσῳ μηδενί, μᾶλλον δὲ παντελῶς οὐδέν. *De recta fide ad Theodosium*, n. 13, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1153. A rapprocher de ce sens la formule cyrillienne si usitée : καθ' ὑπόστασιν, équivalente de κατὰ ἀλήθειαν, et qu'on retrouve chez d'autres auteurs postérieurs à saint Cyrille, et même, comme saint Grégoire de Nysse, antérieurs. En ce sens aussi, saint Épiphane, voulant insister sur la réalité de l'intelligence humaine, l'appelle ὑπόστασις. *Hær.*, LXXVII, n. 24, *P. G.*, t. XLII, col. 676. Saint Basile parle de la réalité des sciences, τῶν τεχνῶν ἡ ὑπόστασις. *Contra Eunomium*, l. II, n. 16, *P. G.*, t. XXIX, col. 605. Saint Grégoire de Nysse, exprimant la fragilité des sophismes d'Eunomius, les compare à une toile d'araignée : ils n'ont aucune consistance : ὑπόστασις δὲ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ σχήματι· ὀγὰρ ἀψάμενος, οὐδένος ὑφεστῶτος ἅπτεται. *Contra Eunomium*, l. II, *P. G.*, t. XLV, col. 489. Cf. *Oratio catechetica*, c. XVI, XXI, XXXVII, *ibid.*, col. 52, 59, 96, 97. Ainsi encore, d'après saint Cyrille d'Alexandrie, il y a eu, dans l'incarnation, concours de réalités (d'hypostases) : πραγμάτων ἤγουν ὑποστάσεων γέγονε σύνοδος. *Apol. contra Theodoretum pro XII capitibus*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 396. Dans son commentaire sur Aristote, saint Thomas reprend ce sens vulgaire d'hypostase, *Meteor.*, l. II, lect. II, V, et, s'appuyant sur la comparaison de la lumière, qui est l'hypostase, c'est-à-dire le soutien, le fondement des couleurs, il explique le texte de Heb., XI, 1, relatif à la foi, substance, c'est-à-dire fondement de nos espérances. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. II, a. 1, ad 1^um. Sur ce sens primitif et populaire d'ὑπόστασις, voir Petau, *Theologica dogmata*, Paris, 1867, *De Trinitate*, l. IV, c. I, n. 5; n. 13,

note de l'éditeur; Stentrup, *Prælectiones dogmaticæ de Verbo incarnato*, Inspruck, 1882, part. I, t. I, p. 390; P. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, t. I, c. III, p. 139 sq.; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 349, note 4; Béthune-Baker, *The meaning of homoousios in the Constantinopolitan creed*, dans *Texts and studies*, t. VII, p. 74 sq.; Jannsens, *Summa theologica*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. IV, p. 124-125.

2. *Sens concret du mot* ὑπόστασις. — Une remarque préalable s'impose. Nous l'empruntons au P. de Régnon, *op. cit.*, p. 143 : « Aristote distinguait les premières usies (essences concrètes) et les secondes usies. Sans conteste, les premières usies sont les substances individuelles. Quant aux secondes usies, on leur donne parfois le nom d'essences. Cette traduction n'est exacte que si l'on y attache un sens véritablement réaliste, c'est-à-dire si on prend l'usie non comme une idée abstraite, mais bien comme une réalité substantielle existant dans l'individu. »

La même remarque s'applique au terme ὑπόστασις. Pour le traduire exactement par *subsistentia*, il faut prendre ce dernier mot, non dans le sens d'une simple modalité, comme pourrait l'insinuer la forme grammaticale de sa terminaison, mais bien dans le sens formel d'une réalité substantielle et individuelle. Dans le langage grec, on ne dit pas : « Pierre *a* une hypostase », mais on dit : « Pierre *est* une hypostase, » comme on dit : « Pierre *est* une substance. » Le mot *hypostase* est concret, comme le mot *personne*. Aussi Petau observait-il justement, *op. cit.*, l. IV, c. III, n. 6, que les anciens Latins, qui ont traduit ὑπόστασις par *subsistentia*, donnaient au mot latin un sens concret qu'il a perdu en scolastique. Ils ne disaient pas : *Pater habet subsistentiam* ; ils disaient : *Pater est subsistentia*. Sur le sens concret d'ὑπόστασις, voir S. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, c. II, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 57-60 ; l'auteur du *De sectis*, actio I, *P. G.*, t LXXXVI, col. 1197-1200 ; Théodore Abucara, *Opusc.*, disp. II, *P. G.*, t. XCVII, col. 1472. Suarez, *Metaph.*, disp. XXXIV, sect. I, n. 5, affirme, en se référant aux actes des VI^e^ et VII^e^ conciles œcuméniques, que le sens abstrait se rencontre parfois chez les Pères et dans les textes conciliaires; mais cette affirmation est sans fondement. Voir les textes invoqués, dans Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 455 sq. ; t. XII, col. 1121, 1136, 1140. Vasquez reconnaît expressément que le sens concret est le seul sens du mot hypostase, chez les Pères. *In III^am^ part. Sum. theol. S. Thomæ*, disp. XVI, c. III; disp. XXXII, c. II, n. 11.

3. *Premières applications du mot hypostase aux questions trinitaires.* — *a) Double signification.* — Le sens primitif d'ὑπόστασις persistant dans le langage des Orientaux, les Pères se trouvèrent assez embarrassés dans l'application de ce terme aux problèmes trinitaires. L'être subsistant, la réalité objective se trouvent tout aussi bien dans l'essence divine que dans chacune des personnes. De là, avant qu'un accord soit intervenu et ait fixé, pour l'Église entière, la signification d'οὐσία et d'ὑπόστασις, un flottement inévitable se produisit dans l'emploi de l'un et de l'autre. Réalité objective, être subsistant, ὑπόστασις a toujours cette signification, à tel point que souvent, voir plus loin, col. 404, les Pères emploient, comme synonyme d'ὑπόστασις, ὕπαρξις, existence. Mais, s'il s'agit de désigner la réalité subsistante en Dieu, l'objet de cette désignation peut être tout aussi bien l'essence, l'οὐσία, que chacune des trois personnes prises individuellement. Ces deux sens se retrouvent parallèlement, non seulement chez des écrivains différents, mais chez le même auteur. Saint Jean Damascène nous en avertit : « Le mot hypostase, écrit-il, a deux significations. Tantôt, il signifie simplement l'existence ; suivant cette signification, *usie* et *hypostase* sont la même chose. Voilà pourquoi certains Pères ont dit les *natures* ou les *hypostases*. Tantôt, il désigne ce qui existe par soi-même et dans sa propre existence. Suivant cette signification, il désigne l'individu numériquement différent de tout autre, par exemple, Pierre, Paul, un certain cheval. » *Dialectique*, c. XLII, *P. G.*, t. XCIV, col. 612. Cf. c. XI, XXII, XXX, *ibid.*, col. 573, 589, 592-596. Voir également l'auteur du *De sectis*, actio VI, n. 2, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1240; Léonce de Byzance, *Capita triginta contra Severum*, c. XXVII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1912.

b) Applications. — *a.* Ὑπόστασις *équivalent d'*οὐσία. — En parlant de la substance divine, il n'est pas rare de trouver (en dehors du sabellianisme, dont on n'a pas à parler ici, voir ce mot) hypostase synonyme d'essence ou de nature. L'accusation de trithéisme, portée au III^e^ siècle, devant le pape Denys, contre Denys d'Alexandrie, parce que ce dernier professait la théorie des trois hypostases divines, est une preuve manifeste de l'équivalence accordée par beaucoup aux termes essence et hypostase. Voir S. Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 26 ; *De sententia Dionysii*, n. 13, *P. G.*, t. XXV, col. 461, 497-500. Cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 486. Mais nous possédons des textes positifs : S. Irénée, *Cont. hær.*, l. V, c. XXXVI, *P. G.*, t. VII, col. 1221 ; S. Grégoire le Thaumaturge, dans S. Basile, *Epist.*, CCX, n. 5, *P. G.*, t. XXXII, col. 776. Saint Grégoire de Nysse fait cette identification parlant de la notion d'un Verbe ἐν οὐσίᾳ et d'un Esprit ἐν ὑποστάσει, c'est-à-dire existants en soi, substantiels. *Oratio catechetica*, c. IV, *P. G.*, t. XLV, col. 20. Cf. *Contra Eunomium*, l. I, *P. G.*, t. XLV, col. 305. Dans le discours catéchétique, c. I, ὑπόστασις, appliqué au Verbe, signifie sa réalité, *ibid.*, col. 13; c. V, col. 21; c. II, col. 19-20; même sens pour l'Esprit-Saint, mais c. III, col. 20, il prend le sens de personne. Καθ' ὑπόστασιν, c. VI, signifie selon la réalité, substantiellement, c. VII, col. 28, 32. Saint Cyrille de Jérusalem appelle ὑπόστασιν, *Cat.*, VI, n. 5, la substance de Dieu; *Cat.*, XVI, n. 5, la substance de l'Esprit-Saint. *P. G.*, t. XXXIII, col. 545, 924. Saint Épiphane identifie les deux termes *usie* et *hypostase* en plusieurs endroits, *Hær.*, LXXIV, n. 4; LXIX, n. 70; parce que consubstantiels, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont chacun ἐνυπόστατος. Cf. *Ancoratus*, n. 6, 10, *P. G.*, t. XLII, col. 481, 317-320 ; t. XLIII, col. 25-26. Même remarque pour saint Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 27, *P. G.*, t. XXV, col. 465; *De synodis*, n. 41, *P. G.*, t. XXVI, col. 765; *Epist. ad Afros*, n. 4, *ibid.*, col. 1036; *Tomus ad Antiochenos*, n. 5, 6, *ibid.*, col. 800-801; *Orat.*, IV, *contra arianos*, n. 1, *ibid.*, col. 468.

Réciproquement, on trouve, quoique plus rarement, des exemples de l'emploi d'οὐσία dans le sens d'hypostase; c'est-à-dire de substance individuée complète. On signalera simplement en passant Arius, dont l'autorité est suspecte : néanmoins il est curieux de voir qu'il emploie indifféremment οὐσίαι et ὑποστάσεις, pour désigner les personnes du Père et du Fils. S. Athanase, *Orat.*, I, *contra arianos*, n. 7; *De synodis*, n. 15, *P. G.*, t. XXVI, col 24, 708. Mais la lettre encyclique d'Alexandre d'Alexandrie, rapportée par Socrate, fait mention de l'οὐσία du Père, *P. G.*, t. XVIII, col. 576; cf. col. 537 : ὅμοιος κατ' οὐσίαν. Voir cette identification dans Origène, *De oratione*, n. 15, *P. G.*, t. XI, col. 465; *In Joannis Evangelium*, t. II, n. 18, *P. G.*, t. XIV, col. 153 : mais parfois l'identification est marquée par un correctif indiquant la singularité parfaite de l'essence : Origène dit ἰδίαν οὐσίαν, n. 6, *ibid.*, col. 128, ou encore οὐσίαν κατὰ περιγραφήν, t. I, n. 42, *ibid.*, col. 104. Au dire de Photius, *P. G.*, t. CIII, col. 400, Pierius d'Alexandrie (III^e^ s.) aurait parlé de

deux usies et de deux natures : οὐσίας δύο καὶ φύσεις δύο, pour signifier les deux hypostases du Père et du Fils. On trouve également cette identification dans l'épître dite synodale des Pères d'Antioche (269) contre Paul de Samosate. Voir Mansi, *Concil.*, t. I, col. 1033. Le pseudo-Ignace, en parlant du Fils, l'appelle l'οὐσία γεννητή, Funk, *Patres apostolici*, t. II, p. 86, tandis que saint Grégoire de Nysse nomme le Père la substance non engendrée : ἡ μὴ γεννηθεῖσα οὐσία. *Contra Eunomium*, l. XII, *P. G.*, t. XIV, col. 917. Cf. S. Épiphane, *Hær.*, LXXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 624; S. Cyrille d'Alexandrie, *De Trinitate*, dial. II, *P. G.*, t. LXXV, col. 741. Voir la discussion de ces textes, et de quelques autres, dans Passaglia, *De ecclesiastica significatione* τῆς οὐσίας, Rome, 1850, theorema I. Cf. Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. I, n. 2-3.

Il ne faut donc pas s'étonner de trouver, à la fin du symbole de Nicée, voir ARIANISME, t. I, col. 1801, un anathématisme où l'équivalence des termes hypostase et usie semble affirmée, comme dans l'épître synodale d'Antioche, cf. Denzinger-Bannwart, n. 54 : « L'Église catholique, y lit-on, anathématise ceux qui disent du Fils de Dieu qu'il fut un temps où il n'était pas, ou qu'il n'était pas avant d'être engendré, ou qu'il est tiré du néant, ou qu'il procède *d'une autre hypostase ou usie*, ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας... » Saint Basile veut que le concile ait distingué dans ce texte hypostase et usie. « Si ces deux mots ont la même signification, quel besoin d'employer l'un et l'autre? Le concile, en condamnant soit ceux qui nient que le Fils procède de l'usie du Père, soit ceux qui prétendent qu'il ne procède pas de l'usie, mais d'une certaine autre hypostase, témoigne par là qu'il distingue ces deux erreurs. » *Epist.*, CXXV, n. 1, *P. G.*, t. XXXII, col. 547. Il ne paraît pas toutefois que la pensée des Pères ait été à ce point précisée. Petau dit avec justesse, *loc. cit.*, c. III, n. 6, que l'énumération ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας n'a d'autre but que d'obstruer tous les chemins par où le serpent de l'hérésie aurait pu s'échapper. Saint Athanase, mieux placé que quiconque pour porter un jugement sur ce point controversé, affirme que le concile a eu raison de nommer à la fois l'οὐσία et l'ὑπόστασις, parce que *ces deux mots s'accordent pour signifier tout ce qu'il y a de plus réel dans l'être. Epist. ad Afros*, n. 4, *P. G.*, t. XXVI, col. 1036. Cf. Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. I, n. 5, 6; l. VII, c. XV, n. 14. Qu'Athanase ait lui-même fréquemment identifié οὐσία et ὑπόστασις, c'est là une vérité qu'on ne peut contester. Petau, *ibid.*, n. 7. Cf. *De decretis Nicænæ synodi*, n. 27, *P. G.*, t. XXV, col. 465 ; *Epist. ad Afros*, *loc. cit.* Il parle souvent de l'οὐσία du Logos ou du Christ. *Epist.*, IV, *ad Serapionem*, n. 4 ; *De synodis*, n. 45, 48 ; *Tomus ad Antioch.*, n. 3, col. 641, 772-773, 777, 800. D'ailleurs, ce mot du vocabulaire théologique de Nicée, ἐξ οὐσίας, avait été employé par Théognoste (III^e^ siècle), qui affirmait « que la substance du Fils est sortie, non du néant, mais de la substance du Père, comme le rayonnement sort de la lumière et la vapeur de l'eau. » *De decretis Nicænæ synodi*, c. XXV, *P. G.*, t. XXV, col. 460. On trouve une formule analogue à celle de l'anathématisme de Nicée à la fin du symbole arménien. Voir ARMÉNIE, t. I, col. 1946. En rapprocher la quatrième formule d'Antioche, voir ARIANISME, t. I, col. 1812; la formule de Philippopolis (343), col. 1814; l'ἔκθεσις μακρόστιχος (Antioche, 344), col. 1815; la première formule de Sirmium (351) col. 1818. Sur ces formules, voir Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau, 1897, p. 161, 154-155, 187-188, 191, 192. Dans son interprétation de la quatrième formule de Sirmium (laquelle répudiait le terme οὐσία comme une cause de trouble), Basile d'Ancyre entreprend une justification, orthodoxe en apparence, de ce terme et l'identifie, dans sa signification, avec ὑπόστασις. Voir S. Épiphane, *Hær.*, LXXIII, n. 12-22, *P. G.*, t. XLII, col. 425-444; cf. ARIANISME, t. I, col. 1826-1827. Aucune formule d'origine grecque, acceptant l'équivalence de signification des termes *usie* et *hypostase*, n'exclut, en parlant de la trinité, la formule τρεῖς ὑποστάσεις. Certains auteurs mettent simplement une restriction à cette formule, laquelle ne doit pas, dans leur pensée, s'entendre d'hypostases divisées, séparées. Quant à l'expression μία ὑπόστασις du concile de Sardique, expression que l'on retrouve à Antioche, voir Théodoret, *H. E.*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1012, elle est d'inspiration latine.

b. Ὑπόστασις *signifiant « personne ».* — Mais lorsqu'il s'agit de désigner expressément les *personnes* divines, ἰδιότητες, les propriétés (ce terme est reçu chez les Pères grecs et pour ainsi dire interchangeable avec ὑποστάσεις pour signifier les personnes distinctes, qu'on appelle encore πράγματα, choses; cf. Alexandre d'Alexandrie, *Epist. ad Alexandrum*, n. 4, *P. G.*, t. XVIII, col. 553 ; Origène, *In Joannis Evangelium*, t. II, n. 5, *P. G.*, t. XIV, col. 124; *Cont. Celsum*, l. VIII, n. 12, t. XI, col. 1533), le terme ὑπόστασις a été, même avant 362, d'un usage courant dans les Églises d'Orient, mais spécialement dans l'Église d'Alexandrie. Déjà saint Irénée, parlant de l'incarnation, condamne ceux qui disent que le Christ est fait *ex altera et altera substantia. Contra hær.*, l. III, c. XVI, n. 5, *P. G.*, t. VII, col. 925. Il est à supposer que la traduction latine répond ici au mot grec ὑπόστασις pris dans le sens de personne et appliqué déjà au mystère du Fils de Dieu fait homme, car ailleurs, l. V, c. II, n. 2; c. XIV, n. 1-3, col. 1124, 1161 sq., il reconnaît *substantia et substantia*, c'est-à-dire deux natures différentes dans le Christ. Origène, *In Joa.*, t. II, n. 6, *P. G.*, t. XIV, col. 128, expose la foi catholique en la trinité des hypostases : Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγκάνειν, τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Cf. t. VI, n. 17, col. 257; t. X, n. 21; t. I, n. 23, col. 376, 64. Ces deux derniers textes sont particulièrement intéressants parce qu'ils rapprochent les deux termes οὐσία et ὑπόστασις et peuvent montrer la distinction qu'Origène établissait entre eux. Par là, il semble qu'on doive interpréter dans le même sens ὑπόστασις *dans d'autres textes* où sa signification est moins claire. *Contra Celsum*, l. VIII, n. 12, *P. G.*, t. XI, col. 1533; *De oratione*, n. 15, *ibid.*, col. 465. Sur la terminologie d'Origène, voir Huet, *Origeniana*, l. II, q. XII, n. 3-19, avec les notes de dom Maran, *P. G.*, t. XVII, col. 720-735; Petau, *De incarnatione*, l. II, c. III, n. 14 ; George Bull, *Defensio fidei Nicænæ*, Oxford, 1827, sect. II, c. IX, § 11, 2°. Parmi les modernes, Bethune-Baker, *The meaning of Homoousios in the Constantinopolitan creed*, dans *Texts and studies* de J. A. Robinson, Cambridge, 1901, t. VII, p. 77 sq.; F. Prat, *Origène*, Paris, 1907, p. 171-179; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1903, t. I, p. 416, note 1, ont pensé qu'Origène a posé les premiers fondements de la distinction scientifique des termes; au contraire, J. Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandrien*, dans *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, Leipzig, 1905, t. XIV, p. 102; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1906, p. 194, note 8, soutiennent qu'il est resté fidèle à l'usage synonymique de ces expressions. Tous sont d'accord pour affirmer qu'Origène évite de distinguer les personnes selon l'οὐσία; c'est le mot ὑπόστασις qui est réservé pour parler avec précision des personnes divines. Saint Denys d'Alexandrie, combattant à la fois les erreurs opposées de Sabellius et d'Arius, maintient la réalité des trois hypostases dans l'unité de la monarchie divine : « Ils soutiennent, dit-il, que, s'il y a trois hypostases, elles sont divisées. Mais il y en a

trois, τρεῖς εἰσι, malgré qu'ils en aient, ou bien qu'ils suppriment absolument la trinité. » Cité par saint Basile, *De Spiritu Sancto*, c. XXIX, n. 72, *P. G.*, t. XXXII, col. 201. Saint Denys de Rome, à propos des erreurs imputées à tort à son homonyme d'Alexandrie, condamne ceux qui admettent des hypostases séparées, μεμερισμένας ὑποστάσεις, des hypostases séparées tout à fait les unes des autres, ξένας ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας. *Epist. contra sabellianos*, Denzinger-Bannwart, n. 48. Cf. S. Athanase (?), *Expositio fidei*, n. 2, *P. G.*, t. XXV, col. 204, et Basile d'Ancyre, dans sa justification de la quatrième formule de Sirmium. Voir ARIANISME, t. I, col. 1825. Saint Alexandre d'Alexandrie, voir Théodoret, *H. E.*, l. I, c. III, *P. G.*, t. LXXXII, col. 901, professe que le Père et le Fils forment deux natures par l'hypostase, τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις, c'est-à-dire deux hypostases. Dans la traduction latine d'un fragment attribué à saint Grégoire le Thaumaturge, on peut lire que la trinité en Dieu n'est pas une affaire de mot, mais qu'elle implique des hypostases réelles, *neque hæc sunt nomina, sed sunt subsistentiæ. P. G.*, t. X, col. 1124. Saint Athanase lui-même, lorsqu'il veut distinguer en Dieu la réalité des personnes de l'essence, oppose ὑπόστασις à οὐσία. Le trisagion, chanté par les Séraphins, « notifie les trois hypostases parfaites », τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τελείας, opposées à l'unique usie que signifie le singulier *Dominus*. *In illud : omnia mihi tradita, P. G.*, t. XXV, col. 220. Cf., malgré leur authenticité quelque peu douteuse, *Orat.*, IV, *in arianos*, n. 25, *P. G.*, t. XXVI, col. 506, et aussi, *Liber de incarnatione Verbi Dei et contra arianos*, n. 10, et *Contra Apollinarem*, l. I, n. 12, *P. G.*, t. XXVI, col. 1000-1113, où le mot ὑπόστασις est employé dans le sens de personne et par rapport à la trinité et par rapport à l'incarnation. Le P. Garnier, *P. G.*, t. XXXII, col. 16, fait remarquer que les textes de l'*Epist. ad Afros* et de l'*Orat.*, IV, *in arianos*, cités plus haut, peuvent très bien s'entendre en donnant à hypostase le sens de personne. S. Épiphane, *Hær.*, LXXIII, n. 34, *P. G.*, t. XLII, col. 468, parlant de la foi de saint Mélèce d'Antioche, qu'on suspectait d'arianisme, n'hésita pas à le déclarer orthodoxe, à cause de l'orthodoxie même de ses partisans : « Ceux-ci confessent la consubstantialité du Père, du Fils et du Saint-Esprit : trois hypostases, une seule usie, une seule divinité, » τρεῖς ὑποστάσεις, μίαν οὐσίαν, μίαν θεότητα. Voir aussi Eusèbe de Césarée, dans Socrate, *H. E.*, l. I, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 144, écrivant à Eustache d'Antioche : *Filium Dei propriam hypostasim et subsistentiam habere, Eumque in tribus hypostasibus unum esse.* Il y a donc, par rapport à la distinction des personnes dans la Trinité, une véritable tradition dans l'Église grecque, touchant l'emploi et la signification du mot ὑπόστασις. Voir S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXI, n. 33-35, *P. G.*, t. XXXV, col. 1121-1125.

Conclusion. — Avant l'accord de 362, en dehors des questions trinitaires, le mot ὑπόστασις gardait sa signification de réalité objective et consistante et, appliqué à l'essence divine, pouvait devenir l'équivalent d'οὐσία ; mais, appliqué aux personnes divines considérées comme telles, il prenait, sous la plume des écrivains catholiques, la signification plus restreinte de substance complète, existant en soi, c'est-à-dire de sujet indépendant et, en ce cas, on l'opposait fréquemment à οὐσία. Cf. Marius Victorin, *Adversus Arium*, l. III, n. 4 ; l. II, n. 4-6, *P. L.*, t. VIII, col. 1101, 1092-1093 ; Theorianos, *Disputatio cum Armenorum catholico*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 128 sq. ; S. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, c. VI, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 101 sq. ; Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. I, n. 5 sq. ; Garnier, Dissertation-préface aux lettres de saint Basile, c. I, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 16 sq. ; Huet, *Origeniana*, avec les notes des éditeurs bénédictins, l. II, c. II, q. II, n. 3, *P. G.*, t. XVII, col. 720-734 ; De Régnon, *op. cit.*, étude II, c. III ; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. II, p. 36 ; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 342-346, 445, 757-758 ; Bethune-Baker, *The meaning of homoousios in the Constantinopolitan creed*, dans *Texts and studies*, Cambridge, 1901, t. VII, p. 74 ; G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, c. III, p. 60-69 ; et, ici même, ARIANISME, t. I, col. 1801, 1811, 1813-1814, 1825, 1833, 1839 ; ATHANASE (*Saint*), col. 2172 ; ESSENCE, t. V, col. 838-839 ; FILS DE DIEU, col. 2451. On sait d'ailleurs que nombre d'hérétiques refusaient de se servir du terme οὐσία comme du terme ὑπόστασις sous prétexte que ces deux mots n'avaient pas la consécration de l'Écriture. Ce fut le cas, en particulier, de la quatrième formule de Sirmium, cf. Hahn, *op. cit.*, p. 204, de la formule de Niké, *ibid.*, p. 205, et du synode de 360 de Constantinople, *ibid.*, p. 208. Les textes qu'on a indiqués plus haut, col. 369, font justice de cette prétention quant au mot ὑπόστασις, bien que le sens d'ὑπόστασις dans l'Écriture ne soit pas le sens philosophique des discussions trinitaires et christologiques. Cf. S. Athanase, *Epist. ad Afros*, n. 4, *P. G.*, t. XXVI, col. 1055. Quant au mot οὐσία, s'il n'existe pas littéralement dans l'Écriture, on y trouve des équivalences, principalement dans l'appellation que Dieu se donne à lui-même, ὁ ὤν. Cf. S. Athanase, *ibid.* ; *De synodis*, n. 8, *ibid.*, col. 693. Sur ce dernier point, voir Passaglia, *Commentariorum theologicorum pars altera : De ecclesiastica significatione* τῆς οὐσίας *iis comprobata quæ in divinis litteris continentur*, Rome, 1850.

2° *Le mot hypostase et la terminologie latine au IVe siècle.* — Avant de pousser plus loin notre investigation sur la terminologie des grecs, il faut jeter un regard du côté de l'Occident et nous rendre compte des formules trinitaires latines en fonction de la formule grecque qui plus tard devait être consacrée : μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις. — 1. *La formule latine : una substantia, tres personæ.* — Cette formule est complète de bonne heure et consacrée par l'usage. Le choix du terme *substantia* est facile à expliquer : il n'y a qu'un Dieu et Dieu est la substance par excellence. Quant au mot *personne*, Boèce en explique le choix. *De persona et duabus naturis*, c. III, *P. L.*, t. LXIV, col. 1343-1345. Le mot *persona* signifia tout d'abord un masque, puis un personnage de théâtre, puis un personnage sur la scène du monde, puis un individu quelconque. C'est à peu près le sens attribué dans la sainte Écriture au mot *pânéh*, face, que les Septante traduisent par πρόσωπον et la Vulgate par *persona*. La face du Seigneur, c'est-à-dire sa personne. Exod., XXXIII, 14 ; Deut., IV, 37 ; Ps. XXI (XX), 10 ; LXXX (LXXIX), 17 ; Lam., IV, 16 ; Is., LXIII, 9 ; II Cor., II, 10 ; cf. Prov., VIII, 30. Dieu ne juge pas selon la face, selon les apparences, c'est-à-dire ne fait pas acception des personnes. Deut., X, 17 ; II Par., XIX, 7 ; Job., XXXIV, 19 ; Sap., VI, 8 ; Act., X, 34 ; Rom., II, 11 ; Gal., II, 16 ; Eph., VI, 9 ; Col., III, 25 ; I Pet., I, 17 ; cf. Matth., XXII, 16 ; Luc., XX, 21. Il ne faut juger personne en tenant compte de son extérieur, de sa puissance, de sa richesse. Lev., XIX, 15 ; Deut., I, 17 ; XVI, 19 ; Job., XXXII, 21 ; Prov., XVIII, 5 ; XXIV, 23 ; Jac., II, 1, 9. On doit respecter la personne du vieillard. Lev., XIX, 32. Dans II Cor., I, 11, *persona* a le sens d'individu. On trouve la face de la terre. Gen., VII, 4, 23. Cf. Lesêtre, art. *Personne*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. V, col. 159-160. Ces acceptions différentes se rencontrent chez les Pères apostoliques. Cf. *Didaché*, c. IV, n. 2, τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, la compagnie des saints, Funk, *op. cit.*, p. 12 ; *Épître de Barnabé*, c. V, n. 14, visage ; c. XIII, n. 4, présence, p. 54, 78 ; c. XV, n. 1 ; c. XIX, n. 7 : κατὰ

πρόσωπον, face à face, p. 82, 92; c. x, n. 4, πρόσωπον λαμβάνειν, faire acception de la personne, p. 68. La signification de visage, face, se retrouve dans Clément, *I Cor.*, c. iv, n. 3, 4, 8, 10; c. xvi, n. 3; c. xviii, n. 9, 11; c. xxii, n. 6; c. xxviii, n. 3 (traduction du ps. cxxxviii, 7); c. xxxiv, n. 3 (traduction d'Is., xl, 10); c. lx, n. 3 (traduction du ps. lxvi), p. 102-104, 118, 124, 130, 136; c. i, n. 1, πρόσωπα s'applique à de tristes personnages, à des meneurs; cf. c. xlvii, n. 6, p. 98, 160. Au IIe siècle, le langage juridique distinguait déjà ce qui concerne les « personnes » et ce qui concerne les « choses ». Cf. Gaius, *Digest.*, I, tit. v, n. 1. Un père et un fils étaient déjà « deux personnes » dans le langage usuel et dans le langage juridique. En ce sens, Origène parle déjà de la « personne » du Christ, *In Joa.*, t. x, n. 19, *P. G.*, t. xiv, col. 369. « Tout naturellement donc furent appelées « personnes » les trois réalités distinguées dans la formule du baptême. » De Régnon, *op. cit.*, p. 130-136.

Le mot πρόσωπον, appliqué aux personnes de la Trinité, se trouve dans saint Hippolyte. *Contra hæresim Noeti*, n. 7, 14, *P. G.*, t. x, col. 813, 821. Mais c'est à Tertullien qu'on doit la formule définitive *tres personæ, una substantia*, qu'il n'a pas employée en donnant au mot personne un sens juridique, comme l'affirme à tort M. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, t. ii, p. 285 sq., note. Voir les textes, *Adversus Praxeam*, c. xi, xii, xiii, xv, xviii, xxi, xxiv, xxvii, xxxi, *P. L.*, t. ii, col. 166, 167, 168-169, 173-175, 177-179, 179-181, 186-187, 190-192, 196. Sur la notion de la personne dans le droit et son évolution, voir Sigismond Schlossmann, *Persona und* πρόσωπον *im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel, 1906, p. 1-7. Comme équivalent de *persona*, Tertullien ait aussi *species, forma, gradus*, c. ii, viii, col. 157, 163. Tertullien applique également le terme *persona* au Fils de Dieu incarné, c. xxvi, col. 215. Voir, sur la terminologie de Tertullien, A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 81-83; J. F. Béthune Baker, *Tertullian's use of substantia, natura and persona*, dans *Journal of theological studies*, Oxford, 1903, p. 440-442. On trouve encore la formule latine dans Novatien, *De Trinitate*, c. xxxi, *P. L.*, t. iii, col. 949, 952, et, avec la substitution de *natura* à *substantia*, dans les *Tractatus Origenis*, édit. Batiffol, Paris, 1900, VI, n. 16, 18, 20; cf. I, n. 15, 17; III, n. 5, 11, 14, 18; XIII, n. 18 sq. Cf. S. Damase, *Epist.*, i, *P. L.*, t. xiii, col. 348. Ainsi, au milieu du IVe siècle, cette terminologie est d'un usage courant. On la retrouve chez saint Hilaire, *De Trinitate*, l. IV, n. 13; l. VII, n. 32, *P. L.*, t. x, col. 106, 227; chez Phébade, *Liber contra arianos*, c. xxii, *P. L.*, t. xx, col. 30; *De Filii divinitate*, c. vii, xi, col. 44, 50; chez saint Ambroise, *De fide*, l. IV, n. 91; l. V, n. 134, *P. L.*, t. xvi, col. 634, 675-676; *De Spiritu Sancto*, l. III, n. 20, col. 782; *In Lucam*, l. VII, n. 92, *P. L.*, t. xv, col. 1723; *Apologia prophetæ David*, n. 71, *P. L.*, t. xiv, col. 879; *In Epist. ad Eph.*, c. iii, *P. L.*, t. xvii, col. 384; *In I Epist. ad Tim.*, c. ii, col. 467. La formule *Clemens Trinitas*, Denzinger-Bannwart, n. 17, suffit à montrer que le langage de l'Église latine est, au IVe siècle, définitivement fixé. Voir aussi, à une époque quelque peu postérieure, la même terminologie dans les formules de foi, *Libellus in modum symboli, ibid.*, n. 19, 20, ce dernier contenant une application du mot *persona* au Fils de Dieu fait homme. Cf. *Symbole d'Athanase, ibid.*, n. 39, où *substantia* est opposée à *persona*.

2. *Difficulté pour les latins et les grecs de s'entendre sur l'équivalence des termes personne et hypostase.* — *a*) Le mot πρόσωπον, traduction du mot latin *persona*, fut adopté dans le langage ecclésiastique de l'Occident, dans le même sens où l'on entendait désormais le mot *persona*. Nous l'avons déjà trouvé sous la plume de saint Hippolyte. Mais, en Orient, il n'avait pas subi toutes les dérivations du mot *persona* et n'était connu des grecs qu'avec sa signification de « rôle » et de « personnage ». De là, une première source de difficultés : les grecs pouvaient taxer les latins de sabellianisme et soupçonner que le mot personne n'était employé par eux que pour déguiser différents rôles joués par la même et identique substance divine, Sabellius ne niant pas lui-même un déguisement accidentel suivant divers personnages, τὸν ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμόν. S. Basile, *Epist.*, ccx, n. 5, *P. G.*, t. xxxii, col. 776. Cf. *Epist.*, ccxxxvi, n. 6; ccxiv, n. 3, col. 884, 788. Quant au mot ὑπόστασις, les latins n'avaient primitivement pour le traduire que le terme *substantia*. Abusés par l'analogie grammaticale, ils considérèrent donc comme équivalentes les deux expressions : hypostase et substance. Deuxième source de difficultés : les latins pouvaient, en revanche, taxer les grecs d'arianisme, à cause de leur distinction de trois hypostases, c'est-à-dire de trois substances, en Dieu. Une troisième source de difficultés pouvait provenir de l'anathématisme du concile de Nicée et de la terminologie de certains Pères, employant le mot ὑπόστασις pour désigner la substance divine. Voilà la triple cause de ce qu'on a appelé *la querelle des trois hypostases* dans le camp catholique; et c'est ce qui permet aux hérétiques d'ergoter longuement, et avec quelque apparence de raison, en faveur de l'erreur. On n'a pas à revenir sur ces discussions, voir Arianisme, t. i, col. 1810, 1811, 1812, pour les différentes formules d'Antioche; col. 1825, pour le concile (4e formule) de Sirmium; pour le synode de Constantinople (360), voir Mgr Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 408-409. Notons simplement les étapes parcourues par les Églises occidentales et orientales pour aboutir à la fusion des formules et à la proclamation de l'équivalence dogmatique des termes *personne* et *hypostase*.

b) Les Pères latins, avons-nous dit, abusés par l'analogie grammaticale, considéraient comme équivalents ὑπόστασις et *essentia* ou *substantia*. Cf. Tertullien, *Adv. Prax.*, c. vii, *P. L.*, t. ii, col. 162; S. Hilaire, *De synodis*, n. 12, 29, 32, *P. L.*, t. x, col. 490, 503, 504; S. Augustin, *De Trinitate*, l. V, c. viii, ix; l. VII, c. iv, n. 8, *P. L.*, t. xlii, col. 917, 918, 941; S. Isidore, *Etym.*, l. VII, c. iv, n. 11, 12, *P. L.*, t. lxxxii, col. 271, 272. Cf. Passaglia, *De ecclesiastica significatione* τῆς οὐσίας, theorema I, scholion i, p. 28-39. Nous en avons le témoignage explicite de saint Jérôme, dans sa célèbre lettre *ad Damasum. Epist.*, xv, n. 3, 4, *P. L.*, t. xxii, col. 356-357. Dans la première partie de la lettre, il montre l'ambiguïté du terme hypostase, qui désigne, pour les uns, la personne subsistante, pour les autres, l'essence (οὐσίαν). Il faut donc choisir et voici en quels termes saint Jérôme demande au pape de fixer son choix : « Décidez, je vous prie, s'il vous plaît, et je ne craindrai pas de dire *trois hypostases*. Ordonnez, et que l'on fabrique une nouvelle foi après Nicée, une foi qu'orthodoxes et ariens confessent dans les mêmes termes. *Toute l'École profane n'a jamais vu dans l'hypostase autre chose que l'usie. Et quelle bouche sera donc, je le demande, assez sacrilège pour dire trois substances ?...* Quiconque dit qu'il y a trois choses, qu'il y a *trois hypostases, c'est-à-dire trois usies*, s'efforce, sous un nom accepté par la piété, d'affirmer trois natures... Qu'on supprime les trois hypostases, s'il vous semble bon, et qu'on n'en garde qu'une seule. Ce n'est pas d'un bon signe qu'on exprime le même sens par des mots différents. » Cette lettre est de 376. D'une part, elle nous éclaire sur la terminologie latine et jette un jour particulier sur la formule μία ὑπόστασις, τρία πρόσωπα, qu'on trouve

chez saint Paulin d'Antioche (on sait que saint Jérôme avait séjourné à Antioche) : cf. S. Basile, *Epist.*, CCXIV, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 788; S. Jérôme, *loc. cit.*; S. Athanase, *Tomus ad Antiochenos*, n. 4-6, *P. G.*, t. XXVI, col. 800-804; formule qui, en réalité, est d'origine latine; elle est la traduction littérale de l'*una substantia, tres personæ* des Occidentaux. D'autre part, elle nous dépeint l'état d'esprit des latins relativement à la terminologie grecque. Cet état d'esprit, très marqué chez saint Jérôme, se manifeste peut-être d'une façon plus expressive encore dans sa traduction du *De Spiritu Sancto* de Didyme l'Aveugle. *P. G.*, t. XXXIX, col. 1031-1086: « Les mots *substantia, essentia, natura* sont indifféremment employés de l'unique essence divine, ou « les trois personnes considérées à part, tandis que le terme *persona*, qui pouvait faire songer au grec ὑπόστασις, est évité avec soin, » G. Bardy, *op. cit.* p. 73-74, où l'on trouvera en note toutes les références.

c) Sans insister, cf. S. Épiphane, *Hær.*, LXXII, *P. G.*, t. XLII, col. 385, 400, sur Marcel d'Ancyre, qui soutenait une hypostase en Dieu, peut-être par sabellianisme, et sur son disciple Photin, qui était nettement hétérodoxe et fut condamné comme tel, la première apparition de la formule trinitaire μία ὑπόστασις en Orient remonte au concile de Sardique, en 349. voir ARIANISME, t. I, col. 1813, 1814, où furent rédigées par quelques évêques, sous l'inspiration d'Hosius de Cordoue et de Protogène de Sardique, des explications du symbole de Nicée, explications que d'ailleurs le concile se refusa à sanctionner de son autorité, par respect pour le symbole. La « feuille » de Sardique nous a été conservée par Théodoret, *H. E.*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1012. On y trouve le mot ὑπόστασις employé dans le sens d'οὐσία; on y proclame, dans la Trinité, μίαν... ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος; on y affirme que l'hypostase du Fils est identiquement celle du Père. C'est dans la même année (364) que l'on rencontre, vraisemblablement dans un synode tenu à Antioche, voir ARIANISME, t. I, col. 1815, l'expression τρία πρόσωπα, pour désigner les trois personnes divines. Mais ce synode, tenu par des antinicéens, n'ayant pu faire accepter sa profession de foi par les Occidentaux, ne peut être regardé comme exprimant la foi catholique. Ce n'est que plus tard, sous l'influence de Lucifer de Cagliari, exilé en Orient et fixé à Antioche, cf. de Régnon, *op. cit.*, p. 170, 175, et probablement aussi par la diffusion à Antioche de la feuille de Sardique, que l'on vit les anciens eustathiens, voir EUSTATHIENS D'ANTIOCHE, t. V, col. 1574-1576, connus par la fermeté de leur doctrine, accepter, par opposition à la personne et à l'autorité de saint Mélèce, devenu évêque par la faveur des ariens, les formules occidentales apportées par Lucifer. C'est ici que se place la formule μία ὑπόστασις, τρία πρόσωπα de saint Paulin, chef et évêque des eustathiens d'Antioche, formule qui, on le voit, n'est pas d'origine orientale. Importée d'Occident, elle ne pouvait qu'accroître la confusion.

3° *Détermination canonique de l'équivalence des termes hypostase et personne dans les formules trinitaires.* — 1. *Œuvre de pacification de saint Athanase et du concile d'Alexandrie* (*362*). — Sur la tenue et les actes de ce concile, voir ARIANISME, t. I, col. 1832. La lettre écrite par saint Athanase et adressée aux disciples de Paulin à Antioche, τοῖς περὶ Παυλῖνον, sous le nom de *Tomus ad Antiochenos*, *P. G.*, t. XXVI, col. 796, engage les destinataires à recevoir pacifiquement ceux qui viennent de l'arianisme et spécialement les partisans de Mélèce. Il ne faut mettre rien en avant, sinon le symbole de Nicée. La feuille (πίττακον), colportée comme une exposition de foi édictée par le concile de Sardique, ne doit être imposée à personne, car ce concile n'a rien défini de semblable, 3-5 : « Le synode raconte ensuite par le détail comment il a confronté les partisans et les adversaires des *trois hypostases*, en leur demandant d'expliquer pourquoi ils attachaient de l'importance à leurs formules et quel sens ils leur attribuaient. Les premiers répondirent que, par trois hypostases, ils entendaient la doctrine suivante : la Trinité est une réalité substantielle et subsistante, le Père est subsistant, ὑφεστῶς, le Fils est subsistant ; le Saint-Esprit est subsistant : cependant, il n'y a qu'une seule divinité, car le Fils est consubstantiel au Père et l'Esprit n'est pas séparé de l'*usie* du Père et du Fils. Les seconds répondirent qu'ils soutenaient une seule hypostase, *jugeant que dire hypostase ou usie, c'est dire identiquement la même chose.* On avait ensuite demandé à chaque partie si elle reconnaissait comme orthodoxe l'explication de la partie adverse, et l'accord s'était fait. » De Régnon, *op. cit.*, p. 179, 180. Les partisans d'une seule hypostase étaient, au dire de saint Grégoire de Nazianze, dont on va rapporter le témoignage, les latins dont les chefs, Eusèbe et Astérius, reconnurent l'orthodoxie de la formule grecque des trois hypostases. Voir ARIANISME, t. I, col. 1834. Cette œuvre pacificatrice de saint Athanase et du synode d'Alexandrie, saint Grégoire de Nazianze la décrit en des termes qui méritent d'être cités : « Nous, grecs, nous disons religieusement une seule usie et trois hypostases, le premier mot manifestant la nature de la divinité et le second, la triplicité des propriétés individuantes. Les latins (Ἰταλοί) pensaient de même, mais, par suite de l'étroitesse de leur langage et de la pénurie de mots, ils ne pouvaient distinguer l'hypostase de l'usie et employaient le mot personne, pour ne pas paraître supposer trois usies. Qu'est-il arrivé? Une chose qui serait bien risible, si elle n'était si lamentable. On a cru à une différence de foi, là où il n'y avait qu'une chicane sur un son. On a voulu voir le sabellianisme dans les trois personnes, l'arianisme dans les trois hypostases : purs fantômes engendrés par l'esprit de critique. » *Orat.*, XXI, n. 35, *P. G.*, t. XXXV, col. 1124-1125. Cf. Baronius, *Annales*, an. 362, n. 186. Saint Athanase, en plusieurs textes, avait admis lui-même le mot ὑπόστασις dans le sens de personne distincte. Voir plus haut, col. 375. Il faut reconnaître d'ailleurs que la terminologie athanasienne n'a jamais revêtu de formules définitives; personnellement, saint Athanase s'en tient aux décisions de Nicée et conserve la synonymie d'οὐσία et d'ὑπόστασις. Voir plus haut, col. 372. Mais, pourvu que l'orthodoxie soit sauve, il accepte volontiers la substitution à un terme reçu d'un terme moins employé; on trouve, synonyme d'ὑπόστασις, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 25, δύναμις, n. 22, ἀρετή, etc., *P. G.*, t. XXV, col. 461, 456. Sur la terminologie de saint Athanase, voir ce mot, t. I, col. 2171-2174. Saint Paulin, évêque de la fraction d'Antioche qui tenait pour les trois *personnes*, souscrivit aux décisions du synode d'Alexandrie. Cf. S. Athanase, *Tomus ad Antiochenos*, n. 11, *P. G.*, t. XXVI, col. 809. Nous savons, par saint Épiphane, voir col. 375, que saint Mélèce était évêque de la fraction qui tenait pour les trois hypostases. Paulin, tout en souscrivant aux décisions d'Alexandrie, professait une seule hypostase, « refusant de dire verbalement trois hypostases... ; il suivait les saints évêques d'Occident qui, par suite de la pénurie de la langue romaine, ne peuvent traduire notre phrase grecque ni dire trois hypostases ». Acace de Bérée, dans S. Cyrille d'Alexandrie, *Epist.*, XV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 100. Il est donc à supposer que Paulin disait τρία πρόσωπα. Ces terminologies différentes persistant encore après 362, l'œuvre pacificatrice de saint Athanase ne produisit

pas tout son effet et l'Église d'Antioche demeurait toujours divisée à propos des personnes, περὶ τὰ πρόσωπα σχιζομένη. L'équivoque persista d'autant plus qu'Antioche accueillit bientôt, avec le prêtre romain Evagrius, une petite colonie de jeunes gens instruits, désireux de se perfectionner dans la vie monastique. Saint Jérôme en était. Ils apportèrent la terminologie latine et le résultat fut d'aviver la lutte et de porter le conflit jusqu'au pape Damase. Voir plus haut, col. 378, la lettre de saint Jérôme au pontife. A Alexandrie, la pensée et les expressions de saint Athanase se rencontrent dans le *De Trinitate* de Didyme l'Aveugle. Les Cappadociens, voir plus loin, ont déjà défini le sens exact des termes οὐσία et ὑπόστασις. Aussi on retrouve chez Didyme la formule désormais classique, μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις; les trois hypostases, *De Trinitate*, l. I, c. IX, XI, XV, XVI, XVIII, XIX, XXI, XXVI, XXVII, XXXIV, XXXVI, *P. G.*, t. XXXIX, col. 284, 293, 312, 313, 317, 332, 333, 341, 344, 348, 356, 360, 368, 373, 384, 385, 388, 397, 436, 440 ; l'hypostase du Père, c. XI, XV, XVI, XXXII, XXXVI, col. 293, 308, 320, 337, 425, 441; l'hypostase du Fils, c. XVIII, col. 352; l'hypostase du Saint-Esprit, l. II, c. I; l. III, c. XXXVIII, col. 452, 973; l'unité d'οὐσία, l. I, c. XI, XXVII; l. II, c. III, VIII, n. 3 VII, n. 7, col. 296, 405, 452, 476, 565, 581, etc... ; cf. l. II, c. VI, n. 10 ; c. VIII, n. 4; c. XII; l. III, c. XXXVII, col. 537, 629, 673. 969. Cependant jusque dans le *De Trinitate* se manifeste l'incertitude de langage qui tend à confondre le sens d'οὐσία et d'ὑπόστασις ; Didyme parle de l'οὐσία du Père, l. II, c. V, col. 492 ; l. I, c. XXVII, col. 396; de l'οὐσια du Fils, l. I, c. XVI ; l. III, c. VI, col. 336, 841; cf. l. III, c. XVII, col. 877 ; de l'οὐσία de l'Esprit, l. II, c. X, XVIII, col. 633, 728. Voir aussi, confusion d'οὐσία et d'ὑπόστασις, l. I, c. X, col. 292; *In psalm.*, *ibid.*, col. 1349, 1508. Cf. Bardy, *op. cit.*, p. 75-76. Par rapport au mot πρόσωπον, que Didyme emploie rarement dans son sens théologique, *De Trinitate*, l. I, c. IX, XVIII, XXXVI; l. II, c. VI, n. 21; l. III, c. II, n. 8; c. XXIII, XXX, XLI, n. 1, col. 284, 344, 440, 553, 789, 924, 949, 984, le mot ὑπόστασις garde la nuance particulière de réalité objective, *In psalmos*, col. 1509, 1169; ou d'existence. *In II Cor.*, col. 1728. Parfois on le trouve lié au concept de νοῦς, raison, et ainsi il se rapproche de notre « personnalité » au sens philosophique. *In psalm.*, col. 1456; *In Job.*, col. 1132. Bardy, *op. cit.*, p. 79-80.

2. *Œuvre pacificatrice des Pères cappadociens.* — Mais, déjà auparavant, saint Basile avait entrepris d'amener la paix. Partisan de Mélèce, en qui il voit le véritable évêque d'Antioche et le champion de l'orthodoxie, il estime nécessaire de *confesser au nombre de trois les hypostases*, τὸ τρεῖς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν. Car, admettre l'expression *une seule hypostase*, c'est fortifier l'hérésie : « Il ne suffit pas qu'on distingue les personnes, puisque Sabellius admettait cette distinction; cet hérétique disait, en effet, que Dieu est réellement un en hypostase, ἕνα μέν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν Θεόν, mais qu'il avait voulu dans l'Écriture prendre différents masques προσωποποιεῖσθαι ... διαφόρως, suivant le besoin des circonstances ;... si donc il en est parmi nous qui disent que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont comme un suppôt, ἐν τῷ ὑποκειμένῳ, et se contentent de confesser trois personnes parfaites, τρία πρόσωπα τέλεια, ne sembleront-ils pas fournir une irréfragable preuve à l'appui de la calomnie arienne? » *Epist.*, CCXIV, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 788 ; cf. CCXXXVI, n. 6, col. 884.

Pour amener tous les catholiques à sa terminologie, Basile donne une définition exacte des termes philosophiques employés. Si ses efforts à exclure le terme πρόσωπον (il lui conserve ordinairement le sens de *forma, facies*, cf. *Epist.*, XXXVIII, n. 8, *P. G.*, t. XXXII, col. 340) échouèrent (et il devait en être ainsi, la formule τρία πρόσωπα étant la formule de l'Église romaine), son œuvre aura du moins été utile et bienfaisante en ce qui concerne la précision et la détermination scientifique du sens d'*usie* et d'*hypostase*. Voici, d'après M. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. II, p. 77, le résumé de la doctrine de saint Basile, telle que ce docteur l'expose dans sa lettre XXXVIII à saint Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XXXII, col. 325-329 : « L'οὐσία est ce qui est commun dans les individus de même espèce (τὸ κοινόν), qu'ils possèdent tous également et qui fait qu'on les désigne tous sous le même vocable, sans en désigner aucun en particulier, n. 2. Mais cette οὐσία ne saurait exister réellement qu'à la condition d'être complétée par des caractères individuants qui la déterminent. Ces caractères reçoivent différents noms : on les appelle ἰδιότητες, ἰδιώματα, ἰδιαζόντα σημεῖα, ἴδια γνωρίσματα, χαρακτῆρες, μορφαί, n. 3, 4. Si l'on ajoute ces caractères individuants à l'οὐσία, on a l'ὑπόστασις. L'hypostase est l'individu déterminé, existant à part, qui comprend et possède l'οὐσία, mais s'oppose à elle comme le propre au commun, le particulier au général. Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις, écrit saint Basile, *Epist.*, CCXXXVI, n. 6, *P. G.*, t. XXXII, col. 884, ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον, πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον. Et encore, *Epist.*, XXXVIII, n. 3, col. 328 : « L'hypostase n'est pas la notion indéfinie de la substance qui ne trouve aucun siège fixe, à cause de la généralité de la chose signifiée, mais bien ce qui restreint et circonscrit dans un certain être, par des particularités apparentes, le commun et l'indéterminé. » Cf. *Adversus Eunomium*, l. I, n. 10; l. II, n. 28; l. IV, n. 1 sq., *P. G.*, t. XXIX, col. 533, 636-637, 689 sq. Ainsi donc, en Dieu, la raison d'οὐσία est commune, par exemple, la bonté, la divinité ou autre chose semblable. Mais l'hypostase se distingue dans le caractère de paternité ou de filiation ou de puissance sanctificatrice. *Epist.*, CCIX, n. 4 ; CLXXXIX, n. 6, 7, 8, *P. G.*, t. XXXII, col. 789, 692-696. La définition de saint Basile n'est pas suffisante : elle identifie trop l'hypostase avec la substance individuelle. En Dieu, en effet, la substance commune aux trois personnes, ou plutôt identique dans les trois personnes, serait, malgré cette « communauté », d'après les principes de saint Basile, une hypostase au sens propre du terme, puisqu'elle est une substance individuelle. Remarquons néanmoins que saint Basile a formulé, au sujet de l'hypostase, le mot essentiel, le τὸ καθ' ἕκαστον dont les théologiens postérieurs déduiront la notion philosophique complète de l'hypostase. Quant au mot personne, πρόσωπον, saint Basile en redoute l'emploi : ce terme paraît trop signifier une hypostase unique pouvant remplir différents rôles, comme l'entendent les sabelliens. *Epist.*, CCXXXVI, n. 6, *P. G.*, t. XXXII, col. 884; CCXIV, n. 3, col. 788 ; CCX, n. 5, col. 776.

Saint Grégoire de Nysse, sans aborder expressément la question philosophique comme saint Basile, adopte la terminologie de son frère, mais de plus il donne droit de cité au mot πρόσωπον, considéré comme l'équivalent d'ὑπόστασις. L'οὐσία divine n'est pas partagée ni distribuée entre les personnes (πρόσωπα) de façon qu'il y ait trois οὐσίαι comme il y a trois πρόσωπα. *De communibus notionibus*, *P. G.*, t. XLV, col. 177, 180. Voir l'expression τρία πρόσωπα dans le discours catéchétique, c. XXXIX, col. 100. Grégoire expose à la manière de Basile la différence entre l'hypostase et la substance, *Contra Eunomium*, l. I, col. 320; cf. *De communibus notionibus*, col. 182 sq. ; *Discours catéchétique*, c. I, col. 13. On trouve parfois, comme synonyme d'hypostase, τὸ ὑποκείμενον, *Contra Eunomium*, col. 308; cf. Origène, *De oratione*, n. 15, *P. G.*, t. XI,

col. 465, qui a parfois aussi, opposé à ὑπόστασις, le sens d'οὐσία; *Discours catéchétique*, c. III, col. 17. Quant au concept de personne, saint Grégoire de Nysse y fait entrer déjà l'idée d'indépendance, de spontanéité et de liberté (αὐτοκίνησις), c. I, col. 13-16; il en note le caractère rationnel. *De com. notionibus*, *P. G.*, t. XLV, col. 184.

Saint Grégoire de Nazianze fut le principal artisan de la conciliation. Il reprend la thèse fondamentale de saint Basile touchant la distinction d'οὐσία et d'ὑπόστασις, et il admet qu'on substitue au mot ὑπόστασις, dans les questions trinitaires, le mot πρόσωπον, *Orat.*, XXXIX, n. 11, pourvu qu'on en écarte le sens de simple rôle, de personnage de tragédie ou de comédie. *Orat.*, XLII, n. 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 345-346, 477. Mais il insiste sur les idées de totalité, d'indépendance, d'intelligence, comme caractéristiques de la personne. Les trois personnes en Dieu, dit-il, sont « complètes, subsistant à part soi et distinguées par le nombre, bien que non distinctes par la divinité: » μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι, νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι. *Orat.*, XXXIII, n. 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 236. Nous avons vu comment, dans son panégyrique de saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze montrait le moyen facile de concilier les terminologies grecque et latine en proclamant l'équivalence d'οὐσία, *substantia*, et d'ὑπόστασις ou πρόσωπον et de *persona*. *Orat.*, XXI, n. 53, *P. G.*, t. XXXV, col. 1125. C'est ce que le saint docteur met en relief dans son IIe discours *De pace* (tenu en 379) où, après avoir posé le problème de la terminologie en discussion, il le résout en unissant les deux partis, sans préférer une seule fois le mot *hypostase* ou le mot *personne*, dans une magnifique profession de foi catholique « en la Trinité parfaite des Trois parfaits ». *Orat.*, XXIII, n. 8; cf. n. 10, 13, 14; *Orat.*, XXII, n. 12, *P. G.*, t. XXXV, col. 1160, 1161, 1165, 1144-1145; cf. *Orat.*, XXV, n. 16, col. 1221.

Quant à la formule μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, qui forme le fond de la terminologie du *Contra Arium et Sabellium*, faussement attribué à saint Grégoire de Nysse, n. 1, 8, 11, 12, *P. G.*, t. XLV, col. 1281, 1284, 1292, 1293, 1297, 1300, on ne peut dire, en toute certitude, à quelle époque précise elle a vu le jour, ni à quel auteur il faut en reconnaître la paternité. Il semble peu probable que le *Contra Arium et Sabellium* soit, comme le voudrait K. Holl, *Ueber die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift Contra Arium et Sabellium*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Tubingue, 1904, t. XXV, p. 380-398, l'œuvre d'un Alexandrin, Didyme l'Aveugle en l'espèce. Cf. Bardy, *op. cit.*, p. 72. Cette terminologie procède plutôt des Pères cappadociens et relève de leur influence prépondérante.

3. *Consécration officielle de l'équivalence dogmatique des termes hypostase et personne.* — Saint Jérôme s'était adressé au pape saint Damase pour trancher le différend; d'autre part, saint Basile, dans sa lettre CCXIV au comte Térence, s'était plaint que l'Occident ne comprît pas l'orthodoxie de la formule grecque, et avait tenté des démarches, officieuses et officielles, près de Damase, en faveur de Mélèce, le champion de la formule des trois hypostases. Sur ces démarches, voir S. Basile, *Epist.*, CXXXVIII, n. 2; CCXXXIX, n. 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 580, 893; Garnier, *Vita S. Basilii*, c. XIII, *P. G.*, t. XXIX, p. LXVIII-LXXI; Merenda, *De S. Damasi opusculis et gestis*, c. VII, n. 3, *P. L.*, t. XIII, col. 154-157. Le pape ne se pressait pas de répondre. Dès 372 cependant, Damase répond à Basile en lui envoyant par un diacre romain un document formulé *en latin*, *P. L.*, t. XIII, col. 134. C'était la lettre synodale rédigée au concile de Rome (369) contre l'arien Auxence, et dont la seule formule dogmatique est la suivante, présentée comme le résumé de la foi de Nicée : *Patrem, Filium Spiritumque Sanctum unius deitatis, unius figuræ, unius credere* (oportet) *substantiæ. Epist.*, I, *P. L.*, t. XIII, col. 348. Sur l'addition indue du mot ὑποστάσεως à οὐσίας dans la traduction grecque de cette lettre, voir Garnier, note 52 à la lettre XCII de saint Basile, *P. G.*, t. XXXII, col. 483. Une deuxième lettre de saint Damase suivit la réponse de saint Basile : le pape s'y réjouit de l'accord de l'Orient et de l'Occident; *quia omnes uno ore unius virtutis, unius majestatis, unius divinitatis, UNIUS USIÆ dicimus divinitatem; ita ut inseparabilem potestatem tres tamen asseramus esse PERSONAS nec redire in se an minui, ut plerique blasphemant, sed semper manere... Spiritum quoque Sanctum, increatum, atque unius majestatis, UNIUS USIÆ, unius virtutis cum Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo fateamur. Epist.*, II, fragm. 1, *P. L.*, t. XIII, col. 350. Cette formule évitait le terme *hypostase*, mais déclarait l'orthodoxie du terme *personne*; elle prouvait donc l'orthodoxie des pauliniens et invitait implicitement les autres à se ranger à leur terminologie. Enfin, en 380, le pape adressait à Paulin les anathèmes fulminés par le concile de Rome, dont le 21e seul nous intéresse : *Si quis tres personas non dixerit veras Patris et Filii et Spiritus Sancti, æquales*, etc..... Denzinger-Bannwart, n. 79. Ce canon fixe définitivement le sens dogmatique du mot personne, πρόσωπον, dans les questions trinitaires. C'est le sens que Basile et les grecs donnaient à ὑπόστασις, et qu'on retrouvera chez les Pères grecs, dans les questions trinitaires. Cf. pseudo-Denys, *De eccl. hier.*, c. II; *De divinis nominibus*, c. II, *P. G.*, t. III, col. 396, 641 sq.

Il ne restait plus qu'à proclamer authentiquement l'équivalence d'hypostase et de personne. Mélèce avait accepté, en 379, d'employer le mot πρόσωπον. Voir S. Damase, *Epist.*, II, *P. L.*, t. XIII, col. 353. Saint Grégoire de Nazianze, en 380, par ses discours *De pace*, avait contribué à la pacification. En 381, se réunissait le concile œcuménique, Ier de Constantinople, dont Grégoire eut pendant quelque temps la présidence. Voir CONSTANTINOPLE (*Ier concile de*), t. III, col. 1227. Dans son discours d'adieu, il revint sur la question de terminologie et fit comprendre aux évêques l'équivalence dogmatique de ces deux termes : hypostase et personne, qui divisaient l'Église d'Antioche : « Une seule nature dans Trois, c'est Dieu... Ne soyons pas sabelliens, en défendant le *un* contre le *trois*, par une confusion qui supprime la distinction. Ne soyons pas ariens, en soutenant le *trois* contre le *un*, par une division qui détruise l'unité... Nous croyons dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, consubstantiels, égaux en gloire... Le *un*, nous le reconnaissons dans l'*usie* et dans l'inséparabilité de l'adoration; les *trois*, nous les confessons dans les *hypostases* ou les *personnes*, comme certains préfèrent dire, τὰ δὲ τρία ταῖς ὑποστάσεις, εἴτουν προσώποι, ὃ τισίφιλον. Car il faut en finir avec cette ridicule querelle, élevée entre frères, comme si notre religion consistait dans les mots et non dans les choses. En effet, que prétendez-vous dire, vous, partisans des trois *hypostases*? Est-ce que vous employez ce mot pour supposer trois *usies*? J'en suis sûr, vous réclameriez à grands cris contre ceux qui penseraient ainsi, car vous professez une et identique l'*usie* des Trois. Et vous, maintenant, avec vos *personnes*? Est-ce que vous vous figurez le *un* comme je ne sais quel composé, comme un homme à trois faces? Allons donc. A votre tour, vous répondriez à grands cris : Jamais ne voie la face de Dieu celui qui aurait de telles pensées. Eh bien, alors, que signifient pour nous les hypostases et pour vous les personnes?... Cela veut dire que les Trois sont distingués, non par natures, mais par les propriétés;... mais, dites-moi donc, peut-on s'accorder davantage et dire plus absolument la même chose, bien qu'avec des termes diffé-

rents? » *Orat.*, XLII, n. 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 476-477.

L'éloquence de Grégoire porta ses fruits. Les deux fractions catholiques d'Antioche se réconcilièrent et, l'année suivante, les évêques, s'étant réunis de nouveau (382), envoyèrent au pape saint Damase une confession de foi où l'on lit cette phrase : *Nous croyons que la divinité, la puissance, l'*USIE *est unique dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit : égale gloire et coéternelle domination dans les* TROIS PARFAITES HYPOSTASES *OU BIEN LES TROIS PARFAITES PERSONNES*, ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις. Cf. Théodoret, *H. E.*, l. V, c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1212-1217. Rome admit cette formule et ainsi les deux terminologies se trouvèrent officiellement proclamées équivalentes. Le mot *personne* s'était imposé à l'Orient, cf. symbole d'Athanase, Denzinger-Bannwart, n. 39 ; mais le mot *hypostase*, qui représentait la tradition grecque, était conservé et Damase s'y était nettement rallié. Cf. Théodoret, *op. cit.*, c. III, col. 1124-1125. L'union désormais était faite pour les questions trinitaires. Saint Cyrille d'Alexandrie, qui, dans les questions christologiques, identifie si volontiers φύσις et ὑπόστασις, adoptera, dans les questions trinitaires, le langage accepté de tous : il y distinguera nettement φύσις d'ὑπόστασις ; μία γὰρ ἡ θεότητος φύσις, écrit-il, ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἰδικαῖς νοουμένη. *Adversus Nestorii blasphemias*, c. V, n. 6, *P. G.*, t. LXXVI, col. 240 ; *De recta fide ad reginas*, c. I, col. 1272 ; *Quod B. Maria sit deipara*, n. 12, col. 260. On trouvera indiqué à l'article TRINITÉ comment la théologie catholique applique le terme personne au Père, au Fils et au Saint-Esprit et comment les différents systèmes justifient leur conception de la personnalité par rapport à ce dogme. Nous étudierons maintenant d'une façon exclusive l'emploi des mots hypostase et personne dans les problèmes christologiques, en vue de préparer les thèses concernant l'union hypostatique.

II. DANS LES FORMULES CHRISTOLOGIQUES. — Les discussions trinitaires n'avaient pas épuisé la question de l'hypostase. Les Pères, parlant des personnes divines, n'avaient éprouvé aucune difficulté à distinguer l'hypostase de l'usie, comme le particulier du commun. Saint Grégoire de Nazianze n'avait même pas hésité à tirer de cette distinction, fort juste en soi, des conclusions, fausses philosophiquement, par rapport aux essences créées. Voir ESSENCE, t. V, col. 841. Mais, dès l'origine, la croyance en l'unité personnelle de Jésus-Christ, Fils de Dieu fait homme, s'est manifestée dans l'Église catholique. Or, cette croyance pose la question des rapports de la nature humaine, existant réellement, concrète et individuée en Jésus-Christ, vis-à-vis de la personne ou hypostase du Fils de Dieu. Pour résoudre le problème, les Pères vont soumettre le concept d'hypostase à une nouvelle analyse, afin d'arriver à distinguer la nature concrète et individuée de l'hypostase ou personne et à démontrer ainsi la possibilité pour le Fils de Dieu d'« assumer » la nature, mais non la personne humaine. Toutefois des flottements se produiront encore dans la terminologie, occasionnés, d'une part, par les équivoques voulues des hérétiques et, d'autre part, par l'imprécision des formules catholiques.

Quelques observations préalables sont nécessaires touchant l'emploi d'un terme, synonyme d'οὐσία, et que l'on rencontre fréquemment dans les discussions christologiques. C'est le terme φύσις, nature. Dans le sens philosophique du mot, voir Aristote, *Physic.*, l. II, c. IX, X, la nature est le principe de l'opération. Mais, dans les questions trinitaires, ce mot n'avait pas encore trouvé de sens précis. Pris souvent comme synonyme d'οὐσία, voir Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, l. I, c. XVI, *P. G.*, t. XXXIX, col. 348 ; S. Jean Damascène, *Dialectica*, c. XXX, *P. G.*, t. XCV, col. 589 ; *Sacra parallela*, *P. G.*, t. XCVI, col. 348 ; t. XCV, col. 1097 ; S. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, c. II, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 56-57 ; Justinien, *Confessio rectæ fidei adversus tria capitula*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1010 ; Theorianos, *Dial. adv. Armenos*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 145 sq. ; le *De sectis*, act. I, n. 1, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1194, il signifie plutôt, chez les Pères grecs, les *propriétés* et les *qualités* de l'οὐσία. Saint Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 11, *P. G.*, t. XXV, col. 441, l'emploie, par exemple, pour marquer que toute la fécondité (φύσις) du Père ayant été épuisée, il ne peut y avoir qu'un Fils ; le Saint-Esprit est Dieu par *nature*, puisqu'il nous divinise lui-même. *Lettres à Sérapion*, I, n. 24, *P. G.*, t. XXVI, col. 585-588. Κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ κατὰ τὴν φύσιν signifient *et selon la substance et selon les propriétés qui en découlent*. *De synodis*, n. 45, col. 801. Cf. *Contra arianos*, orat. I, n. 28, 29, col. 69, 72-73 ; *Tomus ad Antiochenos*, n. 6, col. 773. Didyme l'Aveugle donne à φύσις et à οὐσία à peu près la même signification, mais avec la nuance particulière qu'on retrouvera plus tard, à Alexandrie, chez saint Cyrille. Il parle de la φύσις du Père, *De Trinitate*, l. I, c. XXVI, XXVII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 389, 404 ; de la φύσις du Fils, l. I, c. XXVII, col. 397 ; de la φύσις du Saint-Esprit, l. II, c. II, VII ; l. III, c. XXXI, col. 464, 560, 949. Cf. Bardy, *op. cit.*, p. 76, note. Pour saint Basile, la nature (φύσις) constitue les attributs divins, tandis que l'ὑπόστασις indique les modes personnels. *Epist.*, XXXVIII, n. 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 325 ; *Adv. Eunomium*, l. I, n. 10, *P. G.*, t. XXIX, col. 533. Bien qu'utilisant le terme οὐσία en parlant de la substance divine, cf. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXI, n. 11, 28 ; XLII, n. 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 145, 164, 477 ; S. Basile, *Adv. Eunom.*, l. I, n. 5, 7, 12, 18, 25 ; l. II, n. 5, 9, 10, *P. G.*, t. XXIX, col. 520, 529, 540, 552, 568, 580, 588, 589, etc. ; S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, l. III, *P. G.*, t. XLV, col. 604, les Cappadociens préfèrent employer le mot φύσις, sans confondre toutefois les deux expressions, parce que οὐσία indiquerait plutôt ce qu'il y a d'inaccessible et d'incompréhensible dans la substance divine. Cf. S. Basile, *Adv. Eunomium*, l. I, n. 13, 14, *P. G.*, t. XXIX, col. 541, 544-545. Plus rarement le terme φύσις est employé avec le sens d'ὑπόστασις ; voir le texte de Pierius, rapporté par Photius, col. 372 sq. : la lettre d'Alexandre d'Alexandrie à Alexandre de Constantinople, où il nomme le Père et le Fils τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις, et désigne le Fils comme μεσιτεύουσα φύσις μονογενής, *P. G.*, t. XVIII, col. 561, 565. C'est surtout saint Cyrille d'Alexandrie et son école qui ont consacré ce sens. Voir plus loin. Les hérésies, affirme saint Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. III, c. III, viennent de la confusion faite entre φύσιν et ὑπόστασιν, *P. G.*, t. XCIV, col. 992. Plus simplement encore, le mot φύσις est employé pour signifier la réalité objective d'une chose, par oppposition à la simple apparence, abstraction faite de son mode de subsistance. C'est le sens primitif d'ὑπόστασις, voir plus haut, col. 371. Saint Cyrille d'Alexandrie a, plus d'une fois, donné ce sens à φύσις. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. VI, c. VIII, n. 3.

1° *Dans les discussions christologiques jusqu'au concile de Chalcédoine.* — 1. *Apollinaire de Laodicée.* — Saint Basile avait marqué d'un trait la caractéristique de l'hypostase, le τὸ καθ' ἕκαστον, trait que les deux Grégoire avaient accentué, en insistant sur les idées de *totalité*, d'*indépendance*, d'*intelligence*, de *liberté*. Apollinaire, évêque de Laodicée, s'emparera de ces notions pour opposer, aux thèses dyophysites de l'école d'Alexandrie, une théorie philosophique de l'hypostase qui, entendue en un sens trop absolu, devait le mener à l'hérésie. La substance concrète n'est pas différente de l'hypostase, car elle comporte la perfection, l'in-

dépendance, la totalité de la nature. Φύσις et ὑπόστασις sont synonymes. Quant à la personne, elle « n'est que la nature intelligente, en tant qu'elle existe à part soi, complète en soi, ramassée en soi, indépendante des individus qui l'entourent : c'est la φύσις τελεία, καθ' ἑαυτήν, par là même et dans l'ordre où elle existe αὐτεξούσιος, maîtresse d'elle-même, se possédant, et se rapportant à elle-même les manifestations de son activité. » Tixeront, *Des concepts de nature et de personne dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des V^e^ et VI^e^ siècles*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VIII, p. 583. Si Jésus-Christ avait possédé, avec la nature divine, une nature humaine complète, il eût, d'après ces principes, possédé deux hypostases, deux personnes. Afin de maintenir l'unité physique du Christ, Apollinaire, logique avec lui-même, supprime dans la nature humaine l'élément caractéristique de la personnalité, c'est-à-dire l'âme intelligente, le νοῦς, et en reporte au Verbe lui-même le rôle et les fonctions. Voir Ἡ κατὰ μέρος πίστις, 30, 31 ; fragment 119, édit. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, I, Tubingue, 1904, p. 178, 179. Sur la terminologie d'Apollinaire, voir Dräseke, *Apollinarius von Laodicea*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1892, t. II, p. 183 sq.

2. *Théodore de Mopsueste.* — Apollinaire fut condamné au concile de Constantinople (381). L'école d'Antioche s'est montrée ardente à poursuivre sa doctrine : il est donc logique qu'elle insiste, par voie d'opposition, sur la nécessité de maintenir en Jésus une nature humaine complète, parfaite, τελεία. Mais, comme le concept philosophique de l'hypostase reste le même, à savoir une nature concrète, complète et parfaite, Théodore de Mopsueste, le premier père du nestorianisme, devra admettre, en Jésus-Christ, à côté de la personne divine, une personne humaine, ou, plus exactement, afin de sauvegarder la terminologie catholique, à côté de l'hypostase divine, l'hypostase humaine, les deux s'unissant, d'un lien purement moral, pour constituer la personne, le πρόσωπον. Dans la terminologie de Théodore, φύσις est encore l'équivalent d'ὑπόστασις, et le πρόσωπον n'indique qu'un tout moral, non un individu. Le πρόσωπον de Théodore détruit donc l'unité substantielle et physique du Christ. Cf. *De incarnatione*, VIII, *P. G.*, t. LXVI, col. 981 ; cf. V, col. 969-970 ; XI, col. 983, 984.

3. *Nestorius.* — Nestorius reprend, à peu de choses près, les concepts et la terminologie de Théodore ; il identifie, en christologie, le sens des mots ὑπόστασις, φύσις, et même, d'une certaine manière, πρόσωπον, appliqué aux individus physiques ou naturels. Ces mots désignent la substance première, l'*usie* concrète. *Le livre d'Héraclide*, trad. Nau, Paris, 1910, p. 42, 43, 136, 137, 138, 145, 194, 212, 213, 232, 233, 266, 272, 273. L'hypostase, disons-nous, désigne la même réalité que le πρόσωπον *naturel* et s'oppose à ce que Nestorius appelle, dans sa christologie, le πρόσωπον moral d'union. *Ibid.*, p. 127, 128, 168, 183, 195, 202, 213, 223, 272, 273, 282. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 28-32. Il y a donc, pour Nestorius, deux *prosôpons*, le *prosôpon* naturel ou physique, identique à l'essence concrète, à la nature, à l'hypostase, et le *prosôpon* d'union ou moral. Cf. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, c. III. Cette terminologie plus précise possède, sur celle de Théodore, l'avantage de paraître mieux manifester l'unique personnalité (entendue au sens du πρόσωπον moral) de Jésus-Christ après l'union des deux natures-hypostases. En réalité, elle est tout aussi défectueuse et aboutit aux mêmes erreurs. En parlant d'identité établie par Nestorius, entre l'hypostase et le *prosôpon* naturel ou physique, il faut toutefois s'entendre. L'hypostase, la nature, l'οὐσία même, désignent l'être considéré concrètement. Le *prosôpon* semble, au contraire, chez Nestorius, avoir un sens abstrait : on le traduirait assez exactement par *personnalité*, plutôt que par *personne*. Ce sens permet à Nestorius de jouer sur les mots et d'établir, entre les deux natures divine et humaine, un don mutuel de leur personnalité naturelle, d'où résulte la personnalité morale du Christ. Le *prosôpon* est ainsi une *propriété* de l'hypostase et de la nature plutôt que l'hypostase et la nature elles-mêmes. Voir d'Alès, *Autour de Nestorius*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. V, p. 242-243. Voir aussi les observations du P. Cavallera sur l'ouvrage du P. Jugie, *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, novembre 1912, p. 409-410 ; janvier 1919, p. 79-88 ; Junglas, *Die Irrlehre des Nestorius*, dans *Der Katholik*, 1913, p. 437-447 ; Jugie, *op. cit.*, c. IV.

4. *Saint Cyrille d'Alexandrie.* — L'unité de *personne* et *d'hypostase* avait toujours été reconnue dans l'école d'Alexandrie. Origène, voir plus haut, parle de *la personne* du Christ et il admet les δύο φύσεις, *De princ.*, l. I, c. II, n. 1 ; *Cont. Celsum*, l. III, c. XXVIII, *P. G.*, t. XI, col. 130 ; le témoignage d'Éphrem d'Antioche nous apprend que saint Pierre d'Alexandrie professait en Notre-Seigneur deux natures, une hypostase et une personne. *P. G.*, t. CIII, col. 996. On trouve dans l'épître de Denys d'Alexandrie contre Paul de Samosate, en parlant de Jésus-Christ, ἓν πρόσωπον καὶ μία ὑπόστασις πρόσωπον. Cf. Mansi, *Concil.*, t. I, col. 1043. Didyme l'Aveugle s'abstient de parler des deux natures, pour mettre en relief l'unité du Christ : il prépare les voies à saint Cyrille. Chez saint Cyrille d'Alexandrie, adversaire de Nestorius, le mot hypostase n'a pas toujours le même sens. A Antioche, chez les nestoriens, φύσις et ὑπόστασις étaient équivalents et désignaient la substance concrète par opposition au πρόσωπον moral. A Alexandrie, le mot hypostase conserve toujours, même sous des acceptions différentes, le sens de réalité, de chose existante, par opposition aux pures abstractions et aux simples apparences. Quelquefois même, c'est là sa seule signification. Voir plus haut, col. 372. De même, l'union καθ' ὑπόστασιν signifie, sous la plume de saint Cyrille, l'union selon la réalité, selon la vérité, κατὰ ἀλήθειαν, l'union physique par opposition à l'union morale. Voir *Apologeticus pro XII capitibus contra Theodoretum*, anat. II, *P. G.*, t. LXXVI, col. 401. Parfois aussi, le terme hypostase, considéré comme synonyme de φύσις, a un sens distinct de πρόσωπον, il signifie la nature concrète considérée comme réalité, abstraction faite de son mode de subsistence, voir anath. III, Denzinger-Bannwart, n. 115 ; ou encore *Scholia de incarnatione*, c. X, *P. G.*, t. LXXV, col. 1381. Jamais cependant il n'est pris comme synonyme d'οὐσία, essence spécifique, encore que saint Cyrille emploie parfois φύσις en ce sens. Sur ce sens abstrait de φύσις, voir *De recta fide ad Augustas*, 46, 31, 32, 38, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1400, 1376, 1388 ; *De recta fide ad Theodosium*, 43, col. 1200 ; *Epist.*, II, *ad Successum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 244-245 ; *Epist.*, I, *ad Nestorium*, col. 45 ; *Scolia de incarnatione*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1385. Toutefois, ce sens est controversé. Voir J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909 ; Jugie, *op. cit.*, p. 180-181. Enfin, et c'est le plus fréquemment, saint Cyrille identifie les trois termes φύσις, ὑπόστασις et πρόσωπον. L'hypostase est la nature-personne que l'on retrouve dans la formule apollinariste μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, que saint Cyrille croyait emprunter à saint Athanase. Cf. Justinien dans son Ὁμολογία πίστεως, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 545, 381. Pour l'identification de φύσις et d'ὑπόστασις, voir *Apologeticus pro XII capitibus contra Theodoretum*, anat. II, *P. G.*, t. LXXVI, col. 401 ; *Epist.*, XVII, col. 116 ; XLV, XLVI, n. 2, 4, *P. G.*, t. LXXVII, col. 232, 241, 245.

Pour l'identification d'ὑπόστασις et de πρόσωπον, voir anath. IV, et défense de cet anathématisme, *P. G.*, t. LXXVI, col. 301 sq.; *Epist.*, XLV, t. LXXVII, col. 232; XLVI, n. 2, 4, col. 241, 245. Cf. J. Lebon, *op. cit.*, p. 250 sq., 277 sq.

C'est toujours le sens d'hypostase-personne physique que Cyrille conserve dans les questions trinitaires, mais il ajoute ordinairement à ὑπόστασις le mot ἰδική. Voir plus haut, col. 385. En cette matière, nous retrouvons chez saint Cyrille la formule grecque traditionnelle, l'*usie* est à l'hypostase comme le commun au singulier. *De Trinitate*, dial. I, *P. G.*, t. LXXV, col. 700. On rencontre aussi, chez saint Cyrille comme chez tous les Pères grecs, le mot πρόσωπον avec le sens de *facies*, *forma*, lequel n'exclut pas, d'ailleurs, le sens philosophique d'hypostase rationnelle. *De Trinit.*, dial. IV, *P. G.*, t. LXXV, col. 888. Sur la terminologie cyrillienne, voir S. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, c. X, XXII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 161-193, 294; Petau, *De incarnatione*, l. II, c. III, n. 3-7; J. Lebon, *op. cit.*, p. 250 sq.; Tixeront, *op. cit.*, p. 60 sq.; Jugie, *op. cit.*, p. 174-190.

5. *Flavien de Constantinople et Eutychès.* — La terminologie cyrillienne, identifiant φύσις et πρόσωπον ou ὑπόστασις, et consacrant la formule pseudo-athanasienne μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκομένη, comportait des interprétations monophysites, encore que, dans l'intention de saint Cyrille, elle exprimât une pensée orthodoxe. Elle ne pouvait être définitive. Un nouveau progrès devait être réalisé à l'occasion d'Eutychès. Voir t. V, col. 1582 sq. Se couvrant de l'autorité de saint Cyrille et du concile d'Éphèse, Eutychès proclame une seule nature en Jésus-Christ, mais en établissant une équivalence stricte entre φύσις, ὑπόστασις et πρόσωπον. *Ibid.*, col. 1584 sq. Cette équivalence fut consacrée par le pseudo-concile surnommé le brigandage d'Éphèse (449). Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 744-745; t. VII, col. 495 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 555 sq. Flavien, évêque de Constantinople, contredit Eutychès : toutefois, il se contente de reprendre la terminologie de Cyrille, voir sa lettre à l'empereur Théodose, Mansi, t. VI, col. 540, 541, en insistant cependant sur la distinction de φύσις, nature, et d'hypostase, dont il fait l'équivalent de πρόσωπον. Il dit que le Christ est ἐκ δύο φύσεων ἐν μίᾳ ὑποστάσει καὶ ἑνὶ προσώπῳ. Mansi, *loc. cit.*, col. 680. D'autres évêques, Basile de Séleucie et Seleucus d'Amasie en particulier, disent ἐν δύο φύσεσι, *ibid.*, col. 685, 686, ce qui ne change rien quant à la signification à accorder aux termes employés.

6. *Théodoret.* — D'autre part, Théodoret, qui fut un des adversaires de saint Cyrille, mais qui, néanmoins, souscrivit à la condamnation de Nestorius, représente la tendance de l'école d'Antioche après le concile d'Éphèse, Dans cette école, la terminologie est sensiblement différente de celle d'Alexandrie. Le mot φύσις n'y est point synonyme de personne. Voir la formule d'accord souscrite, après le concile d'Éphèse (433) quoique s'inspirant visiblement de Théodore de Mopsueste, par Jean d'Antioche et saint Cyrille d'Alexandrie, dans les lettres de saint Cyrille, XXXVIII, XXXIX, *P. G.*, t. LXXVII, col. 170-187. On y admet explicitement deux natures en Jésus-Christ. Mais il n'y avait pas accord sur le sens du mot ὑπόστασις. André de Samosate tenait ce mot pour un synonyme de πρόσωπον et rejetait expressément la formule δύο ὑποστάσεις après l'union. *Cyrilli apologeticus adversus Orientales*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 348; cf. col. 333. Théodoret, au contraire, s'il identifie φύσις et ὑπόστασις, les oppose à πρόσωπον. *Critique des anath.*, III et IV, *P. G.*, t. LXXVI, col. 404. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. II, c. III, n. 6. Mais comme, en somme, ils acceptent l'un et l'autre l'union physique de Cyrille et non l'union morale de Nestorius, leur terminologie reste, en fin de compte, orthodoxe. Ὑπόστασις représente, pour Théodoret, la nature concrète individuée, qui s'oppose à οὐσία, *substantia*, comme le particulier s'oppose au commun. *Dial. Immut.*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 33.

2° *Détermination officielle de la terminologie catholique.* — 1. La lettre dogmatique XXVIII[e] de saint Léon à Flavien précisa la terminologie catholique, en définissant l'unité de personne et la dualité de natures en Jésus-Christ. La nature complète, parfaite, avec toutes ses propriétés, substance concrète, n'est pas la personne. En quoi consiste la différence, le document pontifical ne l'établit pas : il pose simplement les données du problème dogmatique : *un* Christ, *une* personne, *deux natures*. Denzinger-Bannwart, n. 143-144.

2. Le concile de Chalcédoine, voir le texte de la définition, *ibid.*, n. 148, et CHALCÉDOINE (*Concile de*), t. II, col. 2194-2195, reprenant la doctrine de Léon, définit que « Jésus-Christ, complet quant à la divinité et complet quant à l'humanité, vraiment Dieu et vraiment homme, est *un seul et même Christ*... en *deux natures*, sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation; car l'union n'a pas supprimé la différence des natures; chacune d'elles a conservé sa manière d'être propre et s'est rencontrée avec l'autre dans *une unique personne ou hypostase.* » Il affirme que Jésus-Christ « n'a pas été partagé ou divisé en deux personnes, mais il n'y a qu'un seul et même Fils, Fils unique, Dieu-Verbe, » etc. De ce texte, il faut conclure : *a*) à l'équivalence dogmatique des termes *hypostase* et *personne*; par là se trouvent écartées les terminologies opposées de saint Cyrille et de Théodoret, parmi les catholiques; celles d'Eutychès et de Nestorius, parmi les hétériques; *b*) à l'exclusion du *prosôpon* moral de Nestorius, déjà rejeté au concile d'Éphèse; la personne est un individu n'admettant ni partage, ni division; *c*) à une différence réelle entre le concept de personne ou d'hypostase et celui de nature concrète (φύσις); *d*) à la possibilité pour une nature concrète de subsister, complète, sans mélange, sans transformation, dans une hypostase différente de la sienne. Ces quatre points sont désormais acquis à la pensée catholique. On les retrouve dans la lettre de saint Gélase, *De duabus naturis in Christo*, Jaffé, n. 670; Denzinger-Bannwart, n. 168. Cf. S. Jean Chrysostome, *Epist. ad Cæsarium monachum*, *P. G.*, t. LII, col. 760.

3. L'affaire des *trois chapitres* devait, malgré des incidents regrettables, apporter sa part de précision dans la terminologie catholique. Voir CONSTANTINOPLE (*II[e] concile de*), t. III, col. 1231-1259. — *a*) La formule *Unus de Trinitate passus est*, approuvée par Jean II, amène, dans le document pontifical, cf. Jaffé, n. 885; Denzinger-Bannwart, n. 201, cette phrase : *unum enim ex sancta Trinitate Christum esse, hoc est unam de tribus sanctæ Trinitatis* PERSONIS *sanctam esse* PERSONAM *sive subsistentiam, quam græci* ὑπόστασιν *dicunt.* Aux précisions précédemment signalées, on trouve ici, authentiquement proposée, l'équivalence de personne ou hypostase et de *subsistence*. Sur cette équivalence, voir plus loin, col. 391. — *b*) Les canons du V[e] concile général, voir Denzinger Bannwart, n. 213 sq., fixent d'une façon irrévocable les formules. Le canon 1[er] identifie, dans les questions trinitaires, d'une part, φύσις et οὐσία entendue dans le sens de substance concrète, d'autre part, ὑπόστασις et πρόσωπον. En ce qui concerne le problème christologique, le canon 4, rejetant les erreurs nestorienne et eutychéenne et promulguant à nouveau la doctrine de Chalcédoine, établit l'unité d'hypostase ou de personne : il identifie ὑπόστασις et πρόσωπον sans aucune restriction. Le canon 5 définit ce qu'il faut entendre par « hypostase » dans le Christ : ce n'est pas l'union de deux hypostases

ou de deux natures physiques, dont résulterait une seule personne morale, au sens de Nestorius; c'est vraiment une hypostase unique ou une personne réelle dans laquelle l'humanité est unie au Verbe, sans ajouter quoi que ce soit, du chef de l'union, à la Trinité. Le canon 7 professe la *dualité des natures*, divinité et humanité, persistant sans confusion, sans mélange, dans l'*unité de l'hypostase*. Le canon 8 rejette l'interprétation monophysite de la formule cyrillienne μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκομένη. Le canon 9 maintient, malgré la dualité des natures, l'unité d'adoration. De toutes ces décisions ressort la différence de signification des termes φύσις et ὑπόστασις. L'hypostase est l'individu complet, la personne; la nature concrète, φύσις, peut n'être pas ἰδιοϋπόστατος et subsister par conséquent καθ' ὑπόστασιν dans la personne même du Verbe.

3° *Après le concile de Chalcédoine.* — 1. *Chez les catholiques.* — *a*) *Les conciles et les documents pontificaux subséquents* n'apportent aucune précision nouvelle. Dans l'Église latine comme dans l'Église grecque, la terminologie est fixée, les équivalences de significations sont établies. Voir concile de Braga (561), can. 1, Denzinger-Bannwart, n. 231 ; Honorius I^er^, *Epist.*, II, *ad Sergium* (634), n. 252: concile de Latran (649), proclamant, can. 1, trois *subsistences* consubstantielles en Dieu, n. 254; cf. can. 6, 7, 8, 9, unité de *personne* et dualité de *natures* dans le Christ, n. 259-262 ; symbole de Tolède (XI^e^) (675), identification de *substantia* et de *natura*, n. 275, 276, 277, 278; *tres personæ, una substantia*, n. 279, 280; *tres personæ unius naturæ*, n. 281; *persona Filii incarnata*, n. 282; *una persona, duæ naturæ*, n. 283; *in duabus naturis, tribus exstat substantiis*, n. 284; en quel sens, *trois* substances, voir plus loin ; *gemina substantia divinitatis et humanitatis in Christo*, n. 285; S. Agathon, *Epist. dogmatica ad imperatores*, n. 288: III^e^ concile de Constantinople (680) : *naturalis differentia in eadem una subsistentia*, ἐν αὐτῇ τῇ μιᾷ ὑποστάσει, n. 290, 292; XV^e^ concile de Tolède (688), expliquant en quel sens on peut dire, avec le XI^e^ concile de Tolède, *deux* ou *trois substances* dans le Christ, divinité, âme, corps, n. 295: enfin, concile de Francfort (794), *duas substantias, una persona*, avec l'exclusion de la formule ambiguë du XI^e^ concile de Tolède, n. 312. Ainsi se trouve fixée la terminologie catholique. « Mais, remarquons-le bien, l'Église, en prononçant sur le fait, n'indiqua point *comment* on devait le concevoir. Elle prit dans la langue usuelle, et suivant leur signification courante, les deux mots de nature et de personne et elle affirma qu'en Jésus-Christ on devait voir une seule personne et deux natures. Comment cela se faisait-il? Comment cela était-il possible? Quel rapport fallait-il donc établir entre les notions de nature et de personne? Qu'est-ce qui caractérisait l'une et l'autre? L'Église ne le dit pas et n'avait pas à le dire : elle est chargée de définir, de constater, non d'appliquer et de justifier rationnellement. Ce dernier rôle est celui des théologiens. » Tixeront. *Des concepts de nature et de personne*, etc., *loc. cit.*, p. 584.

b) Mais avant d'aborder l'étude de ce développement théologique, il importe encore de fixer notre attention sur l'*équivalent grammatical latin d'hypostase*, à savoir, le mot : *subsistentia*. On a vu plus haut, col. 378, que les Pères latins traduisaient ὑπόστασις par *substantia*. De là une source de difficultés dans la terminologie. Rufin, au début du V^e^ siècle, expliquant le différend survenu, au synode d'Alexandrie, au sujet du mot *hypostase*, préfère traduire ὑπόστασις par *subsistentia*, supprimant par là toutes les équivoques possibles. *H. E.*, l. I, c. XXIX, *P. L.*, t. XXI, col. 449. *Substantia* et *essentia* répondent désormais à οὐσία. Cf. Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. IV, n. 16. Avant Rufin, on peut citer comme ayant fait usage du terme *subsistentia*, au milieu du IV^e^ siècle, Victorin de Pettau; mais ce n'est pas dans le sens d'une attribution personnelle et distincte. *Adversus Arium*, l. I, n. 30; l. II, c. IV, *P. L.*, t. VIII, col. 1062, 1092; cf. Petau, *loc. cit.*, c. III, n. 5. Ou bien ce terme est interpolé, *op. cit.*, l. III, c. IV, VIII, IX, et peut-être aussi l. II, c. IV, col. 1101, 1105, 1092; cf. de Régnon, *op. cit.*, p. 236-241. Saint Augustin, quoique postérieur à Rufin, traduit encore ὑπόστασις par *substantia*. *De Trinitate*, l. VII, c. IV, V, VI, *P. L.*, t. XLII, col. 939-946; cf. l. V, c. VIII, IX, n. 9, 10, col. 917, 918. On retrouve parfois chez saint Augustin, entre l'essence et la personne, la distinction du commun et du singulier. *De Trinitate*, l. VII, c. VI, n. 11, col. 942. On trouve *subsistentia* chez Fauste de Riez, *Epist.*, VII, *P. L.*, t. LVII, col. 858; chez le diacre Paschase, *De Spiritu Sancto*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. LXII, col. 13, et peut-être chez le pseudo-Ambroise, *In symbolum apostolorum*, *P. L.*, t. XVII, col. 507; cf. note, col. 511. Désormais ce mot est dans le langage courant. Rustique, *Contra acephalos disputatio*, en fait un emploi fréquent, et toujours comme traduction d'ὑπόστασις, avec les différentes nuances de signification que les grecs donnent à ce mot. *P. L.*, t. LXVII, col. 1192, 1238. L'Église elle-même, à cette époque, comme le remarque Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, l. I, c. III, *P. L.*, t. LXXII, col. 538, consacre cette équivalence grammaticale par la lettre dogmatique de Jean II au sujet de la formule *Unus de Trinitate passus est*. Voir ci-dessus, col. 390; Denzinger-Bannwart, n. 201. Voir la même équivalence établie dans la lettre dogmatique de saint Agathon, Denzinger-Bannwart, n. 288, lue au VI^e^ concile œcuménique ; dans les lettres synodales de Rome et de Milan, lues au même concile. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 286. Les traductions latines des canons orientaux soulignent la même équivalence. Cf. anathématismes de saint Cyrille au concile d'Éphèse, trad. de Marius Mercator, anat. II, IV, Denzinger-Bannwart, n. 114, 116 ; concile de Chalcédoine, trad. de Rustique, n. 418; concile de Constantinople, can. 1, 4, 5, 7, 8, 13, n. 213, 216, 217, 219, 220, 226. Dans la préface à la traduction du VII^e^ concile œcuménique, Anastase le bibliothécaire avertit expressément qu'il traduit ὑπόστασις par *subsistentia*. *Interpretatio VII^æ^ synodi, præfatio*, *P. L.*, t. CXXIX, col. 195; cf. Petau, *op. cit.*, l. IV, c. III. Sur ces rapprochements, voir Stentrup, *Zum Begriff der Hypostase*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1877, p. 78 sq. Il est à noter que, dans ces textes, le mot *subsistentia* est toujours pris dans un sens concret, comme substance, hypostase, essence, personne. Petau, *loc. cit.*, n. 6. De plus, la désinence qu'il affecte en latin semble imposer, en français, l'orthographe que nous avons observée ici : subsistence et non pas subsistance.

c) Dans son *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychetem et Nestorium*, Boèce (première moitié du VI^e^ siècle) a une terminologie quelque peu différente, en ce qui concerne la traduction latine d'ὑπόστασις et l'équivalent grec de *subsistentia*. Il définit, c. I, la nature : *unamquamque rem informans specifica differentia*, *P. L.*, t. LXIV, col. 1342, et, c. III, la personne : *naturæ rationalis individua substantia*, col. 1343. *Substantia* est ici l'équivalent latin d'ὑπόστασις : « Boèce rencontre les deux verbes latins *subsistere* et *substare* et il les distingue par leurs relations avec les accidents. *Subsistere*, dit-il, signifie n'avoir pas besoin d'accidents pour être; *substare* signifie servir de sujet aux accidents pour qu'ils puissent être. Ces définitions lui permettent de distinguer entre l'individu et l'espèce ou, si vous le voulez, entre la substance première et la substance seconde. En bon réaliste, il déclare

donc que les genres et les espèces sont des *subsistences*, puisque les accidents n'y entrent pas, et que les individus seuls sont des *substances*, parce que seuls ils supportent les accidents... Boèce a expliqué par la philosophie profane la non-synonymie des mots latins. Il veut, de plus, montrer la parfaite synonymie des expressions théologiques, grecques ou latines. En latin, il constate quatre mots, savoir : *essentia, subsistentia, substantia, persona.* Il lui est facile d'identifier πρόσωπον et *persona.* Comme saint Hilaire, il identifie οὐσία et *essentia.* Reste ὑπόστασις pour les deux mots latins *subsistentia* et *substantia.* Comme Rufin, il voit bien que ce mot provient du verbe ὑφίσταναι, répondant seul aux deux verbes latins *subsistere* et *substare*, mais, dans le choix de sa traduction, il va à l'inverse de Rufin. Boèce, prenant le verbe grec dans le sens de substance, identifie ὑπόστασις au mot latin *substantia*... Restait à sa charge un quatrième mot latin, précisément le fameux terme *subsistentia.* Comme équivalent grec, Boèce exhume un mot, à peine usité une fois par saint Cyrille et Théophylacte, le substantif οὐσίωσις. Cette terminologie, surtout en matière trinitaire, présente de graves inconvénients, puisque, logiquement, elle conduisait à mettre en Dieu « trois substances » et « une subsistence ». Tout eût été parfait si Boèce avait conservé au mot ὑπόστασις sa traduction grammaticale *subsistentia.* Ce n'est qu'en traduisant *substantia* par l'idée qu'exprime *subsistentia*, pris au sens concret, que saint Thomas d'Aquin parvient à justifier la définition que Boèce a donnée de la personne. *Sum. theol.*, Iª, q. XXIX, a. 1, 2; q. XXX, a. 1. » De Régnon, *op. cit.*, p. 227-232. Toutefois sa définition de la personne constitue un réel progrès, parce qu'elle renferme dans ses éléments l'idée d'intelligence et de raison, plus nettement marquée qu'on ne l'avait fait jusqu'alors.

d) Le diacre Rustique, qui avait vécu à Constantinople, connaissait mieux la terminologie grecque et il s'applique, sans nommer Boèce, à rectifier sa traduction d'ὑπόστασις. Il restitue son véritable sens à *substantia* : « Le mot ὑπόστασις, écrit-il, est ambigu et signifie tantôt la personne, tantôt la nature. Nous disons que la subsistence du Seigneur Christ est une, car sa personne est subsistante. Mais nous ne condamnons pas absolument qu'on dise deux subsistences, si on a pieusement soin d'avertir qu'on entend par là les natures, car les natures subsistent. » *Disputatio contra acephalos, P. L.*, t. LXVII, col. 1192. *Usie* et *substance* sont identiques, col. 1181. La *nature* signifie ce qu'on appelle l'espèce commune; la personne est le concours des choses qui déterminent *une subsistence rationnelle*, col. 1238. Cette subsistence individuelle est comme le fondement et le support de tous les accidents, en ce sens que rien ne peut exister sans ce fond. De là vient qu'on donne à *la totalité des choses EXISTANT DANS un être* (remarquons cette *in-existence*) le nom de ce qui en est *le soutien dans l'existence.* La personne est donc une *subsistence raisonnable et individuelle*, col. 1239. Ainsi, parallèlement à son contemporain Léonce de Byzance, voir plus loin, col. 397, Rustique commence à esquisser la théorie philosophique de l'être in-existant, *enhypostasié* (*substantiva res*), pour répondre aux difficultés soulevées à propos de l'incarnation. La nature humaine du Verbe n'est pas une personne, parce qu'elle est *magis in subjecto quam subjectum*, col. 1239.

2. *Chez les non-catholiques.* — *a*) Du côté des *nestoriens*, le concile d'Éphèse ne brisa pas toutes les résistances, pas plus que la formule signée par Jean d'Antioche n'amena la paix complète. On trouvera l'histoire des doctrines nestoriennes à NESTORIANISME. La terminologie des dissidents n'accuse d'abord aucune nouveauté : elle reste attachée à la formule de paix, signée en 433, qui *paraît* aux nestoriens plus favorable. Les décisions de Chalcédoine sont saluées comme une victoire. Voir *Le livre d'Héraclide*, p. 327, 330. Peu à peu un mouvement plus prononcé vers l'hétérodoxie se dessine : on rejette le sens donné par le concile de Chalcédoine au mot *hypostase*, sens qui l'identifiait avec πρόσωπον. On continua à rapprocher *hypostase* de *nature* : le Christ fut déclaré être en *deux natures, deux hypostases* et *une personne.* Voir le concile nestorien de 486, canon 1, dans *Synodicon orientale*, édit. J.-B. Chabot, dans *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXXVII, p. 302, et *Homélie de Narsès sur les trois grands docteurs Diodore, Théodore et Nestorius* (485-490?), édit. Martin, dans le *Journal asiatique*, juillet 1900. La formule de 433 est jugée insuffisante et rejetée. Il y eut encore du flottement dans les termes jusqu'en 612 ; à partir de cette époque, la terminologie devint fixe et absolue. W. A. Wigram, *An introduction to the history of the Assyrian Church*, Londres, 1910, p. 256, 278.

C'est à Babaï le Grand, abbé d'Izla (569-628), que l'Église nestorienne doit la fixation définitive de sa terminologie en matière christologique. Son traité *De unione* a été, en partie (par extraits), publié par M. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (*224-632*), Paris, 1904, p. 280-287. M. Tixeront a ainsi résumé cette terminologie : « La *nature* (*kianâ*) est prise par Babaï dans le sens abstrait : c'est l'élément commun qui existe dans les hypostases particulières, et qui comprend toutes celles de la même espèce. L'*hypostase* (*qnoumâ*) est la substance concrète et singulière : « On appelle hypostase », dit Babaï, « la substance (οὐσία) singulière, subsistant « dans son être unique, numériquement une et séparée « de beaucoup (d'autres), non en tant qu'*individuante*, « mais en tant qu'elle reçoit chez les êtres créés, rai- « sonnables et libres, des accidents variés, de vertu « ou de crime, de science ou d'ignorance, et chez les « êtres privés de raison, également des accidents « variés, par suite de tempéraments contradictoires ou « de toute autre façon. » Quant à la personne (*parsopâ*), elle est « cette propriété de l'hypostase qui la distingue des autres », ce par quoi deux hypostases de même nature et espèce, Pierre et Paul, par exemple, se distinguent entre elles. Pierre et Paul, en effet, ont la même nature; tous deux — et ils ont encore cela de commun — sont des hypostases, c'est-à-dire des substances concrètes, existantes; mais l'hypostase de l'un n'est pas celle de l'autre : elles ont chacune leur propriété singulière qui en fait des personnes distinctes : « et parce que la propriété singulière que possède l'hy- « postase n'est pas l'hypostase elle-même, on [appelle] « *personne* ce qui distingue. » — Si, dans la pensée de Babaï, cette propriété singulière n'est pas l'existence à part soi (καθ' ἑαυτόν), elle ne peut être que l'ensemble des accidents variés dont il a donné plus haut des exemples; et ainsi l'on pourrait dire que la personnalité, d'après lui, n'est autre chose que l'ensemble des caractères accidentels dont l'hypostase est le *substratum* substantiel, et par où elle se distingue des autres hypostases. Cette notion serait bien superficielle et peu exacte. » L'hypostase étant identifiée avec la nature concrète, il ne saurait être question, pour l'Église nestorienne, d'union *hypostatique* ; fidèle à la tradition de Théodore et de Nestorius, elle n'admet qu'une union prosopique. Voir HYPOSTATIQUE (*Union*). Par contre, en matière trinitaire, la théologie nestorienne admet en Dieu trois *qnoumé*, trois hypostases au sens cappadocien du mot. Les autres écrits nestoriens, antérieurs ou postérieurs à Babaï, et dont on trouvera le résumé dans Labourt, *op. cit.*, c. X; cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 57, 60, n'apportent aucun élément nouveau à la terminologie.

b) *Les monophysites.* — Le monophysisme n'est pas une doctrine une : c'est en fonction des définitions du concile de Chalcédoine qu'on groupe tous les dissidents qui combattent la formule des *deux natures après l'union*. Voir EUTYCHÈS ET EUTYCHIANISME, t. v, col. 1595-1596. Quels que soient les noms sous lesquels furent désignées les différentes sectes de monophysites, c'est le sens donné au mot φύσις, en opposition avec les décisions de Chalcédoine, qui est le point de départ du monophysisme. Il importe donc de préciser les différentes acceptions de ce mot pour faciliter, dans la suite, l'intelligence de l'erreur condamnée. — α. Le terme φύσις peut, en premier lieu, signifier l'essence spécifique, commune à plusieurs individus. Nous avons déjà rencontré ce sens abstrait, désignant l'essence commune désignée sous le nom de φύσις et plus généralement d'οὐσία, par opposition à l'individu, au singulier, que signifie l'hypostase, dans saint Basile, *Epist.*, XXXVIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 328; CCXIV, n. 4, col. 789; CCXXXVI, n. 6, col. 884; voir col. 386 ; dans saint Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, l. I, *P. G.*, XLV, col. 320; *Discours catéchétique*, c. I, col. 13 ; *De communibus notionibus*, *P. G.*, t. XLV, col. 177, voir col. 386; et ESSENCE, t. V, col. 839-841; dans Théodoret, *Dial. Immut.*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 33, voir col. 389 ; et même dans saint Cyrille d'Alexandrie, voir les références, col. 388. On retrouve cette acception chez une foule d'autres auteurs, catholiques ou non catholiques. Cf. pseudo-Athanase, *Dial. de Trinitate*, I, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1137 ; S. Jean Chrysostome, *In Epist. ad Heb.*, homil. II, n. 1, *P. G.*, t. LXIII, col. 20. C'est que tous sont d'accord pour affirmer qu'avant l'union, c'est-à-dire en considérant les choses d'un point de vue abstrait, les natures du Christ sont spécifiquement distinctes. Les catholiques d'ailleurs se sont bien gardés de considérer la nature humaine du Christ comme correspondant à l'humanité ainsi envisagée spécifiquement. — *b*. Le concile de Chalcédoine reconnaît dans le Christ deux φύσεις, la nature divine et la nature humaine, *concrètes et individuelles*. C'est à propos de la signification concrète du mot nature que s'affirment les divisions. Voir EUTYCHÈS ET EUTYCHIANISME, t. V, col. 1596-1597. En quelques mots, voici les trois acceptions monophysites possibles du terme φύσις. Le concile de Chalcédoine donne au mot φύσις le sens de nature concrète, *mais abstraction faite du mode de subsistence*. Le sujet qui possède à la fois deux natures, individuée et concrète, est l'hypostase ou la personne qui est la raison même, pour chaque nature, de sa subsistence. A l'encontre ou en marge des décisions du concile, on peut affirmer en Jésus-Christ une seule nature : α. En entendant le mot φύσις dans le sens cyrillien ; c'est alors une nature concrète, mais considérée comme subsistante en elle-même, d'une existence séparée et indépendante. Cette formule est orthodoxe en soi, car l'essence humaine en Jésus n'a pas d'existence indépendante; elle ne peut être dite φύσις au sens où l'on entend ici ce mot. En réalité, ce monophysisme *verbal* est, par la pensée, catholique, dès là qu'il n'exclut point la formule consacrée à Chalcédoine et ne s'attache pas, d'une façon exclusive, à la conception d'une φύσις unique, quoique entendue dans le sens de nature-personne. C'est le monophysisme de saint Cyrille d'Alexandrie, qui, s'adaptant aux décisions de Chalcédoine, a trouvé son expression la plus solennelle dans les canons du V^e^ concile œcuménique, surtout le canon 8, Denzinger-Bannwart, n. 216, 217, 219, 220, et dans ceux du concile de Latran (649), surtout le canon 5, complété par les canons 6 et 7, n. 258, 259, 260. — β. En accordant au mot φύσις le sens qui vient d'être expliqué, il se peut qu'on se sépare de l'orthodoxie, uniquement parce que, comprenant mal les décisions de Chalcédoine, on les rejette avec la prétention de les taxer d'hérésie. C'est peut-être le cas du monophysisme sévérien, dont le plus illustre représentant est Sévère d'Antioche (538-543). Sévère confond dans un même sens les mots φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, et ce sens est celui d'individu concret, de sujet, de personne. Οὐσία n'est pas l'équivalent de φύσις : c'est le commun s'opposant au singulier. Deux natures-unies sont un contresens; la nature n'est telle qu'à la condition d'être existant en soi, καθ' ἑαυτήν; deux natures sont nécessairement deux personnes. Mais en Jésus-Christ la φύσις est, par l'incarnation, douée des propriétés et des attributs de l'humanité aussi bien que de la divinité. Eustathe, moine, *Epist. ad Timothæum scolast. de duabus naturis, adversus Severum*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 920 sq.; cf. Fragments, dans *Quæstiones adversus monophysitas*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1917; Mai, *Scriptor. veter. collect. nova*, t. VII, p. 71. On se demande si le système de Sévère diffère vraiment de la doctrine de saint Cyrille. Le P. Jugie n'y voit qu'une question de terminologie. Voir t. V, col. 1598. M. Tixeront penche également vers cette solution, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 127, en faisant remarquer qu'il n'était plus permis, à l'époque de Sévère, de négliger la terminologie de Chalcédoine et la doctrine définie par saint Léon. Sur la terminologie du monophysisme sévérien, voir l'ouvrage classique de M. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 243 sq. ; cf. p. 422 sq. — γ. En adoptant pleinement la terminologie du monophysisme *réel*. Ainsi l'on en arrive à identifier l'οὐσία concrète, la nature, l'hypostase, la personne. C'est le système d'Eutychès, qui, évoluant, devait aboutir aux extravagances doctrinales des différentes sectes préconisant, en Jésus-Christ, l'absorption de l'humanité en la divinité ou, réciproquement, de la divinité dans l'humanité. Voir EUTYCHÈS ET EUTYCHIANISME, t. V, col. 1601 sq. La terminologie du monophysisme réel a été formulée par le philosophe péripatéticien Philopon, dans son ouvrage *l'Arbitre* (Διαιτητής), publié vers 540, à la prière de Sergius d'Antioche. Il s'applique « à montrer que la *nature*, en tant que ce mot désigne le genre ou l'espèce, n'existe en dehors de notre esprit que dans les individus qui le réalisent ; mais que, là, elle se confond avec la personne ou l'hypostase, celle-ci n'étant que la nature particularisée par les caractères individuants. Ainsi la nature n'existe que comme individu et l'individu, c'est la personne : ἄτομον δὲ ταυτὸν εἶναι καὶ ὑπόστασιν ἀρτίως δεδείχαμεν. S. Jean Damascène, *Hær.*, LXXXIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 753. En Jésus-Christ, l'humanité existe, mais n'est ni une nature, ni une personne; en Dieu, il y a trois personnes, donc trois natures : ἔστω τρεῖς φύσεις λέγειν ἡμᾶς ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος. *De sectis*, act. V, c. VI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1233, Timothée de Constantinople, *De receptione hæreticorum*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 61. Cf. Tixeront, *Des concepts de nature et de personne*, *loc. cit.*, p. 588.

III. PREMIERS ESSAIS DE SYSTÉMATISATION THÉOLOGIQUE CHEZ LES PÈRES GRECS. — Au point de vue philosophique, les catholiques orthodoxes se trouvent, à ce point d'évolution de la terminologie, pris entre les eutychiens et les nestoriens. Les catholiques, avec le concile de Chalcédoine, admettent en Jésus-Christ deux natures concrètes; mais ils doivent, d'une part, répondre au reproche des eutychiens, les accusant d'établir par là une dualité d'hypostases ou de personne; d'autre part, réfuter la prétention des nestoriens, qui, identifiant nature-concrète et hypostase, se refusent à proclamer l'unité physique de Jésus-Christ. Il faut rendre compte aux uns et aux autres que le mystère de l'union hypostatique ne renferme, au regard de la raison, aucune

contradiction. La solution proposée a pour base la distinction de l'ὑπόστασις et de l'ἐνυπόστατον, déjà esquissée antérieurement, mais que les théologiens du VI^e^ au XI^e^ siècle vont mettre en pleine évidence.

1° Jusqu'au VI^e^ siècle, en effet, les Pères n'avaient pas abordé directement la question métaphysique de la nature concrète comparée à l'hypostase. En quelques mots jetés en passant, ils avaient cependant d'une certaine façon posé les principes d'où devaient sortir, les luttes dogmatiques une fois apaisées, les explications théologiques ultérieures. Saint Basile, *Epist.*, CCXXVI, n. 6, avait dit que l'hypostase existe à part soi, τὸ καθ' ἕκαστον; c'est cette existence en soi, cette perfection individuelle qui caractérise l'hypostase. Saint Grégoire de Nysse fait entrer dans le concept de personne l'idée d'indépendance, de spontanéité, de liberté, en un mot, de cette perfection individuelle que les Pères ont exprimée en affirmant que Jésus a uni notre humanité à sa divinité εἰς μίαν τελειότητα; S. Épiphane, *Symbole*, Denzinger-Bannwart, n. 13; cf. *Hær.*, LXXVII, n. 29, *P. G.*, t. XLII, col. 684; S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. I, n. 12, *P. G.*, t. XXVI, col. 1113. Si la nature humaine concrète, dans la personne de Jésus-Christ, ne constitue pas une hypostase, une personne, n'est-ce point précisément parce qu'il lui manque cette perfection dernière d'exister à part soi et de ne dépendre que de soi quant au mode de subsistence? Nestoriens et eutychiens reprochent aux catholiques de faire de la nature humaine dans le Christ un être ἀνυπόστατον, puisque les conciles interdisent de la concevoir comme une hypostase ou une personne: mais, entre l'ὑπόστασις et l'ἀνυπόστατον, (sur l'équivalence, en matière christologique et trinitaire, des termes, ἀνυπόστατος et ἀπρόσωπος, voir Shlossmann, *op. cit.*, § 8 et 9), n'y a-t-il donc aucun moyen terme, comportant une solution satisfaisante?

Ce moyen terme, c'est l'être enhypostasié, l'ἐνυπόστατον, qui n'est ni l'hypostase, ni l'être sans hypostase, mais bien l'être existant en une hypostase différente de sa propre réalité. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. III, p. 20, attribue à Léonce de Byzance l'invention du terme ἐνυπόστατον. Mais c'est à tort. On trouve déjà ce mot, au V^e^ siècle, chez l'auteur des *Dialogues sur la Trinité*, dial. II, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1160; cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis Evang.*, l. V, c. V, *P. G.*, t. LXXIII, col. 844; *Thesaurus*, ass. VIII, t. LXXV, col. 101, 104; au IV^e^ siècle, chez saint Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVI, col. 180; chez saint Épiphane, voir col. 372, et fréquemment chez Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, l. I, c. XVI, XXVI; l. II, c. I, II, VIII, X; l. III, c. XIX, XXXVII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 337, 384, 452, 461, 616, 648, 892, 972. On le rencontre également dans l'Ἔκθεσις μακρόστιχος, Hahn, *op. cit.*, p. 192. Saint Hilaire, *De Trinitate*, l. X, n. 21, *P. L.*, t. X, col. 358, le traduit par *substantivum*. Au III^e^ siècle, on le trouve employé, à propos de Paul de Samosate, dans une lettre de Denys d'Alexandrie, qui distingue de l'hypostase l'οὐσία ἀνυπόστατος et l'οὐσία ἐνυπόστατος, Mansi, t. I, col. 1044, et dans l'épître du synode d'Antioche. *Ibid.*, col. 1036. Sur l'origine du mot ἐνυπόστατον, voir Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908, p. 150 sq.

2° Néanmoins, c'est à Léonce de Byzance († 543) que revient l'honneur d'avoir formulé une théorie christologique complète de l'ἐνυπόστατον. Se référer, pour les citations, à la *P. G.*, t. LXXXVI; *Libri tres contra nestorianos et eutychianos*, col. 1268-1396; *Capita triginta contra Severum*, col. 1901-1906; *Solutio argumentorum a Severo objectorum*, col. 1916-1945. Dans l'échelle des réalités, la notion d'être (οὐσία au sens large) est la plus générale. C'est l'*ens* transcendant des scolastiques. Au-dessous de cette notion se trouve le genre, τὸ γένος, et, au-dessous du genre, l'espèce, τὸ εἶδος. L'espèce est composée du genre et des différences spécifiques, εἰδοποιαί, διαφοραί, ποιότητες οὐσιώδεις, οὐσιοποιοὶ ἰδιότητες, col. 1301, 1277, 1921, 1928. L'espèce réalisée dans un être concret, devient la φύσις ou l'οὐσία au sens strict, qui se compose ainsi du genre et de la différence spécifique, col. 1945. Au-dessous de l'espèce, se trouve l'individu, τὸ ἄτομον; l'individu se compose de l'espèce et des caractères individuants, ἰδιώματα ἀφωριστικά, qui ne constituent pas la personne ou l'hypostase, mais la font distinguer, col. 1917. Les caractères individuants se distinguent des simples accidents en ce que les accidents sont séparables (χωριστά), tandis que les caractères individuants sont permanents et demeurent sur l'être qu'ils déterminent, συμβεβηκότα ἀχώριστά, col. 1945. Ceux-ci tiennent le milieu entre les simples accidents et les différences spécifiques; les différences spécifiques sont permanentes, ποιότητες οὐσιώδεις; les caractères individuants sont ποιότητες ἐπουσιώδεις, col. 1277. Quant à l'hypostase ou personne, Léonce, comme les Cappadociens, l'identifie avec l'individu ou la φύσις *existant à part soi et en soi*. Mais il ajoute à la théorie à peine esquissée de Basile de nouvelles précisions: « La nature implique l'idée d'être, la perfection; l'hypostase implique, de plus et principalement, l'idée d'*être à part*; la première indique l'espèce, la seconde révèle l'individu; la première porte le caractère de l'universel, la seconde sépare du commun le propre, » col. 1280, 1915. « La notion d'hypostase se réalise donc et dans les êtres qui, identiques par leur nature, diffèrent numériquement, et dans ceux qui résultent de natures différentes, mais qui ont entre elles un lien commun et « *inexistent* » l'une dans l'autre. Quand je dis qu'*elles ont un être commun*, je ne veux pas parler de celles qui se complètent mutuellement au point de vue de l'essence, comme c'est le cas des substances et des prédicats essentiels que l'on nomme propriétés, mais *je veux parler de la nature et de l'essence de chacun des composants, nature qui n'est pas considérée à part soi* (καθ' ἑαυτήν), *mais par rapport à la nature qui lui est jointe et unie* », col. 1281. En d'autres termes, la notion d'hypostase implique l'existence à part soi, καθ' ἑαυτόν, et ne convient qu'aux individus possédant une existence indépendante. Si donc un tout était composé non seulement de parties substantielles, mais de substances ou de natures complètes, ces substances ou natures ne seraient pas des hypostases, car elles existeraient, non en elles-mêmes, mais dans le tout. Or, une nature, une substance concrète ne peut exister qu'individuelle et, par conséquent, « hypostasiée » de quelque façon; autrement, elle serait une pure abstraction, col. 1280. Entre la nature abstraite, sans réalité, ἀνυπόστατος, et la nature individuée qui existe à part soi, ὑπόστασις, il y a un moyen terme, c'est l'être, la nature « enhypostasiée », ἐνυπόστατος: « Être enhypostasié convient à ce qui n'est pas un accident et qui cependant existe en un autre et non en soi-même, τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ, ὅ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται, col. 1277. La nature enhypostasiée n'est pas une hypostase, puisqu'elle n'existe pas en soi, mais ce n'est pas non plus un accident, puisque, par hypothèse, c'est une nature, une substance. L'accident, parce que tel, n'est dit enhypostasié qu'improprement; il serait plus exact de l'appeler ἑτεροϋπόστατον. Par là, l'on peut répondre victorieusement aux difficultés soulevées par les hérésies contraires de Nestorius et d'Eutychès contre la doctrine catholique de l'incarnation: la nature humaine, tout en demeurant complète et intégrale, n'est pas une hypostase, parce qu'elle n'existe pas à part soi, et qu'elle subsiste dans le Verbe, à qui elle appartient et qui lui donne d'exister par le fait qu'il la reçoit en lui, col.

1277, 1944. Cette enhypostasie est possible : Léonce en fournit les comparaisons qui, évidemment, ne donnent qu'une idée imparfaite de l'enhypostasie de l'humanité dans la personne du Verbe. Enhypostasiés sont les caractères individuants, puisqu'ils ne sont ni de simples accidents, ni la nature-subsistence; enhypostasiés également, le corps et l'âme qui conservent, dans le composé humain, leur nature propre, col. 1277, 1280, 1304. On verra à HYPOSTATIQUE (*Union*) tout le parti que Léonce tire de la théorie de l'ἐνυπόστατον pour exposer l'union des deux natures dans la personne unique du Verbe.

3° Les principes posés par Léonce servent de guide à toute la théologie grecque des VI^e^, VII^e^ et VIII^e^ siècles en matière christologique. L'auteur du *De sectis* n'apporte aucune idée originale. Il distingue les deux sens du mot hypostase, le sens vulgaire : réalité, consistance, qui se vérifie aussi bien dans les accidents que dans les substances, et le sens philosophique : *ce qui existe en soi et par soi*. Par là, double également est l'ἐνυπόστατον : tout ce qui possède une réalité peut être dit enhypostasié : les accidents sont ainsi enhypostasiés dans la substance ; mais, à proprement parler, l'être enhypostasié est celui qui existe en soi et par soi (c'est-à-dire dans l'hypostase qui lui est propre). L'ἀνυπόστατον signifie pareillement et ce qui n'a aucune réalité (un être imaginaire) et ce qui existe dans un sujet (les accidents par exemple). *De sectis*, act. VII, n. 1, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1240-1241. On explique avec ces données la terminologie difficile de saint Cyrille.

Saint Sophrone († 638) ne se hasarde pas dans ces spéculations théologiques; d'une manière traditionnelle et claire, il se contente d'exposer, à propos du mystère de la trinité et du mystère de l'incarnation, l'équivalence des termes, φύσις et οὐσία, d'une part, et, d'autre part, ὑπόστασις et πρόσωπον. Voir *Epistola synodica ad Sergium*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3153, 3156, 3157; *Orat.*, II, *in SS. Deiparæ annuntiationem*, col. 3220, 3221. — Saint Maxime († 662), dans ses *Opusc. theol. et polem.*, *P. G.*, t. XCI, est plus abondant dans l'exposé des notions philosophiques. Mais ses explications reproduisent à peu de chose près les spéculations de Léonce de Byzance. La substance, c'est l'espèce, la nature, ce qui existe en soi, ὅπερ ἐστὶ καθ' ἑαυτήν. L'hypostase est l'être réel doué d'une essence ou d'une nature. L'essence s'oppose donc à l'hypostase comme le commun au particulier ou au singulier, col. 153, 260. Il faut bien distinguer de l'οὐσία l'ἐνούσιον, qui n'existe que dans l'essence dont il dépend. De même, de l'hypostase se distingue l'ἐνυπόστατον, qui n'existe que dans l'hypostase. L'être enhypostasié s'unit dans la subsistence à un autre, distinct de lui, pour former une personne, col. 150. L'hypostase et la personne s'identifient, col. 152. Mais l'ἐνυπόστατον peut être aussi un simple accident, ou encore des qualités essentielles qui s'ajoutent à la nature. En aucun cas il ne peut exister sans l'hypostase. Aucune nature concrète ne peut être ἀνυπόστατος, c'est-à-dire sans hypostase ; de même, une hypostase sans nature est inconcevable. L'hypostase renferme en soi non seulement les éléments spécifiques de la nature, mais encore toutes les propriétés de l'individu. *Opusc.*, col. 261, 264 ; cf. col. 205. — Saint Anastase le Sinaïte († 700), dans l'*Hodegos* (*Viæ dux*), s'attache à déduire de l'Écriture et des premiers conciles la signification théologique des mots substance, nature, hypostase, personne. C'est par l'Écriture qu'il définit la personne (Ps. LXXIX, 4; XXVI, 8; LXVI, 2; XXX, 17) qu'on ne saurait identifier avec l'essence ou la nature, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 133, 137. Le mot *nature*, φύσις, indique une réalité, l'être qui n'est point de simple apparence, mais qui confère aux choses leur essence, τὸ τῶν πραγμάτων ἐνούσιον, c. XIX: c'est donc le synonyme d'οὐσία ὕπαρξις ou encore d'existence. Le concile de Nicée, dans les questions trinitaires, a distingué nettement la substance de l'hypostase : on ne peut donc les confondre. Le concile d'Éphèse, dirigé contre Nestorius, a précisé l'unité individuelle de l'hypostase, c. IX, col. 140. C'est à la lumière de ces principes qu'il faut expliquer les formules de saint Cyrille d'Alexandrie, c. X, col. 149 sq. On trouve également chez saint Anastase la définition de l'être enhypostasié : c'est la théorie même de Léonce de Byzance qui est reprise.

4° Il faut faire une place à part à saint Jean Damascène († 749), le théologien par excellence, dont les formules sont restées définitives en Orient. L'hypostase, pour saint Jean Damascène, ne se confond pas entièrement avec la substance individuelle concrète : « L'hypostase est le particulier subsistant à part soi: c'est une substance avec ses accidents qui jouit d'une existence *indépendante*, *propre* et *séparée* des autres hypostases, effectivement et en acte, ὑπόστασις δὲ τὸ μέρικον (ἐστι) καὶ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστός, οὐσία τις μετὰ συμβεβηκότων, τὴν καθ' αὐτὸ ὕπαρξιν, ἰδιαιρέτως καὶ ἀποτετημένως τῶν λοιπῶν ὑποστάσεων ἐνεργεία καὶ πράγματι κληρωσαμένη. *De duabus in Christo voluntatibus*, n. 4, *P. G.*, t. XCV, col. 132, 133. Cf. *Cont. Jacob.*, n. 8, t. XCIV, col. 1439. Il semble bien que les accidents dont parle Jean Damascène sont, non pas les accidents physiques, mais les particularités, les différences spécifiques, ὑποστάτικας διάφορας, ποιότητας, χαρακτερίστικὰ ἰδιόματα, qui, inséparables de la substance concrète, sont les marques de son individuation, *P. G.*, t. XCIV, col. 594, note 23, et le texte explicatif tiré de Théodore Abucara. La nature ne peut exister comme chose réelle sans hypostase, ἀνυπόστατος, tout comme l'hypostase ne peut exister sans essence, ἀνούσιος. *De fide orth.*, l. III, n. 9, t. XCIV, col. 1016, 1017; *Contra Jacob.*, n. 11, col. 1441; *De natura composita contra acephalos*, c. V, t. XCV, col. 120. Cf. S. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, c. IX, ὅτι ἐνὶ γὰρ φύσις ἀπρόσωπος, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 148. Une nature réelle et concrète est donc ou *hypostase* ou *enhypostasiée*. Nous voyons ainsi réapparaître le terme ἐνυπόστατον. « Le mot ἐνυπόστατον, explique saint Damascène, signifie quelquefois l'existence, ὕπαρξιν, et, dans ce sens, nous l'appliquons non seulement à la substance, οὐσία, mais encore à l'accident, quoique celui-ci ne soit pas ἐνυπόστατον, mais plutôt soutenu par autre que soi, ἑτεροϋπόστατον. Quelquefois, ce même mot signifie l'être subsistant en soi, c'est-à-dire l'individu, bien qu'à proprement parler, celui-ci ne soit pas ἐνυπόστατον, mais l'hypostase même. Donc, en toute rigueur du terme, ce qu'on nomme ἐνυπόστατον est ce qui ne subsiste pas en soi-même, mais est considéré dans les hypostases, ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρούμενον. Ainsi, la forme ou la nature humaine n'est pas considérée dans une sienne hypostase, ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει οὐ θεωρεῖται, mais dans Pierre, dans Paul et les autres hypostases d'hommes. Ou bien encore ἐνυπόστατον est ce qui se compose avec quelque chose différente en substance, pour former un tout et compléter une seule hypostase composée. Ainsi l'homme est composé de l'âme et du corps; ni l'âme seule, ni le corps seul ne sont appelés des hypostases, mais ils sont ἐνυπόστατα, et ce qui résulte des deux est l'hypostase de tous les deux. Car, à proprement parler, *l'hypostase est ce qui subsiste en soi par sa propre et individuelle subsistence* : Ὑπόστασις γὰρ κυρίως τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενον ἔστι τε καὶ λέγεται. *Dialectique*, c. XLIV, *P. G.*, t. XCIV, col. 615, D'après ces principes, observe M. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 498, « une nature peut être ἐνυπόστατος de plusieurs façons : d'abord quand elle existe en soi et comme un tout indépendant (καθ' ἑαυτήν) ; elle est alors à elle seule une

hypostase; — ensuite, quand deux natures existent et subsistent l'une dans l'autre réciproquement et l'une avec l'autre (σὺν ἑτέροις) et concourent à former une hypostase unique; c'est le cas du corps et de l'âme et généralement des parties d'un tout naturel; — enfin quand une nature subsiste ἐν ἑτέρῳ, dans une hypostase autre que son hypostase naturelle; c'est le cas de l'humanité dans la personne éternelle du Verbe. » *Contra Jacob.*, n. 11, 12, *P. G.*, t. XCIV, col. 1441; *De natura composita*, n. 6, t. XCV, col. 120. Le premier cas d'enhypostasie n'existe que selon notre manière de concevoir la nature concrète dans l'hypostase : en réalité, il y a identité matérielle entre nature et hypostase. Les deux autres cas sont des cas d'enhypostasie réelle et objective. Il est à peine utile de faire remarquer que le mot hypostase signifie ici l'être existant en soi et subsistant par soi et non point, selon la conception primitive, voir col. 369, une simple réalité, quelle qu'elle soit, nature ou substance.

Ailleurs, saint Jean Damascène explique comment les différences essentielles séparent d'entre elles les hypostases de même nature spécifique et en font les individus. *Dialectique*, c. XLII, *P. G.*, t. XCV, col. 612. Le nom d'hypostase vient de ce que, dans le sujet qui reçoit cette dénomination, subsiste de fait la substance qui reçoit les accidents. *Ibid.* Quant aux notes caractéristiques de l'hypostase, c'est d'abord de posséder l'essence *avec son individualité*, ensuite, *d'exister par soi. De fide orth.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. XCIV, col. 601 sq., enfin, *d'être incommunicable.* « C'est le propre d'une hypostase (humaine) d'être singulière et indivisible, c'est-à-dire de s'isoler en elle-même grâce aux nombreux éléments qui la séparent de toute autre; différence de lieu, de temps; différence de caractère, de force, de physionomie, d'habitudes, de dispositions, de dignité, de profession, en un mot, différence dans les propriétés caractéristiques. Mais, pardessus tout cela, incommunicabilité et propriété d'être séparément du reste, πλέον δὲ πάντων, τῷ μὴ ἐν ἀλλήλαις ἀλλὰ κεχωρισμένως εἶναι. » *De fide orth.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 828. Enfin, pour expliquer la différence entre l'essence ou nature et l'hypostase, saint Jean Damascène reprend la formule courante chez les Pères grecs : l'essence correspond au commun, l'hypostase au singulier; l'essence renferme les principes spécifiques, l'hypostase y ajoute les « accidents qui en sont les propriétés caractéristiques », d'où, envisagée en elle-même, l'essence ne subsiste pas, mais considérée [comme subsistante] dans les hypostases, ἡ οὐσία δὲ καθ' ἑαυτὴν οὐχ ὑφίσταται, ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρεῖται. *De fide orth.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1004. « L'hypostase ne signifie pas *ce qu'*est ou *quel* est le sujet, mais *qui* il est; les différences de nature font *autre chose* et *autre chose (aliud et aliud)*; les différences d'hypostases font *les différents individus (alius et alius)*; la nature signifie *quelle* est la chose *(quod aliquid sit*, mot à mot, qu'elle est quelque chose, qu'elle a telle « quiddité »); l'hypostase désigne *cette* personne, *cette* chose individuelle, *hunc aliquem* ou *hoc aliquid*; ἡ μὲν φύσις τό τί σημαίνει, ἡ δὲ ὑπόστασις τινα καὶ τόδε τι. *Dialectique*, c. XVIII; cf. c. XXIX, *P. G.*, t. XCIV, col. 581, 589. Dans le *De hæresibus*, saint Jean Damascène, relatant, col. 144 sq., les théories des sévériens relativement aux notions de *nature* et d'*hypostase*, reproduit de larges extraits de l'*Arbitre* de Jean le Grammairien, dit Philopon, col. 744-753. Voir Diekamp, *Doctrina Patrum de incarnatione*, Munster en Westphalie, 1907, p. 272-283.

5° Théodore Abucara († 869) mérite une mention spéciale; son analyse des rapports de la nature individuée et concrète à l'hypostase est poussée plus à fond. L'être enhypostasié (ἐνυπόστατον) devient, pour lui, l'être hypostatique (ὑποστάτικον) : « Une réalité, dit-il, peut être hypostase (ὑπόστασις) ou hypostatique (ὑποστάτικον). Les deux ont de commun qu'elles sont composées de la nature (spécifique) et des propriétés individuantes. Sur les propriétés individuantes, voir la note au texte de saint Jean Damascène, *P. G.*, t. XCIV, col. 594, note 23. Elles diffèrent en ce que l'hypostase ne fait pas partie d'un sujet (elle *est ce sujet même*), l'être hypostatique fait partie d'un sujet. Pierre, n'étant partie d'aucun sujet, est une hypostase; le corps de Pierre, étant partie de Pierre, n'est pas hypostase, mais hypostatique, malgré qu'il comporte une nature réelle et des propriétés individuelles. Mais ce n'est pas assez de la nature concrète et des propriétés pour constituer l'hypostase, il faut encore que cette nature ne soit pas prise comme partie d'un tout. » *Opuscula*, disp. XXIX, *P. G.*, t. XCVII, col. 1578. Et encore, répondant à l'hérétique qui demande si la substance est différente de l'hypostase : « Oui, répond-il, la substance est autre chose et l'hypostase autre chose, non pas comme deux réalités différentes l'une de l'autre, mais parce que l'hypostase *signifie* autre chose et autre chose la substance. Le grain de froment est, à la fois, semence et fruit; semence et fruit ne font pas deux réalités différentes, mais répondent à deux significations diverses; la semence est semence par rapport à la culture à venir; le fruit est fruit par rapport à la culture passée. » Disp. XXVIII, col. 1569. Cette comparaison, empruntée à Aristote, *De generatione animalium*, l. I, c. XVIII, n'est qu'une comparaison. Théodore Abucara approfondira la question en revenant aux concepts du commun et du singulier appliqués à la nature et à l'hypostase. L'essence, c'est l'espèce, la nature; quant à l'hypostase, c'est l'être particulier, l'individu, col. 1372; cf. col. 1472 sq. Mais il saura éviter le réalisme d'un Grégoire de Nysse et expliquera d'une façon précise en quoi consiste le caractère de communauté attribué à l'essence par rapport à la « singularité » de l'hypostase. La nature est dite commune parce qu'elle correspond au concept de l'espèce qui est identique pour tous les individus de même essence (Abucara va jusqu'à les appeler ὁμοούσια); mais, *considérée en elle-même, la nature fait abstraction de tout caractère de communauté réelle et objective ou de singularité.* Elle inclut simplement les principes essentiels de l'être, ceux que renferme la définition. La même nature *réalisée, existant individuelle et singulière, est encore*, autant qu'il dépend des éléments qui la constituent, *indifférente à être soit un sujet total, soit un élément partiel d'être, indifférente à l'existence en soi ou en autrui, indifférente*, en somme, *à être hypostase ou non.* D'où Abucara conclut que « cette chose commune (qu'est la nature) n'est ni toutes les hypostases, ni une seule hypostase, mais qu'elle est considérée et se trouve ὁλικῶς, c'est-à-dire *tout entière en chaque hypostase* ». Disp. II, *P. G.*, t. XCVI, col. 1488; cf. dans les œuvres de S. Jean Damascène, t. XCIV, col. 992, note. Voir Tiphaine, *op. cit.*, c. XXII, n. 6.

6° Le *Lexicon* de Suidas (XI^e siècle), Halle et Brunswick, 1834-1853, au mot ὑπόστασις, voir également les mots οὐσία et φύσις, résume la doctrine traditionnelle de l'hypostase, mais en y mêlant des assertions personnelles, qu'il ne faut accepter qu'en les passant au crible de la critique. Suidas explique ce qu'est l'hypostase, l'ἐνυπόστατον et l'ὑποστατικῇ διαφορά. L'hypostase est l'individu; la nature subsistant dans une hypostase est dite ἐνυπόστατος; l'ἀνυπόστατον est ce qui n'existe pas réellement. La *raison hypostatique* multiplie les individus en unissant dans chaque sujet l'ensemble des propriétés communes qui font la substance, et en séparant les sujets les uns des autres. En bref, c'est ce qui fait l'individualité et la distinction des êtres. Il faut rejeter la prétendue

origine apostolique que Suidas assigne au terme ὑπόστασις, entendu dans le sens philosophique que lui ont donné les questions christologiques. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. II, c. III, n. 10. On ne peut pas également admettre son interprétation de Heb., I, 3. Sur ce point, voir Petau, *De Trinitate*, l. VI, c. VI. On doit également repousser l'étymologie que Suidas donne d'ὑπόστασις : ὑποστάσεις λέγονται ὡς ὑπὸ τὴν φύσιν ἱστάμεναι τὴν αὐτῶν πηγήν.

7° Michel Psellos († 1110), dans *De omnifaria doctrina*, c. II, reprend l'explication des notions de nature, d'essence, d'hypostase ; c. III, il explique ce qu'est l'être enhypostasié (ἐνυπόστατον) par rapport à l'hypostase qui lui donne l'existence et par rapport à l'ἀνυπόστατον. L'ἐνυπόστατον s'entend de plusieurs choses : tout d'abord, de toutes réalités, soit corporelles soit spirituelles, par rapport au sujet qui les contient ; ainsi la couleur, l'essence de l'homme sont enhypostasiées, puisqu'elles n'existent que dans le sujet homme ; ensuite, de la détermination spécifique, qui ne peut avoir de réalité que dans l'hypostase ; enfin de tout ce qui appartient à l'individu. Mais, c. IV, quand on parle de la nature humaine du Verbe, c'est par excellence qu'on doit lui appliquer la notion d'enhypostasie, car elle est « une essence qui s'ajoute à une autre nature et coexiste avec elle dans l'unité de personne ou d'hypostase. » *P. G.*, t. CXXII, col. 688-689. — Un autre érudit, Theorianos (XII^e^ siècle), a quelques formules heureuses : « La *substance* (οὐσία), dit-il, est tout d'abord et à proprement parler ce qui est subsistant par soi et n'existe pas en un autre sujet. » *Disputatio cum Armenorum catholico*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 125. Qu'est-ce qu'être subsistant par soi ? C'est ce qui existe par soi et non en raison d'autre chose ; c'est ce qui n'a pas l'être en autre chose et n'a besoin, pour exister, d'aucun sujet différent de soi-même, col. 128. La *nature* (φύσις), qui, en réalité, s'identifie avec la substance, est le principe du repos et du mouvement, en tant que provenant de la substance même et non point en tant qu'imprimé par une force extérieure. L'*hypostase* est la chose subsistante et substantielle, dans laquelle subsiste actuellement et réellement, comme en leur sujet, la masse des accidents ; les accidents manifestent l'hypostase. La *personne* se manifeste elle-même et se distingue des autres hypostases par ses actions et ses propriétés, col. 129. On retrouve encore chez Théorianos la formule classique de l'essence s'opposant à l'hypostase, comme le commun ou général au particulier, col. 132, 133.

8° Sans aborder directement le problème de la terminologie, la plupart des écrivains ecclésiastiques grecs ont défini l'hypostase et l'essence, la personne et la substance, selon ces données traditionnelles, au cours de leurs dissertations trinitaires ou christologiques. Il s'agit ici non seulement des écrivains catholiques, mais encore des schismatiques. On pourra consulter, dans *P. G.*, Théodore d'Alexandrie, *Homil. de Trinitate*, t. LXXXVI, col. 281 sq. ; Eulogе d'Alexandrie, *Fragmenta*, t. LXXXVI, col. 2941, 2945, 2952 ; le moine Job, *Quæstio quare Filius incarnatus, non autem Pater aut Spiritus Sanctus*, t. LXXXVI, col. 3320 ; Photius, *De S. Spiritus mystagogia*, n. 15, 16, t. CII, col. 293 ; n. 18, 19, col. 297 ; n. 46, 48, 63, col. 324, 325, 341 ; Gennade, *De Deo in Trinitate uno*, t. CLX, col. 568 sq., et spécialement col. 589. Le plus remarquable travail de synthèse, tant au point de vue de la doctrine que de la terminologie, est peut-être le *De fide deque catholicæ fidei principiis* de Manuel Calecas. L'auteur, s'appuyant constamment sur l'autorité des Pères, Grégoire de Nazianze, Basile, Grégoire de Nysse, Athanase, Maxime, Jean Damascène, Théodoret, rapporte, à propos de la trinité et de l'incarnation, les distinctions et les définitions que l'on a rappelées au cours de cette étude. Voir surtout *De principiis fidei catholicæ*, c. III, V, *P. G.*, t. CLII, col. 473 sq., 569 sq. On en trouve un excellent résumé, en ce qui concerne la trinité, dans Passaglia, *op. cit.*, § 22, 23. Marc d'Éphèse, au concile de Florence, n'eut pas de peine à constater la parfaite concordance des doctrines et des terminologies latine et grecque. Sess. V, Mansi, *Concil.*, t. XXXIV, col. 529 sq. Cette concordance s'est maintenue dans les professions de foi orthodoxes plus récentes. On pourra consulter avec profit dans J. Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, Iéna, 1850, *Gennadii confessio*, n. 7, p. 17 ; *Cyrilli confessio*, c. VII, p. 28 ; *Confessio orthodoxa* (dite de P. Moghila), part. I, q. XII, XIII, p. 68-71 ; *Dosithæi confessio* (synodus Hierosolymitana), decr. I, VII, p. 425, 433 ; *Metrophanis Critopuli confessio*, p. 27, 31-32, 47, 69-70.

IV. SYNTHÈSE DE LA PENSÉE GRECQUE. — 1° *L'hypostase.* — De tout ce qui précède, la pensée des théologiens grecs semble exactement résumée par Tiphaine, *op. cit.*, c. XV. L'hypostase peut se définir : *substantia per se discreta, aut per se separata, vel per se ac seorsim posita.* Ces expressions sont empruntées presque textuellement à saint Jean Damascène, *Dialect.*, c. XLII, XLIV, XLV, *P. G.*, t. XCIV, col. 615, 668, 669. On trouve des termes analogues chez les autres Pères : les auteurs orientaux considèrent l'hypostase, entendue en son sens philosophique, comme une substance existant dans sa propre totalité ou perfection. C'est la *totietas* de Rustique, *Disputatio contra acephalos*, *P. L.*, t. LXVII, col. 1239 ; la τελειότης des grecs, cf. S. Épiphane, *Ancoratus*, symbole ; *Hær.*, LXXVII, n. 29, *P. G.*, t. XLIII, col. 233 ; t. XLII, col. 684 ; S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. I, n. 12, *P. G.*, t. XXVI, col. 1113 ; S. Sophrone, *Epist. synodica*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3156. C'est l'αὐτοτελὴς οὐσία, la substance complète, de l'épître de Denys d'Alexandrie contre Paul de Samosate. Mansi, t. I, col. 1044. C'est l'ἰδιοσύστατον de Léonce de Byzance, *Contra nest. et eutych.*, *P. G.*, t. CXXXVI, col. 1281 ; de Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, l. III, c. XXIII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 925 ; de S. Jean Damascène, *Didact.*, c. VIII, *P. G.*, t. XCV, col. 136 ; de S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis Evang.*, l. IX, *P. G.*, t. LXXIV, col. 216 ; l. XV, c. II, col. 465 ; *Dial. II de Trinitate*, t. LXXV, col. 720, 761. Saint Basile disait, dans le même sens, καθ' ἕκαστον, *Epist.*, XXXVIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 328 ; saint Grégoire de Nazianze, καθ' ἑαυτόν, *Orat.*, XXXIII, n. 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 236 ; cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Dial. II de Trinitate*, *P. G.*, t. LXXV, col. 720 ; Léonce de Byzance, *op. cit.*, col. 1280, 1915 ; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1004 ; cf. *Dialectica*, c. LXVI, col. 668, 669 ; S. Sophrone, *Epist. synodica*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3156 ; Theorianos, *Disputatio cum Armenorum catholico*, *P. G.*, t. CXXXII, col. 129, 132. C'est l'οὐσία κατὰ περιγραφήν, l'οὐσία κατ' ἰδίαν περιγραφήν d'Origène ; voir plus haut, col. 372 ; cf. S. Basile, *Epist.*, XXXVIII, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 328. Saint Jean Damascène unit le καθ' αὑτὸ et l'ἰδιοσύστατον. *Dialectica*, c. XLII, *P. G.*, t. XCIV, col. 612. C'est la réalité qui ne fait pas partie d'un tout et qui est ce tout lui-même, comme l'a expliqué Théodore Abucara ; qui existe par soi et non en raison d'autre chose, comme le rappelle Theorianos. L'idée d'*existence propre et séparée* domine donc dans l'analyse que les Pères font du concept d'hypostase. Cf. S. Jean Damascène, *Dialectica*, c. LXVI, *P. G.*, t. XCIV, col. 668, 669. Les termes ὑπόστασις et ὕπαρξις, existence, sont d'ailleurs assez fréquemment pris comme synonymes : « L'hypostase, dit saint Athanase, est la substance et n'a pas d'autre signification que ce qui existe ; c'est ce que Jérémie appelle l'ὕπαρξις ou l'existence. Hypostase, substance,

existence est tout un. Ce qui est, est existant. » *Ad Afros*, n. 4, *P. G.*, t. XXVI, col. 1036. Cf. *Orat.*, IV, *contra arianos*, n. 1, col. 467; S. Basile, *Epist.*, XXXVIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 337; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis Evangelium*, l. V, c. V, *P. G.*, t. LXXIII, col. 844; l. IX, XI, t. LXXIV, col. 217, 561; *Thesaurus*, ass. XXXII, *P. G.*, t. LXXV, col. 528, 529, 532; S. Grégoire de Nysse, *De communibus notionibus*, *P. G.*, t. XLV, col. 184. D'une manière générale, l'ὕπαρξις est l'existence. S. Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica*, c. XXI, *P. G.*, t. XLV, col. 57, 60; *Contra Eunomium*, l. XII, col. 960. Saint Épiphane emploie ὑπάργειν, exister. *Hær.*, XXXIII, n. 18, *P. G.*, t. XLII, col. 437. Cf. S. Sophrone, *Epist. synodica*, t. LXXXVII, col. 3161. L'ὕπαρξις exprime donc la réalité, au sens primitif d'ὑπόστασις. S. Cyrille d'Alexandrie, *De Trinitate*, dial. II, *P. G.*, t. LXXV, col. 720, 745, 981; *In Joannis Evangel.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXXIII, col. 129, accolé à οὐσία, lui donne le sens concret. Pseudo-Basile, *Adv. Eunomium*, l. V, *P. G.*, t. XXIX, col. 736, 749, 757; S. Jean Damascène, *Dialectica*, c. XXX, *P. G.*, t. XCIV, col. 592; S. Sophrone, *op. cit.*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3157. Avec une insistance caractéristique, les grecs, surtout à partir du Ve siècle, rapportent à l'hypostase les manières d'être particulières du sujet existant. De là, la fameuse expression τρόπος τῆς ὑπάρξεως ou encore τρόπος διάφορος τῆς ὑπάρξεως, qu'on rencontre souvent et qui signifie tout d'abord, dans un sens vague, le mode d'origine ou de subsistence des personnes divines, puis, dans un sens plus précis et plus technique, les « propriétés » ou « notions » qui, dans la trinité, manifestent les personnes. Cf. S. Basile, *De Spiritu Sancto*, n. 16, *P. G.*, t. XXXII, col. 152; Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, l. I, c. IX; l. II, c. I, XII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 286, 448, 673; le pseudo-Basile, *Adversus Eunomium*, l. IV, *P. G.*, t. XXIX, col. 681; le pseudo-Justin, *Expositio recta confessionis*, n. 3; *Quæstiones et respons. ad orthod.*, q. CXXIX, *P. G.*, t. VI, col. 1209, 1380; S. Maxime, dans Euthymius, *Panoplia*, tit. II, *P. G.*, t. CXXX, col. 97; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. III, c. V, *P. G.*, t. XCIV, col. 1000; *De duabus voluntatibus*, *P. G.*, t. XCV, col. 136. La valeur technique de cette expression a-t-elle été précisée définitivement par Amphilochius d'Iconium, comme l'affirme Karl Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tubingue, 1904, p. 139, 161, 213? Voir les raisons contraires à cette thèse, dans Saltet, *La théologie d'Amphiloque*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905, p. 124. L'expression τρόπος τῆς ὑπάρξεως ne se trouve que dans le fragment XIX, *P. G.*, t. XXXIX, col. 112, et de graves doutes existent sur l'authenticité de cette lettre à Seleucus.

2° *L'hypostase et la nature.* — La nature est indifférente en soi à l'individualité, c'est-à-dire que, par elle-même, elle ne comporte que les éléments spécifiques, τὸ τί ἦν εἶναι, du sujet en qui elle existe. L'hypostase est ce sujet lui-même. Une nature devient hypostase par le fait qu'elle possède l'être, lui appartenant en propre, τὸ εἶναι. L'hypostase est; la nature existe dans l'hypostase: « il est impossible de former du composé avec des hypostases parfaites; l'espèce n'est pas constituée par des hypostases; elle existe dans les hypostases. » S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 825. A l'hypostase appartient donc l'unité substantielle et l'incommunicabilité; la nature peut « inexister » dans une hypostase qui n'est pas sa réalité et être ainsi communiquée à un sujet différent. Bien plus, l'unité et l'individualité de l'hypostase sont à la base de l'unité et de l'individualité des accidents. D'une part, l'hypostase, parce qu'elle est l'être, en constitue l'unité et ne peut coexister avec une autre hypostase; d'autre part, parce qu'elle est le sujet de tout ce qui est en elle, elle unifie et sa nature et ses accidents. « Avec une pareille métaphysique, remarque à juste titre le P. de Régnon, *op. cit.*, p. 282, les docteurs grecs n'ont à se préoccuper ni du principe d'individuation, ni de l'*hecceité*, ni de la *supposalité* (raison de l'hypostase). Car, dans l'être tout court, ils trouvent ces choses. Chaque hypostase est, par elle-même, *cette* hypostase individuelle, puisqu'elle est proprement l'être. Dans *cette* hypostase, chaque accident est *cet* accident individuel, parce que précisément il existe en *cette* hypostase. Enfin la nature et tout l'ensemble des accidents est *ce tout*, parce que l'hypostase dans laquelle existent ces divers éléments les pénètre de son incommunicabilité. » Cette métaphysique, néanmoins, précisément parce qu'elle va directement à l'être, ne fait que poser les termes du problème. L'hypostase est l'être, la nature existe dans cet être. La nature n'est pas une hypostase, mais l'hypostase possède-t-elle une réalité objective plus compréhensive que celle de la nature concrète? En d'autres termes, l'existence en soi, propre à l'hypostase, résulte-t-elle d'une entité qui s'ajouterait à la nature concrète? Les données patristiques nous indiquent nettement qu'il faut établir au moins une distinction de raison entre cette nature et l'hypostase. Les théologiens chargés de préparer le concile du Vatican avaient proposé cette déclaration: *secundum SS. Patrum admonitionem, intelligant omnes oportet, ESSENTIÆ, SUBSTANTIÆ seu NATURÆ notionem cum notione HYPOSTASIS, SUBSISTENTIÆ, seu PERSONÆ minime esse confundendam.* On ne peut toutefois invoquer l'autorité des Pères pour affirmer avec certitude une distinction réelle entre les choses exprimées par ces notions: cette conclusion appelle un travail nouveau de la pensée catholique.

3° *L'hypostase et les accidents.* — Les Pères grecs semblent parfois faire entrer les accidents dans la définition de l'hypostase. Saint Jean Damascène dit expressément que l'hypostase est « la substance avec les accidents », οὐσία μετὰ συμβεβηκότων. *De fide orth.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1002. Il ne s'agit pas des accidents physiques, mais des propriétés individuelles, qui, inséparables de l'essence singularisée, la *manifestent* comme telle à l'extérieur. C'est en termes analogues que s'expriment la plupart des Pères, les ὑποστάτικαι διάφοραι, χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα de saint Jean Damascène, voir col. 401, ce sont les ἰδιότητες, ἰδιώματα, ἰδιαζόντα σημεῖα, ἴδια γνωρίσματα, χαρακτῆρες, μορφαί de saint Basile, *Epist.*, XXXVIII, n. 3, 4, voir col. 382; c'est la totalité des choses existant dans l'être, dont parle Rustique, voir col. 393; ce sont les ἰδιώματα ἀφοριστικὰ de Léonce de Byzance, voir col. 398. Et comme Léonce l'explique clairement, ces caractères ne constituent pas la personne ou l'hypostase, mais *la font distinguer*. Cf. Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. VIII, n. 5-10.

4° *L'hypostase et la personne.* — Les grecs identifient les deux termes, sans marquer la différence signalée par Boèce, voir col. 393. Toutefois, et probablement l'influence de la pensée latine est à l'origine de cette nuance, saint Jean Damascène, reprenant une idée à peine ébauchée par les deux Grégoire, voir col. 383, commence à marquer que « la personne est le sujet qui *se* manifeste lui-même par ses opérations et ses propriétés, comme distinct des autres êtres de même nature »: Πρόσωπον δέ ἐστιν· ὃ διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων τε, καὶ ἰδιωμάτων ἀρίδηλον, καὶ πεωρισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται τὴν ἐμφάνειαν. *Dialect.*, c. XLII, *P. G.*, t. XCIV, col. 612. Theorianos reproduit le même concept en des termes presque identiques. Ce n'est pas encore l'attribution exclusive du mot πρόσωπον aux substances de nature raisonnable, mais c'est déjà certainement une indication très

nette en ce sens, puisque saint Jean Damascène et Théorianos l'emploient pour désigner les êtres vivants. On voit par là combien peu fondés sont les reproches faits par certains philosophes contemporains à la théologie catholique, relativement à de prétendues contradictions et indéterminations qu'établiraient dans la doctrine religieuse les concepts conciliaires et scolastiques de l'hypostase et de la personne. Cf. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, 1901, Introduction, XIV, p. 32, et c. V, p. 203 sq. L'exposé qu'on vient de faire de la doctrine des Pères, qui reflètent la pensée de l'Église, condamne à lui seul l'étrange proposition de M. Renouvier : « Le sens particulier que la théologie aurait à donner au terme de *personne* pour éviter la contradiction n'a jamais été défini. Les termes de *nature* et de *substance* employés dans l'énonciation des dogmes ne l'ont pas été davantage. La doctrine orthodoxe est une sorte de philosophie dont la terminologie est fixée sans que la signification des termes soit éclaircie. » *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, Paris, 1901, p. 155.

II. Chez les théologiens. — *I. Considérations générales.* — 1° *La pensée latine.* — La pensée grecque et la pensée latine, dans l'analyse du concept d'hypostase, partent de deux points de vue opposés. Dans les questions trinitaires, la théologie grecque se préoccupe d'abord de sauvegarder la distinction des hypostases : l'attention des Pères tombe directement et du premier coup sur l'hypostase et ne considère qu'en second lieu la substance, qu'elle soit ἐνυπόστατος ou ὑποστάτικον. On peut donc dire avec de Régnon, *op. cit.*, p. 278, que « les grecs entrent dans l'arbre de Porphyre par en bas, par l'individu concret et subsistant, tel qu'il est dans la réalité, avec tout l'ensemble de ses propriétés essentielles ou accidentelles. Cet objet de la première pensée est l'hypostase. Mais l'intelligence exerçant son analyse sur cette réalité et la pensée procédant *per ascensum*, on voit apparaître, θεωρεῖται, d'une part, les différences spécifiques et génériques, d'autre part, tout l'amas des accidents. Or, par là même que ces distinctions et ces séparations sont opérées par l'intelligence, on a conscience que les réalités qui correspondent à ces divers concepts formels ne se soutiennent pas d'elles-mêmes, mais ne trouvent leur appui que dans l'individu concret et subsistant. » Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 82-83. Si, au contraire, on entre dans l'arbre de Porphyre par en haut, on se trouve en face des termes les plus universels et les plus indéterminés, c'est-à-dire les plus éloignés de l'existence. La substance se réalise par le genre; le genre, par l'espèce; l'espèce, par l'individu. Chaque détermination apparaît comme un complément de l'être et l'esprit cherche naturellement *la raison formelle* de cette détermination, raison générique et spécifique, principe d'individuation. Quand il arrive au suppôt (c'est le terme par lequel les scolastiques désignent communément l'hypostase), c'est-à-dire à l'être finalement et complètement déterminé, subsistant en lui-même, ayant son existence propre et distincte, l'esprit envisage naturellement cette détermination ultime, ce complément dernier, cette existence distincte et séparée, cette *subsistence* (au sens abstrait du mot), comme la raison formelle de la supposalité ou personnalité. Tel est le processus de la pensée latine. Cette méthode *per descensum* fait envisager aux théologiens de l'Occident, d'abord la substance ou la nature, ensuite l'hypostase, c'est-à-dire la substance ou la nature existant en soi. Telle a été, en effet, l'attitude des Pères dans la discussion des problèmes trinitaires, voir Trinité ; c'est aussi celle des scolastiques dans la question de l'union hypostatique. Cette discussion portera donc surtout sur la raison formelle de la personnalité, c'est-à-dire sur le principe de l'existence en soi, incommunicable et distincte, propre à l'individu de nature raisonnable. C'est l'aspect du problème hypostatique que les grecs n'avaient pas envisagé, que leur métaphysique ne leur permettait pas d'envisager. Ce problème, clos pour saint Jean Damascène et pour les grecs, ne l'est pas pour les latins.

On exposera les différentes phases de la pensée théologique latine, en négligeant les conceptions hétérodoxes que supposent implicitement les hérésies et les erreurs issues de l'adoptianisme et qui se trouvent à la base des doctrines hérétiques enseignées par les théologiens de l'école d'Abélard, de Roscelin et de Gilbert de la Porée, dont s'occupe saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. II, a. 3-6, et dont avait fait mémoire, avant saint Thomas, le maître des Sentences. *Sent.*, l. III, dist. VI, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1043; cf. col. 1129 sq. Ces conceptions, tout comme la thèse de Berruyer, opposant le *quasi-suppôt* à la personne, cf. Scheeben, *De incarnatione*, l. V, n. 236 ; Legrand, *De incarnatione*, disp. XI, dans Migne, *Cursus theologiæ completus*, t. IX, col. 1027 sq., seront étudiées à Hypostatique *(Union)*. De plus, comme il s'agit ici de formules et de concepts philosophiques, ordonnés néanmoins à la théologie de l'incarnation, on s'efforcera d'être aussi bref que possible dans l'exposé et la critique des différents systèmes, réservant les discussions proprement théologiques pour l'article suivant.

2° *Terminologie.* — Termes synonymes d'hypostase : 1. *Substantia.* — Bien que le mot *substance* soit employé ordinairement comme synonyme d'essence concrète, il faut cependant signaler sa synonymie avec hypostase, à cause de l'emploi que les Pères latins en ont fait en ce sens, voir col. 378, et qu'ils ont continué à en faire, même après l'invention du mot *subsistence*, voir col. 392. Cf. S. Isidore, *Etym.*, l. VII, c. IV, n. 11, 12, *P. L.*, t. LXXXII, col. 271, 272. D'ailleurs, toute hypostase est une substance. — 2. *Subsistentia.* — Quoi qu'en pensent nombre de théologiens, le terme subsistence (mieux que subsistance) semble être voir col. 391, la traduction grammaticale d'ὑπόστασις. C'est, dit saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, III[a], q. II, a. 3, « la même réalité que la chose subsistante, c'est-à-dire l'hypostase ». Cf. *ibid.*, q. XXIX, a.2; *De potentia*, q. IX, a. 1. C'est donc primitivement un nom *concret*, désignant l'être subsistant, la substance existant en soi, et non pas un nom abstrait désignant la forme métaphysique en vertu de laquelle l'être est conçu comme subsistant. Néanmoins, on trouve plus fréquemment, pour exprimer ce sens concret, les termes : *ens subsistens*, ou *esse subsistens*. Déjà pourtant, au XIII[e] siècle, le mot subsistence prend un sens abstrait, celui de la formalité conçue comme principe de l'existence en soi, propre et distincte. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. VI, a. 3. Ce sens abstrait deviendra peu à peu le sens presque universellement admis par les théologiens : c'est dans ce sens que l'emploient Suarez, De Lugo, Vasquez, etc. — 3. *Suppositum.* — L'hypostase est appelée suppôt, *quasi sub positum*, parce que, logiquement, elle est conçue comme la réalité à laquelle est attribué par l'esprit tout ce qui peut être dit de l'individu, nature, subsistence, principes individuels, être, accidents, etc. C'est donc un terme correspondant à une opération de l'intelligence, *nomen intentionis*, et non pas désignant immédiatement la réalité objective, comme le ferait le terme personne, lequel est en conséquence *nomen rei*. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. II, a. 3 : I[a], q. XXIX, a. 3, ad 2[um]. — 4. *Res naturæ.* — On trouve ce terme, inusité chez les Pères, sauf chez saint Hilaire, *De Trinitate*, l. VIII, n. 22 ; l. IX, n. 3, *P. L.*, t. X, col. 252, 283, employé couramment par les théologiens du moyen âge. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. XXIX, a.2 ;

III[a], q. II, a. 5, ad 2[um]; q. XVI, a. 12, ad 2[um]; Alexandre de Halès, *Summa*, I[a], q. LV, m. I, a. 1, 2; Pierre Lombard, *Sent.*, l. I, dist. XXXIV, c. I; Armand de Bellevue, *De declaratione terminorum*, l. II, c. XLII, XLVI, XLVII. Cf. Didace Ruiz, *De Trinitate*, disp. XXXII. sect. X; Petau, *De Trinitate*, l. IV, c III, n. 10-12. L'hypostase est appelée *res naturæ*, parce qu'elle est la réalisation concrète par l'individu de la nature, c'est-à-dire de l'espèce. — 5. *Hoc aliquid*, pris dans sa signification, non pas transcendentale, voir S. Thomas, *De veritate*, q. I, a. 1, mais prédicamentale, *Sum. theol.*, I[a], q. LXXV, a. 2, ad 1[um]. Au terme *aliquid (aliud quid)* se rapportant à la nature ou à l'espèce, l'adjectif *hoc* ajoute la singularité et la détermination du sujet, telles que les comporte l'hypostase. I[a], q. XXXI, a. 2. — 6. *Persona*. — C'est, comme on l'a déjà indiqué, l'hypostase de nature rationnelle. L'hypostase est le genre, la personne est l'espèce. Alors que les grecs emploient indifféremment hypostase et personne, les latins conservent la distinction des deux termes, tout en maintenant l'identité des sujets désignés, lorsque l'hypostase désigne un sujet doué d'intelligence.

3° *Notion générale de l'hypostase chez les anciens scolastiques*. — La plupart des théologiens du moyen âge n'ont étudié l'hypostase ou la personne qu'en fonction du mystère de l'incarnation. Il ne faut donc pas chercher chez eux une métaphysique spéciale de l'hypostase; bien plus, on rencontre encore dans leurs écrits un tel flottement d'idées et d'expressions qu'il devient difficile de les cataloguer dans un système ou une école bien déterminés. Ainsi l'autorité de saint Thomas est revendiquée dans la plupart des écoles postérieures. et le docteur angélique est un de ceux qui se sont exprimés le plus nettement. Il faut donc, au seuil de la théologie du moyen âge, se contenter d'esquisser la notion *générale* d'hypostase, telle qu'on la trouve réellement dans les auteurs : l'attribution de systèmes bien déterminés ne peut être faite qu'à des théologiens appartenant en général à une époque postérieure. Il convient toutefois de rechercher plus spécialement quelle a été la vraie pensée de saint Thomas d'Aquin : on le tentera à la suite de l'exposé des différents systèmes.

En général, les théologiens du moyen âge acceptent, sans la discuter, la définition de Boèce : *Persona est naturæ rationalis individua substantia*. Voir col. 393. Un des premiers maîtres de la scolastique, Alain de Lille, reprenant cette définition, *Distinctiones*, *P. L.*, t. CCX, col. 908, en donne l'étymologie, *res per se una*, *Theologicæ regulæ*, reg. 32, col. 637, étymologie évidemment fausse, qu'acceptent néanmoins Albert le Grand, Gilbert de la Porée, Pierre de Poitiers, Garnier de Rochefort. Cf. Braun, *Essai sur la philosophie d'Alain de Lille*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1898, t. I, p. 499 sq. Fidèles au processus de la pensée latine, leur regard tombe de prime abord sur la nature et seulement ensuite sur l'hypostase; l'hypostase ou la personne leur apparaissent comme le résultat d'un complément, d'un perfectionnement de la nature. La nature est ce qui est commun à tous, la personne *ajoute* à la nature l'ensemble des propriétés individuelles. S. Anselme, *Cur Deus homo*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 278. D'ailleurs, les équivoques créées par l'emploi du terme *substantia*, au lieu de *subsistentia*, leur imposaient l'obligation d'insister sur le caractère de singularité, de séparation, de distinction, d'intégralité, de totalité, d'incommunicabilité, qui doit *s'ajouter* à la substance de nature rationnelle pour constituer la personne : « Le suppôt inclut dans son concept la raison de totalité, d'intégralité, de perfection; [c'est ce que signifie] l'individualité, l'incommunicabilité, l'être par soi, distinct et séparé, la réalité subjectée en soi et non en autrui. Ainsi la nature humaine du Verbe incarné n'est pas une personne parce qu'elle est unie à une autre personne. » Hugues de Saint-Victor, ou plutôt Jean de Corbie, auteur du *De Verbo incarnato*, l. III, q. V, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 298-299. Pour Albert le Grand, le concept de personne inclut l'unité, la singularité, l'incommunicabilité. L'unité a son principe dans la matière; la singularité, dans les notes individuantes; l'incommunicabilité, dans la division, la séparation d'avec une autre hypostase. *In IV Sent.*, l. III, dist. V, a. 14; cf. a. 11-13. Alexandre de Halès voit aussi, dans la distinction ou détermination de la substance rationnelle, le principe formel de la personnalité : « Pour constituer la personne, il faut une triple détermination ou distinction, singularité, incommunicabilité, dignité; la troisième se trouve dans l'homme, Socrate (par exemple), en ce que son humanité ne se trouve pas unie à une forme plus digne, mais demeure distincte de tout sujet plus digne; c'est cette distinction qui s'oppose à la possibilité d'union avec une substance plus parfaite. » *Summa*, III[a], q. VI, m. IV. Cf. q III, m VI. Saint Bonaventure a une terminologie identique. Cherchant ce qui manque à l'Homme-Dieu pour que sa nature humaine soit une personne, il répond que des éléments constitutifs de la personne, il en manque un à la nature humaine du Christ. Ces éléments sont la distinction de singularité, la distinction d'incommunicabilité, la distinction de dignité suréminente. Or, l'union de la nature humaine avec la personne divine fait perdre à l'humanité du Christ le troisième élément. *In IV Sent.*, l. III, dist. V, a. 2, q. II, ad 1[um]. Il ne faudrait cependant pas comprendre cette réponse de saint Bonaventure comme si en Jésus-Christ la nature humaine possédait, indépendamment de l'hypostase dans laquelle elle est unie à la nature divine, la singularité et l'incommunicabilité, ce qui en ferait une réelle hypostase. On tomberait alors dans l'erreur adoptianiste encore répandue au moyen âge et enseignée par quelques auteurs. Or, saint Bonaventure y répugne absolument, *loc. cit.*, ad 2[um]; cf. dist. VI, a. 1, q. I. Pour ce docteur, il y a identité de concept et de réalité entre l'hypostase de nature rationnelle et la personne S'il ne parle que du troisième élément, c'est que celui-là seul affecte la personne *comme telle*. les deux premiers se rapportant à n'importe quelle hypostase; il ne veut nullement conclure à l'unité de personne et à la dualité d'hypostase en Jésus-Christ. Cf. Jannsens, *Summa theologica*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. IV, p. 260. Guillaume d'Auxerre interprète également en ce sens la *substantia individua* de la définition boétienne. *Summa*, l. III, c. I. Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, l. IV, c. XXII, *P. L.*, t. CXCVI, col. 945, appliquant cette définition aux personnes divines, substitue le mot *existence* au mot *substance*, parce que rien en Dieu ne peut être conçu comme *substans*, cf. Alexandre de Halès, *Summa*, I[a], q. LIX, m. III; S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. XXIX, a. 3, ad 4[um], et, par le terme *existence incommunicable*, Richard entend toute réalité qui n'est pas communicable à une autre, soit comme partie, soit comme élément constitutif ou accident inhérent, soit comme entité sustentée par elle. Cf. Occam, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXIII, q. un. Sur la terminologie de Richard de Saint-Victor, voir Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. III, n. 7, 8. Gilles de Rome, s'inspirant de Pierre Lombart, *In IV Sent.*, l. III, dist. IV, p. III, q. un., a. 2, ad 3[um], fait reposer dans la séparation d'avec les autres individus la totalité qui confère la personnalité à la nature concrète.

Pour tous les auteurs que l'on vient de citer, voir Thomassin, *De incarnatione*, l. III, c. XXI, et auxquels il ne serait pas impossible d'ajouter quelques noms, il paraît exagéré de vouloir les ranger dans une école

bien déterminée. Ils ont exprimé le dogme catholique, en insistant sur le caractère d'incommunicabilité, d'existence séparée, d'être complet et distinct, qui est celui de l'hypostase et de la personne; mais ils ne semblent pas avoir poussé plus loin l'explication métaphysique de l'union hypostatique. Toutefois, on ne peut nier que de leurs expressions il est facile de rapprocher la terminologie de l'école de Scot. Voir plus loin. Rien d'étonnant donc que des auteurs scotistes, comme Tiphaine et Franzelin, se réclament du patronage de ces anciens et vénérables théologiens. Cf. Tiphaine, *De persona et hypostasi*, c. VI; Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XXX. Sur la pensée de S. Thomas d'Aquin, voir col. 424 sq.

II. LES ÉCOLES. — Les divergences d'écoles se sont produites parce que les théologiens, se laissant entraîner de plus en plus par le courant de la pensée latine, se sont demandé quel élément métaphysique donne à la nature concrète d'être une hypostase ou, en d'autres termes, lui confère la subsistence, en prenant ce mot dans un sens abstrait. De là, le problème de l'hypostase est devenu celui de la subsistence, non plus entendue au sens concret des grecs, mais au sens abstrait des théologiens postérieurs à saint Thomas et que saint Thomas lui-même accepte parfois. Ainsi la personne se présente à l'esprit comme le résultat de deux éléments : d'une part, la nature concrète, l'essence existante; d'autre part, la subsistence distincte de la nature (soit réellement, soit en simple raison), et lui conférant l'existence en soi et l'incommunicabilité. A défaut d'ordre chronologique, l'ordre logique des systèmes apparaîtra avec clarté dans le schéma suivant :

- Nature concrète existante. (Sur la composition de cette nature, voir ESSENCE, t. V, col. 842.)
  - 1° Subsistence, distincte en simple raison et conçue
    - 1. comme un élément négatif (école scotiste et nominaliste).
    - 2. comme un élément positif (école de Tiphaine).
  - 2° Subsistence, distincte réellement et constituée par
    - 3. un mode substantiel (deux écoles : Cajétan et Suarez).
    - 4. l'existence elle-même, réellement distincte de l'essence (Capréolus).

Première école : la subsistence est conçue comme ne se distinguant pas réellement de la nature concrète, à laquelle elle ajoute simplement la négation de dépendance vis-à-vis d'une autre réalité. — 1. *Exposé.* — Ce système, appelé système scotiste, est, en réalité, antérieur à Scot, puisque saint Thomas le réfute à plusieurs reprises. *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, a. 3; *Sum. theol.*, I^a, q. XXX, a. 4. Mais Duns Scot lui a apporté le relief et la notoriété qu'il a gardé depuis dans toute l'école scotiste et nominaliste. D'après le docteur subtil, la personnalité (subsistence) n'est pas autre chose que la substance individuelle considérée du point de vue de sa « non-assomption » par une autre personne. C'est donc un élément négatif qui constitue la subsistence ou la personnalité. Scot expose son système dans *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, n. 5 sq.; dist. V, q. II, n. 4 5 ; cf. dist. VI, q. I ; l. I, dist. XIII, q. un, n. 9, 10; dist. XXIII, q. un., n. 7, *Quodlibet XIX*, a. 3. Voici les conclusions qu'on peut tirer de cet exposé: *a)* la nature individuée n'acquiert pas la personnalité par quelque chose de positif surajouté ; *b)* la personnalité n'est pas le résultat de la seule négation de dépendance actuelle ajoutée à la nature, car, en cette hypothèse, l'âme séparée serait une personne; *c)* la personnalité résulte de deux négations, négation de dépendance actuelle et négation de dépendance « *aptitudinelle* ». Scot distingue trois sortes de dépendance: la dépendance *potentielle*, qui est constituée par la simple non-répugnance, au point de vue naturel, de deux termes à unir; la dépendance *actuelle*, qui marque l'union réellement existante d'une réalité à une autre réalité plus parfaite; la dépendance *aptitudinelle*, qui marque la tendance innée d'une réalité vers l'union avec une autre réalité pour ne former qu'un seul et même sujet: l'âme et le corps sont en dépendance aptitudinelle l'un vis-à-vis de l'autre pour former le composé humain. Seules les négations de dépendance actuelle et de dépendance aptitudinelle confèrent la personnalité. Toutefois, dans l'union de la nature humaine au Verbe, il faut concéder que la nature humaine possède, par rapport à la personne divine, la négation de dépendance aptitudinelle : autrement, elle serait en état violent par rapport à sa personnalité propre. En Jésus-Christ donc, la nature humaine n'est pas une personne, parce qu'en définitive, elle dépend actuellement de la personne même du Fils de Dieu.

Cette théorie, exprimée d'ailleurs assez confusément par Scot, est reprise par toute l'école nominaliste. Les théologiens de cette école considèrent que la non-dépendance constitue la raison formelle de la personnalité, de la supposalité : « Le suppôt, dit Occam, est l'être *complet* (par là, on exclut les parties et les principes constitutifs de l'être), *incommunicable par identité* (par là, on exclut non seulement l'espèce qui se retrouve dans les individus, mais encore la substance divine elle-même), et *non sustenté* par une autre substance (par là on exclut la nature humaine de Jésus-Christ). » *Quodlibet IV*, q. XI. D'autres auteurs appellent cette dépendance, dont la négation constitue la personnalité, dépendance *suppositale*, c'est-à-dire dépendance d'une nature sustentée par rapport au suppôt qui la sustente, *dependentia suppositalis sive sustentificati aut sustentati ad sustentificans.* G. Biel, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I; cf. l. I, dist. XXX, q. IV. Et pour mieux faire saisir la nature de cette dépendance, ils prennent comme terme de comparaison la dépendance de l'accident vis-à-vis de son sujet, de la forme vis-à-vis de la matière, moins cependant les imperfections inhérentes à ces deux sortes de dépendance. Cf. Wirceburgenses, *De incarnatione*, n. 257. En plus des auteurs cités, voir, pour l'exposé de cette opinion, Henri de Gand, *Quodlibet V*, q. VIII; *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. III, a 4^um^; Pierre d'Ailly, l. III, dist. I, q. I, III ; Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. III, dist. V, a. 2, q. II ; Gilles de Rome, *In IV Sent.*, l. III, q. IV, p. III, q. un., a. 2 ; F. Mayronis, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. XI ; Bassolis, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, a. 1, q. I ; Pontius, *Curs. philos.*, t. III, disp. XVIII, n. 91 ; Mastrius, *Disputationes metaphys.*, disp. XI, q. IV, n. 62; Wadding, *De incarnatione*, disp. IV, dub. II; et, en général, les théologiens de l'école franciscaine; parmi les jésuites, Molina, *In Sum. S. Thomæ*, I^a, q. XXIX, a. 1, disp. II; Cosme Alemanni, *Summa philosophica*, q. XXV, a. 5; Mayr, *Philos. perit.*, pars ultima, n. 1131 sq.; De Benedictis, *Philos. perip., Metaph.*, l. II, q. I, c. III; Mendive, *Ontologia*, n. 367. Voir dans Tiphaine, *op. cit.*, c. VI, et dans Urraburu, *Ontologia*, p. 849-850, d'autres références. On trouvera un bon exposé moderne de ce système dans Dubois, *Le concept de la personnalité*, dans la *Revue du clergé français*, 1^er^ octobre 1904.

2. *Critique.* — Les raisons invoquées par l'école scotiste pour étayer ce système sont principalement d'ordre théologique et empruntent toute leur valeur à la nécessité d'expliquer dans le Christ l'union des

deux natures en une personne. Au point de vue philosophique, ces auteurs se contentent généralement d'affirmer que la séparation, la distinction, la totalité qu'inclut l'hypostase, reposent sur la négation de dépendance. La discussion du système a donc sa place marquée à l'art. HYPOSTATIQUE (*Union*). Cependant quelques remarques s'imposent. Il est difficile d'admettre que la négation de dépendance actuelle et aptitudinelle, au sens où Scot entend ces termes, suffise à faire d'une nature concrète une hypostase. De l'aveu de tous, l'hypostase est une substance individuelle et incommunicable. Or, la négation de dépendance actuelle ne rend pas la substance incommunicable, mais simplement incommuniquée. Quant à la négation de dépendance aptitudinelle (celle de l'âme vis-à-vis du corps), de cette dépendance qui suppose, dans la réalité qu'elle affecte, une tendance innée à s'unir à une autre réalité pour former un être complet, elle ne peut exister qu'à la condition que cet être constitue par lui-même un véritable tout substantiel. Et la réciproque est vraie : une réalité ne possède de véritable dépendance aptitudinelle vis-à-vis d'une autre réalité, qu'à la condition d'être incomplète dans l'ordre substantiel ; autrement, un tout substantiel complet serait en même temps un être incomplet, ce qui est contradictoire. D'ailleurs, cette contradiction est manifeste dans la théorie scotiste : sans discuter présentement son explication de l'union hypostatique, on peut constater que Scot admet la seule dépendance actuelle de la nature humaine vis-à-vis du Verbe comme raison de sa non-personnalité dans le Christ. Il résulterait donc de cette conception que la nature humaine, en Jésus-Christ, serait à la fois complète et incomplète : complète, par le fait que l'hypostase n'ajoute rien de réel à la nature; incomplète, par le fait que cette nature humaine est assumée par la personne du Fils de Dieu.

De plus, qu'est-ce que cette négation de dépendance par rapport à la constitution intime de l'être qu'elle affecte? Si cette négation doit atteindre la constitution intime de l'être — et il doit en être ainsi pour faire de la nature une hypostase — il faut qu'elle repose sur un élément *positif*, lequel affecte lui-même essentiellement l'hypostase ou la personne. Autrement, elle n'est qu'un simple mot ne répondant à rien d'objectif. Scot a bien remarqué ce point faible de sa théorie, lorsqu'à l'objection qui vient d'être faite, il répond que l'élément positif nécessaire n'est autre que la nature elle-même, en tant qu'elle est *cette* nature, individuée, subsistant en soi et par soi. Plusieurs scotistes, Lychettus, de Rada, Centinus, Herrera, cités par Mastrius, *loc. cit.*, inclinent, pour ce motif, vers le concept positif de la subsistence. On explique la pensée de Scot en ce sens que le docteur subtil veut simplement affirmer que la personnalité n'est pas constituée par un élément positif *surajouté* à la nature concrète, et ainsi la doctrine scotiste rejoint celle de la seconde école, celle que Tiphaine a mise en relief. Stentrup, *op. cit.*, th. XXV; Pesch, *De Verbo incarnato*, tr. I, n. 97.

Deuxième école : la subsistence est conçue comme ne se distinguant pas réellement de la nature concrète : elle est cette nature même, considérée dans sa totalité substantielle et intégrale, existant en soi. — 1. *Exposé.* — Cette thèse, à laquelle se réduit facilement l'opinion précédente, prétend résumer en une formule simple les explications des Pères. Suarez, *Metaph.*, disp. XXXIV, sect. II, n. 4, place cette opinion sous le patronage de Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXIV, q. I, et de Henri de Gand, *Quodlibet IV*, q. IV. Mais c'est surtout le jésuite Tiphaine qui lui a donné, au XVII^e^ siècle (1634), son relief et sa vogue. La thèse philosophique de Tiphaine est exposée dans son *De hypostasi et persona*, réédité à Paris, 1880, avec préface du P. Jovene, c. X-XXIII. Examinant diverses définitions de l'hypostase : *substantia prima tota* ; *substantia singularis et individua, integra et perfecta* ; *naturæ terminus ultimus seu ultimum complementum* ; *ens, substantia per se subsistens vel existens* ; *substantia discreta aut separata, vel per se ac seorsim posita*, Tiphaine remarque que toutes ces définitions sont équivalentes et traduisent, avec des expressions différentes, le même concept fondamental de l'hypostase : *un tout substantiel existant en soi*. C'est ce concept de totalité qui traduit le mieux l'idée de la perfection, la τελειότης, attribuée par les Pères à l'hypostase. Tiphaine en fait le point central de toute sa thèse et pense par lui solutionner les difficultés soulevées contre le dogme de l'incarnation. La totalité dont il s'agit est : 1° une totalité *substantielle*, de telle façon que les parties essentielles (par exemple, l'âme et le corps dans la nature humaine) ne peuvent constituer séparément une hypostase ; 2° une totalité *intégrale*, ce qui empêche les parties intégrales d'un individu de constituer par elles-mêmes des hypostases. Cf. c. XII, n. 11, 12. A l'encontre de Scot, Tiphaine soutient qu'aucune négation n'entre dans le concept de l'hypostase, c. XVIII, n. 5 ; dans aucune des définitions proposées, il n'y a place pour une négation : pas de négation dans le concept de substance ; pas de négation dans le concept d'intégralité et de totalité ; pas de négation dans le concept de dernier complément, de perfection dernière, d'être par soi, de substance distincte et individuée. Si la personnalité ou la supposalité comportaient une négation de dépendance, parce que l'hypostase et la personne existent *en soi*, il faudrait également dire qu'elles comportent la négation d'existence accidentelle et partielle, parce qu'elles ne peuvent être ni accident ni partie, n. 8. Toutefois, bien qu'aucune négation n'entre dans le concept formel de l'hypostase, il est cependant plus facile de définir l'hypostase négativement que positivement, cf. c. XVI, n. 15, et, parmi toutes les négations qui peuvent accompagner ce concept, il en est une qui lui appartient plus spécialement et comme en propre, c'est l'*in-communicabilité*, c. XVIII, n. 13. Cette remarque est amenée par la nécessité d'expliquer comment la subsistence (entendue au sens abstrait), qui, dans la théorie de Tiphaine, ne se distingue pas réellement de la nature concrète et n'en diffère que par le concept, peut cesser d'appartenir à une nature, par le fait de l'assomption de cette nature à une hypostase supérieure, sans que ladite nature, privée de sa subsistence propre, soit diminuée ou changée en quoi que ce soit. Et Tiphaine résout la difficulté en exposant les différents modes par lesquels disparaît la totalité substantielle, raison formelle de la subsistence. *additione, accessione, positione alicujus alterius*, c. XXIII. Donc, par le fait de son union avec une hypostase plus parfaite, une nature concrète perd sa supposalité, sa personnalité, *ibid.*, n. 8. Et c'est par là que, finalement, la théorie de Tiphaine, à son tour, rejoint celle de l'école scotiste, dont elle ne diffère, en somme, que par les mots. Franzelin, *op. cit.*, th. XXIX, corol. 3 ; Urraburù, *op. cit.*, n. 292, p. 855, font eux-mêmes cette constatation. Les partisans de ce système sont légion ; citons les principaux : Thomassin, *De incarnatione*, l. III, c. XVI-XXI ; Petau, *De incarnatione*, l. V, c. VII, n. 6-10 ; Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XXVII-XXXIV ; Stentrup, *De Verbo incarnato*, th. XXIII-XXVI ; Hurter, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, th. CLI, n. 508 ; De Régnon, *op. cit.*, *passim* ; Pesch, *De Verbo incarnato*, prop. VII-IX, et, parmi les philosophes, Tongiorgi, Palmieri, Lahousse, Frick, Piccirelli, etc.

2. *Critique.* — Il est juste de reconnaître que ce sys-

tème reproduit, dans ses expressions, la plupart des termes dont se sont servis les Pères grecs pour expliquer ce qu'est l'hypostase. Cependant sa terminologie ne tient pas assez compte du τρόπος τῆς ὑπάρξεως, sur lequel insistent saint Basile, Léonce de Byzance, saint Jean Damascène, Théodore Abucara; voir plus haut. Son principal mérite est d'envisager l'être en lui-même, en corrigeant par là ce qui peut être défectueux dans le point de vue latin. De plus, le dogme est clairement exposé dans cette théorie. Mais par le fait même qu'elle veut renouveler la métaphysique grecque, l'opinion de Tiphaine laisse sans solution la difficulté signalée plus haut. Voir col. 407. Il reste toujours en effet à expliquer comment une différence substantielle peut exister dans une réalité qui matériellement demeure la même, qu'elle soit hypostase ou qu'elle soit simplement nature. La raison de totalité invoquée par Tiphaine n'explique rien par elle-même. Cette totalité semble bien n'être conçue que d'une manière imaginative et non d'une manière rationnelle : elle n'est, en effet, qu'une totalité *quantitative*, c. XVII, n. 10, dans laquelle partie et partie s'additionnent pour former un tout ou se séparent pour devenir réalités distinctes et substances complètes en elles-mêmes. Or, la totalité *substantielle* ne doit pas être conçue de cette façon; elle ne peut provenir que de l'unité d'être qui affecte et la réalité totale et les parties de cette réalité. Voir S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. II, a. 3: *In Metaph.*, l. VII, lect. XIII. On pourra donc toujours se demander, aussi bien dans la théorie de Scot que dans celle de Tiphaine, comment les deux natures, humaine et divine, ne forment dans le Christ qu'un seul tout substantiel. Il faut, pour expliquer cette unité substantielle, plus qu'une addition de nature à nature ou à hypostase, plus qu'une juxtaposition de réalités : il faut que les deux substances s'unissent réellement à un même principe déterminant qui les saisisse physiquement. Autrement leur union ne serait qu'accidentelle ou morale. Cf. HYPOSTATIQUE *(Union)*.

Troisième et quatrième écoles : la subsistence est constituée par un mode substantiel réellement distinct de la nature concrète, qui complète cette nature dans l'ordre de l'existence en soi. — C'est à la fois pour maintenir l'unité substantielle du Christ et la différence objective que cette unité substantielle semble exiger entre l'hypostase et la nature concrète, que certains théologiens, commentateurs pour la plupart de saint Thomas, *In Sum.*, III[a], q. IV, a. 2, conçoivent la subsistence comme un *mode substantiel*, distinct de la nature concrète, à laquelle il s'ajoute pour constituer une personne ou une hypostase. On cite, comme précurseurs de cette théorie, au moyen âge, Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXIII, q. I, n. 13, 16, 17, 22, 37, et Thomas de Strasbourg, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. I, a. 1. Pour le premier, il semble que ce soit à tort. Durand est plutôt un précurseur de la théorie de Tiphaine, voir la discussion des textes dans Tiphaine, *op. cit.*, c. XI, n. 8-14; car, s'il parle de mode, il identifie expressément le mode et la chose modifiée. *Loc. cit.*, n. 30. Mais le véritable inventeur de la théorie du mode substantiel, qui eut, aux XVI[e] et XVII[e] siècles, une si grande vogue et qui, de nos jours encore, a de si chauds partisans, est le cardinal Cajétan. D'autres théologiens remarquables, Suarez, Vasquez, De Lugo, Grégoire de Valencia, etc., ont repris cette théorie, mais en la modifiant si profondément qu'il convient d'exposer séparément le système de l'illustre dominicain et de son école et celui des grands théologiens de la Compagnie de Jésus.

1. *Système de Cajétan.* — *a) Exposé.* — Cajétan, comme tous les thomistes, conçoit, dans les êtres composés de matière et de forme, la nature concrète et individuée comme le résultat de la composition des éléments spécifiques et des principes individuels. Pour devenir réalité objective, l'essence individuée et concrète doit être actuée par l'existence, dont elle se distingue réellement, comme la puissance se distingue réellement de l'acte qui la perfectionne. Voir, sur ces deux points, ESSENCE, t. V, col. 845 sq. Mais, dans la constitution de l'hypostase ou de la personne, Cajétan exige de plus un troisième élément, qui, si l'on peut s'exprimer ainsi, s'intercale entre la nature concrète et son existence : c'est le mode substantiel, dont l'effet est de rendre *incommunicable* la nature, en la *terminant en elle-même* et *en la disposant immédiatement à être actuée par son existence propre.* » La personnalité, dit-il, *In Sum. S. Thomæ*, III[a], q. IV, a. 2. est donc la réalité constitutive de la personne comme telle. C'est d'elle que découle dans la nature qu'elle affecte cette répugnance à être principe incomplet ou partiel de l'être, cette aptitude à posséder les réalités personnelles, l'existence propre, la qualité du sujet, l'être et tout ce qu'on attribue à l'hypostase Cette réalité doit être placée réductivement dans le genre substance, comme tous les autres éléments constitutifs des substances, par exemple, chez l'homme, le caractère rationnel. Toutefois, ce n'est pas, à proprement parler, une différence spécifique, c'est un terme ultime, et, comme tel, un terme pur de la nature-substance. » Le P. Hugon a clairement exposé cette opinion chère à la famille dominicaine : « La substance, dit-il, est complétée, terminée dans l'ordre substantiel par la personnalité, qui lui donne son cachet définitif, la fait s'appartenir à elle-même tout entière, la met à l'abri de toute atteinte du dehors, et l'existence réalise le tout. La subsistance est intermédiaire entre la substance et l'existence; elle couronne la substance, elle est couronnée par l'existence. Elle est une sorte de perfection préalable et préparatoire que l'existence ne peut suppléer. Le propre de l'existence est de réaliser, d'actualiser l'essence; mais rien dans son concept n'assure l'incommunicabilité. Il faut, avant elle, une entité d'un autre ordre : toute nature qui en est privée, jouît-elle de l'existence, est condamnée à n'être jamais une hypostase. L'âme séparée possède bien l'existence, mais, comme ce n'est point par l'intermédiaire d'une substance qui la rendrait un tout indépendant, incommunicable, elle n'a pas les gloires de la personnalité. Voilà la doctrine des trois réalités, qui semble bien avoir été enseignée par saint Thomas et qui est défendue par ses disciples, Cajétan, Sylvestre de Ferrare, Bañez, Jean de Saint-Thomas, Goudin, Billuart, Zigliara, Del Prado, les Salmanticenses, Sanseverino, le cardinal Mercier, M. Chauvin, etc. Ces trois perfections ne nuisent en rien à l'unité substantielle du tout, parce qu'elles sont subordonnées de telle sorte que l'une est le terme et le complément essentiel de la précédente. La nature est essentiellement perfectionnée par la subsistance comme la puissance par son acte, la subsistance est essentiellement perfectionnée par l'existence qu'elle prépare et qui est son couronnement définitif. La subsistance n'est donc pas un mode ajouté à l'existence, ce qui serait absurde, mais un acte préalable à la perfection dernière. » *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913, p. 176-179. Cf. du même auteur, *Le mystère de la sainte Trinité*, Paris, 1912, p. 323-324; *Cursus philosophiæ thomisticæ*, Paris, s. d. [1907], t. V, *Metaphysica ontologica*, p. 257-260.

Toutefois, il faut considérer que, dans ce système, l'hypostase est intrinsèquement constituée par la seule nature individuée, terminée par le mode substantiel. L'existence propre n'entre pas dans la constitution de la personne, si ce n'est par voie de conséquence, cf. Cajétan, *loc. cit.*, a. 3, ad 1[um], en ce sens qu'il

est impossible que cette existence n'appartienne pas à telle substance, terminée en elle-même par son mode substantiel. On a vu quels sont les principaux partisans de ce système; ils appartiennent tous à l'école thomiste : Sylvestre de Ferrare, *In Sum. contra gentes*, l. IV, c. XLIII ; Bañez, *In Sum. theol. S. Thomæ*, I^a, q. III, a. 5; Jean de Saint-Thomas, *Cursus philosophicus*, Paris, 1888, t. II, q. VII, a. 1; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, III^a, tr. I, disp. VI, a. 3; Billuart, *Cursus theologiæ, De incarnatione*, diss. IV, a. 1; Goudin, *Metaph.*, disp. VIII, q. I ; Javel, *Metaph.*, l. VII, q. XVII ; Cabrera, *In Sum. S. Thomæ*, III^a, q. IV, a. 2, disp. III ; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. XIV, tr. XXI, disp. VIII, dub. I; Sylvestre Maurus, *Quest. philos.*, l. II, q. XIII; cardinal Mercier, *Ontologie*, n. 151; Zigliara, *Summa philosophica*, Lyon, 1877, *Ontologia*, l. III, c. I, a. 4; M. Chauvin, dans la *Science catholique*, 1908, p. 534. Voir d'autres références dans Urraburú, *op. cit.*, p. 852-853. Il faut également citer le cardinal de Bérulle, *Discours de l'estat et des grandeurs de Jésus*, second discours. L'opinion de Cajétan est enseignée, aujourd'hui encore, dans les écoles théologiques de la famille dominicaine.

Les raisons apportées en sa faveur sont de trois sortes : philosophiques, théologiques, raisons d'autorité. Au point de vue philosophique, Cajétan considère que la subsistence ne doit point consister dans une négation, mais bien dans une entité positive, car c'est là le seul moyen de différencier objectivement l'hypostase de la nature concrète. Or, cette entité ne peut être qu'un mode substantiel terminant la nature concrète, puisque c'est grâce à la personnalité, à la subsistence — qu'est ce mode — que la nature doit de pouvoir exister en soi, d'être constituée en sujet subsistant et distinct. Si saint Thomas n'a pas expressément enseigné l'existence d'un mode substantiel comme élément constitutif de la personne, cette thèse se déduit cependant logiquement des principes posés par le docteur angélique. Hugon, *Le mystère de la très sainte Trinité*, p. 235, 326. En effet, *Sum. theol.*, III^a, q. XVII, a. 2, ad 1^um, saint Thomas dit expressément : *esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem, sive hypostasim consequitur, sicut habentem esse.* De même, q. XXXV, a. 5, il enseigne que la filiation du Christ par rapport à la Vierge-Mère est simplement une relation de raison, parce que le sujet de la relation réelle, la personne humaine, fait défaut. D'où il est aisé de conclure que la subsistence doit disposer la nature à posséder l'existence, à acquérir des relations réelles, etc. : elle est donc bien réellement un mode substantiel terminant la nature en elle-même. Cela ressort, avec plus d'évidence encore, de toute la doctrine catholique sur l'incarnation et c'est là, à proprement parler, l'argument théologique dont on s'occupera à HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 529.

b) Critique. — Il suffit présentement de faire remarquer que, si Cajétan et les thomistes de son école ont cent fois raison de vouloir établir une distinction réelle objective entre la nature concrète et l'hypostase dans les créatures, leur théorie n'est pas nécessairement la seule et surtout la vraie solution du problème. Qu'elle ne soit pas la seule solution, la multiplicité des systèmes l'indique ; qu'elle ne soit pas la vraie solution, d'excellents théologiens, thomistes eux aussi, entreprennent de le démontrer. Par le fait qu'elle est individuée, disent ces auteurs, une substance est complète. Quel serait le rôle d'un mode substantiel se superposant à la nature individuée et complète? Il n'ajouterait rien à la singularité de cette nature, puisque cette singularité existe en vertu des principes individuels. Interviendrait-il comme dernier complément de la nature? Mais la nature est complète par l'union des éléments spécifiques : âme et corps, s'il s'agit de la nature humaine. Ce mode serait-il donc nécessaire pour disposer la nature concrète à recevoir en elle son existence propre ? Mais on affirme gratuitement cette nécessité : n'est-il pas de l'essence même d'une substance individuée et complète d'exister en soi et par soi ? D'ailleurs, qu'est-ce que ce terme pur de la substance-nature, qui n'est que terme et ne possède, au dire de Cajétan lui-même, ni causalité extrinsèque, ni causalité intrinsèque, puisqu'il n'est que terme et nullement cause matérielle ou formelle? La comparaison qu'apporte Cajétan du point qui termine la ligne n'est pas heureuse, car ce point mathématique n'est pas quelque chose de positif qui s'additionne à la ligne pour la finir ; en réalité, il n'est que la cessation même de la ligne qui ne s'étend pas plus loin ; il n'y a pas une ligne plus un point qui la termine, il n'y a qu'une ligne qui n'est pas tracée plus avant. Le mode substantiel, terme pur, devrait-il donc être relégué au rang des fictions, auxquelles l'imagination seule prête une réalité? Faut-il le concevoir comme à la fois ajoutant quelque chose et n'ajoutant rien : ajoutant quelque chose, parce que, par hypothèse, entité positive couronnant la nature ; n'ajoutant rien, parce que, en fait, terme pur ? Quant à l'autorité de saint Thomas, elle semble bien sollicitée. Le véritable sens des textes se rétablit de lui-même en lisant le contexte. Le docteur angélique veut simplement expliquer, q. XVII, a. 2, que l'être personnel est unique en Jésus-Christ ; il ajoute, pour résoudre une difficulté, ad 1^um, que cet être n'est pas possédé de la même façon par l'hypostase et par la nature humaine; l'hypostase est ce qui *(id quod)* possède; la nature est ce qui détermine le mode d'être ; c'est ce selon quoi *(id quo)* l'être est possédé ; il n'est donc pas nécessaire de multiplier les êtres selon les natures ; une seule hypostase peut posséder un être unique *en* plusieurs natures. Du second texte, q. XXXV, a. 5, on peut déduire que l'hypostase n'est pas la nature, que l'hypostase ajoute quelque chose à la nature ; que l'hypostase seule peut être le sujet de la relation réelle de filiation en Jésus-Christ. Tout cela est vrai et tous en conviennent. Mais déduire du texte de saint Thomas que le *quelque chose*, cette entité positive qu'ajoute l'hypostase à la nature, est nécessairement un mode substantiel qui dispose la nature concrète à devenir le sujet de la relation, c'est pratiquer l'exorcisme des textes. Cf. Billot, *De Verbo incarnato*, Rome, 1919, p. 81-83.

2. *Système de Suarez.* — *a) Exposé.* — Le système dit de Suarez, mais qui, dans la forme où il est le plus ordinairement reçu, est bien plutôt le système de Vasquez et de De Lugo, a de commun avec celui de Cajétan la conception d'un mode substantiel terminant la nature et lui conférant la personnalité. Mais, sur la constitution métaphysique des êtres, Suarez et son école professent des doctrines tellement différentes de celles de l'école thomiste que sa théorie de l'hypostase doit être nettement distinguée de celle de Cajétan. Ce sont deux théories presque étrangères l'une à l'autre. Tandis que Cajétan maintient dans les créatures une distinction réelle de puissance à acte entre l'essence réalisée et l'existence, Suarez ne reconnaît, entre l'une et l'autre, qu'une simple distinction de raison. Voir ESSENCE, t. V, col. 845. La conséquence logique de cette divergence, c'est que, si Cajétan peut concevoir la subsistence comme un mode disposant la nature concrète à recevoir son existence propre, Suarez ne peut admettre la subsistence que comme un mode *achevant*, dans l'ordre substantiel, *l'essence déjà existante* : logiquement, le mode substantiel vient ainsi après l'existence. Cette remarque faite, voici l'exposé du système. Après avoir rappelé, *Metaph.*,

disp. XXXIV, sect. IV, n. 9, que, dans les créatures, la substance et le suppôt s'identifient et ne se distinguent que par notre mode de les concevoir, Suarez établit que la personne est un suppôt de nature rationnelle, n. 13. Hypostase est le mot grec qui désigne la personne ou le suppôt, n. 14. Subsistence, au sens concret, a la même signification qu'hypostase, avec une simple différence de raison, n. 15. Dans les créatures, le suppôt ajoute-t-il une entité réelle et positive à la nature concrète qui réalise dans tel individu déterminé l'essence spécifique ? C'est, nettement posé, le problème de la subsistence, entendue au sens abstrait des scolastiques. Suarez indique les différentes solutions proposées par les théologiens et expose enfin sa manière de voir : « Comme nous concevons, dit-il, la personnalité par mode d'acte et de perfection, nous comprendrons facilement sa nature et son habitude à l'essence, par l'analyse du rôle qu'elle joue dans la constitution de l'être. En premier lieu, la personnalité est donnée à la nature, afin de lui conférer le dernier complément de perfection dans l'ordre de l'existence, ou, pour m'exprimer ainsi, afin de compléter son existence dans l'ordre de la subsistence, de telle façon que la personnalité ne soit point le terme propre et immédiat du développement de l'essence, en tant qu'essence, mais de l'essence considérée comme déjà existante... Exister, en effet, signifie simplement avoir une réalité en dehors des causes, c'est-à-dire dans l'ordre de la nature : d'où il suit que, par soi, l'existence n'implique nécessairement ni l'être en soi, ni l'être en un autre sujet; la subsistence, au contraire, indique un mode d'être déterminé : être par soi et indépendamment de tout autre sujet, et elle s'oppose à l'*inexistence*, qui indique un mode déterminé d'être en un autre sujet. Donc, tant que l'existence n'est point terminée par ce mode d'être en soi ou d'être en un autre sujet, elle n'est point complète et se trouve dans un état quasi-potentiel; elle ne peut encore posséder la raison de subsistence. L'existence sera donc complète et atteindra sa perfection dans la subsistence, lorsqu'elle sera ainsi terminée par le mode d'être en soi, mode qui achève et complète la substance créée et possède la raison propre de personnalité ou de suppositalité, » n. 23. Suarez conçoit donc l'existence prise en soi, *existere*, comme encore incomplète et attendant, d'un mode particulier d'être, sa détermination dans le sens de *subsistere* ou d'*inexistere*. Il ne prétend pas que l'existence de la substance, tant qu'elle n'est pas déterminée par un mode particulier, est indifférente à l'être substantiel ou à l'être accidentel. L'*inesse* dont il s'agit ici, et que nous avons traduit par *ineristence*, est l'existence substantielle, mais sans subsistence propre, ce qui peut se concevoir lorsqu'une nature est sustentée par une réalité plus parfaite en laquelle elle subsiste. A cette inexistence s'oppose l'existence en soi de la nature possédant sa propre subsistence, n. 26, 27. C'est, on le voit, transposée en termes abstraits, la conception grecque de l'ὑπόστασις et de l'ἐνυπόστατον. Mais, précisément à cause de cette transposition, Suarez conclut — ce qui est totalement étranger à la pensée traditionnelle — à la nécessité d'une entité métaphysique, mode substantiel, s'ajoutant à la nature concrète pour la déterminer, et se distinguant d'elle, non comme une chose se distingue d'une autre chose, mais comme le mode se distingue de la chose modifiée, n. 32. Ce mode doit être conçu comme un terme, achevant et complétant la substance dans le sens de l'existence en soi et de l'incommunicabilité : il fait, avec la substance, une véritable composition, n. 28. Cf. *De incarnatione*, disp. XI, sect. III.

Cette théorie a un double fondement, dogmatique et philosophique. D'une part, elle est proposée pour expliquer plus facilement l'union hypostatique; d'autre part, la conception d'un mode substantiel distinct de la nature s'impose dans l'hypothèse suarézienne de la non-distinction réelle de l'essence et de l'existence. Voir ESSENCE, t. V, col. 843. « L'existence, dit Suarez, ne se distingue pas réellement de l'essence actuelle; la subsistence, au contraire, se distingue réellement de cette essence; donc elle n'est point la même chose que l'existence. Ou bien à l'inverse : l'essence actuelle et l'existence ne se distinguent pas réellement; donc, puisque la subsistence se distingue de l'essence actuelle, il est nécessaire qu'elle se distingue de l'existence. L'existence d'une chose n'est pas en effet séparable de cette chose, si cette chose demeure réalité actuelle; la subsistence, au contraire, est séparable de la nature, quand même cette nature demeurerait dans son entité actuelle, comme c'est le cas pour l'humanité du Christ. » *Metaph.*, disp. XXXIV, sect. IV, n. 15 ; cf. *De incarnatione*, disp. XI, sect. III.

Cet exposé du système répond à peu près à la conception de tous les théologiens qui, rejetant la distinction réelle de l'essence et de l'existence, acceptent le mode substantiel dans l'explication de l'union hypostatique. Voir De Lugo, *De incarnatione*, disp. XII, sect. I, n. 1-4 ; Vasquez, *In Sum. S. Thomæ*, III^a, q. IV, a. 2, disp. XXXI; Grégoire de Valencia, *De incarnatione*, *In Sum. S. Thomæ*, III^a, q. IV, p. II (notons toutefois que ce théologien, qui ne rapporte pas moins de huit opinions sur la question, tient pour plus probable l'opinion de Scot); les Conimbricenses, *De gener. et corrupt.*, l. I, c. IV, q. VI, a. 3 ; *Dialect. de prædic.*, c. V, q. I, a. 1 ; Ragusa, *In Sum. S. Thomæ*, III^a, disp. LVII, n. 2 ; Arrubal, *In Sum. S. Thomæ*, I^a, q. XXXI, a. 4, disp. CVI, c. II ; Lossada, *Metaph.*, disp. III, c. II ; Silvius, *In Sum. S. Thomæ*, III^a, q. IV, a. 1 ; Tolet, *In Sum. S. Thomæ*, III^a, q. II, a. 2 ; Didace Ruiz, *De Trinitate*, disp. XXXIV, sect. VII, n. 1, 2; sect. VIII, n. 18 ; Th. Raynaud, *Theologia naturalis*, disp. III, q. LVI ; et de nos jours, Schmid, *Quæstiones selectæ*, Paderborn, 1891, p. 340 sq. ; Urraburú, *op. cit.*, disp. V, c. II, a. 2 ; Muncunill, *De Verbi divini incarnatione*, Madrid, 1905, n. 193. Mais il est bon de noter que les grands théologiens, Suarez, De Lugo, Vasquez, qui ont le plus contribué, par leur talent et leur autorité, à répandre cette doctrine dans l'enseignement catholique, sont loin de s'accorder sur la portée philosophique du système. Suarez trace du mode une métaphysique toute spéciale. Le mode, pour lui, n'est pas, à proprement parler, une chose, ni, en rigueur, un être réel : il est attaché à la substance dont il marque les modifications. Toute modification est le résultat d'un mode : modification substantielle suppose mode substantiel; modification accidentelle suppose mode accidentel. Partant, toute union est elle-même le résultat d'un mode, le mode d'union (dont Suarez, à l'encontre de Cajétan et de l'école thomiste, fera l'un des points essentiels de sa théorie de l'union hypostatique); l'union de la matière et de la forme suppose un mode par lequel matière et forme sont réunies pour former le composé; ce mode, c'est l'*inhæsio substantialis*. *Metaph.*, disp. VII, sect. IX, n. 5. L'éduction de la forme est un mode ; la génération est un mode; la causalité, sous ses divers aspects, est un mode; l'union de l'âme et du corps est un mode, n. 6-12. En considérant la subsistence comme un mode de la substance, Suarez ne fait donc qu'une application particulière de sa théorie générale, mais il est obligé d'en pousser les conséquences logiques jusqu'au bout. Comme la substance peut être composée, composée aussi pourra être la subsistence, composée de subsistence matérielle et de subsistence formelle, *Metaph.*, disp. XXXIV, sect. V, n. 5, 22, 35, 42; cf. disp. XIII, sect. V, n. 14; l'âme aura sa subsistence incomplète, mais spirituelle; le corps, sa subsistence incomplète et matérielle, n. 27, 30;

de même, les parties intégrantes ont leurs subsistences respectives, n. 25. Voir aussi, en ce sens, De Raconis, *Metaph.*, sect. III, q. III, a. 4, m. II ; Hurtado, *Philosophia*, t. II, disp. II, *de materia prima*, sect. VII, n. 74, 85. Cette multiplicité de modes, Vasquez et surtout De Lugo la repoussent. Vasquez la proclame même ridicule, *op. cit.*, disp. XXXII, c. IV ; cf. Stentrup, *op. cit.*, th. XXXV ; il ne retient que les modes des parties intégrantes, en insistant toutefois sur l'unité et l'indivisibilité du mode substantiel total. *Op. cit.*, disp. XXXII, c. II ; cf. c. III, n. 2. Pour De Lugo, il n'y a qu'un seul effet formel du mode substantiel, c'est de rendre la nature terminée en soi, existante en soi, *op. cit.*, sect. III, n. 28 ; l'incommunicabilité que Suarez reconnaît comme un deuxième effet formel, n'est en réalité qu'une conséquence, n. 37. Mais la subsistence est unique dans le même sujet ; point de subsistences partielles de forme et de matière : la subsistence est simple. En Jésus-Christ, la nature humaine, privée de sa subsistence propre, subsiste dans le Verbe, n. 38, 39, 40, 42, 43. Certains auteurs ont été, dans la voie des modes substantiels, plus loin encore que Suarez et De Lugo. Le mode substantiel devient pour eux une entité tellement positive qu'il faut la concevoir comme une réelle forme qui s'ajoute à la substance, *forma solida*, forme solide, à qui Dieu, par sa toute-puissance, peut concéder une existence séparée de la substance elle-même. Cette théorie extrême du mode substantiel, proposée par quelques auteurs, dont le plus connu est Hurtado de Mendoza, *Metaph.*, disp. II, sect. IX, n. 50 ; disp. XI, sect. IX, n. 123, 126, est rejetée par l'ensemble des théologiens, même suaréziens.

b) Critique. — Suarez a raison de concevoir la personnalité ou la subsistence comme un élément positif, réellement distinct de la nature concrète. Les arguments qui militent contre la thèse de Scot et de Tiphaine militent en faveur de son opinion en tant qu'elle est exclusive de ces deux systèmes. Mais quand on envisage en elle-même la métaphysique suarézienne, on reste frappé des inconvénients qu'elle offre, plus encore que le système de Cajétan. Dans la conception de Cajétan, l'hypostase garde son unité substantielle : la subsistence a pour effet formel de disposer la nature concrète à recevoir son existence propre, et c'est son existence propre qui termine et clôt, pour ainsi dire, dans l'être même, le sujet tout entier. Le mode substantiel, imaginé par Cajétan, peut apparaître comme une conception en soi contradictoire ou tout au moins inutile ; il ne s'oppose cependant pas à l'unité substantielle qui est au fond de l'idée d'hypostase. C'est un axiome de métaphysique, que toute réalité, s'ajoutant à une substance déjà constituée dans son être, ne peut s'y ajouter que d'une manière accidentelle, à moins que cette réalité ne participe à cet être substantiel lui-même. Or, la subsistence imaginée par Suarez, survenant après l'existence qu'elle détermine vers un mode spécial, trouve la substance déjà constituée dans son être. Et, par hypothèse, la réalité du mode ne participe pas à cet être, puisqu'elle est destinée précisément à la compléter. C'est donc un véritable accident prédicamental, apportant à la substance un être, ou plutôt un mode d'être nouveau qui, survenant après l'être substantiel, est nécessairement un être ou un mode d'être accidentel : première contradiction. Ensuite, si la nature concrète est sa propre existence, comme Suarez le pense, elle est, par sa réalité même, sujet existant en soi et par soi. Et, d'après Suarez, elle devrait le devenir par la subsistence. Elle est donc et elle n'est pas existant en soi et par soi : deuxième contradiction ; d'où découle, en ce qui concerne le Christ, la nature humaine, une troisième contradiction, puisque cette nature possédant son existence propre, mais non sa subsistence, serait à la fois, elle aussi, existant en soi et non subsistante.

Le fondement métaphysique de cette théorie, la non-distinction réelle de l'essence et de l'existence, a été examiné à l'art. ESSENCE, t. V, col. 845-846.

3. *Remarque générale.* — Si l'on envisage la théorie du mode substantiel comme telle, indépendamment des divergences d'auteurs et d'écoles, on doit faire quelques remarques d'une portée générale, concernant aussi bien la thèse de Cajétan que celle de Suarez, de De Lugo ou de Hurtado : *a.* La conception métaphysique des modes substantiels est d'introduction relativement récente dans la philosophie catholique. Si l'on peut citer au moyen âge Thomas de Strasbourg, comme précurseur de ce système, le véritable inventeur du mode est Cajétan, et Vasquez lui-même. *In Sum. S. Thomæ*, III[a], disp. XLI, c. IV, n. 22, avoue la nouveauté du système : jamais les Pères n'ont parlé du mode substantiel ; Cf. Tiphaine, *op. cit.*, c. XI. En réalité, ce système ne procède pas de la révélation : il ne se présente à aucun titre comme un développement théologique normal des données traditionnelles ; il apparaît plutôt comme une excroissance sans lien vital avec la sève du dogme. Les rares textes patristiques cités en faveur de cette opinion, cf. Suarez, *Métaph.*, disp. XXXIV, sect. II, n. 13 ; De Lugo, *op. cit.*, disp. XII, n. 11 ; Hurtado, *op. cit.*, disp. XI, sect. III, n'ont pas la signification qu'on leur prête. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*. — *b.* De plus, quelle réalité objective concéder à ce mode ? Substance ou accident ? Il est impossible que ce soit un accident, puisque le mot de *substantiel* doit atteindre la substance dans ce qu'elle a de plus intime ; et comment serait-il substance, puisqu'il s'ajoute à la substance déjà constituée ? On se heurte à une difficulté insoluble. Et ce n'est pas là la seule difficulté du système. Les théologiens qui l'ont adopté ne s'entendent pas, on l'a vu, sur sa portée philosophique et sur ses conséquences. Suarez et Cajétan diffèrent sur la place logique à accorder au mode dans la constitution de l'être. Vasquez et De Lugo proclament l'absurdité du système suarézien, quant à la multiplicité des modes ; Hurtado accepte la séparabilité du mode, alors que les autres le proclament inséparable de la chose modifiée. — *c.* Enfin, si l'on veut apprécier les raisons philosophiques que l'école de Suarez principalement apporte du système, raisons tirées de la nécessité de déterminer la substance dans le sens de l'acte qui doit la modifier, on peut dire avec Tiphaine, *op. cit.*, c. XLV, que cette raison est purement illusoire : c'est prendre pour une réalité ce qui n'est qu'une abstraction de l'esprit. Les termes métaphysiques abstraits signifient, d'une manière différente, la même chose que les termes concrets ; il ne faut pas concevoir, comme leur répondant objectivement, des *formes métaphysiques*, des *entités*, perfectionnant le sujet auquel on les attribue. L'humanité n'est pas objectivement distincte de l'homme ; l'union n'est pas un mode différent réellement des choses unies ; l'inhérence, une façon d'être de la chose inhérente et distincte d'elle. L'union est à la chose unie, l'inhérence à la réalité inhérente, la subsistence à l'être subsistant, comme l'essence est à l'être ou l'humanité à l'homme. En inventant l'entité métaphysique du mode substantiel, on bouleverse la philosophie traditionnelle, qui n'admet, dans les choses *in fieri*, que trois principes réels, causes efficiente, matérielle et formelle ; dans les choses *in facto esse*, que les principes matériels et formels. Il n'y a pas de place pour un autre élément ; c'est par elle-même, et non par un mode, que la matière est disposée à s'unir à la forme ; c'est par elle-même, et non par un mode, que la substance est apte à recevoir sa propre

existence, et cette existence, propre à la substance, est par elle-même déterminée, c'est l'existence en soi et par soi. Il n'est nul besoin, dans ces rapports de puissance propre à acte propre, de recourir à un mode intermédiaire, dont la seule conception nous reporte aux plus mauvaises thèses de la scolastique de la décadence. Cf. Vasquez lui-même, *op. cit.*, disp. XXXII, c. IV. Sur la vraie notion du mode en philosophie, voir S. Thomas, *De veritate*, q. I; q. XXI, a. 1; et l'auteur de l'opuscule XLVIII, attribué à saint Thomas.

Cinquième école. L'hypostase est constituée par la nature ou essence concrète subsistant par sa propre existence, dont elle se distingue réellement comme la puissance se distingue de l'acte. — 1. *Exposé.* — Dans cette hypothèse, la subsistence, entendue au sens abstrait, ne serait autre chose que l'existence propre; entendue au sens concret, elle est le sujet lui-même, considéré comme subsistant dans sa propre existence. Ce qui différencie ce système de celui de Tiphaine, ce n'est pas en premier lieu et directement parce qu'il suppose la distinction réelle de l'essence et de l'existence, alors que Scot, Tiphaine, Franzelin et les autres théologiens des deux premières écoles repoussent cette distinction. Tiphaine, en effet, pense que saint Thomas, partisan de la distinction réelle, est néanmoins d'accord avec lui sur le fond même du système. Tiphaine considère l'existence en soi comme la conséquence de la totalité intégrale et substantielle: peu importe donc, selon lui, qu'elle soit distincte ou non de l'essence; on est d'accord avec lui dès là qu'on considère la totalité comme l'élément formel de la supposalité; et la conception du suppôt comme d'un tout intégral n'est étrangère ni à la métaphysique, ni même à la terminologie thomiste. Cf. S. Thomas, *Comp. theologiæ*, c. CCXI; *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. III, a. 3. Mais le point de départ de Tiphaine ne concorde pas avec celui des partisans de la cinquième opinion; ceux-ci, pour ne pas parler présentement de saint Thomas, ne conçoivent la totalité de l'hypostase que comme une conséquence de l'existence en soi, et l'existence propre de la substance, indépendamment de toute détermination modale, est nécessairement en soi, conférant au sujet l'incommunicabilité personnelle ou hypostatique. C'est donc, non la totalité, mais l'existence propre qui confère à la substance la personnalité. Et alors, à cause même de cette conception, la distinction réelle de l'essence et de l'existence devient fondamentale dans ce système et forme comme la clef de voûte de tout l'édifice. Par ailleurs, appliquée à la doctrine de l'incarnation, cette doctrine a beaucoup d'affinité avec celle de Cajétan et de l'école dominicaine, dont elle conserve tous les éléments essentiels, la nature humaine du Christ étant conçue, dans l'une et l'autre thèse, comme subsistant par l'existence même du Verbe.

On attribue généralement cette cinquième opinion à Capréolus, t. V, *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. III, a. 3, *Defensiones theologicæ divi Thomæ Aq.*, Tours, 1879, p. 109-119. La personne, dit-il en substance, ne peut ajouter quelque chose de positif à la nature individuée que de quatre façons: ou bien comme une partie essentielle, élément matériel ou formel, entrant dans la constitution intrinsèque de l'être; ou bien comme une propriété découlant nécessairement de l'essence; ou bien comme un simple accident; ou bien enfin comme l'acte réalisant l'essence dans l'ordre de l'existence: et cette dernière façon est la seule intelligible. C'est donc l'existence elle-même qui fait subsister la nature individuée. Voir également Pierre de la Palu, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. II, a. 3; Zumel, *In Sum. S. Thomæ*, I^a, q. III, a. 3, concl. 4; q. IV, a. 2; Guérinois, *Clypeus philosophiæ thomisticæ*; le cardinal d'Aguires, *Defensiones theologiæ S. Anselmi*, Rome, 1869, t. V, disp. LXXV, et l'école bénédictine de Salzbourg; Blaise de la Conception, *Metaphysica*, disp. VIII, q. I; et de nos jours, Schiffini, *Princip. philos.*, disp. III, sect. V, th. XIV; cardinal Billot, *De Verbo incarnato*, Rome, 1919, q. II, § 2, p. 79 sq.; Terrien, *S. Thomæ doctrina sincera de unione hypostatica*, Paris, 1894; Janssens, *De Deo homine*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 626 sq.; Van Noort, *De Deo redemptore*, Amsterdam, 1910, p. 27, et, dans leurs manuels de philosophie scolastique, Liberatore, De Mandato, Remer, De Maria, Greedt, Farges, etc.

Au point de vue dogmatique, cette théorie prétend résumer avec plus de précision la tradition patristique: elle se présente comme la seule explication obvie des textes des Pères. Qu'est en effet l'hypostase, sinon l'être subsistant distinct dans une nature? Or, subsister signifie simplement exister dans son être propre, *sub proprio esse sistere*. Une nature concrète, actuée par sa propre existence, voilà le suppôt, l'hypostase, et, s'il s'agit d'une nature rationnelle, la personne. Quel élément veut-on de plus? N'est-ce pas l'existence qui fait le fond de l'unité de l'individu? C'est donc cette existence — l'existence en soi, comme on l'a expliqué — qui fonde l'unité substantielle de l'hypostase. C'est là d'ailleurs non seulement la doctrine, mais la terminologie même des Pères, insistant sur le διάφορος τῆς ὑπαρξεως τρόπος qui, pour eux, caractérise l'hypostase. Voir col. 404 et 405. Appliquée au mystère de l'incarnation, cette théorie répond exactement au concept de l'union hypostatique, c'est-à-dire de l'union de deux réalités distinctes subsistant par une unique existence, l'existence du Verbe.

2. *Critique.* — Tout d'abord, dit-on, ce système repose sur l'opinion philosophique très discutable de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Des théologiens qui reprochent à bon droit à Suarez d'avoir multiplié les entités métaphysiques, n'aperçoivent pas qu'en distinguant l'essence de l'existence, le sujet subsistant de sa subsistence, ils tombent dans le même défaut. Pas plus que l'humanité ne se distingue objectivement de l'homme, l'existence ne se distingue de l'être existant; le concept de l'essence sans doute n'inclut pas celui de l'existence, parce qu'aucune créature ne possède par soi l'être, mais en réalité, il n'y a pas d'essence *réelle* qui n'inclue son existence. De plus, quoi qu'il en soit du fondement métaphysique de cette opinion, au point de vue théologique, elle ne s'impose pas: bien au contraire, le dogme de la trinité et celui de l'incarnation semblent difficilement conciliables avec une doctrine qui fait subsister la nature humaine du Verbe par l'existence divine, commune aux trois personnes. Cf. Pesch, *op. cit.*, n. 111-127. Voir la discussion de cette difficulté à HYPOSTATIQUE *(Union)*, et à INCARNATION. En appliquant cette doctrine à la personnalité divine, on aboutit logiquement à ne placer en Dieu qu'une seule personne, puisque Dieu possède une existence unique. Les partisans de l'opinion de Capréolus répondent qu'en dehors de la révélation du mystère de la trinité, il doit en effet en être ainsi; mais étant donnée cette révélation, il faut maintenir que, *formellement*, la personne, en Dieu, signifie l'être distinct subsistant dans la nature divine, et que matériellement la personne se trouve constituée par la relation en tant qu'existante, par son identité avec l'être même de Dieu. Cf. S. Thomas, *De potentia*, q. IX, a. 4. Voir TRINITÉ.

III. L'OPINION DE SAINT THOMAS. — 1° On pourrait recueillir dans les œuvres du docteur angélique nombre de textes affirmant que la nature humaine du Christ n'a pas la personnalité, à cause de son assomption par la personne divine, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. I, a. 1, ad 5^um^; *Opusculum*

contra errores græcorum et armenorum, c. VI; *Sum. theol.*, III[a], q. IV, a. 2, ad 2[um]; qu'elle recouvrerait cette personnalité, si elle était séparée de la divinité, la séparation rendant à chaque nature sa totalité, *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. III, a. 3, ad 3[um]; *Sum. theol.*, III[a], q. II, a. 2, ad 3[um]; a. 5, ad 1[um]; q. XVI, a. 12, et ad 2[um]; *De potentia*, q. IX, a. 2, ad 13[um]; *Contra gentes*, l. IV, c. XLIX; *Quodlibet IX*, q. II, a. 2; que l'hypostase, en effet, suppose la *distinction* d'avec un autre sujet, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. I, a. 1, q. III; *Quodlibet IX*, q. II, a. 1; *Compendium theologiæ*, c. CCXI, etc., la *séparation* donnant à chaque partie sa *totalité*. *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. I, a. 3, ad 3[um], etc. Tiphaine et Franzelin s'appuient sur ces textes pour montrer que la pensée de saint Thomas concorde avec leur système. Franzelin, *op. cit.*, th. XXX. Mais ce n'est là que l'écorce de la doctrine thomiste; la métaphysique de saint Thomas pénètre plus profondément l'être; l'énoncé du dogme catholique de l'union hypostatique, tel qu'on le trouve en ces textes dont la similitude avec les textes des autres théologiens du XIII[e] siècle, voir col. 409 sq., est frappante, ne supprime pas l'explication ultérieure qu'a tentée le docteur angélique et qu'il faut exposer.

2° Saint Thomas donne d'abord une explication de sa terminologie : « Le mot substance, dit-il, se prend, comme le remarque Aristote, en deux sens. D'abord, il signifie la nature des choses, les propriétés fondamentales qui font ressortir la définition; c'est l'entité que les grecs appellent οὐσία et que nous pouvons nommer essence. Ensuite, substance signifie le sujet résidant dans le genre qu'elle exprime. Quand on envisage ce sujet en général, on peut le désigner par le terme abstrait de *suppôt*; mais quand on le considère en particulier, on lui donne trois noms concrets correspondant à trois points de vue différents : on l'appelle *chose de nature*, *subsistence* et *hypostase*. Regarde-t-on son existence en lui-même, et non dans un autre, on le nomme subsistence, car nous disons d'un être qu'il subsiste quand il trouve en soi l'appui de son existence, et non dans un sujet d'adhésion; le conçoit-on revêtu d'une essence générale, on l'appelle *chose de nature*, nom qu'on donne à l'homme individuel; enfin, se le représente-t-on comme soutien des accidents, on le dit *hypostase* ou *substance*. Ce que ces trois noms désignent dans la catégorie totale des substances, le mot *personne* l'exprime dans la catégorie particulière des substances raisonnables. » *Sum. theol.*, I[a], q. XXIX, a. 2. On voit par là que saint Thomas admet la traduction *substantia* par ὑπόστασις.

3° La personne est donc « la substance individuelle de nature raisonnable ». C'est la définition de Boèce, que saint Thomas expose et justifie : « C'est avec raison, dit-il, que l'individu dans le genre substance reçoit un nom spécial, parce que la substance s'individue en vertu de ses principes propres, et non en vertu du sujet auquel ils sont inhérents. C'est encore avec raison qu'entre les individus substantiels, celui qui est doué d'une nature raisonnable reçoit un nom spécial. Car il lui appartient d'agir vraiment par lui-même... De la même manière donc que le nom d'hypostase, selon les grecs, et celui de substance première, selon les latins, sont le nom spécial de l'individu dans le genre substance, ainsi celui de personne est le nom spécial de l'individu qui jouit d'une nature raisonnable. L'une et l'autre spécialité sont contenues dans ce mot *personne*. C'est pourquoi, afin de montrer qu'elle est un individu dans le genre substance, on dit que la personne est une *substance individuelle;* pour montrer ensuite qu'elle jouit de l'intelligence, on ajoute *de nature raisonnable*. De cette manière, par le mot *substance*, on exclut de l'idée de personne les accidents dont aucun n'est une personne; par le mot *individu*, on exclut de cette même idée les genres et les espèces qui ne peuvent non plus s'appeler personne; enfin, en ajoutant *de nature raisonnable*, on exclut de cette idée les minéraux, les plantes, les brutes, toutes choses qui ne sont pas des personnes. » *De potentia*, q. IX, a. 2.

4° Par là, trois choses sont de l'essence de la personnalité : la nature raisonnable, la subsistence, l'incommunicabilité. *In IV Sent.*, l. I, dist. XXV, q. I, a. 1. L'incommunicabilité n'a point, à la rigueur, sa raison formelle dans le principe d'individuation : en Dieu, l'individualité et l'incommunicabilité se confondent, car elles proviennent toutes deux de la relation, mais « dans les choses matérielles nous devons considérer deux points de vue différents : tout d'abord, le principe lui-même d'individuation, qui est la matière,... ensuite, cette raison spéciale d'individuation qui est le principe de l'incommunicabilité, en tant qu'un seul et même être ne se divise pas en plusieurs autres, ne peut être attribué à d'autres et même n'est pas divisible. » *Ibid.*, ad 6[um]. A vrai dire, l'individu *parfait*, par là même qu'il est individu, possède l'incommunicabilité, car tout individu existe en soi et par soi, et, par conséquent, ne peut *naturellement* exister par une autre existence que celle qui lui est proportionnée. Mais l'individualité désigne la nature seule et ne s'étend à l'existence que par voie de conséquence. *De potentia*, q. VII, a. 2, ad 9[um]. L'incommunicabilité, au contraire, embrasse la nature individuée et l'existence. On peut donc concevoir un mode surnaturel d'être où la nature individuée n'aura point l'incommunicabilité, parce qu'elle existera en vertu de l'existence divine et non de sa propre existence. *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. II, a. 1; *Sum. theol.*, I[a] q. XXIX, a. 1; *De potentia*, q. IX, a. 2.

Il y a une triple incommunicabilité : l'une, par laquelle la personne n'a point de communauté universelle, comme la nature abstraite, l'autre par laquelle la personne n'entre point comme partie dans la composition d'un tout, et c'est pourquoi l'âme humaine, même séparée, n'est pas une personne, puisqu'elle garde toujours son aptitude à être unie au corps, *Sum. theol.*, I[a], q. XXIX, a. 1, ad 5[um]; q. LXXV, a. 4, ad 2[um]; *De potentia*, q. IX, a. 2, ad 14[um]; voir la réfutation par saint Thomas de l'opinion contraire d'Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. I, c. XI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 401-411, et de Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. V, dans son commentaire sur le Maître des Sentences, *loc. cit.*, q. III, a. 2, et dist. XXII, a. 1. Cf. S. Stentrup, *Zum Begriff der Hypostase*, 1877, p. 384; Hugon, *Si l'âme humaine est une personne*, dans *Revue thomiste*, 1909, p. 590, et le cardinal Mercier, *Ontologie*, n. 149; et enfin la troisième, par laquelle la personne ne peut être assumée par un être supérieur, comme la nature humaine, en Jésus-Christ, l'a été par la seconde personne de la sainte Trinité. *In IV Sent.*, l. I, dist. XXV, q. I, a. 1, ad 7[um]. Par là on comprend comment l'on peut dire que, d'après saint Thomas, l'individuation n'est pas la raison de l'incommunicabilité. Sans doute, telle nature individuée est dans l'ordre naturel des choses, en vertu de son existence propre, incommunicable; mais ce n'est pas l'individualité qui est formellement l'incommunicabilité; autrement la nature humaine de Jésus-Christ n'aurait pu être assumée par le Verbe.

L'incommunicabilité vient-elle de la subsistence? Les théologiens affirment que la subsistence, absolument parlant, n'implique pas l'incommunicabilité. Car en Dieu la nature subsistante est communiquée aux trois personnes, et la raison de cette communauté de substance est l'identification en Dieu de l'essence avec les relations substantielles opposées entre elles. Comme,

dans les créatures, il ne peut y avoir que des relations accidentelles, ce mode de communicabilité de substance disparaît et, par conséquent, dans les créatures, la subsistence implique l'incommunicabilité.

5° Or, la subsistence, pour saint Thomas, c'est « l'être en tant qu'il subsiste trouvant en soi et non dans un sujet d'adhésion l'appui de son existence. » *Sum. theol.*, Iª, q. XXIX, a. 2 ; cf. *De potentia*, q. IX, a. 1. C'est là le sens concret du mot, sens recueilli de la tradition patristique tout entière, qui n'exclut pas, chez saint Thomas, le sens abstrait plus conforme à la pensée latine. *Sum. theol.*, IIIª, q. VI, a. 3. Au sens abstrait, la subsistence est la raison formelle qui fait de l'être un sujet existant en soi. Que renferme la subsistence, prise au sens concret? Prise au sens abstrait, en quoi consiste cette raison formelle?

La subsistence (au sens concret) renferme, on l'a vu, non seulement la nature et les principes individuels, mais encore l'*existence en soi*, propre à la substance. C'est pourquoi, même dans les substances spirituelles, dont la nature est par soi individuée, la personne diffère réellement de la nature, car les esprits ne sont pas leur existence et, en dehors des principes spécifiques, ils doivent, pour être, recevoir du dehors l'existence elle-même. *Quodl. II*, a. 4. La subsistence (au sens abstrait) ne serait donc autre que l'existence. Saint Thomas répète, en effet, très souvent que l'existence est intrinsèque à la raison de personne : « L'existence, dit-il, entre dans la constitution même de la personne. » *Sum. theol.*, IIIª, q. XIX, a. 1, ad 4um. « L'existence ne peut être attribuée qu'à la chose subsistante par soi... et c'est pourquoi l'existence substantielle est le propre du suppôt ou de la personne. L'existence est donc le fondement même de l'unité de la personne. » *Quodl. IX*, a. 4, ad 2um ; cf. *Sum. theol.*, Iª, q. XXIX, a. 3 ; IIIª, q. XVII, a. 2, ad 1um ; *In IV Sent.*, l. I, dist. XXIII, q. I, a. 1 ; *De veritate*, q. XXI, a. 1 ; *In Boeth., De hebdomadibus*, lect. II.

6° Par là, subsister, exister en soi, être en soi, c'est la même chose pour saint Thomas. La personne se distingue donc de la simple nature, en ce qu'elle y ajoute les principes individuels et l'existence; de la nature individuée, en ce qu'elle la complète par son existence propre. La nature individuée désigne donc avant tout l'essence; la personne ou l'hypostase signifie l'essence individuée et l'existence, c'est-à-dire l'être subsistant, considéré sous cette formalité d'être subsistant : « Si le nom de l'individu vague (un homme singulier) et le nom de la personne se rapprochent par une grande analogie, il y a pourtant une différence entre l'un et l'autre; le premier signale d'abord la nature, puis l'individu subsistant (puisque naturellement toute nature individuée doit subsister); le dernier, au contraire, dénote avant tout l'individu subsistant, puis la nature. » *Sum. theol.*, Iª, q. XXX, a. 4.

Il faut conclure que, dans le système de saint Thomas, la nature individuée ne se distingue pas de la personne, comme l'essence de l'existence; l'essence et l'existence sont deux réalités, incomplètes sans doute et inséparables dans l'être qu'elles constituent, mais néanmoins distinctes de tout point l'une de l'autre; la personne n'est pas une réalité complètement distincte de la nature : elle est la nature plus quelque chose de réel qui est l'existence en soi et par soi. La personne se distingue donc de la nature d'une distinction inadéquate, comme disent les scolastiques.

Saint Thomas paraît donc pleinement favoriser la thèse attribuée à Capréolus.

7° On objecte à cet exposé qu'en maints endroits de ses œuvres, le docteur angélique affirme l'identité du suppôt ou hypostase et de la nature individuée. C'est l'objection de Tiphaine, *op. cit.*, c. VII, et de Franzelin, *op. cit.*, th. XXX. Les textes invoqués, concernant les substances spirituelles et même les substances corporelles, sont principalement : *Sum. theol.*, Iª, q. III, a. 3; q. XXIX, a. 2, ad 3um; IIIª, q. II, a. 2; a. 5, ad 1um; *De potentia*, q. IX, a. 1, a. 3, ad 2um; *Compendium theologiæ*, c. CCXI ; *Quodlibet II*, a. 4 : *De veritate*, q. III, a. 2, ad 3um; *Contra gentes*, l. IV, c. LIV, etc. De plus, lorsque saint Thomas parle de différence réelle entre la nature et la personne, ou bien il parle de la nature spécifique comparée à la nature individuée, *Sum. theol.*, Iª, q. III, a. 3; IIIª, q. II, a. 2 ; *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. I, a. 3; *De potentia*, q. IX, a. 1 ; *Quodlibet II*, a. 4, 9, a. 2, ad 1um; *In metaph.*, l. VII, lect. IX-XI; l. VIII, lect. III; ou bien il parle des éléments *constitutifs* de l'hypostase comparés à tout l'amas des propriétés et des accidents *qui s'y ajoutent* dans l'hypostase. *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. I, a. 3. Ces deux dernières observations sont justes et expriment bien le sens des textes allégués. Mais ces textes ne suppriment pas pour autant ceux que l'on a rapportés plus haut et qui établissent nettement une différence entre la nature et l'hypostase. Y aurait-il donc contradiction dans la pensée du saint docteur?

La solution semble indiquée par Capréolus, un des plus sûrs interprètes de saint Thomas. L'être subsistant n'étant pas autre chose que la substance possédant son existence propre, on peut l'envisager sous un double aspect, soit dans la totalité des éléments qui le constituent, substance et existence — et c'est alors le suppôt *formellement* ou *réellement* considéré — soit dans la seule substance concrète, prise en elle-même, quoique « connotant » toutefois l'existence par laquelle elle subsiste — et c'est alors le suppôt considéré *dénominativement*. Ce double point de vue se justifie, car le concept d'existence est formellement distinct du concept d'essence. Selon donc que saint Thomas s'attache à l'un ou à l'autre aspect du suppôt, il parle l'un ou l'autre langage, sans qu'il y ait en sa pensée la moindre contradiction : *Album est duplex*, dit Capréolus, *denominativum et formale; ita etiam persona vel suppositum potest dici dupliciter : primo modo denominative et sic suppositum dicitur illud individuum quod per se subsistit; secundo modo formaliter, et sic suppositum dicitur compositum ex tali individuo et ex sua subsistentia per se. In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. III.

Un autre sujet d'équivoque dans la terminologie thomiste, c'est la façon dont saint Thomas s'exprime pour désigner la nature concrète, représentée tantôt comme le sujet possédant l'existence *(ut quod est)*, *Contra gentes*, l. IV, c. LIV ; tantôt comme la raison spécifique selon laquelle est possédée l'existence par le sujet, *esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est. Sum. theol.*, IIIª, q. XVI, a. 2, ad 1um. La première façon de parler semble donner raison à Tiphaine dans son interprétation de saint Thomas; mais on a déjà expliqué, sur ce point, par la distinction des deux aspects du suppôt, la vraie pensée du docteur angélique. La seconde paraît indiquer la nécessité d'un complément à la nature pour la rendre susceptible d'existence en soi, et favoriser la thèse de Cajétan. On a déjà vu qu'il n'en est rien. Sans doute, l'essence de l'individu réalisée et l'individu lui-même, composé de l'essence et des principes individuels, ne se distinguent pas dans la réalité, voir ESSENCE, t. V, col. 844; toutefois, ce sont là des formalités bien distinctes. L'essence réalisée, considérée non pas seulement dans ses éléments strictement spécifiques, mais dans tous les caractères qui en font *cette nature individuelle*, est seule capable d'être actuée par l'existence; elle est donc vraiment le sujet existant, *id quod est*. L'essence réalisée, mais considérée dans les seuls éléments spécifiques, abstraction faite

de son individualité, peut seule déterminer, en tant qu'essence, *le mode d'existence propre à tel individu* (homme, cheval, plante) dont elle est la raison spécifique; en ce sens, elle n'est donc plus possédant l'être, *habens esse*, mais elle est ce selon quoi le sujet possède cet être, *qua aliquid habet esse*. Cf. Billot, *De Verbo incarnato*, p. 63-65.

Une troisième source de difficulté dans l'exposé de la pensée thomiste, c'est la question du *De unione Verbi incarnati*, dont la doctrine sera examinée à HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 528 529.

III. SYSTÈMES HÉTÉRODOXES MODERNES. — Quelques notes suffisent sur ce dernier point de notre étude. Nous n'étudions, en effet, la notion philosophique de l'hypostase ou de la personne que dans la mesure où cette notion a été appliquée aux problèmes théologiques.

1° *Exposé*. — 1. *La théorie philosophique moderne*. — La philosophie moderne prétend renouveler la conception traditionnelle de l'hypostase. Elle procède en droite ligne du *cogito, ergo sum* de Descartes. C'est vers le moi pensant qu'elle se tourne pour définir la personne : « Nous sommes, avait dit Descartes, par cela seul que nous pensons. » *Les principes de la philosophie*, part. I, n. 8. L'âme seule, en tant qu'être pensant et distinct du corps, constitue le *moi*, la personne humaine; la pensée est l'essence de l'âme, cf. *Méditation sixième*, et, par pensée, il faut entendre « tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose que penser. » *Les principes de la philosophie*, *loc. cit.*, n. 9. Voir DESCARTES, t. IV, col. 550.

L'âme, principe unique et immédiat de toute opération, constitue donc pour Descartes la personne humaine. Mais au fond, en poussant jusqu'à l'extrême conclusion la logique des principes cartésiens, est-ce bien l'âme qui constitue la personnalité? N'est-ce pas plutôt la conscience que l'âme a d'elle-même? « Je pense ; qu'est-ce à dire ? Si le fait de la pensée ou de la conscience est indéniable, le moi est-il aussi indéniable? Ne faudrait-il pas se contenter de dire : Je pense, donc il y a la pensée, sous prétexte de poser un moi qui est peut-être illusoire? — Certes, si vous entendez par moi autre chose que votre pensée même, vous n'avez pas le droit d'introduire ce nouveau personnage... Il m'est impossible de concevoir une pensée, entre ciel et terre, qui ne serait pas un sujet pensant, une sensation qui ne serait pas ma sensation, ou votre sensation, ou la sensation de quelque autre... Descartes a donc bien le droit... de poser ainsi une conscience à forme personnelle. Seulement est-ce autre chose qu'une forme ? » Fouillée, *Descartes*, Paris, 1893, p. 99-101. — Cette théorie, la personnalité constituée par la conscience, fait le fond de la doctrine de Malebranche, mais surtout de Leibniz, *Théodicée*, I, § 89, *Œuvres philosophiques*, Paris, 1866, p. 160 ; cf. Wolf, *Psychologia rationalis*, § 741. Berkeley lui donne une plus complète et plus décisive formule dans sa conception idéaliste du monde, ramenée à la conscience, condition de la représentation de toute chose. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p. 206-214. Du même principe est parti Kant pour asseoir son système. Pour lui, ce qui constitue le moi, ce n'est plus la substance pensante, mais « la conscience seulement, la pensée en tant qu'elle se réfléchit elle-même, c'est-à-dire ses propres actes et les phénomènes sur lesquels elle s'exerce. De là, pour le fondateur de la philosophie critique, deux sortes de *moi* : le *moi pur (das reine ich)* et le *moi empirique*. Le premier, comme nous venons de le dire, c'est la conscience que la pensée a d'elle-même et des fonctions qui lui sont entièrement propres; le second, c'est la conscience s'appliquant aux phénomènes de la sensibilité et de l'expérience. » A. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875, p. 1122. L'idéalisme kantien évolue, avec Fichte, Schelling, Hégel, vers une sorte de panthéisme où le moi n'est plus la pensée ni la conscience humaine, mais une forme de l'absolu. Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1894, p. 769-770. — D'un autre côté, le principe cartésien inspire également certains représentants de l'école empirique. Locke reconnaît avec Descartes qu'un sentiment intérieur me donne la conscience de moi-même : « Le moi, écrit-il, est cette chose pensante, intérieurement convaincue de ses propres actions (*de quelque substance qu'elle soit formée*, soit spirituelle ou matérielle, simple ou composée, il n'importe), qui sent du plaisir et de la douleur qui est capable de bonheur ou de misère, et par là est intéressée pour soi même, aussi loin que cette conscience peut s'étendre. » *Essais sur l'entendement humain*, l. II, c. XXVII, § 17. Le moi est donc caractérisé par la conscience et l'identité, dont la mémoire apporte la démonstration. Mais faut-il conclure que, derrière ce moi, il y a un *substratum*, une substance pensante, consciente et douée de mémoire? Sur ce point, Locke est très réservé : « L'esprit, dit-il, observant que différentes qualités simples sont toujours inséparablement unies, juge qu'elles appartiennent toutes à un même sujet... L'idée de la substance en général n'est donc que l'idée *de je ne sais quel sujet* qu'on suppose être le soutien des qualités qui produisent dans notre âme des idées simples. » La substance de l'esprit est ainsi « supposée le soutien des idées simples qui nous viennent du dehors, sans que nous connaissions ce que c'est que ce soutien-là » ; la substance du corps est ainsi « regardée comme le soutien des opérations que nous trouvons en nous-mêmes par l'expérience, et qui nous est aussi tout à fait inconnu », c. XXIII, § 5. Hume pousse logiquement l'empirisme de Locke à ses dernières conséquences. Le moi n'est pas perçu comme substance, puisqu'il n'y a aucune impression qui réponde à l'idée de substance : il n'est ni simple ni identique ; il n'est qu'une série toujours changeante, qu'un ensemble complexe de représentations; son identité et sa simplicité reposent sur une illusion, que les lois de l'association suffisent à expliquer. En un mot, le moi est une collection de phénomènes internes qui, étant données les lois de l'imagination, *apparaît* nécessairement comme une substance simple et identique. *Traité de la nature humaine*, Londres, 1738, l. I, part. IV, § 6. — Stuart Mill reprend la théorie phénoméniste de Hume : « La croyance que mon esprit existe, alors même qu'il ne sent pas, qu'il ne pense pas, qu'il n'a pas conscience de sa propre existence, se réduit à la croyance d'une *possibilité permanente de ces états*... Aussi je ne vois rien qui nous empêche de considérer l'esprit comme n'étant que la série de nos sensations (auxquelles il faut joindre à présent nos sentiments internes) telles qu'elles se présentent effectivement, en y ajoutant des possibilités indéfinies de sentir qui demandent pour leur réalisation actuelles des conditions qui peuvent avoir ou n'avoir pas lieu, mais qui, en tant que possibilités, existent toujours, et dont beaucoup peuvent se réaliser à volonté. » *Examen de la philosophie de Hamilton*, trad. franç., Paris, 1869, p. 228-229. C'est aussi la thèse de Taine : « Il n'y a rien de réel dans le moi, sauf la file des événements. » *De l'intelligence*, Paris, 1897, t. I, préface, p. 7; celle de Renan : « L'âme n'est que la résultante toujours variable des faits multiples et complexes de la vie. » *L'avenir de la science*, Paris, 1890, p. 181; de Binet : « La personnalité est une synthèse de phénomènes, qui varie avec ses éléments composants et qui est sans cesse en voie

de transformation, » *Les altérations de la personnalité*, Paris, 1892, p. III; de Bourdeau : « L'unité du moi... est l'effet d'une synthèse qui, totalisant dans un organe central les données de l'activité psychique, en font apparaître la somme comme une réalité simple, » *Le problème de la mort*, Paris, 1893, p. 88; de Th. Ribot : « Dans le langage psychologique, on entend généralement par « personne » l'individu qui a une conscience claire de lui-même et agit en conséquence; c'est la forme la plus haute de l'individualité.» *Les maladies de la personnalité*, Paris, 1891, p. 1. Cf. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, 1901, c. V, p. 184-246; c. VI, 5e dilemme, p. 254-255. La théologie catholique s'est toujours maintenue à l'écart de systèmes qui mènent droit au scepticisme et suppriment ce que la philosophie traditionnelle a toujours considéré comme élément constitutif de la personne, à savoir l'être rationnel, conscient de lui-même et de ses actes, mais subsistant, avant d'être conscient, en lui-même et indépendamment de toute autre réalité substantielle. Deux écoles toutefois ont pensé pouvoir accorder avec le dogme le concept moderne de la personnalité. En Allemagne, la tentative de cet accord impossible fut l'œuvre de Günther et de ses disciples, en Italie, elle fut l'œuvre de Rosmini.

2. *Günther et son école.* — Le principe de Günther fut de subordonner la théologie aux systèmes philosophiques en vogue. Pour lui, on ne saurait expliquer, au XIXe siècle, le dogme catholique avec des idées philosophiques vieilles de quinze cents ans : « Le concept (théologique) doctrinal, écrit-il, n'échappera jamais, dans son développement et sa formation conforme ou contraire à l'esprit du christianisme, à l'influence de la science contemporaine, attendu que celle-ci n'est pas autre chose que l'interprétation par l'esprit pensant du donné dans la nature et dans l'histoire... L'interprétation du christianisme admet des degrés qui dépendent, partie de la puissance de la réflexion subjective, partie de l'étendue de l'horizon scientifique; à propos de quoi il y a lieu de remarquer qu'une compréhension plus haute n'exclut pas l'inférieure comme s'excluraient des théories les unes conformes, les autres contraires. » *Vorschule zur spekulativen Theologie*, Vienne, 1828, t. II, p. 280 sq. Günther adopte donc pleinement et sans restriction le concept moderne de la personnalité, qu'il définit la conscience de soi, *Selbstbewusstsein* : « La personnalité, écrit-il, est-elle autre chose que la conscience de soi-même? Et cette conscience n'est-elle pas la forme essentielle de l'esprit? Et peut-on parler d'une véritable humanité excluant cette forme essentielle, c'est-à-dire enfermant dans une enveloppe corporelle un esprit diminué de moitié, parce que sans forme? » p. 260. Et encore : « En chaque personne, il faut distinguer essence et forme. La première est l'être en lui-même, substance-principe; la seconde est la pensée de cet être, lorsqu'elle a l'être lui-même pour contenu. Et voilà pourquoi la conscience de soi est ce par quoi l'être se reprend lui-même, devient sujet spirituel ou moi, » p. 296. On retrouve ces assertions chez les disciples de Günther, et spécialement chez Baltzer. *Neue theologische Briefe an Dr Ant. Günther*, Xe lettre, où le disciple veut défendre la doctrine du maître en l'appuyant sur le symbole intercalé dans les actes du concile de Chalcédoine, act. I, Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 880; Merten, *Grundriss der Metaphysik*, Trèves, p. 27 sq. D'autres théologiens allemands, sans adopter pleinement les théories günthériennes, ont néanmoins fait des concessions trop faciles à la philosophie moderne de la personnalité. Stentrup, *op. cit.*, th. XXVIII, relève les noms de Kuhn, Standenmaier, Dieringer, Berlage, et réfute leur système.

Appliqué à la personne du Christ, ce système aboutit en effet logiquement à maintenir la séparation ontologique, comme substance complète et en soi terminée, des deux natures, divine et humaine. L'unité de personne est cependant maintenue, parce que l'intime rapprochement des deux natures fait que la conscience humaine est comme fusionnée avec la conscience de la personne divine : « Il peut se faire, écrit Dieringer, qu'un esprit, gardant sa personnalité, ne soit cependant jamais une personne. Le fait se produit lorsqu'un moi supérieur actuel affirme sa propre personne en cet esprit : en ce cas, cet esprit n'est plus une personne, mais il est rapporté, à l'instar d'une simple nature, à ce moi supérieur. » *Dogmatik*, p. 109 sq. L'unité de conscience ne saurait créer l'unité *numérique*; mais elle suffit à créer l'unité *dynamique*. Nous n'avons pas à discuter présentement cette conclusion ni à la rapprocher de la doctrine nestorienne : nous y reviendrons à propos de l'union hypostatique. Mais il fallait la signaler, pour montrer dès maintenant quelle application théologique on pouvait tirer de la conception moderne de la personnalité, identifiée avec la conscience de soi.

3. *Rosmini.* — C'est à la même conclusion qu'arrive Rosmini, en développant la thèse fondamentale de son système, la théorie de l'être. L'idée d'être est le premier objet de la pensée et devient ainsi la lumière intellectuelle éclairant toute autre pensée. Or, cette idée première, nous ne la tenons ni de la sensation, ni de l'expérience personnelle. Rien dans le monde extérieur et dans le monde intérieur ne peut être l'objet de cette idée : l'idée d'être est véritablement innée. Toutes les autres ne sont intelligibles que par elle, en tant qu'on y rapporte, par les sens et la conscience, les données du réel. Mgr d'Hulst, *Les propositions de Rosmini*, dans *Mélanges philosophiques*, Paris, 1892, p. 463-468. Or, en nous-mêmes, s'opère perpétuellement, par rapport à notre personnalité propre, cette synthèse du réel et de l'idée d'être. L'âme a en elle la faculté de sentir, non pas à l'état de puissance nue, mais à l'état d'acte immanent; elle est une force et elle accomplit deux fonctions dans lesquelles se résument ses pouvoirs essentiels : l'intuition de l'idéal, c'est-à-dire de cette idée d'être qui est le premier objet de sa pensée, et le sentiment du réel. Ce sentiment du réel, en ce qui touche la personne humaine, lui est donné par la conscience aidée des sens. Et l'observation du réel *en notre propre corps* n'existe dans la conscience que grâce au *sens fondamental* par lequel nous percevons ce corps comme nôtre et réalisons ainsi entre lui et notre âme l'unité personnelle. Voir FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 569. En sorte qu'on peut dire que « le moi est un principe actif dans une nature donnée, en tant qu'il a conscience de lui-même et en affirme l'acte », *Psicologia*, t. I, def. XIII, n. 38, ou, sous une autre forme, qu'il est « l'âme ayant conscience de l'identité d'elle-même, se percevant avec elle-même ou sur le point d'agir ». *Ibid.*, l. I, c. III, n. 67. Appliquée aux questions théologiques, et particulièrement aux problèmes christologiques, cette théorie philosophique laisse donc entrevoir la possibilité du cas où, dans une nature humaine, « la volonté humaine soit tellement entraînée à l'adhésion à l'être objectif, c'est-à-dire au Verbe, qu'elle lui cède entièrement le gouvernement de l'homme... et cesse [ainsi] d'être personnelle dans l'homme ». Prop. 27, Denzinger-Bannwart, n. 1917.

4. *Le modernisme.* — Il est assez curieux de retrouver, dans les écrits modernistes, des considérations analogues à celles que l'école allemande de Günther développait pour étayer ses nouvelles conceptions théologiques. Il s'agit toujours de mettre les formules dogmatiques en rapport avec les idées philosophiques

contemporaines. Modernistes et günthériens s'entendent pour trouver une opposition réelle entre les concepts traditionnels de l'école et la pensée moderne. C'est cette barrière qu'il faut, dans l'intérêt même de la religion, renverser. Mais, aux prétentions de Günther, les modernistes ajoutent un élément nouveau, qui leur appartient en propre : « les formules religieuses doivent être vivantes et de la vie même du sentiment religieux. » Encyclique *Pascendi*, Denzinger-Bannwart, n. 2080. Ce qui compte dans la religion, ce qui doit fixer l'attention des hommes de foi, c'est le sentiment religieux, essentiellement progressif et changeant. D'où il faut conclure au rajeunissement nécessaire des formules anciennes. C'est ainsi que la formule traditionnelle du mystère de l'incarnation n'est plus en rapport avec l'aspect que ce mystère prend devant nos contemporains. « On ne doit pas oublier que cette formule est savante de sa nature et il n'est pas trop surprenant que, conçue en vue de la science antique, elle ne soit pas adaptée à l'état de la science moderne. » A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 151. Et pour adapter les formules de la croyance à l'état de la science moderne, il ne faut pas hésiter à dissocier l'idée de la personnalité de Dieu et celle de la personnalité humaine. « Si l'on maintient, et je crois qu'il faut maintenir, la personnalité de Dieu comme symbole de son absolue perfection et de la distinction essentielle qui existe entre Dieu réel et le monde réel, n'est-il pas évident que cette personnalité divine est d'un autre ordre que la personnalité de l'homme, et que la présence du Dieu personnel, à un moment donné de l'histoire, sous la forme d'un être humain, est un concept qui associe, dans une apparente unité, deux idées qui n'ont pas de commune mesure, celle de la personnalité en Dieu et celle de la personnalité dans l'homme ? Est-ce que Dieu est personnel à la façon de l'homme et le Christ historique a-t-il témoigné d'être personnel à la façon de Dieu ? Le mystère de la personnalité divine s'est-il manifesté par lui autrement que sous l'extérieur d'une personne humaine, et en tant qu'humainement déterminé, humainement réalisé ? » *Ibid.*, p. 152. De plus, il faut revenir au concept moderne de la personnalité, définie en fonction, non de la métaphysique, mais de la psychologie : « N'est-il pas vrai aussi que la notion théologique de la personne est métaphysique et abstraite, tandis que cette notion est devenue, dans la philosophie contemporaine, réelle et psychologique ? Ce qu'on a dit d'après la définition de l'ancienne philosophie n'a-t-il pas besoin d'être expliqué par rapport à la philosophie d'aujourd'hui ? » *Ibid.*, p. 152. La conclusion qui s'impose est que la transcendance divine ne suffit plus, au regard du sens religieux contemporain, à expliquer la personnalité de Dieu : il faut en venir à la notion du Dieu « vivant ». Le concept de la personnalité humaine demande également une « traduction ». Cette traduction ne peut être faite qu'en prenant le concept moderne, psychologique et moral, de la conscience de soi. Telle semble être du moins la conclusion que comportent les formules interrogatives de M. Loisy.

2° *Critique.* — Nous maintiendrons ici strictement le point de vue philosophique en signalant la fausseté de ces doctrines. Au point de vue théologique, on se contentera d'indiquer succinctement le danger qu'elles renferment relativement à la croyance catholique en la trinité ou l'incarnation.

1. S'il est vrai que la personnalité ne peut exister que dans les natures intellectuelles et, par conséquent, douées de la conscience de soi, il est faux d'affirmer que la conscience de soi constitue la personnalité. C'est confondre le moi avec la perception du moi. C'est ce que Rosmini est obligé d'avouer implicitement, *Antropologia*, l. IV, c. IV : expliquant la *génération* du moi, il ne fait qu'expliquer la marche suivie par l'esprit pour arriver à la conscience de soi-même. C'est la même erreur dans laquelle tombe Locke lorsqu'il assigne, pour condition à l'identité personnelle, la mémoire, alors que c'est au contraire l'identité personnelle qui est la condition de la mémoire : « Quand le sujet humain, dit Rosmini, moyennant diverses opérations intérieures de ses facultés, parvient à acquérir la conscience de lui-même, alors ce sujet devient moi. » Non, il ne devient pas, il se connaît comme tel. Et la question qui doit occuper le théologien catholique cherchant en quoi consiste la personnalité, n'est pas de savoir comment le moi se connaît, mais *en quoi consiste le moi* : « La connaissance suppose l'être, puisqu'on ne peut connaître ce qui n'est acte de la conscience, cependant il ne peut être constitué par cet acte. Dans sa réalité, le *moi* précède la conscience que nous en avons, et il ne peut se confondre avec elle sans confondre l'objet connu avec la connaissance. Si la conscience perçoit et affirme le *moi*, le *moi* doit exister avant cette perception et cette affirmation; autrement la connaissance créerait son objet, conformément aux rêveries de l'idéalisme transcendantal. La réalité d'une chose est toujours présupposée à l'acte de la puissance par laquelle elle est perçue... Supposez que la conscience soit la raison formelle du *moi*, il faudra croire que le moi n'existe pas ou cesse d'exister, quand le sujet n'a pas actuellement la conscience de lui-même. Ainsi, un petit enfant qui n'a pas l'âge de la réflexion ne sera pas une personne et l'adulte perdra sa personnalité lorsqu'il dormira ou sera enseveli dans la léthargie. De même, dans l'homme qui est sain et qui veille, le moi variera toujours puisqu'en lui varie incessamment l'acte de la conscience. J'ai maintenant la conscience que j'écris ou que je lis; une autre fois, je sens en moi l'impression de la tristesse ou de la joie. Ces actes de conscience sont divers, parce que divers en sont les objets. Divers aussi sera donc le moi, puisque « le sujet par la conscience devient un moi ». Liberatore, *Du composé humain*, trad. franç., Lyon, 1865, p. 9-10.

2. De plus, considérée en elle-même, qu'est-ce que la conscience ? Acte ou faculté ? Qu'elle soit l'un ou l'autre, ou tous les deux, à coup sûr elle ne serait pas quelque chose de substantiel, comme il le faudrait cependant pour constituer l'élément formel de la personnalité. Billot, *De Verbo incarnato*, q. II, § 3, p. 90. Comme le dit fort bien M. Rabier, en guise de conclusion au c. XXXIII de sa *Psychologie*, Paris, 1893, « la question *psychologique* de l'identité personnelle étant résolue, la question *métaphysique* de l'identité de l'être demeure entière ». Il serait plus exact peut-être de compléter cette assertion en disant que le point de vue psychologique est contradictoire si on ne présuppose pas un point de vue métaphysique. Stuart Mill lui-même, après avoir repris la théorie phénoméniste de David Hume, dans sa *Philosophie de Hamilton*, trad. franç., p. 228-229, se fait à lui-même une objection qu'il reconnaît décisive : « Si nous regardons l'esprit comme une série de sentiments, nous sommes obligés de compléter la proposition, en l'appelant une série de sentiments qui se connaît elle-même comme passée et à venir ; et nous sommes réduits à l'alternative de croire que l'esprit ou moi n'est autre chose que les séries de sentiments ou de possibilités de sentiments, ou bien d'admettre le paradoxe que quelque chose qui, *ex hypothesi*, n'est qu'une série de sentiments, peut se connaître soi-même en tant que série. » *Ibid.*, p. 235. Pour arriver à la vraie solution du problème de la personnalité, il faut donc dépasser l'ordre psychologique de la conscience et de la liberté. La conscience de soi est un effet et un indice de la personnalité : elle n'est pas la personnalité.

3. Il n'est pas suffisant de s'arrêter, pour justifier la personnalité, à une espèce « d'autonomie d'ordre moral et résidant dans le fait *de s'appartenir à soi-même* et par conséquent *de répondre moralement et juridiquement pour soi*. Il faut aller plus loin et trouver l'explication dernière, *ontologique*, dans un élément métaphysique, substantiel, qui constitue la personnalité. Il faut, en fin de compte, sous peine de contradiction ou d'erreur, en revenir à la théorie scolastique. Voir Bernies, *La notion de personnalité*, dans *Revue du clergé français*, 1er avril, 1er juillet 1905; Dubois, *Le concept de la personnalité*, *ibid.*, 1er octobre 1904. Peut-être fera-t-on remarquer que la conception günthérienne ou rosminienne suppose une *substance* consciente de soi et non seulement la conscience de soi. Tout d'abord, on peut répondre que, dans ce système, la personne est la substance *en tant que consciente de soi*; lors donc que la conscience n'existe plus ou varie, la personnalité disparaît ou change. Et l'argumentation précédente garde par là toute sa valeur. Que si l'on insiste sur le mot *substance*, il faut remarquer combien incomplète et périlleuse devient alors cette définition de la personne. Toute notre étude sur l'hypostase montre que, dans la philosophie traditionnelle, la substance a plus d'extension que l'hypostase, l'hypostase plus d'extension que la personne. La substance se dit de toute nature existante, que cette nature possède ou non sa propre subsistence: l'hypostase se dit de tout être existant en soi et par soi; la personne est une hypostase de nature rationnelle. Définir la personne une substance consciente de soi indiquerait donc que toute nature raisonnable est une personne, ce qui est faux, puisque la nature raisonnable, dans la personne, n'est que la différence spécifique du genre hypostase. Billot, *loc. cit.*; Franzelin, *op. cit.*, th. XXVIII, n. 2, p. 248. Et par là, à l'encontre de ce qu'ils prétendent démontrer, Günther et Rosmini devraient logiquement confesser en Dieu une seule substance consciente de soi, donc, une seule personne; en Jésus-Christ, deux natures conscientes, c'est-à-dire deux personnes. Rien d'étonnant donc que ces conceptions philosophiquement fausses et théologiquement erronées aient été condamnées explicitement par l'Église. Et ces condamnations rejaillissent indirectement sur tous les auteurs contemporains, même catholiques, qui définissent la personne par la conscience, tout en protestant qu'ils supposent à cette conscience un sujet un et indivisible. Ces doctrines avaient fait l'objet des préoccupations des théologiens chargés de préparer le concile du Vatican. Voici deux textes, préparés pour recevoir les sanctions du concile, et qui les visaient directement: « Selon l'enseignement des saints Pères, il est nécessaire de retenir que la notion d'*essence*, de *substance* ou de *nature* ne doit pas être confondue avec la notion d'*hypostase*, de *subsistence* ou de *personne*; de crainte qu'on n'en arrive à une perversion manifeste de nos dogmes les plus saints, en affirmant qu'il y a autant de personnes que de natures intelligentes, ou, pour employer le langage [des günthériens] de natures conscientes de soi. » Note qui accompagnait le schéma de la constitution dogmatique *De doctrina catholica*, c. XIV, dans *Acta et decreta sac. œcum. concilii Vaticani, Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, col. 540-541. Le schéma lui-même tire la même conclusion du dogme catholique sur les mystères de la trinité et de l'incarnation. *Ibid.*, col. 514. Voir encore un rapport sur le même sujet, col. 559, un autre schéma, c. VIII, col. 1634, et le canon 4 de ce chapitre: *Si quis dixerit, tot necessario esse personas, quot sunt intellectus et voluntates: aut negata duplici in Christo persona negari humanæ naturæ perfectionem, a. s.*, col. 1637.

3° *Conclusions.* — Plusieurs conclusions sont à tirer de cette discussion:

1. *La doctrine catholique ne peut s'accorder en aucune façon avec la théorie phénoméniste de la personnalité.* — On ne peut concevoir la conscience sans concevoir un être auquel elle appartient. La réalité de l'être est tellement incluse dans l'acte, quel qu'il soit, de la conscience, que celui-là sans celle-là est une pure contradiction. La notion *phénoméniste* de la personnalité est une contradiction si on ne l'appuie sur la notion *substantialiste* de la personne humaine.

2. *La doctrine catholique rejette la théorie cartésienne identifiant l'âme et la personne humaine.* — La personne inclut l'âme et le corps unis substantiellement. Voir FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 567; DESCARTES, t. IV, col. 550-553.

3. *La doctrine catholique repousse comme insuffisante et périlleuse la thèse günthérienne de la personne identifiée avec la substance consciente de soi.* — Toute explication purement psychologique de la personnalité humaine tend à confondre nature et personne. C'est dans les éléments métaphysiques de la personne et de la nature qu'il faut trouver la raison dernière qui les différencie.

4. *Toutefois la philosophie moderne a été utile à la doctrine catholique, en ce qu'elle a mis en relief les propriétés psychologiques et morales de la personne*: *a)* la personne est complètement et parfaitement *sui juris*, être conscient et libre; *b)* la personne est capable de droits et de devoirs; *c)* la personne est capable de mérite et de démérite; *d)* la personne est digne de récompense et de punition; *e)* la personne est capable d'atteindre sa fin propre. Hugon, *Metaphysica ontologica*, n. 19. Mais toutes ces *propriétés*, signes extérieurs de la personnalité, présupposent l'indépendance ontologique de l'hypostase, telle que la scolastique a su la mettre en relief.

Parmi les travaux les plus importants sur la signification et l'évolution des termes *hypostase* et *personne* dans les premiers siècles, il faut citer: Huet, *Origeniana*, l. II, q. II, n. 3-19, *P. G.*, t. XVII, col. 712-747; J. Lami, *De recta Patrum Nicænorum fide*, Florence, 1770, c. XXXII, p. 174-182; G. Bull, *Defensio fidei Nicænæ*, Oxford, 1827, sect. II; Garnier, *Préface aux lettres de saint Basile*, § 1, 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 10-23; Passaglia, *De ecclesiastica significatione τῆς οὐσίας*, Rome, 1850; Petau, *De theologicis dogmatibus*, Paris, 1867, t. III, *De Trinitate*, l. IV, c. I-IV, VII-IX; Paris, 1869, t. VI, *De incarnatione*, l. II, c. III, V-VI; Thomassin, *Theologica dogmata*, Paris, 1866, *De incarnatione*, l. III, c. I, XXI; Legrand, *De incarnatione Verbi divini*, diss. VI, c. I, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. IX, col. 738-759; Braun, *Der Begriff « Person » in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation*, Mayence, 1876. M. Tixeront, qui, dans son *Histoire des dogmes*, Paris, 1909-1912, t. II et III, a abordé à maintes reprises ce problème, a donné un court, mais substantiel résumé de la question aux Ve et VIe siècles, *Des concepts de nature et de personne dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des Ve et VIe siècles*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, novembre-décembre 1903; reproduit dans *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris, 1921, p. 210-227. De M. Labauche, outre *Leçons de théologie dogmatique*, Paris, 1911, t. I, Ire partie, c. I, p. 5-21; IIe partie, c. I, § 2-3, p. 129-209, citons deux études, *La notion théologique de personne*, et *La formation de la notion théologique de personne* (résumé de la pensée chrétienne chez les Pères et chez les scolastiques), dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1er mars 1909, 15 juillet 1910. Voir également Stentrup, *Zum Begriff der Hypostase*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1887; S. Schlossmann, *Persona und πρόσωπον im Recht und christlichen Dogma*, Kiel, 1906 (le titre indique le point de vue spécial auquel l'auteur s'est placé); A. Michel, *L'évolution du concept de « personne » dans les rapports de la philosophie chrétienne avec la théologie*, dans la *Revue de philosophie*, 1919, p. 351-383, 487-515.

Toujours en ce qui concerne la pensée chrétienne des premiers siècles, d'excellents aperçus ont été donnés par

différents auteurs à propos d'études plus générales : Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, c. III, § 1, p. 50-69 ; Leitpoldt, *Didymus der Blinde von Alexandria*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1905, t. XXIX, p. 97-126 ; A. Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, Mayence, 1903, dans la collection *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, de Ehrard et Kirch, p. 17 sq. ; K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, Tubingue, 1904, p. 130 sq. ; cf. p. 170, 177, 217, 242 ; Loofs, *Leontius von Byzanz*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1887, t. III, p. 43 sq. (du même auteur, on trouvera, *passim*, de bonnes indications, dans *Leitfaden zum Studium des Dogmengeschichte*, Halle, 1906, et dans l'article *Christologie*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*) ; Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908, § 17-18 ; Bethune-Baker, *The meaning of homoousios in the Constantinopolitan creed*, dans *Texts and studies*, t. VII, (1901), p. 1-83 ; M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1904, c. IX ; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, III[e] partie, II[e] section, c. I, a. 1 ; J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, c. IX ; cf. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3[e] édit., t. II, p. 197, 211, note 1, 227, note 2, 249, note 3, 253 sq., 288. On lira toujours avec profit la réplique de Petau, *De incarnatione*, l. IV, en entier, aux assertions du calviniste Bruguier, qui avait publié, sous l'anonymat, sa *Disputatio de supposito*, Francfort, 1645 ; il s'agit ici principalement de Nestorius, de sa doctrine et de sa terminologie en regard de la doctrine et de la terminologie de saint Cyrille. Signalons également deux ouvrages classiques en la matière : De Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, voir surtout t. I, p. 129-297 ; Tiphaine, *Declaratio ac defensio scholastica doctrinæ sanctorum Patrum doctorisque Angelici de hypostasi et persona*, édit. Iovene, Paris, 1881.

Au point de vue plus strictement scolastique, des innombrables manuels qui ont abordé l'étude de la notion d'hypostase et de personne, on en retiendra trois principaux, plus particulièrement complets : Stentrup, *Prælectiones dogmaticæ de Verbo incarnato*, Inspruck, 1887, thes. XX-XXX (opinion de Tiphaine) ; Billot, *De Verbo incarnato*, Prato, 1912, q. II, p. 57-99 (opinion de saint Thomas et de Capréolus) ; Hugon, *Metaphysica*, Paris, 1907, part. II, tr. III, q. I, a. 4-6, p. 247-272 (opinion de Cajétan), auxquels, pour l'étude spéciale de la pensée de saint Thomas d'Aquin, il faut joindre le livre classique du P. Terrien, *S. Thomæ Aquinatis doctrina sincera de unione hypostatica*, Paris, 1894. Comme articles de revues, signalons : Bernies, *La notion de personnalité*, dans la *Revue du clergé français*, 1[er] avril, 1[er] juillet 1905 (doctrine thomiste adaptée aux discussions contemporaines) ; F. Dubois, *Le concept de la personnalité et l'union hypostatique*, *ibid.*, 1[er] octobre 1904 (doctrine de Scot) ; Hugon, *Les notions de nature, substance, personne*, dans la *Revue thomiste*, janvier-février 1908 ; R. Welschen, *La personne, son concept d'après saint Thomas*, *ibid.*, janvier-mars 1919. Enfin, il convient de citer les études suivantes : Illingworth, *Personnality, human and divine*, Londres, 1895 ; Cl. Piat, *La personne humaine*, Paris, 1897, et, au point de vue protestant, l'article *Person*, dans le *Philosophische Lexicon* de Walch.

Dans un sens dégagé de toute croyance, citons : Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, 1901, *Introduction*, p. XIII-XIV, et c. V ; *Histoire et solutions des problèmes métaphysiques*, Paris, 1901, l. V, c. XXI ; Rudolf Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, trad. franç., Paris, 1912, p. 446-463. Ce dernier auteur a également édité, dans les *Kantstudien*, Berlin, 1908, t. XIII, p. 1-17, une étude posthume de Trendelenbourg, *Zur Geschichte des Wortes Person*.

A. Michel.

HYPOSTATIQUE (Union). — I. Définition et notions générales. II. Révélation du dogme de l'union hypostatique. III. Premières affirmations de ce dogme dans l'Église. IV. Controverses. V. Définitions plus précises du dogme. VI. La théologie des Pères. VII. La théologie scolastique. VIII. Erreurs modernes. IX. Les corollaires du dogme de l'union hypostatique.

I. Définition et notions générales. — 1° Le dogme de l'incarnation nous présente, en Jésus-Christ, le vrai Fils de Dieu fait homme. Que Jésus-Christ soit simultanément Dieu et homme, qu'il possède à la fois la divinité et une parfaite humanité, cette vérité primordiale sera exposée et défendue à l'art. Jésus-Christ. Or elle appartient à l'histoire et à l'apologétique plutôt qu'à la théologie dogmatique. C'est surtout par l'étude des textes scripturaires, considérés comme documents humains, qu'elle doit être mise en relief. Les conclusions dogmatiques et théologiques concernant la perfection de l'humanité de Jésus-Christ et les prérogatives du Sauveur des hommes supposent déjà faite cette première recherche d'ordre rationnel. Mais on ne peut pleinement atteindre la réalité même de l'être de Notre-Seigneur, qu'à la condition d'aborder un autre problème, qui se trouve à la substance même du dogme de l'incarnation. Jésus a uni en lui la divinité et l'humanité. Quelle est la nature de cette union ? Quel rapport préside à la compénétration en Jésus de la vie divine et de la vie humaine ? C'est le problème de l'union hypostatique.

La réponse à ces questions est donnée par l'explication du terme « union hypostatique » employé dans le langage ecclésiastique pour désigner en Jésus-Christ l'union de la nature divine et de la nature humaine. Hypostase, voir plus haut, signifie réalité, substance, individu : le Verbe s'est donc uni l'humanité d'une façon réelle, substantielle, de manière à ne constituer avec elle qu'un seul être individuel. Si, dans l'union, la divinité demeure sans changement et sans confusion ; si l'humanité conserve tout ce qui lui est propre, c'est néanmoins un seul et même Fils de Dieu qui subsiste en ces deux natures, divine et humaine. On peut donc définir l'union hypostatique : *l'union substantielle de la nature divine et de la nature humaine en une seule personne, la personne même de Jésus-Christ, Fils de Dieu.*

2° Cette vérité appartient *à la foi divine et catholique* et n'est pas une simple affirmation ou déduction théologique : elle se rapporte, avons-nous dit, à la substance même du dogme de l'incarnation. C'est le même Jésus-Christ qui est Dieu et homme. L'identité du sujet, auquel appartiennent à la fois la divinité et l'humanité, est à la base même de la croyance catholique. Sans cette identité, pas de véritable incarnation, puisque ce ne serait pas le Verbe même, Fils de Dieu, qui se serait fait chair. Le symbole de Nicée est formel : *Credo... in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei, Deum verum... qui... descendit de cælis et incarnatus est.* D'ailleurs, cette vérité est expressément définie dans les conciles d'Éphèse, de Chalcédoine et de Constantinople, II[e] et III[e]. Le VI[e] concile œcuménique s'exprime ainsi : « Nous confessons *un seul et même Christ*, vrai Fils unique, qui est reconnu *être en deux natures*, sans confusion, sans changement, sans séparation, sans division, *la différence des deux natures n'étant en aucune façon supprimée par l'union, ce qu'il y a de propre en chaque nature étant au contraire sauvegardé et concourant à former une personne et une hypostase ;* non divisé, ni partagé en deux personnes, mais *un seul et même* Fils unique de Dieu, Verbe, Seigneur Jésus-Christ, comme nous l'ont appris les anciens prophètes à son endroit et lui-même Jésus-Christ nous l'a enseigné et comme nous l'a transmis le symbole des saints Pères. » Voir t. III, col. 1267.

3° Ce dogme est un dogme *explicitement* révélé et professé dans l'Église dès le début de l'ère chrétienne. La foi en l'incarnation, voir ce mot, est de nécessité tout au moins de précepte ; or, la substance du dogme de l'incarnation, est précisément constituée par l'affirmation de l'union hypostatique en Jésus-Christ. Sans doute, les définitions plus précises que l'Église a dû formuler, aux V[e] et VI[e] siècles, contre les hérétiques niant l'unité de personne ou la dualité de natures, ne s'imposent pas à la connaissance explicite de tous les

fidèles. Mais la croyance explicite en Jésus-Christ, qui est un, à la fois Dieu et homme dans cette unité de personne, s'impose à tous, et c'est cette vérité même qui constitue essentiellement le dogme de l'union hypostatique. Le IIIe concile de Constantinople ne fait-il pas appel, d'ailleurs, à la tradition des Pères de Nicée, à l'enseignement de Jésus-Christ lui-même et au contenu des révélations prophétiques de l'Ancien Testament?

4° Pour *formuler* d'une manière précise le dogme de l'union hypostatique, l'Église utilise des notions philosophiques, dont le sens, au cours des siècles, s'est lui-même précisé d'une façon de plus en plus parfaite. Les termes de l'union sont désignés sous les noms d'*essence*, de *nature*, de *personne*, d'*hypostase*, de *subsistence*, de *suppôt*, etc. Il est donc nécessaire avant tout d'acquérir une connaissance approfondie de la valeur philosophique de ces concepts, qui sont appelés, à cause même du choix que l'Église en a fait, à traduire, en langage humain, les réalités surnaturelles. Encore que cette traduction soit souvent analogique, elle demeure cependant vraie. L'art. Hypostase, avec les longs développements qu'on a cru nécessaire de lui donner, a précisément pour but de préparer l'esprit du lecteur à l'intelligence des définitions promulguées par l'Église au sujet de l'union hypostatique.

Mais remarquons immédiatement que l'Église, en utilisant ces notions de sens commun, ne s'inféode pour autant à aucun système philosophique particulier : « Loin de s'inféoder à ces concepts, la révélation se sert d'eux; elle les utilise, comme dans tous les ordres le supérieur utilise l'inférieur, au sens philosophique du mot, c'est-à-dire l'ordonne à sa fin... Ces concepts, évidemment inadéquats, pourront toujours être précisés; ils ne seront jamais périmés. Le dogme ainsi défini ne peut *se laisser assimiler* par une pensée humaine en perpétuelle évolution : cette assimilation ne serait qu'une corruption; c'est lui, au contraire, qui veut s'assimiler cette pensée humaine qui ne change sans cesse que parce qu'elle meurt chaque jour. » Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, 1909, p. 189. Cf. Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1905, épilogue, p. 430-432.

5° Le mot « union », en grec ἕνωσις, employé pour désigner, en Jésus-Christ, le concours des deux natures en une seule personne, est consacré par l'usage de la plus ancienne tradition. Voir S. Irénée. *Cont. hær.*, l. I, c. XVIII, n. 7; l. IV, c. XXXIII, n. 11, *P. G.*, t. VII, col. 937, 1080; Origène, *Contra Celsum*, l. III, n. 41, *P. G.*, t. XI, col. 975; S. Athanase, *Epist. ad Epictetum*, n. 9, *P. G.*, t. XXVI, col. 1065; S. Grégoire de Nysse, *Orat. catechetica*, c. X, XI, *P. G.*, t. XLV, col. 41, 44; S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 181, 188. Mais ce mot, par lui-même, manque encore de la précision nécessaire : toutes les discussions christologiques des IVe, Ve et VIe siècles auront pour résultat d'apporter ces précisions à une expression qu'on trouve aussi bien sous la plume des hérétiques que sous celle des catholiques. Le mot français « union » rend imparfaitement le terme grec ἕνωσις: celui-ci implique l'idée de réduction à l'unité, d'*unification*. Voir la lettre de saint Cyrille d'Alexandrie à Euloge de Constantinople, *P. G.*, t. LXVII, col. 225. Aussi Petau, *De incarnatione*, l. III, c. II, le traduit en latin par *unitio*. Souvent même, il prend le sens plus absolu d'*unité*. Voir Origène, *De oratione*, *P. G.*, t. XI, col. 481. Il est alors synonyme de μονότης, *singularitas*, et trouve un emploi plus fréquent dans les discussions trinitaires. Cf. Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. V, n. 15, 16; l. III, c. VIII, n. 6, 7. Les sabelliens, parce qu'ils réduisaient en Dieu la trinité des personnes en une seule réalité personnelle, ont reçu parfois le nom d'*unionites*; et ce nom marque d'une façon expressive leur système de monarchianisme en Dieu. Le concile de Francfort confesse en Dieu l'*union*, c'est-à-dire *l'unité dans l'essence*. Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 884.

A s'en tenir à la simple étymologie du mot, il est clair qu'ἕνωσις, union, ne saurait être considéré comme synonyme de σάρκωσις, incarnation. Théodoret, *Dial. II*, *Inconfusus*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 137, explique que l'incarnation comporte l'assomption de la nature humaine par la divinité; l'union indique une simple conjonction, très intime sans doute puisqu'elle réalise un seul et même sujet, mais n'impliquant pas, en soi, cette assomption d'une nature inférieure par la personne divine. Même remarque chez saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1024-1025; simple différence de raison, τῆς ἐπινοίας, dit-il, cf. *Dialectica*, c. LXV-LXVI, *ibid.*, col. 661-669. Euthymius, *Panoplia*, tit. VII, *P. G.*, t. CXXX, col. 240, expose didactiquement les différentes significations du mot et note la signification très spéciale qu'il acquiert en désignant l'union hypostatique. Voir également sur ce point S. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 70.

6° Avant que la terminologie soit définitivement fixée, les Pères emploient volontiers, pour désigner l'union des natures, ἕνωσις, certains synonymes, dont le sens obvie peut parfois présenter des difficultés d'ordre doctrinal. La règle de foi prescrivait bien de croire à l'union intime des deux natures, mais la formule dernière, exprimant de façon précise cette union, n'était pas encore trouvée. Il ne faut donc pas s'étonner de rencontrer, sous la plume des anciens Pères, des formules et des expressions que l'on n'accepterait plus aujourd'hui. Saint Ignace appelle le Seigneur σαρκοφόρος. *Ad Smyrn.*, c. V, n. 2, dans Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, p. 280. Tertullien, *Adversus Praxeam*, c. XXVII, *P. L.*, t. II, col. 214, appelle l'union hypostatique un revêtement de l'humanité, cf. S. Athanase, *Oratio*, II, *contra arianos*, *P. G.*, t. XXVI, col. 165, afin d'exclure l'idée d'une transformation du Logos en chair; mais ce revêtement exprime bien l'idée d'une conjonction des deux natures; cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 198; dans le *De carne Christi*, le terme *conversio*, employé par le même Père, a nettement le sens d'*assumptio*, c. III, *P. L.*, t. III, col. 10; cf. d'Alès, p. 186, note 2. Saint Cyrille d'Alexandrie emploie le terme σύνοδος, *In Joa.*, l. XI, *P. G.*, t. LXXIV, col. 557, en y ajoutant ordinairement l'explication τῆς ἑνώσεως ou εἰς ἕνωσιν, *Dialogus de incarnatione*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1208, ou bien καθ' ἕνωσιν φυσικήν, *Anathematismus* III, Denzinger-Bannwart, n. 115, ou encore le terme συνδρομὴ εἰς ἑνότητα; *Dialogus de incarnatione*, col. 1232; cf. col. 1208. Voir aussi Euthymius, *Panoplia*, *P. G.*, t. CXXX, col. 249; Klée, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 34. L'anathématisme III signale une autre expression συνάφεια, que les nestoriens acceptent comme synonyme d'ἕνωσις, et que, pour cette raison, rejetait saint Cyrille. Cette expression συνάφεια, *copulatio*, du verbe συνάπτεσθαι, existe toutefois avec un sens orthodoxe, chez saint Basile, *Homil. in ps. XLIV*, n. 15, *P. G.*, t. XXIX, col 400; chez saint Athanase, *Oratio*, II, *contra arianos*, n. 39, 43, 67, 70, *P. G.*, t. XXVI, col. 232, 240, 289, 296; chez saint Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, l. I, c. V, *P. G.*, t. XLV, col. 705; cf. col. 697; chez saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVIII, n. 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 325, et saint Jean Chrysostome l'a consacrée, *In Joa.*, homil. XI, *P. G.*, t. LIX, col. 80; cf. Théodoret, *Dialogus II*, *Inconfusus*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 201; saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XVIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1072. Συμφυΐα est également employé par saint Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica*, c. XI; *Contra Eunomium*,

loc. cit., *P. G.*, t. XLV, col. 44, 705; et par saint Jean Damascène, *Dialectica*, c. LXV, *P. G.*, t. XCIV, col. 664. C'est l'équivalent du mot latin *conjunctio*. L'idée d'union est impliquée dans le substantif σύμβασις ou dans le verbe συμβῆναι, qu'emploie saint Cyrille d'Alexandrie pour marquer l'unité du Christ en deux natures : souvent alors l'adjectif οἰκονομικὴ vient préciser la pensée de l'auteur. *Dialogus de incarnatione*, *P. G.*, t. LXXV, col. 123; *Scholia de incarnatione*, c. VIII, *ibid.*, col. 1376; *Adversus Nestorium*, l. I, c. III, *P. G.*, t. LXXVI, col. 33. C'est l'expression dont se sert saint Sophrone au VI[e] concile, act. XI. Mansi, t. XI, col. 473; *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3161. On doit rapprocher de ces expressions, σύνθεσις, que l'on trouve appliqué à l'union des deux natures dans le Christ par quelques Pères, notamment saint André de Crète, *In Transfiguratione Domini*, *P. G.*, t. XCVII, col. 937, 940; par saint Jean Damascène, nommant l'union hypostatique ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν. *Dialectica*, c. LXV, *P. G.*, t. XCIV, col. 664. Cette expression, chère aux monophysites sévériens, se traduit assez exactement par *compositio*. La formule μία φύσις σύνθετος, employée par Sévère, voir *Contra monophysitas*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1848, semble bien être dans la perspective de saint Cyrille d'Alexandrie. Ce Père ne l'emploie pas directement, mais il caractérise par le terme σύνθεσις l'union de l'âme et du corps, aux endroits mêmes où il compare cette union à l'union hypostatique. Voir *Epist.*, I et II, *ad Succensum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 233, 241. Cf. Jean Maxence, *Dialog. II*, n. 2, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 136. Cette σύνθεσις s'oppose à la fois à la σύγχρασις monophysite et à la διαίρεσις ou παράθεσις nestorienne. Cf. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 165, note; Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 292-326. Notons encore que l'expression κατὰ σύνθεσιν ἤγουν καθ' ὑπόστασιν a été retenue par le II[e] concile œcuménique de Constantinople. Denzinger-Bannwart, n. 216; voir plus loin, col. 000.

7° D'autres termes, moins corrects, sont encore cependant en usage chez les Pères. Origène, qui envisage l'union des deux natures comme un tissu dont les fils se mélangent sans se confondre (συνυφαίνεσθαι), n'hésite pas à appeler l'union hypostatique κρᾶσις ou μίξις, *commixtio*, mélange. *Contra Celsum*, l. III, c. XCI; *De principiis*, l. III, c. VI, n. 3, *P. G.*, t. XI, col. 972, 256. Ces mêmes expressions se rencontrent également chez saint Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. XIX, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 938; chez saint Méthode, *Fragmenta*, *P. G.*, t. XVIII, col. 400; chez saint Cyrille, *Adversus Nestorium*, l. I, c. III, *P. G.*, t. LXXVI, col. 33; *Thesaurus*, assert. XXIV, *P. G.*, t. LXXV, col. 399 (sur l'emploi de κρᾶσις et de μίξις chez saint Cyrille d'Alexandrie, voir t. III, col. 2515); chez S. Grégoire de Nazianze, *Orat. in S. Paschate*, XLV, n. 11, *P. G.*, t. XXXVI, col. 633; *Orat.*, II, *apologetica*, n. 23, *P. G.*, t. XXXV, col. 431; *Orat.*, XXXVIII, n. 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 325; chez saint Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica*, c. XXV, *P. G.*, t. XLV, col. 66; *Adversus Apollinarem*, col. 1275; chez Synesios, dans ses hymnes, VII, *P. G.*, t. LXVI, col. 1612. L'équivalent latin, *commixtio*, est usité par les Pères occidentaux : Tertullien, *Apologeticus*, c. XXI, *P. L.*, t. I, col. 450; *Adversus Marcionem*, l. II, c. XXVII, *P. L.*, t. II, col. 317; S. Cyprien, *De vanitate idolorum*, *P. L.*, t. IV. col. 585; Novatien, *De Trinitate*, c. XI, *P. L.*, t. VI, col. 482. Saint Augustin explique cette « mixtion » de Dieu et de l'homme, *Epist.*, CXXXVII, n. 11, *P. L.*, t. XXXIII, col. 529; cf. S. Léon le Grand, *Serm.*, XXIII, *De nativit.*, III, n. 1, *P. L.*, t. LIV, col. 200; Vigile de Tapse, *Contra Eutycheten*, l. I, n. 4, *P. L.*, t. LXII, col. 97; Claudien Mamert, *De statu animæ*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. LIII, col. 758; Leporius, *Libellus emendationis*, *P. L.*, t. L, col. 26. Sur le sens orthodoxe à attribuer aux termes grecs κρᾶσις et μίξις, voir S. Cyrille d'Alexandrie, *Adversus Nestorium*, *loc. cit.*, col. 33; se référant à Heb., IV, 2; S. Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica*, c. XXV; *Adversus Apollinarem*, *P. G.*, t. XLV, col. 66, 1275; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XVIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1074; au terme latin *mixtio*, *commixtio*, Cassien, *De incarnatione Christi*, c. V, *P. L.*, t. L, col. 26; S. Léon le Grand, *Epist ad Julianum*, *P. L.*, t. LIV, col. 805. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. III, c. II, n. 8 sq.; Thomassin, *De incarnatione Verbi Dei*, l. III, c. V. On rencontre aussi les composés de κρᾶσις, σύγκρασις et ἀνάκρασις, employés par saint Athanase, *Contra Apollinarem*, l. II, n. 16, *P. G.*, t. XXVI, col. 1160; par saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVII, n. 2, *P. G.*, t. XXXVI, col. 284; *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 177, 180, et par saint Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica*, c. XI, *P. G.*, t. XLV, col. 44; *Contra Eunomium*, l. I, c. V, *P. G.*, t. XLV, col. 693, 697, 705, 708; *Antirrheticus*, n. 42, col. 1221.

8° De telles expressions, orthodoxes sous la plume des Pères catholiques et avec le sens qu'ils y attachaient, sont également employées par les hérétiques dans un sens hétérodoxe, et, de ce chef, donnent lieu à des discussions qui divisent les catholiques eux-mêmes. Κρᾶσις et ses dérivés sont fort contestés. Saint Amphiloque le rejette, *Fragm.*, IX, *P. G.*, t. XXXIX, col. 105; saint Cyrille d'Alexandrie loue Jean d'Antioche de le condamner et se défend de le patronner. *Epist.*, XXXIX, *P. G.*, t. LXXVII, col. 180. Sur les variations dans le vocabulaire de saint Cyrille, voir t. III, col 2514-2515. Théodoret surtout condamne cette expression comme apollinariste, dans sa critique des anathématismes, *Anat. II*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 400, et dans le *Dial. II*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 148 : on ne peut nier qu'Apollinaire dise plus souvent σύγκρατος que σύνθετος en parlant de la nature du Christ incarné. Cf. Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 281 sq. Σύγχυσις, *confusio*, est rejeté par l'unanimité des catholiques, comme une expression nettement monophysite. Voir le concile de Chalcédoine, confessant le Christ en deux natures sans confusion, ἀσυγχύτως, t. II, col. 2195. Dans l'épître I, *ad Succensum*, saint Cyrille d'Alexandrie semble dire qu'on pourrait à la rigueur lui donner un sens acceptable, puisqu'il prend ce terme comme un synonyme de σύγκρασις, *P. G.*, t. LXXVII, col. 232; toutefois, il faut en éloigner l'idée d'un mélange réel. Cf. *Adversus Nestorium*, l. I, c. III, *P. G.*, t. LXXVI, col. 33; l. II, c. VI, col. 86; *Apologeticus contra Orientales*, *ibid.*, col. 329. Notons enfin que certains monophysites semblent répudier l'idée de confusion; Dioscore lui-même protesta contre cette interprétation de sa doctrine. Cf. Mansi, t. VI, col. 676. Les synonymes monophysites de σύγχυσις sont principalement : ἀνάχυσις, ἀνάλυσις, συναλοιφή, φυρμός.

L'expression συνάφεια, *adhæsio*, devient, à l'époque de saint Cyrille d'Alexandrie, une expression proprement nestorienne. S. Cyrille, *Quod unus sit Christus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1286; *Explicatio duodecim capitum*, anat. III, *P. G.*, t. LXXVI, col. 299 sq. Si l'on rencontre sous la plume de Nestorius le terme catholique d'ἕνωσις (au moins une fois, cf. Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 242), il est joint au verbe συνάπτειν. L'hérésiarque ajoute habituellement à συνάφεια des déterminations qui ne laissent aucun doute sur l'hétérodoxie de son concept : c'est une adhésion σχετικὴ de pure affection, κατ' ἀναφοράν, de relation intime, κατ' ἐνοικησίν, d'inhabitation, κατ' ἐνέργειαν, selon l'opération, d'où résulte l'union personnelle, προσωπική. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Quod B. Maria sit deipara*, *P. G.*, t. LXXV, col. 265; *Quod unus sit Christus*, *loc. cit.*; *Adversus Nestorium*, l. II, procœmium, *P. G.*, t. LXXVI, col. 60; *Epist.*, IV, *ad Nestorium*; XVII, *ad*

Nestorium; L, *ad Valerianum*; XL, *ad Acacium, P. G.*, t. LXXVII, col. 47, 111, 270, 194. Sur l'emploi de συνάφεια et de συνάπτω, voir Loofs, *op. cit.*, p. 406. Il s'est produit, pour ces différents termes, les mêmes controverses qui, dans les questions trinitaires, se produisirent autour des mots ὁμοιούσιος et ὁμοιουσίος, tantôt rejetés, tantôt adoptés par les catholiques eux-mêmes. Sans entrer dans le vif des controverses qu'ils suscitèrent, il fallait indiquer sommairement leur existence et leur emploi, en vue de l'intelligence des formules qui précédèrent, dans l'histoire du dogme de l'union hypostatique, la fixation définitive de la terminologie catholique.

II. Révélation du dogme de l'union hypostatique. — Le VI[e] concile œcuménique affirme que l'unité de Jésus-Christ nous a été enseignée *par les anciens prophètes, par Jésus-Christ lui-même*, et aussi *dans le symbole des saints Pères*, organe de la tradition dans l'Église. La révélation du dogme de l'union hypostatique a donc ses racines dans les prophéties messianiques et dans les affirmations du Nouveau Testament.

1° *Ancien Testament.* — Une double série de textes atteste la réalité, en Jésus-Christ, de la nature divine et de la nature humaine. Voir Jésus-Christ. Or, la pleine signification de la plupart des textes messianiques exige que l'humanité et la divinité soient rapportées au même sujet, Jésus, en qui se sont réalisées toutes les promesses relatives au Fils de Dieu fait homme. Implicitement se trouve donc affirmée l'union substantielle des deux natures en la personne unique de Jésus-Christ.

Le rédempteur du monde naîtra de la femme, Gen., III, 5, de la race des patriarches, par qui la bénédiction viendra aux nations de la terre, Gen., XVIII, 18; XXII, 18; XXVI, 5; XXVIII, 14; XLIX, 10; cf. Num. XXIV, 9; Deut., XVIII, 18; Is., XI, 11; Daniel, VII, 13, 14. Il sera donc un homme, le fils de l'homme, *ibid.;* il naîtra à Bethléem, Mich., V, 1, d'une vierge, Is., VII, 14, et les souffrances qu'il endurera ne nous laissent aucun doute sur la réalité de sa nature humaine et passible; il s'offrira spontanément en holocauste, Ps. XXXIX, 7, 8; sera trahi, Ps. XL, 10; couvert d'opprobres, abreuvé de fiel et de vinaigre, Ps. LXVIII, 22; persécuté, crucifié, Ps. XXI, 17, 18; mis au tombeau, mais sans être sujet à la corruption, Ps. XV, 10; cf. Is., LIII, en entier. Mais cet homme est en même temps le Fils de Dieu. Isaïe lui reconnaît des attributs et lui applique des noms de la divinité; le ps. II, 2-7, parle directement de sa filiation divine, voir Fils de Dieu, t. V, col. 2360; plusieurs autres textes semblent prophétiser une incarnation divine, Baruch, II, 38; Michée, V, 2-4; Zacharie, XI, 4-17; Malachie, III-IV. Voir Fils de Dieu, col. 2364-2366.

2° *Nouveau Testament.* — 1. *Révélation implicite.* — La même série double de textes juxtaposés, rapportant au même sujet, Jésus-Christ, l'humanité et la divinité, peut être relevée dans le Nouveau Testament. Le relevé complet en sera fait à l'art. Jésus-Christ. Les références utiles ont été déjà rapportées d'ailleurs, en majeure partie, à l'art. Fils de Dieu, col. 2388-2407. Du reste, les témoignages du Christ et des apôtres, avec leurs preuves irréfragables : prophéties réalisées en Jésus-Christ, miracles accomplis par le Sauveur, résurrection de Jésus lui-même, réalisation dans l'Église des promesses de l'Esprit-Saint, obligent, même au simple point de vue rationnel et apologétique, à conclure à la crédibilité de la divinité en Jésus-Christ. Voir *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, de M. d'Alès, t. II, col. 1288-1538. Méconnaître la divinité de Notre-Seigneur, c'est faire violence au texte même de l'Évangile. Quant à l'humanité du Sauveur, toute l'histoire évangélique en atteste la vérité, non seulement quant au corps ou au corps animé, mais quant au composé humain tout entier, y compris l'âme rationnelle et intellective. Voir Jésus-Christ. Ici, le théologien a moins à rappeler ces deux aspects fondamentaux du dogme de l'incarnation qu'à montrer, en rapprochant les textes, que c'est bien *le même* Jésus-Christ, qui, se manifestant comme Dieu, est apparu comme homme, avec toutes les prérogatives de l'humanité, et d'expliquer comment ces textes deviennent inintelligibles et perdent leur signification véritable dès qu'on ne les rapporte plus à un sujet unique, toujours identique à lui-même et dans lequel les deux natures, substantiellement unies, demeurent cependant sans confusion comme sans séparation.

Un double procédé s'offre à lui pour parfaire cette démonstration : procédé direct et procédé indirect. Le procédé direct consiste à démontrer que, du rapprochement des textes, ressort clairement l'unité substantielle du sujet, Jésus-Christ, nonobstant les deux natures qui la constituent ou plutôt grâce à l'union même qui fait coexister ces deux natures en une seule personne. Cette démonstration directe repose d'abord sur une argumentation de portée très générale, telle que l'esquisse le cardinal Franzelin, *De Verbo incarnato*, Rome, 1874, th. XVI : « Les deux séries de textes révélés, concernant l'humanité et la divinité, ne se rapportent pas, l'une à un sujet, l'autre à un autre sujet; mais toutes deux se réfèrent *à un seul et même sujet*, Jésus de Nazareth. C'est donc un dogme très certainement révélé, que Dieu le Verbe est aussi un homme véritable, Jésus, qui a été conçu, est né de la Vierge, a vécu avec les juifs, a souffert, est mort; que cet homme Jésus est le Fils éternel de Dieu, vrai Dieu lui-même, créateur du ciel et de la terre », p. 130. Et le savant théologien note que les Évangiles et les écrits apostoliques sont remplis de textes pleinement démonstratifs de cette unité. Chaque fois qu'il est question du Christ, on en parle à la fois comme d'un Dieu et comme d'un homme, soit expressément, soit équivalemment, en raison de ses attributs et de ses œuvres, ou encore en raison du culte qu'on proclame lui être dû ou du souverain domaine qu'on lui reconnaît sur toutes les créatures. N'est-ce pas d'ailleurs le but de toute la révélation chrétienne de proposer Jésus-Christ, vrai homme, comme Fils de Dieu et vrai Dieu, et d'amener toutes les nations à s'incliner devant l'humanité sainte du Sauveur, instrument de la rédemption?

Ce n'est pas le lieu d'exposer ici tous les textes où ce rapprochement peut être fait. Ce serait empiéter sur le sujet de l'art. Jésus-Christ. Notons toutefois que l'union hypostatique est implicitement affirmée chaque fois que la sainte Écriture attribue à Dieu les actions et les passions de la nature humaine, et, *vice versa*, à l'homme, les attributs ou les actions divins, comme lui appartenant en propre, ou encore chaque fois que, dans le Christ, on affirme une double nature avec la communication des idiomes, voir Idiomes (*Communication des*) : *a) attribution à Dieu des actions et des passions de la nature humaine : naissance temporelle selon la chair*, Rom., I, 3; IX, 5; Gal., III, 16; IV, 4; *vie humaine et sensible*, I Joa., I, 1, 2; Rom., V, 15; I Cor., XV, 21, 47; Phil., II, 8; I Tim., II, 5; *corps physique*, Col., I, 22; Eph., II, 14; Rom., VIII, 3; *souffrances et mort*, I Joa., III, 16; Rom., VIII, 32; Act., III, 15; XX, 28; *b) attribution au fils de l'homme, à Jésus-Christ, des propriétés divines : éternité*, Joa., VIII, 58; Heb., XIII, 8; cf. Col., I, 17; la préexistence du Christ étant clairement manifestée par sa *venue* en ce monde, I Tim., I, 15; III, 13; Jésus étant le *premier-né* de toutes créatures, Col., I, 15; Rom., VIII, 29; *puissance et autorité divines*, Joa., X, 28 sq.; cf. V, 17-21; XIV, 10, 11; Gal., I. 1; I Cor., I, 3; II Cor., I, 2-6 (la

formule ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός se rencontre plus de cinquante fois dans les Épîtres); *élévation au-dessus des créatures*, Phil., I, 9, 10; cf. Col., I, 15; Rom., IX, 5, *et au-dessus des anges eux-mêmes*, Eph., I, 21; Heb., II, 7; I, 4, 6; — *des opérations divines : création*, Col., I, 16-17; Heb., I, 1-3, 10-12; *mission de l'Esprit-Saint*, Joa., XIV, 26; XV, 26; *illumination, sanctification et salut des âmes*, Joa., XIV, 6-11; cf. VI, 35, 40; VIII, 12; X, 28; XI, 25; I Cor., I, 4; II Cor., XII, 10; Tit., II, 13, 14; *du culte dû à Dieu lui-même*, Joa., V, 23; Phil., II, 10; cf. Rom., X, 13; XIV, 10-12; Heb., I, 6; II Pet., III, 18; Apoc., V, 13; VIII, 4; XX, 6; culte manifesté par la *prière et l'invocation*, Act., VII, 59; Rom., X, 13; Eph., V, 19; cf. Col., III, 16; I Pet., IV, 11; II Pet., III, 18; Apoc., I, 6; Heb., XIII, 20-21; par l'*exercice des vertus proprement théologales, foi*, Joa., XIV, 1; cf. III, 18-36; VI, 47; XI, 25; Act., X, 43; XVI, 31; XXVI, 18; Gal., II, 16; I Pet., I, 8, 9; I Joa., III, 23; cf. Joa., XVII, 3; *espérance*, I Tim., I, 1; cf. Act., IV, 12; *charité*, Matth., X, 37; Joa., XIV, 15; I Joa., II en entier; cf. Col., III, 17; II Cor., V, 15; Rom., XIV, 7-9; XIII, 35; en un mot *de la divinité elle-même*, Joa., XII, 37-50; cf., Is., VI, 9; Apoc., I, 17; II, 8; XXII, 13; avec Is., XLI, 4; XLIV, 6; XLVIII, 12; Jésus étant appelé et s'appelant lui-même *le Fils de Dieu*, Matth., XVI, 16; XVII, 5; Marc., I, 11; IX, 6; Luc., IX, 35; Joa., V, 25; II Pet., I, 17; Rom., VIII, 32, etc : voir FILS DE DIEU, t. V, col. 2390-2392; *Dieu* lui-même, Joa., XX, 28; Tit., II, 13 (l'omission de la particule *et* dans ce texte correspondant mieux au sens de la phrase); Joa., VI, 35-48; XI, 25; XIV, 6; Rom., IX, 5; I Joa., V, 20, et surtout Joa., I, 1. La divinité lui appartient dans sa plénitude, Col., II, 9, et l'unité substantielle régit dans l'être les rapports, du Père et de Jésus, Joa., X, 30; Phil., II, 6-7; voir Franzelin, *op. cit.*, th. III-IX; et, en ce qui concerne plus particulièrement les Épîtres de saint Paul, Prat, *La théologie de saint Paul*, II^e^ partie, Paris, 1912, p. 226-233; c) *affirmation d'une double nature et communication des idiomes*, Joa., X, 28, 30; XIV, 9, 13-14; XV, 16; XVI, 15-23; XVII, 10; cf. V, 17, 19; VIII, 38; Apoc., I, 8; Col., I, 16; Heb., I, 2, etc.

Le procédé indirect consiste à démontrer que l'unité substantielle de Jésus-Christ, à la fois Dieu et homme, en un seul sujet ou en une personne unique, est requise pour conserver aux textes de l'Écriture leur véritable sens et leur portée exacte. Il suffit de rappeler comment, d'une part, ceux qui ont voulu, au cours des âges, maintenir en Jésus-Christ la dualité de natures, mais sans en affirmer l'unité substantielle, sont tombés dans l'hérésie du nestorianisme; et comment, d'autre part, ceux qui se sont préoccupés de l'unité substantielle du Christ au détriment de la dualité des natures ont adopté forcément quelqu'une des théories du monophysisme, soit qu'ils supprimassent l'une ou l'autre nature ou tout au moins une partie essentielle de la nature humaine, soit qu'ils fissent des deux natures une nature nouvelle, fusionnée des deux. Sur ces déviations de la pensée théologique, on se reportera aux art. NESTORIUS; CYRILLE D'ALEXANDRIE, t. III, col. 2509-2516; ÉPHÈSE (*Concile d'*), t. V, col. 137-163; ÉBIONITES, t. IV, col. 1987-1995; DOCÉTISME, t. IV, col. 1481-1501; APOLLINARISME, t. I, col. 1505-1507; EUTYCHIANISME, t. V, col. 1582-1609; CHALCÉDOINE (*Concile de*), t. IV, col. 2190-2208.

2. *Révélation explicite.* — Mais nous prétendons trouver dans le Nouveau Testament une révélation explicite du dogme de l'union hypostatique. Non pas que le terme *union hypostatique* soit lui-même révélé ou que l'on puisse le déduire littéralement des textes inspirés. Ce qui constitue le dogme révélé, c'est, non pas la formule dont il s'enveloppe et qui sert à en fixer le sens, mais le sens lui-même, dont la formule n'est que le revêtement. Or, le sens qu'exprime le terme *union hypostatique* se retrouve formellement et explicitement dans les expressions dont se servent les auteurs sacrés pour décrire en Jésus-Christ l'union de l'humanité et de la divinité en un seul sujet préexistant, le Verbe, Fils de Dieu, éternel comme Dieu et Dieu lui-même. Il a pu se produire et, de fait, il s'est produit un réel progrès dans la manière d'exprimer et d'exposer la vérité révélée, mais ce progrès n'a pas marqué le passage de l'implicite à l'explicite. Ce passage ne saurait exister pour les dogmes dont la connaissance explicite s'impose aux fidèles. Or, dès le début de l'Église, le dogme de l'union hypostatique, qui est la substance même du dogme de l'incarnation, a dû être proposé et cru explicitement. Saint Jean et saint Paul, dans deux passages inspirés, ont formellement et explicitement révélé et proposé la doctrine de l'union hypostatique.

a) C'est dans le prologue du IV^e^ Évangile que saint Jean nous annonce que le *Verbe s'est fait chair*. Joa., I, 14. Qu'est-ce à dire? Du Verbe qui est Dieu, qui est l'Éternel près de Dieu le Père, qui est le Fils unique de Dieu, cf. 1, on affirme qu'il est né dans le temps et que, par cette naissance, il a commencé à être *chair*. Remarquons ici la vigueur de l'expression : *Verbum caro factum est*, par rapport à la locution analogue, *venir dans la chair*, également appliquée à Dieu par saint Jean. I Joa., IV, 2; II Joa., 7. La chair désigne ici l'humanité tout entière, toute la nature humaine considérée dans un individu. On trouvera les différentes significations du mot *chair*, σάρξ, dans les textes inspirés, à l'art. *Chair*, du *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. II, col. 487-488; mais ici, le sens unique que l'on peut lui attribuer est sans conteste celui qu'on vient d'indiquer. Voir Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcum*, Paris, 1911, au mot Σάρξ, p. 512. L'usage courant dans la langue hébraïque relativement au terme *bâsâr*, non moins que celui des auteurs inspirés suffiraient à justifier cette assertion. Mais le but polémique poursuivi par le quatrième évangéliste nous invite expressément à trouver, dans le verset 14, l'attribution au Verbe lui-même d'une nature humaine entière et complète, contrairement aux erreurs que le docétisme commençait à colporter touchant la personne de Jésus. Voir DOCÉTISME, t. IV, col. 1486-1488. *Cf.* Franzelin, *op. cit.*, th. XI. *Caro* est donc ici l'équivalent d'*homo*. Le Verbe qui, dès le commencement, était près de Dieu, étant Dieu lui-même, est devenu cet homme, *caro factum est*, Jésus-Christ, dont Jean a écrit l'Évangile, et c'est ce même Jésus dont Jean et les autres apôtres ont vu la gloire comme Fils unique du Père; c'est ce même Jésus qui est venu vers Jean-Baptiste et dont l'évangéliste décrit ensuite la vie mortelle. Le Verbe est donc Dieu; le Fils de Dieu envoyé par le Père, demeurant Verbe-Dieu, s'est fait homme de telle façon qu'il est vrai d'affirmer : Dieu est homme et cet homme est Dieu. Il s'est fait homme, dit le texte sacré, en naissant dans le temps, d'une mère vierge, et le terme de cette génération est le Verbe-homme. Telle est la signification propre du verbe, ἐγένετο, *factus est*; cf. Rom., I, 3, περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα; Gal., IV, 4, γενόμενον ἐκ γυναικός. Toutefois devenir, naître homme (*caro factus*) ne signifie nullement que le Verbe a cessé d'être Verbe en devenant homme, ni qu'il y a eu une mutation de la nature divine en la nature humaine, ou de la nature humaine en celle du Verbe, car, en raison du sujet qui est Dieu, ces deux propositions seraient absurdes. Grammaticalement, le terme de la naissance est le Verbe-homme (*Verbum caro*), ce que l'on ne pourrait dire s'il y avait une mutation quelconque dans l'une ou l'autre nature.

Même en n'accordant pas, dans le texte, à *factus*, le sens de *genitus*, cette conclusion s'impose encore. Être

fait, devenir, peut se dire de trois façons : *a.* de ce qui commence d'être et, en ce sens, c'est une locution impropre, car le néant ne *devient* pas quelque chose; *b.* de ce qui cesse d'être ce qu'il était auparavant pour devenir un être nouveau : il s'agit alors d'une mutation substantielle; or, une telle conversion répugne à la nature même de Dieu; *c.* de ce qui acquiert une qualité ou une relation nouvelle, tout en demeurant substantiellement identique à soi-même : dans la créature, cette acquisition implique une modification accidentelle du sujet; mais dans le Verbe, une telle modification est inconcevable. Il faut donc conclure que la *chair*, c'est-à-dire l'humanité, s'est unie au Verbe par une relation ne portant en Dieu aucune modification, mais cependant assez étroite, assez intime, assez substantielle, pour qu'on puisse dire en toute vérité que le Verbe est homme et que cet homme est le Verbe. D'ailleurs, l'unité de la personne du Christ est l'objet principal de la contemplation, chez saint Jean. Saint Jean est soucieux de ne «pas diviser le Christ ». Dans une même phrase, il marquera donc souvent la sujétion humaine de Jésus et la dépendance éternelle du Christ. Cf. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 412.

b) L'apôtre saint Paul nous dévoile lui aussi le mystère de l'union substantielle de la divinité et de l'humanité en un seul sujet Jésus-Christ. Nous avons déjà constaté que nul autant que lui ne fait usage, en parlant de la personne du Christ, de ce que les théologiens appellent la communication des idiomes. Certains attributs ne convenant pas à la nature humaine et certains autres étant incompatibles avec la nature divine, il faut nécessairement conclure du langage de l'apôtre qu'il y a en Jésus-Christ deux natures, la nature divine et la nature humaine, mais unies en un seul sujet d'attribution. Cette conclusion, saint Paul la présente lui-même comme un fait, sans vouloir cependant en donner l'explication dernière. L'Épître aux Hébreux manifeste la préoccupation de ne pas séparer les différentes phases de l'existence du Christ. L'auteur a soin d'en enchaîner la série dans une courte phrase où se manifeste l'unité de la personne du Christ : « C'est lui qui, étant le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa substance, soutenant l'univers par la parole de sa puissance, a expié nos fautes et s'est assis à la droite de la majesté, au haut des cieux, étant devenu (γενόμενος) supérieur aux anges, d'autant que le nom qu'il a reçu en héritage est plus grand que le leur. » J. Lebreton, *op. cit.*, p. 355. Mais, bien plus, saint Paul nous révèle *qu'en Jésus habite corporellement la plénitude de la divinité.* Col., II, 9. « Les exégètes reconnaissent que la plénitude de la divinité ne peut être que l'intégrité de l'essence divine et par conséquent la divinité elle-même. En effet, θεότης (*deitas*), abstrait de θεός, n'est pas identique à θειότης (*divinitas*), abstrait de θεῖος. Le dernier mot pourrait s'entendre de la qualité; l'autre doit s'entendre de la nature. Ce sens s'imposerait encore avec plus de force au cas où Paul combattrait l'erreur des Colossiens plaçant dans les puissances supérieures des parcelles et des émanations de la divinité; mais, au fond, il est indépendant de cette hypothèse. Que veut dire corporellement? Beaucoup de Pères le rendent par « réellement » ou « substantiellement »; mais le corps n'a ce sens que lorsqu'il est opposé à l'ombre. Cf. Col., II. 17. Corporellement signifie « dans un corps, sous forme de corps »; cette acception convient de tout point et il n'y a pas à en chercher d'autres. » Prat, *La théologie de saint Paul*, II[e] partie, p. 230-231. Cette interprétation obvie, dans un corps signifiant incarné, va droit au but que se propose notre démonstration. L'interprétation des Pères, faisant de σωματικῶς l'équivalent de *réellement*, voir S. Augustin, *Epist.*, CXLIX, n. 25, *P. L.*, t. XXXII, col. 641; ou encore de οὐσιωδῶς, substantiellement, voir S. Isidore de Péluse, *Epist.*, l. IV, epist. CLXVI, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 1256; ou encore de *totaliter*, voir S. Hilaire, *De Trinitate*, l. VIII, n. 54, *P. L.*, t. XI, col. 273, est une précision théologique de la pensée de l'apôtre. Mais nous avons déjà, dans cette pensée, l'affirmation de la divinité habitant en Jésus-Christ, selon le mode de l'incarnation. Σωματικῶς exprime ici d'un mot le *Verbum caro factum est* de saint Jean. Voir Prat, *op. cit.*, p. 230, note; Knabenbauer, *In Epist. ad Colossenses*, Paris, 1912, p. 326-327; Zorell, *op. cit.*, p. 556; Abbott, *A critical and exegetical commentary, Eph. and Col.*, Édimbourg, 1897, p. 264; Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Colossians*, Londres, 1892, p. 179. Dans son commentaire sur les Épîtres de saint Paul, Col., II, lect. III, saint Thomas d'Aquin, après avoir en premier lieu signalé l'interprétation de saint Augustin, donne l'interprétation littérale, *corporaliter*, dans un corps, par opposition à l'inhabitation de la divinité, par la grâce, dans les âmes des justes.

Le texte de l'Épître aux Colossiens enseigne donc l'union de la divinité et de l'humanité dans l'unique personne de Jésus-Christ; la pensée de l'apôtre reçoit toutefois un éclaircissement précieux dans le célèbre passage de l'Épître aux Philippiens, II, 6, 7. Saint Paul y excite les chrétiens à la pratique des vertus de renoncement, à l'exemple de ce qui se passa dans le Christ Jésus. Ce sont moins les sentiments de Jésus que son état lui-même que l'on nous propose en exemple. L'incarnation est elle-même l'abaissement, le renoncement que nous devons imiter. *Ayez en vous les sentiments dont Jésus est le modèle. Existant dans la forme de Dieu, il ne regarda pas l'égalité divine comme une proie* (en prenant le terme ἁρπαγμός au sens passif des Grecs, et non au sens actif de la Vulgate, comme si Jésus ne voulût pas considérer l'égalité divine comme une proie à laquelle on se cramponne avidement de peur d'en être privé), *mais il se dépouilla lui-même*, (en) *prenant la forme de l'esclave et devenant semblable aux hommes; et reconnu homme par ses dehors* (qui manifestaient la réalité de sa nature humaine), *il s'abaissa, se faisant obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix. C'est pourquoi aussi Dieu l'a exalté sans mesure et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse au ciel et sur la terre et aux enfers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est entré dans la gloire de Dieu le Père.* Le mot μορφή désigne quelque chose d'intime et de profond, bien distinct des dehors et des apparences, touchant à l'essence même de l'être et inséparable d'elle. Selon le sens aristotélicien du mot, passé probablement dans l'usage à l'époque de l'apôtre, voir Lightfoot, *Philippians*, Londres, 1900, *The synonymes* μορφή *and* σχῆμα, p. 127-133, μορφή est l'équivalent de *nature*, ou tout au moins signifie quelque chose d'inhérent à la nature. Cf. Zorell, *op. cit.*, p. 366; F. Prat, *op. cit.*, I[re] partie, Paris, 1908, p. 442. D'ailleurs, le participe ὑπάρχων, mis en corrélation avec l'aoriste ἡγήσατο, acquiert un sens d'imparfait et désigne l'existence sans limite de temps : il ne s'agit donc pas pour le Verbe de se dépouiller réellement de la forme, c'est-à-dire de la nature divine; même sous la forme d'esclave, c'est-à-dire devenu homme, il restera Dieu. L'abaissement accepté par le Verbe ne consiste pas dans le dépouillement de sa nature divine, mais dans le simple fait de l'incarnation, qui, sous la forme humaine, voile la forme divine, ou encore, selon l'interprétation de certains Pères, dans le renoncement, pour la nature humaine, aux honneurs divins auxquels le Verbe incarné avait droit. Cf. Prat, *loc. cit.*, p. 445-451. Par là, apparaît nettement dans le texte christologique l'affirmation de l'union hypo-

statique. La juxtaposition du texte de saint Jean et du texte de l'Épître aux Philippiens permet de faire ressortir l'identité de pensée qui a présidé, chez l'un et l'autre auteur inspiré à leur rédaction :

Joa., I, 1-14.	Phil., II, 6-7.
Au commencement était le Verbe, et le Verbe était Dieu.	Existant dans la forme de Dieu, il ne regarda pas l'égalité divine comme un larcin,
Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous.	mais il se dépouilla lui-même, prenant la forme de l'esclave et devenant semblable aux hommes; et reconnu homme par les dehors, il s'humilia, etc.
Et nous avons vu sa gloire qui est la gloire du Fils unique du Père, etc.	C'est pourquoi Dieu l'a exalté sur toutes choses et lui a donné un nom au-dessus de tout nom..., afin que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père.

III. Premières affirmations de ce dogme dans l'Église. — 1° *Les symboles.* — La foi catholique en l'union hypostatique s'affirme, dès le principe, en ce que le symbole des apôtres, résumé de la croyance de l'Église tout entière, comporte un acte de foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu et homme tout à la fois. Qu'il s'agisse de la forme romaine ou des formes orientales, le sens du symbole apostolique reste le même. L'Église croit *en Jésus-Christ, Fils unique du Père, notre Seigneur,* et c'est le même Jésus, Dieu, *qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce-Pilate, a été crucifié, est mort, est descendu aux enfers, est ressuscité le troisième jour d'entre les morts, est monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu le Père Tout-Puissant, d'où il viendra juger les vivants et les morts.* Le pronom relatif *qui,* rapportant à Jésus, Fils de Dieu, les attributs de l'humanité, marque expressément l'unité du sujet en lequel se rencontrent et sont unies la divinité et l'humanité. Les formules orientales ne sont pas moins expressives. L'attribution des prédicats de l'humanité au Fils de Dieu est faite par l'article et le participe, se rapportant à Jésus, fils unique de Dieu, et Dieu véritable. Le même article de foi εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν porte sur tous les qualificatifs humains attribués à Jésus-Dieu : σαρκωθέντα, σταυρωθέντα, ταφέντα, ἀναστάντα, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός, ἐρχομένον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Cette communication des idiomes suppose la croyance à l'union substantielle des natures en une seule personne. Mais les formules orientales, sur ce point particulier, apportent une précision d'expression qu'on ne doit pas passer sous silence, bien qu'en réalité, cette précision n'apporte à la croyance reçue aucun article nouveau. Nombre de formules précisent que l'on doit croire en *un* seul Jésus-Christ, Fils (unique) du Père, εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Ainsi le portent le texte hiérosolymitain, extrait des Catéchèses de saint Cyrille, *Cat.,* VII, n. 4; X, n. 3; XI, n. 1, 21, *P. G.,* t. XXXIII, col. 609, 661, 692, 717; Denzinger-Bannwart, n. 9; *P. G.,* t. XXXIII, col. 533; le texte de saint Épiphane, *Ancoratus, P. G.,* t. XLIII, col. 234; Denzinger-Bannwart, n. 13; la profession de foi de saint Irénée, *Cont. hær.,* l. I, c. X, n. 1, *P. G.,* t. VII, col. 549; le texte du symbole de Nicée, Denzinger-Bannwart, n. 54. Voir les autres formules dans Hahn, *Bibliothek der Symbole,* § 122, 123, 127, 128, 131, 132, 137, 146, 149.

On remarquera que la formule *Fides Damasi* comporte également l'expression *in unum Dominum nostrum Jesum Christum.* Rufin, dans son *Commentaire sur le symbole des apôtres,* n. 3, 4, 5, *P. L.,* t. XXI, col. 339, 341, 343, fait observer que cette incise a été intentionnellement introduite, afin d'exclure certaines doctrines hérétiques qui se manifestaient en Orient. Rome, tranquille sous ce rapport, n'avait pas à modifier le texte de son symbole. Il s'agissait sans doute des hérésies qui, depuis Cérinthe, tendaient à détruire l'unité du Christ, en affirmant qu'autre était l'homme Jésus et autre le Fils ou le Christ, descendu du ciel et habitant en cet homme. Voir t. II, col. 2153-2154. De fait, la formule εἰς ἕνα κύριον devait plus tard servir aux catholiques de point d'assise, pour reprocher aux nestoriens d'introduire, contrairement au symbole, une véritable *quaternité* en Dieu, en séparant en Jésus-Christ le Fils naturel du Père et l'homme, rendu simplement participant de cette filiation, à cause de sa conjonction avec le Fils. Cf. Leporius, *Libellus emendationis,* n. 5, *P. L.,* t. XXXI, col. 122. Rien d'étonnant que saint Cyrille d'Alexandrie expose la foi catholique en se servant de l'expression consacrée par les formules orientales du symbole. *De recta fide ad reginas,* orat. I, n. 3, *P. G.,* t. LXXVI, col. 1204.

Faut-il ajouter que les symboles ont toujours été entendus par l'Église elle-même en ce sens, et que le magistère corrobore à plus d'une reprise le sens qu'il faut attribuer à la formule primitive, encore rudimentaire, mais néanmoins déjà suffisamment expressive? Le concile d'Éphèse déclare qu'il n'y a pas d'autre foi à promulguer que celle de Nicée, Mansi, t. IV, col. 1361; s'il appuie la deuxième lettre de saint Cyrille contre Nestorius, c'est qu'il la juge *consentiens fidei Nicænæ,* cf. Mansi, t. IV, col. 1139-1170; s'il condamne la doctrine de Nestorius, c'est que cette doctrine s'écarte de la foi de Nicée. *Ibid.,* col. 1178.

Le concile de Chalcédoine se réfère au symbole des Pères, Mansi, t. VII, col. 111, 115; cf. profession de foi de Justinien, au V^e^ concile œcuménique, se référant pareillement en tout au symbole saint de Nicée, *ibid.,* t. IX, col. 557; pareillement, contre les monothélites, le VI^e^ concile, act. VIII, *ibid.,* t. XI, col. 635, invoque l'autorité du concile de Nicée. Or, il est à remarquer que ces différents conciles sont dirigés contre des erreurs opposées: néanmoins, ils considèrent tous que la foi de Nicée est déjà suffisante pour indiquer aux fidèles la voie de l'orthodoxie, dans la question du dogme de l'union hypostatique, combattu en sens divers par Nestorius, Eutychès, et les propagateurs des hérésies dérivées du nestorianisme et de l'eutychianisme.

2° *La doctrine des Pères apostoliques.* — La doctrine des Pères apostoliques relativement à l'*unité ontologique du Christ* (qui est la formule primitive du dogme de l'union hypostatique), se traduit, dans les rares documents que nous avons de cette époque, soit par la communication des idiomes, souvent employée, soit même parfois par l'usage de formules déjà plus significatives. — 1. *Communication des idiomes. — Epist. Barnabæ,* V, 5, *si Dominus sustinuit pati pro anima nostra;* 13, *ipse pati voluit;* 11-12, *filius Dei... passus est;* cf. VI, 7; VII, 2, 5; XIV, 4 : *Dominus... pro nobis passus;* S. Clément, *I Cor.,* II, 1, *Dei... passiones* (si toutefois, selon le *codex Alexandrinus,* on lit Θεοῦ au lieu de Χριστοῦ); XXI, *Dominum Jesum, cujus sanguis pro nobis datus est;* cf. XLIX, 6; sur l'affirmation du « Verbe incarné » dans saint Clément, voir H.-A. Montagne, *La doctrine de saint Clément de Rome sur la personne et l'œuvre du Christ,* dans la *Revue thomiste,* juillet-août 1905, p. 389-312; pseudo-Clément, *II Cor.,* IX, 5, *Christus Dominus, cum primum esset spiritus;* S. Ignace, *Ad Eph.,* I, 2, *sanguinem Dei;* XVIII, 2, *Deus Jesus Christus in utero gestatus est a Maria... natus et baptizatus; Ad Tral.,* VIII, 1, *caro Domini, Ad Rom.,* VI, 3, *passio Dei;* VII, 2, *amor crucifixus.* — 2. *Formu-*

les plus expressives. — C'est chez saint Ignace principalement que se rencontrent certaines expressions, marquant nettement, en Jésus Christ, l'unité de sujet et la dualité des natures : *Ad Eph.*, VII, 2, *medicus autem unus est, et carnalis et spiritualis genitus et ingenitus, in carne existens Deus, in morte vita vera, et ex Maria et ex Deo, primum passibilis et tunc impassibilis, Jesus Christus Dominus noster.* Cette juxtaposition des qualités appartenant à la divinité avec celles qui sont propres à l'humanité et cela dans le même sujet, Jésus, se retrouve, *ibid.*, *Ad Smyrn.*, I, 1; XX, 2; *Ad Polyc.*, III, 2; *Epist. ad Diognetem*, VII, 2-4; XI, 4, 5; Hermas, *Pastor, Sim.*, V, V, 1-3; VI, I, 2-7; IX, XII, 1-8. D'ailleurs, il ne serait pas difficile d'aligner, pour les Pères apostoliques, deux séries de textes parallèles, les uns affirmant la réalité de la divinité : S. Clément, *I Cor.*, XXXVI, 1; *Epist. Barnabæ*, XII, 19; S. Ignace, *Ad Magn.*, VIII, 1; *Ad Rom.*, inscr.; *S. Ignatii martyrium*, II, 4, dans Funk, t. II, p. 278; *Martyrium Polycorpi*, XVII, 3, XX, 2; *Epist. ad Diognetem*, VII, 2; pseudo-Clément, *II. Cor.*, I, 1; les autres insistant sur la réalité de l'humanité, S. Ignace, *Ad Tral.*, IX, 1; *Ad Smyrn.*, II; cf. I, 1, 2; *Ad Magn.*, XI; S. Polycarpe, *Ad Phil.*, VII, 1; et d'en déduire, comme on le peut faire des textes similaires de l'Évangile, la vérité de l'union hypostatique.

3° *Les Pères du IIe et du IIIe siècle.* — 1. *Pères apologistes.* — La croyance au dogme de l'union hypostatique s'affirme dans la croyance « en Jésus-Christ, Notre-Seigneur, Fils du Très-Haut, qui est descendu du ciel par l'Esprit-Saint, pour sauver les hommes, et qui, né de la sainte Vierge sans fécondation et sans corruption, a pris notre chair et est apparu aux hommes ». Aristide, *Apologia*, 15, *P. G.*, t. XCVI, col. 1121. Même profession de foi chez saint Justin, *Apol.*, I, n. 13, 53, 63, 66; *Apol.*, II, n. 6, 13; *Dial. cum Tryphone*, n. 48, 100, *P. G.*, t. VI, col. 345, 405, 424, 428, 453, 465, 580, 709. La communication des idiomes est nettement marquée chez Tatien, qui parle du *Dieu souffrant*, *Oratio adversus græcos*, n. 13, *P. G.*, t. VI, col. 836; cf. n. 21, col. 852, où Tatien annonce « un Dieu né dans la forme de l'homme », θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι. Méliton de Sardes a une formule déjà plus expressive : parlant du Christ, il affirme que lui-même (ὁ αὐτός) étant à la fois (ὁμοῦ) Dieu et homme parfait, nous a manifesté ses deux natures (τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας), sa divinité, au moyen des miracles accomplis pendant les trois années qui ont suivi son baptême, son humanité, pendant les trente années qui ont précédé ce baptême. *Fragm.*, 7, *P. G.*, t. V, col. 1221.

2. Saint Irénée formule une doctrine qui mérite de retenir notre attention : elle accuse en effet un progrès marqué dans le sens des formules postérieures. La règle de foi, *Cont. hær.*, l. I, c. X, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 549, est qu'il faut croire « en un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, incarné pour notre salut »; cf. l. III, c. IV, n. 2, col. 856; d'ailleurs, en toutes ses explications et défenses du dogme catholique, Irénée suppose explicitement le fondement même de l'union hypostatique, à savoir que le Verbe, Fils unique du Père, est consubstantiel au Père, l. I, c. XXII, n. 1, col. 669; l. II, c. XIII, n. 6; c. XVII, n. 7; c. XXX, n. 9, col. 745, 764, 822; l. III, c. VI, n. 1; c. VIII, n. 3, col 860, 867; l. IV, c. II, n. 1; c. VII, n. 4, col. 976, 992; et le Verbe, Fils de Dieu, n'est autre que Notre-Seigneur Jésus-Christ, l. II, c. XXX, n. 9; l. III, c. XVI, n. 9; c. XVII, n. 1; c. XVIII, n. 7; l. V, præf., col. 822, 928, 929, 936, 1120. Cf. *Demonstratio apostolicæ prædicationis*, n. 30, 31, édit. Weber, Fribourg-en-Brisgau, 1917. Mais il convient de recueillir les traits particuliers sous lesquels Irénée décrit l'union hypostatique : *a)* Les Écritures démontrent qu'en Jésus-Christ, c'est un seul et même sujet qui à la fois est Dieu et homme. Jésus n'est *pas le réceptacle du Christ, descendu du ciel pour habiter en cet homme, mais cet homme même qu'est Jésus est le Verbe, le Fils unique de Dieu, le Christ, le Sauveur, qui s'est incarné pour nous;* en telle sorte que *le Fils du Très-Haut et le Fils de David sont la même personnage*, que *l'enfant porté par Siméon, Jésus, né de la Vierge Marie, est lui-même le Fils de Dieu, lumière des hommes*; cf. l. III, c. XVI, n. 1-3; l. I, c. IX, n. 3. Cf. *Demonstratio*, n. 38, 39, 40, 61 sq. Les hérétiques font erreur, précisément parce qu'ils soutiennent qu'*autre est celui qui est né et qui a souffert, et autre celui qui est descendu, impassible, du ciel* : une telle croyance détruit l'unité du Christ Jésus *qui est le Verbe même de Dieu, Fils unique du Père*, l. III, c. XVI, n. 6, 9, col. 925, 928. Cf. *Demonstratio*, n. 99. — *b)* Par là, *le Fils de Dieu est le fils de l'homme, et celui qui est devenu ce que nous sommes, est vraiment le Dieu Fort*, l. IV, c. XXXIII, n. 11, col. 1079. Cf. *Demonstratio*, n. 37, 93. — *c)* Appartiennent donc au même sujet les perfections propres à la divinité éternelle, et les perfections humaines provenant de l'assomption de l'humanité par le Christ : « L'invisible est devenu visible, l'incompréhensible, compréhensible, l'impassible, passible, le Verbe s'est fait homme, récapitulant l'univers en lui-même, possédant en lui-même, comme Verbe de Dieu, le principat sur toutes les choses supracélestes, spirituelles et invisibles, et le principat sur toutes les choses visibles et corporelles », l. III, c. XVI, n. 6, col. 926. Il y a donc une *double génération du Fils de Dieu, l'une éternelle, de la substance même du Père, l'autre temporelle, de la substance de sa mère, la Vierge Marie*, l. III, c. XIX, n. 2; cf. c. IV, n. 2, col. 940, 856. Par là aussi l'incarnation est une pure génération du Verbe de Dieu, τὴν σάρκωσιν τῆς καθαρᾶς γεννήσεως τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, l. III, c. XIX, n. 1, 3; c. XX, n. 4; l. IV, c. IX, n. 2; l. V, c. XIX, n. 1, col. 939, 941, 944, 997, 1175. Cf. *Demonstratio*, n. 43, 53, 54. C'est le *Verbe lui-même qui a souffert et qui est mort dans sa chair et nous a rachetés dans son sang*; qui *nous a donné dans l'eucharistie le calice de son sang et son corps comme pain*, l. IV, c. XXIV, n. 2; cf. l. V, c. XVII, n. 4; l. III, c. XVIII, n. 5; l. V, c. II, n. 2, col. 1050, 1171, 935. 1124. Cf. *Demonstratio apostolicæ predicationis*, n. 34, 80 92; — *d)* Bien plus, saint Irénée parle de l'union selon l'hypostase : l. III, c. XVI, n. 5, col. 925, il prouve par l'Évangile et par les Épîtres de saint Jean l'unité de Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, et il conclut que ces textes condamnent « les croyances blasphématoires qui divisent le Seigneur, autant qu'il est en elles, affirmant qu'il est fait de deux hypostases différentes, *ex altera et altera substantia* ». Qu'en ce texte la version latine *substantia* réponde au grec ὑπόστασις, voir HYPOSTASE, col. 374.

3. Saint Hippolyte a la même doctrine et parfois des expressions plus théologiques encore que saint Irénée : on retrouve la même doctrine de la dualité de natures en l'unité du même sujet. *De Antichristo*, n. 3, *P. G.*, t. X, col. 732; *Contra hæresim Noeti*, n. 15, 16, 18, col. 824, 825; *Philosophoumena*, l. X, c. XXXIII, XXXIV, *P. G.*, t. XVI, col. 515-516; *Fragm. in ps. II*, 7, cité par Théodoret, *Éranistes*, Dial. II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 173. L'union hypostatique est d'ailleurs clairement exprimée dans le *Contra hæresim Noeti*, n. 15, où l'auteur affirme que la chair a *sa subsistance* dans le Verbe, οὔθ' ἡ σάρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ Λόγου ὑποστᾶναι ἠδύνατο, διὰ τὸ ἐν Λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν. Cette unité dans la subsistence fait que Verbe, coéternel au Père, a pris en s'incarnant tout ce qui appartient à l'humanité, sauf le péché, et a uni en lui les deux réalités, celle qu'il tient du Père, dans le ciel, comme Verbe, et celle qu'il recueille sur terre, du vieil Adam, en s'incarnant par la Vierge, n. 17, col. 825. Cf. *Philosophoumena, loc. cit.* Voir d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 25-29.

4. *Les actes des martyrs*, bien que d'une époque incertaine, se réfèrent cependant à la tradition première de l'Église et attestent, eux aussi, la croyance des fidèles à l'unité ontologique du Christ. Saint Achate appelle Jésus-Christ *Fils de Dieu, Verbe de vérité*, *Acta*, IV, dans Ruinart, *Acta martyrum*, Ratisbonne, 1859, p. 201. Saint Justin confesse *Jésus-Christ, Notre-Seigneur, Fils de Dieu, annoncé par les prophètes, et qui doit venir juger le genre humain. Acta*, I, *op. cit.*, p. 106. La communication des idiomes est marquée expressément dans les *Acta Ignatii*, II, Funk, *Patres apostolici*, t. II, p. 260, 261; Ruinart, *op. cit.*, p. 63. On y lit que Jésus-Christ, *Fils de Dieu, est crucifié*. Cf. *Acta Pionii*, XVI, *Deum crucifixum*, *op. cit.*, p. 195; *Acta Epipodii et Alexandri*, V, p. 121.

5. *A Alexandrie.* — Clément d'Alexandrie témoigne lui aussi de la foi catholique au Verbe, à la fois Dieu et homme dans l'unité d'une personne ou d'un sujet unique. C'est le Verbe-Christ qui nous a créés autrefois, et c'est le même Verbe, qui, à la fois Dieu et homme, est apparu récemment aux hommes. *Protrepticus*, c. I, n. 7, *P. G.*, t. VIII, col. 61. Cf. *Pædagogus*, l. III, c. I, n. 1; c. II, n. 1, *P. G.*, t. VIII, col. 236. Dans ce second texte, l'allusion à Phil., II, 6-7, est frappante; Clément y parle de « cet homme, avec qui, cohabite le Verbe » et qui « possède la forme du Verbe », qui « est Dieu de Dieu et qui devient cet homme » (Jésus). Au l. II, c. II, n. 19, col. 409, la communication des idiomes apparaît; Clément y parle du sang du Seigneur, du Verbe. — Origène, à son tour, expose la règle de foi, *De principiis*, l. I, *præf.*, n. 4, *P. G.*, t. XI, col. 117, affirmant non seulement l'incarnation, mais l'unité du Verbe devenu homme. C'est *le même Fils de Dieu, né du Père avant toute créature, qui s'est fait homme par l'incarnation, demeurant, quoique homme, le Dieu qu'il était;* c'est *ce même Jésus-Christ qui est né et qui a souffert, qui est ressuscité et monté aux cieux.* Dans le *Contra Celsum*, l. II, c. IX, *P. G.*, t. XI, col. 809, Origène reproche aux juifs de n'avoir pas reconnu la divinité de Jésus-Christ; il conclut en affirmant que les chrétiens ne séparent pas le Fils de Dieu de Jésus : le Verbe de Dieu, avec l'âme et le corps de Jésus, ont formé, après l'incarnation, un être unique: ἓν γὰρ μάλιστα μετὰ τὴν οἰκονομίαν γεγένεται πρὸς τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα Ἰησοῦ.

La doctrine christologique d'Origène, qu'on attaque, comme ayant préparé le nestorianisene, voir CONSTANTINOPLE (*IIe concile de*), t. III, col. 1251-1252, à cause de l'insertion du nom d'Origène dans le IIe anathématisme de ce concile, ne pouvait pas, malgré quelques traces de docétisme, mériter cette réprobation. M. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 293, en a fait un exposé suffisant pour venger Origène de tout reproche sérieux (à part la préexistence de l'âme du Christ) au point de vue christologique : « L'âme de Jésus-Christ, créée dès le principe avec les autres esprits, était seule restée absolument fidèle à Dieu, et, unie d'abord au Logos par son libre choix, elle avait vu cette union se transformer, par une longue habitude du bien, en une seconde nature et acquérir une immuable fixité. » *De principiis*, l. II, c. VI, n. 5, 6, col. 213. Pour nous sauver, le Logos ainsi uni à l'âme, et par l'intermédiaire de l'âme, n. 3, col. 211, s'unit à un corps, mais à un corps beau et parfait, puisque chaque âme a le corps qu'elle a mérité et qui convient au rôle qu'elle doit remplir. *Contra Celsum*, l. VI, n. 75-77; cf. l. I, n. 32-33, col. 1409-1416, 720-726. Jésus naît d'une vierge; sa naissance est réelle; il prend nos faiblesses, nos infirmités, notre passibilité; il accepte nos passions légitimes et tout ce qui est de l'âme raisonnable. *Contra Celsum*, l. I, n. 34-37, 69; l. II, n. 69; l. III, n. 25; cf. l. II n. 9, 23; l. I, n. 66; *De principiis*, l. IV, n. 31, col. 725 sq., 788, 904, 948, 808, 841, 784, 405. Le docétisme aussi bien que l'apollinarisme futur sont écartés par Origène encore qu'il retienne du premier quelques restes insignifiants qui lui viennent sans doute des gnostiques. *Contra Celsum*, l. VI, n. 77; l. II, n. 64, 65, col. 1413, 896-900. Jésus-Christ est et reste donc vraiment homme dans l'incarnation; d'autre part, le Verbe n'y change pas non plus, ne perd rien de ce qu'il était : τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος. *Contra Celsum*, l. IV, n. 15, l. VI', n. 17; l. VIII, n. 42, col. 1045, 1445, 1577; *In Joa.*, t. XXVIII, n. 14, *P. G.*, t. XIV, col. 720; il s'ensuit que, dans le Sauveur, il y a deux natures : il est Dieu et homme, *Deus homo : Aliud est in Christo deitatis ejus natura, quod est unigenitus filius Patris et alia natura humana quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit. De principiis*, l. I, c. II, n. 1; l. II, c. VI, n. 2, 3; *Contra Celsum*, l. VII, c. XVII, *P. G.*, t. XI, col. 130, 210-212. Mais, s'il y a deux natures, il n'y a qu'*un seul* être, car « *le Verbe de Dieu, surtout après la dispensation, est devenu un* (ἕν) avec l'âme et le corps de Jésus ». Jésus est σύνθετόν τι χρῆμα. *Contra Celsum*, l. II, n. 9, col. 812. S'efforçant de définir de plus près cette union, Origène la compare à celle du fer et du feu dans le fer rougi, et ajoute d'ailleurs que le corps et l'âme ne sont pas seulement associés au Verbe κοινωνίᾳ, mais lui sont joints ἑνώσει καὶ ἀνακράσει, par une union et un mélange qui les a rendus participants de la divinité et les a transformés en Dieu, εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι. *Contra Celsum*, l. III, n. 41; *De principiis*, l. II, c. VI, n. 6, col. 972-973, 213-214. Expressions trop fortes évidemment, et qui doivent se corriger par ce qui est dit plus haut, mais qui montrent l'idée que l'auteur se fait, et qu'il essaie de traduire, de l'unité de Jésus-Christ.

La communication des idiomes se retrouve, *Contra Celsum*, l. III, n. 62, col. 988; l. VII, n. 17, col. 1445. Cf. *De principiis*, l. II, c. VI, n. 3, 5; l. IV, n. 31, col. 211-213, 405. Origène a été le premier à en formuler la loi et à en montrer la raison d'être dans l'union hypostatique.

Parmi les successeurs et disciples d'Origène, saint Denys d'Alexandrie affirme en Jésus-Christ, Dieu et homme à la fois, deux volontés, qui attestent les deux natures unies en un seul sujet. *Frag.*, *P. G.*, t. X, col. 1597, 1599. Les écrivains indépendants professent la même doctrine. Citons saint Pierre d'Alexandrie, attestant l'existence des deux natures en Jésus-Christ, le Verbe de Dieu, qui, se faisant homme, ne s'est pas dépouillé de la divinité. *Fragm.*, *P. G.*, t. XVIII, col. 512, 521, 509. Saint Méthode d'Olympe professe que le Verbe s'est fait homme (ἐνανθρωπήσας), *Convivium*, I, c. V; VIII, c. VII; X, c. II, *P. G.*, t. XVIII, col. 45, 149, 193, que l'union du Verbe et de l'humanité est intime (συνενώσας καὶ συγκεράσας), III, c. V; mais que Jésus-Christ reste à la fois Dieu et homme, III, c. IV, col. 68, 65. Le dialogue *De recta in Deum fide* est peut-être plus expressif encore : le Verbe s'est incarné en la Vierge Marie, l. V, n. 3, 9; l. IV, n. 15, sans se transformer en chair, l. IV, n. 16; la personne qu'il était n'a été ni changée ni détruite; le même qui est descendu des cieux y est remonté, l. V, n. 7. Toutefois l'auteur emploie indifféremment des expressions assez peu rigoureuses qui feraient penser, l. V, n. 11; cf. l. I, n. 2, à la dualité de personne, bien que sa doctrine soit certainement orthodoxe, et qu'il ne s'agisse que d'une dualité de nature. Van de Sande Bakhuysen, Leipzig, 1901. Cf. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. I, p. 405, 419, 422, 425.

6. *A Antioche.* — L'Église d'Antioche, elle-même, professe l'unité ontologique du Christ. La lettre des six évêques du concile d'Antioche, contre Paul de Samosate (sur l'authenticité de cette lettre, voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 198, note 4, et Bardy, *La lettre des six évêques à Paul de Samosate*,

dans *Recherches de science religieuse*, 1916, p. 17-34) affirme que *le Fils de Dieu est Dieu*, et que, *sans modification dans l'essence divine, l'humanité lui a été unie et fut déifiée; qu'ainsi, c'est le même qui, en Jésus, est Dieu et homme, éternel parce que Dieu.* Cf. Hahn, §151, p. 181. Une des hérésies de Paul de Samosate était précisément d'affirmer qu'en Jésus, le Christ était autre que le Verbe. Cf. S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. II, c. III, *P. G.*, t. XXVI, col. 1136. Voir plus loin, col. 465.

7. La doctrine des Pères latins de cette époque est identique. Le plus important témoignage est celui de Tertullien. Tertullien affirme suivre la règle de foi apostolique. Or, de la façon dont il énonce le symbole, il fait ressortir la croyance de l'Église en l'unité du Christ, à la fois Dieu et homme. « La règle de la foi est telle : nous croyons en un seul Dieu qui a fait toutes choses par son Verbe... Ce Verbe, appelé son Fils, s'est manifesté à différentes reprises, au nom de Dieu, aux patriarches, et enfin, par l'esprit et la vertu de Dieu le Père, dans la Vierge Marie, s'est fait chair dans son sein, et est né d'elle. C'est Jésus-Christ, ce Jésus qui a prêché la nouvelle loi et la promesse nouvelle du royaume des cieux, qui a fait des miracles, a été attaché à la croix, est ressuscité le troisième jour, s'est élevé aux cieux à la droite du Père... » *De præscriptione*, n. 13, *P. L.*, t. II, col. 26. Dans cette profession de foi, les attributs de l'humanité sont donnés à la divinité. La même unité du sujet s'affirme dans la profession de foi du début du traité *Adversus Praxeam*, n. 2, *P. L.*, t. II, col. 156 : c'est le Verbe, Fils de Dieu, qui a été envoyé par le Père dans la Vierge, est né d'elle à la fois Dieu et homme; c'est Jésus lui-même, ce Jésus qui est mort. Au n. 27, Tertullien conclut : *videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum, in una persona, Deum et hominem Jesum*, col. 190. D'ailleurs tout le traité de Tertullien *Adversus Marcionem* est rédigé pour réfuter la prétention hérétique d'un Christ sans corps réel; le *De carne Christi* établit la réalité de l'humanité de Jésus. Le mot *conversio*, dont à plusieurs reprises se sert Tertullien pour désigner l'assomption de l'humanité par le Fils de Dieu, n'implique pas l'idée d'un changement dans la divinité. Cf. n. 3, *P. L.*, t. III, col. 10. Si Tertullien insiste sur le fait de la nativité de Jésus, que niaient ses adversaires, c'est que précisément cette nativité temporelle démontre la vérité de l'incarnation. Le Christ de Tertullien est « le Christ des Écritures, vrai Fils de Dieu et vrai fils de l'homme, composé théandrique, procédant de Dieu selon l'esprit, et, selon la chair, d'une mère vierge. En se revêtant de chair, le Verbe n'a rien perdu de sa divinité, mais il s'est manifesté dans la chair. La divinité, par sa nature, échappe à tout changement : il n'y a donc pas eu confusion de deux substances en un tiers produit qui ne serait ni Dieu ni homme, mais bien *conjonction en une personne de deux substances*, dont chacune accomplit distinctement les actes qui lui sont propres. » D'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 198. Sur la christologie de Tertullien, lire le c. IV de l'ouvrage du P. d'Alès.

8. Novatien, malgré certaines précautions de langage, que justifient d'ailleurs ses préoccupations apologétiques, identifie en Jésus l'homme et Dieu : *La sainte Écriture*, dit-il, *De Trinitate*, c. XI, *P. L.*, t. III, col. 904, *annonce que Dieu est le Christ, tout aussi bien qu'elle annonce que cet homme lui-même est Dieu; elle décrit Jésus-Christ homme, tout autant qu'elle décrit le Seigneur Christ Dieu.* Cette dualité d'éléments le met en garde contre les formules qui attribuent à Dieu la mort et les souffrances; il a soin de le préciser. Cf. c. XXV, col. 934-936. En tout cas, l'unité personnelle de Jésus est affirmée par Novatien : « Si l'expression *una persona* ne se trouve pas explicitement dans ses œuvres, elle s'y trouve équivalemment. L'union de l'humanité et de la divinité est une *permixtio*, une *annexio*, une *connexio et permixtio sociata*, une *transductio*; Jésus est *ex utroque connexus, contextus, concretus.* » Cf. c. XI, XXIV, col. 932. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 356. Les *Tractatus Origenis*, qu'on a voulu, sans raison suffisante d'ailleurs, attribuer à Novatien, présentent une doctrine semblable. Deux natures en Jésus-Christ, VI, édit. de Mgr Batiffol, Paris, 1900, p. 69; cf. XIV, p. 154, mais unies si intimement que c'est vraiment le Verbe *qui a revêtu la chair, qui a pris la chair, qui a reçu la chair de l'homme*, V, p. 49, 51; XVII, p. 184. Voir également une doctrine fermement proposée dans la lettre attribuée à saint Félix Ier, Denzinger-Bannwart, n. 52.

9. Des indications plus vagues se retrouvent chez d'autres auteurs latins, établissant cependant d'une façon suffisante la foi en l'unité substantielle du Christ, dans l'Église catholique, au cours et à la fin du IIIe siècle. Voir S. Cyprien, *Testimonia adversus judæos*, l. II, c. VI, et dans le *De idolorum vanitate*, n. 10-12, *P. L.*, t. IV, col. 700-702, 577-579. Le langage d'Arnobe, *Adversus nationes*, l. I, *passim*, manque de précision : on sent que la théologie de cet écrivain est remplie de formules vagues. Tout en affirmant la divinité de cet homme Jésus. Arnobe, en effet, se défend d'affirmer que Dieu soit mort sur la croix; celui qui est mort, *c'est l'homme qu'il avait revêtu et portait en lui*, c. LXII, *P. L.*, t. V, col. 802. Le langage de Lactance est plus ferme : la communication des idiomes ne l'effraie pas. C'est bien un *Dieu qui a été affligé et méprisé; qui a souffert de la part des mortels et des méchants; qui n'a même pas manifesté sa majesté au moment de sa mort*, mais *s'est laissé conduire sans défense au jugement*, et, *parce que mortel, mettre à mort. Institutiones*, l. IV, c. XXII, XXVI, *P. L.*, t. VI, col. 518, 526-531.

On pourrait multiplier les auteurs et les textes, mais ce que nous avons dit de la tradition catholique au IIe et au IIIe siècle est suffisant pour établir que les Pères envisagent le Christ comme un sujet, une personne unique, en laquelle la divinité et l'humanité réellement existantes sont unies d'une façon assez intime pour ne pas briser l'unité ontologique de ce sujet unique. La formule de l'union hypostatique n'existe pas encore dans l'expression, mais son sens jaillit des termes mêmes qu'emploient les auteurs catholiques. Aussi bien, avons-nous déjà trouvé chez saint Hippolyte, chez saint Irénée, chez Méliton de Sardes des formules de la notion d'hypostase, de subsistence. L'union *substantielle* est presque indiquée par le prêtre Malchion, contre Paul de Samosate, affirmant le Fils unique «*substantié*», οὐσιῶσθαι dans le Sauveur, *id est unitum esse secundum substantiam*, *Fragm.*, IV, *P. G.*, t. X, col. 259. Aussi notre étude exige désormais que nous nous en tenions aux formules plus directement préparatoires de la formule définitive. Ces formules préparatoires seront l'œuvre des écrivains du IVe siècle, surtout des Pères grecs. L'unité ontologique du Christ est présupposée à toutes ces formules; la communication des idiomes atteste constamment la foi en cette unité. Nous ne relèverons donc pas spécialement ce qui a trait à ces deux points, et nous nous en tiendrons strictement à la préparation directe de la formule de l'union hypostatique.

4° *Préparation immédiate de la formule catholique par les Pères du IVe siècle.* — 1. *A Alexandrie.* — Saint Alexandre d'Alexandrie, avant saint Athanase, a laissé une profession de foi « en Jésus-Christ, Notre-Seigneur, qui a pris chair en vérité et non pas en apparence..., a été crucifié, est mort, sans que la divinité en ait reçu de diminution, est ressuscité des morts, s'est élevé au ciel où il est assis à la droite de la majesté ». *Epist. ad Alexandrum Constantinop.*, n. 12, *P. G.*, t. XVIII,

col. 568. A noter que cette lettre contient déjà l'expression τὸ ἄτρεπτον τοῦ Λόγου, préludant ainsi aux formules de Chalcédoine, n. 11, col. 565. Mais c'est surtout saint Athanase qui pose les termes du problème de l'union hypostatique. Encore que ses expressions n'aient pas la rigueur des formules du siècle suivant, elles donnent cependant une idée exacte du dogme. Sur la christologie de saint Athanase, voir Voisin, *La christologie de saint Athanase*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1900, et ATHANASE (*Saint*), t. I, col. 2170, 2171. Saint Athanase est précoccupé avant tout de défendre la consubstantialité du Fils. Il part donc tout naturellement du Verbe pour expliquer toute l'économie divine de l'incarnation. Le Verbe s'est fait homme, *Oratio de incarnatione*, n. 8; *Contra arianos*, l. I, c. XLIV; l. II, c. LII, LXII; mais en se faisant homme, il n'a rien perdu de sa divinité. *Ad Adelphios*, n. 4; cf. *Oratio de incarnatione*, n. 17; *Contra arianos*, l. I, c. XLII. Dans quelle relation se trouve l'humanité par rapport à la divinité? Apollinaire, voir plus loin, résolvait le problème par le monophysisme. Athanase répondra aux idées subversives d'Apollinaire, d'une façon indirecte tout au moins dans les écrits que l'on peut certainement lui attribuer : c'est, en effet, directement contre les ariens, afin de maintenir la divinité du Verbe, qu'Athanase enseigne la distinction des natures. Même après l'union, il y a, en Jésus-Christ, deux *formes*, deux *choses*. *Fragm.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1256, 1257. Mais il insiste pareillement, avec force, sur l'unité du sujet : « Autre (ἕτερος) n'était pas le Fils de Dieu qui était avant Abraham, et autre (ἕτερος) celui qui était après Abraham; autre celui qui a ressuscité Lazare, autre celui qui questionnait sur Lazare, mais c'était le même (ὁ αὐτὸς ἦν), qui, en tant qu'homme, demandait : « Où gît Lazare? » et qui, en tant que Dieu, le ressuscitait; le même qui, corporellement et en tant qu'homme, crachait, et qui, divinement et en tant que Fils de Dieu, ouvrait les yeux de l'aveugle-né; qui souffrait dans la chair, comme l'a dit Pierre, et qui, comme Dieu, ouvrait les tombeaux et ressuscitait les morts. » *Tomus ad Antiochenos*, n. 7, *P. G.*, t. XXVI, col. 804. Cf. *De sententia Dionysii*, n. 9, t. XXV, col. 492; *Oratio de incarnatione Verbi*, n. 9, col. 112; *Adversus arianos*, orat. I, n. 42; II, n. 69; III, n. 31, 34, 41; *De incarnatione Dei Verbi et contra arianos*, n. 21, *P. G.*, t. XXVI, col. 100, 292, 389, 396, 409, 1021.

C'est à tort que certains auteurs attribuent à saint Athanase une conception apollinariste : s'il emploie des formules où l'humanité semble exclusivement désignée sous le nom de *chair*, c'est parce que l'usage et la tradition ont consacré ces formules. Cf. Voisin, *art. cit.*

Mais, dans le *Contra Apollinarem* (dont l'authenticité est toutefois contestée; sur l'authenticité, voir Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 73-75), les formules indiquant l'unité du sujet sont plus expressives. L'union hypostatique est désignée non seulement par le terme ἕνωσις φυσική, l. I, n. 10; l. II, n. 5, *P. G.*, t. XXVI, col. 1109, 1140, mais encore par la formule littérale, καθ' ὑπόστασιν : la chair du Verbe ne lui est donc pas consubstantielle, car ce qui est consubstantiel n'admet pas l'union selon l'hypostase, mais l'union selon la nature, πρὸς τὸ ὁμοούσιον ἕνωσιν καθ' ὑπόστασιν οὐκ ἐπιδεχομένου ἐστιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν, l. I, n. 12, col. 1113. Cf. n. 16, où l'unité du Christ est dite καθ' ὕπαρξιν ἀνελιπῆ, et ainsi le Christ est εἷς, un, κατα πάντα θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός; cf. l. II, n. 2, 5, col. 1124, 1133, 1140. Cette unité est sans confusion ni mutation, ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, I, c. X, col. 1109, 1113. Plus loin, l. II, n. 26, col. 1160, il parle du Verbe qui s'est uni, συγκεράσας, une chair non subsistante, ἀνυπόστατον, une chair dans laquelle il est vrai d'affirmer la passion du Verbe, et les souffrances d'un Dieu, sans tomber dans l'erreur des ariens.

C'est la communication des idiomes qu'Athanase accepte pleinement. *Epistola ad Adelphium*, n. 3, col. 1076. Sous quelle forme concevoir l'union des natures en Jésus-Christ? L'imprécision de la terminologie à cette époque permet aux Pères l'emploi d'expressions plus tard condamnées : ainsi saint Athanase dira qu'en Jésus, l'humanité est la *demeure*, le *temple*, l'*organe*, le *revêtement* de la divinité. *Contra arianos*, orat. III, n. 34, 52; *Ad Epictetum*, n. 2, 4, 10; *Ad Adelphium*, n. 3, 4; *Oratio de incarnatione Verbi*, n. 42, 43, 44; *Fragm.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 396, 433, 1053, 1056, 1068, 1076, 1077, 1240; t. XXVI, col. 169-176. Mais ces expressions sont corrigées par d'autres où la nature humaine apparaît comme appropriée par le Verbe. Le corps est le corps du Verbe; la chair est divinement portée par le Verbe. Cf. *Ad Epictetum*, n. 6; *Contra arianos*, l. III, c. XLI; cf. c. LIII, LIV, LVI. Toutefois, il n'y a pas confusion entre les natures; cf. *Adversus Apollinarem*, l. I, c. X, col. 1109, 1113. C'est encore en tâtonnant que le docteur alexandrin cherche les formules aptes à rendre la pensée catholique.

Didyme l'Aveugle, à son tour, pose les deux termes de l'union, la divinité et l'humanité, en Jésus : il enseignera même expressément la dualité des volontés. *De Trinitate*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 860. Mais, nonobstant les deux natures, Jésus est un seul sujet : il y a en lui ἄλλο et ἄλλο, mais non pas ἄλλος et ἄλλος. Cf. *De Trinitate*, l. I, c. XXVII; l. III, c. VI; *De Spiritu Sancto*, n. 52, col. 397, 844, 1077. Le texte suivant, *In psalmos*, col. 1232, est encore plus près des formules définitives, λείπεται κατ' οἰκονομίαν ἀνθρωπίνως εἰρῆσθαι ταῦτα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ λόγου σαρκωθέντος ἀτρέπτως καὶ τελείως καὶ ἀληθῶς· ὡς ἐξ ἑνος γὰρ προσώπου τὰ πάντα λελέξεται τά τε θεωπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα. Cf. *In I Pet.*; *in I Joa.*, col. 1768, 1770, 1800, 1801. On remarquera l'emploi du terme ἀτρέπτως voir également *De Trinitate*, l. I, c. XX; l. II, c. VII, VIII; l. III, c. III, VI, XIII, XVIII, XX, XXI; *In psalmos*, col. 372, 589, 821, 844, 857, 861, 896, 901, 913, 1232. Cf. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 122-124.

2. *Les Pères Cappadociens.* — Les nécessités de la controverse arienne ont amené Athanase et Didyme à formuler, en christologie, la distinction des natures. En combattant ouvertement l'apollinarisme, les Cappadociens aboutissent au même résultat. Après l'union, le Sauveur est à la fois Dieu et homme, deux natures, φύσεις μὲν γὰρ δύο, θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ou encore autre chose et autre chose. S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *ad Cledonium; Oratio*, II. n. 23, *P. G.*, t. XXXVII, col. 180; t. XXXV, col. 432; Amphiloque, *Fragm.*, XII; cf. II, VII, XI. Les deux natures sont sans confusion : Jésus-Christ, dit Amphiloque, a gardé en lui la propriété, sans confusion, des deux natures hétérogènes, τῶν δύο φύσεων τῶν ἑτερούσεων ἀσύγχυτον τὴν ἰδιότητα, *Fragm.*, IX: cf. XII, XV, XIX, *P. G.*, t. XXXIX, col. 105, 109, 113, 117. Voir également la même doctrine exprimée par saint Grégoire de Nysse, *Antirrheticus*, n. 42, *P. G.*, t. XLV, col. 1221; saint Grégoire de Nazianze, *Epist.*, XXXVIII, n. 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 325. Les mots ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, qui deviendront pour ainsi dire des signes de ralliement au concile de Chalcédoine, se trouvent déjà sous la plume de ces auteurs. S. Grégoire de Nysse, *Adversus Eunomium*, l. V, *P. G.*, t. XLV, col. 705. Mais l'unité substantielle de la personne n'est pas moins nettement affirmée. Amphiloque : « O humanité qui s'est corporellement unie à la substance du Verbe divin », σωματικῶς οὐσιώσασα. *Oratio in Christi natalem*, n. 4. Cf. *Oratio V in diem sabbati sancti*, n. 2; *Fragm.*, III, *P. G.*, t. XXXIX, col. 41, 92, 100; S. Basile, *Epist.*, CCLXI, n. 2, 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 969, 972: *Homil. in sanctam Christi generationem*, *P. G.*, t. XXXI, col, 1460; et pseudo-Basile, *Adversus Eunomium*, l. IV, *P. G.*, t. XXIX, col.

704. La communication des idiomes est employée par Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, l. V, col. 705, 697; Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVIII, n. 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 325.

L'unité substantielle serait déjà suffisamment affirmée par les termes dont se servent les deux Grégoire pour désigner l'union : μίξις, κρᾶσις, σύγκρασις, voir plus haut, col. 441, ou encore par les comparaisons qu'ils emploient : dans la Ire lettre à Clédonius, saint Grégoire de Nazianze compare l'humanité à une lampe dont la flamme se mêle à la flamme d'un brasier, qui représente la divinité, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 185; saint Grégoire de Nysse compare l'élément humain à une goutte de vinaigre perdue dans l'Océan, *Antirrheticus*, n. 42; cf. *Epist. ad Theophilum Antiochenum*, *P. G.*, t. XLV, col. 1221, 1275. Encore que ces termes furent accaparés dans la suite par le monophysisme, l'orthodoxie de la pensée des Pères qui les emploient apparaît nettement du contexte, tout comme elle reste intacte, nonobstant certaines autres expressions que le nestorianisme n'aurait pas désavouées. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXIX, n. 18, 19; XXX, n. 1, 7, 13, 21, a plus d'une tournure qui laisserait supposer une union simplement morale entre les deux éléments dont est formé le Christ; saint Grégoire de Nysse paraît, lui aussi, distinguer deux personnes en Jésus-Christ : le Verbe habite dans l'homme comme dans un tabernacle; la divinité est dans celui qui souffre. *Contra Eunomium*, l. V, *P. G.*, t. XLV, col. 700, 705; *Antirrheticus*, n. 42, col. 1222. Saint Basile parle de la chair *déifère*. *In ps.* CXIX, 10; XLV, 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 468, 424; *Epist.*, CCLXI, *P. G.*, t. XXXII, col. 969. Saint Grégoire de Nazianze défend, contre Apollinaire, l'expression d'homme déifère. *Epist.*, II, *P. G.*, t. XXXVII, col. 200. Sur ces formules moins strictes, voir Petau, *De incarnatione*, l. III, c. II, n. 8, 9, 17; cf. A. J. Mason, *The five theological orations of Gregory of Nazianzus*, Cambridge, 1899, Introduction, p. XVI-XIX. Mais saint Grégoire de Nazianze parle expressément de l'*unité* de Notre-Seigneur. Pour parler correctement, il eût fallu toujours dire que Notre-Seigneur était un (εἷς), comme Grégoire l'affirme dans l'*Orat.*, XXIX, n. 19; dire qu'il est *une chose* formée de deux éléments (ἓν ἐξ ἀμφοῖν, ἓν ἐκ τῶν δύο), est en soi incorrect : l'expression revient cependant fréquemment chez saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, II, n. 23; XXXVII, n. 2; XXXVIII, n. 13; *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXV, col. 432; t. XXXVI, col. 13, 41, 325; t. XXXVII, col. 180. Cf. *Carmen de vita sua*, vers 633 sq., *P. G.*, t. XXXVII, col. 1073-1074 : imprécisions de langage qu'autorise la sécurité de la foi à l'époque où vivaient ces auteurs, les grandes controverses ne s'étant pas encore produites, et dans lesquelles il ne faut nullement trouver des tendances opposées et « parfois inquiétantes ». N'est-ce pas, d'ailleurs, saint Grégoire de Nazianze qui a fourni, l'un des premiers, les éléments de la formule définitive touchant l'union hypostatique, précisément dans cette lettre à Clédonius, d'où l'on extrait par ailleurs quelques formules incorrectes? Il ne se contente pas d'affirmer que l'union en Jésus-Christ est κατ' οὐσίαν, indiquant par là qu'il ne saurait être question d'une union purement accidentelle, mais il touche au point précis de l'union dans l'hypostase unique : « Il y a en Jésus-Christ deux natures : il est Dieu et il est homme,... mais il n'y a pas deux Fils ni deux Dieu...; autre et autre (ἄλλο καὶ ἄλλο) sont les éléments dont est constitué le Sauveur..., mais lui (le Sauveur) n'est pas un autre et un autre (ἄλλος καὶ ἄλλος), car les deux éléments sont un par l'union, Dieu devenant homme et l'homme devenant Dieu... Je dis autre et autre, contrairement à ce qui existe dans la trinité : car là, il y a un autre et un autre, pour que nous ne confondions pas les hypostases, mais non pas autre et autre; car les trois sont un et identiques par la divinité. » *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 180. La conséquence de l'unité personnelle du Christ est la maternité divine de Marie; saint Grégoire de Nazianze proclame la Vierge mère de Dieu, θεοτόκον παρθένον. *Orat.*, XXIX, n. 4, *P. G.*, t. XXXVI, col. 80; cf. *Epist.*, CI, t. XXXVII, col. 177. Le mot θεοτόκος avait d'ailleurs été déjà employé par Origène, au dire de Socrate, *H. E.*, l. VII, c. XXXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 82; par Pierius, au dire de Philippe de Sida, *Fragm.*, *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1888, t. V, p. 171, 181; par Alexandre d'Alexandrie, *Epistola de ariana hæresi*, n. 13, *P. G.*, t. XVIII, col. 568; par Denys d'Alexandrie, Mansi, t. I, col. 1085; par saint Athanase, *Oratio*, III, *contra arianos*, n. 14, 29, 33, *P. G.*, t. XXVI, col. 350, 386, 394; par Didyme, *De Trinitate*, l. I, c. XXXI; l. II, c. IV; l. III, c. VI, XLI, n. 3, *P. G.*, t. XXXIX, col. 421, 481, 484, 848, 988; par saint Basile, *In S. Christi generationem*, *P. G.*, t. XXXI, col. 1468; par saint Grégoire de Nysse, *Epist.*, II, *P. G.*, t. XLVI, col. 1024, ce dernier remplaçait volontiers θεοτόκος par θεοδόγος, qui fit fortune chez les nestoriens, et par Apollinaire, voir col. 470. Voir AMPHILOCHIUS, t. I, col. 1121-1123; BASILE (*Saint*), t. II, col. 451-454; GRÉGOIRE DE NAZIANZE (*Saint*), t. VI, col. 1842-1843; GRÉGOIRE DE NYSSE (*Saint*), t. VI, col. 1851.

3. En *Palestine*, saint Cyrille de Jérusalem professe la même doctrine et, lui aussi, prélude aux formules postérieures de la définition de l'union hypostatique. La christologie de Cyrille est le commentaire de la formule du symbole hiérosolomitain, πιστεύομεν εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Voir t. III, col. 2540. On peut affirmer qu'elle s'oppose, avec une netteté remarquable, aux erreurs postérieures et opposées de l'eutychianisme et du nestorianisme. Il affirme l'unité du sujet en Jésus-Christ, *Cat.*, X, n. 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 662; le Christ n'est pas un homme déifié, glorifié en récompense de ses mérites, il est le Verbe préexistant qui s'est fait homme. *Cat.*, XII, n. 3, col. 729; cf. *Cat.*, XI, n. 5; XII, n. 4, col. 696, 729. Voir la *Cat.*, XIII, dont les expressions ne peuvent s'expliquer que par l'union hypostatique et la communication des idiomes. Voir pour plus de développements, CYRILLE DE JÉRUSALEM (*Saint*), t. III, col. 2550. Le θεοτόκος est aussi consacré par le langage de saint Cyrille, *Cat.*, X, n. 19; XII, n. 1, col. 685, 725.

De saint Cyrille de Jérusalem, il faut rapprocher saint Épiphane, témoin précieux de la foi catholique au IVe siècle. Les formules qu'il emploie sont pour ainsi dire la préparation immédiate de la formule définitive. Son symbole dans l'*Ancoratus*, *P. G.*, t. XLIII, col. 234, précise que le *Fils s'est incarné* (σαρκωθέντα), *qu'il s'est fait homme* (ἐνανθρωπήσαντα), *prenant l'humanité parfaite, âme, corps, esprit, et tout ce qui appartient à l'homme, sauf le péché, de façon, non pas qu'il habitât en un homme, mais qu'il rapportât en lui-même sa chair en se l'unissant dans son individualité une et sainte* (εἰς ἑαυτὸν σάρκα ἀναπλάσαντα εἰς μίαν ἁγίαν ἑνότητα). *Il voulut être homme parfait, car le Verbe s'est fait chair, sans en éprouver en lui-même aucun changement* (οὐ τροπὴν ὑποστάς), *ni que sa divinité fût changée en la nature humaine, mais au contraire en réunissant l'humanité à la divinité dans l'unité sainte de sa propre perfection* (εἰς μίαν συνενώσαντα ἑαυτοῦ ἁγίαν τελειότητά τε καὶ θεότητα). Car le Seigneur Jésus est un et non pas deux : c'est le même Dieu, le même Seigneur, le même Roi (εἷς γάρ ἐστι κύριος Ἰησοῦς Χριστός καὶ οὐ δυό, ὁ αὐτὸς θεός, ὁ αὐτὸς κύριος, ὁ αὐτὸς βασιλεύς). L'individualité, la perfection de la personnalité unique du Verbe incarné est nettement indiquée, tout comme l'absence de mutation dans la divinité. Cf. n. 33, col. 77. Mais, après l'hérésie XX, n. 4, *P. G.*, t. XLI, col. 277, l'union des natures en Jésus-Christ

dans la même hypostase est proposée comme la doctrine reçue dans l'Église : Λόγος συνενώσας (corps, âme, esprit), εἰς μίαν ἑνότητα καὶ μίαν πνευματικὴν ὑπόστασιν. C'est déjà presque la formule et c'est déjà tout à fait le sens du dogme de l'union hypostatique : formule et sens que l'on retrouve à l'hérésie LXXII, n. 29, *P. G.*, t. XLII, col. 684. Οὐ δύο Χριστοὺς ἔχομεν, οὐ δύο βασιλέας Υἱοὺς Θεοῦ, ἀλλὰ τὸν αὐτὸν Θεόν, τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον· οὐχ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ οἰκήσαντα, ἀλλ' αὐτὸν ὅλον ἐνανθρωπήσαντα. « Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο. » Οὐ γὰρ εἶπεν. Ἡ σὰρξ Λόγος γένητο, ἵνα δείξῃ πρῶτον Λόγον ἀπουράνιον ἐλθόντα, εἰς ἑαυτὸν δὲ ποστήσαντα τὴν ἐναν θρώπησιν τελείως εἰς ἑαυτὸν ἀναπλασάμενον. Cf. LXIX, n. 26, col. 245. Cavallera, *Thesaurus*, n. 661.

4. L'école d'Antioche, malgré ses tendances nettement prononcées en faveur d'une distinction bien marquée entre les deux natures, par réaction contre l'apollinarisme, témoigne cependant, au cours du IVe siècle, de la foi catholique en l'unité substantielle de Notre-Seigneur. Le représentant de l'orthodoxie catholique à Antioche est, à cette époque, saint Eustathe, dont la doctrine christologique, quoique prêtant parfois à discussion, semble bien, dans l'ensemble (autant que les rares fragments que nous possédons de ses œuvres permettent de porter un jugement), reproduire la foi en l'union hypostatique. En lire le résumé à EUSTATHE D'ANTIOCHE (*Saint*), t. V, col. 1563. On ne peut passer sous silence saint Jean Chrysostome, dont la doctrine s'inspire souvent des principes de l'école antiochienne. Nous avons déjà vu qu'il désigne l'union sous le terme de συνάφεια, plus tard adopté par Nestorius; néanmoins, la doctrine du grand évêque est pleinement orthodoxe. Dans son commentaire du ps. XLV, il affirme la dualité de nature, la divinité et la chair, qui cependant sont unies. Et, commentant l'Évangile de saint Jean, *Et Verbum caro factum est*, il insiste sur le caractère blasphématoire du monophysisme. Le Verbe n'a subi aucun changement dans sa substance, mais, demeurant ce qu'il est, il a pris la forme d'esclave. *P. G.*, t. LV, col. 183 sq.; t. LIX, col. 79. Mais, à l'inverse, le même Père insiste sur l'unité de la personne et de l'hypostase, dans sa lettre au moine Césaire, *P. G.*, t. LII, col. 760. Il devient donc facile d'expliquer en bonne part certaines formules qui pourraient laisser supposer que saint Jean Chrysostome eût admis deux personnes en Jésus-Christ. Cf. *In Epist. ad Heb.*, c. I, homil. III, n. 1, *P. G.*, t. LXIII, col. 28 sq. De plus, affirmer que l'humanité est *la tente, le temple*, de la divinité, *In Joa., loc. cit.; In ps. XLIV*, n. 2, n'est pas préconiser la théorie nestorienne. Nous avons déjà rencontré ces expressions chez saint Athanase et chez les Pères cappadociens. Voir col. 458, 459, et Petau, *De incarnatione*, l. VII, c. X sq.; ces façons de s'exprimer sont des comparaisons fort utiles pour faire comprendre la distinction des natures et même l'unité de personne. Cf. Janssens, *De Deo homine*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 120-121.

5. On doit signaler également au IVe siècle la tradition catholique chez les Pères syriaques. Voir Aphraate, *Demonstrationes*, XVII, n. 2; Rouet de Journel, n. 692; *Patrologia syriaca*, t. I, col. 787, et surtout saint Éphrem, dans ses sermons sur la semaine sainte, VI, n. 9 : « Dans la divinité et l'humanité qui furent unies hypostatiquement, dans l'humanité dont il usa divinement et humainement..., le Fils de Dieu qui s'est fait homme, reste lui-même unique, sans division. » Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*, n. 709; Lamy, *Hymni et sermones*, t. I, p. 476; cf. ÉPHREM (*Saint*), t. V, col. 191-193.

6. Dans l'Église latine, l'absence de préoccupation apologétique laisse moins de place, dans la pensée des Pères, à l'exposition du dogme touchant l'union hypostatique. Citons cependant saint Ambroise, *De incarnatione*, c. V, n. 35, affirmant que le Christ, dans le mystère de l'incarnation, est *non pas divisé, mais un : utrumque unus, et unus in utroque, hoc est in divinitate vel corpore; non enim alter ex Patre, alter ex Virgine, sed idem aliter ex Patre, aliter ex Virgine. P. L.*, t. XVI, col. 827. Cf. *De fide*, l. II, n. 77, 57, 58, 60; l. III, n. 8; l. V, n. 107, *ibid.*, col. 576, 571, 572, 591, 670; S. Hilaire, *De Trinitate*, l. IX, n. 3, 14; l. X, n. 22, 23, 34, 52, 62, 63; cf. l. IX, n. 14; l. X, n. 47; Phebadius, *Liber contra arianos*, c. V, XVIII; *De Filii divinitate*, c. VIII, *P. L.*, t. XX, col. 16, 26, 45 sq.; Victorin, *Adversus Arium*, l. I, n. 45, *P. L.*, t. VIII, col. 1075; cf. n. 14, col. 1048; *In Epist. ad Phil.*, c. II, v. 6-8, col. 1208; Nicetas, *Explanatio symboli*, n. 1-6, *P. L.*, t. LII, col. 866, 870; S. Jérôme, *Epist.*, CXX, n. 9; *In Epist. ad Gal.*, l. I, c. I, 11; *In Matthæum*, l. IV, c. XXVIII, 2, *P. L.*, t. XXVI, col. 322, 216; S. Damase, *Epist. ad Paulinum Antiochenum*, *P. L.*, t. XIII, col. 356; cf. *Confessio fidei catholica*, col. 360. Dans toutes les affirmations des Pères latins, dont quelques-unes semblent préluder à la lettre de saint Léon à Flavien, « peu, très peu de philosophie : rien des longues dissertations sur la personne et la nature où se complaira le génie grec; mais l'énoncé très ferme de ce qui est la foi de l'Église, foi plus sentie encore qu'intellectuellement analysée ». Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 293.

IV. CONTROVERSES. — Les termes du problème sont désormais nettement posés. D'une part, unité de sujet, de personne, comme on dira plus tard; d'autre part, dualité des natures, chacune prise en elle-même, complète et parfaite; puis, union substantielle, sans cependant que la divinité subisse un changement ou que la « fusion », le « mélange », en un mot, « l'union » produise une troisième nature résultant des deux autres; enfin, communication des idiomes, manifestant la vérité de tout ce qui précède. Il semble que la définition du dogme si clairement professé dût facilement être prononcée; mais précisément, parce que cette définition devait avoir pour occasion la condamnation solennelle d'hérétiques de marque — et d'hérétiques orientaux — elle sera précédée de discussions, longues, subtiles et parfois passionnées, dans lesquelles les champions de l'orthodoxie eux-mêmes emploieront des expressions forcées, que l'Église ne ratifiera pas dans la suite. La période des luttes relativement au dogme de l'union hypostatique présente une double phase, la lutte contre le nestorianisme, et la lutte contre le monophysisme, le nestorianisme, relâchant les liens de l'union hypostatique au point d'admettre en Jésus deux personnes physiques dans la même personnalité morale, le monophysisme, resserrant à l'excès ces liens et n'admettant qu'une nature dans le Verbe incarné. Il ne saurait être question de refaire, à propos du dogme de l'union hypostatique, l'histoire du nestorianisme et des luttes de saint Cyrille d'Alexandrie, pas plus que l'histoire du monophysisme. Conformément au programme du dictionnaire, ces sujets doivent faire ou ont déjà fait la matière d'articles différents et notre dessein ici ne peut être que de coordonner en une suite logique les différents épisodes de la controverse christologique et de montrer comment la lutte contre l'hérésie a préparé les formules définitives de la foi catholique.

1° *Observation générale.* — Les discussions christologiques au sujet de l'unité de la personne en Jésus-Christ, tout comme les discussions trinitaires au sujet des trois personnes divines, ont été nécessaires pour arriver, dans la théologie catholique, à préciser les concepts de personne, d'essence et de nature. C'est parce que les hérétiques identifiaient complètement ces trois concepts, qu'il leur devenait impossible

d'expliquer l'incarnation ou la trinité en regard du dogme catholique L'art. Hypostase a précisément démontré que les hérésies même « les plus opposées, sabellianisme, arianisme, trithéisme, nestorianisme, monophysisme de toute espèce, reposent toutes sur un principe philosophique faux. Dans les questions trinitaires elles affirment que toute substance, y compris l'οὐσία divine, par là même qu'elle est singulière, ne peut être commune à plusieurs individus distincts. Aussi, là où il n'y a qu'une essence singulière, il n'y a aussi qu'un seul sujet dont elle est l'essence. Donc, en Dieu, ou bien, s'il n'y a qu'une essence, il n'y a aussi qu'une hypostase; ou bien, s'il faut admettre trois hypostases, il faut admettre pareillement trois essences. Dans les questions christologiques, ils posent en principe qu'une οὐσία singulière et entière est nécessairement en elle-même et par soi subsistante, et, à cause même de cette conception, que la dualité des natures en Jésus-Christ implique la dualité d'hypostases, hypostase divine et hypostase humaine, ou bien, au contraire, que l'unité d'hypostase oblige à conclure à l'unité d'essence ou de nature. » Franzelin, *De Verbo incarnato*, Rome, 1874, p. 177. Le dogme catholique a obligé, au contraire, les Pères de l'Église à considérer avec plus d'attention les idées d'essence, de nature, d'hypostase, de personne, et d'introduire dans ces concepts philosophiques les nuances et les distinctions que les hérétiques ne savaient pas y mettre. « Les Pères ont remarqué que, si la raison seule ne peut arriver à concevoir comment l'essence singulière est ou peut être commune à plusieurs individus, la foi nous oblige cependant à admettre qu'il en est ainsi de l'essence divine; de même, qu'il est certain qu'une substance singulière, entière, réellement existante, la nature humaine dans le Christ, n'est pas par soi un homme distinct du Verbe, mais que c'est le Verbe lui-même devenu homme par cette nature humaine prise par lui et faite sienne. En raison de cette double vérité révélée, ils comprenaient que la définition philosophique péchait par quelque endroit, et ne pouvait s'appliquer à l'essence infinie de Dieu ni à la substance créée, mais subsistant selon un mode surnaturel; et qu'en conséquence, faux était le principe des hérétiques, qui concevaient toute substance singulière comme une hypostase, ne pouvant être commune à plusieurs individus distincts et devant nécessairement subsister par soi et séparément. » *Ibid.*, p. 177-178. De là l'évolution que nous avons signalée, relativement au concept d'hypostase, pris d'abord selon son acception ordinaire de réalité subsistant en soi et non point en autrui. Voir Hypostase, col. 385 sq. Nous n'avons pas à revenir ici sur cette évolution de la philosophie chrétienne, et nous nous contentons de la rappeler en vue d'une intelligence plus complète des controverses relatives à l'union hypostatique.

2° *Les controverses du IIe siècle.* — Les hérésies antérieures au IIIe siècle, et concernant la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ne visent pas directement l'union et le mode d'union des natures en une personne unique. Elles sont toutefois l'occasion pour les Pères de l'Église de formuler le dogme de l'unité substantielle du Christ, Dieu et homme; mais la controverse ne porte pas, directement du moins, sur ce point spécial du dogme catholique. Le *gnosticisme*, aboutissant au *docétisme*, niait la réalité même de l'incarnation : Jésus, le Jésus de l'Évangile, n'est que le réceptacle passager d'un don supérieur, émané de Dieu. Voir Basilide, t. II, col. 471; Docétisme, t. IV, col. 1484-1501; Gnosticisme, t. VI, col. 1461-1462; Marcion. Cette erreur est, pour les Pères qui l'ont combattue, l'occasion d'affirmer que le Verbe n'est pas en Jésus comme en un réceptacle, mais que le Verbe est bien Jésus, qu'il est Dieu et que ce même Jésus qui est Dieu est aussi homme. Des réfutations que les Pères, notamment saint Irénée et Tertullien, ont faites du docétisme, voir t. IV, col. 1493-1496, on a retenu ici, col. 451-452, les textes qui ont trait directement à l'unité substantielle du Christ, Dieu et homme. A la conception gnostique se rattache le docétisme de Cérinthe, voir ce mot, t. II, col. 2153-2154, dont saint Ignace, saint Polycarpe et plus tard saint Irénée et saint Hippolyte nous ont conservé les idées originales, et l'ébionisme, voir t. IV, col. 1990, si voisin des erreurs de Cérinthe et de Carpocrate en matière christologique. C'est encore en luttant contre l'adoptianisme naissant et proposé par la secte des aloges, voir ce mot, t. I, col. 898-901, que les Pères ont l'occasion de formuler la doctrine catholique. Cf. d'Alès, *op. cit.*, p. 104-109. Ici, c'est la divinité même de Notre-Seigneur qui est directement en jeu. Voir aussi Elcésaites, t. IV, col. 2236. L'hérésie des patripassiens et du monarchianisme, voir ces mots, servit également à préciser la pensée catholique sur la distinction du Père et du Verbe, la réalité de l'incarnation du Fils et l'unité substantielle de Jésus. C'est à propos de toutes ces hérésies de la primitive époque, que les Pères ont pu nous laisser les formules rapportées plus haut et qui marquent la doctrine catholique relativement à l'union hypostatique.

Nous avons dit que ces différentes hérésies ont été pour les Pères l'occasion de formuler le dogme de l'unité substantielle du Christ, à la fois Dieu et homme. C'est donc une erreur de ne distinguer dans le christianisme, même aux IIe et IIIe siècles, que deux grands courants d'opinion (c'est l'erreur de Harnack, dans son *Histoire des dogmes*, touchant le dogme christologique), l'un, docète, où le Christ est considéré comme un Dieu incarné, l'autre, ébionite, où il s'agit plutôt d'un homme divinisé. Entre les deux théories extrêmes et opposées, lesquelles, chacune en son genre, accentuent un côté du Sauveur *au détriment de l'autre*, l'Église tient un juste milieu : elle donne à l'humanité comme à la divinité l'importance qu'il convient de leur attribuer : la nature divine est propre au Verbe, la nature humaine lui est adventice; il les unit toutes deux dans sa personne; seulement cette personne est divine et, par ces motifs, l'élément divin prévaut dans le Christ. Cf. Voisin, *op. cit.*, p. 350-351.

3° *Premières précisions dans la controverse, au IIIe siècle.* — 1. *Les antécédents du nestorianisme.* — L'adoptianisme naissant enseignait, à la suite des ébionites, que Jésus, fils de Marie, n'est qu'un homme, élevé par l'adoption divine à la dignité de Fils de Dieu. De là, la nécessité, pour les partisans de cette hérésie, de rejeter le IVe Évangile et, en général, les écrits johanniques. S. Épiphane, *Hær.*, LI, n. 4, 18, 22, 28, 30, 32-34, *P. G.*, t. XLI, col. 892, 921, 928, 936, 941, 945-953. Tout en maintenant le contact de la divinité avec l'humanité de Jésus-Christ, ou plutôt avec Jésus-Christ lui-même, simple homme, cette hérésie en venait à poser le principe d'une union purement morale entre Dieu et le Christ. Le Christ ne se distingue des autres hommes que par l'habitation spéciale de l'Esprit-Saint, qui en fait, après le baptême dans le Jourdain, le Fils de Dieu. Telle fut la thèse soutenue à Rome sur la fin du IIe siècle, par Théodote le Corroyeur. Voir S. Épiphane, *Hær.*, LIV, *P. G.*, t. XLI, col. 961; pseudo-Tertullien, *Liber de præscriptionibus*, c. LIII, *P. L.*, t. II, col. 72-73. Théodote fut excommunié par le pape Victor, mais sa doctrine se répandit dans une secte nouvelle, celle des melchisédéchiens, soutenue par un autre Théodote, le banquier. Sur cette hérésie et les deux Théodote, saint Hippolyte avait donné d'assez nombreux renseignements, dans son ouvrage, aujourd'hui perdu, sur toutes les hérésies, Σύνταγμα, ren-

seignements qu'on retrouve en partie dans le pseudo-Tertullien, *Liber de præscriptionibus*, c. LIII, *P. L.*, t. II, col. 72; dans S. Épiphane, *Hær.*, LIV, LV, *P. G.*, t. XLI, col. 961; dans S. Philastrius, *Liber de hæresibus*, n. 50, *P. L.*, t. XII, col. 1166-1167; dans le *Contra Noetum*, n. 3, *P. G.*, t. X, col. 805; dans les *Philosophoumena*, l. VII, n. 35; l. X, n. 23, *P. G.*, t. XVI, col. 3342, 3439; dans le *Petit labyrinthe*, dont on possède des extraits par Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 513.

L'adoptianisme est représenté, entre 230 et 240, par Artémon, qui relie les Théodote à Paul de Samosate, et dont les doctrines furent condamnées par le pape Zéphirin. Voir ARTÉMON, t. I, col. 2022-2023. Ces écoles monarchianistes se font remarquer par leur attachement au sens littéral des Écritures; saint Épiphane, *Hær.*, LI, n. 34, appelle les premiers défenseurs de l'adoptiansime des *éplucheurs de syllabes*. Paul de Samosate, élu évêque d'Antioche vers 260, donne une forme plus scientifique à l'adoptianisme d'Artémon, mais en reproduit toutes les erreurs. Sur la doctrine de Paul de Samosate, voir Garnier, *Dissertatio I de hæresi et libris Nestorii*, IV, 3, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1128-1136; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 428-433; A. Réville, *La christologie de Paul de Samosate, Bibliothèque des hautes études, section des sciences religieuses*, Paris, 1896, t. VII; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, c. XXII; G. Bardy, *L'Église d'Antioche de 260 à 272: Paul de Samosate*, dans *Recherches de sciences religieuses*, 1918, p. 194-221. La doctrine trinitaire de Paul est monarchianiste; en Dieu, une seule personne, πρόσωπον ἕν. Le Logos est donc impersonnel, mais Dieu, par ce Logos qui est sa propre Sagesse, a agi d'une manière toute particulière dans le fils de David, dans Jésus, né de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit, mais homme simplement et non pas Dieu. Toutefois, grâce à la perfection même et à la rectitude de sa vie, Jésus mérite d'être revêtu d'une dignité en quelque sorte divine; il peut être appelé *Dieu né d'une Vierge, Dieu manifesté de Nazareth*. Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 301, 311, 312; S. Épiphane, *Hær.*, LXV, n. 1, 7; Eusèbe, *H. E.*, l. VII, c. XXVII, n. 2; cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 429-430; M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 213-217. L'union du Verbe et de Jésus, union consistant dans « une simple συνέλευσις qui ne fait pas que Jésus soit Dieu en personne », Tixeront, *loc. cit.*, ne semble pas dater du baptême de Jésus, mais existe dès l'instant de la conception. Cf. Garnier, *loc. cit.*, col. 1133-1134. En ce point, Paul de Samosate marque un progrès sur les formules antérieures et se rapproche du nestorianisme, dont, quoi qu'en dise Nestorius lui-même, *Livre d'Héraclide*, Paris, 1910, p. 41-43, il est un précurseur. Les seules différences que relève Nestorius portent, en effet, sur l'expression « deux Fils », *ibid.*, p. 44, appliquée à Jésus, ou plutôt au Verbe divin, Fils de Dieu par nature, habitant en Jésus, et à Jésus lui-même, Fils de Dieu par sa vertu et sa perfection, et sur le mode d'inhabitation attribué par Paul au Verbe. *Ibid.*, p. 49. Paul ignore encore, en effet, la théorie du *prosôpon* d'union, ou plus exactement de cette personnalité morale résultant de l'union du Verbe à Jésus et qui permet de parler d'un *seul* Fils, d'un seul Seigneur. Enfin, Nestorius enseignera clairement la perpétuité et l'indissolubilité de l'union du Verbe avec l'homme, tandis que Paul de Samosate laisse ce problème dans l'ombre. Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 215-216.

L'hérésie de Paul de Samosate fut l'occasion, nous l'avons vu, pour les évêques du concile de 265, de signer la lettre où le dogme de l'union hypostatique est enseigné aussi clairement que le comporte le langage de l'époque. Voir col. 454. Si la lettre écrite par Denys d'Alexandrie à cette occasion, à la communauté d'Antioche, est authentique, nous avons encore un autre témoignage de la croyance catholique : « une des personnes de la Trinité, le Fils, s'est incarnée en un homme accompli et s'est unie à lui par une union naturelle. » *Patrologia orientalis*, t. I, p. 348. Les erreurs de Paul furent partagées par le martyr saint Lucien († 312), chef de la première école d'Antioche.

Très voisine de l'erreur de Paul de Samosate l'erreur de Marcel d'Ancyre, à la fin du IVe siècle (évêque en 374), continue la conception du Verbe impersonnel, δύναμις, se fixant dans le Christ, pour *devenir*, par l'incarnation, réellement le Fils de Dieu Cette union du Verbe impersonnel et de l'humanité n'est pas indéfinie; après la parousie, le Verbe se dépouillera de son humanité. Le principe de l'union est donc dans l'ἐνέργεια du Verbe, l'incarnation complètant la première économie par laquelle s'est manifesté le Verbe, la création. Cf. E. Klostermann, *Eusebius Werke*, Leipzig, 1906, Fragm., 121, 67, 60, 115; cf. Eusèbe, *Contra Marcellum*, *P. G.*, t. XXIV, col. 821. Ici encore, l'adoptianisme est donc la conclusion logique du monarchianisme sabellien, que semble repousser cependant Marcel. Voir Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867, p. 318; cf. p. 215; Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 39-40. Au fond, « Marcel paraît séparer le *Logos* en deux : celui qui demeure *en* Dieu, et celui qui émane *de* Dieu, lequel doit alors retourner à lui-même à la fin du monde en tant qu'il est demeuré en Dieu. Il établit une rupture dans les natures de Jésus-Christ : l'une s'est abaissée jusqu'à s'unir à l'humanité, tandis que l'autre continue de posséder la vie absolue. » Cf. Zahn, *op. cit.*, p. 318; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris 1907, t. I, p. 671-672. La christologie de Marcel d'Ancyre fut dépassée par celle de Photin, son disciple, qui diminua, plus encore que Marcel n'avait osé le faire, l'élément divin dans la personne du Sauveur. Avec Photin, il n'est plus question d'intimité étroite entre les deux natures. Le Sauveur n'est plus qu'un homme à qui une éminente vertu a mérité la faveur d'une intimité avec Dieu. Cf. Vigile de Tapse, *Dial. contra arian. sabell., Phot.*, I, c. IV, *P. L.*, t. LXII, col. 182. Photin abandonne la distinction entre les deux aspects du Logos, δύναμις et ἐνέργεια : son Christ n'est plus que le Christ de Paul de Samosate et des ébionites. Cf. Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 846, note 1. L'hérésie de Photin fut condamnée à plusieurs reprises, mais notamment au Ier concile de Sirmium, 351, Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 852-862, et par le pape saint Damase, au concile romain de 380. Cf. Anathématismes de Damase, n. 5, 6, Denzinger-Bannwart, n. 63, 64; Cavallera, *Thesaurus*, n. 668.

Mais les précurseurs immédiats et directs de l'hérésie nestorienne furent Diodore de Tarse (évêque en 378) et Théodore de Mopsueste (évêque en 392).

Les erreurs christologiques de Diodore ont été exposées, t. IV, col. 1366. M. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 13-14, en donne un excellent résumé : « Jaloux de maintenir contre les apollinaristes l'intégrité des deux natures en Jésus-Christ, Diodore distingue énergiquement, dans le Sauveur, le Fils de Dieu du fils de David, que le premier a pris et en qui il a habité : τέλειος πρὸ αἰώνων ὁ υἱὸς τέλειον τὸν ἐκ Δαβὶδ ἀνείληφεν, υἱὸς θεοῦ υἱὸν Δαβίδ. *P. G.*, t. XXXIII, col. 1559. Aussi, n'est-ce que par figure (καταχρηστικῶς) et parce que le fils de David a été le temple du Verbe, que l'on peut dire du Dieu Verbe, du Fils de Dieu, qu'il est fils de David. Le Verbe n'est pas fils de David, il est son Seigneur, *ibid.*, il n'est pas fils de Marie, μὴ τῆς Μαρίας υἱὸς ὁ θεὸς Λόγος ὑποπτευέσθω. *Ibid.*, col. 1560. Ce Verbe, en effet, n'a pas eu deux naissances, l'une éternelle, l'autre, dans le temps; mais né du Père,

il s'est fait un temple de celui qui est né de Marie, col. 1561. En conséquence, l'homme né de Marie n'est pas fils de Dieu par nature, mais par grâce le Verbe seul l'est par nature, χάριτι καὶ οὐ φύσει... χάριτι υἱὸς ὁ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος, φύσει δὲ ὁ θεὸς Λόγος, col. 1560. C'était enseigner qu'en Jésus-Christ il y avait deux fils distincts. Diodore cependant repousse cette conclusion, sous prétexte qu'il n'enseigne pas qu'il y eût dans le Sauveur deux fils de David ou deux fils de Dieu κατ' οὐσίαν, mais seulement que le Verbe éternel de Dieu a habité dans celui qui est de la semence de David : Τὸν πρὸ αἰώνων θεὸν Λόγον λέγων κατωκηκέναι ἐν τῷ ἐκ σπέρματος Δαβίδ, col. 1559. Il est probable même qu'il maintenait, en paroles du moins, l'unité de personne, col. 1561, et il est certain qu'il regardait l'homme en Jésus comme adorable d'une adoration unique avec le Verbe. Toutefois, cet effort pour conserver le langage et justifier l'usage traditionnel ne faisait pas que Diodore sauvegardât réellement l'unité personnelle de Jésus-Christ. »

Les fragments conservés de Théodore de Mopsueste, disciple de Diodore, sont assez étendus pour que l'on puisse reconstituer la doctrine christologique de ce précurseur immédiat du nestorianisme. Le point de départ philosophique de l'hérésie de Théodore est bien celui que nous avons indiqué plus haut, dans la remarque d'ordre général empruntée au cardinal Franzelin. Théodore ne peut concevoir une nature complète impersonnelle. Le Christ possédant la nature humaine complète, en possède aussi, par le fait même, l'hypostase : « Lorsque nous distinguons les natures, nous disons que la nature de Dieu le Verbe est complète, et complète aussi la personne, car on ne saurait avancer qu'une hypostase est impersonnelle; de même, nous disons que la nature de l'homme est complète, elle aussi, et complète la personne. Cependant, quand nous considérons l'union, nous disons alors qu'il n'y a qu'une personne. » *Fragm.*, VIII, *De incarnatione*, *P. G.*, t. LXVI, col. 981. Dans cette phrase, nous trouvons, résumé par lui-même, tout le système de l'évêque de Mopsueste. Nature et hypostase s'identifient : en Jésus, deux natures complètes, donc deux hypostases : l'hypostase humaine est complète. Cf. *Fragm.*, V, XI; *Expositio symboli*, col. 970, 983-984, 1017. La nature humaine est le Jésus de l'histoire : αὐτός, οὗτος, ὁ λαμβανόμενος. L'union est caractérisée par le terme employé : c'est une συνάφεια, expression en soi indifférente, dont ont usé plusieurs auteurs catholiques, voir col. 440, mais que Théodore emploie dans le sens trop lâche de σχέσις, simple rapport, relation dont un autre mot, ἐνοίκησις, inhabitation, vient manifester avec évidence le sens pleinement hétérodoxe. L'inhabitation du Verbe dans le Christ ne s'explique pas par une présence substantielle ou même par la communauté d'opération. *De incarnatione*, fragm. VII, col. 972-976, mais par une bienveillance et complaisance particulière, εὐδοκία, que Dieu et le Verbe ont pour Jésus, eu égard aux mérites par eux prévus du Christ homme, col. 977. Dieu et le Verbe se sont complus en Jésus, comme en un Fils, ὡς ἐν υἱῷ, c'est-à-dire « qu'ayant habité (en Jésus), le Verbe s'est uni tout celui qu'il a pris, et l'a préparé à entrer en participation de toute la dignité que lui, Fils par nature qui habite (en Jésus), rend commune entre eux. Il en fait une seule personne (avec soi), de par l'union à laquelle (il l'élève) : il lui communique toute primauté. Il a voulu tout accomplir par lui, et le jugement, et l'examen du monde, et sa propre parousie. » *Ibid.*, col. 976; trad. Tixeront, *op. cit.*, p. 17. Quelle que soit l'intimité de cette union, c'est donc en définitive une simple union κατ' εὐδοκίαν, col. 1013, et non pas καθ' ὑπόστασιν. Toutefois, de cette union selon la dignité, l'autorité, il résulte l'union de la personne, ἡ τοῦ προσώπου ἕνωσις, col. 985 ; cf. col. 981, et avec cette unité de la personne, l'unité de la filiation. *Expositio symboli*, col. 1013; *Ad baptizandos*, col. 1013. Mais cette affirmation de l'unité de personne est plus verbale que réelle. La logique du système conduit forcément Théodore à concevoir les deux natures comme deux véritables personnes. L'unité qui existe entre elles est une unité purement morale, et parfois l'harmonie des deux volontés divine et humaine semble être le lien véritable de l'union. Cf. *De incarnatione*, fragm. XV, col. 992, et dans H. B. Swete, *Theodori episcopi Mops. in Epistolas B. Pauli commentarii*, Cambridge, 1880, 1882, p. 308, 311. Chaque nature garde donc physiquement son action propre et ce n'est que par figure et par une sorte d'abus de langage qu'on peut attribuer, même dans l'union, à la divinité les actions propres de l'humanité et, réciproquement, les actions de la divinité à l'humanité. Et par là, la communication des idiomes est interdite, par rapport au Verbe et par rapport à la nature ou personne humaine. C'est surtout à cause du θεοτόκος que se révèle ce vice fondamental du système de Théodore. Voir *Contra Apollinarem*, fragm. III, col. 993, 994, 998; *De incarnatione*, fragm. XV, col. 992. Si Marie peut être appelée mère de Dieu, c'est à cause du rapport que possède l'homme qu'elle a engendré vis-à-vis du Verbe. La négation de l'unité physique dans la personne même de Jésus-Christ est donc évidente : la comparaison qu'emploie Théodore, assimilation de l'union des natures à l'union matrimoniale de l'homme et de la femme en une seule chair, *De incarnatione*, frag. VIII, col. 981, ne laisse aucun doute à ce sujet. Peu de chose nous sépare du nestorianisme définitif. Pour la comparaison de la doctrine de Théodore de Mopsueste et de la doctrine de Nestorius, voir M. Jugie, *op. cit.*, p. 140-149. Voir aussi L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913, p. 62-69.

2. *Les antécédents de l'eutychianisme.* — *a) L'arianisme.* — La christologie de l'arianisme est une conséquence de l'hérésie trinitaire. Le Verbe n'étant pas Dieu, mais une hypostase créée, l'incarnation *dans l'unité de personne* n'est possible qu'à la condition de la concevoir comme une composition réelle du Logos et de la chair. La présence simultanée de deux esprits, le Logos, d'une part, l'âme humaine, de l'autre, eût gravement compromis cette unité personnelle. Aussi, les ariens, en général, et Arius notamment en particulier, suppriment-ils en Jésus-Christ l'âme humaine. C'est le Logos qui s'unit directement à la chair, devenant ainsi un être particulier, homme-Dieu, sans être ni Dieu, ni homme. S. Athanase, *Contra Apollinarem*, I, I, n. 15; I. II, n. 3; *Epist. ad Adelphium*, n. 1, *P. G.*, t. XXVI, col. 1121, 1136-1137, 1073; S. Épiphane, *Hær.*, LXIX, n. 19, 49, *P. G.*, t. XLII, col. 232, 278; Théodoret, *Hær. fabul.*, IV, n. 1, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 414. Par plus d'un côté, la christologie arienne touche à l'ébionisme de Paul de Samosate, en ce sens du moins que le Christ d'Arius n'est pas véritablement Dieu; mais par là même qu'Arius n'admet pas que le Verbe soit Dieu véritable (et en cela il s'oppose au monarchianisme de Paul), sa christologie se trouve engagée dans une voie qui aboutira logiquement à l'apollinarisme et plus tard au monophysisme. L'erreur christologique d'Arius est combattue par Eustathe d'Antioche, surtout dans son traité *De anima*, et, en Occident, par saint Hilaire. Voir ci-dessus, col. 461 et 462. A l'arianisme se rattachent plusieurs opinions erronées que combat saint Hilaire dans son *De Trinitate*, les unes professant que le Verbe a cessé d'être Dieu en prenant dans un corps humain la place de l'âme, les autres admettant une déchéance dans le Verbe par le fait de l'incarnation. Cf. I. X, 50, 52, 53, *P. L.*

t. IX, col. 833 sq. Ce sont ces premiers excès de la spéculation théologique dans un sens nettement monophysite que condamna le Ier synode de Smirnium, en 351. *Si quelqu'un comprend ces paroles : « Le Verbe s'est fait chair », en ce sens que le Verbe aurait été transformé en chair, ou bien dit qu'en prenant la chair, il a subi un changement, qu'il soit anathème.* Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 856 ; cf. Hahn, *op. cit.*, p. 197-198. Il faut cependant noter l'affinité de cette christologie hétérodoxe avec celle de Photin, dont les doctrines furent anathématisées dans ce même concile; tant il est vrai que, dans ces premières discussions théologiques, où la question christologique n'était abordée que subsidiairement, les tendances opposées se rejoignaient par quelque point.

b) L'apollinarisme. — Voir APOLLINAIRE LE JEUNE ET LES APOLLINARISTES, t. I, col. 1505-1507, et surtout G. Voisin. *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, et Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 94-108. C'est par opposition aux théories hérétiques de Diodore de Tarse qu'Apollinaire, dont le père, Apollinaire l'Ancien, voir t. I, col. 1505, venait d'Alexandrie, propose sa doctrine en vue de rétablir la parfaite unité de Jésus-Christ. Cette unité, pour Apollinaire, ne peut se concevoir si l'on suppose que le Verbe, dans l'incarnation, prend une humanité complète : deux êtres complets ne sauraient devenir un : δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται; cf. S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. I, n. 2, *P. G.*, t. XXVI, col. 1096; si Dieu τέλειος s'associe à l'homme également τελείῳ, il y aura deux Fils de Dieu, l'un par nature (φύσει), l'autre par adoption, (θετός), deux personnes, et des deux personnes en Jésus, on pourra dire ἄλλος et ἄλλος. Il n'y a plus d'incarnation proprement dite, mais une simple juxtaposition. *Fragm.*, LXXXI, LXVII, édit. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tubingue, 1904, p. 224, 220. Cf. *Epist. ad Dionysium*, *ibid.*, p. 257. La solution, d'après Apollinaire, consiste à supprimer l'âme intelligente et libre (Apollinaire avait d'abord enseigné la suppression de toute âme, même animale, cf. Socrate, *H. E.*, l. II, c. XLVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 361; Rufin, *H. E.*, l. II, c. XX, *P.L.*, t. XXI, col. 526) et à ne concéder au Christ qu'une âme animale, le Verbe étant lui-même son νοῦς et son πνεῦμα : « Le Christ ayant Dieu pour πνεῦμα, c'est-à-dire pour νοῦς, avec une ψυχή et un corps, est à bon droit appelé homme du ciel. » *Fragm.*, XXV, *ibid.*, p. 120. Cf. *Fragm.*, LXXXVII, p. 226; LXXXIX, p. 227; XXIII, p. 210 Sur la réfutation de la doctrine trichotomiste d'Apollinaire par les Pères, voir FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 552-555. Les conséquences de la conception apollinariste de l'incarnation étaient graves : premièrement, l'incarnation n'est plus qu'une σάρκωσις au sens strict du mot, excluant l'ἐνανθρώπησις. Ἡ κατὰ μέρος πίστις, n. 30, *ibid.*, p. 178. Bien qu'Apollinaire emploie parfois sur ce point les mots traditionnels, le Dieu fait homme, ἐνανθρωπήσας; la chair consubstantielle à la nôtre, ὁμοούσιος, cf. *De unione*, n. 8, *ibid.*, p. 188, le sens qu'il y attache est pleinement conforme aux principes posés par lui. Deuxièmement, Jésus, n'ayant pas d'âme intelligente et libre, nous a sauvés sans mérites de sa part. Troisièmement, et c'est la conclusion qui nous occupe spécialement ici, il faut admettre en Jésus l'unité non seulement de personne, *mais encore de nature*, Ἐστι θεὸς ἀληθινὸς ὁ ἄσαρκος ἐν σαρκὶ φανερωθείς, τέλειος τῇ ἀληθινῇ καὶ θεία τελειότητι οὐ δύο πρόσωπα οὐδὲ δύο φύσεις. Ἡ κατὰ μέρος πίστις, 31, *op. cit.*, p. 179; *Fragm.*, CXVII, CXIX, p. 236. Comment concevoir cette unité de nature? Résulte-t-il de la divinité et de la chair prise par la divinité une troisième nature différente des deux autres? Nullement. La chair est sans doute intimement unie à la divinité, au point de ne faire avec elle qu'une substance, μία οὐσία, une nature, μία φύσις, *ibid.*; mais il n'y a pas fusion des natures : φύσει μὲν θεὸν καὶ φύσει ἄνθρωπον τὸν κύριον λέγομεν. *Fragm.*, CLI, p. 247. D'après Apollinaire, le Verbe, nature complète en soi avant l'incarnation, s'unit par l'incarnation un corps qui « ne constitue point une nature par lui-même; car il ne vit point par lui-même, et on ne peut le séparer du Verbe qui le vivifie. » *Epist. ad Dionysium*, *op. cit.*, p. 259. La nature divine ἄσαρκος du Verbe devient σεσαρκωμένη : elle était simple d'abord, elle devient σύνθετος, σύγκρατος : il n'y a pas nature nouvelle *autre*, mais nature ancienne existant *autrement* par l'adjonction d'un élément nouveau. De là les formules, dont la première deviendra plus tard si célèbre : Μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, ou encore Ὁ αὐτὸς (Χριστὸς) ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένης. *Ad Jovianum*, n. 1, *op. cit.*, p. 251; *Fragm.*, IX, p. 206; Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 99. Quatrièmement, de l'unité de terme de nos adorations se déduit l'unité de l'adoration elle-même; mais aussi de l'unité de nature se déduit l'unité d'opération et de volonté : le monothélisme tout comme le monophysisme sont contenus dans l'apollinarisme. *Ad Jovianum*, n. 1; *Fragm.*, CXX, *op. cit.*, p. 251,236 ; *Fragm.*, CLI, CVII, CXVII; p. 248, 232, 235. Enfin, la théorie apollinariste s'accommodait de la communication des idiomes, qui fut ici poussée à l'excès. Sur ce point particulier, voir *Epist. ad Jovianum*, et *De unione*. Pour l'emploi du mot θεοτόκος, voir *Ad Jovianum*, n. 1; *De fide et incarnatione* n. 3, 5, 6, *op. cit.*, p. 251, 195, 196, 198.

La terminologie d'Apollinaire n'a encore rien de fixe et de définitif; il exprime l'union du Verbe à la chair par les termes les plus variés et les plus disparates. Les plus fréquents sont : ἕνωσις, ἑνότης, συνάφεια, σύνθεσις. On trouve ainsi ἄκρα ἕνωσις, ἕνωσις φυσική, ἕνωσις οὐσιώδης, ἕνωσις, τελειωτάτη, σύνοδος, συμπλοκή, σύγκρασις, μίξις, κρᾶσις et enfin : προσκειμένου τῷ ἀκτίστῳ θεῷ τοῦ κτίσματος. Cf. Voisin, *op. cit.*, p. 282.

Il n'entre pas dans l'objet de cet article de suivre l'apollinarisme dans ses évolutions jusqu'à sa condamnation. L'argument décisif invoqué contre Apollinaire par les Pères du IVe siècle, se résume en quelques mots. L'humanité que Jésus venait sauver, c'est la nôtre : donc, il devait la prendre. Prendre un corps sans âme rationnelle, ce n'était pas prendre notre humanité : Jésus-Christ devait prendre notre humanité tout entière : Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἥνωται τῷ θεῷ τοῦτο καὶ σώζεται, cela seul est guéri qui est pris par le Verbe; cela seul est sauvé qui est uni à Dieu. S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 181. Le Seigneur n'a pas eu un corps sans âme, sans sentiment et sans intelligence (ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ' ἀνόητον) : car il n'était pas possible que, le Seigneur s'étant fait homme pour nous, son corps fût sans esprit (ἀνόητον), et ce n'est pas seulement le salut du corps, mais aussi celui de l'âme (ψυχή) que le Verbe a opéré en lui. S. Athanase, *Tomus ad Antiochenos*, n. 7; cf. *Contra Apollinarem*, l. I, n. 4, l. II, *P. G.*, t. XXVI, col. 804, 1097, 1140; S. Épiphane, *Ancoratus*, n. 78, *P. G.*, t. LXIII, col. 104; S. Ambroise, *De incarnatione*, 68, *P. L.*, t. XVI, col. 835. Parmi les anathématismes de saint Damase (concile romain de 380), le 7e vise spécialement *eos, qui pro hominis anima rationabili et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum, cum ipse Filius sit Verbum Dei, et non pro anima rationabili et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram, id est rationabilem et intelligibilem, sine peccato animam susceperit atque salvaverit.* Denzinger-Bannwart, n. 65; Mansi, t. III, col. 48; Hahn, *op. cit.*, p. 272; Cavallera, *Thesaurus*, n. 668. Sur ces points, voir APOLLINAIRE LE JEUNE ET APOLLINARISTES. Mais il faut signaler, comme conséquence logique de l'apollina-

risme, s'opposant directement au dogme de l'union hypostatique, par la négation des deux natures, l'hérésie des synousiates, qui professent en Jésus-Christ l'unité absolue de substance et de nature, non pas cependant en ce sens que l'un des deux éléments aurait été transformé en l'autre, ni que de la fusion des deux natures soit résultée une troisième et nouvelle nature ou substance, mais en ce sens « que la chair du Seigneur participe aux noms et aux propriétés du Verbe, sans cesser d'être chair, même dans l'union, sans que sa propre nature soit changée; de même que le Verbe participe aux noms et aux propriétés de la chair tout en restant Verbe et Dieu dans l'incarnation, et sans qu'il soit changé en la nature du corps. » Timothée, *Ad homerium*, dans Lietzmann, p. 278. C'est donc surtout par la violence de leur langage, par leur mépris affiché des usages et des formules de l'Église, que se distinguaient les synousiates des autres monophysites, et du parti modéré de l'apollinarisme. Voir SYNOUSIATES.

Au point où en étaient arrivées les discussions christologiques dans l'Église, à la fin du IVe et au début du Ve siècle, les positions étaient prises de part et d'autre pour les deux grandes controverses d'où allait sortir la définition du dogme de l'union hypostatique, la controverse nestorienne, la controverse eutychienne. Ces controverses, qui forment le nœud même de la question que l'on étudie ici, ont été exposées ailleurs. Nous nous contenterons donc d'en résumer les points principaux, afin de fixer la marche logique des idées, et nous renverrons, pour les développements, aux articles spéciaux écrits sur la matière.

4° *La controverse nestorienne.* — Le nestorianisme de Nestorius, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est une doctrine à son point d'arrivée. Nous en avons étudié les antécédents. Nous renvoyons à NESTORIUS pour l'histoire des doctrines et des évolutions de l'évêque d'Antioche. Voir également ÉPHÈSE *(Concile d')*, t. V, col. 137 sq. On se contentera ici de résumer brièvement l'aspect doctrinal de la controverse engagée par saint Cyrille d'Alexandrie contre les doctrines hérétiques de Nestorius. — 1. *L'hérésie de Nestorius.* — Le P. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, la résume en six points, c. III, p. 91-135 : *a*) Il n'y a pas de nature complète sans personnalité ou, plus exactement, selon la terminologie nestorienne, sans *prosôpon* naturel. Puisque le Verbe s'est uni à une nature humaine complète, il s'ensuit qu'en Jésus-Christ la nature humaine est une véritable personne, un sujet d'attribution d'opérations qui lui sont propres, qu'on ne peut reporter sur Dieu le Verbe. Cette nature subsiste en elle-même et ne s'appuie point physiquement à Dieu le Verbe pour se maintenir dans l'être. En d'autres termes, il y a dans le Christ un homme, un moi humain. Quelques textes à l'appui : « Toute nature complète n'a pas besoin d'une autre nature pour être et pour vivre, car elle possède en elle et elle a reçu tout ce qu'il faut pour être... Comment donc des deux natures complètes dis-tu une seule nature, puisque l'humanité est complète et n'a pas besoin de l'union de la divinité pour être homme. » *Le livre d'Héraclide*, trad. Nau, Paris, 1910, p. 263. « Chacune (des deux natures) subsiste dans son hypostase. Je ne dis pas qu'elles remontent à Dieu le Verbe, comme s'il était les deux par essence, ou que les propriétés de la chair aient été prises sans (leur) hypostase par Dieu. De cette manière, il apparaîtrait seulement sous la forme de la chair utilisant et souffrant toutes les choses de la chair, soit qu'il se changeât en la nature de la chair ou que les deux natures fussent mélangées en une seule... » *Ibid.*, p. 184. Sur l'identification par Nestorius, malgré les différences de points de vue, des termes *essence*, οὐσία, *nature*, φύσις, *hypostase*, ὑπόστασις, *personne*, πρόσωπον physique ou moral, par opposition au prosôpon d'union, *moral* ou *artificiel*, voir HYPOSTASE, col. 387.

b) L'union de la personne du Verbe et de la personne humaine est *volontaire*, c'est-à-dire se fait par la volonté, par compénétration amoureuse des deux, de telle manière qu'il n'y a plus qu'une seule volonté morale. Il y a don naturel de chaque personne l'une à l'autre, et comme un prêt et un échange de personnalité (*prosôpons*). Cet échange permet d'affirmer que les deux personnalités naturelles aboutissent à une personnalité morale unique, que Nestorius appelle le *prôsopon* d'union : *La divinité* (ou le Verbe) *se sert du prosôpon de l'humanité et l'humanité* (ou l'homme) *de celui de la divinité; de cette manière, nous disons un seul prosôpon pour les deux. Le livre d'Héraclide*, p. 212-213. Sur l'opposition du prosôpon naturel au prosôpon d'union, voir HYPOSTASE, col. 387. Sur le mode d'union, voici quelques textes : « Ce n'est pas la divinité (seule), ni l'humanité (seule) non plus qui forme le *prosôpon* commun, car il appartient aux deux natures, afin que les deux natures soient connues dans lui et par lui... L'essence même de l'humanité se sert du *prosôpon* de l'essence de la divinité, mais non de l'essence, et l'essence de la divinité se sert du *prosôpon* de l'humanité, et non de l'essence. » *Ibid.*, p. 282. Ce texte indique bien le sens abstrait que donne Nestorius au mot *personne*, « la principale chose de la notion de *prosôpon*, suivant l'étymologie du mot et l'histoire la plus récente de sa signification, était l'indivision extérieure ». Loofs, *Nestorius and his place in the history of christian doctrine*, p. 76-77. Ce qu'est le *prosôpon* d'union, Nestorius l'expose ainsi : « L'union des *prosôpons* a lieu en *prosôpon* et non en essence ou en nature. On ne doit pas concevoir une essence sans hypostase, comme si l'union (des essences) avait eu lieu en une essence et qu'il y eût un *prosôpon* d'une seule essence. *Mais les natures subsistent dans leurs prosôpons et dans leur nature, et dans le prosôpon d'union. Quant au prosôpon naturel de l'une, l'autre se sert du même en vertu de l'union; ainsi, il n'y a qu'un prosôpon pour les deux natures.* Le *prosôpon* d'une essence se sert du *prosôpon* même de l'autre. » *Ibid.*, p. 193. Expliquer l'incarnation à la façon de Cyrille, en faisant que, dans les deux natures, Dieu le Verbe soit le *prosôpon* d'union, cf. *Le livre d'Héraclide*, p. 127, c'est aboutir à ceci : « Ou bien tu ne reconnais qu'une humanité apparente, qui aurait servi à désigner le Verbe, ou bien tu fais comme si l'humanité n'avait joué aucun rôle dans le *prosôpon d'économie*, ou bien tu veux que Dieu le Verbe se soit manifesté pour souffrir *contre sa volonté* les souffrances humaines. » *Ibid.*, p. 193-194. En somme, Nestorius distingue donc, dans sa conception de l'union des natures, le *prosôpon* naturel, qui s'identifie objectivement avec la nature ou la substance réelle, et le *prosôpon d'union*, qui n'est en réalité qu'une fiction unissant les deux natures ou les deux *prosôpons naturels*. En définitive, c'est la volonté du Verbe et celle de l'homme qui s'unissent par *l'amour* dans le même *prosôpon*. *Ibid.*, p. 35, 50. De là, l'insistance de Nestorius à affirmer l'union de l'incarnation comme une union volontaire non naturelle, *Le livre d'Héraclide*, p. 158; cf. p. 85, 157, ce qu'exprime bien le terme συνάφεια. Cf. Loofs, *Nestoriana*, p. 171, 178, 242, 273, 280, 357, 359.

c) La personnalité qui est constituée par le *prosôpon* économique (c'est-à-dire de l'incarnation) est purement artificielle et dénominative; elle est comme un masque jeté sur la face de Dieu le Verbe et de l'homme Jésus. On désigne sans doute ce *prosôpon* unique par les termes de Fils, de Christ, de Seigneur, mais chacune de ces expressions éveille dans la pensée nesto-

rienne l'idée de deux personnes, la divine et l'humaine, qui demeurent distinctes et sans confusion. « Le nom de Christ ou de Fils, ou de Seigneur, qui est attribué au Fils unique par les Livres divins, est l'indice de deux natures : tantôt, il désigne la divinité, tantôt l'humanité, et tantôt les deux. » *Le livre d'Héraclide* p. 228-229. « C'est au Christ qu'appartiennent les deux natures et non à Dieu le Verbe », *ibid.*, p. 150; « il en est du nom de Dieu comme du nom du Fils; l'un indique les natures et l'autre le *prosôpon* du Fils. Le même est Dieu et Fils, et il n'y a qu'un *prosôpon* pour les deux natures et non pour une essence; c'est pourquoi les deux natures forment un seul Fils et sont en un Fils ». *Ibid.*, p. 191.

d) Du moment que la personne du Verbe d'une part, et la personne de l'homme d'autre part, restent parfaitement distinctes et continuent de subsister chacune en elle-même, que leur union n'est que morale et non physique et substantielle, du moment qu'il y a deux sujets d'attribution, deux *moi*, il s'ensuit qu'on ne peut attribuer à Dieu le Verbe les propriétés et les actions de la personne humaine et *vice versa*. On ne pourra pas dire de Dieu le Verbe qu'il est né de la Vierge Marie, qu'il a souffert, qu'il est mort. On ne pourra pas appeler Marie Θεοτόκος, au sens propre du mot et sans faire des réserves : « Une femme n'est pas appelée mère de l'âme ψυχοτόκος, parce qu'elle a engendré un vivant, mais plutôt mère de l'homme, ἀνθρωποτόκος. De même, la sainte Vierge, bien qu'elle ait enfanté un homme, auquel est venu s'unir Dieu le Verbe, n'est pas pour cela mère de Dieu, Θεοτόκος; car ce n'est pas de la bienheureuse Vierge que la dignité du Verbe tire son origine, mais il n'était Dieu que par nature. » Loofs, *Nestoriana*, p. 352. En bref, ce que l'on appelle la communication des idiomes n'est pas permis par rapport à Dieu le Verbe, ni par rapport à l'homme pris comme tel. Voir les douzième et quatrième contre-anathématismes : « Quiconque, en professant les souffrances de la chair, les attribue à la fois au Verbe de Dieu et à la chair dans laquelle il a paru, sans discerner la dignité des natures, qu'il soit anathème. » « Quiconque attribue à une seule nature les passages des Évangiles et les lettres apostoliques qui se rapportent au Christ qui est de deux natures, et quiconque tente d'attribuer au Verbe de Dieu la souffrance aussi bien à la divinité qu'à la chair, qu'il soit anathème. » Mansi, t. IV, col. 1099.

e) La communication des idiomes peut cependant se faire par rapport aux termes qui désignent le *prosôpon* de l'union, c'est-à-dire par rapport aux mots *Christ, Fils, Seigneur*. Dès lors, on pourra très bien affirmer que Marie est mère du Christ, Χριστοτόκος, parce que ce nom de Christ fait songer à la fois aux deux personnes qui sont unies, à la personne divine et à la personne humaine, et, tout naturellement, l'esprit l'attribuera, dans ce cas, à la personne humaine.

f) Enfin, Nestorius, n'ayant pas la notion d'une nature abstraite, mais entendant toujours par ce mot une nature individuelle, concrète et douée de sa personnalité, on comprend pourquoi il mêle constamment, dans son langage, les termes concrets et les termes abstraits, qui sont pour lui équivalents. Parfois, il parle ainsi d'une manière orthodoxe, mais son orthodoxie est purement verbale. En réalité, ne distinguant pas entre termes abstraits et termes concrets, la nature humaine, l'humanité signifient pour lui cet homme. Aussi l'expression Θεοτόκος éveille-t-elle immédiatement en lui l'idée que la sainte Vierge a enfanté la nature divine; de même, dire que Dieu le Verbe est mort équivaut pour lui à affirmer que la nature divine est passible et mortelle. *Aliud* équivaut chez lui à *alius*, ἄλλο est le synonyme de ἄλλος : Celui qui dit que la *divinité* et l'*humanité* ne sont *pas la même chose*, définit, par une distinction de nature, que *celui-ci* n'est pas *celui-là* et que *celui-là* n'est pas *celui-ci*. *Le livre d'Héraclide*, p. 276. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. VI, c. V, n. 4, 5.

Le progrès de Nestorius sur Théodore de Mopsueste consiste surtout à avoir mis plus de nuances dans la pensée et plus de précision dans les termes. Mais c'est toujours la même erreur qui se manifeste. Deux natures-personnes en Jésus, unies entre elles d'une façon purement morale, et formant par leur union une personne *moralement* unique. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 245. Une première précision consiste dans le terme de *prosôpon naturel* ou *physique* par opposition au *prosôpon moral* ou *d'union*. *Le livre d'Héraclide* marque un nouveau progrès dans la pensée de Nestorius : il parle fréquemment de l'échange des *prosôpons*, théorie dont on ne trouve pas trace dans les ouvrages antérieurs à l'exil du patriarche d'Antioche. Serait-ce une théorie imaginée après coup pour les besoins de la cause ? Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 31, note. D'autre part, tout en admettant, comme Théodore, la théorie de l'εὐδοκία, du bon vouloir, de l'ἐνοίκησις, de l'inhabitation, Nestorius insiste surtout sur le résultat de cette donation mutuelle des deux personnes l'une à l'autre, et qui est le *prosôpon* d'union. Enfin, plus d'hésitation chez Nestorius sur le moment de l'union : c'est dès la conception dans le sein virginal que la συνάφεια s'est produite. Cf. *Le livre d'Héraclide*, p. 56-57; et neuvième contre-anathématisme, Mansi, *loc. cit.* D'autres progrès et précisions de doctrine existent, mais qui ne se rapportent pas à l'union hypostatique. Voir Nestorius. Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 140-149. Toutefois, il semble bien que l'on ne puisse conclure, de la part de Nestorius, à une foi sincère en l'unité personnelle de Jésus-Christ.

2. *La réfutation.* — L'adversaire de Nestorius, celui qui, du côté de l'orthodoxie catholique, mena toute la controverse, fut saint Cyrille d'Alexandrie. Sur la christologie de saint Cyrille, sur les prétendues variations de doctrine que certains critiques y prétendent relever, sur les réelles variations de terminologie, voir Cyrille d'Alexandrie (*Saint*), t. III, col. 2512-2515, et M. Jugie, *op. cit.*, c. V, p. 150-201. On n'a ici à envisager la doctrine de saint Cyrille que dans la mesure où elle réfute les erreurs de Nestorius touchant l'union hypostatique. « Entre Nestorius et saint Cyrille, la question n'était pas, comme on l'a dit, *une nature* ou *deux natures*, mais bien *une seule nature-personne, un seul sujet* ou *deux natures-personnes, deux sujets*. Il suffit de jeter un regard rapide sur les écrits antinestoriens de saint Cyrille pour s'apercevoir que son souci constant est de montrer l'unité de personne, de sujet individuel dans le Christ, unité que Nestorius rejetait en réalité, tout en semblant la maintenir par des formules équivoques. » M. Jugie, *op. cit.*, p. 14. Nestorius demandait comment Cyrille acceptait de dire avec les Orientaux *deux* natures, alors qu'après l'union de la divinité et de l'humanité il ne dit plus qu'*une* nature du Fils. La difficulté serait inintelligible, si l'on ne se rappelait que, pour Nestorius aussi bien que pour saint Cyrille, le mot *nature* signifie ici *nature-personne, sujet individuel*. *Le livre d'Héraclide*, p. 267-269. Saint Cyrille s'explique dans sa *Lettre à Acace de Mélitène*. « Lorsque nous considérons dans notre entendement les choses dont est formé un seul Fils et Seigneur Jésus-Christ, nous disons deux natures unies; mais après l'union, parce que la division des deux natures se trouve enlevée, nous croyons que la nature du Fils est une, tout en ajoutant : du Fils fait homme et incarné. Du moment que l'on dit que c'est Dieu le Verbe qui s'est incarné et s'est fait homme, tout soupçon de changement est

par le fait même écarté; le Verbe, en effet, est demeuré ce qu'il était; nous confessons dès lors sans difficulté l'union sans confusion. » *P. G.*, t. LXXVI, col. 192. Il s'agit bien ici de natures-personnes, qui n'existent plus dans l'union que logiquement, mais non réellement, ἐν θεωρίᾳ. *Loc. cit.*; cf. *Epist.*, II, *ad Succensum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 245. L'union qui s'est opérée entre les deux éléments dont est formée la personne du Christ a ramené ces éléments à l'unité d'existence individuelle : en réalité, il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule nature-personne, un seul sujet. Nestorius, lui, en veut deux. Et nonobstant l'opposition marquée par saint Cyrille à la théorie de Nestorius, l'évêque d'Alexandrie maintient la distinction de l'humanité et de la divinité entre elles, puisqu' « elles ne sont pas la même chose selon la qualité naturelle ». Telle est donc la position doctrinale exacte que prend, en face du nestorianisme, l'orthodoxie catholique. Nestorius affirmait en Jésus-Christ deux sujets. Saint Cyrille affirme, au nom de la foi, un seul sujet, dans lequel sont unies la divinité et l'humanité, sans confusion ni mélange. Le mot *nature* (que saint Cyrille emploie d'ailleurs parfois en un sens abstrait synonyme d'essence, voir HYPOSTASE, col. 388), signifie donc ici ce qu'il signifie dans le langage nestorien, à savoir une nature concrète et se suffisant à elle-même. Ce n'est donc pas le sens qui sera accordé plus tard à ce mot au concile de Chalcédoine, pas même le sens que l'on doit accorder aux *deux natures*, δύο φύσεις, dans le Christ, après l'union, telles que les proclame le symbole d'union de 433, souscrit par saint Cyrille lui-même. Voir t. III, col. 2512. Ce serait une erreur que de vouloir trouver dans saint Cyrille une terminologie sans flottement. Voir, sur ce point controversé, Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 242 sq., 346; *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XII, p. 521; Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 61-62; Jugie, *op. cit.*, p. 174. Cf. HYPOSTASE, col. 388; Petau, *De incarnatione*, l. VI, c. I, II, VIII. Le langage du grand docteur alexandrin est, en réalité, très accommodant. Toute sa préoccupation est de maintenir l'union *physique* ou *naturelle* ou encore *nécessaire* (voir, sur ces expressions, l'excellente remarque de M. Nau, *Le livre d'Héraclide*, introduction, p. XIV-XV) des deux natures dans le Christ, contre l'union purement *morale* ou *volontaire*. Cette union réelle, physique, nécessaire, naturelle, saint Cyrille l'exprime d'un mot typique, l'union selon l'hypostase, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν,, c'est-à-dire selon la réalité, la vérité des choses, en opposition avec l'union nestorienne, selon la simple apparence. La discussion élevée entre saint Cyrille et Nestorius porte sur ce point précis, mais elle s'arrête là. Vouloir trouver en saint Cyrille la formule définitive de l'union *hypostatique*, selon le sens que la théologie accorde aujourd'hui à ce mot, c'est dépasser la signification du καθ' ὑπόστασιν de saint Cyrille. Le progrès dogmatique résultant de la controverse nestorienne est donc d'avoir fixé définitivement l'unité physique du sujet qu'est Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu et homme à la fois. Saint Cyrille, repoussant toutes nuances d'apollinarisme, affirme l'union physique en des formules et des comparaisons qui n'auront pas toutes le même sort devant le jugement du magistère ecclésiastique. Voir, sur les formules, t. III, col. 2512-2513. Sur la célèbre comparaison de l'union de l'âme et du corps, reprise par saint Cyrille si fréquemment, il est important de remarquer que le docteur alexandrin la dégage des conséquences erronées qu'en tiraient les apollinaristes et que voudrait en tirer contre lui Nestorius. *Le livre d'Héraclide*, p. 142-143; cf. p. 40, 35-38. Saint Cyrille reconnaît que la comparaison ne tient pas de tous points. *Scholia de incarnatione Unigeniti*, n. 8, *P. G.*, t. LXXV, col. 1377. Cependant la σύνθεσις de l'âme et du corps lui semble une excellente image de l'union hypostatique. Ce qu'il entend par cette image, c'est que le corps du Verbe lui appartient aussi réellement, aussi naturellement que notre corps nous appartient, *Adversus Nestorium*, l. I, *P. G.*, t. LXXVI, col. 200; c'est que l'humanité fait partie de la constitution physique du Verbe après l'incarnation, bien que l'hypostase divine soit demeurée immuable en elle-même : « Bien que différents dans leur essence et leur nature propre, le corps et l'âme s'unissent, *s'unifient*, pour former une seule nature complète, c'est-à-dire un seul être complet, un seul individu, une seule φύσις. L'esprit peut bien distinguer *idéalement* les deux éléments : la *nature* de l'âme et la *nature* du corps, se les représenter comme s'unissant l'un à l'autre à un moment donné avec leur individualité propre; mais, dans la réalité, ils ne forment qu'un tout, concret, une seule φύσις; ils n'ont jamais eu, l'un et l'autre, d'existence séparée, de manière à former deux sujets indépendants, deux φύσεις hypostatiques. Ainsi en est-il, avec les restrictions qu'impose l'existence éternelle et immuable du Verbe, de l'union, de *l'unification*, ἕνωσις, des deux natures dans le Christ. L'humanité et la divinité, bien que différentes selon leur essence respective, κατὰ τὸν τῆς ἰδίας φύσεως λόγον, s'unifient dans le Verbe incarné de manière à ne former qu'un seul individu, une seule φύσις, une seule hypostase. Cette hypostase, cet individu, c'est Dieu le Verbe. Il a existé sans chair, ἄσαρκος, avant l'incarnation. Après l'incarnation, sans subir aucun changement, il est apparu avec la chair. C'est le même moi divin, la même hypostase, le même prosôpon, avant et après... La comparaison de l'union de l'âme et du corps donne la clef non seulement de la conception christologique de saint Cyrille dans ce qu'elle a de plus profond, mais encore de sa terminologie dans ce qu'elle a de plus insolite. Elle explique bien comment ce grand docteur arrive à dire μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, après l'union et δύο φύσεις avant l'union. » M. Jugie, *op. cit.*, p. 166-167. Cette formule signifie, voir t. III, col. 2513, dans la pensée de saint Cyrille, qu'il n'y a dans le Verbe qu'une nature concrète, c'est-à-dire une seule personne, un seul sujet, μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου, mais possédant l'humanité, σεσαρκωμένη, que le Verbe ne possédait pas avant l'incarnation. On ne peut plus distinguer, c'est-à-dire *séparer*, les deux natures que par la pensée, et, en ce sens, mais en ce sens seulement qui ne répond plus à rien de réel, on pourra encore parler de deux natures-personnes avant l'union. Après l'union, il n'y a qu'une nature-personne, et, pour éviter jusqu'à l'apparence du nestorianisme, Cyrille laissera de côté toute expression qui pourrait suggérer que l'humanité du Christ est un *sujet* distinct de Dieu le Verbe : il l'appellera σάρξ, ἰδία σάρξ, σῶμα, ἀνθρωπότης, τὸ ἀνθρώπινον, τὸ καθ' ἡμᾶς, etc. Mais si on concède à saint Cyrille ce point capital, il devient très condescendant sur la terminologie. On a déjà rappelé que les variations de terminologie n'impliquaient pas chez lui des variations doctrinales, voir t. III, col. 2514; le langage dyophysite qu'il emploie parfois, et qui fait déjà pressentir les définitions de Chalcédoine, ne s'oppose pas à l'unité de nature-personne qu'il préconise. *De recta fide ad Augustas*, n. 31, 38, 20, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1400, 1376, 1388, 1360; *De recta fide ad Theodosium*, n. 6, 43; *Apologeticus contra Orientales*, col. 1141, 1200, 329; *Epist.*, II, *ad Succensum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 244, 245; *Adversus Nestorium*, l. II, *P. G.*, t. LXXVI, col. 64, 85; *Epist.*, II, *ad Nestorium*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 45; *Scholia*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1385. Nestorius est blâmé par lui pour dire, non deux natures, mais deux natures séparées au point de détruire l'ἕνωσις physique, substantielle, naturelle.

3. *La condamnation de Nestorius* marque un premier progrès dogmatique certain. Elle déclare authentiquement l'hérétícité du concept de l'union purement morale et volontaire, la συνάφεια, et son opposition formelle avec le concept catholique traditionnel de l'unité substantielle du sujet en Jésus-Christ, Dieu et homme à la fois, unité qui implique l'union réelle et physique. Mais elle ne va pas plus loin, et la formule définitive de l'union réelle et physique est encore à trouver. Saint Cyrille, il est vrai, dans ses douze anathématismes, voir t. III, col. 2509-2511, avait bien proposé au concile d'Éphèse, qui condamna l'hérésie nestorienne, une doctrine christologique positive; mais bien que représentant la doctrine christologique des Pères du concile, les anathématismes n'ont reçu aucune consécration officielle. Voir Éphèse, t. V, col. 148. Ils reflètent d'ailleurs une pensée qui, tout en étant parfaitement catholique et traditionnelle, se présente cependant avec une nuance très particulière : l'union physique, *Anat.*, III; selon la réalité, *Anat.*, II, l'unité substantielle du Christ, *Anat.*, IX, X, XI; la communication des idiomes, *Anat.*, XII, y sont nettement affirmées; la dualité des personnes est réprouvée, *Anat.*, IV (sur l'apparente contradiction de cet anathématisme avec les affirmations du symbole d'union, voir t. III, col. 2514); mais tout en reconnaissant que Jésus-Christ, Dieu et homme tout ensemble, *Anat.*, VI, est le Verbe même de Dieu fait chair, *Anat.*, VIII, saint Cyrille, dans ses anathématismes, ne formule pas d'une façon suffisamment claire la dualité des natures; il ne parle pas des deux φύσεις, comme il en parle dans le symbole d'union. Aussi les monophysites abuseront-ils de sa terminologie pour revendiquer l'autorité de saint Cyrille en faveur de leur hérésie. Pour aboutir à la formule définitive de l'union hypostatique (bien que le mot se trouve déjà dans saint Cyrille, *Anat.*, II), une nouvelle controverse, la controverse eutychienne, sera nécessaire. Elle permettra à l'Église de préciser exactement la véritable position doctrinale de l'orthodoxie et d'imposer à la théologie catholique les formules définitives, en réprouvant des hérésies également dangereuses et diamétralement opposées et en choisissant des termes dont le sens, bien précisé, ne peut plus se prêter à des équivoques pernicieuses.

5° *La controverse eutychienne.* — Voir Eutychès et Eutychianisme, t. V, col. 1582 sq. Il suffit de rappeler ici les conclusions doctrinales de cette controverse. « Eutychès reconnaît donc : 1. qu'il n'y a qu'une personne en Jésus-Christ, celle du Verbe; 2. que le Verbe a pris sa chair véritable et non apparente, de la Vierge Marie, et qu'il est à la fois Dieu parfait et homme parfait; 3. que la Vierge Marie nous est consubstantielle; 4. qu'il n'y a pas eu de mélange de l'humanité et de la divinité, mais que le Verbe est resté sans changement; 5. que les docètes, Valentin, Apollinaire et tous ceux qui attribuent une origine céleste à la chair du Christ sont dignes d'anathème. » Voir t. V, col. 1590. Ces affirmations sont, en soi, orthodoxes, mais Eutychès fut jugé digne d'anathème, parce qu'il s'obstina à ne reconnaître, en Jésus-Christ, après l'union, qu'une nature. Peut-être voulait-il donner à cette affirmation le sens que saint Cyrille attribuait à sa formule μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, mais il ne sut pas expliquer sa pensée : au contraire, attribuant à Jésus, par une distinction subtile, un corps humain, mais non pas un corps d'homme (voir t. V, col. 1591), il semblait nier la consubstantialité de Jésus avec nous; tout au moins avouait-il n'avoir « pas dit que le corps du Seigneur notre Dieu nous fût consubstantiel ». Cf. Mansi, t. VI, col. 741. Les controverses suscitées par l'eutychianisme se continuèrent, après Eutychès, dans les discussions monophysites. Voir t. V, col. 1601 sq. Le point commun à toutes les affirmations monophysites, c'est la doctrine *d'une seule nature* en Jésus-Christ après l'union. Les sévériens, hétérodoxes en terminologie, parce que rejetant les formules de Chalcédoine, semblent avoir admis l'unité de nature au sens de saint Cyrille. Néanmoins, leur opposition aux formules du concile suffit à les ranger au nombre des hérétiques. Voir Eutychès, col. 1599; Hérésie, t. VI, col. 2218-2219.

Sur les préliminaires et les discussions du concile de Chalcédoine qui termina dogmatiquement l'affaire de l'eutychianisme, voir Chalcédoine, t. II, col. 2190 sq.

V. Définitions plus précises du dogme. — 1° *Lettre dogmatique de saint Léon à Flavien, évêque de Constantinople.* — Cette lettre, *P. L.*, t. LIV, col. 763, cf. Cavallera, *Thesaurus*, n. 677-687, propose des formules qui, tout en maintenant les acquisitions doctrinales d'Éphèse, évitent les tendances et la terminologie moins exacte de saint Cyrille et de l'école d'Alexandrie.

En voici les passages importants :

C. II. Nesciens quid deberet de Verbi Dei incarnatione sentire, nec volens ad promerendum intelligentiæ lumen in sanctarum Scripturarum latitudine laborare, illam saltem communem et indiscretam confessionem sollicito recepisset auditu, qua fidelium universitas profitetur : credere se in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine. Quibus tribus sententiis omnium fere hæreticorum machinæ destruuntur. Cum enim Deus et omnipotens et Pater creditur, consempiternus eidem Filius demonstratur, in nullo a Patre differens, quia de Deo Deus, de omnipotente omnipotens, de æterno natus est coæternus, non posterior tempore, non inferior potestate, non dissimilis gloria, non divisus essentia; idem vero sempiterni Genitoris Unigenitus sempiternus natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine. Quæ nativitas temporalis illi nativitati divinæ et sempiternæ nihil minuit, nihil contulit, sed totam se reparando homini... impendit... Non enim superare possemus peccati et mortis auctorem, nisi naturam nostram ille susciperet et suam faceret, quem nec peccatum contaminare, nec mors potuit detinere. Conceptus quippe est de Spiritu Sancto intra uterum Matris Virginis, quæ illum, ita salva virginitate edidit quemadmodum salva virginitate concepit...

Nec frustratorie loquens, ita Verbum diceret carnem factum, ut editus utero Virginis Christus haberet formam hominis, et non haberet materni corporis veritatem. An forte ideo

Ignorant ce qu'il devait croire sur l'incarnation du Verbe de Dieu, et ne voulant pas scruter sur ce point la sainte Écriture, il (Eutychès) aurait dû, au moins, s'en tenir au symbole que tous connaissent et professent, et croire en Dieu, le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ, son Fils unique, Notre-Seigneur, né par le Saint-Esprit de la Vierge Marie. Ces trois propositions suffisent presque pour vaincre toutes les hérésies. Car celui qui croit en Dieu le Père tout-puissant, reconnaîtra que le Fils est coéternel au Père, dont il ne diffère en rien, parce qu'il est Dieu de Dieu, tout-puissant du tout-puissant, coéternel de l'éternel, n'étant ni inférieur quant au temps, ni moindre quant à la puissance, ni inégal quant à la majesté, ni séparé quant à la substance. Et ce Fils éternel d'un Père éternel est né par le Saint-Esprit de Marie la Vierge. Cette naissance temporelle n'a rien retranché, rien ajouté à la naissance divine et éternelle; son unique raison d'être a été le salut des hommes... car nous ne pouvions dominer l'auteur du péché et de la mort, si Lui, qui n'est pas souillé du péché et qui n'a pas à craindre la mort, n'avait pris notre nature et ne l'avait faite sienne. Il a été conçu par le Saint-Esprit dans le sein de la Vierge, qui l'a enfanté sans qu'elle perdît sa virginité, de même qu'elle l'a conçu sans qu'il y fût porté atteinte...

(Eutychès) n'aurait pas alors pensé que le Verbe s'est fait chair dans ce sens que le Christ né du sein de la Vierge avait une forme humaine, sans avoir un corps véritable de la même

putavit Dominum nostrum Jesum Christum non nostræ esse naturæ, quia missus ad beatam Mariam semper virginem angelus ait : *Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi, ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei?* ut quia conceptus Virginis divini fuit operis, non de natura concipientis fuerit caro concepti. Sed non ita intelligenda est illa generatio singulariter mirabilis, et mirabiliter singularis ut per novitatem creationis proprietas remota sit generis. Fœcunditatem enim Virgini Spiritus Sanctus dedit, veritas autem corporis sumpta de corpore est; et ædificante sibi sapientia domum, *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*, hoc est, in ea carne, quam assumpsit ex homine et quam spiritu vitæ rationalis animavit.

C. III. Salva igitur proprietate utriusque naturæ et substantiæ, et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas; et ad resolvendum conditionis nostræ debitum, natura inviolabilis naturæ est unita passibili, ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. Nostra autem dicimus, quæ in nobis ab initio creator condidit et quæ reparanda suscepit... Assumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens; quia exinanitio illa, qua se invisibilis visibilem præbuit, et creator ac Dominus omnium rerum unus voluit esse mortalium, inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis. Proinde qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura; et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit.

nature que celui de sa mère. Peut-être a-t-il pensé que le Christ n'était pas de même nature que nous, parce que l'ange dit à Marie : « *Le Saint-Esprit descendra en toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre; aussi le Saint qui naîtra de toi sera-t-il appelé le Fils de Dieu* »? Il a cru peut-être que, parce que la conception de la Vierge a été une œuvre divine, la nature de celui qui a été conçu n'est pas la même que la nature de celle qui a conçu. Mais il ne faut pas comprendre ainsi cette génération singulièrement admirable et admirablement singulière : la conception du Verbe n'a pas fait disparaître en lui la condition d'existence du genre (humain). Le Saint-Esprit a donné la fécondité à une Vierge, la réalité du corps (du Christ) est prouvée par la réalité du corps (de la mère); aussi l'évangéliste dit : « Le Verbe s'est fait chair », c'est-à-dire la sagesse de Dieu s'est bâti une maison dans cette chair humaine qu'il a prise, et qu'il a animée d'une âme raisonnable.

Les propriétés des deux natures et substances étant donc pleinement sauvegardées et s'étant réunies en une seule personne, la majesté s'est revêtue de la bassesse, la force de faiblesse, et l'éternité de la mortalité. Pour payer notre dette, la nature impassible s'est unie à la nature passible, pour qu'il y eût, suivant l'exigence de notre salut, entre Dieu et les hommes, un médiateur qui, d'une part, pouvait mourir, et, de l'autre, était immortel. Le vrai Dieu est né avec la nature complète et parfaite d'un homme véritable, parfait dans sa nature propre, parfait dans la nôtre. Je dis dans la nôtre, c'est-à-dire dans cette nature telle qu'elle a été faite par le créateur et que (le Christ) a revêtue pour la réparer... Il a pris l'état de serviteur sans la souillure du péché, relevant l'humanité sans diminuer la divinité. Cet abaissement, par lequel celui qui était invisible s'est manifesté visiblement, et par lequel le maître et le créateur du monde voulut devenir un des mortels, cet abaissement volontaire n'est pas une abdication de puissance, mais bien une condescendance de la miséricorde. Lui qui étant Dieu avait fait l'homme, s'est fait homme lui-même en prenant la forme de serviteur. Chaque nature conserve ce qui lui est propre, et, de même que la condition de Dieu n'anéantit pas la condition d'homme, de même la condition de serviteur ne nuit en rien à celle de Dieu.

C. IV. Ingreditur ergo hæc mundi infima Filius Dei... nova autem nativitate generatus, quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit. Assumpta est de matre Domini natura, non culpa; nec in Domino Jesu Christo, ex utero Virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, verus est homo; et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo Deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est... Unus enim idemque est, quod sæpe dicendum est, vere Dei Filius et hominis filius... Quamvis enim in Domino Jesu Christo Dei et hominis una persona sit, aliud tamen est, unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria. De nostro enim illi est minor Patre humanitas; de Patre illi est æqualis cum Patre divinitas.

C. V. Propter hanc ergo unitatem personæ utraque natura intelligendam et filius hominus legitur descendisse de cælo, cum Filius Dei carnem de ea Virgine, de qua est natus, assumperit. Et rursus Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum hæc non in divinitate ipsa, qua Unigenitus consempiternus et consubstantialis est Patri, sed in naturæ humanæ sit infirmitate perpessus. Unde unigenitum Filium Dei crucifixum et sepultum omnes etiam in symbolo confitemur, secundum illud apostoli : *Si enim cognovissent, nunquam Dominum majestatis crucifixissent.* Cum autem in se Dominus noster atque Salvator fidem discipulorum suis interrogationibus erudiret, *Quem me*, inquit, *dicunt homines esse filium hominis?* Cumque illi diversas aliorum opiniones retexuissent, *vos autem*, ait, *quem me esse dicitis?* Me utique, qui sum filius ho-

Le Fils de Dieu entre donc dans ce monde infime, par une naissance singulière, le sein virginal qui lui fournit son corps n'ayant jamais connu la corruption de la concupiscence. Il a donc pris, de sa mère, la nature (humaine), non la faute de l'humanité; et en Notre-Seigneur Jésus-Christ la naissance admirable n'implique pas une différence de nature. Celui qui est vrai Dieu est aussi vrai homme; et il n'y a en cette unité aucun mensonge, car elle est formée du rapprochement de l'humilité de l'homme et de la grandeur de Dieu. Dieu n'a pas été changé par sa miséricorde : ainsi l'humanité n'a pas été absorbée par la majesté divine. Chacune des deux natures fait, en union avec l'autre, ce qui lui est propre : ainsi le Verbe opère ce qui est du Verbe, et la chair exécute ce qui est de la chair... C'est ainsi qu'il faut le répéter souvent, un seul et même [sujet] est tout à la fois véritablement Fils de Dieu et fils de l'homme... Quoiqu'en Notre-Seigneur Jésus-Christ il n'y ait qu'une seule personne de Dieu et de l'homme, autre est la source de l'humiliation commune, autre la source de la commune gloire. Il a de nous l'humanité, qui est moindre que le Père, et du Père, il tient la divinité qui le rend égal au Père.

En raison de cette unité de personne dans les deux natures, on lit que le fils de l'homme est descendu du ciel, quoique ce soit le Fils de Dieu qui ait pris chair de la Vierge. De même on dit que le Fils de Dieu a été crucifié et a été enseveli, quoiqu'il n'ait pas souffert dans sa divinité, selon laquelle il est Fils unique du Père, coéternel et consubstantiel au Père, mais seulement dans l'infirmité de sa nature humaine. C'est pourquoi encore nous confessons tous, dans le symbole, que Lui, le Fils unique de Dieu, a été crucifié et a été enseveli, conformément à ces paroles de l'apôtre : « S'ils l'avaient connu, ils n'auraient jamais crucifié le maître de la gloire. » Lorsque le Seigneur voulut éclairer la foi de ses disciples par ses questions, il leur demanda : « Qui dit-on que je suis, moi, le fils de l'homme? » Et lorsqu'ils eurent rapporté les diverses

minis, et quem in forma servi atque in veritate, carnis aspicitis, quem me esse dicitis? Ubi B. Petrus... *Tu es*, inquit, *Christus Filius Dei vivi*. Nec immerito beatus est pronuntiatus a Domino, qui per revelationem Patris eumdem et Dei Filium est confessus et Christum : quia unum horum sine alio receptum non proderat ad salutem, et æqualis erat periculi, Dominum Jesum Christum aut Deum tantummodo sine homine, aut sine Deo solum hominem credidisse. Post resurrectionem vero Domini (quæ utique veri corporis fuit, quia non alter est ressuscitatus, quam qui fuerat crucifixus et mortuus) quid aliud quadraginta dierum mora gestum est, quam ut fidei nostræ integritas ab omni caligine mundaretur? Colloquens enim cum discipulis suis et cohabitans atque convescens, et pertractari se diligenti curiosoque contactu ab eis, quos dubietas perstringebat, admittens, ideo et clausis ad discipulos januis introibat, et flatu suo dabat Spiritum Sanctum, et donato intelligentiæ lumine sanctarum Scripturarum occulta pandebat, et rursus idem vulnus lateris, fixuras clavorum, et omnia recentissimæ passionis signa monstrabat... ut agnosceretur in eo proprietas divinæ humanæque naturæ individua permanere, et ita sciremus, Verbum non hac esse quod carnem, ut unum Dei Filium et Verbum confiteremur et carnem. Quo fidei sacramento Eutyches iste nimium æstimandus est vacuus qui naturam nostram in Unigenito Dei nec per humilitatem mortalitatis, nec per gloriam resurrectionis agnovit... Caligans vero circa naturam corporis Christi, necesse est ut etiam in passione ejus eadem obcæcatione desipiat. Nam si crucem Domini non putat falsam, et susceptum pro mundi salute supplicium verum fuisse non dubitat; cujus credit mortem, agnoscat et carnem; nec diffiteatur nostri corporis hominem, quem cognoscit fuisse passibilem, quoniam negatio veræ carnis, negatio est etiam corporeæ passionis...

opinions, il leur demanda : « Mais vous, qui croyez-vous que je sois? » Moi qui suis le fils de l'homme, et qui vous ai apparu sous la forme de serviteur et dans une chair véritable, que dites-vous que je sois ? Alors saint Pierre... : « Vous êtes, dit-il, le Christ, Fils du Dieu vivant. » Et c'est à juste titre que Pierre fut appelé, par le Seigneur, bienheureux,... lui qui, instruit par la révélation du Père, confessa que le Christ et le Fils de Dieu sont la même personne, parce que l'un sans l'autre n'aurait pu opérer notre salut et qu'il était également périlleux de croire en Jésus-Christ Notre-Seigneur ou simplement Dieu sans humanité, ou simplement homme sans divinité. Après la résurrection de son véritable corps (car c'est le corps qui a été crucifié qui est ensuite ressuscité), qu'a-t-il fait pendant quarante jours, sinon éclairer notre foi et la préserver de tout doute? Il a conversé avec ses disciples, habitant et mangeant avec eux, se laissant approcher par le contact interrogateur et curieux de ceux que le doute travaillait; il est allé, les portes closes, vers ses disciples; il leur a communiqué par son souffle le Saint-Esprit, leur dévoilant les mystères des saintes Écritures à la lumière de l'intelligence (divine) qu'il leur donnait; il leur montrait la blessure de son côté, les plaies des clous et tous les signes de sa récente passion..., afin que l'on connût qu'il possédait les propriétés de la nature divine et de la nature humaine d'une façon inséparable, et afin que, sans identifier le Verbe et la chair, nous fussions convaincus que le Verbe et la chair ne formaient qu'un Fils de Dieu. Eutychès a complètement ignoré ce mystère de la foi, lui qui n'a reconnu notre nature dans le Fils unique de Dieu, ni dans l'humilité de la mort, ni dans la gloire de la résurrection... Hésitant sur la nature même du corps du Christ, il doit aussi, nécessairement, enseigner avec le même aveuglement des choses qui n'ont pas de sens au sujet de ses souffrances. Car celui qui croit à la réalité de la croix du Seigneur et ne doute pas de la vérité du supplice que Jésus a supporté pour le salut du monde, celui-là doit, ainsi qu'à la mort de Jésus, croire à sa chair [humaine] et s'il admet la passibilité du Christ, reconnaître sa véritable humanité : nier que Jésus ait eu une chair véritable, c'est nier qu'il ait réellement souffert.

C. VI. Cum autem ad interlocutionem examinis vestri Eutyches respondere rit, dicens : *Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem; post vero adunationem unam naturam confiteor;* miror tam absurdam tamque perversam ejus professionem... : tam impie duarum naturarum ante incarnationem unigenitus Dei Filius fuisse dicatur, quam nefarie postquam *Verbum caro factum est*, natura in eo singularis asseritur.

Comme à votre question Eutychès a répondu en ces termes : « Je professe qu'avant l'union Notre-Seigneur était en deux natures; mais, après l'union, je crois qu'il n'existait plus qu'une seule nature, » je suis surpris qu'on lui ait laissé émettre ainsi une profession de foi aussi insensée et blasphématoire... Il est aussi impie de dire que le Fils unique de Dieu était en deux natures avant l'union, que de soutenir qu'après l'incarnation il n'avait plus qu'une seule nature.

Cette admirable lettre dogmatique résume parfaitement la doctrine et propose une terminologie claire et déjà suffisante. Au point de vue de la doctrine, le pape précise tout d'abord que le dogme de l'union des natures en une seule personne est contenu implicitement dans trois propositions fondamentales du symbole, qui « suffisent à vaincre toutes les hérésies ». Il affirme ensuite que, *pour payer notre dette*, Jésus-Christ a pris *notre nature tout entière*, dans le sein de la Vierge Marie — c'est l'argument développé contre Apollinaire, voir col. 470 — et que sa chair n'est autre que notre propre humanité; que l'union de la personne divine à la nature humaine n'a nui à l'intégrité ni de la nature divine ni de la nature humaine : les propriétés des deux natures et substances sont pleinement sauvegardées; que les deux natures sont unies en une personne : *Salva proprietate utriusque naturæ et substantiæ, in unam coeunte personam :* les trois premiers chapitres de la lettre ne sont que le développement de ces articles de foi; que, chaque nature opérant en union avec l'autre selon son mode propre, les opérations doivent être néanmoins rapportées à l'unique personne du Christ : *agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est...; unus idemque est, quod sæpe dicendum, vere Filius Dei et hominis filius*, c. IV. Enfin, la communication des idiomes est officiellement consacrée au c. V, *propter hanc unitatem personæ in utraque natura intelligendum est*, et prouvée par l'autorité de la sainte Écriture elle-même. La doctrine d'Eutychès est répréhensible parce qu'elle n'accepte pas l'union des deux natures, chacune des natures conservant ses propriétés et son intégrité substantielle; mais elle est tout aussi répréhensible à cause de ses conséquences, dont la principale est la négation de la réalité de la passion de Jésus-Christ. La réponse d'Eutychès à l'évêque Flavien, c. VI, est plus impie encore : elle laisserait supposer qu'*avant l'union* l'humanité ou tout au moins l'âme du Christ aurait existé. Cf. S. Léon, *Epist.*, XXXV, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 807-810. La lettre dogmatique de saint Léon est justement célèbre dans les annales de l'Église catholique : le concile de Chalcédoine, act. II et IV, prodigua les témoignages d'admiration à cette lettre, qu'on traita avec autant de révérence que si elle avait eu pour auteur l'apôtre Pierre en personne, cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 568-569; mais auparavant déjà, elle avait reçu la pleine approbation des évêques de la haute Italie réunis à Milan. *Epist.*, XCVII, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 1037; Mansi, t. VI, col. 141. On ne peut pas dire absolument qu'elle marque un progrès théologique et dogmatique relativement au dogme de l'union hypostatique;

elle est plutôt un exposé solennel et précis de ce dogme, tel qu'il était professé et promulgué par l'Église. (Sur cette profession et promulgation de la foi catholique en Occident, voir *Libellus pastoris* et les anathèmes v, vi, vii, viii, qui y font suite. Denzinger-Bannwart, n. 20, 25, 26, 27, 33; Cavallera, *Thesaurus*, n. 676.) Le souffle théologique y est beaucoup plus faible que dans les œuvres de saint Cyrille : mais il faut se souvenir que saint Léon n'a pas voulu faire œuvre de spéculation; il avait simplement à prononcer un jugement et à proposer la foi exacte. Plus tard, lorsque ses légats, envoyés à Éphèse pour présider le concile convoqué par Théodose II, durent s'enfuir sans avoir pu remplir leur mandat et lire l'épître dogmatique, Léon y ajouta un appendice patristique, *P. L.*, t. liv, col. 1173, nettement inspiré de Théodoret. *Dial.*, II, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 169. Le principal passage invoqué par saint Léon est un fragment de saint Cyrille : ce fragment était bien de nature à faire impression sur les partisans d'Eutychès, car on y lisait la déclaration suivante : « Nous ne disons pas que la nature de Dieu a été transformée en chair. Nous ne disons pas non plus qu'elle a été transformée en un homme composé d'un corps et d'une âme. Nous disons que le Verbe s'est uni substantiellement, d'une manière incompréhensible et ineffable, à une chair animée par une âme raisonnable. » *P. L.*, t. liv, col. 1187.

2° *Le formulaire dogmatique de Chalcédoine.* — Voir le texte, Chalcédoine, t. ii, col. 2194-2195. Le concile enseigne, sous peine d'anathème pour ceux qui ne voudront pas adhérer à la foi qu'il promulgue : 1. « un seul et même Fils Notre-Seigneur Jésus-Christ, complet quant à la divinité, complet quant à l'humanité, vraiment Dieu et vraiment homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père quant à la divinité, et consubstantiel à nous quant à l'humanité..., engendré du Père avant les siècles selon la divinité et, selon l'humanité, né pour nous... de la Vierge Marie, mère de Dieu. » Cette première partie de la profession de foi conciliaire vise directement les hérésies antérieures au nestorianisme et à l'eutychianisme, l'adoptianisme, l'arianisme, l'apollinarisme, sous toutes leurs formes. Voir plus haut, col. 464 sq. Le concile confesse : 2. « un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Fils unique, en deux natures, sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation; car l'union n'a pas supprimé la différence des natures : chacune d'elles a conservé sa manière d'être propre, et s'est rencontrée avec l'autre dans une unique personne ou hypostase. » Ici, l'eutychianisme est directement visé, ou plutôt le concile rétablit la foi orthodoxe contre les exagérations de toutes sortes qu'y introduit toute espèce de monophysisme. Voir t. ii, col. 2205. Notons dans cette seconde partie du décret plusieurs expressions qui fixent désormais la terminologie catholique en matière christologique : tout d'abord, les termes ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, qui marquent avec netteté l'intégrité substantielle des natures unies, et les termes ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως, qui marquent leur union persistante; ensuite la formule, empruntée à saint Léon, de l'union dans la personne ou l'hypostase. Le progrès dogmatique est ici évident : au lieu des formules μίξις, κρᾶσις, ἕνωσις κατὰ φύσιν, φυσική, que nous avons rencontrées chez les Pères du ive siècle et chez saint Cyrille d'Alexandrie particulièrement, formules qui pouvaient prêter à une interprétation monophysite, le concile ne retient plus comme définitive qu'une formule, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, qu'il emprunte à saint Cyrille, *Epist. ad Nestorium*, iv, *P. G.*, t. lxxvii, col. 46, et iie anathématisme, col. 120, mais en en précisant le sens. Il ne s'agit plus simplement d'une union réelle, par opposition à l'union morale de Nestorius; le mode même de l'union est déterminé par l'apposition des deux termes πρόσωπον et ὑπόστασις. L'union selon l'hypostase signifie ici l'union selon la personne, hypostase étant pris pour l'équivalent de personne, en christologie, comme il l'avait été antérieurement dans les questions trinitaires. Voir Hypostase, col. 390. Enfin, sur l'expression ἐν δύο φύσεσιν, on se reportera à ce qui a été dit, t. ii, col. 2207. Sur tous ces points, l'œuvre du concile fut, non pas d'innover, mais de préciser et de formuler exactement la doctrine reçue. Le concile de Chalcédoine n'a fait que « choisir, parmi les formules consacrées par la tradition, les conciles et les Pères, celles qui paraissaient exposer de la façon la plus nette et la plus précise la croyance traditionnelle de l'Église sur l'incarnation et sur le Christ. En affirmant l'union en une personne ou hypostase des deux natures, ils rejetaient le dualisme nestorien; ils condamnaient le monophysisme eutychien en déclarant que cette unité personnelle laissait subsister dans le Christ la différence et distinction des deux natures. » *Ibid.*

3° *Les définitions postérieures à Chalcédoine.* — 1. *Synthèse historique des faits.* — A partir du concile de Chalcédoine, la terminologie et le sens exact du dogme catholique sont fixés définitivement. Les controverses cependant ne sont pas terminées. D'un côté le nestorianisme persévère encore, surtout en Perse. Les représentants de cette école s'en tiennent aux formules de Nestorius : ils n'admettent en Jésus-Christ qu'une union de personnalité morale : en Jésus, deux substances concrètes ou hypostases. Telle est la doctrine fondamentale du nestorianisme persan. Le *Synodicon orientale* de 486, l'homélie de Narsès (485 à 490) sur les trois grands docteurs Diodore, Théodore et Nestorius, maintiennent, même contre Chalcédoine, les formules chères au nestorianisme; pas de θεοτόκος; ὑπόστασις identifié avec φύσις, deux natures, deux hypostases et une personne dans le Christ. L'identification d'hypostase et de personne, promulguée à Chalcédoine, est donc formellement rejetée. Quelques fluctuations au milieu du vie siècle, dans un sens modéré, ne suffisent cependant pas à interrompre une tradition qui s'affirmera aussi hostile à la doctrine catholique que jamais, à la fin du vie et au commencement du viie siècle, avec Babai-le-Grand, abbé d'Izla. Sur tous ces points, en attendant l'art. Nestorius, on consultera Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris, 1904; W. A. Wigram, *An introduction to the history of the Assyrian Church*, Londres, 1910, et les sources indiquées par ces auteurs. — D'autre part, le monophysisme n'est pas brisé par les décisions du concile de Chalcédoine, qui semblent donner raison aux antiochiens modérés, tel Théodoret de Cyr. Comme le dit fort exactement M. Tixeront, *op. cit.*, t. iii, p. 98 : « La formule doctrinale qui en sortit (de Chalcédoine) était excellente et faisait aux décisions d'Éphèse et à la doctrine cyrillienne un utile contre-poids; elle sauva la croyance au Christ historique menacée par les rêveries eutychiennes. Malheureusement on ne poussa pas assez loin le travail d'interprétation et il ne se trouva personne pour montrer comment les décisions de Chalcédoine ne contredisaient pas celles d'Éphèse ni les enseignements de saint Cyrille, en quoi péchait le langage de ce dernier, et comment il devait être entendu et compris pour s'ajuster aux nouvelles formules. On se contenta d'affirmer l'équivalence du fond sans la démontrer. Dès lors, le malentendu subsista et tout un immense parti continua de penser que le concile d'Éphèse avait été condamné par celui de Chalcédoine et la christologie de saint Cyrille par la lettre de Léon. » Le monophysisme subsista donc même

après Chalcédoine : les différentes formes qu'il revêt marquent différentes systématisations théologiques de l'erreur initiale d'Eutychès. Sur ces différentes formes, voir EUTYCHÈS ET EUTYCHIANISME, t. v, col. 1601 sq.

Sur le développement théologique qui s'y rencontre, voir plus loin. A vrai dire, ces formes nouvelles du monophysisme ne provoquent pas de nouvelle sentence dogmatique de l'Église catholique. Pour amener de nouvelles affirmations solennelles relatives à l'union hypostatique, il faut des retours offensifs du monophysisme, tantôt dans un sens acceptable, comme ce fut le cas de l'affaire des *Trois Chapitres*, voir CONSTANTINOPLE (*II^e concile de*), t. III, col. 1231-1239, et, plus tard, la question du monothélisme, voir ce mot, et CONSTANTINOPLE (*III^e concile de*), t. III, col. 1260-1266. On sait d'ailleurs que le III^e concile de Constantinople avait été précédé et préparé par un concile romain de Latran, en 649. Après les décisions du II^e concile de Constantinople où fut acclamée la célèbre lettre dogmatique du pape Agathon, il n'y a plus, à proprement parler, de controverses christologiques en Orient. Les définitions qui se produiront ne seront plus, relativement à l'union hypostatique, que le rappel et la répétition des définitions antérieures d'Éphèse, de Chalcédoine et de Constantinople.

2. *Définitions du II^e concile œcuménique de Constantinople.* — Voir le texte et le commentaire des 14 anathématismes, t. III, col. 1239-1259. Le I^er anathématisme fixe la doctrine catholique relative à la Trinité. Un seul point nous intéresse, l'identification des termes « hypostase » et « personne », voir col. 1240. Le II^e anathématisme vise très spécialement la théorie nestorienne. Dieu le Verbe a deuxnaissances, l'une, éternelle, comme Dieu, l'autre, temporelle, comme homme, par l'incarnation qui a fait de la Vierge Marie la mère de Dieu. Le III^e anathématisme condamne ceux qui séparent Jésus en deux sujets, il n'y a pas dans le Christ ἄλλος et ἄλλος, c'est-à-dire deux hypostases; mais c'est un seul et même Notre-Seigneur Jésus-Christ, Verbe de Dieu, qui s'est incarné et fait homme, à qui reviennent et les miracles et les souffrances qu'il a volontairement supportées dans sa chair », col. 1242.

Mais le IV^e anathématisme est, pour la doctrine de l'union hypostatique, d'une importance exceptionnelle. Il condamne tout d'abord la théorie de l'union morale, selon une certaine égalité d'honneur, ou selon un rapport ou une relation, ou selon l'énergie, au sens de Théodore de Mopsueste ou des nestoriens, qui « affirment ouvertement l'existence de deux personnes, protestant ne parler d'une seule personne et d'un seul Christ qu'au point de vue de l'appellation et de l'honneur et de la dignité et de l'adoration ». Il affirme ensuite que « l'union du Dieu Verbe avec la chair animée par une âme raisonnable et pensante s'est faite κατὰ σύνθεσιν, c'est-à-dire selon l'hypostase ». Il n'y a donc en Jésus-Christ qu'une unique hypostase, μίαν ὑπόστασιν, laquelle est Jésus lui-même, « l'un de la sainte Trinité ». Mais le saint concile nous signale qu'il y a trois façons de comprendre cette union selon l'hypostase : la manière impie d'Apollinaire et d'Eutychès, qui implique une *fusion* entre les éléments constitutifs de l'union, lesquels *disparaissent* dans cette *union par confusion*, κατὰ σύγχυσιν; la manière de Théodore (de Mopsueste) et de Nestorius, « introduisant une *union relative*, σχετικὴν τὴν ἕνωσιν; enfin, la conception catholique, « rejetant l'impiété de l'une et l'autre hérésie, confesse l'union (plus exactement : *unitionem*, ἕνωσιν) du Verbe de Dieu à la chair, selon la synthèse, c'est-à-dire selon l'hypostase ». La canonisation du mot σύνθεσις pour indiquer l'union personnelle, hypostatique, est remarquable dans cet anathématisme; avec l'allusion à l'*unus de Trinitate*, qui fut le problème initial de l'affaire des Trois Chapitres, on peut dire qu'elle constitue l'élément vraiment original de la définition. L'expression ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν indique la *composition* de l'hypostase ainsi formée par l'union du Verbe à la chair, parce que « non seulement elle sauvegarde l'inconfusion des éléments entre lesquels se fait l'union, mais aussi elle exclut toute division ». Il était bon que le concile qui a voulu, en acceptant le mot σύνθεσις, faire une concession aux monophysites, expliquât d'une façon précise le sens de ce mot cher aux sévériens. Voir col. 441. Il est à remarquer d'ailleurs que la formule de Chalcédoine est reprise et derechef approuvée par le concile; l'union par synthèse est l'équivalent de l'union hypostatique : l'Église professe l'union du Verbe Dieu à la chair κατὰ σύνθεσιν, ὅπερ ἐστὶ καθ' ὑπόστασιν, col. 1245-1246.

Le V^e anathématisme explique le sens du décret de Chalcédoine, en reprenant ce qui vient d'être affirmé de l'unité de sujet dans le Christ. Il s'agit toujours d'en exclure toute interprétation nestorienne : « Si quelqu'un admet cette unique hypostase en Notre-Seigneur Jésus-Christ, *mais comme susceptible d'être interprétée dans le sens de plusieurs hypostases*, et par là essaie d'introduire dans le mystère du Christ *deux hypostases ou deux personnes* et des deux personnes introduites ne prétend faire *qu'une sous le rapport de la dignité, de l'honneur et de l'adoration*, comme l'ont écrit dans leur délire Théodore [de Mopsueste] et Nestorius, et *s'il calomnie le saint concile de Chalcédoine*, en affirmant que c'est *dans ce sens impie qu'il a employé cette expression d'une hypostase*; s'il ne confesse pas que l'*union du Dieu Verbe avec la chair s'est faite selon l'hypostase*, et par conséquent que *son hypostase ou sa personne est une*, et que c'est dans ce sens que le saint concile de Chalcédoine a professé l'*unité d'hypostase en Notre-Seigneur Jésus-Christ*, qu'il soit anathème. » Et, après cet anathème, apparaît encore une allusion à l'*unus de Trinitate* : « Car, ajoute le concile, même par l'incarnation *de l'un de la sainte Trinité divine*, le Dieu Verbe, cette sainte Trinité n'a subi aucune adjonction d'hypostase ou de personne. »

L'anathématisme VI^e prend soin d'expliquer le θεοτόκος, proclamé à Chalcédoine, dans le sens même où les Pères d'Éphèse l'entendirent : ce n'est pas dans le sens impie de Théodore, mais « au sens propre et en toute vérité ».

L'anathématisme VII^e explique l'expression : *en deux natures*, consacrée par saint Léon et le concile de Chalcédoine. C'était le point qui touchait au vif les partisans plus ou moins avérés du monophysisme : « Si quelqu'un, employant la formule ἐν δύο φύσεσι, ne confesse pas que l'*unique* Notre-Seigneur Jésus-Christ est reconnu être *en la divinité et en l'humanité*, afin d'indiquer par là *la différence des natures dont s'est constituée sans confusion l'union ineffable*, sans que ni le Verbe se soit transformé en la nature de la chair, ni la chair se soit élevée jusqu'à la nature du Verbe (car chacun d'entre eux demeura ce qu'il est par nature, même une fois réalisée l'union selon l'hypostase) — mais s'il prend cette formule... dans le sens *d'une division en parties* en confessant le nombre des natures... ne prend pas la différence des natures en théorie, θεωρίᾳ μόνῃ... mais se sert du nombre pour arriver à avoir les natures séparées et douées chacune de sa propre hypostase, qu'il soit anathème. » Ce canon explique, d'une part l'inconfusion des natures dans l'union : c'est un commentaire des termes, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως du concile de Chalcédoine. Voir col. 403 Mais il ne faudrait pas prouver la *distinction* des deux

natures jusqu'à leur *division :* sur ce point, pour mieux marquer l'unité du Christ, le concile affirme que la distinction doit être admise θεωρίᾳ μόνῃ: c'est une concession de terminologie faite aux monophysites; mais pure concession de terminologie, car il apparaît bien ici, d'après le contexte, que la distinction réelle, à laquelle s'oppose la distinction purement théorique dont il s'agit, serait celle qui aboutirait « à avoir des natures séparées et douées chacune de sa propre hypostase ». L'expression ἐν θεωρίᾳ est empruntée à saint Cyrille. Voir col. 475. A noter, à la fin de cet anathématisme, l'expression ἰδιοϋπόστατος, pour exprimer la subsistence propre à la personne ou hypostase.

Quelles que soient les concessions de terminologie faites au monophysisme, le concile ne pouvait laisser passer l'expression ἐκ δύο φύσεων, voir EUTYCHÈS, t. v, col. 1596, ou encore la formule : μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη sans l'expliquer : c'est l'objet du VIII[e] anathématisme, qui vise directement la doctrine du monophysisme : « Si l'on ne prend pas ces expressions, conformément à la doctrine des saints Pères, dans ce sens que, *de la nature divine et de l'humaine,* l'union selon l'hypostase une fois réalisée, *il est résulté un Christ ;* mais si, par ces expressions, l'on tente d'introduire *une nature ou essence de la divinité ou de la chair du Christ* », on mérite l'anathème. « En affirmant que le Verbe unique s'est uni selon l'hypostase, nous ne disons pas qu'il s'est produit une confusion quelconque des natures entre elles, mais nous concevons plutôt que *le Verbe s'est uni à la chair, l'une et l'autre des deux natures restant ce qu'elle est.* C'est pourquoi *un est le Christ, Dieu et homme,* tout à la fois *consubstantiel au Père selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité.* » Sur cette consubstantialité double, le concile ne fait que reprendre les expressions mêmes du concile de Chalcédoine. Voir t. II, col. 2195. L'unité d'adoration suppose en Jésus-Christ l'unité de personne, mais non pas la confusion des natures. Tel est, en résumé, le sens de l'anathématisme IX[e].

Quant à l'anathématisme X[e], il canonisait la formule tant discutée : *un de la Trinité a souffert.* En rapportant à Jésus cette affirmation, elle est pleinement orthodoxe et constitue simplement un cas particulier de la communication des idiomes. Approuvée déjà par Jean II, Denzinger-Bannwart, n. 201, cette formule, à laquelle tenaient tant les instigateurs du concile, reçoit ici une consécration définitive.

3. *Le concile de Latran de 649.* — On fait ici une place à part à ce concile romain, parce que son autorité, dans l'Église catholique, est presque aussi considérable que l'autorité d'un concile œcuménique. Sur l'*Ecthèse* et le *Type* qui provoquèrent les définitions et anathèmes pontificaux, voir CONSTANTINOPLE (*III[e] concile de*), t. III, col. 1263, 1264. Le symbole rédigé dans ce concile n'est que la répétition et la traduction de celui de Chalcédoine, auquel s'ajoute une profession de foi relative aux deux volontés et aux deux opérations naturelles dans le Christ. Mais, et ce point intéresse directement le dogme de l'union hypostatique, le concile fait dériver la foi en deux volontés et deux opérations, du dogme de l'union hypostatique lui-même : *(credimus) et duas ejusdem, sicuti naturas unitas inconfuse, ita et duas naturales voluntates,* etc... ; *eumdem veraciter esse perfectum Deum et hominem perfectum, eumdem atque unum Dominum nostrum et Deum Jesum Christum...* Mansi, t. x, col. 1150; Hahn, *op. cit.,* p. 238-242. Parmi les vingt canons qui furent promulgués à la suite de ce symbole, le I[er] concerne spécialement le dogme trinitaire : les personnes y sont désignées sous le nom de *subsistentiæ.* Voir HYPOSTASE, col. 391. Tous les autres canons ont pour objet de préciser le dogme de l'incarnation. Le II[e] affirme que *l'un de la sainte et consubstantielle Trinité,* Dieu le Verbe s'est incarné, qu'il a été crucifié, qu'il a souffert spontanément pour nous, qu'il a été enseveli, qu'il est ressuscité, etc. A noter l'incise finale, dirigée contre les apollinaristes : *cum assumpta ab eo atque animata intellectualiter carne ejus.* Le III[e] canon consacre à la fois le dogme de la maternité divine et de la virginité *ante* et *post partum* de Marie. Le IV[e] canon rappelle que, « selon la vérité, il y a, du même et unique notre Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, deux naissances, l'une éternelle, du Père, avant tous les siècles, l'autre, dans le temps, de Marie, toujours vierge et mère de Dieu ». La consubstantialité selon la divinité avec Dieu, avec nous selon l'humanité, est affirmée dans les mêmes termes qu'aux conciles de Chalcédoine et de Constantinople, et le canon ajoute la raison théologique de cette double consubstantialité : *ut toto homine eodemque et Deo totus homo reformaretur, qui sub peccato cecidit.* Les canons suivants méritent d'être cités en entier :

Can. 5. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem unam naturam Dei Verbi incarnatam, per hoc quod incarnata dicitur nostra substantia perfecte in Christo Deo et indiminute absque tantummodo peccato significata, condemnatus sit.	Si quelqu'un ne confesse pas, selon la doctrine des saints Pères, proprement et en toute vérité, une nature incarnée de Dieu le Verbe, en ce sens que notre substance est dite incarnée dans le Christ-Dieu, dans sa totalité et sans diminution (sauf seulement le péché), qu'il soit condamné.

Une fois de plus, la formule pseudo-athanasienne, reprise par saint Cyrille, et introduite par le II[e] concile de Constantinople dans le langage officiel de l'Église, reçoit sa signification déterminée. L'incise, *absque tantummodo peccato,* reproduit sans doute le texte du symbole. Le texte latin de ce symbole, dans la partie ajoutée à la formule chalcédonienne, porte simplement : *eumdem esse* (credimus) *perfectum Deum et hominem perfectum eumdem atque unum Dominum nostrum Jesum Christum...* Le texte grec ajoute, après *hominem perfectum eumdem,* μόνης δίχα τῆς ἁμαρτίας. Mansi, t. x, col. 115.

Can. 6. Si quis... non confitetur... ex duabus et in duabus naturis substantialiter unitis inconfuse et indivise unum eumdemque esse Dominum et Deum Jesum Christum, c. s.	Si quelqu'un ne confesse pas... que de deux natures et en deux natures unies substantiellement, sans confusion, sans division, est le même et unique Seigneur et Dieu Jésus-Christ, qu'il soit condamné.

Dans ce canon, apparaît le génie latin, qui ne s'embarrasse pas des subtilités orientales. Que l'on dise que Notre-Seigneur est *de* ou *en* (ἐξ ou ἐν) deux natures, peu importe : ce qui importe, c'est d'affirmer l'union substantielle de ces natures, leur inconfusion, leur indivision, et l'unité du sujet qui constitue la personne de Jésus-Christ.

Can. 7. Si quis... non confitetur... substantialem differentiam naturarum inconfuse et indivise in eo salvatam, c. s.	Si quelqu'un ne confesse pas... que les natures conservent en lui (Jésus), sans confusion ni division, leur différence substantielle, qu'il soit condamné.

Les canons 8 et 9 expliquent cette doctrine sous les deux aspects qu'elle comporte, l'aspect de l'union substantielle, l'aspect des natures unies.

Can. 8. Si quis... non confitetur... naturarum substantialem unitionem indivise et inconfuse in eo cognitam, c. s.	Si quelqu'un ne confesse pas... l'union substantielle des natures reconnue en Jésus-Christ, sans division, sans confusion (des natures entre elles), qu'il soit condamné.

Can. 9. Si quis... non confitetur... naturales proprietates deitatis ejus et humanitatis indiminute et sine deminoratione salvatas, c. s.

Si quelqu'un ne confesse pas que les propriétés naturelles de sa divinité et de l'humanité sont sauvegardées sans diminution, sans déformation, qu'il soit condamné.

Le canon 8e est remarquable, parce qu'il précise que l'union substantielle des natures en Jésus-Christ, nous est connue avec les caractères que lui attribue le concile de Chalcédoine, indivision d'une part, inconfusion d'autre part, dans les deux natures unies. Ne faut-il pas voir, dans cette précision du concile, une réponse aux interprétations exagérées du monophysisme, relativement à la distinction ἐν θεωρίᾳ qu'il préconisait par rapport aux natures unies en Jésus-Christ? On rapprochera avec intérêt ces trois derniers canons des affirmations de saint Léon, *salva proprietate utriusque naturæ...; ut agnoscatur in eo proprietas divinæ humanæque naturæ individua permanere*, voir col. 479 — et le canon 7 du IIe concile de Constantinople, t. III, col. 1917.

Les canons suivants, de 10 à 17, concernent directement l'hérésie de l'unité naturelle d'opération et conséquemment de volonté dans le Christ; cette partie des décisions conciliaires ne nous intéresse présentement que pour montrer comment du dogme des deux opérations et des deux volontés dans le Christ découle nécessairement la dualité de nature : le dyothélisme est la conséquence obligatoire du dyophysisme. Aussi, le pape saint Martin a-t-il avec raison fait précéder les canons relatifs au monothélisme des canons relatifs au dogme de l'union hypostatique, tels que nous venons de les rapporter. Les derniers canons, 17-20, rappellent la nécessité de maintenir la doctrine promulguée dans les cinq conciles œcuméniques et condamnent nommément, comme entachés de l'erreur monothélite, l'*Ecthèse* et le *Type*.

L'acte courageux et nécessaire de Martin Ier devait recevoir une consécration solennelle dans le IIIe concile de Constantinople, VIe œcuménique, dont les décrets dogmatiques furent édictés et promulgués, à la lumière des enseignements du pape Agathon, par qui, une fois de plus, *Pierre devait parler*. Hardouin, t. III, col. 1422.

4. *La lettre dogmatique du pape Agathon.* — Voir le texte, t. I, col. 561-562. La foi catholique en l'union hypostatique, fondement dogmatique du dogme des deux volontés en Jésus-Christ, est ainsi formulée : « Nous reconnaissons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, un en une personne, subsiste *de* et *en* deux natures, sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation. Chez lui, l'union des natures ne supprime pas leur différence, mais les propriétés de l'une et l'autre nature sont pleinement sauvegardées et s'unissent en une seule personne et une seule subsistence. Il n'est ni divisé, ni séparé en deux personnes, et il n'est pas plus formé d'une seule nature composée résultant de la fusion des autres. Mais il est, dans son unité et son identité, le Fils unique de Dieu, Dieu le Verbe, Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il n'est pas un autre dans un autre, ni un autre et un autre, mais il est lui-même, un en deux natures, c'est-à-dire dans la divinité et dans l'humanité, et cela après l'union substantielle. Le Verbe ne s'est pas changé en la nature de la chair, et la chair ne s'est pas transformée en la nature du Verbe : l'une et l'autre est restée ce qu'elle était; c'est par la seule opération de notre esprit que nous discernons la différence des natures unies, dont il est composé, sans confusion, sans séparation, sans changement. Il est un des deux natures, et les deux sont par son unité. Ensemble existent et la gloire de la divinité et l'humilité de la chair. En lui chacune des natures garde, même après l'union, toute son intégrité, et chacune accomplit, dans l'union de l'autre, les actes qui lui sont propres : le Verbe opérant ce qui est du Verbe, et la chair ce qui est de la chair : et tandis que l'un fait éclater les miracles, l'autre succombe sous les injures. » De cet exposé de l'union hypostatique, le pape déduit la dualité de volontés et d'opérations naturelles. On remarquera que les formules employées par Agathon sont textuellement empruntées à des documents dogmatiques antérieurs à la lettre de saint Léon, aux canons des conciles de Chalcédoine, de Constantinople (IIe) et de Latran (649). Cet emprunt démontre que l'Église, en formulant d'une façon précise le dogme de l'union hypostatique, n'innove pas et promulgue simplement une doctrine traditionnelle.

5. *La définition du IIIe concile de Constantinople*, en ce qui concerne l'union hypostatique, reprend textuellement la formule dogmatique de Chalcédoine. Voir t. II, col. 2194-2195 et plus haut, col. 483.

6. *Les définitions postérieures* ne font que répéter les formules déjà acquises. La foi de l'Église a trouvé son expression définitive; voir, par exemple, au VIe siècle, les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, au sujet de la profession de foi émise par le prêtre élevé à l'épiscopat Cavallera, *Thesaurus*, n. 703. Signalons les principales définitions conciliaires, en renvoyant, pour leur texte exact, à l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart : symbole de foi du XIe concile de Tolède (675), n. 283; symbole de foi de saint Léon IX (1053), n. 344; définition du IVe concile de Latran, c. *Firmiter* (1215), n. 429; profession de foi de Michel Paléologue, au IIe concile de Lyon (1274), n. 462; constitution *De summa Trinitate et fide catholica*, concile de Vienne (1311-1312), n. 480; décret *pro Jacobitis*, concile de Florence (1438-1445), n. 708-710; profession de foi imposée aux Orientaux par Benoît XIV (1743), n. 1462, 1463, 1464. Il convient également de signaler, en l'an 563, les définitions du concile de Braga, contre les priscillianistes, can. 3 et 4, Denzinger-Bannwart, n. 233, 234.

VI. La théologie des Pères. — *I. THÉOLOGIE GRECQUE.* — Le concile de Chalcédoine avait consacré le triomphe de la terminologie occidentale relativement au dogme de l'union hypostatique : quelque effort que les représentants de la tendance monophysite aient fait dans la suite, les différents aspects du problème restent fixés par les formules de saint Léon : unité de personne, dualité de natures, union substantielle, qui laisse cependant à chacune des natures ses propriétés et ses opérations, communication des idiomes. Il reste à la théologie de proposer les moyens rationnels de concilier l'unité de personne et la dualité de nature, tout en maintenant l'unité physique du sujet en Jésus-Christ, Dieu et homme. Ces explications ne furent pas proposées immédiatement avec la netteté que l'on trouve dans la scolastique du XIIIe siècle : il serait pourtant injuste et inexact d'affirmer que la théologie de l'union hypostatique n'exista, dans l'Église catholique, qu'à partir de cette époque. Déjà les Pères du IVe siècle s'inquiètent de formuler le dogme en des expressions qui rendent compte, non seulement de la vérité révélée, mais encore des exigences légitimes de la raison. Sous forme de comparaison, ou encore directement, par les explications qu'ils apportent, ils s'efforcent de montrer que l'on peut, sans contradiction, concevoir une nature concrète, individuelle, qui ne soit pas une personne, c'est-à-dire un sujet complet. Mais, parallèlement à la théologie catholique, se développe une théologie hétérodoxe, celle des hérétiques. Et, précisément, il convient de remarquer que les hérétiques sont devenus tels par rapport au dogme de l'union hypostatique, à cause

des explications qu'ils tentèrent de formuler sur un sujet où ils prétendaient bien sauvegarder le dogme révélé, alors qu'en réalité leur théologie corrompait le dogme et ruinait la révélation. Il convient donc, avant d'aborder l'aspect catholique de la théologie naissante du dogme de l'union hypostatique, de rappeler brièvement les écarts de la théologie hétérodoxe. Ce double aspect du problème devant, d'ailleurs, être touché en des articles spéciaux, on n'en envisagera ici que les lignes générales, dont le rappel est nécessaire pour l'intelligence des discussions théologiques postérieures.

1° *La théologie hétérodoxe de l'union hypostatique.* — 1. *La théologie monophysite.* — La théologie monophysite, préoccupée avant tout de réfuter ceux qui « divisent le Christ », et d'affirmer l'unité du sujet en Jésus-Christ, excède, soit dans les comparaisons dont elle se sert pour désigner l'union intime de l'économie, soit dans les affirmations positives relatives à la constitution essentielle du Christ, dans le sens de l'unité de personne. A proprement parler, l'hérésie apollinariste est la première qui procède d'une fausse déduction théologique; la christologie de l'arianisme, en effet, est une simple conséquence de l'hérésie trinitaire. Voir col. 468.

a) L'apollinarisme, au contraire, part, en christologie, du dogme incontestable de l'unité substantielle de Jésus-Christ. Or, deux êtres complets, en s'unissant, ne peuvent former un tout substantiel. Donc, Jésus n'est pas un sujet résultant de l'union de Dieu τέλειος à l'homme également τελείω. On le voit, dans ce raisonnement, le moyen terme est d'ordre rationnel; la déduction qu'on fait des prémisses posées est donc spécifiquement une conclusion théologique, laquelle, doctrinalement, est non seulement fausse, non seulement erronée, mais, par suite de son opposition avec le dogme de l'humanité parfaite de Notre-Seigneur, une véritable hérésie. Mais ici, l'hérésie est le résultat d'une mauvaise théologie. Suppression de l'âme raisonnable, conception trichotomiste de l'humanité, unité de nature en Jésus-Christ : telles sont les hérésies que contient en germe la fausse déduction théologique de l'apollinarisme. La comparaison dont se sert l'apollinarisme pour exprimer son erreur est significative. C'est la comparaison de l'union de l'âme et du corps : de même que l'âme s'unit au corps pour former un seul sujet, l'homme, de même le Verbe s'unit à la chair animée pour former le Christ. Entendue dans le sens appollinariste, cette comparaison, qui deviendra célèbre sous la plume des docteurs orthodoxes, indique bien le vice du raisonnement théologique d'Apollinaire. L'âme et le corps sont distincts l'un de l'autre, et nonobstant cette distinction, ne forment qu'une seule substance, une seule nature, dans leur union. De même le Verbe et la chair animée sont distincts sans confusion, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais leur union constitue une nature physique unique. Voir *De unione*, n. 5, Lietzmann, p. 187; cf. *Fragm.*, LXIX, LXX, p. 220; LXXII, p. 221; LXXIV, LXXV, p. 222; LXXXIX, p. 227; CXIX, p. 236; CXXVI, p. 238; CXXIX, CXXXIV, p. 239; CXXXV, p. 240; *Tomus synodalis*, fragm., p. 263, où cette doctrine, si elle n'est pas toujours explicitement proposée, est toujours implicitement supposée. C'est de la même façon qu'il explique la formule μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. *Ad Jovianum*, n. 1, p. 250-251.

b) L'eutychianisme proprement dit n'a pour ainsi dire pas de théologie : il est tout entier constitué par les affirmations d'un moine têtu et peu instruit, et ne comporte pas de raisonnements bien caractérisés. L'hérésie d'Eutychès, voir ce mot, fut d'affirmer une seule nature en Jésus-Christ, nonobstant l'union du Verbe à l'humanité : d'où, le corps de Jésus ne nous est pas consubstantiel. Voir t. v, col. 1591. Mais rien de précis dans les affirmations de l'hérésiarque ne nous permet d'attribuer un sens bien déterminé aux formules qu'il emploie. Voir col. 1592-1596. C'est encore un monophysisme purement dogmatique que nous offre l'*Henoticon* de Zénon, inspiré par Acace de Constantinople. Voir t. I, col. 288-289. Rejetant le concile de Chalcédoine, ce document affirme l'unité de Jésus-Christ, *consubstantiel* à Dieu par sa divinité et à nous par son humanité; il condamne aussi bien Eutychès que Nestorius, mais rejette les formules de Chalcédoine et passe sous silence les deux natures. Voir t. VI, col. 2153-2178.

D'autres doctrines monophysites, dérivées de l'eutychianisme par opposition au concile de Chalcédoine, ou même déjà existantes avant Eutychès, plus complètes dans leurs déductions que les affirmations du vieil archimandrite, présentent un caractère théologique qu'il convient de signaler. Elles prétendent sauvegarder en fait l'unité substantielle du Christ, mais, sous plusieurs formes différentes, conviennent que la chose n'est possible qu'à la condition de donner au Christ *une seule nature*, qui englobe à la fois la divinité et l'humanité. Ces monophysites adoptent pleinement le principe apollinariste : un être complet est non seulement une nature complète, mais une nature subsistante, ayant son existence de sujet individuel; aucune distinction, même de simple raison, entre la nature concrète, individuelle, et l'hypostase. D'où, au point de vue philosophique, identification absolue de φύσις et d'ὑπόστασις. Quant au terme πρόσωπον, personne, il est parfois le synonyme d'ὑπόστασις, voir Lebon, *Le monophysique sévérien*, Louvain, 1909, p. 242 sq., mais ordinairement il est peu employé, par crainte du nestorianisme. Voir Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 119, note 1. Eutychès avait erré en niant la consubstantialité du Christ avec nous dans sa chair. Mais parce qu'Eutychès n'avait pas expliqué pourquoi et comment le corps du Christ n'était pas de même nature que le nôtre, son assertion fondamentale devait nécessairement recevoir des explications divergentes. On saisit immédiatement l'aspect théologique des déductions imaginées pour rendre acceptable le système monophysite. Voir EUTYCHÈS, col. 1602. Grâce à l'intervention de la théologie monophysite, nous nous trouvons en présence de doctrines variées : théorie de l'absorption de l'humanité par la divinité; théorie de l'évanouissement du Verbe dans l'humanité; théorie de la métamorphose réelle du Verbe en chair; théorie de la métamorphose apparente du Verbe en chair; théorie du mélange; théorie de la composition en tout naturel; théorie de l'origine céleste du corps du Christ; théorie de l'aphthartodocétisme, ou de la non-passibilité naturelle du corps du Christ. Voir GAIANITES, t. VI, col. 999-1022. Dans tous ces systèmes, la déduction théologique est à la source de l'hérésie. Sur la théologié monophysite actuelle de l'Église copte, voir G. Macaire, *L'Église copte*, Le Caire, 1893, II^e^ partie, *Le Christ Emmanuel*. Voir MONOPHYSITE *(Église)*. Sur l'Église jacobite, voir F. Nau, *Dans quelle mesure les jacobites sont-ils monophysites ?* dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. X (1905), p. 113 sq.

c) C'est encore la théologie qui est à l'origine du schisme et de l'hérésie des sévériens. Voir EUTYCHÈS, col. 1598-1601. Il ne s'agit plus ici toutefois de déduction théologique, mais de terminologie. Les docteurs sévériens « se croyaient acculés à l'acceptation de la christologie nestorienne, s'ils adhéraient à la doctrine dyophysite. Et pourtant, le Tome et la définition ne versaient pas dans cette impiété hérétique. Pour en faire moins étalage, les catholiques n'admettaient pas

moins sincèrement que leurs adversaires l'absolue unité individuelle du Christ, la divinité proprement dite de Jésus. Ils ne *divisaient* pas l'unique Seigneur; l'union en personne n'était pas une pure adhésion morale, une relation extrinsèque du fils de Marie au Fils de Dieu... De part et d'autre on confessait un seul et même Verbe incarné, vrai Dieu et vrai homme, consubstantiel au Père et à nous, sans mélange, sans confusion, sans transformation essentielle des éléments, sans séparation du Dieu et de l'homme quant à l'existence individuelle. De part et d'autre on rejetait avec horreur l'impiété de Nestorius et la folie d'Eutychès...; la différence était totalement et exclusivement dans l'exposition dogmatique et scientifique de la christologie; la querelle provenait d'un immense malentendu sur le sens des formules : *une nature de Dieu le Verbe incarné*, et *(en) deux natures après l'union.* » J. Lebon, *op. cit.*, p. 508-509. Le patronage du pseudo-Denys l'Aréopagite, voir Denys l'Aréopagite *(Le pseudo-)*, t. IV, col. 420, dont se réclamaient les sévériens, suffirait à lui seul à indiquer leur orthodoxie réelle. Le pseudo-Denys semble s'être peu intéressé aux controverses christologiques de son temps. Il n'a ni la formule μία φύσις, ni la formule δύο φύσεις : « Le Verbe, ou plutôt Jésus simple s'est composé (συνετέθη) sans changement et sans confusion (ἀναλλοιωτῶς καὶ ἀσυγχύτως) avec une humanité complète. Il était vraiment Dieu et entièrement homme (κατ' οὐσίαν ὅλην ἀληθῶς ἄνθρωπος ὤν), mais cependant, tout en étant homme, il était au-dessus de l'homme. *Il n'opérait pas en Dieu les choses divines, ni les choses humaines en homme, mais il nous présentait une nouvelle opération théandrique d'un Dieu devenu homme* », ἀνδρωθέντος θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος. Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 134. Toutefois, nonobstant leur orthodoxie réelle, les sévériens différaient verbalement des catholiques, et au malentendu sur la terminologie il faut ajouter leur entêtement à ne pas vouloir entendre et accepter les explications des catholiques. Par leur opposition systématique aux formules du concile de Chalcédoine, ils méritent vraiment d'être qualifiés comme hérétiques. Cf. Eutychès, col. 1599. Enfin la formule occidentale de l'union hypostatique, *duæ naturæ in una persona*, par sa ressemblance même avec celle de Nestorius et des Antiochiens, paraissait suspecte aux monophysites les plus orthodoxes. L'unique différence, qui séparait cette formule des formules nestoriennes, consistait dans l'affirmation, par les catholiques, d'une seule *hypostase;* au point de vue des grecs, cette différence était capitale ; mais les monophysites entendirent alors l'ὑπόστασις des catholiques dans le sens du πρόσωπον de Nestorius : inconséquence ou ruse de leurs adversaires chalcédoniens. Cf. Lebon, *op. cit.*, p. 509-510. De là, l'impossibilité d'arriver à une entente véritable.

2. *La théologie dyophysite hétérodoxe.* — Nous en avons étudié déjà l'évolution à propos des antécédents du nestorianisme et au sujet du nestorianisme lui-même et de la théologie de Théodore et de Nestorius. Ici, la théologie hétérodoxe est, avant tout, préoccupée de sauvegarder en Jésus-Christ la dualité de ce que nous appelons, après saint Léon et le concile de Chalcédoine, les natures, divinité et humanité. La déduction théologique consiste ici à partir du même principe philosophique admis par le monophysisme, l'équivalence de φύσις et d'ὑπόστασις. Voir col. 492. Le mot πρόσωπον, d'importation occidentale, présente, avons-nous dit, un sens abstrait qui permet aux dyophysites nestoriens d'y trouver la formule indiquant, en Jésus-Christ, l'unité de *personnalité.* Toute la théologie nestorienne repose donc sur l'identification des termes φύσις et ὑπόστασις, tout comme la théologie eutychienne. Nous avons vu, Hypostase, col. 394, les déductions que les représentants du nestorianisme en Perse ont tirées de ce principe. L'union hypostatique, pour eux, n'existe pas, puisque le Christ comporte deux hypostases, c'est-à-dire deux réalités concrètes, deux natures individuelles, la divinité et l'humanité. Il ne faut parler que d'union *prosopique,* union dans la personnalité, et dans une personnalité constituée par la complaisance du Verbe pour l'humanité : c'est l'union morale opposée à l'union physique des monophysites et des catholiques.

Les conclusions d'une telle position théologique sont innombrables. Nous en avons énuméré les principales en exposant succinctement le système christologique de Nestorius. Voir col. 471 sq. Nous soulignerons ici simplement le processus théologique qui est à la base de toutes ces erreurs. Au fond, monophysisme et nestorianisme, s'inspirant des données de la philosophie rationnelle, ne concevaient aucune distinction entre les concepts de nature et d'hypostase. Les controverses trinitaires, qui avaient abouti, dans l'exposé du mystère, à la distinction du terme οὐσία et du terme ὑπόστασις, voir Hypostase, col. 379 sq., n'ont eu, tout d'abord, aucune influence sur la terminologie à employer en christologie. « Oui, sans doute, les théologiens du IVe siècle, et principalement les Cappadociens, distinguaient en Dieu la « nature » et les « hypostases »; ces luttes contre l'arianisme avaient eu pour résultat de fixer la terminologie scientifique du dogme trinitaire et, par le fait même, de déterminer l'objet de la croyance avec plus de clarté et de précision. Mais les Pères admettaient cette distinction au sujet du mystère de la sainte Trinité, sans proposer d'explication philosophique, sur la différence qui existe entre « nature » et « personne ». Lorsqu'il s'agit de Dieu, Basile, les deux Grégoire, Épiphane, tous les orthodoxes et l'évêque de Laodicée lui-même (Apollinaire), distinguent trois *hypostases* et une *nature;* la nature divine n'est pas une essence spécifique commune à plusieurs individus; elle est numériquement une, c'est la « monade » : ὁμολογοῦμεν τὴν Τριάδα, μονάδα ἐν τριάδι καὶ τριάδα ἐν μονάδι. S. Épiphane, *Hær.*, LXII, n. 8, *P. G.*, t. XLI, col. 1053; cf. Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. XIII-XIV. Mais lorsqu'il s'agit des créatures et des notions rationnelles de « nature » et d'« hypostase », ils opposent φύσιν (ou aussi οὐσίαν) à ὑπόστασιν, comme ce qui est général et *commun* à ce qui est *propre* ou *particulier.* Les Cappadociens eux-mêmes ignorent en quoi une nature individuelle est distincte d'une hypostase. On comprend, dès lors, que la doctrine trinitaire ne leur ait pas été d'une grande utilité pour la solution du problème christologique. C'est même un fait assez étrange qu'aucun d'eux ne formule le dogme de l'incarnation, en disant que la divinité et l'humanité sont unies dans le Christ καθ' ὑπόστασιν, mais restent distinctes κατὰ φύσιν. Au surplus, la doctrine orthodoxe sur ce mystère présentait au regard de la raison une difficulté plus grande que la doctrine trinitaire. Ici, en effet, les deux termes à concilier appartiennent à la sphère du divin, et il n'était point malaisé d'admettre que nos connaissances rationnelles des rapports de la nature et de la personne ne peuvent s'appliquer à l'être incompréhensible... Mais l'humanité du Christ est de l'ordre des choses visibles; elle est semblable à la nôtre. Or, la raison ne dit-elle pas qu'une nature individuelle subsiste par elle-même et constitue par conséquent une personne ? Comment la nature humaine peut-elle être unie à la nature divine de Jésus-Christ, sans détriment pour l'unité d'hypostase ? Pour expliquer ce mystère, il ne suffisait pas de considérer que les notions rationnelles ne peuvent s'appliquer de la même façon aux choses créées et à Dieu; il fallait reconnaître que, dans les créatures

elles-mêmes, une nature individuelle n'est pas nécessairement une personne, et chercher, par les lumières de la raison, en quoi consiste cette différence que la révélation nous dit exister, mais que la philosophie ancienne n'avait pas soupçonnée. » Voisin, *L'apollinarisme*, p. 360-361. Les grandes hérésies du v^e^ siècle ont eu précisément comme point de départ cette non-distinction des concepts de « nature » et de « personne ». Tandis que les Pères, défenseurs de l'orthodoxie, allaient commencer à élaborer diverses théories sur la manière de concevoir cette distinction nécessaire, Nestorius, d'une part, Eutychès, de l'autre, s'obstinant à maintenir la confusion des concepts, devaient nécessairement construire une théologie erronée de l'incarnation, dont l'aboutissant était l'hérésie. « Les écoles théologiques avaient suivi des voies différentes dans le développement de la doctrine de l'incarnation : la diversité des points de départ et des principes dirigeants conduisait naturellement les docteurs d'Alexandrie et d'Antioche à des formules christologiques dissemblables et même opposées. Un terme, celui de φύσις, jetait entre eux les dissensions fondées; car les uns et les autres entendaient par « nature », en christologie, l'être réel dans sa singularité et son individualité. A l'époque des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, aucune des christologies orientales ne distinguait encore la « nature » de l'« hypostase » : le semi-rationalisme des Antiochiens portait dans ses flancs le véritable nestorianisme; dans la lutte contre ces théologiens, c'est aux partisans de Cyrille qu'il faut donner raison, comme l'a fait le III^e^ concile œcuménique. Si la nature est l'hypostase, c'est-à-dire l'*individu*, le Christ est une seule nature; le Verbe, même fait chair, est une seule nature; nature incarnée, sans doute, composée *avec* la chair, théandrique si l'on veut, mais rigoureusement unique : c'est Dieu, bien que fait homme. En ce sens, deux natures après l'union, c'est, si l'on ne se trompe et si l'on veut être sincère, la dualité des hypostases, des Christ, des Fils, entre lesquels il n'y a place que pour l'union morale de la théorie nestorienne. » J. Lebon, *op. cit.*, p. 509.

Telle est, aussi exactement définie que possible la position des deux théologies hétérodoxes adverses, du nestorianisme en face du monophysisme.

2° *La théologie orthodoxe de l'union hypostatique.* — 1. *Les premiers tâtonnements de la théologie catholique.* — En face des premières hérésies christologiques, les Pères, nous l'avons vu, se sont faits les défenseurs du dogme et ont rappelé la tradition catholique. Mais tant qu'il s'est agi simplement d'opposer aux affirmations hétérodoxes l'affirmation traditionnelle, les Pères se sont contentés de rappeler le dogme et, tout au plus, de montrer son bien-fondé dans les autorités de la sainte Écriture. C'est là l'œuvre des écrivains ecclésiastiques des II^e^ et III^e^ siècles. Mais, dès le IV^e^, avec Apollinaire de Laodicée, la théologie commence à se manifester dans le domaine qui lui est propre, le domaine des conclusions, déduites des principes révélés, à l'aide de moyens termes empruntés à la raison. En face de cette théologie naissante et favorable, dans ses déductions, à une hérésie destructive de l'humanité en Jésus-Christ, les Pères doivent faire œuvre, non seulement d'interprètes de la tradition, mais de véritables théologiens. Il s'agissait, nous venons de le voir, de poser le principe de la distinction, dans les créatures, des concepts de nature et d'hypostase. Cette distinction, en effet, est nécessaire pour ne point tomber dans les erreurs opposées de l'apollinarisme et, plus généralement, du monophysisme, d'une part, et, d'autre part, du nestorianisme ou, d'une manière plus générale, de la dualité de personnes en Jésus-Christ. Dans l'état où se trouvait la terminologie catholique relative aux problèmes christologiques du IV^e^ siècle, les Pères, avons-nous dit avec M. Voisin, étaient incapables de proposer une explication philosophique sur la différence qui existe entre « nature » et « personne ». Mais ils ne confondaient pas ces deux termes et leur attribuaient deux sens différents. Voir HYPOSTASE, col. 385 sq. Bien plus, on rencontre déjà, chez les auteurs du IV^e^ siècle, des traits caractéristiques de l'hypostase, ceux-là mêmes que l'on rencontrera plus tard, exposés et longuement expliqués, dans les différents systèmes philosophiques chrétiens. Il n'y a qu'à se reporter au résumé fait de la pensée philosophique des Pères, à l'art. HYPOSTASE, principalement col. 405.

C'est cependant à l'aide de cette terminologie peu assise que les Pères entament la lutte contre l'apollinarisme. Nous avons déjà vu quel emploi les Pères ont fait de l'argument sotériologique : « Le Verbe a sauvé l'homme tout entier; donc il s'est uni ce qu'il est venu sauver. » Mais le moyen terme d'ordre rationnel sur lequel ils s'appuient principalement dans leur réfutation est que le Christ ne serait pas homme s'il ne possédait tous les éléments constitutifs de la nature humaine. Voir le développement de cet argument, sous plusieurs formes différentes, FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 552-555. « Ces deux principes, dit à juste titre M. Voisin, *op. cit.*, p. 354, *le Christ est homme*, et *il s'est uni à ce qu'il venait sauver*, sont les deux arguments fondamentaux auxquels les orthodoxes en appellent unanimement pour établir l'intégrité de la nature humaine du Sauveur. Saint Athanase y ajoute le suivant : la mort consiste dans la séparation de l'âme et du corps et non de la divinité et de la chair. *Contra Apollinarem*, l. I, n. 18; l. II, n. 14, *P. G.*, t. XXVI, col. 1125, 1156. Par conséquent, si le Christ n'a pas eu d'âme humaine, il serait faux de dire qu'il est mort de notre mort. Au jugement des deux Grégoire, l'union de la divinité au corps se comprend mieux, si l'on admet qu'elle s'est faite par l'intermédiaire de l'esprit. » Dans toutes ces façons d'argumenter en faveur de la vérité révélée, on saisit l'esprit et la manière proprement théologique. La comparaison chère à Apollinaire, de l'union de l'âme et du corps, est reprise par les Pères, non dans le but que se proposait l'hérésiarque, mais uniquement pour démontrer la possibilité d'une union intime, physique, personnelle, entre le Verbe et la chair, c'est-à-dire l'humanité. Léonce de Byzance, au VI^e^ siècle, atteste que cette comparaison était commune dans la tradition catholique. *Contra Nestorium et Eutycheten*, l. I, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1280 sq. Déjà, en effet, au IV^e^ siècle, saint Athanase, *Contra Apollinarem*, l. II, c. I, n. 1, *P. G.*, t. XXVI, col. 1133; saint Grégoire de Nysse, *Adversus Apollinarem*, n. 2, *P. G.*, t. XLV, col. 1128; Némésios, *De natura hominis*, c. III, *P. G.*, t. XL, col. 592-593; le pseudo-Athanase, *De incarnatione Dei Verbi*, n. 2, *P. G.*, t. XXVIII, col. 92; et, plus tard, Théodoret, *Dial. Inconfusus*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 146-147, puis, chez les Pères latins, saint Vincent de Lérins, *Commonitorium*, XII, XIII, *P. L.*, t. L, col. 654, 655, et saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XIII, c. XXIV, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 399; *Serm.*, CCCLXXI, *De nativitate Domini*, III, n. 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1660, proposent implicitement ou explicitement l'union de l'âme et du corps comme terme de comparaison, pour mieux faire comprendre l'intimité de l'union hypostatique. D'ailleurs, la comparaison, au V^e^ siècle, fait pour ainsi dire partie de la prédication universelle et du magistère ordinaire de l'Église catholique. Le symbole dit d'Athanase la propose explicitement : *Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.* Denzinger-Bannwart, n. 40. La théologie des Pères trouve un troisième sujet sur lequel elle doit s'exercer et nous touchons ici au point précis de

la controverse monophysite et nestorienne, bien que les Pères visent directement l'apollinarisme, — c'est quand il s'agit de réfuter le fondement philosophique de tous ces systèmes hérétiques : deux êtres parfaits ne peuvent former un seul être, δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται. *Contra Apollinarem*, l. I, n. 2, *P. G.*, t. XXVI, col. 1096. Il faut confesser que les réponses des Pères, au IVe siècle, sont encore, sur ce sujet, bien insuffisantes. Saint Grégoire de Nysse affirme simplement que la conception apollinariste présente autant de difficulté que la doctrine catholique, *Antirrheticus*, n. 39, *P. G.*, t. XLV, col. 1212; saint Grégoire de Nazianze répond que l'argumentation apollinariste ne vaut que pour les choses s'unissant matériellement; mais il n'en saurait être de même des choses spirituelles, qui peuvent s'unir entre elles ou à des corps. Puis, si notre esprit est parfait, il ne l'est cependant que d'une façon relative, c'est-à-dire par rapport à l'âme et au corps; mais il est imparfait relativement à la divinité. *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 185. Ces réponses directes sont bien insuffisantes, et cependant, dès le IVe siècle, les Pères proposent déjà des indications remarquables touchant la nature de l'hypostase : nous avons noté tout particulièrement l'unité d'existence, c'est-à-dire de sujet existant, ὕπαρξις étant souvent pris par les Pères comme synonyme d'ὑπόστασις. Voir HYPOSTASE, col. 404. Quant à proposer directement la distinction philosophique de φύσις et d'ὑπόστασις en christologie, les Pères du IVe siècle ne le peuvent encore pas : ils la pressentent et l'indiquent à leur manière. « En effet, ils ne disent pas que deux éléments forment dans le Christ un seul élément; mais en règle générale, ils emploient le genre *neutre* pour désigner l'humanité et la divinité, le *masculin* pour désigner l'être du Christ, en qui sont réunis ces deux éléments. S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 180. Ὁ δύο τελείων φύσεων εἷς υἱός, dit saint Amphiloque, *Epist. ad Seleucum*, dans Mai, t. VII, p. 135. Le pseudo-Athanase et saint Amphiloque ne présentent aucune exception à cette règle. Épiphane se sert toujours du genre masculin pour désigner l'être du Christ. Grégoire de Nazianze emploie plusieurs fois le neutre : τὰ γὰρ ἀμφότερα ἕν, mais le plus souvent il se conforme également à la règle indiquée, et nous avons vu avec quelle précision il exprime la différence qui existe entre le mystère de la trinité et celui de l'incarnation. Voir col. 459. Ce fait est digne d'attention; car il atteste que les Pères ne se figuraient pas une union de deux éléments en formant un troisième; mais, sans avoir encore de terminologie scientifique, ils réfutent l'objection d'Apollinaire : « deux parfaits ne peuvent être un parfait », en disant : deux *éléments* parfaits constituent une personne (un sujet, un Christ, un fils), ἕνα, ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν. L'hérésiarque, qui repousse toute distinction entre « nature » et « personne », emploie indifféremment le genre neutre ou le masculin; les orthodoxes, qui n'ont pas d'idée bien exacte sur cette distinction, mais ont pourtant conscience qu'il doit en exister une, se servent du neutre pour désigner les natures du Christ, et du masculin pour désigner sa personne. » G. Voisin, *op. cit.*, p. 367-368.

2. *La théologie de saint Cyrille d'Alexandrie.* — La doctrine christologique de ce Père sur le sens précis de l'union hypostatique a été exposée, col. 474 sq. Il reste simplement à indiquer quel progrès le grand Alexandrin a réalisé dans la méthode, la terminologie et l'explication théologique de ce dogme. — *a)* Au point de vue de la méthode, saint Cyrille développe l'argument scripturaire et traditionnel. Déjà, contre Apollinaire, les Pères du IVe siècle avaient eu recours à l'autorité de la sainte Écriture : c'est surtout dans l'interprétation du mot σάρξ, chair, puis comme synonyme d'homme, d'humanité, que porte l'effort des Pères. S. Athanase, *Ad Epictetum*, n. 8, *P. G.*, t. XXVI, col. 1061, 1064; S. Épiphane, *Hær.*, LXXVII, n. 29, *P. G.*, t. XLII, col. 685; S. Ambroise, *De incarnatione*, c. LIX, LX; cf. *Epist.*, XLII, n. 8, *P. L.*, t. XVI, col. 833, 1118; Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 176 sq.; S. Augustin, *De LXXXIII quæst.*, q. LXXX, n. 1, 2, *P. L.*, t. XL, col. 93. Saint Cyrille donne à l'argument scripturaire un développement jusqu'alors inusité. A la fin du *De recta fide ad reginas*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1221-1336, il accumule les textes bibliques destinés à réfuter la doctrine nestorienne des hypostases dans le Christ. Ces textes se retrouvent disséminés dans ses autres écrits. L'argument traditionnel, emprunté à l'autorité des Pères, prend aussi, avec le docteur alexandrin, une extension considérable. « Dès l'origine de la controverse nestorienne, dit M. Turmel, saint Cyrille invoqua l'autorité de saint Athanase. Sa *Lettre aux moines d'Égypte* contient, en effet, deux citations tirées du troisième discours contre les ariens, et dans lesquels la sainte Vierge est appelée *mère de Dieu*. Il compléta de bonne heure ses informations... Pour connaître, dans le détail, les résultats des recherches patristiques entreprises par l'illustre adversaire de Nestorius, il faut consulter le compte rendu de la première séance du concile d'Éphèse, Hardouin, *Acta conciliorum*, t. I, col. 1399-1410, et le *premier discours aux reines*, c. I, n. 9-13, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1209 sq. Là, se déroulent sous nos yeux de longues séries de textes. Ce sont : saint Pierre d'Alexandrie, saint Athanase, les papes Jules et Félix, Théophile, saint Cyprien, saint Ambroise, les trois Cappadociens, Atticus, Amphiloque, saint Jean Chrysostome, Antiochus, Ammon, Vitalis, Sévérien, qui viennent déposer contre Nestorius... On le voit, saint Cyrille a fait une enquête considérable, puisqu'il a consulté, non seulement les docteurs de l'Orient, mais ceux de l'Occident lui-même. » *Histoire de la théologie positive*, Paris, s. d. (1904), t. I, p. 210-211. L'argument patristique, convient-il d'ajouter, garde, sous la plume de saint Cyrille, le caractère d'argument traditionnel qui lui est propre : aux subtilités de Nestorius essayant d'interpréter en un sens favorable à son hérésie certains textes, aux reproches d'apollinarisme que lui font certains adversaires, saint Cyrille répond en rétablissant le *sens* traditionnel et catholique des autorités invoquées : loin de s'en tenir aux expressions parfois défectueuses, c'est à la doctrine et à la doctrine seule qu'il s'attache. Dans le IIe livre de son *Adversus Nestorium*, il explique que la *divinisation* attribuée à l'humanité dans l'union hypostatique n'implique pas un changement survenu dans la nature humaine par suite de son union avec la divinité, comme si elle avait été transformée en Dieu, mais signifie simplement qu'unie au Verbe, cette nature humaine appartient à Dieu. Quand les Pères parlent d'*absorption* de la nature humaine, surtout après la résurrection du Christ, voir S. Athanase, *Contra arianos*, orat. III, n. 48, *P. G.*, t. XXVI, col. 425; S. Grégoire de Nysse, *Antirrheticus*, n. 53, *P. G.*, t. XLV, col. 1252, saint Cyrille explique, *Ad Succensum, Epist.*, I, *P. G.*, t. LXXVII, col. 233, qu'il s'agit de l'absorption des infirmités de la nature et non de la nature elle-même. Pareillement, s'il emploie la formule μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη qu'il croit être de saint Athanase, c'est dans un sens nettement orthodoxe et nullement appollinariste. Voir CYRILLE D'ALEXANDRIE (*Saint*), t. III, col. 2513.

b) Au point de vue de la spéculation théologique, saint Cyrille n'accuse de progrès sur les Pères du IVe siècle que par une adaptation plus complète de la terminologie déjà reçue aux problèmes christologiques : les mots φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, prennent un

sens plus directement en rapport avec la constitution physique de l'être du Verbe incarné. Mais saint Cyrille est un précurseur : sa théologie prépare les décisions postérieures de l'Église; aussi comporte-t-elle, non dans le sens des vérités qu'elle expose, mais dans les formules mêmes qui traduisent cette vérité, plus d'une hésitation, plus d'une expression moins parfaite que l'Église ne canonisera pas. La formule ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, dont saint Cyrille peut à juste titre revendiquer la paternité, *Apologeticus pro XII capitibus*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 400-401, est employée par lui dans un sens moins précis et moins strict que le sens qu'elle aura dans la suite. Néanmoins, le saint docteur a fait avancer beaucoup la théologie de l'union hypostatique : il en a donné le sens exact et posé les termes essentiels. Toutefois, son œuvre reste encore, à l'instar des œuvres du IVe siècle, plus dogmatique que théologique. Notons cependant, dans le domaine propre de la spéculation théologique, l'exposé du mystère de l'union hypostatique par la célèbre comparaison de l'union de l'âme et du corps, à laquelle nous avons déjà fait allusion, col. 491. Nestorius avait essayé de déduire de cette comparaison les conséquences erronées qu'on en peut tirer relativement au mystère de l'incarnation et de montrer, par là, que l'union de Dieu le Verbe avec l'humanité ne pouvait être « en une nature », *Le livre d'Héraclide*, p. 142-143; cf. p. 40; concevoir l'union hypostatique sur le mode de l'union de l'âme et du corps, c'est attribuer à Dieu impassible la passibilité, à Dieu immortel la souffrance et la mort, c'est « priver le Verbe d'être Dieu, parce qu'il ne serait pas en tout d'une essence indépendante ». *Ibid.*, p. 35-36; cf. p. 37-38. Les critiques de Nestorius prouvent simplement que toute comparaison prise dans les choses créées est en défaut pour représenter adéquatement le mystère : saint Cyrille l'avoue : « L'union dont l'Emmanuel a été le sujet est au-dessus de cela (l'union de l'âme et du corps). » *Scholia de incarnatione*, n. 8, *P. G.*, t. LXXV, col. 1377. Cependant la comparaison de l'âme et du corps reste au centre de la théologie cyrillienne; le docteur alexandrin la pousse aussi loin qu'il est possible de le faire sans franchir les limites de l'orthodoxie. Le Verbe incarné lui apparaît comme un individu unique, mais composé d'un double élément : la divinité et l'humanité, tout comme l'individu humain est composé d'une âme et d'un corps. Le corps du Verbe lui appartient tout aussi réellement que notre corps nous appartient. Cf. *Adversus Nestorium*, l. I, *P. G.*, t. LXXVI, col. 200. L'humanité fait partie de la constitution physique du Verbe après l'incarnation, bien que l'hypostase divine soit demeurée immuable en elle-même. L'union de cette humanité avec le moi divin est aussi réelle, aussi intime que si le Verbe avait été incarné de toute éternité, que s'il avait apporté sa chair du ciel, au lieu de la prendre dans le sein de la Vierge. *Scholia*, n. 34, *P. G.*, t. LXXV, col. 1406. Sans changer aucunement, le « moi » divin s'est parfaitement *approprié*, ἰδιοποιεῖσθαι, ἰδιοποίησις, οἰκείωσις, tout ce qui constitue l'humanité, tout ce qui lui arrive, tout ce qui l'affecte, de sorte que les choses humaines, τὰ ἀνθρώπινα, lui appartiennent aussi réellement que les choses divines, τὰ θεῖα, de même que l'individu humain s'approprie tout ce qui arrive à son âme et à son corps... » M. Jugie, *op. cit.*, p. 165-166. D'autres comparaisons sont employées par saint Cyrille, le charbon incandescent, *Adv. Nestorium*, l. II, prol., *P. G.*, t. LXXVI, col. 62; la fleur et l'odeur, *Scholia*, c. X, *P. G.*, t. LXXV, col. 1379; la teinture et l'objet qui en est imprégné, *Dial. de incarnatione*, *ibid.*, col 1214, comparaisons qu'on retrouvera chez des théologiens postérieurs, comme Abucara et Theorianos. Cf. Thomassin, *op. cit.*, l. III, c. IV.

3. *La théologie de Léonce de Byzance.* — L'œuvre théologique, commencée par saint Cyrille avant Éphèse, fut heureusement continuée, complétée et, on peut dire, achevée par Léonce de Byzance après Chalcédoine. Les hésitations, les inexactitudes qu'une terminologie encore en formation trahissent chez Cyrille, sont ici corrigées par les apports de la théologie latine, qui, depuis Tertullien, s'en tient à la formule classique, consacrée par saint Léon : *une personne, deux natures, les deux natures s'unissant dans une personne unique ou hypostase.* Léonce de Byzance n'a qu'à recueillir les définitions dogmatiques antérieures et y adapter les spéculations d'une théologie qui déjà se meut à l'aise et procède par des exposés didactiques. A dire vrai, il n'a pas le mérite de Cyrille d'Alexandrie, dont le génie avait devancé les formules du IIe concile de Constantinople. Mais la valeur théologique de Léonce est incontestable. A lui revient le mérite d'avoir conçu une *théologie* de l'incarnation. Trois points caractéristiques sont à relever dans cette théologie par rapport au problème de l'union hypostatique : *a*) la méthode de Léonce est foncièrement théologique : « Chalcédonien, il l'est en conscience, mais il connaît aussi bien la christologie d'Éphèse, et il est convaincu qu'il règne entre les définitions des deux conciles une harmonie parfaite. C'est cette harmonie qu'il veut mettre en lumière, afin de couper court soit aux objections des nestoriens, soit des monophysites, et de les ramener, si possible, à l'unité de l'Église. Pour cette œuvre, il s'inspirera du néoplatonisme, dont il trouve des lambeaux dans les Pères; il lira Porphyre et, à travers Porphyre, utilisera Aristote et ses catégories. Mais ce ne sont là, pour lui, que des aides extérieures. Avant tout, il veut reproduire la pensée des Pères, πάντα ἐκ Πατέρων λαβὼν ἔχω, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1344; la philosophie lui servira seulement à en rendre compte rationnellement. » Tixeront, *op. cit.*, p. 152-153. — *b*) L'utilisation des concepts philosophiques lui permet précisément de donner, au sens que recouvrent les diverses expressions des Pères, relativement à l'union hypostatique, une formule typique, qui résout enfin, d'une façon satisfaisante, l'objection d'Apollinaire, maintes fois relevée par les Pères, et cependant jamais réfutée complètement, à savoir, comment deux natures complètes, τέλεια, peuvent s'unir dans un sujet unique. C'est la difficulté d'ordre rationnel inhérente au mystère de l'union hypostatique; difficulté que l'on retrouve à la source des deux hérésies opposées, le nestorianisme et le monophysisme. On a rappelé à HYPOSTASE, col. 397 sq., l'analyse instituée par Léonce de Byzance relativement aux concepts de nature et d'hypostase; pour la première fois, on trouve dans la théologie catholique une formule exprimant exactement ce qu'est, en regard de l'hypostase, la nature concrète, existant réellement, mais ne constituant pas un sujet à part soi, καθ' ἑαυτόν. Entre la nature abstraite, sans réalité, ἀνυπόστατος, et la nature individuée, qui existe à part soi, ὑπόστασις, il y a un moyen terme, c'est l'être, la nature *enhypostasiée*, ἐνυπόστατος. La nature enhypostasiée n'est pas une hypostase, puisqu'elle n'existe pas en soi, mais ce n'est pas non plus un accident, puisque, par hypothèse, c'est une nature, une substance... Ainsi, l'on peut victorieusement répondre aux difficultés soulevées par les hérésies contraires, nestorianisme et eutychianisme : la nature humaine, tout en demeurant complète et entière, n'est pas une hypostase, parce qu'elle n'existe pas à part soi et qu'elle subsiste dans le Verbe, à qui elle appartient et qui lui donne d'exister par le fait qu'il la reçoit en lui. » Aux nestoriens, Léonce fait remarquer qu'il est bien vrai que le Verbe parfait et complet, τέλειος, a pris une nature com-

plète, τέλεια; mais que, si ces deux éléments sont complets et parfaits, considérés en eux-mêmes, ils ne sont, considérés vis-à-vis du Verbe incarné dont ils sont les éléments, que comme des parties incomplètes, comme le corps et l'âme vis-à-vis de l'homme, col. 1289. Il n'y a donc dans le Christ qu'une personne. Voir col. 497, cet argument ébauché par saint Grégoire de Nazianze. Aux monophysites et aux sévériens en particulier, il fait remarquer que, si les caractères spécifiques de la nature humaine, τὸ λογικὸν καὶ φθαρτὸν εἶναι, se sont trouvés en Jésus-Christ — ce qu'ils concédaient — il faut bien admettre qu'il y a en lui une φύσις humaine, et par conséquent deux natures, col. 1317, 1320. Cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 156-157. — *c)* La théologie de Léonce précise par des exemples et des comparaisons sa doctrine de l'enhypostasie. La comparaison du flambeau allumé de deux éléments combustibles réunis en une seule flamme, revient à plusieurs reprises sous sa plume, col. 1280, 1304. Mais c'est la comparaison de l'âme et du corps, comparaison traditionnelle, et « reçue des théologiens antérieurs », que Léonce s'efforce d'expliquer et de tirer au clair. Cette union est l'image de l'union hypostatique, *a.* parce qu'elle implique, entre l'âme et le corps, une union substantielle, comme celle qui règle les rapports du Verbe et de la nature humaine; *b.* parce que, dans l'homme, l'âme garde ses propriétés et le corps les siennes, comme, dans le Christ, la divinité et l'humanité conservent réciproquement les leurs; *c.* parce que l'union de l'âme et du corps en une seule personne humaine nous conduit à l'intelligence de l'union du Verbe et de la nature humaine en une personne, une hypostase, un être, un sujet. Mais il faut se garder de déduire de cette célèbre comparaison l'unité de nature dans l'Homme-Dieu, et c'est sur ce point précis que l'union de l'âme et du corps, d'où résulte une nature unique, ne peut servir de terme de comparaison à l'union hypostatique : « Le résultat de l'union de l'âme et du corps n'est pas seulement un individu, τὶς ἄνθρωπος, c'est une espèce, une φύσις caractérisée, une nature à laquelle plusieurs individus peuvent participer, et comme on peut attribuer à chacun des individus ce qui est de la nature ou de l'espèce, on peut dire de chaque homme qu'il est μία φύσις, bien que le corps et l'âme gardent en chacun d'eux leur ἰδιότης. Mais en Jésus-Christ, il n'en va pas de même. Le résultat de l'union en lui n'est pas une nature *christique*, χριστότης, εἶδος Χριστῶν, qui puisse être participée; c'est forcément un individu, une hypostase unique, incommunicable. Il n'est donc pas μία φύσις, il est μία ὑπόστασις. Il n'existe que trois cas, ajoute Léonce, où l'on peut parler de μία φύσις : *a.* relativement à l'espèce; *b.* relativement à l'individu en tant qu'il participe à l'espèce; *c.* lorsque, de deux natures, par le mélange, s'en forme une troisième différente des deux autres, ἐξ ἑτεροειδῶν ἑτεροειδές. Le cas de Jésus-Christ ne rentre dans aucun d'eux. *Libri tres contra nestorianos et eutychianos*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1289-1292. Tixeront, *op. cit.*, p. 157. Les scolastiques et saint Thomas en particulier, *Sum. theol.*, III^a, q. II, a. 1, ad 3^um; *De unione Verbi incarnati*, a. 1, n'ont rien écrit de plus précis.

A propos de l'affaire des Trois Chapitres, l'empereur Justinien, excité par Théodore Askidas, voir CONSTANTINOPLE (*II^e concile de*), t. III, col. 1235, publia son Ὁμολογία, dont la théologie traduit une étroite parenté avec la théologie de Léonce de Byzance. Or, on sait que le VI^e concile œcuménique a consacré la théologie de Justinien : sur les écrits théologiques de Justinien, voir Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franc., c. III, p. 24-27; ce fut donc également le triomphe de la théologie de Léonce. Voir, sur les définitions conciliaires relatives à l'union hypostatique, col. 485 sq.

4. *Les théologiens postérieurs à Léonce de Byzance.* — Comme on l'a vu à l'art. HYPOSTASE, col. 399, pour les théologiens postérieurs à Léonce de Byzance (nous passerons ici sous silence ceux qui n'ont laissé aucune œuvre vraiment originale), l'apport qu'ils ont pu faire à la théologie catholique a été suffisamment exposé; saint Sophrone de Jérusalem, saint Maxime, saint Anastase le Sinaïte ne s'écartent en rien de la christologie de Léonce. Toutefois, la christologie de saint Sophrone et de saint Maxime, de ce dernier surtout, présente un aspect nouveau. Il ne s'agit plus simplement d'affirmer contre les monophysites la dualité de natures; il fait tirer du principe dyophysite, consacré à Chalcédoine et à Constantinople, des conclusions théologiques relatives à la dualité d'opérations et de volontés en Jésus-Christ. Tandis que Sophrone insiste sur la dualité d'opérations en Jésus-Christ, sans parler explicitement de la dualité de volontés, Maxime va jusqu'au bout des conclusions du dogme. Sa théologie ne s'arrête pas à l'activité du Christ; avec la rigueur de la scolastique, elle arrive aux conséquences dernières : si la volonté libre fait partie de la nature humaine, le Verbe, s'il a pris cette nature, a pris nécessairement aussi cette volonté. Ces conclusions théologiques deviendront, par la consécration officielle qui en sera faite au synode de Latran et au concile œcuménique III^e de Constantinople, des articles de foi : ici, le progrès théologique se double d'un progrès dogmatique. On étudiera l'un et l'autre à l'art. MONOTHÉLISME. Il convient toutefois d'observer dès maintenant que, conformément à la solution qui sera donnée plus tard par la théologie scolastique et que le pape Honorius I^er, voir t. VII, col. 101 sq., esquissait déjà dans sa réponse fameuse et tant discutée à Sergius, c'est à l'union hypostatique elle-même qu'il faut remonter pour avoir le principe de la rectitude absolue de la volonté humaine dans le Christ. L'union de l'humanité avec la divinité est la cause souverainement efficace de l'impeccabilité du Christ, voir JÉSUS-CHRIST; on doit donc, en Jésus-Christ, admettre deux volontés, l'une divine, l'autre humaine, sans craindre qu'elles s'opposent ou se combattent. Il n'y a qu'un voulant, le Verbe incarné, qui ne peut faire deux actes opposés de volonté, et il est impossible que la volonté humaine, divinisée comme toute l'humanité de Jésus, ne se conforme pas à sa volonté divine. Elle s'y conforme donc, mais librement, et par un vouloir humain et spontané. » Tixeront, *op. cit.*, p. 191-192. Cf. *P. G.*, t. XCI, col. 30, 48. En ce qui concerne les autres auteurs, tous professant en Jésus-Christ l'union substantielle des deux natures, il suffit de les signaler, avec l'énoncé de leurs principaux ouvrages christologiques. Citons saint Éphrem d'Antioche (527-545), dont on n'a plus que quelques fragments, *P. G.*, t. LXXXVI, 2, col. 2103-2110; le moine Job, dont nous possédons deux fragments, *ibid.*, col. 3313-3320; Jean Maxence (avec une tendance quelque peu monophysite), *Epistola ad legatos*, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 75-86; *Ad epistolam Hormisdæ responsio*, *ibid.*, col. 93-112; saint Anastase d'Antioche, qui lutta contre la doctrine des aphthartodocètes, mais dont les écrits sont perdus; saint Germain de Constantinople, qui, en matière christologique, écrivit une lettre *Pro decretis concilii Chalcedonensis ad Armenios*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 135-146 (texte latin seulement). Sur les œuvres de saint Sophrone et de saint Anastase le Sinaïte, voir SOPHRONE et ANASTASE (*Saint*), t. II, col. 1167.

5. *La théologie de saint Jean Damascène.* — La doctrine de ce saint, à la fin de l'âge patristique, résume exactement toutes les affirmations dogmatiques, tous les progrès théologiques relatifs à l'union hypostа-

tique. Sa christologie est la synthèse de toutes les décisions conciliaires, de toutes les formules traditionnelles, de toutes les explications adoptées dans l'Église orientale, dans les siècles antérieurs. On a vu à HYPOSTASE, col. 400, comment le Damascène reprend les définitions et les théories philosophiques de Léonce de Byzance, sur les concepts de *nature*, d'*hypostase*, de *réalité enhypostasiée*. Ses explications n'apportent aucun élément nouveau de solution, mais elles ont le grand mérite de donner à sa théologie un caractère didactique et méthodique, qui fait qu'on a parfois comparé l'œuvre de saint Jean au VIIIe siècle à l'œuvre de saint Thomas d'Aquin au XIIIe. Il y a, sur ce point, des réserves à faire; mais il est exact que saint Jean Damascène a donné, pour son temps, la meilleure formule de la théologie catholique en général, et de la christologie en particulier.

Sur le point précis de l'union hypostatique, on peut résumer ainsi sa théologie. L'humanité qu'a prise le Verbe, en s'incarnant, n'est pas l'humanité abstraite, considérée ψιλῇ θεωρίᾳ, ni l'humanité concrète telle qu'elle existe dans tous les hommes pris collectivement, mais une humanité individuelle, qui n'est pas cependant par elle-même un individu, une personne, n'étant individu et personne que dans le Verbe et par le Verbe. *De fide orthodoxa*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1024. Le Christ, en s'unissant à la nature humaine individuelle, a pris toute *notre* nature : avec lui et par lui notre nature est donc ressuscitée et montée au ciel. Col., III, 1. Toute la nature divine s'est unie à la nature humaine, mais par le Verbe seul et dans le Verbe seul, le Père et le Saint-Esprit ne s'étant unis à l'humanité que κατ' εὐδοκίαν καὶ βούλησιν, *ibid.*, c. VI, col. 1001-1008; l'union du Verbe avec l'humanité est, au contraire, κατὰ σύνθεσιν ἤγουν καθ' ὑπόστασιν, c. III, col. 993; c'est encore, pour la distinguer d'une union apparente, κατὰ φαντασίαν, une union réelle, substantielle, οὐσιωδής. *Ibid.* Grâce à la théorie philosophique de l'ἐνυπόστατον, on peut affirmer, contre les monophysites, que la nature humaine prise par le Christ ne perd pas sa φύσις, et contre les nestoriens, qu'elle n'est pas ἰδιοσύστατος : elle est ἐνυπόστατος et subsiste dans le Verbe. L'union des deux natures, καθ' ὑπόστασιν, a persévéré dans le triduum de la mort : le corps et l'âme de Jésus sont restés unis au Verbe, mais sans former deux personnes distinctes, puisqu'ils subsistaient dans l'unique personnalité du Verbe, ὑποστατικῶς διὰ τοῦ Λόγου, quoique divisés par le lieu, τοπικῶς, c. XXVII, col. 1097. Saint Jean expose principalement sa théorie de l'enhypostasie dans le *De fide orthodoxa*, l. III, c. IX, col. 1017; *De natura composita contra acephalos*, c. VI, *P. G.*, t. XCV, col. 120. Il admet la formule cyrillienne μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, dans le sens orthodoxe où l'entend saint Cyrille. *De fide orth.*, l. III, c. I, col. 1024-1025; *Contra jacobitas*, n. 22, *P. G.*, t. XCIV, col. 1460-1461. L'union hypostatique fait que la personne de Jésus, de simple qu'elle était dans le Verbe non incarné, devient composée. La personne du Verbe n'a reçu aucune modification, mais, en considérant le tout que forme le Verbe incarné, une personne en deux natures, il faut dire que le Christ est composé, σύνθετος, non plus d'une, mais de deux natures, l. III, c. VII; l. IV, c. V, col. 1009, 1109.

Pour exprimer l'union substantielle du Verbe avec l'humanité, saint Jean Damascène se sert d'une terminologie ordinairement réservée à la signification de l'unité substantielle des personnes divines. Il appelle l'union hypostatique, περιχώρησις, (on trouve aussi παραχώρησις) *circumincession*. Voir les textes : *De fide orthodoxa*, l. III, c. III, V, VII, XVII, XIX; l. IV, c. XIX; *De imaginibus*, orat. I, n. 21, *P. G.*, t. XCIV, col. 996, 1001, 1012, 1069, 1077, 1119, 1253. A dire vrai, cette expression ne lui est pas absolument propre; on trouve des formules περιχωρεῖν ou μεταχωρεῖν εἰς ἀλλήλας, en parlant des deux natures, chez saint Grégoire de Nazianze. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. IV, c. XIV, n. 2. En somme, sous une forme plus expressive, la circumincession christologique est l'équivalent des formules κρᾶσις, μίξις, que nous avons déjà rencontrées sous la plume des Pères. Voir col. 441-442. Ces formules peuvent se prêter, on l'a déjà fait observer, à des interprétations orthodoxes et hétérodoxes, suivant le sens qu'on leur donne. La comparaison du mélange, de l'absorption des deux natures l'une en l'autre, donne lieu a des sens opposés. Cf. Petau, *loc. cit.*, n. 5.

La comparaison de l'âme et du corps revient tout naturellement sous la plume de saint Jean Damascène. Comme Léonce de Byzance, plus que lui, il y fait les réserves nécessaires. Cf. l. III, c. III, col. 992, 993; *Contra jacobitas*, n. 54-57, col. 1464-1468; *De natura composita*, n. 7, col. 129, 131. L'homme est formé de deux natures irréductibles entre elles, l'âme et le corps : bien que saint Jean Damascène ignore le terme et le concept de substances *incomplètes*, tels que les scolastiques les formuleront plus tard, la chose existe déjà dans sa pensée : l'âme et le corps ne comptent pas en Jésus-Christ pour deux natures unies à une troisième, la nature divine, dans la personne du Verbe. Les deux éléments immédiats dont est composé le Christ sont la *nature* humaine et la nature divine, *De fide orth.*, l. III, c. XVI, col. 1065-1068; l'âme et le corps, en effet, par leur union, constituent une nature unique supérieure à la nature de l'âme et à celle du corps prises séparément, nature qui constitue l'espèce humaine, animal raisonnable. Mais en Jésus-Christ, l'union de la divinité et de l'humanité ne forme pas une nouvelle nature, mais un individu unique. Reprenant l'explication de Léonce de Byzance, saint Jean déclare que le Verbe et l'humanité ne forment pas une χριστότης, à laquelle plusieurs Christs puissent participer.

Un des caractères de la christologie de saint Jean, c'est de déduire avec rigueur les conclusions théologiques et dogmatiques de l'union hypostatique. On constate que, sur ce point, il est le devancier des théologiens du XIIIe siècle, dans l'exposé des corollaires du dogme de l'union hypostatique. Les conclusions de saint Jean Damascène sont les suivantes : *a)* adoration due à l'humanité de Jésus-Christ, considérée non pas séparément du Verbe, mais unie au Verbe hypostatiquement, *De fide orth.*, l. III, c. VIII, col. 1013; *b)* filiation divine de Jésus-Christ, le nom de Fils marquant une relation de la personne : filiation qui exclut de Jésus-Christ la relation de serviteur vis-à-vis du Père, c. XXI, col. 1085; *c)* communication des idiomes, dont il expose les règles et justifie l'usage, c. IV, col. 997-1000; *d)* compénétration mutuelle des natures unies, περιχώρησις, divinisation (θείωσις) de l'humanité par la divinité, comportant, non une transformation substantielle de l'humanité, mais une communication, dans la mesure du possible, des dons, des privilèges, de la puissance d'action et d'opération de la divinité : c'est une participation à l'énergie divine : ἡ δὲ τοῦ Κυρίου σὰρξ τὰς θείας ἐνεργείας ἐπλούθησε, c. VII, col. 1012; cf. c. XVII, col. 1068-1072; *Contra jacobitas*, n. 52, col. 1461; *e)* absence de toute ignorance en Jésus-Christ; le progrès de sa sagesse a été simplement apparent. *De fide orth.*, l. III, c. XIV, XXI, XXII, col. 1044, 1084-1088; *De duabus voluntatibus*, n. 38, t. XCV, col. 177. La perfection même de l'humanité de Jésus exclut pareillement tout ce qui, dans les passions humaines et les souffrances, est incompatible avec cette perfection :

point de passions mauvaises, subordination absolue de la partie inférieure à la volonté, impossibilité pour le corps cependant passible d'être atteint par la souffrance au point de subir une corruption contraire à sa dignité. *De fide orth.*, l. III, c. XX, XXIII, XXVIII, col. 1084-1088, 1089, 1097-1100; *De duabus voluntatibus*, n. 36, 37, col. 173, 176, 177. *f)* Enfin, dualité d'opération et de volonté. Voir MONOTHÉLISME. Cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 496-501.

II. THÉOLOGIE LATINE. — 1° *La théologie catholique.* — 1. *Son caractère dogmatique.* — La théologie latine du IVe siècle, avons-nous dit, col. 462, se contenta d'affirmer le dogme de l'union hypostatique. Saint Augustin n'ajoute rien aux affirmations de ses devanciers : sa théologie christologique est encore un exposé, plus complet peut-être, mais strictement dogmatique du mystère. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2363-2365. A noter l'usage fait par le docteur d'Hippone de la comparaison de l'âme et du corps, col. 2366. Saint Augustin ramena à une conception orthodoxe de l'union hypostatique le moine Leporius, nestorien avant Nestorius, dont on possède la rétractation. *Libellus emendationis*, *P. L.*, t. XXXI, col. 1221-1230; Cavallera, *Thesaurus*, n. 669-673. L'époque suivante, malgré les controverses qui agitent l'Orient, reste tout aussi calme. « Sur les formules qui sortirent de la délibération des conciles, remarque à bon droit M. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 348, l'Église latine avait, et depuis longtemps, son siège fait, son langage acquis. Sa doctrine, que saint Léon proclama dans sa fameuse lettre à Flavien, offrait évidemment, dans son expression, plus d'affinité avec celle de l'école d'Antioche qu'avec celle de saint Cyrille; mais, comme on évitait d'en trop raisonner, on se gardait des excès qui perdirent Nestorius et compromirent Théodoret, et l'on conservait en somme entre les deux tendances, et par le sentiment de la tradition, le juste milieu nécessaire. »

Cette attitude traditionnelle, sans addition théologique, se retrouve chez tous les Pères : Cassien, *De incarnatione Christi*, où l'auteur, contre Nestorius, démontre la légitimité du Θεοτόκος, l'unité de personne en Jésus-Christ, la consubstantialité du Christ au Père, par la divinité, à Marie, par l'humanité, nonobstant son unité de personne; enfin, la communication des idiomes, l. II, c. II, IV; l. V, c. VII, VIII; l. VI, c. XXII, XXIII, *P. L.*, t. L, col. 31-37, 41, 42, 112-119, 184-196; S. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, XII, XIII (à noter, dans ce dernier chapitre, l'exposé de la comparaison de l'âme et du corps), *P. L.*, t. L, col. 654, 655; S. Prosper, *In ps. XLIV*, 1, *P. L.*, t. XLI, col. 411; S. Maxime de Turin, *Serm.*, XLIII, *P. L.*, t. LVII, col. 621; Gennade de Marseille, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. II, III, *P. L.*, t. LVIII, col. 981-982; S. Fulgence, *Epist.*, XVII, c. V, *P. L.*, t. LXV, col. 457. Le mot *substantia* est quelquefois substitué à *natura*. *Conflictus Arnobii catholici et Serapionis*, l. I, n. 18, *P. L.*, t. LIII, col. 272. L'emploi du terme *substantia* amènera Julien de Tolède à reconnaître en Jésus-Christ trois substances. Mais cette façon de parler mérite d'être étudiée particulièrement. Voir plus loin.

Le traité *De duabus naturis* de saint Gélase, édité par A. Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum genuinæ*, Braunsberg, 1868, t. I, mérite une mention particulière. La dualité des natures, l'unité de la personne sont fortement indiquées, contre Eutychès et Nestorius, n. 3. Denzinger-Bannwart, n. 168; Cavallera, *Thesaurus*, n. 693. La communication des idiomes est formulée, n. 4. Denzinger-Bannwart, n. 169. Puis le sens, sinon les termes mêmes de la lettre de saint Léon sont rappelés. Au sujet des natures, on doit croire *sine defectu alterius utramque persistere, in utraque unum eumdemque Dominum Jesum Christum totum Deum hominem et totum hominem Deum, sine sui confusione, sine ulla divisione quam conditio possit quæcumque perstringere, sine privatione vel defectione cujusquam ex iis proprie vel in iis veraciter manere, ex quibus vel in quibus unus et perfectus et verus est Christus...*, n. 8. Cavallera, n. 694. Gélase reprend, n. 9, *ibid.*, n. 695, la comparaison classique de l'union de l'âme et du corps; explique, n. 10, n. 696, l'expression *una natura incarnata*. La comparaison empruntée à la « substance » ou « nature » du pain et du vin qui demeurent, dans l'eucharistie, nonobstant la présence réelle, est plus célèbre; n. 14, n. 698. Sur la véritable signification de ces termes, voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1180-1181; cf. Lebreton, art. *Eucharistie*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, t. I, col. 1575-1576. Rapprocher de ces déclarations dogmatiques du pape Gélase, la lettre d'Anastase II à Laurent de Lignido (497), n. 2. Cavallera, *Thesaurus*, n. 700-701.

2. *Précisions dans la terminologie.* — Il suffit de rappeler ici brièvement le progrès réalisé dans la terminologie latine, pour exprimer l'union hypostatique, en fonction des définitions des conciles orientaux. Le terme *persona* devenu équivalent d'ὑπόστασις; le mot *substantia* pris indifféremment d'abord dans le sens d'ὑπόστασις et d'οὐσία, en attendant que Rufin trouvât un meilleur équivalent latin d'hypostase avec *subsistentia*, équivalent consacré par les papes et traducteurs des conciles œcuméniques; sens concret donné au mot *subsistentia* chez les Pères latins et dans les conciles. Voir HYPOSTASE, col. 391-393. Boèce, avec son *De persona et duabus naturis*, Rustique, qui fut un acharné défenseur des Trois Chapitres, avec son dialogue *Contra acephalos disputatio*, restent les deux auteurs qui ont le plus contribué à ce progrès des formules dogmatiques et théologiques. Outre sa célèbre définition de la personne, cf. HYPOSTASE, col. 392, Boèce, dans son *De duabus naturis*, a laissé une solide réfutation des hérésies opposées, nestorianisme et monophysisme, et, en faveur du dogme de l'union personnelle, apporté « trois arguments décisifs », dont nous allons résumer les idées fondamentales. *P. L.*, t. LXIV, col. 1345-1347.

« S'il y a deux personnes en Jésus-Christ, l'humanité et la divinité restent juxtaposées, à peu près comme deux corps, comme deux blocs qui se touchent, sans se fusionner, et, partant, plus de Christ: le Christ alors n'est plus rien, puisque rien ne résulte de deux personnes moralement unies : *Nihil est Christus... omnino enim ex duabus personis nihil unquam fieri potest.*

« Deuxième considération. L'incarnation a toujours été regardée comme la grande nouveauté des siècles, comme le gigantesque miracle qui ne s'est produit qu'une fois. Tout cela est vrai si Dieu, qui est tellement loin de l'homme, fait un avec lui, si des natures qui sont tellement distantes s'embrassent dans une seule personne. Mais dans la théorie de Nestorius, qu'y a-t-il de si nouveau et d'extraordinairement mystérieux, l'union morale de l'homme avec Dieu s'étant produite et devant se renouveler tant de fois? Où il y a deux personnes, les deux natures ne forment pas un tout substantiel : Dieu n'est donc pas devenu homme.

« Troisième preuve. Nier l'unité de personne, c'est proclamer que le genre humain n'a pas été racheté, que la génération du Christ ne nous apporte aucun salut, que les Écritures de tant de prophètes ont nourri d'illusions le peuple croyant; c'est mépriser l'autorité de l'Ancien Testament, qui nous promettait le salut par l'avènement de Jésus. Selon un principe fondamental dans la tradition, le Verbe n'a sauvé que ce qu'il a pris : donc, pas d'humanité sauvée si

elle n'a pas été prise par le Verbe. Cf. plus haut, col. 470. Mais il est inconcevable que l'humanité soit « assumée », s'il y a diversité dans les personnes autant que dans les natures. Prendre une nature, c'est la faire sienne, et, par conséquent, il faut que la nature prise par le Verbe appartienne au Verbe. Or, dans l'hypothèse nestorienne, l'humanité appartient à la personne humaine, non au Verbe de Dieu. Avec cette théorie des deux personnes, il est impossible que l'humanité ait été assumée par le Verbe : dès lors, point de salut, point de rédemption pour le genre humain. » Hugon, *Le mystère de la rédemption*, p. 157-159.

Rustique, on l'a vu, cf. HYPOSTASE, col. 393, corrigea en substituant *subsistentia* à *substantia*, ce que la définition de Boèce pouvait présenter de défectueux dans la terminologie. Thomassin, *op. cit.*, c. IX, n. 4, résume ainsi sa doctrine théologique de l'union hypostatique : *a*) notion philosophique de l'hypostase ou subsistence, voir HYPOSTASE, col. 393; *b*) rien de ce qui appartient aux autres hommes n'a manqué à l'humanité du Christ; *nec enim habet aliquid minus præter alias subsistentias rationales et individuas*, P. L., t. LXVII, col. 1239; *c*) l'humanité du Christ n'a pas sa subsistence propre, parce qu'elle subsiste dans le Verbe, qui est comme son sujet, son fondement : *Causa enim Verbum Deus est carnis assumptæ, in quo, quasi in fundamento, illa assumpta natura quæ est servi forma, incumbit*, col. 1238; *d*) l'humanité du Christ n'a donc pas de subsistence propre; elle n'est pas un sujet, mais dans un sujet : *illa igitur causa* (*nostræ salutis*), c'est-à-dire l'humanité, instrument du Verbe, *magis in subjecto est, quam subjectum*, col. 1239; par rapport au Verbe, il faudrait plutôt la comparer à un accident qu'à un sujet, col. 1240; *e*) par rapport à ses propres accidents, l'humanité du Christ joue vraiment le rôle d'un sujet subsistant, bien que, par rapport au Verbe, elle ne soit pas un sujet : ainsi en est-il du Christ lui-même, qui, par rapport aux hommes, est chef, ce qu'il n'est pas par rapport à Dieu; ainsi en est-il de l'homme, chef de la femme, mais, par rapport au Christ, simple membre, *ibid.*; *f*) si, par l'imagination, on séparait l'humanité du Verbe, sans aucune addition et par le simple fait de la séparation, elle subsisterait en soi et serait une personne. *Ibid.*

3. *La formule duæ naturæ, tres substantiæ in Christo.*— Le calme théologique faillit être troublé, sous le pontificat de Benoît II. Déjà, en 675, dans un synode national d'Espagne, tenu à Tolède (XI^e concile de Tolède), avait été reçu et promulgué un symbole, Hahn, *op. cit.*, p. 242, composé par un théologien inconnu du V^e siècle, et dans lequel on lit, à propos du Fils : *Solus Filius formam servi accepit in singularitate personæ, non in unitate divinæ naturæ, in id quod est proprium Filii, non quod commune Trinitati : quæ forma illi ad unitatem personæ coaptata est, adeo ut Filius Dei et filius hominis sit Christus, id est, Christus in his duabus naturis, tribus exstat substantiis : Verbi, quod ad solius Dei essentiam referendum est, corporis et animæ, quod ad verum hominem pertinet.* La pensée des Pères du concile est claire : l'âme et le corps sont comptés comme deux substances, c'est-à-dire deux éléments substantiels. Cette interprétation tout à fait orthodoxe ressort d'ailleurs de la suite même de la profession de foi : *Habet igitur in se geminam substantiam divinitatis et humanitatis nostræ.* Quelques années après ce concile, le pape saint Léon II ayant envoyé aux évêques d'Espagne le décret de condamnation porté contre Apollinaire et le monothélisme par le III^e concile de Constantinople, leur demandant d'y apposer leurs signatures, saint Julien, depuis peu archevêque de Tolède, en renvoyant au pape les documents signés, y joignit sa *Première apologie de la vraie foi*, dans laquelle il exposait et prouvait magistralement les dogmes attaqués par les hérétiques orientaux. Dans cette apologie se retrouvait l'expression admise par le XI^e concile de Tolède, tenu sous son prédécesseur. Cette expression déplut à Rome et le pape Benoît II pria Julien de vouloir bien lui envoyer, à l'appui de ses assertions (trois autres propositions étaient également incriminées), des preuves empruntées à l'antique tradition de l'Église et à l'enseignement des Pères. Saint Julien, au reçu des envoyés pontificaux (vers 685-686), répondit par sa seconde apologie, où il maintient ses assertions et en démontre le bien-fondé. On sut plus tard que Rome agréa ces explications; mais, en 688 le XV^e concile de Tolède avait déjà pris parti pour Julien et sanctionné sa doctrine et sa terminologie : *Ad secundum quoque retractandum capitulum transeuntes, quo idem papa incaute nos dixisse putavit, tres substantias in Christo Dei Filio profiteri; sicut nos non pudebit, quæ sunt vera defendere, ita forsitan quosdam pudebit, quæ vera sunt ignorare. Quis enim nesciat, unumquemque hominem duabus constare substantiis, animæ scilicet et corporis?... Quapropter natura divina humanæ sociata naturæ possunt et tres propriæ et duæ propriæ appellari substantiæ.* Mansi, t. XII, col. 10. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 284, 295. Dans son apologie, qui fut pleinement approuvée par Sergius I^er, Julien déclarait qu'il est parfaitement vrai que dans le Christ il y a trois substances : la substance infiniment parfaite du Verbe et les deux substances de l'âme et du corps, l'une spirituelle, l'autre matérielle, dont l'union forme la nature humaine du Verbe incarné. Il ajoute que cette affirmation de trois substances en Jésus-Christ offre l'inappréciable avantage d'exclure à la fois et le manichéisme, qui nie l'existence réelle du corps de Notre-Seigneur, et l'apollinarisme, qui supprime son âme. Sur ces détails, voir J. Tailhan, *Anonyme de Cordoue*, Paris, 1885; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 553 sq.

L'affaire semblait donc réglée définitivement; mais le concile de Francfort (794), à propos de l'adoptianisme, voir t. I, col. 403-413, qui infestait alors l'Espagne, crut devoir mettre en garde les évêques espagnols contre une formule à laquelle ils semblaient tenir outre mesure. Voici le passage de la lettre des Pères de Francfort, relatif à la terminologie incriminée par eux : *Quod etiam et in sequentibus adjunxistis in professione Nicæni symboli non invenimus dictum, in Christo duas naturas et tres substantias, et homo deificus et Deus humanatus. Quid est natura hominis, nisi anima et corpus? vel quid est inter naturam et substantiam, ut tres substantiæ necesse sit nobis dicere et non magis simpliciter, sicut sancti Patres dixerunt, confiteri Dominum nostrum Jesum Christum Deum verum et verum hominem in una persona? Mansit vero persona Filii in Trinitate, cui personæ humanæ accessit natura, ut esset et una persona, Deus et homo, non homo deificus et humanatus Deus, sed Deus homo et homo Deus : propter unitatem personæ unus Dei Filius, et idem hominis Filius perfectus Deus, perfectus homo... Consuetudo ecclesiastica solet in Christo duas substantias nominare, Dei videlicet et hominis.* Mansi, t. XIII, col. 884; Denzinger-Bannwart, n. 312.

S'il fallait porter un jugement sur la formule incriminée, il faudrait reconnaître avec les Pères de Francfort qu'elle est ambiguë et peut facilement être interprétée en un sens contraire à l'orthodoxie. Le mot *substance*, à moins d'indication contraire, signifie un être complet dans son essence : placer deux substances complètes en Jésus-Christ reviendrait à nier l'union substantielle du corps et de l'âme du Verbe incarné. Mais saint Julien et les conciles espagnols voulaient simplement affirmer l'existence des substances *incomplètes*, âme et corps, unies en une seule nature hu-

maine en Jésus-Christ comme en tout homme, afin de mieux réfuter le docétisme et l'apollinarisme. Leur formule est donc orthodoxe, mais elle reste ambiguë: elle fournit même positivement une arme à l'erreur en plaçant sur la même ligne logique la substance complète de la nature divine et les substances incomplètes de la nature humaine. Une telle façon de s'exprimer est contraire à l'exactitude du langage.

On ne peut nier cependant que l'usage de cette formule ambiguë se retrouve parfois dans la liturgie et chez les docteurs scolastiques. Le mot « substance », appliqué à notre seul corps, se lit dans la préface de l'Épiphanie : *cum unigenitus tuus in substantia nostræ mortalitatis apparuit;* dans l'oraison de la messe au jour octave de l'Épiphanie, *in substantia nostræ carnis apparuit;* bien plus, l'expression *duplex substantia* employée pour désigner l'âme et le corps se lit dans l'hymne *Adoro te*: *quibus sub bina specie — carnem dedit et sanguinem — ut duplicis substantiæ — totum cibaret hominem.* Saint Bonaventure, de son côté, n'hésite pas à attribuer *trois substances* au Christ, *In IV Sent.*, l. III, dist. II, a. 1, q. III. Saint Thomas adopte aussi, en l'expliquant, cette façon de parler. *Cont. gentes*, l. IV, c. XXXIV; *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. I, a. 2. Quant aux expressions *homo deificus* et *Deus humanatus* que rejette le concile, il faut reconnaître que, malgré le sens orthodoxe qu'on peut leur attribuer, elles prêtent à confusion. La première pourrait laisser entendre qu'il s'agit d'une déification par la grâce; la seconde qu'il n'y a entre Dieu et l'humanité en Jésus-Christ, qu'une union morale : celle-ci a toutefois été employée par saint Cyrille d'Alexandrie. *Apologet. pro XII capitibus*, anath. I, *P. G.*, t. LXXII, col. 396.

2° *La théologie adoptianiste.* — Il s'agit ici uniquement de la controverse adoptianiste du VIII^e^ siècle, qui prépare sans doute les controverses du XII^e^, mais que, dans l'ordre logique des doctrines, il faut rappeler brièvement avant d'étudier le dogme de l'union hypostatique au moyen âge. Cette controverse a été exposée, t. I, col. 403-413. Comme on l'a dit, col. 409, c'est pour avoir voulu rattacher la filiation à la nature et non à la personne que les adoptianistes sont tombés dans l'erreur. Quelle opposition cette hérésie comporte-t-elle vis-à-vis du dogme de l'union hypostatique? La filiation, étant une dénomination qui convient à la personne et non à la nature, ne peut être attribuée qu'à la personne même de Jésus et non à sa nature humaine : il est donc exact de dire que Jésus-Christ, en tant qu'homme, est le Fils naturel de Dieu, et non pas son Fils adoptif : le terme *homme* désignant ici la personne et non la nature de Jésus-Christ. Les évêques espagnols, partisans de l'adoptianisme, étayaient leur doctrine erronée principalement sur la sainte Écriture. Voir col. 408. Mais la spéculation théologique n'est pas absente de la controverse engagée contre eux. Voir col. 411. Au fond, l'adoptianisme aboutit au nestorianisme; bien que ses adeptes se soient vivement défendus d'accepter pareille hérésie, bien qu'ils aient évité même d'employer des expressions philosophiquement fausses, il ne faut pas hésiter à tirer les conclusions des prémisses posées par eux. Ces conclusions sont celles-là mêmes que saint Thomas fera apparaître des thèses adoptianistes du XII^e^ siècle : *négation de l'union substantielle du Verbe et de la nature humaine; distinction, en Jésus-Christ, de l'hypostase et de la personne* : dans le Christ, dont Éliphand affirme l'unité de personne, il faut distinguer *celui* par qui Dieu a créé les choses visibles, qui est fils par génération, par nature, et *celui* qui est né de la Vierge, qui est fils par grâce et par adoption. *P. L.*, t. XCVI, col. 880; cf. t. CI, col. 1327. Le dualisme d'Éliphand est accentué par Félix d'Urgel, voir ÉLIPHAND DE TOLÈDE, t. IV, col. 2339. Les réfutations de l'adoptianisme par le B. Alcuin fournissent à ce dernier l'occasion de promulguer à nouveau, dans cette époque de transition, la foi catholique au Christ : *unus idemque Deus, unus idemque homo; unus idemque Filius Jesus Christus. Gemina enim nativitas geminam uni Christo dedit naturam. Adversus Felicem*, l. I, n. 10, *P. L.*, t. CI, col. 135.

L'adoptianisme accuse une parenté étroite avec le nestorianisme. Les adoptianistes, dit Schwane, *Histoire des dogmes*, t. IV, p. 359, sont par rapport aux nestoriens dans la même situation que les monothélites par rapport aux monophysites. Les monothélites affirmaient l'unité de la volonté, et prétendaient avec cela ne pas enseigner l'unité de nature. De même, les adoptianistes soutenaient la dualité de la filiation dans le Christ et pensaient ne pas établir par là la dualité de personnes. Ils ne voulaient donc pas au commencement renouveler simplement le nestorianisme; mais, en voulant attacher à tort une importance spéciale à la différence entre les deux natures dans la dénomination de Notre-Seigneur, ils furent par le fait poussés à séparer, comme les nestoriens, les deux natures de Jésus-Christ en deux personnes. Ils se trompèrent par conséquent sur la *communicatio idiomatum*, cette question sur laquelle il est si facile de se tromper dans un sens ou dans l'autre. Cette parenté doctrinale de l'adoptianisme et du nestorianisme dérive-t-elle d'une influence directe de Théodore de Mopsueste sur Éliphand de Tolède et Félix d'Urgel? L'affirmative a été soutenue par Néander, Jacobi, *Dogmengeschichte*, Berlin, 1857, t. II, p. 26 sq. Il est possible aussi que l'ancien priscillianisme, condamné au concile de Braga de 563, voir Denzinger-Bannwart, n. 233, 234, ait eu une influence lointaine sur ces erreurs. Voir Döllinger, *Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. I, p. 54 sq.

Quoi qu'il en soit de l'hypothèse émise par Néander et Jacobi, il n'en est pas moins certain que l'adoptianisme du VIII^e^ siècle établit une ligne de continuité doctrinale entre la grande hérésie de l'Orient, combattue par saint Cyrille, et les erreurs de l'école d'Abélard, au XII^e^ siècle, timidement reproduites par le Maître des Sentences et réfutées victorieusement par saint Thomas d'Aquin au XIII^e^. L'adoptianisme du VIII^e^ siècle contient déjà, sauf les formules précises et didactiques qu'y apportera la scolastique, tout le problème christologique qui se posera plus tard entre les partisans des opinions rapportées par le Maître des Sentences et la théologie catholique.

VII. LA THÉOLOGIE SCOLASTIQUE. — La théologie scolastique se rattache logiquement, en ce qui concerne le dogme de l'union hypostatique, aux controverses adoptianistes du VIII^e^ siècle, dont nous trouvons des échos au XII^e^ siècle, dans l'école d'Abélard. Sans doute, la tradition catholique, en face de l'erreur, se trouve représentée d'un façon continue. Mais l'œuvre proprement scolastique du début est une controverse dogmatique, un choix entre les opinions courantes dans les écoles. Ces opinions, le Maître des Sentences n'ose pas encore leur donner la note théologique qui leur convient, mais saint Thomas se prononce déjà catégoriquement et qualifie d'hérétiques certaines « opinions » qui avaient cours au siècle précédent. Ce premier travail d'élimination fait, la théologie scolastique entreprend l'exposé didactique de la doctrine catholique touchant l'union hypostatique : sur ce point, elle n'apporte guère d'éléments nouveaux et se contente de synthétiser la doctrine et les formules des Pères de l'Église; son originalité consiste surtout à envisager certains problèmes anciens sous un aspect nouveau, et à faire ressortir davantage les caractères de l'union hypostatique et à pousser plus avant l'analyse de l'élément formel

constitutif de l'union du Verbe à la nature humaine.

I. CONTINUITÉ DE LA TRADITION CATHOLIQUE. — Cette continuité s'affirme chez les docteurs adversaires, en philosophie, des erreurs nominalistes, en théologie, des erreurs adoptianistes; les deux principaux représentants de l'orthodoxie sont saint Anselme et saint Bernard.

Saint Anselme, dans son *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*, c. VI, *P. L.*, c. CLVIII, col. 278, propose explicitement le dogme de l'union hypostatique. En Jésus-Christ, la nature se distingue de la personne, *duæ naturæ, una persona.* Autour de cette formule traditionnelle se groupent toutes les explications de l'archevêque de Cantorbéry. C'est dans ce chapitre que l'on trouve la formule : *in Christo, Deus est persona et homo est persona, nec tamen duæ sunt personæ, sed una persona,* sur laquelle s'appuiera Baltzer, au XIX^e^ siècle, pour défendre les erreurs gunthériennes. Voir plus loin, col. 555-556. C'est l'ensemble des propriétés singulières qui font l'individu, qui est désigné ici par *Deus* et par *homo*, mais non la nature considérée dans ses éléments spécifiques. La formule anselmienne est donc orthodoxe; toutefois, elle doit être entendue dans le sens que lui donne le contexte. Ce sens permet à Anselme d'appeler Jésus-Christ : *ille assumptus homo*, col. 279. Cf. *Cur Deus homo*, l. I, c. VIII, col. 369. Dans ce dernier ouvrage se trouve également exposée la foi en l'incarnation et en l'union hypostatique. Voir l. I, c. VIII; l. II, c. VI-IX, col. 369, 403-408.

Saint Bernard, l'adversaire d'Abélard, se préoccupe d'éviter le piège où est tombé Nestorius, en ne reconnaissant pas au Christ l'unité de personne en même temps que la dualité des natures. Voir *Capitul. hæres.*, n. 5, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1051; *De consideratione*, l. V, c. IX, X, *ibid.*, col. 800-801. Le Christ a pris une chair véritable, semblable à la nôtre, sujette à toutes les passions humaines, sauf le péché. *Serm.*, XXXIV, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 631. En Dieu, la trinité des personnes coexiste avec l'unité de substance; en Jésus-Christ, les trois substances ne font qu'une personne. *Serm.*, II, *in vigilia nativitatis, ibid.*, col. 98; cf. *De consideratione*, l. V, c. VIII-IX; *P. L.*, t. CLXXXII, col. 800-801. On trouve également bien des traits relatifs à l'union hypostatique en Jésus-Christ dans les sermons *in Cantica*, et dans le *Liber de passione Christi*, publié parmi les œuvres de saint Bernard.

D'autres représentants de la tradition catholique sont à signaler : Rupert, dans *De victoria Verbi*, l. XI, et plus explicitement encore dans le commentaire *In Joannem*, l. II, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1443 sq., 257-260; Ratramne, *De Christi nativitate, passim, P. L.*, t. CXXI, col. 81 sq.; Flodoard, dans ses poèmes *De triumphis Christi, libri tres, P. L.*, t. CXXXV; le cardinal Drogon, *Sermo de sacramento dominicæ passionis, P. L.*, t. CLXV, col. 1515 sq.; le B. Odon de Cambrai, *Disputatio de adventu Christi Filii Dei, P. L.*, t. CLX, col. 1103 sq.; le Vén. Guibert, *Tractatus de incarnatione, P. L.*, t. CL, col. 489-528.

Plus tard, à l'aube de l'âge d'or de la scolastique, la chaîne se continue par Hugues de Saint-Victor, *Summa Sententiarum*, tr. I, c. XV-XIX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 70-80; cf. *Libellus de quatuor voluntatibus in Christo*, col. 841 sq.; Richard de Saint-Victor, *Liber de Verbo incarnato, P. L.*, t. CXCVI, col. 995 sq.; Pierre Lombard et le maître Bandin, dans le III^e^ livre des Sentences, *P. L.*, t. CXCII, col. 757 sq., 1071 sq.; Jean de Corbie, *Apologia de Verbo incarnato, P. L.*, t. CLXXVI, col. 295 sq.

II. CONTROVERSES DOGMATIQUES. — La théologie du XII^e^ siècle fut préparée par les controverses du XII^e^. Sur l'ensemble de ces controverses, voir ABÉLARD (*Articles condamnés*), t. I, col. 43-48; ADOPTIANISME AU XII^e^ SIÈCLE, *ibid.*, col. 413-417. Tandis qu'au VIII^e^ siècle la discussion entre catholiques et adoptianistes était principalement scripturaire et patristique, et portait sur la filiation naturelle ou adoptive de Jésus-Christ, au XII^e^, le débat porte directement sur la constitution intime de la personne du Sauveur et sur le rôle de la nature humaine dans cette personne. L'opposition de l'adoptianisme d'Éliphand et de Félix au dogme de l'union hypostatique n'est qu'une conséquence que l'on tire de leur erreur; mais, dans le néo-adoptianisme de l'école d'Abélard, c'est le dogme de l'union hypostatique qui est en jeu directement : la théorie adoptianiste n'est qu'un corollaire des erreurs enseignées par les auteurs incriminés, relativement au mode d'union du Verbe avec l'humanité. Il faut reconnaître que toutes les écoles paraissent retenir la foi catholique définie contre l'apollinarisme, le nestorianisme et le monophysisme; mais la discussion des formules catholiques de l'union *personnelle* ramenait logiquement les erreurs du monophysisme et du nestorianisme.

Les erreurs touchant l'union personnelle du Verbe et de l'humanité en Jésus-Christ, mises en cours par les partisans de l'adoptianisme du XII^e^ siècle, peuvent se résumer sous trois chefs différents : 1° Il y a plus que la négation de la communication des idiomes, il y a négation d'une union substantielle réalisée, dans le Christ, entre le Verbe et l'humanité : une telle union introduirait une nouvelle substance dans la trinité des personnes divines. 2° L'union hypostatique est donc une union purement accidentelle et extrinsèque : le corps et l'âme du Christ ne sont pour le Verbe qu'un vêtement, tout au plus un instrument, mû par le Verbe, mais sans être un avec lui. Ils sont bien des réalités, mais ils ne sont pas la réalité du Verbe incarné : le Verbe incarné n'est pas homme; il a pris *(assumpsit)*, il s'est uni, il possède *(habet)* un homme. 3° L'humanité de Jésus-Christ est réelle; mais on ne peut logiquement affirmer que « Jésus-Christ, en tant qu'homme, soit une réalité substantielle »; il n'y a pas, en effet, identité de la personne de Jésus avec l'humanité. D'où il faut conclure que Jésus-Christ, comme homme, n'est pas *aliquid*, mais simplement *alicujus modi.* C'est ce que l'on a appelé le *nihilisme* ou *nihilianisme* christologique, Cf. ADOPTIANISME, col. 413-414.

Sur ces trois points la théologie didactique des auteurs catholiques du moyen âge concentre toutes les controverses christologiques.

1° *L'union du Verbe et de l'humanité est-elle une union substantielle ?* — 1. *Positions hétérodoxes.* — La réponse affirmative, qui résume toute la tradition catholique touchant l'union hypostatique, est de foi; et pourtant elle fut, aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, grâce à l'autorité d'Abélard et à l'influence de son école, sujette à controverse. Elle est, en effet, directement dirigée contre les tenants de la première et de la troisième opinions rapportées par le Maître des Sentences, l. III, dist. VI. « Les uns disent, rapporte Pierre Lombard, que, dans l'incarnation même du Fils de Dieu, un homme déterminé, constitué d'une âme et d'un corps (tout homme est constitué de ces deux éléments), a commencé à être Dieu, non point par la nature divine, mais par la personne du Verbe, et Dieu a commencé d'être *cet* homme. Dans cette opinion, *cet* homme a été pris par le Verbe qui se l'est uni. Dieu s'est fait homme signifie donc que Dieu a commencé d'être une substance déterminée, subsistant dans une âme raisonnable et une chair humaine, et cette substance a été faite, c'est-à-dire a commencé d'être Dieu, non qu'il y ait eu changement de nature, mais, les deux natures conservant leurs propriétés, Dieu est devenu homme et l'homme est devenu Dieu. »

Après avoir rappelé sur quelles autorités patristiques les tenants de cette opinion appuyaient leur doctrine, Pierre Lombard conclut en montrant que l'union personnelle du Verbe et de cet homme qui est en Jésus-Christ est le résultat *de la grâce*, et non de la nature ou des mérites de l'homme, uni au Verbe de Dieu.

Les autorités dont se réclament les partisans de cette opinion sont toutes, sauf une, empruntées à saint Augustin. Mais les textes de l'évêque d'Hippone ne signifient pas qu'en Jésus-Christ l'homme ait été un sujet distinct du Verbe. Saint Augustin affirme simplement, ce qui est la doctrine traditionnelle, que le Verbe fait chair est à la fois le Fils de Dieu et le fils de l'homme, *De Trinitate*, l. XIII, c. XIX, *P. L.*, t. XLII, col. 1033, mais il nie précisément que ce soient là deux fils : *nec duo filii, Deus et homo. Enchiridion*, c. XXXVIII, *P. L.*, t. XL, col. 251; cf. c. XXXV, col. 249. Quant à la double substance, *geminam substantiam*, du Christ, *In Joannis Evangelium*, tr. LXXVIII, n. 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1836, le mot substance est pris dans le sens de nature, selon la formule traditionnelle employée en Occident depuis Tertullien : *substantia* ne saurait ici être pris dans le sens de *persona*; ce sens est positivement exclu par saint Augustin lui-même, *Serm.*, CXXX, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 727 : les partisans de la première opinion rapportée par Pierre Lombard ont certainement compris saint Augustin à travers la définition que Boèce a donnée de la personne : *substantia* y étant employé avec le sens de *subsistentia*. Voir HYPOSTASE, col. 393. L'expression : *ille homo*, dont se sert saint Augustin, *De prædestinatione sanctorum*, c. XV, n. 30, *P. L.*, t. XLIV, col. 981, pour rappeler qu'en tant qu'homme, Jésus-Christ n'a pu mériter la grâce de l'incarnation, n'a rien qui doive surprendre. *Cet homme* est un nom se rapportant à la personne même du Verbe incarné et ne désigne pas l'homme séparé de l'hypostase du Verbe; *cet homme* n'a pu mériter la grâce de l'incarnation, parce que, dès l'instant où déjà on pouvait le désigner ainsi, l'incarnation était accomplie. Saint Thomas ne parle pas autrement dans la *Somme théologique*, III[a], q. II, a. 11. Enfin, les passages où saint Augustin compare la grâce qui fait le chrétien à la grâce qui fit l'Homme-Dieu, *De prædestinatione sanctorum, loc. cit.*, et *De Trinitate*, l. XIII, c. XVII, n. 22, *P. L.*, t. XLII, col. 1031, ne signifient pas que l'union doive être conçue dans l'incarnation comme une union de pure bienveillance, dans le sens où Nestorius l'admettait, contre l'union physique et naturelle de saint Cyrille d'Alexandrie, mais, comme l'explique encore saint Thomas, *loc. cit.*, a. 10, comme une union purement gratuite, que nul mérite n'a précédée. Quant au dernier texte rapporté par le Maître des Sentences, et qui est de saint Hilaire, *De Trinitate*, l. X, n. 57, *P. L.*, t. X, col. 389, il affirme simplement, selon la doctrine traditionnelle, et selon la doctrine maintes fois professée par l'évêque de Poitiers, cf. l. IX, n. 3, 14; l. X, n. 22, 23, col. 282, 293, 359, 361, que le « Christ est à la fois le Verbe de Dieu et le fils de l'homme, composé d'un corps et d'une âme ». Aucun de ces textes ne signifie que dans le Christ il y ait deux individus, ou bien, pour s'exprimer comme saint Thomas le fait en résumant cette première opinion de ses contemporains ou prédécesseurs immédiats, deux hypostases en une personne.

La troisième opinion rapportée par le Maître des Sentences est destructive, plus encore que la première, de l'union substantielle dans le Christ, Dieu et homme à la fois. Ses partisans ont eu en vue d'assurer à la fois l'unité de personne en Jésus-Christ et l'immutabilité de la Trinité divine. Pour maintenir l'unité personnelle en Jésus-Christ, unité bien compromise si l'on s'en tient à la première formule d'une personne en deux sujets ou hypostases, les partisans de cette troisième opinion conçoivent l'humanité du Christ comme formée, *mais non composée*, d'âme et de corps. Dans l'incarnation, non seulement, il n'y a pas composition des deux natures divine et humaine, mais le Verbe s'est uni directement à l'âme et directement à la chair, de façon que l'âme et la chair ne sont pas unies substantiellement entre elles pour former un individu humain. Jésus a donc tout ce que nous avons, mais selon un autre mode. Le Verbe possède à la fois l'âme humaine et le corps humain, qu'il élève à l'unité de sa personne divine, mais sans qu'aucun lien substantiel fasse de l'âme et du corps une substance individuelle. Ainsi, le Christ, en tant qu'homme, n'est pas même *aliquid*, mais simplement *alicujus*, tout en maintenant la réalité de son âme et de son corps : ainsi, aucune dualité de sujet, et partant de personne, n'est concevable en lui. Mais, d'autre part, l'union qui existe entre le Verbe d'une part, et l'âme et le corps d'autre part, doit être comparée à un simple revêtement. Dieu le Verbe, en prenant notre humanité, n'a pas ajouté à la Trinité une quatrième personne, ni un élément substantiel nouveau : la personne même du Verbe, qui subsistait auparavant sans revêtement humain, prenant *ce revêtement* dans l'incarnation, n'a subi en elle-même aucune division, aucun changement : elle est demeurée identique et toujours semblable à elle-même. Et la raison dernière de cette immutabilité est que, précisément, il n'y a pas entre le Verbe et son humanité, ou plutôt les deux éléments de cette humanité, d'union substantielle, au sens strict du mot, mais qu'il n'existe qu'une union extrinsèque, accidentelle, comme celle du vêtement vis-à-vis de celui qui en est revêtu.

Cette opinion étrange s'appuie principalement sur l'autorité de saint Augustin, tout comme la première opinion. Laissant de côté, comme ne comportant pas les conclusions qu'on en veut tirer, les textes où saint Augustin affirme simplement (ce que la doctrine catholique nous oblige expressément à confesser) que l'incarnation n'a amené dans la Trinité et dans le Verbe de Dieu aucune modification, aucune mutation, il suffira de rétablir la véritable portée du commentaire de l'évêque d'Hippone sur Phil., II, 7, dont est tiré le principal argument en faveur de la thèse du revêtement. L'apôtre avait écrit : *et habitu inventus est ut homo*. Après avoir exposé quatre genres différents selon lesquels nous pouvons posséder une qualité ou une chose, saint Augustin, comme terme de comparaison pour expliquer l'incarnation, s'arrête de préférence au troisième, qui est précisément celui du vêtement. Mais ce n'est qu'une comparaison et saint Augustin nous avertit lui-même que l'expression *indutus est*, dont il se sert, doit être entendue d'une union non pas accidentelle et extérieure, mais substantielle et intime. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2366.

2. *Réponse de la théologie catholique.* — Cette réponse, dans ses formules didactiques, portera sur trois points de doctrine, attaqués ou déformés dans la présente controverse : *a) Dans le Christ, il y a eu une véritable union substantielle de l'âme et du corps.* — Le Christ a été fait semblable aux autres hommes, Phil., II, 7, donc il a eu la nature humaine, et la nature humaine n'existe que lorsque l'âme est unie substantiellement au corps. La doctrine contraire n'est pas une opinion libre, c'est une véritable hérésie. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. II, a. 5; cf. q. XVI, a. 1; *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. III, a. 1; *Contra gentes*, l. IV, c. XXXVII. Si le Christ a pris la nature humaine, c'est en raison du salut des hommes, qui semble exiger que le Sauveur fût homme lui-même, *Sum. theol.*, III[a], q. IV, a. 1, devant être, comme homme, le

médiateur de Dieu et des hommes. I Tim., II, 5; cf. Heb., II, 17. D'ailleurs, la simple raison veut que le Christ, s'il a pris une humanité réelle, l'ait prise telle que son âme ait été substantiellement unie à son corps : le corps n'est corps humain qu'en raison de cette union avec l'âme; l'âme n'est âme humaine qu'autant qu'elle est unie au corps pour constituer l'homme. De plus, à quelles difficultés n'aboutit-on pas logiquement en acceptant l'opinion de ceux qui nient en Jésus-Christ l'union substantielle de l'âme et du corps, pour faire de ces deux éléments pris séparément un revêtement du Verbe! On aboutit forcément à l'hérésie : hérésie d'Eutychès, en niant que le Verbe soit subsistant en deux natures; à l'hérésie de Nestorius, en affirmant une simple union accidentelle entre le Verbe et les éléments de l'humanité; à l'hérésie d'Apollinaire et peut-être même de Manès, en admettant dans le Christ un corps non animé par l'âme rationnelle, et ne constituant avec l'âme, à laquelle il ne serait pas uni, qu'un être imaginaire. *Contra gentes*, *loc. cit.* — *b) Dans le Christ, il y a eu union substantielle entre le Verbe et l'humanité, composée d'âme et de corps.* — Admettre en Jésus-Christ une seule personne, mais deux hypostases, ou considérer l'humanité comme un simple revêtement de la personne divine, c'est, inconsciemment peut-être, mais à coup sûr, tomber dans l'hérésie nestorienne : à ce seul titre, la première et la troisième opinions rapportées par le Maître des Sentences doivent être rejetées. L'union selon l'hypostase, proclamée au Vᵉ concile œcuménique, n'est pas une union accidentelle, mais substantielle, non qu'il y ait fusion des natures, mais parce qu'il y a « assomption » de la nature humaine à l'être substantiel du Verbe dans l'unité d'hypostase ou de personne. *Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 6, et ad 2ᵘᵐ. L'expression dont se sert saint Paul, Phil., II, 7, *habitu inventus est ut homo*, doit être entendue dans un sens métaphorique ou tout au moins analogique. Le revêtement de la divinité par l'humanité peut s'entendre de trois façons principalement : d'abord, parce que l'humanité en Jésus-Christ s'ajoute à la personne divine déjà existante, comme le vêtement s'ajoute à l'homme qui le porte; ensuite, parce que la nature humaine est une substance, tout comme le vêtement qui s'ajoute à l'homme; enfin parce que, pas plus que le vêtement à celui qui en est recouvert, la nature humaine n'apporte de modification à l'être divin. *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. III, a. 6, ad 1ᵘᵐ. Plus simplement encore on peut dire que la nature humaine fit apparaître visible le Verbe de Dieu, comme le vêtement est le signe extérieur sous lequel paraît celui qui en est revêtu. *Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 6, ad 1ᵘᵐ. Les adversaires de l'union substantielle revendiquent également, mais tout aussi à tort, un texte de saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XV, *P. G.*, t. XCIV, col. 1049 : *la chair du Christ a été l'instrument* de la *divinité*. Mais il faut observer que ce terme, *instrument*, peut s'appliquer non seulement à un objet extérieur ne possédant aucune relation substantielle avec celui qui s'en sert, mais encore à une partie substantielle, appartenant à l'hypostase ou la personne de celui qui use de cet instrument. Le corps, les membres de l'homme sont des instruments de l'homme et cependant lui sont unis substantiellement. *Sum. theol.*, *loc. cit.*, ad 1ᵘᵐ. C'est même dans cette notion de l'instrument substantiellement uni à l'hypostase dont il fait partie qu'il faut chercher le meilleur point de comparaison à l'union hypostatique dans l'union de l'âme et du corps. *Cont. gentes*, l. IV, c. CLI. — *c) La réalité et l'intégrité de la nature humaine dans le Christ n'implique ni une hypostase nouvelle, distincte de l'hypostase du Verbe, ni une personne nouvelle en Dieu.* — La raison de cette double affirmation est que l'humanité en Jésus, à la différence de l'humanité possédée par les autres hommes, ne subsiste pas par soi; en Jésus, l'humanité subsiste par le Verbe, auquel elle est hypostatiquement unie : elle n'est pas un sujet distinct, une hypostase différente du sujet, de l'hypostase qu'est le Verbe. *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 5, ad 1ᵘᵐ. De l'union de la nature humaine au Verbe ne résulte d'ailleurs aucun changement dans la Trinité : la personne du Verbe, en élevant jusqu'à elle l'humanité, n'en reçoit aucune modification intrinsèque : tout le changement se tient du côté de l'humanité. *Cont. gentes*, l. IV, c. XLIX, n. 2, 8. Cf. n. 5. Voir, de plus, ABÉLARD (*Articles condamnés*), t. I, col. 46-47.

2° *L'union personnelle du Verbe et de l'humanité en Jésus-Christ est-elle une union de sujets ou d'hypostases ?* — Après l'identification officiellement promulguée par l'Église des termes hypostase et personne, une telle question semble résolue d'avance. Elle se posait toutefois encore au XIIᵉ siècle et le Maître des Sentences n'avait pas osé réprouver comme hérétique la réponse affirmative, qui constitue la première des opinions rapportées par lui. On ne peut expliquer l'attitude des théologiens partisans de la dualité d'hypostases en Jésus-Christ que par l'impossibilité pour eux de concevoir une substance complète et concrète qui ne soit point par le fait même subsistante en soi. Nous avons déjà fait observer à ce sujet que la définition de Boèce pouvait facilement prêter à confusion. Voir HYPOSTASE, col. 393. Ces théologiens, pensant d'ailleurs exprimer une opinion catholique, mais, en réalité, formulant une hérésie, voulaient d'une part conserver à l'humanité prise par Notre-Seigneur son intégrité, et, d'autre part, sauvegarder le dogme de l'unité de personne en Jésus. Cette position « procède d'une ignorance touchant l'habitude de l'hypostase à la personne ». *Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 3. La doctrine catholique sur ce point ne peut faire de doute : il ne s'agit pas ici d'opinion, mais d'article de foi, a. 6. La tradition est résumée succinctement, mais d'une manière extrêmement précise, par saint Jean Damascène, reconnaissant en Jésus *deux natures*, mais *une* seule *hypostase*, *De fide orthodoxa*, l. III, c. III-V, *P. G.*, t. XCIV, col. 988-1001, et le Damascène n'est en ceci que l'écho de saint Cyrille d'Alexandrie, *Anath.*, III, IV, de saint Grégoire de Nysse, *Epist. ad Cledonium*, et plus encore du Vᵉ concile où l'anathème fut porté contre « ceux qui introduisent dans le Christ deux personnes et deux substances », c'est-à-dire deux hypostases. *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 3; cf. *Cont. gentes*, l. III, c. XXXVIII. Il convient de noter que la formule κατ' ὑπόστασιν de saint Cyrille, *Anath.*, II, est prise au XIIIᵉ siècle dans le sens précis de *selon l'hypostase*, *hypostatice*.

La théologie du moyen âge n'ignore pas, sur l'unité d'hypostase ou de sujet en Jésus-Christ, les preuves scripturaires, basées principalement sur la communication des idiomes; « dans l'hypothèse de deux sujets, il faudrait donc, dit saint Thomas, appliquer séparément les prédicats divins et les prédicats humains que l'Écriture attribue cependant au même Christ ». *Cont. gentes*, l. IV, c. XXXVIII. Quelle que soit d'ailleurs la bonne intention de ceux qui préconisent cette doctrine, il faudra reconnaître qu'elle constitue précisément l'erreur condamnée dès le début par le pape Félix Iᵉʳ. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 52.

3° *Doit-on affirmer que le Christ, en tant qu'homme, est* ALICUJUS MODI *ou* ALIQUID ? — L'argument de ceux qui tiennent que le Christ, en tant qu'homme, ne peut être dit *aliquid* était ainsi présenté par Pierre Lombard : « Si, en tant qu'homme, le Christ est *aliquid*, il est, de ce chef, ou une personne, ou une substance, ou quelque autre chose. Ce dernier terme n'est pas pos-

sible; par conséquent il doit être ou une personne ou une substance. En admettant qu'il soit une substance, celle-ci sera ou ne sera pas douée de raison. Ce dernier point est encore impossible. Il est donc doué de raison. Mais s'il est une substance douée de raison, il est par le fait même une personne, car la définition de la personne est : *substantia rationalis individuæ naturæ*. Or, il ne peut être une personne au seul point de vue de son humanité, par conséquent il ne peut être un *aliquid*. » *Sent.*, l. III, dist. X. On trouvera à ADOPTIANISME AU XII^e SIÈCLE l'exposé des discussions relatives à cette question qui passionna alors tant d'esprits. Au XIII^e siècle, depuis les décrétales d'Alexandre III qui avaient définitivement fixé ce point de doctrine la controverse était close. Voir le texte des deux lettres d'Alexandre III dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 763, 764. Saint Thomas n'en parle pour ainsi dire qu'en passant et uniquement pour éclairer le problème de la constitution physique de l'humanité du Christ, *Sum. theol.*, III^a, q. II, a. 6; *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. III, a. 2; à propos de la distinction X, le docteur angélique envisage directement l'opinion condamnée par Alexandre III, q. I, a. 2, q. II, ad 1^um. L'humanité du Christ est individuelle, mais non pas un individu : le seul individu dans le Christ, c'est la personne même du Verbe. Aussi, sans craindre de mettre en Jésus deux personnes et d'introduire une quaternité en Dieu, on doit dire qu'en tant qu'homme, Jésus est *aliquid*. En tant que *cet* homme, cet individu, il est Dieu, il est personne, hypostase, *aliquis*. C'est, on le voit, à peine transposée, la terminologie déjà acceptée des Pères du IV^e siècle, affirmant qu'en Jésus la divinité et l'humanité sont *aliud* et *aliud*, mais qu'il n'y a pas en Jésus *alius* et *alius*. Voir col. 497. D'ailleurs l'hypothèse d'une quaternité en Dieu avait été déjà explicitement réfutée par les Pères : S. Athanase, *Ad Epictetum*, n. 9, *P. G.*, t. XXVI, col. 1066; cf. Theorianos, *Dial.*, II, *adversus Armenios*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 216 sq.; S. Augustin, *Epist.*, CXL, n. 4, c. IV, n. 12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 543; Pierre le Diacre, *De incarnatione et gratia*, c. IV, *P. L.*, t. LXII, col. 86; le diacre Ferrand, *Epist.*, III, n. 10, *P. L.*, t. LXVII, col. 899; S. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, I, n. 16, *P. L.*, t. I, col. 659; par le XI^e concile de Tolède, Denzinger-Bannwart, n. 283. C'est l'application du *Unus de Trinitate passus est*, approuvé au III^e concile de Constantinople. Sur ces controverses, voir principalement Jean de Corbie, *Apologia de Verbo incarnato*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 295 sq.; Alexandre de Halès, *Summa*, III^a, q. VI; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, VII; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI; *Sum. theol.*, III^a, q. V, a. 3-6.

III. EXPOSÉ DIDACTIQUE. — Unanimement, les théologiens scolastiques, à partir du XIII^e siècle, enseignent, conformément aux définitions des conciles, que l'union du Verbe n'a pas été faite en une nature (soit la nature humaine, soit la nature divine, soit une troisième nature résultant de la fusion des deux autres), mais dans la personne, c'est-à-dire dans l'hypostase, personne et hypostase devant être identifiées. En d'autres termes, le Christ possède les deux natures divine et humaine, mais dans l'unité de la personne divine. Voir tous les commentateurs du Maître des Sentences, l. III, dist. II. Saint Thomas, parmi ses contemporains, mérite une mention particulière, non seulement pour la perfection de son exposé didactique, mais encore pour l'emploi judicieux qu'il a su faire, sur ce point, de la théologie positive. Il demande ses preuves à saint Athanase, à saint Cyrille d'Alexandrie, à saint Jean Damascène, aux conciles d'Éphèse, de Chalcédoine, de Constantinople, cf. *Sum. theol.*, III^a, q. II, IV; *Cont. gentes*, l. IV, c. XXXVIII; certaines expressions moins correctes des Pères sont expliquées dans leur sens orthodoxe. *Opusc. contra errores græcorum*, c. XVII-XXII. Les termes dont se sert la théologie scolastique accusent une correction parfaite et un progrès réel sur la terminologie du XII^e siècle. Ils distinguent exactement les termes désignant l'hypostase et ceux qui se rapportent à la nature; précision qu'on ne trouve pas toujours auparavant, par exemple, chez saint Anselme, appliquant à l'humanité l'expression *ille homo*. *Cur Deus homo*, I, c. VIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 369; cf. *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*, c. VI, col. 279; voir plus haut, col. 911.

Il serait fastidieux de reprendre l'exposé de la doctrine traditionnelle, telle que les théologiens scolastiques l'ont entrepris, en des termes souvent identiques, dans leurs commentaires sur le III^e livre des Sentences, dist. I-II, VI-VII; ou encore, après saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. II-VI; *Cont. gentes*, l. IV, c. XXVII-XLIX, dans leurs commentaires sur ces deux ouvrages du docteur angélique. Nous délimiterons donc le sujet, en nous arrêtant uniquement aux aspects particuliers sous lesquels les scolastiques ont exposé le dogme de l'union hypostatique, aspects qui accusent un progrès dans l'analyse de la pensée catholique. Les discussions sans portée doctrinale réelle seront écartées.

Les scolastiques ont envisagé, dans l'union hypostatique, les deux termes extrêmes de l'union, d'une part, la personne du Verbe, d'autre part, l'humanité, le résultat de l'union, c'est-à-dire l'hypostase ou la personne du Christ, enfin, l'union elle-même.

1° *Le terme extrême de l'union du côté de la divinité : la personne du Verbe.* — A dire vrai, ce premier point de la théologie scolastique dépasse le cadre de la question précise de l'union hypostatique. Il doit être logiquement abordé à l'art. INCARNATION. Voir ce mot. Toutefois, la question de la personne divine dans l'incarnation comporte un point plus particulier où le problème se trouve confiné dans les limites mêmes du problème de l'union. Il s'agit du rôle que joue *dans l'union même* avec l'humanité du Christ la personne divine du Verbe. La thèse catholique affirme, contre les monophysites, la dualité de natures, contre les nestoriens, l'unité de sujet ou d'hypostase. Or, en Dieu, nature et personne sont la même réalité, puisqu'elles sont une seule et même chose avec l'essence divine : comment, ce nonobstant, peut-on encore maintenir que l'union de la personne du Verbe avec l'humanité ne sera pas une union en nature? D'autre part, la personne implique l'incommunicabilité : si l'humanité est élevée à la participation de la personnalité divine, comment peut-on encore sauvegarder la notion de personne en Jésus-Christ? Les scolastiques ont cherché à élucider ces deux aspects encore obscurs du dogme de l'union hypostatique. — 1. L'union de l'humanité avec la personne divine du Verbe, nonobstant l'identité en Dieu de la personne et de la nature, n'implique cependant pas une union en nature. Sans doute, en Dieu, personne et nature sont la même réalité, mais la signification du mot *personne* est différente de la signification du mot *nature*, et, partant, l'union en personne n'est pas l'union en nature. La nature, en effet, fait abstraction de tout ce qui ne constitue pas l'essence comme telle; la personne inclut, au contraire, la raison de subsistence, d'individualité, d'incommunicabilité. D'où il suit que l'union en nature signifie la constitution d'une essence, résultat de la fusion des éléments qui s'unissent; l'union en personne, au contraire, signifie que l'humanité, en Jésus-Christ, s'ajoute pour ainsi dire, comme élément nouveau appartenant à l'hypostase divine, laquelle demeure en soi immuable et inchangée. Cette union hypostatique se vérifierait même dans le cas

où la trinité des personnes n'existerait pas et où Dieu serait, par sa substance même, personnel. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. II, a. 2, ad 1[um]; Cajétan, *in h. loc.*; cf. q. III, a. 1, 2. En conséquence, en Dieu, c'est la personne qui, d'une manière qui lui appartient en propre, élève à l'unité de son hypostase la nature humaine; mais la nature divine, en raison même de son identité avec la personne, peut être dite secondairement, et parce que subsistante, terme de l'union. *Ibid.* Il est donc exact de dire que les natures divine et humaine sont unies en Jésus-Christ, bien que cette union soit une union, non en nature, mais en personne. Il ne faut pas craindre d'affirmer cette union des natures, au sens où la théologie le permet, et qui est le sens des Pères, encore hésitants sur la terminologie à employer et dont les expressions dépassent parfois la pensée. Voir col. 496. Cf. Thomassin, *De incarnatione*, l. III, c. v, n. 2. — 2. L'incommunicabilité qui appartient en propre à la personne comme telle n'empêche pas le Verbe de faire participer l'humanité à sa personnalité divine; la nature humaine n'ajoute rien à la divinité, infinie en perfection, et se suffisant pleinement dans sa subsistence; mais c'est au contraire la personne divine qui tire à elle, qui élève jusqu'à elle, qui, pour employer le mot consacré par la scolastique, *assume (adsumit)* la nature humaine et la perfectionne. En raison de son infinie perfection et de sa subsistence transcendante, le Verbe peut ainsi assumer la nature humaine de manière à la faire subsister, par une union substantielle, dans sa personnalité ou hypostase divine. Cette personnalité reste inchangée, mais elle commence, dès l'incarnation, à subsister dans la nature humaine, tout comme elle subsiste de toute éternité dans la nature divine. Toutefois, ce n'est pas la nature humaine qui fait que le Fils de Dieu est une personne, puisqu'il l'a été de toute éternité, mais elle fait seulement qu'il est homme, tandis que la personne divine est absolument constituée d'après la nature divine. Cf. *Sum. theol.*, III[a], q. III, a. 1, ad 1[um], 2[um], 3[um]. Dans l'union comme avant l'union, la personnalité divine reste donc incommunicable : la nature humaine ne constituant pas un sujet nouveau, mais étant simplement appelée à l'honneur de participer substantiellement à l'hypostase du Fils de Dieu. Telle est la doctrine reçue unanimement chez les scoastiques, nonobstant des divergences assez profondes sur la portée des arguments employés, cf. Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. II, q. I; mais, dans sa substance cette doctrine s'impose à tous, quels que soient les systèmes des écoles touchant l'élément formel constitutif de l'union hypostatique.

2° *L'autre terme extrême de l'union : l'humanité.* — Sous cet aspect, le problème didactique de l'union hypostatique embrasse deux questions principales. Dans la première on se demande dans quel ordre la nature humaine, considérée dans toutes les parties qui la composent, a été prise par le Verbe. Dans la seconde, on essaie de résoudre le problème des éléments eux-mêmes auxquels s'est étendue l'union hypostatique. — 1. Il est évident que toute l'humanité et ses parties ont été prises simultanément par le Verbe dans l'union hypostatique. L'ordre dont il est question ici n'est donc pas un ordre de temps, mais un ordre de nature et de causalité. Dans l'humanité, en effet, certaines parties moins nobles n'ont pu être prises par le Verbe qu'en raison d'autres parties plus nobles. Dans cet ordre de causalité, on peut dire, avec tous les théologiens scolastiques (sauf Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. II, a. 3, dist. II, dont la doctrine doit être notée d'erreur, Suarez, *De incarnatione*, disp. XVII, sect. IV, n. 4), que, dans l'ordre des parties essentielles, l'âme fut la raison de l'*assomptibilité* du corps, qui, en effet, ne peut être pris par le Verbe que précisément parce qu'uni à l'âme, il forme une nature humaine complète. L'expression *mediante anima* est d'ailleurs empruntée par la scolastique aux Pères. Voir Petau, *De incarnatione*, l. IV, c. XI; Thomassin, *De incarnatione*, l. IV, c. IX. « Originairement, cette formule fut employée pour satisfaire à un besoin tout pratique, provoqué par les idées que se faisaient les ariens et les païens. D'après ces idées, on disait que l'adoption de la chair était impossible à Dieu, d'une part, parce que Dieu, de même que l'esprit humain, deviendrait l'âme de la chair... et, d'autre part, parce que la chair est trop éloignée de Dieu. » Scheeben, *La dogmatique*, trad. franç., Paris, 1882, t. IV, n. 503. Dans la scolastique, la formule *mediante anima* précise cette double signification conformément à la métaphysique aristotélicienne : « On dit que le Verbe est uni au corps par l'intermédiaire de l'âme; en tant que le corps appartient par l'âme à la nature humaine que le Fils de Dieu se proposait de prendre; mais cela ne signifie pas que l'âme est une sorte de milieu qui lie ce qui est uni. » S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. L, a. 2, ad 2[um]. De même, si dans l'âme on compare entre elles les diverses parties potentielles, la partie supérieure, l'esprit, est la raison immédiate d'élever les autres parties à l'union avec le Verbe; dans l'ordre de l'intention, c'est encore le tout, parce que complet et en quelque sorte parfait, qui a la priorité sur les parties intégrantes. Voir Salmanticenses, disp. IX, dub. unic., § 1-3. Les théologiens, sauf Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. II, q. II, sont unanimes sur ces points : les controverses ne commencent que lorsqu'il s'agit de savoir si l'âme a été prise, dans l'humanité, pour elle-même ou parce que co-principe constituant l'humanité : *an illa (anima) fuerit prius assumpta ut quod, vel solum ut quo ?* Cf. Suarez, *loc. cit.*, sect. V; Gonet, *Clypeus, De incarnatione*, disp. X, a. 1, n. 7, 8. De plus, toute une école soutient que, dans l'ordre de l'exécution, la subsistence du Verbe fut d'abord communiquée à l'âme, et ensuite, par l'âme au corps et seulement enfin au composé humain, l'âme étant dans l'homme la partie essentielle à qui convient d'abord et naturellement la subsistence, le corps recevant de l'âme qui l'informe cette subsistence, et, enfin, le composé la possédant parce que résultant de l'union de l'un et de l'autre. Suarez, *ibid.*, n. 3. Que l'âme ait été dans l'ordre de la nature et de la causalité la raison pour laquelle le Verbe s'est uni aussi le corps, cela n'implique nullement que, pendant le triduum de la mort du Sauveur, l'union hypostatique ait été rompue entre le Verbe et le corps séparé de l'âme. Voir plus loin. L'ordre transcendantal de l'âme au corps demeurait toujours dans l'âme du Christ et suffit à maintenir le bien-fondé de la théorie scolastique. *Sum. theol.*, III[a], q. VI, a. 1, ad 3[um]. Cf. q. L, a. 2, ad 2[um]. Sur tous ces points, voir les commentaires des théologiens sur le Maître des Sentences, l. III, dist. II, et sur la *Somme théologique*, III[a], q. VI, a. 1-5, et q. L, a. 2; mais très particulièrement S. Bonaventure et Gilles de Rome. Cf. Suarez, disp. XVII.. — 2. L'extension de l'union hypostatique est une question soulevée à propos de l'information du corps humain par l'âme intellectuelle. Voir FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 546-586. Tout d'abord, les théologiens enseignent unanimement que le corps du Christ a été uni non seulement à l'hypostase du Verbe, mais qu'il lui a été uni hypostatiquement, c'est-à-dire de façon à entrer comme élément substantiel constitutif de la personne : c'est ce qui permet la communication des idiomes en tout ce qui concerne les expressions signifiant les souffrances, la passion, la mort du Fils de Dieu. Le Verbe s'est uni hypostatiquement non seulement l'âme, mais l'humanité, donc le corps même du Christ. Si l'âme est dite être la raison pour laquelle le Verbe

s'est uni le corps, c'est pour indiquer l'ordre d'intention, et non pour représenter l'âme comme un moyen terme physique, faisant le trait d'union entre le Verbe et le corps humain. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. VI, a. 1, 3, 4; et les commentateurs soit du Maître des Sentences, l. III, dist. II, soit de la *Somme théologique, loc. cit.*, soit de la *Somme Contra gentes*, l. IV, c. XLIII, XLIV. Cette thèse est théologiquement certaine, Suarez, *De incarnatione*, disp. XVII, sect. IV, n. 4; elle seule rend compte de l'union hypostatique pendant le triduum de la mort du Christ. Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XXXVIII, sect. II, n. 4. C'est la doctrine traditionnelle, enseignée par les Pères de l'Église. Petau, *De incarnatione*, l. XII, c. XIX, n. 5 sq. Ensuite, malgré la controverse relative à l'information du sang par l'âme, voir t. VI, col. 585, il est théologiquement certain que le sang du Christ est uni immédiatement et hypostatiquement au Verbe, car il appartient à l'intégrité de la nature humaine. Cette assertion repose : *a)* sur le dogme de la présence réelle dans l'eucharistie sous les espèces du sang. Le Christ dit : « Ceci est *mon* sang », ce qui n'est vrai qu'en fonction de l'union hypostatique qui seule justifie la communication des idiomes; cf. Heb., II, 44; *b)* sur la valeur infinie attribuée à ce sang précieux, valeur inexplicable en dehors de l'union hypostatique, cf. I Pet., I, 19; Eph., I, 7; I Joa., I, 7; *c)* sur la déclaration de Clément VI, dans la bulle du jubilé de 1343, Denzinger-Bannwart, n. 550; *d)* sur la quasi-unanimité des théologiens à enseigner cette doctrine : seuls, en effet, Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, q. I, n. 16, et le supplément de Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. I, enseignent que le sang fut uni à l'hypostase du Christ, parce que faisant partie du corps, seul uni hypostatiquement; mais cette opinion n'a trouvé aucun écho dans la tradition des écoles catholiques. Voir, sur le développement de ces preuves et sur la doctrine des théologiens résumant celle des Pères, Suarez, *De incarnatione*, disp. XV, sect. VI, et Salmanticenses, *op. cit.*, disp. X, dub. II. L'objection provenant de ce que le sang est perpétuellement en transformation, la nutrition lui apportant de nouveaux éléments remplaçant ceux qui s'en détachent, est réfutée par certains théologiens, voir Legrand, *De incarnatione Verbi divini*, diss. VI, c. II, a. 2, concl. V; mais il ne convient pas d'y attacher une importance particulière, la physiologie nous faisant voir, pour le corps lui-même, une semblable difficulté. La solution de cette difficulté est simple : aussitôt qu'un élément nutritif est suffisamment assimilé, il est informé par l'âme et uni hypostatiquement; aussitôt que l'œuvre de désagrégation commence à s'accomplir, en vertu des lois mêmes de la vie, ces éléments que le corps doit rejeter ne sont plus informés par l'âme et unis hypostatiquement. Sur tous ces points, voir Suarez, disp. XV; De Lugo, *De incarnatione*, disp. XIV, sect. II; la théologie de Wurzbourg, *De incarnatione*, n. 305, et, parmi les auteurs contemporains, Stentrup, *De Verbo incarnato, Soteriologia*, th. XLIV; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. IV, n. 132. L'union hypostatique s'est-elle étendue aux cheveux, aux dents, aux ongles, aux humeurs et aux liquides du corps? Nous retrouvons ici toutes les controverses aussi subtiles qu'inutiles que nous avons signalées à propos de l'âme forme du corps humain. Voir t. VI, col. 585-586. Cf. Suarez, *loc. cit.*, sect. VII. La même question se pose pour les accidents corporels et spirituels. *Ibid.*, sect. VIII. Une chose est absolument certaine, c'est que tous ces éléments furent, sinon unis hypostatiquement, tout au moins pris par l'hypostase du Fils de Dieu.

3° *Le résultat ou terme « total » de l'union : l'hypostase « composée »*. — L'union de la nature humaine au Verbe de Dieu a pour résultat de constituer Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'*Homme-Dieu*. L'exposé didactique de la théologie scolastique relativement à l'hypostase composée de Notre-Seigneur Jésus-Christ étudie un aspect particulier de l'union hypostatique, aspect déjà souligné par les Pères et les conciles, mais qu'il fallait étudier de plus près, afin de préciser la terminologie catholique sur ce point. — 1. Le terme σύνθεσις signifiant l'union intime, substantielle de la nature divine et de la nature humaine en Jésus-Christ, quoique employé de préférence par les sévériens, voir col. 441, a cependant été accepté, consacré, canonisé par le magistère de l'Église. Le symbole, inséré dans les actes du concile d'Éphèse, Hardouin, t. I, col. 1640, et rappelant la doctrine attribuée au concile de Nicée contre Paul de Samosate, comporte l'expression : ἓν πρόσωπον σύνθετον ἐκ θεότητος οὐρανίου καὶ ἀνθρωπείας σαρκός; le mot σύνθεσις, employé comme synonyme d'*union*, mais non de *mélange*, se retrouve également dans le II[e] concile œcuménique de Constantinople, can. 4, Denzinger-Bannwart, n. 216; le pape Agathon, dans sa lettre dogmatique, n'hésite pas à dire que le Christ *ex (naturis) inconfuse, inseparabiliter et incommutabiliter est compositus, ibid.*, n. 288; bien plus, au VI[e] concile œcuménique, la lettre de saint Sophrone comporte ces mots, approuvés par le concile : « Nous adorons le Fils, Verbe incarné, et nous disons que son hypostase unique est composée, μίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν λέγομεν σύνθετον, et nous la reconnaissons existant en deux natures, Hardouin, t. III, col. 1269. Cf. II[e] concile de Constantinople, can. 7, Denzinger-Bannwart, n. 219. Les Pères de l'Église n'ont pas hésité à employer eux aussi l'expression : hypostase ou personne *composée*, en parlant du Christ. Voir les textes dans Petau, *De incarnatione*, l. III, c. XII, n. 6; dans Thomassin, *De incarnatione*, l. III, c. VI, n. 3; dans Suarez, *De incarnatione*, disp. VII, sect. II; dans Vasquez, *De incarnatione*, disp. XVI, c. II. Toutefois, il convient de remarquer que, quelque soit l'emploi fait par les conciles et les Pères de cette expression, jamais il n'a été défini que la personne ou l'hypostase du Christ fût composée. Cette assertion de Suarez, de Vasquez, *loc. cit.*, et de De Lugo, *De incarnatione*, disp. X, n. 3, repose sur une confusion : le canon où se trouve affirmée cette doctrine est de Cyrus d'Alexandrie et non du concile. Cf. Hardouin, t. III, col. 1341. — 2. Lorsqu'il s'agit d'expliquer la portée exacte de cette assertion, les théologiens scolastiques exposent les différents points de vue de la question. « Il est manifeste que, si nous envisageons la personne du Verbe en elle-même, elle est l'absolue simplicité, l'acte pur, incapable de rien acquérir et d'entrer comme partie composante dans un tout, à la manière dont les êtres incomplets s'unissent à l'être complet. » Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913, p. 202. Ce point de vue, accepté par tous les théologiens, est certainement celui qu'envisagent saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, a. 1, q. II, affirmant que cette expression est *verbum calumniabile;* Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. III, estimant qu'il vaut mieux nier que la personne du Christ soit composée; toute leur école, et, parmi les modernes, très spécialement Tiphaine, *op. cit.*, c. LXIV, s'élevant avec force contre les théologiens qui s'écartent sans raison des formules livrées par les anciens théologiens et ne savent pas distinguer entre ces deux propositions : le *Christ est composé*, proposition vraie, et *la personne* ou l'*hypostase du Christ est composée*, proposition fausse et à rejeter. Toutefois, il ne faut pas rejeter tout à fait l'expression : hypostase ou personne composée, expression consacrée par tant de Pères et par certains conciles. Saint Bonaventure explique que, si l'hypo-

stase du Christ ne peut être dite composée d'une composition proprement dite, qu'il définit : *unio aliquorum duorum habentium mutuam inclinationem ad constitutionem tertii*, elle doit cependant être dite, dans un sens large, composée, en tant que l'union hypostatique fait que la personne du Verbe subsiste en deux natures : il y a alors *simul-cum-alio-positio*. *Loc. cit.* Dans le sens de saint Bonaventure, voir Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. II; Marsile d'Inghen, *In IV Sent.*, l. III, q. VI, a. 3, dub. V; Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. II, a. 3; Denys le Chartreux, *ibid.*, dist. VI, q. VIII. Cf. Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. III, dub. III, § 3, n. 49. Saint Thomas, dans son commentaire sur le Maître des Sentences, avoue que l'expression : *hypostase composée* n'est pas en usage chez les théologiens modernes, dist. III, VI, q. II, a. 3 (Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianæ fidei*, l. II, part. I, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 402, 403, la rejette expressément; cf. Alexandre de Halès, *Summa*, III^a, q. VI, m. II, a. 5); mais, dans la *Somme théologique*, III^a, q. I, a. 4, il affirme simplement que la personne du Christ doit être dite composée, *in quantum unum (subsistens) duobus subsistit*. « Quoiqu'il n'y ait dans le Christ qu'un seul subsistant, cependant il y a en lui une manière différente de subsister à l'égard de chacune de ses natures, et c'est ainsi que l'on dit que sa personne est composée, en tant qu'elle subsiste en deux natures. » Il ne suffit pas de dire avec saint Bonaventure qu'il y a, dans l'hypostase du Christ, composition *cum naturis*, car l'hypothèse hérétique de Nestorius souffrirait cette sorte de composition; il faut dire que l'hypostase du Christ, après l'incarnation, est composée *in* et *ex naturis* : elle subsiste en deux natures et de la nature divine tient l'*être*, tandis que de la nature humaine tient l'*être homme*. *Cont. gentes*, l. IV, c. XLIX. Mais il est bien entendu que la personne n'est pas le produit de l'union ou qu'elle perdrait son individualité dans l'hypothèse où l'union prendrait fin; on veut dire simplement qu'il y a dans le Christ deux natures unies substantiellement dans une même hypostase, qui subsiste en même temps dans toutes les deux. L'hypostase du Christ n'est pas un tout, dont les natures, divine et humaine, formeraient les parties composantes, elle est la personne même du Verbe, qui, simple après comme avant l'incarnation, si on la considère en elle-même, peut être dite composée en tant qu'elle s'étend, par l'incarnation, à la nature humaine. La formule de Tiphaine ne représente nullement la tradition scolastique; ainsi que l'a démontré péremptoirement Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XXXVI, il est tout aussi orthodoxe et conforme aux formules traditionnelles de parler de la personne, de l'hypostase composée du Christ que de parler du Christ composé. L'expression, toutefois, pouvant se prêter à l'équivoque, on l'accompagnera de correctifs qui en précisent l'exacte signification. Au lieu de dire tout court : la personne du Verbe est composée après l'incarnation, on ajoutera : dans ce sens qu'elle joue un nouveau rôle, qu'elle perfectionne et termine l'humanité. On pourra, au contraire, dire sans atténuation que le Christ est composé, parce qu'il est clair pour tous que Notre-Seigneur, vrai Dieu et vrai homme, implique, unies substantiellement en son unique personne, la divinité et l'humanité réellement distinctes. » Hugon, *op. cit.*, p. 202-203. Sur la discussion théologique de ce point, consulter Suarez, *op. cit.*, sect. IV. — 3. Actuellement encore, certaines divergences se manifestent entre les théologiens, suivant les écoles auxquelles ils se rattachent. Toutefois, la doctrine généralement admise peut être ainsi formulée : Dans l'expression : l'*hypostase du Christ est composée*, le génitif, *du Christ*, peut être pris *matériellement*, à savoir, l'hypostase appartenant à ce tout qui est le Christ et qui est, en soi, l'hypostase du Verbe; on fait alors abstraction de la nature humaine et l'on ne considère dans cette formule que l'hypostase qui éternellement subsiste dans l'essence divine; en d'autres termes, le mot Christ ne sert ici qu'à désigner la personne dont il s'agit et cette personne est la deuxième personne de la sainte Trinité, simple, et sans composition possible. Mais le génitif, *du Christ*, peut être aussi considéré formellement, à savoir, l'hypostase *qui est* précisément cet individu, *le Christ*. Il serait plus exact de dire : l'hypostase-Christ. En ce cas il y a plus qu'une désignation, il y a détermination même des éléments qui entrent dans cette hypostase, à savoir, la nature divine et la nature humaine. C'est dans ce second cas que l'hypostase peut être dite composée. Toutefois, même dans la première acception du terme : l'hypostase du Christ, une certaine composition peut être attribuée à la personne du Verbe. C'est la composition que les théologiens appellent *compositio ad hoc*; en ce sens, le mot *compositio* est simplement l'équivalent d'*unio*. Les Pères grecs expriment ce sens en se servant de la préposition πρός. Cf. II^e concile de Constantinople, can : 4. τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς σάρκα... κατὰ σύνθεσιν ἤγουν καθ' ὑπόστασιν... τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὴν σάρκα κατὰ σύνθεσιν... ὅπερ ἐστὶ καθ' ὑπόστασιν. Denzinger-Bannwart, n. 216; S. Sophrone, *Epist. ad Serglum*, Hardouin, t. III, col. 1267; Jean Maxence, *Dial.*, II, n. 2, *P. G.*, t. LXXXVI, *a*, col. 136. Dans la seconde acception, où le génitif *du Christ* est pris formellement, en tant que déterminant les éléments constitutifs de ce sujet : *le Christ*, il faut dire de toute évidence que l'hypostase du Christ est composée, non seulement d'une composition *ad hoc*, mais d'une composition *ex his*, c'est-à-dire des éléments constitutifs du Christ, comme tel, à savoir de la nature divine et de la nature humaine. Mais pour ne pas attribuer à cette composition un sens monophysite (Mgr Janssens, à cause de ce sens monophysite, rejette, à l'encontre de la plupart des théologiens contemporains, cette composition *ex his*, *Summa theologica*, t. IV, p. 151), il reste bien entendu que l'hypostase du Christ n'est pas un tout formé des deux natures, mais un tout subsistant dans les deux natures; aussi est-ce une composition *in his* en même temps qu'une composition *ex his*. Cette explication ressort nettement de l'emploi simultané que font des deux formules les conciles, notamment le concile de Latran, col. 488. Sur ces points consulter Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XXXVI; Janssens, *op. cit.*, part. I, sect. II, m. I, q. II, a. 4; Billot, *De Verbo incarnato*, th. VI, § 4; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. IV, n. 129-130.

4° *Le terme « formel » de l'union hypostatique.* — Le problème du terme « total » de l'union hypostatique rallie à peu près, dans sa solution, les suffrages de tous les docteurs catholiques. Il n'en est pas de même du problème du terme « formel ». Tandis que le terme total est la réalité composée qui constitue l'Homme-Dieu, le terme formel est conçu par les théologiens scolastiques comme l'*aspect sous lequel cette réalité est atteinte par l'action divine dans l'union hypostatique*. Trois opinions principales, qui d'ailleurs ne s'excluent pas nécessairement, se partagent les théologiens qui se sont occupés de cette question. — 1. L'opinion de Capréolus, *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. I, reprise par Cajétan, *In Sum. S. Thomæ*, III^a, q. II, a. 8, par Gonet, *op. cit.*, disp. VI, a. 5, § 1, veut que le terme formel de l'union hypostatique soit la personnalité même du Verbe; c'est la personnalité divine, assumant « l'humanité, qui réalise formellement l'Homme-Dieu ». Cf. Suarez, *op. cit.*, disp. VIII, sect. III, n. 10;

Jean de Saint-Thomas, *De incarnatione*, q. II, disp. IV, a. 2, n. 5. — 2. L'opinion commune des thomistes, enseignant que le terme formel de l'union hypostatique est l'humanité elle-même, en tant que prise par le Verbe. Suarez, *loc. cit.*, n. 11; Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 6; Vasquez, *In Sum. S. Thomæ*, disp. XIX, c. II. — 3. L'opinion de Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. XI, q. I; de Durand de Saint-Pourçain, *ibid.*, dist. V, q. II, reprise par Suarez, affirmant que le terme formel de l'union hypostatique est l'union elle-même, en tant que cette union est constituée par un mode substantiel intrinsèque disposant l'humanité à la subsistence divine. Voir plus loin, col. 530. Pour la discussion de ces opinions, voir Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*; Suarez, *loc. cit.* D'autres auteurs concilient les trois opinions. Voici, à titre d'exemple, comment s'exprime, sur ce point, Frassen, *In IV Sent.*, l. III, t. I, disp. I, a. 1, sect. I, q. III, concl. 2ª : *Incarnatio considerata ut* COMMUNICATIO *substantiæ divinæ, habet pro termino personalitatem Verbi; ut* HUMANATIO, *seu incarnatio, ejus terminus est humanitas; ut* UNITIO, *terminus ejus formatis est unio.*

5° *L'union elle-même.* — Les théologiens scolastiques distinguent avec soin l'*union* de l'*assomption*. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. II, a. 8. L'assomption est l'action par laquelle la personne du Verbe éternel prend dans l'unité de subsistence la nature humaine : l'union est le terme de cette action. L'assomption, considérée activement, ne se rapporte qu'au Verbe, passivement, qu'à la nature humaine; l'union se rapporte aux deux natures divine et humaine. *In IV Sent*, l. III, dist. V, q. I, a. 1, q. III. Voir une bonne comparaison de deux concepts dans Janssens, *op. cit.*, p. 181-184. C'est sur le point de l'union que le développement théologique du problème christologique s'est fait sentir d'une façon particulière. Le problème dans la théologie catholique se présente sous deux aspects. Les théologiens, recevant de la révélation, promulguée par l'Église, le dogme de l'union substantielle et hypostatique dans le Christ, cherchent à rendre raison de cette union substantielle et hypostatique; ils cherchent en conséquence à déterminer dans le Christ l'élément formel constitutif de l'unité d'hypostase; en d'autres termes, ils reprennent le problème au point où l'avait laissé la théologie grecque de Léonce et du Damascène, pour approfondir davantage la question, depuis longtemps controversée : pourquoi la nature humaine, en Jésus-Christ, n'est-elle pas une personne? En second lieu, les théologiens s'efforcent de mettre en relief les caractères mêmes de cette union intime et substantielle des deux natures en Jésus-Christ et, par là, mettent au premier plan des problèmes que la théologie des Pères n'avait abordés qu'en passant. — 1. *L'élément formel constitutif de l'union hypostatique.* — *a*) *Coup d'œil d'ensemble sur les opinions catholiques.* — Sur ce point, qui a pris dans la théologie catholique depuis le XIIIe siècle une importance telle qu'il semble absorber en lui-même toute la partie proprement scolastique du traité de l'incarnation, le progrès théologique se fait remarquer très particulièrement. Nous avons retracé les évolutions de la pensée chrétienne sur ce point à l'art. HYPOSTASE, en étudiant successivement les différentes opinions catholiques sur la notion de personne. On se contentera donc ici de résumer très brièvement les conclusions que ces différents systèmes tirent des prémisses posées, relativement à l'élément constitutif de l'union hypostatique. — *a.* Les anciens scolastiques ne semblent pas avoir de système arrêté. Leurs formules, encore qu'elles soient exprimées en termes métaphysiques, ne dépassent pas dans leur compréhension l'étendue du dogme lui-même. Il n'y a qu'une personne en Jésus-Christ, parce qu'il n'y a qu'un sujet incommunicable, existant à part soi; la nature humaine, n'existant que par le Verbe, ne forme qu'un seul suppôt avec la divinité. Il ne semble pas que la théologie de saint Bonaventure, d'Alexandre de Halès, d'Albert le Grand, de Guillaume d'Auxerre, dépasse cette conception encore toute dogmatique. Voir col. 409. — *b.* L'opinion scotiste accuse un progrès sur ces premières formules encore vagues. L'élément formel de la personnalité étant, pour Scot et son école, la négation de toute dépendance vis-à-vis d'un suppôt supérieur, l'unité substantielle et hypostatique s'affirme dans le Christ par là même que la nature humaine dépend actuellement de l'hypostase du Verbe. La *dépendance* par rapport au Verbe fait que cette nature ne peut être une personne, et qu'au contraire elle entre dans l'individualité substantielle du Verbe de Dieu. Pour l'exposé et la critique de cette théorie, voir col. 411. — *c.* La théorie de Tiphaine, reprise par Franzelin, Pesch, Stentrup et bon nombre de théologiens contemporains, ne diffère en somme que verbalement de la théorie scotiste. L'élément constitutif de la personnalité étant, non pas quelque chose de négatif, comme chez Scot, mais quelque chose de positif, à savoir, la totalité d'être, la nature humaine en Jésus-Christ ne peut être une personne parce qu'elle ne possède pas par elle-même sa totalité, son être complet et individuel; elle entre dans la totalité de l'hypostase du Verbe incarné et par là se trouve hypostatiquement unie au Fils de Dieu. Sur cette théorie, ses arguments, ses défenseurs, voir col. 413. — *d.* Suarez et ses partisans admettent deux réalités pour constituer la personne : d'abord, la nature individuelle ou l'essence, qu'ils identifient avec l'existence; ensuite la subsistence, c'est-à-dire un mode substantiel distinct de l'existence, et qui, couronnant la nature, la rend entièrement incommunicable. Ce mode est l'élément formel constitutif de la personnalité. En Jésus-Christ, la nature humaine n'est donc pas une personne, parce qu'il lui manque cette perfection substantielle qu'est la subsistence. Cette subsistence, en effet, est suppléée excellemment par la subsistence même du Verbe. Sur les inconvénients de cette doctrine, voir col. 418. — *e.* La théorie de Cajétan, reprise par la plupart des thomistes de l'école dominicaine, admet que la substance est complétée, terminée dans l'ordre substantiel par la personnalité, qui lui donne son cachet définitif; le fait de s'appartenir à elle-même tout entière, la met à l'abri de toute atteinte du dehors; et l'existence, réellement distincte d'ailleurs de l'essence, réalise le tout. La subsistence est intermédiaire entre la substance et l'existence; elle couronne la substance; elle est couronnée par l'existence. Ces trois perfections sont subordonnées de telle sorte que l'une est le terme et le complément essentiel de la précédente. La nature est essentiellement perfectionnée par la subsistence comme la puissance par son acte, la subsistence est essentiellement perfectionnée par l'existence qu'elle prépare et qui est son couronnement définitif. La subsistence, mode substantiel préalable à l'existence, voilà l'élément constitutif de la personnalité. Dans cette conception, la nature humaine en Jésus-Christ n'est pas une personne, parce qu'elle manque à la fois de sa subsistence propre et de son existence propre, suppléées toutes deux par la personnalité du Verbe. Cette doctrine rend compte exactement du terme dogmatique : l'union καθ' ὑπόστασιν, selon la subsistence. Sur les critiques à formuler sur cette théorie, voir col. 415. — *f.* Enfin, une théorie attribuée à Capréolus, et qui semble refléter exactement la pensée du docteur angélique, se différencie sur un point important de la théorie de Cajétan. Tout en admettant la distinction réelle de l'essence et de l'existence, ce système voit

dans l'existence en soi le constitutif de la personne; l'existence serait donc l'équivalent de la subsistence, pris au sens abstrait du mot, qui est le sens de la théologie scolastique. Une nature raisonnable, couronnée par son existence propre, devient par là incommunicable, et doit être appelée une personne ou une hypostase. Dans l'incarnation, l'humanité n'est pas une personne, parce qu'elle n'a pas son existence propre, cette existence étant suppléée par l'existence même du Verbe. L'existence du Verbe s'étend aussi à l'humanité, non pas à la manière d'un acte qui l'informe, mais à la manière d'une perfection qui la termine et la couronne. Ainsi, l'union est hypostatique, parce que réalisée grâce à l'unité d'existence substantielle. Voir col. 423. — *b) Remarques critiques.* — *a. Au point de vue philosophique*, quelle que soit la liberté laissée par l'Église relativement à l'emploi de ces théories pour justifier en regard de la raison le concept d'union hypostatique, il est permis de constater que seules les opinions relevant de la philosophie de saint Thomas semblent fondées en raison : le mode négatif de Scot, la totalité de Tiphaine n'expliquent rien, et Suarez et toute son école, en niant la distinction réelle de l'essence et de l'existence, rencontrent dans leur explication d'insolubles difficultés. Voir la discussion philosophique de ces théories, col. 411 sq. Avec la théorie thomiste, surtout avec celle qui se dégage de la conception assez étrange d'un mode substantiel, la subsistence, terminant l'essence et la disposant à l'existence en soi, on comprend mieux comment la nature prise par le Verbe devient vraiment l'humanité de ce Verbe divin. Puisqu'elle est terminée par l'existence même du Verbe, elle a été créée telle, dans son individualité, dans ses perfections, en vue du Verbe, qui était sa fin et sa raison d'être, qui devait la consacrer, l'épouser pour l'éternité. Quoi qu'il en soit, tous les théologiens catholiques sont d'accord pour affirmer, sous des opinions et des explications différentes, l'union réelle, substantielle, hypostatique du Verbe de Dieu et de la nature humaine prise par lui dans le sein de la Vierge Marie. Cf. Hugon, *op. cit.*, p. 179-180. — *b. Au point de vue strictement théologique*, aucune des théories proposées ne rend plus facile l'explication de la difficulté tirée de l'union de l'humanité au Verbe seul et non aux trois personnes de la Trinité. Voir Incarnation. Toutes les opinions, en effet, doivent admettre ce *fait* que l'humanité est unie à l'être divin. Les divergences n'existent que par rapport au *comment* de cette union; les uns (Scot, Tiphaine) le conservant comme une addition; d'autres (Suarez) l'expliquant par un mode spécial, liant l'humanité à Dieu; les thomistes enfin l'entendant comme une suppléance de l'existence humaine par l'existence même de Dieu, considérée dans le Verbe. De plus, chacune des opinions rapportées, mais surtout celle que défendent Tiphaine, le cardinal Franzelin et leur école, prétendent s'appuyer sur l'autorité des Pères. On fait valoir que les saintes Écritures et les Pères affirment que le Christ a pris *tout* de notre nature, sauf le péché. Donc il a pris l'existence humaine et non pas une nature privée de son existence. Cf. Heb., II, 17; IV, 15; concile de Chalcédoine, Denzinger-Bannwart, n. 134; concile de Latran (649), c. IX, n. 210; S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. II, n. 5, *P. G.*, t. XXVI, col. 1139; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. III, c. VI, XIII, *P. G.* t. XCIV, col. 1006; 1034; S. Léon le Grand, *Serm.*, LXIII, *P. L.*, t. LIV, col. 354; Cassien, *De incarnatione*, l. I, c. V, *P. L.*, t. L, col. 26. On affirme même que certains Pères, tels S. Cyrille d'Alexandrie, *Adversus Nestorium*, l. I, c. I, *P. G.*, t. LXXVI, col. 19; Euthymius, *Panoplia*, tit. XVI, *P. G.*, t. CXXX, col. 1063, attribuent au Christ l'existence humaine, parce qu'aucune des natures n'est inexistante, ἀνυπόστατος. Voir les textes invoqués, Petau, *De incarnatione*, l. V, c. VI; Thomassin, *De incarnatione Verbi Dei*, l. III, c. XVI; cf. Suarez, *De incarnatione*, disp. XXXVI; Vasquez, *In III^am part. Sum. theol. S. Thomæ*, disp. LXXI; Ysambert, *In III^am p. Sum. theol.*, q. II, disp. un.; De Lugo, *De incarnatione*, disp. XXIV; Tiphaine, *De natura et hypostasi*, c. XXXIII-XXXV; Franzelin, *De Verbo incarnato*, thes. XXXIV. De telles prétentions sont absolument injustifiées. Les Pères n'ont eu en vue que le dogme à exposer et à défendre. C'est à peine si Léonce de Byzance et les théologiens postérieurs esquissent une théorie, non pour proposer une solution métaphysique du problème de l'union hypostatique, mais pour expliquer la possibilité métaphysique d'une nature individuée qui ne soit pas une personne. Encore que ce point de vue particulier se rapproche de la solution que Tiphaine donne au problème de l'élément formel constitutif de l'union hypostatique, il faut reconnaître, si l'on est sincère, que la théorie de l'enhypostasie ne répond pas aux préoccupations des théologiens scolastiques. Il est facile, en effet, de répondre qu'à ce compte, le Christ aurait dû prendre, non seulement l'existence, mais encore la personnalité humaine; ce qui est contradictoire de la foi catholique. Les thomistes expliquent ces autorités, en disant que le Christ a dû prendre tous les éléments appartenant à la nature, c'est-à-dire à l'espèce humaine, sauf le péché. Or l'existence appartient, non à l'espèce, mais à l'individu. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. II, q. I, a. 2, ad 1^um Il est donc inutile, il est même contradictoire d'admettre deux existences, l'une divine, l'autre humaine, dans le Christ. Billot, *De Verbo incarnato*, Prato, 1912, p. 148-160, réfute longuement cet argument et d'autres similaires, mis en avant par l'école scotiste. De plus, de ce que les Pères proclament que la matière humaine ne peut être, en Jésus-Christ, inexistante, ἀνυπόστατος, il ne s'ensuit pas qu'elle doive exister par son existence propre. La conception de l'ἀνυπόστατος laisse intacte, nous l'avons vu, voir Hypostase col. 407, la question purement scolastique qui nous occupe présentement. La question controversée entre théologiens se superpose donc à la doctrine des grecs du VI^e au IX^e siècle, mais, quelle que soit la solution donnée au problème controversé, la doctrine des grecs reste entière et s'accommode aussi bien d'une solution que de l'autre. La préoccupation des Pères grecs, même au VI^e siècle, est éminemment dogmatique; celle des scolastiques, de Tiphaine et de Franzelin comme des autres, est complètement théologique. Nous faisons nôtre, la remarque judicieuse de M. Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 364, à propos des Pères du IV^e siècle, et nous l'étendons à tous les auteurs de l'âge patristique : « Quelle que soit l'opinion que l'on professe sur cette question qui fait encore de nos jours l'objet de vives controverses entre théologiens, on n'est pas en désaccord avec les Pères de cette époque, du moment que l'on peut concilier sa théorie avec les données de la révélation; car ceux-ci n'avaient d'autre but que de défendre la doctrine positive de l'Église sur le mystère du Verbe incarné; c'est leur prêter les idées dont on est soi-même imbu, et perdre de vue ce fait que les théologiens d'autrefois n'ont pas eu et n'ont pu avoir toutes les préoccupations des théologiens d'aujourd'hui, que d'invoquer leur autorité en faveur de telle ou telle opinion scolastique. » — *c.* Les partisans d'une double existence en Jésus-Christ allèguent encore l'*autorité de saint Thomas d'Aquin, De unione Verbi incarnati*, q. un., a. 4, où le docteur angélique semble admettre un double *esse* dans le Verbe incarné. Certains auteurs, cf. Billot, *op. cit.*, p. 139, note, répondent que ce traité attribué au saint docteur n'est pas authentique. D'autres, Cajétan, *In III^am p. Sum. theol.*

S. Thomæ, q. XVII, a. 2, disent que saint Thomas s'est rétracté dans la Somme. D'autres enfin, tout en concédant l'authenticité de l'opuscule, cf. Mandonnet, *Les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, dans la *Revue thomiste*, 1909, p. 683; 1910, p. 302, nient que saint Thomas ait posé, dans le texte incriminé, des principes contraires à l'unité substantielle de l'existence dans le Christ : « Dans cette doctrine Thomas d'Aquin maintient, comme partout ailleurs, le principe de l'unité d'être dans le Christ, mais il cherche aussi à maintenir un rapport entre la substance divine et la nature humaine au point de vue de l'être. Ici, il semble aller plus loin qu'ailleurs en distinguant un *esse principale* et un *esse secundarium*, le premier étant l'être éternel de la personne divine, et le second l'être temporel que contracte la personne en s'unissant à la nature humaine dans le temps. Sans doute, cette façon de formuler la doctrine ne recouvre exactement aucun des passages signalés plus haut (c'est-à-dire, *In IV Sent.*, l. III, q. II, a. 2; *Quodlibet.*, IX, a. 3; *Sum. theol.*, III[a], q. XVII, a. 2). Mais elle ne s'en écarte probablement pas assez pour faire renoncer purement et simplement à l'attribution, étant données les observations que nous avons déjà présentées, en faveur de l'authenticité. » Mandonnet, *op. cit.*, p. 306. — *d.* Enfin, entre les deux systèmes thomistes, le *système de Cajétan* prétend seul résumer la tradition catholique de l'union *selon l'hypostase*, c'est-à-dire *la subsistence* καθ' ὑπόστασιν. C'est là, à proprement parler, l'argument théologique apporté en faveur de cette opinion. Nous avons déjà fait remarquer qu'à l'origine le καθ' ὑπόστασιν signifie simplement : selon la réalité, la vérité. Voir HYPOSTASE, col. 388. Ce n'est que postérieurement que le sens théologique actuel : *selon l'hypostase ou la personne*, a été donné à cette expression. Mais encore faut-il entendre ce sens comme les Pères et toute la tradition jusqu'au XIV[e] siècle l'ont entendu. La subsistence dont il est question ici n'est pas une modalité, conçue par abstraction, mais l'être concret, subsistant, c'est-à-dire existant en soi et par soi. D'où il apparaît clairement que l'opinion de Cajétan ne peut prétendre résumer une tradition vis-à-vis de laquelle précisément la conception du mode substantiel accuse une innovation réelle. D'ailleurs, l'union se ferait-elle, comme le conçoit Cajétan, selon le mode de la divine personnalité, il ne s'ensuivrait pas encore que l'union *selon la subsistence* se trouverait formellement réalisée. Formellement, en effet, la personnalité divine est constituée par la relation comme telle, qui n'est subsistante qu'en raison de son identité matérielle avec l'essence. Il est donc tout aussi simple de s'en tenir à la théorie de Capréolus, qui, elle du moins, ne supprimant pas, dans la nature humaine du Christ, le mode réel qu'y place Cajétan, maintient la parfaite *consubstantialité* de cette nature avec la nôtre. Voir, sur ces arguments, Billot, *op. cit.*, p. 135-137, et, en ce qui concerne la réfutation de l'argument théologique de la thèse de Cajétan, *op. cit.*, c. XXIX.

2. *Les caractères de l'union hypostatique. — a)* C'est une union *immédiate*. — Quelques théologiens ont imaginé entre l'humanité et la divinité en Jésus-Christ un lien substantiel, espèce de trait d'union entre le Verbe et l'humanité. Cette théorie a revêtu plusieurs formes différentes. Au temps de saint Thomas, certains théologiens imaginèrent une grâce d'union, qui naturellement aurait la force d'unir l'humanité au Verbe. On attribue cette opinion singulière tout empreinte de nestorianisme à Alexandre de Halès, *Summa*, III[a], q. VII, m. II, a. 1, et à saint Bonaventure, *In I V Sent.*, l. III, dist. II, a. 3, q. II. Il est plus exact d'affirmer qu'on en retrouve des traces chez Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. I. dist. XXX, q. IV, et l. III, dist. I, q. III, a. 2. Quoi qu'il en soit, cette opinion a dû être enseignée du temps de saint Thomas, puisqu'il la réfute dans son commentaire sur le Maître des Sentences, l. III, dist. II, q. II, a. 1, q. III, en ces termes : « Il faut savoir que, dans l'union de la nature humaine et de la nature divine, il ne peut pas y avoir une sorte de milieu qui produirait l'union par manière de cause formelle, et auquel la nature humaine s'unirait d'abord avant de s'unir à la personne divine. De même, en effet, qu'il ne saurait y avoir entre la matière et la forme un milieu qui saisirait la matière avant la forme (autrement l'être accidentel serait avant l'être substantiel, ce qui est impossible), ainsi, entre la nature et le suppôt il ne saurait y avoir un intermédiaire. » Cf. *Sum. theol.*, III[a], q. II, a. 10; q. VI, a. 6; *De veritate*, q. XXIX, a. 2. Pour bien préciser la force de l'argumentation, il suffit de rapporter cet autre texte de saint Thomas, *In IV Sent., art. cit.*, q. III, ad 3[um] : « Rien n'empêche qu'un accident apparaisse comme un milieu dans une union substantielle, s'il s'agit simplement de manifester l'union déjà existante, mais cela est impossible, s'il s'agit de causer l'union. » Ainsi toute l'école thomiste, et avec elle la plupart des théologiens catholiques professent que l'union immédiate de l'humanité au Verbe se traduit, du côté de l'humanité, par une relation *réelle prédicamentale*, qui, par conséquent, est quelque chose de créé, marquant le rapport de la nature humaine au Verbe qui l'élève à l'unité de son hypostase. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. II, a. 7, et tous les commentateurs de ce texte. Cette relation prédicamentale, *aliquid creatum*, est niée par certains nominalistes, qui ne voient entre l'humanité du Christ et le Verbe qu'une relation *transcendantale*. Cf. Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. II; Scot, dist. I, q. I; Occam, l. I, dist. XXX; l. III, dist. I, q. I. La relation prédicamentale admise par l'école de saint Thomas est une relation réelle, du côté de la nature humaine; du côté de la nature divine, il ne peut être question, conformément à la doctrine générale de saint Thomas, *De potentia*, q. VII, a. 8-11, que d'une relation de raison. La raison en est que l'incarnation n'apporte aucun changement à la divinité; tout le changement se trouve du côté de la nature humaine, qui, dès le premier instant de son existence, a été élevée dans le Christ à la dignité de l'union hypostatique. Mais ici encore, tout en maintenant la doctrine commune de l'union immédiate, certains théologiens, suivant en cela Suarez, *De incarnatione*, disp. VIII, sect. III, n. 8, notamment Vasquez, *In Sum. S. Thomæ*, III[a], disp. XVIII, c. III, quelques thomistes, dont les théologiens de Salamanque, *De incarnatione*, disp. IV, dub. I, et, en général, les scotistes (voir, dans les Salmanticenses, *loc. cit.*, § 1, n. 3, l'énumération des partisans de cette opinion); cf. Frassen, *De incarnatione*, disp. I, a. 2, sect. I, q. I, concl. 1, prétendent que la nature humaine ne peut être unie immédiatement au Verbe sans y être disposée par un mode substantiel qui lui enlève son indifférence par rapport à l'union, et soit le terme de l'action de la trinité dans l'incarnation. Sur ce point, voir INCARNATION. Le mode substantiel, à la façon dont le comprennent ces auteurs, n'est pas un accident, mais une modification de la substance elle-même. On a fait remarquer déjà, voir HYPOSTASE, col. 422, la contradiction qu'implique cette conception du mode substantiel, mais, si contradictoire en soi que paraisse l'hypothèse envisagée, l'argument de saint Thomas ne peut plus être invoqué contre un milieu constitué, entre deux substances qui s'unissent par un simple accident. Cf. Gonet, *Clypeus*, III[a], disp. VI, a. 3, n. 46-50. La vraie démonstration de l'inutilité et de l'improbabilité de l'hypothèse suarézienne, c'est que le Verbe, par lui-même, est le terme et le

dernier complément de l'humanité dans le Christ : pas n'est nécessaire de supposer que cette humanité requière un terme, une perfection autre que celle même de l'être divin pour l'agréger à l'hypostase du Verbe. Gonet, *loc. cit.*, n. 51-68. Cf. Jean de Saint-Thomas, *In Sum. S. Thomæ*, III[a], q. II, disp. IV, a. 3, n. 4. Les autorités patristiques invoquées par Thomassin, *De incarnatione*, l. III en entier, militent en faveur de l'opinion communément reçue dans l'école thomiste, puisqu'elles impliquent l'union pour ainsi dire physique des deux natures. Cf. Witasse, *Tractatus theologici, De Verbi divini incarnatione*, Venise, 1738, q. VII, assert. I; Legrand, *op. cit.*, diss. VI, a. 2. Quant à la raison qu'apporte Suarez, *loc. cit.*, n. 22, plaçant dans ce mode substantiel le fondement réel de la relation prédicamentale, il ne semble pas qu'elle soit irréfutable : l'union immédiate de l'humanité au Verbe et par le Verbe ne constitue-t-elle pas un fondement réel et très suffisant de la relation par le changement qu'elle apporte dans la nature humaine? *Fundamentum ejus non est aliquid medium inter naturam assumptam et personam, sed mutatio qua tracta est humanitas ad esse personæ; quæ in ipsa natura nihil aliud est, quam passio ex actione unitiva proveniens, qua dependens facta est a persona.* Sur l'union immédiate, voir, au sujet de l'école franciscaine, De Rada, t. III, contr. IV, a. 6; sur l'ensemble de la question, Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, t. III, sect. II.

b) C'est une union *toute surnaturelle*. — Le surnaturel peut être surnaturel *quoad modum*, ou extrinséquement, ou bien *quoad substantiam*, c'est-à-dire intrinséquement. « Que faut-il entendre par surnaturel? C'est, pour un être, ce qui dépasse les proportions de la nature de cet être, sans lui être pourtant contraire, *quod excedit proportionem naturæ*, dit souvent saint Thomas. Plus explicitement : ce qui dépasse les forces et les exigences naturelles de cet être, mais lui conviendra s'il lui est gratuitement donné. L'erreur du naturalisme est précisément de confondre surnaturel et contre-nature. Le surnaturel est dit *relatif*, lorsqu'il dépasse seulement telle nature déterminée, par exemple, la nature humaine, mais non point la nature angélique. Le surnaturel est dit *absolu*, ou divin, lorsqu'il dépasse toute nature créée ou créable... Le surnaturel sera essentiellement différent selon qu'il dépassera toute nature créée et créable, soit par ses causes *intrinsèques*, soit seulement par ses causes *extrinsèques*. Les causes intrinsèques d'une chose sont les principes essentiels qui la constituent ce qu'elle est. Aristote et les scolastiques les appellent cause matérielle et cause formelle. Or, il est clair qu'une chose ne peut être, par sa cause matérielle, supérieure à toutes les natures créées et créables. Mais si cette supériorité lui convient par sa *cause formelle*, par le principe intrinsèque qui la constitue et la spécifie, on dira qu'elle est surnaturelle *quoad substantiam vel essentiam*. Elle excède, en effet, par son essence même, non seulement toutes les forces créées, mais toutes les natures créées ou créables. Telle est l'essence même de Dieu, et aussi la grâce sanctifiante, participation de la nature de Dieu, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. CXII, a. 1, ainsi que les vertus infuses et les dons qui dérivent de la grâce habituelle comme les propriétés d'une essence. *Ibid.*, q. CX, a. 3, 4. Par contre, les causes extrinsèques d'une chose sont la cause efficiente et la cause finale. Ce qui est surnaturel, non point par sa cause formelle ou spécificatrice, mais seulement par ses causes extrinsèques, est appelé surnaturel *quoad modum*... Les cadres de cette division du surnaturel s'imposent, semble-t-il, à tous les théologiens. » Garrigou-Lagrange, *Le surnaturel essentiel et le surnaturel modal*, dans la *Revue thomiste*, 1913, p. 321-324. Cf. Billot, *De gratia*, p. 79, note; GRACE, t. VI, col. 1583. Cette terminologie, qu'on ne trouve pas d'ailleurs chez les anciens scolastiques, n'implique nullement que le surnaturel essentiel soit une substance. Toute participation de la vie divine, reçue dans une créature, est ontologiquement un accident, que les théologiens placent réductivement dans la catégorie de qualité. Le surnaturel *essentiel, quoad substantiam*, est donc une participation *accidentelle* de la vie divine : Dieu lui-même, et Dieu seul, constitue le surnaturel *substantiel*, c'est-à-dire le surnaturel incréé. La substance surnaturelle créée est une chimère qui répugne à la raison, quoi qu'en ait pensé sur ce point certains théologiens comme Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. XXIII, CXXXII, sect. XL; Becan, *In Sum. S. Thomæ*, I[a], tr. I, c. IX, q. V; cf.-Suarez, *De Deo*, l. II, c. IX, n. 15; Ysambert, *In Sum. S. Thomæ*, I[a], q. XII, disp. IV; Franzelin, *De Deo vero*, th. XIV, corollarium. Ces principes une fois rappelés, il devient clair que l'union hypostatique est surnaturelle, d'une « surnaturalité » qui dépasse toute autre. Il ne s'agit pas ici d'un surnaturel modal, mais il est évident que l'union surnaturel du Verbe à l'humanité relève du surnaturel intrinsèque ou essentiel. Sans doute la cause efficiente de l'incarnation est surnaturelle, puisque c'est la Trinité elle-même qui est cette cause; mais la réalité même de l'union est, en soi, surnaturelle, « car il n'existe et ne peut exister dans la nature absolument rien qui se puisse comparer avec cette union transcendante des deux substances dans l'unique personne du Verbe. C'est même un surnaturel tout à fait à part et qui ne se retrouvera jamais ailleurs. Les autres formes du surnaturel ne sont que des participations *accidentelles* de Dieu : participation transitoire de sa vertu propre, lorsque, par la causalité instrumentale, la créature concourt à la production de la grâce ou des miracles; participation permanente de son opération propre, comme, dans la vision et l'amour béatifiques, nous voyons et aimons ce que Dieu voit et aime toujours, voir INTUITIVE *(Vision)*; participation habituelle de son essence propre, comme nous recevons, par la grâce sanctifiante, un écoulement physique de sa nature, une vraie communion avec lui : *divinæ consortes naturæ*. II Pet., I, 4. Mais dans tous ces exemples nous restons dans l'ordre accidentel. L'union hypostatique est la communication *substantielle* de Dieu, attendu que l'humanité n'a pas d'autre subsistence et d'autre existence que celle du Verbe. Il n'est pas vrai, assurément, que la nature humaine devienne substantiellement divine, ni que la nature divine devienne substantiellement humaine, mais il est vrai, à cause de l'unité de personne, que Dieu est substantiellement homme et que cet homme est substantiellement Dieu. Ainsi le surnaturel hypostatique est le surnaturel *substantiel*, le terme suprême des communications divines. » Hugon, *loc. cit.*, p. 186-187.

c) C'est une union qui dépasse toute autre union. — C'est, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. II, a. 9, la plus grande de toutes les unions, non pas si l'on regarde les termes extrêmes de l'union hypostatique considérés respectivement l'un par rapport à l'autre : l'un est infini, l'autre fini : ils seront donc, pris en eux-mêmes, toujours infiniment distants. Mais si on les considère dans l'unique sujet qu'ils constituent, « leur union l'emporte sur toute autre union; car l'unité de la personne divine dans laquelle les deux natures sont unies, est la plus grande des unions ». « L'union est d'autant plus étroite que le sujet où elle s'accomplit est plus un en lui-même et plus étroitement uni à chacun des deux extrêmes qui s'enlacent par elle. Or, la personne dans laquelle se réalise l'union

hypostatique est en elle-même l'unité *absolue*, l'unité subsistante, l'acte pur, l'infinie perfection; elle est intimement unie à chacune des deux natures : à la nature divine, d'abord, puisqu'elle s'identifie entièrement avec elle; à la nature humaine, ensuite, puisqu'elle lui communique sa propre subsistance, sa propre existence, par un embrassement indissoluble. » Hugon, *op. cit.*, p. 181. Elle est donc bien plus intime, à ce seul point de vue ontologique, que l'union de l'accident et de la substance, de la forme et de la matière, de l'âme et du corps. Ces deux dernières unions, parce que faites dans l'*essence* et non dans la *personne*, paraissent plus fortes que l'union hypostatique à Durand de Saint-Pourçain, *In I V Sent.*, l. III, dist. V, dont l'opinion singulière est rejetée par tous les théologiens. En voir la discussion dans Suarez, *op. cit.*, disp. IX, sect. I, n. 1, 4; cf. Salmanticenses, disp. IV, dub. II, § 3, n. 65 sq.

Tous les auteurs, commentant un beau texte de saint Bernard, *De consideratione*, l. V, c. VIII, n. 19, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 799-800, font remarquer que l'union des trois personnes de la Trinité est plus étroite encore que l'union hypostatique. Toutefois, observe saint Thomas, à propos d'un texte en sens contraire de saint Augustin, *De Trinitate*, l. I, c. X, *P. L.*, t. XLII, col. 834, « l'homme lui-même est, sous un rapport, dans le Fils plus que le Fils dans le Père, en ce sens qu'on désigne la même personne en disant du Christ l'*homme* et en le nommant aussi *Fils de Dieu*, au lieu que la personne du Père n'est pas la personne du Fils ». *Loc. cit.*

Mais le point de vue ontologique n'absorbe pas tous les aspects du problème. Frassen, *loc. cit.*, q. IV, énumère trois autres motifs pour lesquels les théologiens proclament l'union hypostatique supérieure à toute autre union : raisons de *dignité*, d'*inséparabilité*, de *singularité*. La dignité suréminente de l'union hypostatique éclate dans la démonstration de la divinité du Verbe incarné, et dans la perfection de la nature humaine prise par le Christ, perfection d'ordre naturel et surtout d'ordre surnaturel. Voir JÉSUS-CHRIST. Sur l'inséparabilité, voir plus loin, col. 536. Que l'union hypostatique soit singulière entre toutes, les théologiens le démontrent par là qu'elle est le don le plus excellent que Dieu puisse faire à la créature. Suarez, *op. cit.*, disp. IX, sect. II. Cette vérité « est le corollaire de la doctrine exposée. Les autres dons, même la grâce consommée, même la gloire inamissible, rentrent dans le rayon des unions accidentelles et restent toujours des participations limitées de la vertu, de l'opération ou de la nature de Dieu. Si l'habitation de la sainte Trinité dans les justes est une présence substantielle, elle n'est pas une union substantielle, c'est-à-dire si Dieu est présent en nous par sa substance même et non point seulement par ses dons, sa substance, pourtant, ne s'unit pas à la nôtre au point de former un seul tout substantiellement un : c'est encore l'union accidentelle, qui se réalise entre l'hôte et sa demeure, entre le souverain Seigneur et le temple où il prend ses délices. Subsister par la subsistance de Dieu, exister par son existence, voilà le don unique, le plus grand des bienfaits, de même qu'il est impossible d'avoir un terme plus noble que Dieu! » Hugon, *op. cit.*, p. 188-189.

Certains auteurs, comme Durand de Saint-Pourçain, *In I V Sent.*, l. III, dist. II, q. I; Richard de Middletown, *ibid.*, a. 2, q. ult.; Gabriel Biel, *ibid.*, dist. I, q. II, a. 2, ad 2^{um}, considèrent que la vision béatifique est un don plus excellent que l'union hypostatique, parce que celle-ci, prise séparément de la vision béatifique, ne rend pas l'homme heureux, tandis que c'est l'effet formel et propre de la vision intuitive. Cette assertion repose sur une conception trop étroite, car l'union hypostatique ne peut, en réalité, se concevoir séparée de la vision béatifique, qui en est le couronnement et le complément nécessaire, l'union hypostatique exigeant l'union de la grâce sanctifiante et de la gloire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. VII, a. 13; q. X, a. 1. C'est également s'égarer en une distinction trop subtile, que d'affirmer avec Scot, *In I V Sent.*, l. III, dist. II, q. I, que l'union hypostatique est plus parfaite que la vision intuitive, si on la considère comme acte premier, et qu'au contraire, la vision est plus parfaite, si on envisage l'acte second.

d) C'est une union naturelle à l'humanité du Christ. — Cette assertion ne contredit pas le caractère éminemment surnaturel de l'union hypostatique. Elle signifie simplement, dans la pensée des docteurs catholiques, que l'humanité de Jésus n'a jamais existé séparée du Verbe de Dieu, mais que l'union hypostatique a commencé dès le premier instant de la conception du Verbe incarné dans le sein de la Vierge Marie. « La grâce de l'union n'est donc pas naturelle dans le sens qu'elle résulte des principes de la nature humaine, mais on peut l'appeler naturelle : *a.* parce qu'elle résulte dans la nature humaine de l'action même de la divinité; *b.* parce que, dès le commencement de sa conception, la nature humaine a été unie à la personne divine. » S. Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. II, a. 12. Cette vérité fut niée autrefois par tous les partisans de l'adoptianisme des premiers siècles, qui n'admettent en Jésus une filiation divine que postérieurement à sa naissance temporelle, voir col. 465; puis, par Paul de Samosate, Diodore de Tarse, et Théodore de Mopsueste. Bien qu'on rencontre des hésitations chez ce dernier auteur, il semble difficile de concilier le dogme de l'union hypostatique existant dès la conception du Christ avec l'union purement morale qui suppose en Jésus l'usage de ses facultés pour répondre aux grâces de la divinité. Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 147-148. Nestorius est plus ferme sur ce point et admet l'union dès l'instant de la conception. Cette assertion contraire à la plupart des affirmations répandues en Occident grâce à Cassien et à Marius Mercator, est rigoureusement exacte, Jugie, *op. cit.*, p. 198 sq.; il n'est même plus permis de douter sur ce point, cf. Franzelin, *De Verbo incarnato*, p. 222 sq., de la pensée de Nestorius. La simultanéité de l'union et de la conception est une vérité intimement reliée au dogme de l'incarnation : le Verbe de Dieu est dit avoir *été conçu du Saint-Esprit*; au moment même où la Vierge a conçu, c'est *le Verbe* qui *s'est fait chair*. Il faut donc, pour que ces affirmations du dogme catholiques gardent toute leur vérité, que, dès le premier instant où la Vierge mère a conçu, le Verbe se soit uni hypostatiquement la chair qu'elle portait dans son sein. Telle est la doctrine professée dans l'Église catholique depuis les controverses christologiques. On peut en glaner au hasard les témoignages chez les Pères grecs et chez les Pères latins : S. Athanase, *Oratio*, III, *contra arianos*, n. 30, *P. G.*, t. XXVI, col. 387; *Contra Apollinarem*, l. I, n. 4, col. 1097; S. Basile, *Homil.*, XXV, n. 4, *P. G.*, t. XXXI, col. 1466; S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 177; S. Épiphane, *Adversus hæreses*, hær. LXXVII, *P. G.*, t. XLII, col. 686; pseudo-Athanase, *Dial. de Trinitate*, IV, n. 5, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1255; Proclus de Constantinople, *Epist.*, II, *ad Armenos*, n. 5, *P. G.*, t. LV, col. 859; Jean Maxence, *Ad epist. Hormisdæ responsio*, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 90; *Dial. contra nestorianos*, I, n. 10, col. 127; la confession de Justinien, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 998; cf. col. 1012; Léonce de Byzance, *Contra nestorianos et eutychianos*, l. II, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1351 et col. 1579; Théodore de Raythu, *De incarnatione*, *P. G.*, t. XCI, col. 1491; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. III, c. II, XXII, *P. G.*, t. XCIV, col. 986, 1088; Théodore Abucara, *Opusc.*, IV, *P. G.*, t. XCVII, col. 1515;

S. Augustin, *In Joannis Evangelium*, tr. CVIII, n. 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1916 ; *Contra sermonem arianorum*, c. VIII, n. 6, *P. L.*, t. XLII, col. 688 ; cf. *De Trinitate*, l. XV, c. XXVI, n. 46, t. XLII, col. 1081 ; *Serm.*, CLXXIV, c. II, n. 2, t. XXXVIII, col. 941 ; Cassien, *De incarnatione Christi*, l. I, c. III, *P. L.*, t. L, col. 21 ; S. Fulgence, *De fide*, n. 16, *P. L.*, t. LXV, col. 679 ; cf. *Epist.*, XVII, c. III, n. 7, col. 456 ; *Ad Trasimundum*, l. III, c. XVI, col. 280 ; Fulgence Ferrand, *Epist.*, V, *ad Severum*, n. 3, *P. L.*, t. LXVII, col. 912 ; *Epist.*, III, *ad Anatolium*, n. 15, col. 904 ; S. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, n. 15, *P. L.*, t. L, col. 658 ; S. Léon le Grand, *Epist.*, XXXV, *ad Julianum*, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 807 ; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XVIII, c. LII, n. 85, *P. L.*, t. LXXVI, col. 89-90 ; *Epist.*, LXVII, *ad Quiricum*, t. LXXVII, col. 1205 ; Rustique, *Contra acephalos disputatio*, *P. L.*, t. LXVII, col. 1188 ; et, plus près de la scolastique, Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 394 ; *Summa Sententiarum*, tr. I, c. XV, col. 70-71 ; Jean de Corbie, *De Verbo incarnato*, collat. II, col. 319.

De toutes ces autorités, la plus digne de retenir l'attention du théologien catholique est celle de saint Léon le Grand, dans sa *Lettre à Julien*. Toutefois deux autres autorités sont à signaler, celle des anathématismes II et III de saint Cyrille, Denzinger-Bannwart, n. 204, 205, et du symbole d'union, *P. G.*, t. LXXVII, col. 176 ; cf. *Adversus nolentes confiteri S. Virginem esse deiparam*, n. 4, *P. G.* t. LXXVI, col. 260, et celle du VI^e^ concile œcuménique, approuvant, dans la XI^e^ session, la célèbre lettre synodale de saint Sophrone de Jérusalem, où se trouve nettement formulée l'affirmation de la vérité que l'on rappelle ici. Mansi, t. XI, col. 461. Est-il nécessaire de voir, avec Thomassin, *op. cit.*, l. III, c. XII, dans ces assertions des Pères, l'affirmation que l'union hypostatique n'aurait pas pu se faire si la nature humaine n'avait pas été unie en même temps que conçue ? Léonce de Byzance, qui connaissait bien la valeur des affirmations traditionnelles, s'oppose formellement à cette manière d'interpréter la pensée des Pères. *Solutio argumentorum Severi*, *P. G.*, t. LXXXVI, 2, col. 1943. Il est impossible de dirimer cette controverse : *Ne cherchons pas ce qui n'est pas, de peur de ne pas trouver ce qui est*, disait avec sagesse Pierre de Poitiers, *Sententiarum liber*, part. IV, c. X, *P. L.*, t. CCXI, col. 1172.

La théologie du moyen âge recueillit cette assertion dogmatique de toute la tradition catholique, et saint Thomas la formule ainsi, *Sum. theol.*, III^a^, q. XXXIII, a. 3 : « Si la chair du Christ avait été conçue avant d'être épousée par le Verbe, elle aurait eu à un moment donné une hypostase indépendamment de l'hypostase du Verbe de Dieu ; ce qui est contraire à la nature de l'incarnation, d'après laquelle nous supposons que le Verbe de Dieu a été uni à la nature humaine et à toutes ses parties dans l'unité de l'hypostase. Il n'eût pas été d'ailleurs convenable que le Verbe de Dieu détruisit par son incarnation l'hypostase préexistante de la nature humaine ou de l'une de ses parties. C'est pourquoi *il est contraire à la foi* de dire que la chair du Christ a été d'abord conçue et ensuite prise par le Verbe de Dieu. »

Sur cette assertion dogmatique se greffent dans la théologie scolastique deux conclusions subsidiaires : *a.* Il est théologiquement certain que la conception de la chair du Christ a été faite en un instant. Le premier instant de l'existence de la chair du Christ fut aussi l'instant de son animation par l'âme raisonnable, de telle façon que l'humanité du Sauveur fut parfaite dès ce premier instant. Cf. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 2. Sur la note théologique de certitude à appliquer à cette doctrine, voir Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XI, sect. II, n. 5. Pour accorder les données physiologiques de l'époque avec cette assertion certaine, les théologiens éprouvent de grandes difficultés. On sait, en effet, que la physiologie du moyen âge n'admettait l'information du corps humain par l'âme raisonnable qu'après 40 jours, l'état antérieur du corps étant transitoire et ordonné à l'état définitif par les informations successives par l'âme végétative et par l'âme sensitive. S. Thomas, *Cont. gentes*, l. II, c. LXXXIX. Sur la solution à apporter à cette difficulté, voir Suarez, *loc. cit.*, sect. II, n. 12. On recourt, en somme, au miracle. Mais, dans l'hypothèse de la physiologie moderne, qui admet que le fœtus, dès sa conception, est informé par l'âme raisonnable, ces difficultés disparaissent. Cf. Tilmann Pesch, *Institutiones psychologiæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 428 sq. ; Christian Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, *ibid.*, 1909, t. IV, n. 159. Pour l'opinion des anciens théologiens, voir les références dans Suarez, *loc. cit.*, n. 11. — *b.* Les théologiens scolastiques admettaient généralement qu'en considérant les choses du côté de la nature humaine unie au Verbe, il fallait concevoir l'union hypostatique comme comprenant trois actions dont l'effet sans doute est simultané, mais que la logique nous oblige à distinguer : la création de l'âme raisonnable du Christ, la génération de son humanité et l'assomption de cette humanité par le Verbe de Dieu. C'est par la simultanéité du résultat qu'il faut expliquer les affirmations des Pères à ce sujet. Voir col. 534. Cette doctrine semble résulter des affirmations de saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a^, q. IV, a. 2 ; q. VI, a. 3, a. 4, ad 3^um^ ; *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. III, a. 1, ad 2^um^ ; d'Alexandre de Halès, *Summa*, III^a^, q. VIII, m. II ; elle est expressément enseignée par Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XV, q. II, n. 4 ; par Scot, *ibid.*, dist. I, q. I, etc. Mais cette doctrine généralement admise a été contredite par certains théologiens de l'école thomiste, par exemple, Cabrera, *In Sum. theol. S. Thomæ*, III^a^, q. II, a. 11, disp. II. Sur la discussion de cette divergence, voir Suarez, *De incarnatione*, disp. VIII, sect. I ; Gonet, III^a^, tr. I, disp. VI, a. 4.

e) C'est une union indissoluble. — Cette assertion peut être justifiée, soit par rapport à l'indissolubilité de l'union hypostatique dans la vie glorieuse où est entré Jésus après sa résurrection et son ascension, soit en fonction de la séparation survenue entre l'âme et le corps du Sauveur, pendant le temps qui sépara sa mort de sa résurrection. Sans doute le principe théologique sur lequel repose la doctrine catholique est identique dans les deux cas ; mais la question du *triduum* de la mort possède des aspects qui obligent le théologien à la considérer à part. — *a.* Marcel d'Ancyre, en distinguant le Logos du Fils, distingue aussi deux royaumes du Christ : le royaume du Logos, qui seul est éternel, le royaume du Fils, qui doit finir avec la fin du monde, laquelle entraîne avec elle la fin de tout corps humain. Voir col. 466. Ces spéculations font comprendre pourquoi « Marcel hésitait à accorder à la chair prise par le Verbe une existence et une union avec lui indéfinies. En soi, disait-il, la chair ne saurait convenir à Dieu, et encore que par la résurrection elle ait acquis l'immortalité, elle n'est pas pour autant devenue plus digne de Dieu, lequel est au-dessus de l'immortalité. On peut donc croire que, après la parousie, le Verbe se dépouillera de son humanité et rentrera en Dieu comme il y était avant la création (d'après I Cor., XV, 28). Que deviendra cette humanité ? Nous l'ignorons, puisque l'Écriture ne le dit pas. » *Fragm.*, CXVII-CXXI. Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 40. Cette erreur est directement opposée aux assertions de la sainte Écriture, où le Christ, c'est-à-dire l'Homme-Dieu, nous est formellement dit devoir être éternel, posséder un sacerdoce éternel ou un rè-

gne sans fin. Heb., VII, 24; XIII, 8; Luc., I, 33; Joa., XII, 34; Ps. CIX, 4; Dan., VII, 24; Rom., VI, 9, etc. Les Pères ont toujours entendu ces textes dans le sens de l'indissolubilité de l'union hypostatique. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. XVI, n. 9, *P. G.*, t. VII, col. 928; S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. I, n. 12; l. II, n. 5, 16, *P. G.*, t. XXVI, col. 1113, 1140, 1160; S. Grégoire de Nysse, *Antirrheticus*, n. 5, *P. G.*, t. XLV, col. 1257; S. Amphiloque, *Fragm.*, IX, *P. G.*, t. XXXIX, col. 105; Leporius (qui avait d'abord soutenu l'erreur de Marcel d'Ancyre), *Libellus emendationis*, n. 6, *P. L.*, t. XI, col. 1226; Cassien, *De incarnatione Christi*, l. VI, c. XXII, *P. L.*, t. L, col. 185; S. Cyrille d'Alexandrie, *Quod unus sit Christus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1292; S. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, c. XIII, *P. L.*, t. L, col. 656; S. Léon le Grand, *Serm.*, LXVIII, c. I; LXXI, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 372, 387; S. Fulgence, *Ad Trasimundum*, l. III, c. XVI, *P. L.*, t. LXV, col. 280. Les documents officiels de l'Église ont consacré cette doctrine : l'union des natures subsiste *incommutabiliter*, dit saint Agathon, Denzinger-Bannwart, n. 288; inséparablement, ἀχωρίστως, dit le III^e^ concile de Constantinople, *ibid.*, n. 290. Plus expressément encore, le XI^e^ concile de Tolède, approuvé par Innocent III, définit que les deux natures, dans le Christ, ont été unies en une seule personne, *de telle façon que la divinité ne pourra jamais être séparée de l'humanité, ni l'humanité de la divinité*. *Ibid.*, n. 283. Aussi, parmi les théologiens catholiques qui ont fait l'exposé didactique des vérités touchant l'union hypostatique, on ne constate aucune note discordante : la doctrine traditionnelle est acceptée sans discussion; il ne semble même pas que l'on se soit attardé dans les écoles à l'exposer directement et pour elle-même. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. XII, c. XVIII. Le principe théologique invoqué pour réfuter cette erreur est celui qu'énonce saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a^, q. L, a. 2 : « Ce que la grâce de Dieu nous accorde ne nous est jamais retiré sans qu'il y ait de notre faute... (cf. Rom., XI, 29). Or, la grâce d'union, par laquelle la divinité a été unie à la chair du Christ en personne, a été beaucoup plus grande que la grâce d'adoption par laquelle les autres hommes sont sanctifiés; elle est aussi plus permanente de sa nature, parce que cette grâce se rapporte à l'union personnelle, au lieu que la grâce d'adoption n'a pour but qu'une union d'affection. Or, nous voyons que la grâce d'adoption ne se perd jamais, à moins qu'on ne fasse une faute; donc, le Christ n'ayant pu pécher, il est impossible que l'union de sa divinité avec son corps fût jamais détruite. » — *b.* Ces mots indiquent la position du problème dans la théologie du moyen âge. Il s'agit bien plutôt de savoir si, pendant le *triduum* de la mort du Christ, l'âme étant réellement séparée du corps, l'union hypostatique a cependant continué d'exister tant avec l'âme qu'avec le corps. Saint Thomas, *loc. cit.*, conclut ainsi son argumentation : « Aussi, comme, avant la mort du Christ, sa chair a été unie selon la personne et l'hypostase au Verbe de Dieu, de même, après la mort, elle est restée unie, de manière que l'hypostase du Verbe de Dieu était, même après la mort, l'hypostase même du corps du Christ, selon la doctrine de saint Jean Damascène », *De fide orth.*, l. III, c. XXVII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1096. Ainsi donc, le problème se pose : alors, en effet, que toute la tradition catholique est ferme touchant l'indissolubilité, de l'union hypostatique dans la gloire et le règne éternel de l'Homme-Dieu, certains Pères ont manifesté des hésitations en ce qui concerne la permanence de l'union hypostatique relativement au corps séparé de l'âme, pendant le triduum de la mort. C'est le texte de Matth., XXVII, 46, qui leur fait difficulté. Il ne semble pas, bien qu'on l'affirme parfois, que Tertullien, *Adversus Praxeam*, c. XXX, *P. L.* t. II, col. 195, l'ait entendu « d'une séparation personnelle d'avec le Père : c'est l'effet de la sentence inexorable qui livre son humanité à la mort.» A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 80. D'autres auteurs catholiques ont parlé de l'abandon de la nature humaine par le Verbe, au moment même de la mort. S. Hilaire, *In Matthæum*, c. XXXIII, n. 6, *P. L.*, t. IX, col. 1074-1075; mais d'autres textes fixent l'orthodoxie de la pensée du docteur de Poitiers, *De Trinitate*, l. VIII, n. 8; l. IX, n. 11; l. X, n. 51-65; l. III, n. 15, *P. L.*, t. X, col. 242, 290, 383, 393, 84 (voir, sur cette controverse, HILAIRE *(Saint)*, t. VI, col. 2433-2434, et sur l'orthodoxie de saint Hilaire, voir dom Coustant, *Præfatio generalis*, n. 176-181, *P. L.*, t. IX, col. 84-87); S. Épiphane, *Hær*, XX, *P. G.*, t. XLI, col. 276; LXIX, n. 62, *P. G.*, t. XLII, col. 308. Eusèbe de Césarée, *Demonstratio evangelica*, l. IV, c. XIII, *P. G.*, t. XXII, col. 288; Leporius, *Libellus emendationis*, n. 9, *P. L.*, t. XI, col. 1228; S. Ambroise, *Expositio Evangelii sec. Lucam*, l. X, n. 127, *P. L.*, t. XV, col. 1836; les évêques espagnols Vital et Constant, dans leur *lettre à Capræolus*, évêque de Carthage, *P. L.*, t. LIII, col. 849. Cf. Petau, *op. cit.*, l. XII, c. XIX. Dom Coustant, *op. cit.*, n. 166-168, col. 80-81, fait remarquer les différences doctrinales qui séparent les Pères de certains hérétiques qui ont soutenu apparemment les mêmes erreurs : les hérétiques attribuaient au Verbe une crainte véritable de la passion, tandis que les Pères hésitent simplement devant l'apparente contradiction que comporte l'affirmation de la mort attribuée à l'auteur même de la vie; et, de plus, leur hésitation se traduit simplement par l'affirmation de l'effacement de la divinité, au seul moment de la mort, *par rapport au corps et non à l'âme* de Jésus-Christ. D'ailleurs, l'ensemble de la tradition catholique est resté ferme sur ce point particulier. Les Pères affirment la persistance de l'union hypostatique, même au moment de la mort, dans le Christ. N'est-ce pas d'ailleurs l'affirmation implicitement contenue dans l'article du symbole, par lequel nous croyons *en Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, qui... a souffert, est mort?* Parmi les Pères, ayant explicitement professé cette doctrine citons en particulier : S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. II, n. 16, *P. G.*, t. XXVI, col. 1159; S. Léon le Grand, *Serm.*, LXVIII, *De passione Domini*, XVII, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 375; voir d'autres autorités dans Petau, *op. cit.*, l. XII, c. XIX; dom Coustant, *op. cit.*, n. 181, col. 87. Sur l'explication de Matth., XXVII, 46, voir Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, dist. I, c. X. Parmi les théologiens plus récents, on consultera avec profit Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XXXVIII, sect. II; Stentrup, *Soteriologia*, th. XLII. Toutefois pendant le triduum de la mort, le Christ ne pouvait plus être dit *un homme*, l'âme étant séparée du corps. L'opinion contraire, du Maître des Sentences, l. III, dist. XXVI, et d'Hugues de Saint-Victor, *loc. cit.*, c. XI, ne peut être défendue. Voir Petau, l. XII, c. XX, n. 3. — *c.* L'indissolubilité de l'union hypostatique fut l'occasion, au XV^e^ siècle, d'une querelle entre franciscains et dominicains. *Le sang du Christ, répandu dans la passion, est-il devenu hypostatiquement uni au Verbe?* Déjà, sous le pontificat de Clément VI, à Barcelone, un prédicateur avait été blâmé par les inquisiteurs pour avoir soutenu la séparation. La controverse devint plus vive un siècle plus tard, lorsqu'un franciscain, le bienheureux Jacques de Marchia, fut accusé d'hérésie par les dominicains pour avoir enseigné la même doctrine. La question fut portée devant Pie II, qui interdit la discussion, en laissant les adversaires libres de garder leur opinion, les dominicains étant pour l'affirmative, les franciscains pour la négative. Denzinger-Bannwart, n. 718. Voir le résumé

des controverses et des arguments dans Wadding, *Annales minorum* (cf. Frassen, *op. cit.*, disp. II, a. I, sect. II, q. II, concl.); dans Genér, *Prodromus ad theologiam*, Rome, 1767, p. 30; Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XLVII, sect. III, n. 6; De Lugo, *De incarnatione*, dist. XIV, sect. III, n. 39 sq.; les théologiens de Wurzbourg (Holtzklau), *De Deo Verbo incarnato*, n. 271. Aujourd'hui l'opinion des dominicains semble avoir prévalu : les franciscains eux-mêmes, à l'exception de Fr. Collius, *De sanguine Christi*, ne se prononcent plus résolument pour l'opinion contraire. Cf. Frassen, *loc. cit.* Tous les théologiens admettent néanmoins que Notre-Seigneur a perdu de son sang, qu'il n'a pas repris ensuite dans l'unité de sa personne, soit à la circoncision, soit même à la passion. Cf. Legrand, *op. cit.*, dissert. VI, c. II; Gonet, *op. cit.*, disp. IX, c. VII, § 4, n. 155. Ce dernier point, relativement à l'union hypostatique, a été autrefois un grand sujet de discussions théologiques. Voir S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. II, a. 2, q. II; *Sum. theol.*, III^a, q. LIV, a. 2, ad 3^um; *Quodl.*, V.; Bacon, *In I V Sent.*, l. III, dist. XXI, q. I, a. 3; Suarez, *De incarnatione*, disp. XV, sect. VI, n. 22; Vasquez, *In Sum. S. Thomæ*, III^a, disp. XXXVI, c. VIII; De Lugo, *De incarnatione*, disp. XIV, sect. V; Arriaga, *Disputationes theologicæ*, *In III^am D. Thomæ*, *De incarnatione Verbi*, disp. XXIII, sect. III; Raynaud, *Christus Deus homo*, l. II, sect. III, c. III, n. 198, *Opera*, Lyon, 1665, t. I, p. 138; Gretser, *De cruce Christi*, Ingolstadt, 1698, c. XCVII; Léon III, voir Baronius, *Annales*, an. 804; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. X, dub. III, etc.

6° *Les analogies de l'union hypostatique.* — Dans l'exposition que les Pères font du dogme de l'union hypostatique, toutes les comparaisons dont ils se servent s'éclairent l'une par l'autre; mais elles se rapportent toutes finalement à la comparaison fondamentale de l'union de l'âme et du corps. Voir col. 476, 499, 501, 504. Chez les scolastiques, les mêmes comparaisons se retrouvent; mais il semble que chaque école affectionne une comparaison déterminée et s'attache à la faire ressortir spécialement.

1. *Comparaison de l'union de l'âme et du corps.* — Saint Thomas et avec lui la plupart des théologiens maintiennent et développent cette analogie comme étant la plus importante pour faire mieux saisir l'union hypostatique. Ils laissent de côté d'autres analogies moins expressives, et évitent les termes dont les Pères se servent pour exprimer l'intime mélange de l'une et l'autre nature en Jésus-Christ. Aussi bien, deux aspects du problème les attirent surtout vers la comparaison de l'union de l'âme et du corps. Cette comparaison, en effet, est bien propre à faire ressortir l'unité substantielle d'être qui existe dans le Christ et fait pour ainsi dire de l'humanité l'instrument du Verbe. De même que l'âme et le corps ne font qu'un seul tout substantiel, l'homme, de même le Verbe, s'unissant la nature humaine, ne forme qu'un seul Christ, dans l'unité de personne du Fils de Dieu lui-même. Et cependant, de même que le corps et l'âme demeurent, dans leur union, distinct l'un de l'autre, de même la nature divine, dans l'union hypostatique, est unie sans confusion à la nature humaine. C'est dans ce sens qu'il faut retenir la célèbre comparaison du symbole d'Athanase. Si l'on prétendait en tirer la conclusion que le Verbe s'unit à l'humanité comme une forme, à l'instar de l'âme s'unissant au corps, pour former une nature unique, on tomberait dans l'hérésie : de ce côté, l'analogie n'existe plus. Voir *Sum. theol.*, III^a, q. II, a. 1, ad 2^um; *In IV Sent.*, l. III, dist. II, q. I, a. 3, q. I, ad 2^um; dist. V, q. I, a. 2, ad 3^um; l. III, dist. VI, q. II, a. 3, ad 7^um. Les attributs de l'âme ne peuvent être rapportés au corps et *vice versa;* mais ils peuvent fort bien qualifier les uns et les autres le sujet qui possède l'âme et le corps; de même, à l'unique personne du Verbe, on peut attribuer les prédicats de la divinité ou de l'humanité. *In IV Sent.*, l. III, dist. VII, q. I, a. I, ad 1^um. Cette unité substantielle permet de saisir comment l'humanité est l'« instrument joint » au Verbe, l'instrument possédé par la personne divine, qui se sert de l'humanité pour réaliser l'œuvre divine de la rédemption, « de même que le corps est l'organe de l'esprit en tant qu'esprit, c'est-à-dire non dans les fonctions de la vie animale, mais dans les actions dirigées par les forces spirituelles, que la langue est l'instrument de la pensée et que les autres membres servent à l'expression des sentiments respectueux et interviennent dans toutes les œuvres d'art. Les thomistes émettent une opinion semblable lorsqu'ils qualifient constamment l'union « d'union personnelle » : ils comparent le rapport dont il s'agit entre le corps et l'âme spirituelle à celui qui existe entre une chose et celui qui la possède comme sa véritable et parfaite propriété. » Scheeben, *La dogmatique*, trad. franç., t. IV, p. 734. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. XVIII, a. 1, ad 2^um; *Cont. gentes*, l. IV, c. XLI; *Compendium theologiæ*, c. CCXII.

Cette comparaison a été reprise sous un aspect plus particulier par le grand commentateur de saint Thomas, Cajétan, *In Sum. S. Thomæ*, III^a, q. II, a. 6. L'analogie est prise par Cajétan dans la réunion de l'âme séparée à son corps, au moment de la résurrection. L'âme séparée a sa subsistence propre, qui, par le fait de la réunion, devient la subsistence même du corps. La comparaison est bien choisie pour faire comprendre la thèse particulière de Cajétan relativement à l'élément formel constitutif à l'union hypostatique. Voir col. 526 et HYPOSTASE, col. 415. Tolet critique vivement cette comparaison. *In Sum. S. Thomæ*, III^a, q. II, a. 6, nota 3. Les critiques de Tolet ne paraissent pas, en soi, justifiées : elles s'expliquent facilement, étant donnée la position prise par Tolet dans le problème philosophique de la personnalité du Christ. Voir HYPOSTASE, col. 420. Sur la comparaison de l'âme et du corps, voir Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. III, dub. I, n. 11, 14.

2. *Comparaison de l'union de la greffe et du tronc.* — La seconde comparaison, moins usitée chez les Pères, est empruntée à la vie organique des plantes : elle consiste dans le rapport d'une greffe avec le tronc dans lequel elle est entée. Le but de cette comparaison est de faire comprendre que l'union hypostatique provient non de la nature des choses, mais d'un acte libre de la volonté, et que, dans l'union, les deux natures gardent leur propre vie sans confusion. L'analogie n'est ici que très imparfaite, puisqu'elle ne s'étend pas au rôle que joue, comme sujet de la personnalité, le Verbe par rapport à l'humanité du Christ. Il semblerait que la greffe, infusant une vie nouvelle au tronc, dût être le terme de comparaison du Verbe, et que le tronc dût représenter l'humanité : c'est l'analogie suggérée par Eccli., XXIV, 16, et surtout par saint Jacques, I, 21, λόγος ἔμφυτος. En réalité, les théologiens exposent à l'inverse l'analogie. L'implantation est prise par eux comme la comparaison classique de l'union hypostatique précisément parce que le tronc, étant le principe dominateur, représente le Verbe, la greffe, unie au tronc, représente l'humanité, et l'enracinement du tronc dans la greffe représente l'union hypostatique elle-même. Cf. Durand de Saint-Pourçain, *In I V Sent.*, l. III, dist. I, q. I, a. 3; Alexandre de Halès, *Summa*, III^a, q. VII, m. I, a. 1; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, a. 2, q. I. Mais il s'en faut que ces trois théologiens présentent la comparaison avec la même force. Chez Durand, l'image de l'implantation est grossière et superficielle : le contact établi par l'implantation entre le tronc et la branche

est l'image de l'union hypostatique. Nestorius se serait contenté d'une telle analogie. Alexandre de Halès et saint Bonaventure approfondissent davantage la comparaison. S'ils ne choisissent pas l'union de l'âme et du corps comme symbole de l'union hypostatique, c'est qu'ils y voient l'expression de l'unité de *nature* bien plutôt que celle de l'unité de *personne*. Ils cherchent donc un autre symbole, celui de l'implantation, (1) faisant du tronc, à l'instar de saint Paul, Rom., XI, 24, l'image du Verbe, attirant à son unité de sujet la nature humaine. Alexandre de Halès s'exprime ainsi : *Unio quæ fit, utraque natura servata, est duplex : quia aut ex illis fit tertium aut non, sed unum fit de altero. Secundo modo est unio sicut dicimus quod surculus piri unitur arbori cui inseritur, sicut pomo vel alii; servatur enim natura utriusque, scilicet piri et pomi, nec unquam fiet pirum pomum nec e converso, nec ex illis efficitur tertium, scilicet arbor, quæ nec sit pirum nec pomum, quia in insertione dominans trahit alterum ad sui unitatem, ita quod est de illo, sed non est illud.*

C'est en expliquant l'enlacement des organismes résultant de l'insertion qu'Alexandre de Halès a paru aboutir à une théorie attribuée également à saint Bonaventure (mais, à tort, semble-t-il), cf. col. 529, à savoir que le lien de l'union hypostatique du côté de la nature humaine serait une grâce créée. Saint Bonaventure reprend la comparaison, en accentuant encore le point précis de l'analogie : *quando arbor una inseritur stipiti alterius, tunc utraque arbor servat naturam propriam et tamen una arbor substantificatur in stipite alterius, ita quod unus est stirps utriusque... Quia... in unione naturæ divinæ cum humana,... est ulterius scilicet divinæ naturæ prædominantia, necesse est quod divina natura humanam trahat ad unitatem... ita ut una et eadem hypostasis sit divinæ et humanæ naturæ et quasi humana natura fundetur et substantificetur in divino stipite.* Saint Thomas reprend l'idée fondamentale de cette analogie et l'adapte à l'incarnation dans la *Somme théologique*, III^a, q. XVII, a. 2.

3. *Comparaison de l'union de l'accident à la substance.* — L'école franciscaine abandonne rapidement la comparaison chère à saint Bonaventure et à Alexandre de Halès pour prendre, avec Scot et Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, l'analogie plus métaphysique de la dépendance de l'accident à l'égard de la substance : analogie faible, artificielle, qui ne rappelle en rien l'union substantielle de l'humanité avec le Verbe, le perfectionnement substantiel de l'une par l'autre, la possession personnelle d'une autre substance qui n'est concevable que dans une substance spirituelle. Le point de comparaison, c'est la dépendance *suppositale* qui, chez les scotistes, caractérise le rapport de l'accident à la substance, transportée dans l'humanité du Christ pour expliquer comment elle n'est point, grâce à cette dépendance, un sujet doué de personnalité. Voir HYPOSTASE, col. 412. Conception assez étroite et, répétons-le, superficielle, qui, à elle seule, suffirait à expliquer les lacunes de la christologie de l'école franciscaine. Cf. Scheeben, *op. cit.*, p. 736-737.

Sur ces trois comparaisons, voir Janssens, *op. cit.*, p. 186, 632. Sur les analogies, consulter spécialement Th. Raynaud, *Opera*, t. I, *Christus Deus homo*, l. II, sect. V, où cet auteur étudie successivement les nombreuses métaphores ou analogies proposées par les Pères et les théologiens, c. I, *Verbum prolatum*; c. II, *Verbum scriptum*; c. III, *Verbum vestitum*; c. IV, *Verbum calceatum*; c. V, *Verbum inumbratum ac tenebratum*; c. VI, *Verbum effusum*; c. VI, *Verbum insitum*; c. VIII, *Verbum abbreviatum*; c. IX, *Verbum inequitans*; c. X, *Verbum negotians*; c. XI, *Verbum hamatum*; c. XII, *Verbum fermentans*.

VIII. ERREURS MODERNES. — 1° *Jean Hus et Augustin de Rome.* — 1. Sur les erreurs de Jean Hus touchant la constitution de l'Église, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2112, se greffe une erreur christologique, rappelant le nestorianisme. Pour Jean Hus, le pape n'est, à aucun titre, le chef de l'Église, réunion des prédestinés : *les deux natures, la divinité et l'humanité, sont un seul Christ [lequel est la tête unique de son épouse]*, l'Église universelle, c'est-à-dire la réunion des prédestinés. Cette proposition, la 4^e des 30 propositions condamnées par le concile de Constance, XV^e session, Mansi, *Concil.*, t. XXVII, col. 754, n'est pas ordinairement rapportée dans son texte complet. Par un oubli du copiste, les mots entre parenthèses ont été supprimés. « Le texte actuel, dit Mgr Hefele, *duæ naturæ, divinitas et humanitas, sunt unus Christus* (cf. Denzinger-Bannwart, n. 630), peut être considéré aussi bien comme orthodoxe que comme erroné. Dans le sens strict cependant, on ne peut pas dire : « La nature divine et la nature humaine sont un seul Christ », car on en pourrait aisément conclure que la divinité et l'humanité constituent ensemble la personne du Christ. Cet article fait d'ailleurs partie d'une des argumentations les plus spécieuses du livre de Hus. Dans le IV^e chapitre de son livre *De Ecclesia*, il distingue entre le chef intérieur et le chef extérieur de l'Église; ce dernier est au-dessus de l'Église, le premier en dedans de l'Église, comme la personne principale à l'intérieur de l'Église même. Maintenant, le Christ, *secundum suam divinitatem*, est le chef extérieur de l'Église, et, *secundum suam humanitatem*, son chef intérieur; par conséquent le pape ne peut pas être le chef de l'Église. Abstraction faite des derniers mots, tout cet argument est, pour ainsi dire, par hypothèse, le fondement de l'hérésie nestorienne, qui enseigna que le Christ suivant son humanité est une personne distincte. Sans doute, Hus n'était nullement nestorien, mais, à force de subtilité, en distinguant ainsi entre le chef extérieur et intérieur, il tomba dans des erreurs dogmatiques. » Trad. Leclercq, Paris, 1916, t. VII, p. 317. — 2. Quelques années plus tard, le concile de Bâle, dans sa XXII^e session (15 octobre 1435), condamnait le livre d'Augustin de Rome, archevêque de Nazareth, *De sacramento unitatis Jesu Christi et Ecclesiæ*. Parmi les propositions erronées que les Pères et principalement Torquemada, dans son *Mémoire* sur ce livre, relevèrent, se lit celle-ci : « *La nature humaine dans le Christ est le vrai Christ, la personne du Christ.* » Mansi, *Concil.*, t. XXIX, col. 108; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. VII, p. 894.

2° *L'ubiquisme.* — C'est à propos de la présence simultanée en de multiples endroits que le corps du Christ acquiert dans l'eucharistie, que certains luthériens, à la suite de Luther lui-même, inventèrent la doctrine hérétique de l'ubiquisme. On a déjà dit un mot de cette erreur, voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1347. L'ubiquisme, proposé par les luthériens, peut être ramené à deux formes principales, distinctes l'une de l'autre par une simple nuance d'accentuation dans la doctrine. Certains hérétiques (Chemnitz, Wigand, Selnecker) soutiennent que de l'union hypostatique *résulte* une communication réelle des propriétés divines à l'humanité. D'autres vont plus loin et affirment que l'union hypostatique *consiste* dans une réelle communication des propriétés. Cette dernière formule, d'un monophysisme plus accentué, est la formule de Brenz, qui passe en général pour le père de l'ubiquisme, bien que cette erreur ait été enseignée déjà par Lefèvre d'Étaples, *Epistolæ divi Pauli cum commentariis*, Paris, 1531, dans les commentaires sur I Cor., XII; cf. *Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia*, Paris, 1522, commentaire sur Joa., XIV; et expressément par Luther, dans sa *Defensio verborum cœnæ*, *Werke*, Weimar, 1883, t. XXIII, p. 149. Les théologiens de la Confession d'Augsbourg lui consacrent plusieurs

articles dans la *Formula concordiæ*, part. I, VII, 15; part. II, VII, 101; VIII, 77, dans Hase, *Libri symbolici Ecclesiæ evangelicæ*, Leipzig, 1846, p. 600, 752, 783. Brenz a particulièrement exposé son point de vue dans *De personali unione duarum naturarum in Christo*, Tubingue, 1561, et dans le *De majestate D. N. J. C. ad dexteram Dei Patris*, Francfort, 1563. On retrouve l'ubiquisme chez bon nombre de théologiens luthériens; citons, avec Bellarmin, Chemnitz, *De duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum*, etc., Iéna, 1570; Nicolas Selnecker, *De pedagogia spirituali*; Jean Wigand, *De communicatione idiomatum*, et, au cours de ses écrits de controverses, Flacius Illyricus. Les controversistes catholiques n'ont pas manqué de s'attaquer à la doctrine de l'ubiquisme. Parmi les principales réfutations, il faut citer Grégoire de Valencia, *Contra fundamenta duarum sectarum, ubiquetariæ et sacramentariæ*, Ingolstadt, 1582, et *In Summam theologicam S. Thomæ*, III[a], l. I, q. II, p. III; le P. Jean Buys (Busæus), *Disputatio de persona Christi adversus ubiquetarios*, Mayence, 1585; cf. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Litteratur der christian Theologie*, Schaffouse, 1861-1867, t. IV, p. 621 sq.; Bellarmin, dans les *Controverses, De Christo*, l. III, en entier; Bécan, *Manuale controversiarum hujus temporis*, l. II, c. I, *Opera omnia*, Mayence, 1649, t. II, p. 1499 sq.; Th. Raynaud, *Christus Deus homo*, l. II, sect. IV, c. II, dans *Opera omnia*, Lyon, 1665, t. I, p. 147 sq. Du côté des sacramentaires calvinistes, citons, parmi les adversaires de l'ubiquisme, Théodore de Bèze, *De corporis Christi omnipræsentia*, Genève, 1578; Bullinger, *De duabus naturis Christi*, Zurich, 1564; Pierre Martyr (Vermigli), *Dialogus de loco corporis Christi*, dans *Loci communes*, Heidelberg, 1603. Nous n'avons à nous occuper ici de l'ubiquisme que par rapport à l'union hypostatique.

1. *Exposé.* — L'ubiquisme est une exagération de la doctrine de la communication des idiomes, renouvelant l'hérésie monophysite. Chose remarquable, en effet, l'attribution de l'ubiquité à l'humanité de Jésus-Christ, en raison de l'union hypostatique, avait été déjà condamnée explicitement par le VII[e] concile œcuménique, sess. VII: Sur celui qui ne reconnaît pas que le Christ a, dans son humanité une forme déterminée, anathème : Εἴ τις Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν περιγραπτὸν οὐχ ὁμολογεῖ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, ἀνάθεμα ἔστω... Mansi, t. XIII, col. 898; Denzinger-Bannwart, n. 379. Le raisonnement fondamental sur lequel s'appuient les ubiquitaires pour asseoir leur doctrine est ainsi résumé par Bossuet : « L'humanité de Notre-Seigneur est unie à la divinité; donc l'humanité est partout aussi bien qu'elle. Jésus-Christ comme homme est assis à la droite de Dieu : la droite de Dieu est partout; donc, Jésus-Christ, comme homme, est partout. » *Histoire des variations*, l. II, c. XLI. Les développements que la dogmatique luthérienne a donnés à ce fondement méritent d'être rappelés succinctement. En voir l'exposé «dogmatique» dans la *Formula concordiæ*, VIII, 64, *op. cit.*, p. 778-779. Dans l'incarnation, en raison de la communication des idiomes, il faut distinguer pour ainsi dire trois moments : la κτῆσις, en vertu de laquelle, dès le premier instant de l'incarnation, la nature humaine fut en possession des attributs divins; l'état de l'humiliation qui s'offre à nous sous deux aspects, la κένωσις, en vertu de laquelle le Christ renonça absolument à faire usage des prérogatives divines, ou la κρύψις, en vertu de laquelle il n'y fit appel que d'une façon secrète et momentanée, suivant son bon vouloir; l'état d'exaltation, la ὑπερύψωσις, qui comporte l'usage complet et à découvert des prérogatives divines, usage par lequel, cf. *Concordia, op. cit.*, p. 779, « le Christ révéla désormais sa majesté, *plene*, et *efficacissime atque manifeste*, devant tous les saints au ciel et sur la terre ». Une difficulté théologique concerne la conciliation, pendant la vie terrestre du Christ, de ces deux moments : l'entière abstention de l'usage de la majesté divine, ou l'usage secret des attributs divins, avec la possession réelle de la divinité, la κτῆσις et la κένωσις ou la κρύψις. Une controverse s'éleva à ce sujet, à partir de 1616, entre les théologiens de Tubingue, Luc Osiander, Melchior Nicolaï, Théodore Thunnius, et les théologiens hessois, Balthazar Menzer et Juste Feuerborn. La controverse portait exactement sur cette question : *An homo Christus, in Deum assumptus, in statu exinanitionis tanquam rex præsens cuncta, licet latenter, gubernarit?* Les Souabes répondaient affirmativement, nonobstant certaines restrictions de détail; les Hessois niaient cette proposition, sans nier toutefois que le Christ se servît de sa majesté divine pour opérer ses miracles. L'opinion souabe est bien dans la ligne logique de la communication des idiomes, telle que l'entendent les livres symboliques de l'Église évangélique. D'après l'opinion luthérienne, cette communication a donc dû s'opérer en trois moments successifs, correspondant aux trois états dont on vient de parler, et qui distinguent les trois « genres » selon lesquels peut exister la communication des idiomes. Le premier genre, correspondant à l'état de possession des deux natures par une seule personne, est le genre « idiomatique », *genus idiomaticum*, ou ἰδιοποιητικόν, contenant toutes les propositions, par lesquelles les propriétés de l'une ou l'autre nature sont attribuées au sujet concret de la personnalité, *genus idiomaticum complectitur eas propositiones quibus idiomata alterutrius naturæ concreto personæ tribuuntur.* Sur la subdivision de ce premier genre en trois espèces, cf. Luthardt, *Compendium der Dogmatik*, Leipzig, 1878, p. 180. C'est la périchorèse, dont parlent les Pères de l'Église à propos de l'incarnation, voir col. 504, et qui, dans une certaine limite, exprime une idée juste. Les luthériens ont le tort, d'un principe juste en soi, de déduire une conclusion forcée et, par là, fausse : de ce que les attributs d'une des deux natures peuvent être rapportés à la personne concrète, ils concluent que les attributs de la *nature* divine sont renfermés d'une manière véritable et réelle dans la *nature* humaine. Tel est le vice radical et fondamental de la thèse luthérienne, vice qui apparaît pleinement lorsque les théologiens de l'Église évangélique exposent le second et le troisième genre relatifs à la communication des idiomes. A l'état d'humiliation correspond le genre *apotélesmatique* (le mot est emprunté à saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XV, *P. G.*, t. XCIV, col. 1056). Ce second genre de propositions idiomatiques renferme toutes les propositions « par lesquelles les actions de l'œuvre rédemptrice, appartenant à la personne entière, sont attribuées à l'une ou l'autre nature considérée séparément ou concrètement : *quibus apotelesmata, id est actiones ad opus redemptorium ad totum inde personam pertinentes, de altera tantum natura vel ejus concreto prædicantur.* Ainsi la formule de « l'ancienne Église orthodoxe » : *una natura agit seu operatur cum communicatione alterius, quod proprium est*, cf. col. 430, doit être ainsi comprise : *itaque Christus est noster Mediator, Redemptor, summus Pontifex, Caput et Pastor... non secundum unam naturam tantum, sive divinam, sive humanam, sed secundum utramque naturam*, part. II. Cf. *Formula concordiæ*, VIII, 47, p. 773. Les théologiens luthériens sont peu d'accord pour déterminer le sens exact du *concretum ejus* ; d'après la Formule de concorde, *loc. cit.*, il semble qu'il s'agisse, non pas tant du principe même de la communication des idiomes, de l'*unio personalis*, que de la coexistence

des deux natures dans l'état d'abaissement. Enfin, à l'état d'exaltation correspond le genre majestatique, αὐχηματικόν, contenant les propositions « par lesquelles la nature humaine est élevée jusqu'à la divinité », *quibus humana natura attributis divinis effertur*. Il s'agit ici, contrairement à l'opinion de Hase, de Klein, de la nature humaine concrètement considérée, c'est-à-dire de la nature humaine en tant qu'hypostatiquement unie à Dieu. Il est évidemment question de la nature humaine et de son union personnelle dans les passages de la sainte Écriture qui sont cités en faveur de ce genre, Joa., III, 13; V, 27; Matth., XXVIII, 18, 20; Rom., IX, 5; Phil., II, 10, et dans les passages de la *Formule de concorde* qui s'y rapportent, part. II, VIII, 53, 64, p. 774, 778. Quels attributs divins ont été conférés ainsi à la nature humaine? Les théologiens luthériens affirment que seuls les attributs *actifs*, se rapportant aux opérations de Dieu dans ce monde, *attributa transeuntia seu operativa*, ont été directement et immédiatement communiqués à la nature humaine; tandis que les attributs *passifs*, se rapportant à la vie intime de Dieu, *attributa immanentia seu quiescentia*, ne sont communiqués à la nature humaine que médiatement, grâce aux attributs actifs. Ce dernier point est contesté par Hase, *Hutterus redivivus*, Leipzig, 1839, p. 232, n. 12. Parmi les attributs divins que l'état de glorification communique à la nature humaine, les luthériens insistent surtout (en raison du dogme de la cène) sur l'omniprésence du corps du Christ (ubiquité), omniprésence *substantielle*, non pas *extensive*, mais *opérative*, en vertu de laquelle le Christ est avec nous, agit et opère en nous, même quant à sa nature corporelle et charnelle. Cf. *Formula concordiæ*, part. II, VIII, n. 76 sq., p. 788 sq. C'est la troisième des présences possibles qu'assigne le dogme luthérien au corps du Christ : la première étant la présence corporelle, selon laquelle *cum in his terris corporaliter conversaretur, cum certo loco secundum quantitatem suam circumscriberetur*; la seconde étant une présence spirituelle, selon laquelle *alicubi esse potest, ut loco non circumscribatur, sed per omnes creaturas penetret, pro liberrima sua voluntate*, à l'exemple de la vue qui pénètre l'air, l'eau, la lumière ou du son que n'arrêtent l'eau, ni l'air, ni même une barrière solide; la troisième, enfin, étant une présence divine et céleste, en raison de l'union personnelle avec Dieu, présence selon laquelle, d'une manière mystérieuse et incompréhensible, le corps du Christ est partout où Dieu se trouve. Cette présence est un article de foi, qu'il ne convient pas de démontrer positivement, mais contre lequel il est impossible d'apporter un argument péremptoire. Cf. *Formula concordiæ*, part. II, VII, n. 99-102, p. 752-754.

2. *Critique.* — Les controversistes catholiques ont réfuté cette doctrine, soit en montrant la fragilité de ses fondements, soit en lui opposant les arguments de la tradition, soit enfin en montrant les conséquences désastreuses que l'on en doit logiquement tirer par rapport au dogme de l'unité personnelle de Jésus-Christ, dogme que prétendent cependant garder les luthériens. Cf. *Formula concordiæ*, part. II, VIII, en entier. — *a) Fragilité des fondements de la doctrine luthérienne.* — Tout d'abord, les fondements scripturaires sont sans valeur relativement à la démonstration qu'on en veut tirer. Luther étaie sa théorie sur Matth., XXII, 44; Ps. CIX, 1; Rom., VIII, 34; Col., III, 1; Heb., I, 13; cf. *Defensio verborum Christi*, t. XXIII, p. 133 sq.; ces textes rappellent que l'humanité du Christ siège à la droite du Père. Or, conclut Luther, la droite du Père est partout; donc, l'humanité du Christ est aussi partout présente. Bellarmin, *De Christo*, l. III, c. XV, après avoir rappelé les significations différentes attribuées par les Pères à cette expression, *la droite de Dieu*, s'attache à montrer que le sens le plus communément reçu, à savoir que le Christ règne avec la même gloire et la même puissance que son Père, ne comporte pas la communication à la nature humaine comme telle de l'ubiquité divine : « Cette prérogative de siéger à la droite du Père n'a pas été conférée à l'humanité du Christ prise en elle-même, mais unie à la personne du Verbe; la nature humaine n'est pas, en tant que telle, assise à la droite de Dieu, mais elle est l'humanité de cette personne qui est assise à la droite de Dieu. » Cf. Bécan, *op. cit.*, n. 35-37. Les autres arguments scripturaires invoqués par les ubiquitaires ne sont pas plus probants. Eph., IV, 10, ne signifie nullement que l'humanité du Christ, après l'ascension, doive remplir tous les espaces, *ascendit... ut impleret omnia*, il s'agit du *règne* universel du Christ glorifié. Cf. Bécan, *op. cit.*, n. 33, 34. La promesse du Christ d'être présent au milieu de ses fidèles, Matth., XVIII, 20; XXVIII, 20, ne concerne pas la présence de son humanité, mais l'influence sanctifiante et surnaturelle de sa grâce, conférée aux âmes des fidèles. *Ibid.*, n. 38; Th. Raynaud, *op. cit.*, n. 224. Pour la réfutation plus complète des arguments scripturaires, voir Bellarmin, *op. cit.*, c. XV et XVI.

Les arguments d'autorité, apportés principalement par Brenz, n'ont pas plus de valeur : ni les Pères, S. Jean Chrysostome, *In Epist. ad Heb.*, homil. XVII, n. 1, *P. G.*, t. LXIII, col. 128; S. Cyrille d'Alexandrie, *Epist.*, I, *ad Succensum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 236; S. Ambroise, *In Lucam*, l. VII, n. 82, *P. L.*, t. XV, col. 1720; S. Jérôme; *Epist.*, LIX, *ad Marcellam*, n. 5, *P. L.*, t. XXII, col. 588; S. Augustin, *Serm.*, CCXCIV, c. IX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1341; S. Gélase, *De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium*, Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum genuinæ*, t. I; cf. Bellarmin, *op. cit.*, c. XVIII; ni Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XXII; ni saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXII, q. II; ni saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LI, a. 8; cf. Bellarmin, *op. cit.*, c. XIX, n'ont admis le fait de la communication de l'ubiquité divine au corps du Christ : ils la lui refusent au contraire expressément. Voir plus loin. Brenz abuse de certaines expressions en les tirant à lui, et il en méconnaît le véritable sens. Enfin, le raisonnement lui-même pèche chez les luthériens partisans de l'ubiquisme. L'union hypostatique est bien le fondement de la communication des idiomes; mais cette communication doit être entendue comme l'exigent la foi et la « raison ». Cette communication n'est pas réelle entre les deux natures, comme si la divinité était devenue passible, et l'humanité toute-puissante; elle n'est pas non plus verbale; elle est réelle, mais seulement à l'égard de la personne en qui subsistent les deux natures... « D'après saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. IV, *P. G.*, t. XCIV, col. 998, nous disons qu'il y a communication des idiomes parce que les propriétés de chaque nature s'appliquent justement à la personne qui leur est commune, et partant aux deux natures prises au sens concret, puisque le nom concret signifie la personne... » La communication des idiomes, voir ce mot, ne comporte pas la communication réelle des propriétés d'une nature à l'autre nature : « Si vraiment et réellement les propriétés d'une nature étaient communiquées à l'autre, elles ne seraient plus distinctes et non confondues. Comment seraient-elles distinctes si la nature humaine a les propriétés divines, et la nature divine les propriétés humaines? Si les attributs de chaque nature sont communiqués à l'autre, ce ne sont plus des propriétés, mais des qualités communes...; les propriétés des deux natures sont souvent incompatibles, comme être créé et incréé, fini et infini; si donc la nature divine prend les propriétés de la nature

humaine, elle perd les siennes et *vice versa*; comment, dans ce cas, l'incarnation se serait-elle faite, les propriétés de chaque nature restant sauves ? » Bellarmin, *op. cit.*, l. III, c. IX, X. Cf. Bécan, *op. cit.*, n. 14-19, 22-28. Les luthériens appuyaient leur conception de la communication des idiomes sur certains textes de l'Écriture. Le premier est le texte de Col., II, 9 : sur le sens de ce texte, voir col. 447; et, par rapport à l'usage qu'en firent les luthériens, Grégoire de Valencia, *In Sum. S. Thomæ*, III[a], q. II, p. II, § 2; Bécan, *op. cit.*, n. 28-30. Le deuxième texte est tiré de Luc., X, 22; cf. Joa., XV, 3. Le troisième est le texte de Matth., XXVIII, 18. Mais tout ce que le Père a donné au Fils, y compris la puissance, ne s'entend pas nécessairement d'une communication faite à la nature humaine. Les attributs divins ont été communiqués à l'hypostase du Verbe incarné et non à sa nature humaine comme telle. Bécan, n. 31, 32. — *b) L'ubiquisme est contraire à l'Écriture aussi bien qu'à la tradition.* — Les textes de l'Écriture sont multiples, qui assignent à l'humanité du Christ, à tel instant déterminé, une présence locale et, comme on dit, circonscriptive; cf. Matth., XXVIII, 6; Joa., VI, 3, 24; XI, 15; tandis que l'ubiquité est représentée comme un attribut distinguant Dieu de la créature. Cf. Jer., XXIII, 25; Ps. CXXXVIII, 7; Sap., I, 7. « Plusieurs articles du symbole, cf. Bellarmin, c. XII, supposent que l'humanité du Christ n'est pas présente en tous lieux; comment comprendre autrement la conception, la nativité, la mort, la sépulture, l'ascension du Sauveur? Pour les ubiquistes, tous ces articles doivent s'entendre de la manifestation de la présence du Christ en tel ou tel lieu donné, alors qu'en tous les autres elle restait invisible; cette interprétation contredit les textes de l'Écriture et des Pères sur lesquels sont fondés les articles de notre symbole. » Bellarmin, *op. cit.*, l. III, c. XII; cf. J. de La Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908 p. 61. De plus, les Pères tirent un grand argument contre les eutychiens du fait que, le corps du Christ n'étant pas en tout lieu comme sa divinité, les deux natures doivent être distinctes. Que devient cet argument dans la théorie ubiquiste? Bellarmin, c. XIV; de La Servière, p. 62. — *c) L'ubiquisme est condamné par ses conséquences logiques.* — Tout d'abord, admettre l'ubiquité de l'humanité du Christ, c'est nier la présence réelle, à laquelle cependant les luthériens ne veulent pas renoncer : « En effet, dit Bellarmin, c. XIII, si la chair du Christ est partout, nous n'avons pas besoin de l'eucharistie; et il est bien inutile d'aller à l'église, de réciter les paroles de la cène, de se préparer à la communion, puisque, sans sortir de nos maisons, nous trouvons dans notre pain, dans notre vin, dans tous nos autres aliments, le corps du Christ. » Brenz répond « que, si le corps du Christ est partout vraiment, personnellement, quoique non localement, présent d'une présence céleste, il est présent à la cène par définition et précepte divin, le Christ ayant, par sa parole, décrété et défini où il voulait qu'on distribuât son corps et son sang aux communiants. » *De duabus naturis*, p. 21. Luther donne une réponse analogue, *Defensio verborum cœnæ*, t. XXIII, p. 149. Seule, cette communion est efficace. Avec cette théorie, conclut Bellarmin, c. XIII, on tombe en plein calvinisme. « Si je ne reçois rien à la cène qui n'existe également en dehors de la cène, si ce n'est une efficacité spéciale du corps du Christ, je ne reçois pas vraiment ce corps du Christ, mais seulement une vertu particulière émanant de lui. » De La Servière, *op. cit.*, p. 62. Mais l'ubiquisme ruine surtout la doctrine de l'incarnation. « Enlever à l'humanité du Christ son être corporel et terrestre, pour lui attribuer, avec Brenz, l'excellence, la majesté, la beauté de Dieu même, c'est manifestement changer l'humanité en divinité, et détruire tout le mystère de l'incarnation. » Bellarmin, c. XXX. Cette conclusion de Bellarmin est pleinement justifiée. Poussé jusqu'à sa dernière formule logique, l'ubiquisme ne admet que l'union hypostatique *consiste* dans la communication des propriétés : cette formule le place dans l'alternative de choisir, comme explication finale de l'incarnation, entre le nestorianisme ou le monophysisme. Le nestorianisme, si la nature divine et la nature humaine sont envisagées comme concrètes et préexistantes à la communication réciproque de leurs propriétés. Le monophysisme, si l'on considère que, par cette mutuelle communication, les deux natures perdent respectivement leurs propriétés pour revêtir les propriétés l'une de l'autre. Brenz oscille entre ces deux extrêmes que la logique lui impose. Dans le *De majestate Domini nostri Jesu Christi ad dexteram Dei Patris, et de vera præsentia... in cœna*, Francfort, 1563, il enseigne que l'union hypostatique *résulte* de ce que le Fils de Dieu a répandu ses dons et ses propriétés sur le fils de Marie, et dès lors, comme le remarque Bellarmin, *op. cit.*, l. III, c. I, d'un seul coup, on enseigne le nestorianisme et l'eutychianisme. Brenz espère amortir la conséquence nestorienne en affirmant que « l'union du Fils de Dieu avec le fils de Marie n'est pas, comme chez les autres hommes, une union passagère, transitoire, mais qu'elle est permanente et consiste *en ce que Dieu confère au fils de l'homme toute sa majesté et l'orne de tous les dons célestes et divins, omnem majestatem suam conferat, omnibus suis cælestibus ac divinis donis ornet.* En réalité, il oppose la conception eutychienne à la conception nestorienne, mais ne résout pas la difficulté. La conciliation apparente des éléments contradictoires de l'ubiquisme, tentée par Chemnitz, et reproduite, dans la *Formula concordiæ*, par l'énumération des trois sortes de présence possible pour le corps du Christ (présence corporelle, spirituelle, céleste), voir plus haut, n'est pas en réalité une solution : les difficultés restent entières, en ce qui concerne l'état de glorification. On comprend dès lors que certains théologiens luthériens aient été amenés logiquement à nier, soit la réalité de la nature humaine après l'ascension, tel Flacius Illyricus; soit la réalité de la nature divine, le Christ n'étant qu'un homme, doué de la conscience divine, cette conscience divine étant l'être vrai de Dieu en lui. En effet, en exagérant la doctrine de la communication des idiomes, et en attribuant à la nature ce que la logique et la vérité attribuent à la seule personne, les luthériens semblent vouloir réduire la nature humaine du Christ à une simple apparence, renouvelant en cela l'erreur gnostique, voir col. 463, et contredisent par là à la fois et la vérité historique et le dogme traditionnel de l'incarnation. Si le Christ a paru visiblement dans le monde, en tel endroit déterminé, à tel moment fixe et si sa vie s'est écoulée avec toutes les apparences extérieures de la vie naturelle de l'homme; si, en un mot, tous les états de son humanité ont été des *réalités*, il faut bien admettre que ces réalités humaines ne s'expliquent en lui qu'à la condition de différencier le divin de l'humain. Or, l'ubiquisme, tout en maintenant verbalement la distinction des natures, comporte l'attribution, en raison de l'union hypostatique, à la nature humaine, des propriétés de la divinité : l'humanité du Christ, d'après cette doctrine, devrait être simultanément partout, et toutes les circonstances de sa vie, conception, naissance, enseignements, souffrances, mort, ascension, auraient eu lieu simultanément et, à l'endroit où elles se passaient, d'une manière visible et corporelle, et partout, d'une manière invisible et céleste. N'est-ce pas là une affirmation contradictoire et ne devrait-on pas en conclure que la présence du Christ et son action en un lieu

déterminé n'étaient qu'une présence et une action apparentes, une illusion de la vulgaire raison qui admet que le lieu d'une chose est le lieu où cette chose apparaît? « Cette opinion, remarque à bon droit le protestant Hase, *op. cit.*, p. 256, introduit quelque chose de magique et de faux dans la vie de Jésus, puisque toutes les circonstances où il paraît agir humainement sont réduites à de pures apparences, ou, pour parler plus clairement et plus loyalement, la personne du Christ est réduite à un fantôme gnostique. De là, il résulte évidemment que le dogme tend à entrer de plus en plus en contradiction directe avec la réalité historique. » L'incarnation ne serait en réalité qu'une théophanie de plus, analogue aux théophanies de l'Ancien Testament. D'autre part, les imaginations auxquelles fatalement aboutissent les dogmatisants de l'ubiquisme, si manifestement en contradiction avec les données historiques, ne peuvent manquer d'amener une réaction tout aussi funeste pour le dogme de l'incarnation. Devant l'impossibilité d'expliquer l'union hypostatique par la communication réelle des attributs divins à l'humanité, il faut, si l'on veut sauvegarder la réalité de cette humanité, nier l'union physique du Verbe de Dieu à Jésus-Christ : « Une fois la sagesse des sociniens décidée, dit encore Hase, *op. cit.*, p. 236, à laisser monter un homme au ciel et à l'adorer, toutes les théories imparfaites des anciens Pères de l'Église et toutes les imaginations fantasques des anciens hérétiques ont reparu; les rationalistes ont fini par avoir le courage de déclarer ouvertement que le Christ n'est qu'un homme. »

Sur l'ubiquisme, consulter spécialement Dorner, *Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, Berlin, 1854, t. II; Fr. J. Stahl, *Die lutherische Kirche und die Union*, Berlin, 1860; H. Schmid, *Die Dogmatik der evang. - lutherischen Kirche*, Francfort-sur-le-Mein, 1876; H. Schultz, *Die Lehre von der Gôttheit Christi*, Gotha, 1881; Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, Fribourg, 1892; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III; art. *Ubiquität* et *Communicatio idiomatum*, de la *Realencyclopädie für protest. Theologie; Ubiquitätslehre*, du *Kirchenlexikon*.

3° *L'erreur de Hardouin et de Berruyer.* — Au XVIII^e^ siècle, le P. Hardouin, voir t. VI, col. 2042-2046, et son disciple le P. Berruyer, voir *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. II, col. 1627, tous deux de la Compagnie de Jésus, proposèrent une théorie de l'union hypostatique à tendances rationalistes et nestoriennes. Cette théorie, aujourd'hui tombée dans le plus complet oubli, mérite cependant une attention particulière, tant à cause de la façon dont elle était formulée, que parce qu'elle est l'antécédent logique des théories plus modernes de Günther et des rationalistes. Elle a été formulée par le P. Hardouin dans son *Commentarium in Novum Testamentum*, Amsterdam, 1741, mis à l'Index, le 28 juillet 1742. Le P. Hardouin d'ailleurs était mort depuis douze ans, lorsque son commentaire fut publié. Mais c'est surtout le P. Berruyer qui reprit la thèse de son maître, dans la II^e^ partie de son *Histoire du peuple de Dieu*, publiée en français, Paris, 1753, suivie des cinq dissertations latines qui forment le t. VIII et contiennent l'exposé didactique et la défense de la théorie. La II^e^ partie de l'*Histoire du peuple de Dieu* fut mise à l'Index le 17 avril 1755; elle avait d'ailleurs été publiée à l'insu des supérieurs du P. Berruyer et sans doute du P. Berruyer lui-même. *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1628.

1. *Exposé.* — Abusant de la comparaison de la greffe entée sur le tronc, ces auteurs exposent que l'humanité du Christ doit être considérée comme un véritable sujet uni au Verbe : elle garde donc toutes les propriétés de l'hypostase proprement dite. Dans son union et en vertu même de son union avec le Verbe, elle doit être considérée *in recto* comme étant le Christ, le Fils de Dieu : *secundum veram et germanam generationis filiationisque rationem, in propositione cujus subjectum et prædicatum in recto est sanctissima Christi humanitas completa Verbo in genere subsistendi, Jesus Christus Dominus noster vere dici potest et debet naturalis Filius Dei, Dei, inquam, ut vox illa, Deus, supponit pro Deo uno et vero, subsistente in tribus personis, agente ad extra, et per actionem transeuntem et liberam uniente humanitatem Christi sanctissimam primo conceptionis suæ instanti, cum persona una divina, in unitate personæ*, Diss. II, p. 48. Trois assertions sont à relever dans cette déclaration : *a)* Le sujet et l'attribut de cette proposition : *Jésus-Christ est le Fils naturel de Dieu*, c'est, considérée *in recto*, l'humanité même du Christ en tant que complète dans sa subsistence par son union au Verbe; *b)* Jésus-Christ, c'est-à-dire cette humanité, est le Fils naturel de Dieu, selon la vraie notion de la filiation et de la génération; *c)* Jésus-Christ est le Fils naturel de Dieu, de telle façon que Dieu signifie ici Dieu dans son unité et sa trinité, agissant *ad extra* et, par une action libre et transitive, unissant, dès le premier instant de sa conception, l'humanité sainte du Christ avec la personne divine. — De ces principes on doit déduire les conclusions suivantes, qui éclairent la structure de tout le système : *a)* Il y a donc, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, deux filiations naturelles : l'une existant dans la personne du Verbe, par rapport au Père; l'autre réalisée dans l'humanité de Jésus, physiquement unie à la personne du Verbe, *ibid.*, p. 49-50; logiquement Berruyer devrait admettre que cette deuxième filiation existe par rapport au Père, au Verbe, à l'Esprit-Saint, c'est-à-dire par rapport à toute la Trinité : la filiation de Jésus-Christ n'est-elle pas, en effet, conséquente à l'action *ad extra* de la Trinité dans l'œuvre de l'incarnation? Mais il évite cette conclusion inadmissible, en rappelant que l'action transitive ne dépend pas des trois personnes comme telles, mais des trois personnes dans leur communauté de nature et d'action. De même que la création, commune aux trois personnes, est cependant rapportée purement et simplement à Dieu, de même le Fils de Dieu est tel par rapport à Dieu, subsistant en trois personnes sans doute, mais considéré dans sa nature et comme agissant *ad extra. Quoniam autem non a tribus personis agentibus, quatenus sunt a se invicem distinctæ, sed quatenus unus sunt natura Deus, peracta est mundi creatio, ideo Deus simpliciter dicitur mundi creator. Non est ergo secundum legitimam prædicandi rationem Jesus Christus, sive Trinitatis, sive trium personarum, sive suiipsius, sive Spiritus Sancti Filius; verum Filius naturalis et est et proprie dicitur Dei unius in tribus personis subsistentibus quidem, sed secundum naturam spectati et ad extra agentis*, p. 50-51. Cf. *Défense de la seconde partie de l'Histoire du peuple de Dieu contre les calomnies d'un libelle intitulé : Projet d'instruction pastorale*, Avignon, 1755. — *b)* Dieu le Père, par rapport à Jésus-Christ considéré dans son humanité, est donc Père par simple appropriation : *recte, sed per appropriationem, ut aiunt, Deus Pater, sive prima persona, dicitur Pater Jesu Christi, Hominis-Dei, Dei et Filii, quemadmodum recte dicimus : Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cæli et terræ...* C'est en ce sens que souvent, dans l'Évangile, Jésus-Christ, Homme-Dieu et Fils de Dieu, emploie l'expression : *Père*. Jésus-Christ, Homme-Dieu, pourrait donc être appelé Fils naturel de Dieu, sans que cette appellation impliquât pour autant les dogmes de la trinité et de l'incarnation, ce dernier constitué par la vérité affirmant l'union de

la *seconde* personne de la Trinité avec l'humanité : *Fateor ista dogmata duo non includi formaliter et explicite in notione Filii Dei, qualis a nobis describitur aut definitur.* Dans l'hypothèse où Dieu, tel que les Juifs le connaissaient, c'est-à-dire un Dieu unique et personnel, mais sans la trinité des personnes, se serait uni une humanité afin de racheter le genre humain pécheur, cette humanité unie à Dieu, Jésus-Christ, devrait encore être dit et cru Fils véritable et naturel de Dieu : *oporteret (credi) revelanti Deo, Jesum Christum esse verum naturalemque Dei Filium, per veram et physicam unionem sanctissimæ suæ humanitatis cum Deo sic cognito et revelato in unitatem personæ*, p. 76-78. — *c)* Il n'y a cependant pas deux Fils en Jésus-Christ, mais un seul, dont la filiation est doublement justifiée : *Per actionem unientem,... fit ut secunda e personis divinis, quæ prius erat Filius Dei, propter generationem æternam, sub alia ratione denominetur in tempore Filius Dei propter generationem temporalem, sive actionem Dei ad extra, qua humanitas Christi unita est hypostatice personæ uni divinæ.* Cette dénomination nouvelle affecte directement l'humanité en tant qu'unie au Verbe et devenue par son union l'humanité du Verbe, complète dans sa subsistence *à l'instar d'une hypostase.* — *d)* Ces dernières paroles nous amènent à la conclusion philosophique qui est à la base du système de Berruyer : l'humanité en Jésus-Christ est une quasi-hypostase, en raison de son union avec le Verbe divin. On peut lui accorder les attributs du suppôt : expliquant le texte de l'Épître aux Romains, I, 3, *De Filio suo qui factus est ei (Deo) ex semine David secundum carnem*, Berruyer s'exprime ainsi : *Verba, ut jacent, in obvio et nativo sensu nulla formidine interpretare de Jesu Christo Deo et homine, qui ex semine David per Mariam in Filium suum derivato, factus est in tempore Deo uni et vero Filius secundum carnem; intellige dicta instar suppositi et in masculino genere de sanctissima Christi humanitate, quæ superveniente Spiritu Sancto in Mariam, et virtute Altissimi ei obumbrante, conjuncta est in tempore cum persona una divina, unione reali, physica et substantiali in unitatem personæ et individuam societatem naturæ*, p. 109. On trouve les mêmes formules dans Hardouin, *Comment. N. T.*, Rom., I, 4. — *e)* Relativement à la sainte Vierge, Hardouin et Berruyer admettent pleinement le titre de mère de Dieu. Marie est mère de Dieu en raison de la double filiation du Verbe incarné, Berruyer, *op. cit.*, p. 55; filiation du Verbe et filiation de l'humanité unie hypostatiquement au Verbe. L'affirmation touchant la maternité divine de Marie est orthodoxe, mais les raisons de cette maternité auraient dû conduire leur auteur à concéder à la sainte Vierge une maternité divine d'honneur dans le sens nestorien. Voir plus loin.

Évidemment de telles assertions ne trouvent pas de fondement dans l'Écriture ni dans la tradition, et cependant Berruyer est obligé de rendre compte des affirmations si précises de la sainte Écriture touchant la filiation divine en Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il le fait en expliquant que les attributs et toutes les dénominations qu'accorde à Jésus-Christ l'Évangile, concernent en réalité l'humanité, entendue comme on vient de l'exposer. *Eo sensu intelligenda sunt omnia... quæ de Jesu Christo Filio Dei a scriptoribus sacris in tertia persona narrantur aut pronuntiantur; omnia aut fere omnia quæ in illorum scriptis de seipso Jesus Christus Filius Dei in prima persona loquens dixisse perhibetur.* p. 96. Cf. p. 3, 4, 5. Aucun attribut, même celui de Fils de Dieu, qui ne concerne donc l'humanité du Christ, en tant qu'unie au Verbe; tous ou presque tous les *prédicats* qui, d'après l'interprétation traditionnelle, ne conviennent au Sauveur qu'en raison de sa divinité, se vérifient directement dans son humanité sainte. D'après Berruyer, ce sont tous les auteurs du Nouveau Testament qui ont parlé de Jésus en ce sens, p. 8; et les textes de saint Jean, Joa., I, en entier, et I Joa., v, 7, font à peine exception, p. 105. L'exégèse de Berruyer part de ce principe absolu, auquel il n'apporte pas ou presque pas de tempérament : *Dico propositiones fere omnes quæ sunt de Jesu Christo in Scripturis sanctis Novi præsertim Testamenti, habere pro objecto in recto Hominem-Deum, sive humanitatem Christi in Verbo subsistentem. Dico insuper omnes et singulas ejusmodi propositiones a Christo Dei Filio et a Deo Christi Patre et a scriptoribus sacris prolatas semper et ubique verificari directe et primo in Homine-Deo, sive in humanitate Christi divinitati unita et Verbo completa in ratione personæ, nisi, quando propositiones quæ habent pro subjecto in recto compositum illud theandricum, habent pro prædicato attributum aliquod, quod vel naturæ divinæ, ut natura divina est, vel naturæ humanæ, ut est natura humana, essentialiter convenit, v. g. Jesus Christus est Deus, Jesus Christus est homo. Reliquæ, quotquot sunt, et tales sunt fere omnes, verificantur in Jesu Christo Homine-Deo, quia mixtæ sunt et resultant ex unione facta in tempore humanitatis Christi sanctissimæ cum persona una divina in unitatem personæ : quod est scriptorum omnium Novi Testamenti objectum in recto fere perpetuum*, p. 18-19. Quant à la tradition, Berruyer entend bien être d'accord avec la tradition primitive : l'appellation de Fils de Dieu chez les premiers chrétiens n'avait pas d'autre sens que celui qu'il lui accorde. Au temps où écrivait saint Jean, *Filius*, selon l'usage courant, signifiait, en parlant de Jésus-Christ, l'humanité unie au Verbe. Voilà pourquoi saint Jean, pour rappeler l'incarnation, ne dit pas *Filius caro factus est*, mais *Verbum caro factum est*, p. 195; voilà pourquoi aussi, dans la formule trinitaire du baptême, c'est le mot *Filii* et non *Verbi* qui est employé, afin de bien désigner ici que l'on entend parler de l'humanité sainte de Jésus, p. 150-154. Même sens dans les doxologies : *per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum*, etc., ou dans les formules du signe de la croix ou des bénédictions, p. 154-155. De plus, sur ce point, la doctrine des Pères est difficilement appréciable et le P. Berruyer semble plutôt l'esquiver. Cf. Legrand, *op. cit.*, col. 831-834.

2. *Critique.* — Toutes ces interprétations des textes scripturaires et des formules de la tradition catholique sont fantaisistes. Non seulement elles sont contraires au sens véritable de l'Écriture et aux données traditionnelles, mais elles aboutissent, dans l'interprétation des formules, à des conclusions si évidemment fausses, qu'elles sont par là même condamnées. Si, en effet, dans les formules scripturaires et traditionnelles, le terme Fils de Dieu, par exemple, doit être toujours entendu de l'humanité de Notre-Seigneur dans le sens où l'explique Berruyer, que faudra-t-il entendre par l'Esprit-Saint, dont l'invocation termine ces formules? La formule du signe de la croix : *in nomine Patris*, etc., signifiera nécessairement : au nom de Dieu subsistant en trois personnes, qui est Père du Christ, en tant qu'il a uni l'humanité au Verbe, et du Fils, c'est-à-dire de la très sainte humanité du Christ, qui, par son union avec une personne de la Trinité, est devenue le Fils de Dieu, et du Saint-Esprit. On se demande quelle peut être ici l'acception de ce dernier terme de la formule. Legrand, *op. cit.*, col. 831. La faculté de théologie de Paris, en censurant plusieurs propositions de Berruyer, en 1762, a noté sévèrement son système d'interprétation des formules scripturaires et traditionnelles : on trouvera l'exposé des considérations théologiques des censures portées dans Legrand, *op. cit.*, col. 857-893. Mais la principale des considérations est que le système d'in-

terprétation de Berruyer énerve singulièrement les preuves scripturaires du dogme de la trinité et du dogme de l'incarnation. Berruyer admet lui-même implicitement cette conclusion, puisque, pour lui, Jésus-Christ, Homme-Dieu, pourrait être appelé Fils de Dieu, sans que cette appellation impliquât les dogmes de la trinité et de l'incarnation. Voir plus haut. Voir, dans la censure de la faculté, les propositions 43 et 138. Sur le vrai sens du terme Fils de Dieu, voir ce mot, t. v, col. 2386 sq. Mais, en nous tenant sur le terrain strictement théologique du problème de l'union hypostatique, les critiques à formuler contre le système de Berruyer peuvent se résumer sous trois chefs principaux.

a) Le concept philosophique de l'humanité unie au Verbe est équivalent chez Berruyer au concept de l'hypostase ou de la personne. L'humanité est un véritable sujet auquel on attribue légitimement les qualités même divines : c'est, comme on le dit habituellement, en résumant d'un mot la conception de Berruyer, un quasi-suppôt, une quasi-hypostase ou personne. Il s'en faut de si peu que ce soit un véritable suppôt, une hypostase ou personne complète, que l'on ne voit pas bien ce qui manque en réalité à l'humanité de Jésus-Christ pour être une personne. La logique devrait conduire Berruyer à admettre la dualité de personnes en Jésus-Christ, tout comme elle le conduit à admettre une double filiation. Voir la censure de la proposition 21e, qui résume la doctrine de Berruyer sur ce point, proposition notée par la faculté de Paris, comme fausse, erronée, téméraire, entachée de superstition, scandaleuse et conduisant au nestorianisme; par certains côtés, la thèse de Berruyer incline vers l'arianisme, parce qu'elle enlève aux arguments traditionnels leur valeur démonstrative en faveur de la consubstantialité du Fils, c'est-à-dire du Verbe, et vers le sabellianisme, parce qu'elle enlève aux mêmes arguments leur valeur démonstrative relative à la distinction des trois personnes consubstantielles. — *b)* Le concept de la filiation divine, tel que le propose Berruyer, est complètement en dehors de la tradition théologique. Des définitions de l'Église contre l'adoptianisme, voir t. i, col. 419, il résulte que « la filiation naturelle de Jésus-Christ... *a.* a pour unique fondement la génération éternelle du Verbe, celui-ci gardant son titre de Fils dans toute nature qu'il daigne s'unir; *b.* constitue Jésus-Christ le Fils naturel du Père seul, et non point de la Trinité; *c.* due uniquement à la propriété personnelle du Verbe et non à l'union hypostatique, cette filiation disparaîtrait si, au lieu du Verbe, le Saint-Esprit ou le Père s'était incarné ». Quant à l'opinion subsidiaire défendue par certains théologiens, tels que Suarez, *De incarnatione*, disp. XLIX, sect. i, n. 5; sect. ii, n. 24; Vasquez, *In Sum. S. Thomæ*, IIIa, disp. LXXXIX, c. xiv, et qui consiste à considérer en Jésus-Christ deux filiations naturelles, bien que non condamnée, elle ne saurait être admise. Voir Adoptianisme, t. i, col. 420. A plus forte raison faut-il rejeter l'opinion de Berruyer, plus accentuée encore dans ses formules.— *c)* Dans l'opinion de Suarez, le défaut d'extranéité dans la nature humaine par rapport au Verbe (en raison de l'union hypostatique) exclut toute possibilité d'interpréter la filiation quant à la nature humaine dans le sens d'une filiation adoptive. Mais dans l'opinion de Berruyer, cette possibilité, non seulement n'est pas exclue, mais elle semble l'aboutissant logique des prémisses posées. Jésus-Christ est Fils naturel de Dieu en raison de l'action *ad extra*, commune aux trois personnes divines, et qui unit la nature humaine au Verbe. Cette action *ad extra* semble bien être l'unique lien de la divinité à l'humanité dans l'incarnation. Telle n'est pas la doctrine catholique, qui attribue sans doute à la Trinité, comme cause efficiente, l'œuvre de l'incarnation, mais qui enseigne formellement que seule la deuxième personne de la Trinité s'est incarnée: ce que les théologiens expliquent en rappelant que la personne du Verbe divin seule termine l'incarnation en *assumant* l'humanité à son être personnel. Voir col. 507, et Incarnation. L'opinion de Berruyer ne semble laisser au Verbe aucun rôle particulier dans l'incarnation : celle-ci résulte de l'action commune des trois personnes. Sans doute, elle maintient l'union personnelle dans les formules qu'elle emploie, mais elle n'en rend pas suffisamment compte. L'union entre la divinité et la sainte humanité du Christ semble bien n'être qu'une union morale à la façon de Nestorius : on ne voit pas ce qui différencie les relations de la Trinité et de l'humanité de Jésus et les relations de la Trinité et de l'âme juste. Rien d'étonnant que cette opinion ait été qualifiée sévèrement par Benoît XIV et par Clément XIII. Benoît XIV, dans son bref du 17 février 1758, condamna la deuxième partie de l'*Histoire du peuple de Dieu*, comme contenant des propositions « respectivement fausses, téméraires, scandaleuses, favorisant l'hérésie sinon hérétiques », et Clément XIII, avec termes identiques, censura la troisième partie par son bref du 2 décembre 1758, en déclarant que la « mesure du scandale était comble ». La Sorbonne censura pareillement 74 propositions (1762-1764). Cf. de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Cie de Jésus;* Schörckh, *Christliche Kirchengeschichte*, t. vii, p. 181; Schætzler, *Das Dogma von der Menschwerdung*, Fribourg-en-Brisgau, 1870, p. 201 sq.

4° *Günther.* — Avec la thèse de Berruyer, expliquant l'union hypostatique sans relation explicite au mystère de la sainte Trinité et avec la seconde personne de la Trinité, la porte était ouverte au rationalisme. L'action divine *ad extra*, fondement de cette union, semble la réduire à la proportion d'une union simplement morale. C'est sur ce dernier point, tout particulièrement, que l'introduction de la philosophie moderne dans la théologie accentuera l'explication purement dynamique de l'union hypostatique, et fera de Jésus un homme, semblable aux autres hommes quoique plus particulièrement uni à Dieu par la grâce qui l'inonde. Toutefois, entre Berruyer et Günther, le point de départ et l'aboutissement de cette évolution, il faut signaler un théologien aujourd'hui bien oublié, le P. Stattler, jésuite, qui, dans ses polémiques antikantiennes et ses essais de conciliations avec le protestantisme, esquissa le premier d'une façon précise la théorie de l'union dynamique. On trouvera sa thèse exposée dans sa *Theologia theoretica christiana*, Eichstadt, 1760, à l'Index, décret du 10 juillet 1797. Cf. Schætzler, *op. cit.*, 1870, c. xiv. Mais c'est Günther, voir t. vi, col. 1992 sq., qui donna à cette théorie sa forme plus précise et définitive, sous laquelle elle fut directement condamnée par l'Église.

1. *Exposé.* — Le fondement de la théorie de Günther se trouve dans la conception moderne de la personnalité, constituée par *la conscience de soi*. Voir Hypostase, col. 431. Dans le Christ, Günther distingue deux consciences, la conscience divine et la conscience humaine, donc deux personnalités. L'union entre la divinité et l'esprit (*Geist*) de l'humanité est conçue comme celle de l'esprit et de l'âme *(Seele)* dans le composé humain. Voir Forme du corps humain, t. vi, col. 561-562. C'est par la continuité des deux consciences, dont l'inférieure (la conscience humaine) est pour ainsi dire enveloppée et absorbée par la supérieure (la conscience divine), que s'explique l'unité de personne dans le Christ, *unité non numérique, mais formelle, dynamico-organique*, que Günther présente comme le constitutif de l'*union hypostatique*. Cette explication amène Günther à d'autres conséquences,

notamment en ce qui concerne l'impeccabilité du Christ. Sur ce dernier point, voir JÉSUS-CHRIST. On trouvera exposé le système de Günther principalement dans son ouvrage : *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums*, t. II, *Incarnationstheorie*, Vienne, 1829.

2. *Critique.* — On a déjà relevé, voir HYPOSTASE, col. 433, les conséquences erronées de la conception moderne de la personnalité constituée par la conscience de soi. En réalité, c'est établir en Jésus-Christ deux personnes réelles, unies par la simple continuité des consciences. N'est-ce pas là le nestorianisme, sous une forme nouvelle? Günther s'en défend, et les disciples de Günther renchérissent sur cette défense. — *a)* Tout d'abord, le dualisme nestorien, à leur avis, accentuait beaucoup plus, en Jésus-Christ, la séparation des natures, jusqu'à faire des deux natures deux personnes véritables. Günther, au contraire, s'efforce de ramener le dualisme des natures à l'unité de la personne. De plus, affirme Günther, l'erreur de Nestorius consistait surtout à nier l'union hypostatique au moment de la conception du Christ. Or, nous avons vu, cf. col. 534, que cette dernière assertion est inexacte, Nestorius ayant admis l'union de la divinité et de l'humanité dès le premier instant de la conception du Christ. La seule différence qui subsiste entre le günthérianisme et le nestorianisme réside donc en ce que Günther ajoute à l'union morale du nestorianisme l'union dynamico-organique des deux consciences se continuant et se superposant dans le Christ. Mais cette addition, relativement à la constitution intime de la personne du Christ, est totalement inefficace. Ontologiquement, il n'y a donc aucune différence entre la conception de Nestorius et celle de Günther. — *b)* Günther fait grand cas du progrès de la philosophie pour détourner de sa thèse les anathèmes autrefois portés contre le nestorianisme. Si l'Église, au temps de Nestorius, a défini sa foi en se servant de formules qui paraissent contraires à la doctrine proposée par Günther, c'est que les concepts philosophiques dont elle disposait étaient alors insuffisants. C'est précisément parce que la philosophie contemporaine a fourni une nouvelle conception de la personnalité, qu'il est permis de trouver dans une formule philosophique différente l'expression même du dogme de l'incarnation. *Vorschule*, t. II, p. 283. Cf. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1898, t. II, n. 839. Cette affirmation de Günther semble supposer que le dogme varie ses formules selon les systèmes philosophiques qui se succèdent au cours des âges : erreur pernicieuse qui ferait de la philosophie, dans l'expression des vérités religieuses, la maîtresse de la théologie, alors qu'elle n'en est, en réalité, que la servante. Voir DOGME, t. IV, col. 1602; Vacant, *op. cit.*, n. 842. La prétention de Günther a d'ailleurs été directement signalée et condamnée par Pie IX, bref *Eximiam tuam*, 15 juin 1857, Denzinger-Bannwart, n. 1656. — *c)* Baltzer, *Neue theologische Briefe an Dr Anton Günther*, Breslau, 1853, p. 162-163, invoque en faveur de l'opinion de son maître un prétendu symbole « approuvé » au concile de Chalcédoine. Voir le texte dans Mansi, t. VI, col. 889. Ce symbole semble exclure, en effet, l'unité numérique en Jésus-Christ pour ne laisser subsister qu'une unité morale. Cf. Knoodt, *Günther und Clemens*, Bonn, 1854, p. 325. On y affirme que nous croyons en un seul Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, par qui toutes choses ont été faites, entendant par là *principalement* le Verbe, Dieu et Seigneur, mais entendant aussi avec lui Jésus de Nazareth, que Dieu a marqué de son esprit et de sa vertu, pour le rendre participant, par cette union au Verbe, de sa filiation et de sa puissance. Ce symbole, loin d'avoir été approuvé (ainsi que le pensait Knoodt) au concile de Chalcédoine, a été formellement condamné. Ce symbole *altéré* était l'œuvre de Théodore de Mopsueste, cf. Walch, *Ketzergeschichte*, Leipzig, 1769, t. V, p. 354; il avait été répandu par les nestoriens et apporté au concile d'Éphèse par le prêtre Charisius, qui le lut au cours de la VI[e] session, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 331, afin de le faire condamner. La condamnation fut portée en termes non équivoques, déclarant soumis aux anathèmes du concile quiconque, évêque, clerc ou laïque, croira ou enseignera les doctrines renfermées dans la profession apportée par le prêtre Charisius touchant l'incarnation du Fils unique de Dieu... Ce symbole, lu derechef au pseudo-concile appelé le Brigandage d'Éphèse, fut en fin de compte, avec les actes du pseudo-concile, évoqué devant le concile de Chalcédoine, qui devait juger la cause de Dioscore. Voir t. IV, col. 1373-1374. Si Théodore de Mopsueste sembla trouver une grâce apparente devant le concile de Chalcédoine, le V[e] concile œcuménique se chargea de parfaire la condamnation déjà portée à Éphèse. Voir session VI[e], Mansi, t. IX, col. 229. Sur la condamnation de Théodore, voir Franzelin, *De Verbo incarnato*, p. 210-213; Pirot, *op. cit.*, p. 304, 322. — *d)* De même, dans la X[e] lettre, Baltzer invoque, avec aussi peu de droit, l'autorité de saint Anselme. Saint Anselme avait écrit : *In Christo Deus est persona et homo est persona, nec tamen duæ sunt personæ, sed una persona. Cur Deus homo*, c. VI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 278. Mais on a vu plus haut, col. 511, combien l'interprétation nestorienne doit être éloignée de ce texte. Saint Anselme représente, au XII[e] siècle, la plus pure tradition catholique.

3. *Condamnation.* — La doctrine de Günther et de ses disciples, renouvelant en fait l'hérésie nestorienne, ne pouvait qu'être condamnée par Rome. Une première condamnation générale fut portée contre le günthérianisme par une mise à l'Index des ouvrages du maître, le 8 janvier 1857. Günther se soumit le 13 janvier. Mais le souverain pontife, tout en marquant sa joie de la soumission de Günther, dut préciser dans la suite quels points étaient répréhensibles, au point de vue de la foi, dans les doctrines condamnées en bloc. On a vu, à propos des éléments constitutifs de la nature humaine, FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 562-563, les documents qui précisèrent la condamnation globale. Au sujet de l'incarnation, Pie IX se contente d'affirmer, dans son bref au cardinal de Geissel, archevêque de Cologne, que le dogme de l'incarnation n'est pas correctement exposé par Gunther : *in compertis pariter habemus, neque meliora, neque accuratiora esse, quæ traduntur de sacramento Verbi incarnati deque unitate divinæ Verbi personæ in duabus naturis divina et humana.* Denzinger-Bannwart, n. 1655. L'indication est sommaire, mais suffisante, puisque l'erreur günthérienne aboutit précisément à la négation de l'unité numérique de la personnalité en Jésus-Christ. Voir également le bref *Dolore haud mediocri*, 30 avril 1860, dirigé principalement contre Baltzer, et adressé à l'évêque de Breslau. Denzinger, 10[e] édit., n. 1513.

Le concile du Vatican se proposait d'anathématiser les erreurs christologiques de l'école günthérienne. Il convient de signaler le projet de constitution dogmatique relatif au mystère de l'incarnation et les canons projetés contre l'explication de Günther.

a) Schema reformatum constitutionis dogmaticæ de doctrina catholica. Caput VI. De mysterio Verbi incarnati.

(N. 2.) Sicut in SS. Trinitate tres personæ distinctæ in una subsistunt natura, ita

De même que dans la très sainte Trinité les trois personnes subsistent en une na-

in Christo, contra una divina persona in duabus subsistit naturis distinctis et diversis. Ex quo quidem secundum SS. Patrum admonitionem intelligant omnes oportet, essentiæ, substantiæ seu naturæ notionem cum notione hypostasis, subsistentiæ seu personæ minime confundendam; ne cum manifesta sacratissimorum dogmatum subversione tot semper dicantur esse personæ, quot sint intellectuales, sive ut loquuntur sui consciæ naturæ. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 559.

ture unique, ainsi, à l'inverse, dans le Christ, une seule personne divine subsiste en deux natures distinctes et diverses. Aussi est-il nécessaire que tous retiennent, d'après la doctrine même des Pères, que la notion d'essence, de substance ou de nature ne doit en aucune façon être confondue avec la notion d'hypostase, de subsistence ou de personne, de peur que l'on n'en arrive à affirmer — ce qui serait la négation des dogmes les plus sacrés — qu'il y a autant de personnes qu'il existe de natures intelligentes ou, selon l'expression des novateurs, conscientes de soi.

b) *Canones* (Projet).

Can. 2. Si quis negaverit humanam Christi naturam ita Deo Verbo esse unitam, ut Verbum in ea tanquam sibi propria facta subsistat, a. s.

Si quelqu'un nie que la nature humaine du Christ soit unie au Verbe de façon que le Verbe subsiste en elle comme en une nature qu'il a faite sienne, qu'il soit anathème.

Can. 3. Si quis unam personam Jesu Christi tanquam plures complectentem intelligat, duasque in mysterio Christi personas introducat, divinam et humanam, quæ nexu indissolubili inde a conceptione conjunctæ, unam personam compositam efficiant, a. s.

Si quelqu'un comprend l'unique personne de Jésus-Christ comme renfermant plusieurs (sujets) et, par là, introduit dans le mystère du Christ deux personnes, l'une divine, l'autre humaine, qui, dès l'instant de la conception unies par un lien indissoluble, forment une seule personne composée, qu'il soit anathème.

Can. 4. Si quis dixerit tot necessario esse personas, quot sunt intellectus et voluntates; aut negata duplici in Christo persona negari humanæ naturæ perfectionem, a. s. *Ibid.*, col. 566.

Si quelqu'un dit qu'il y a nécessairement autant de personnes qu'il y a d'intelligences et de volontés; de telle sorte que refuser au Christ la personnalité humaine, c'est lui enlever la nature humaine complète, qu'il soit anathème.

5° *Rosmini.* — A proprement parler, Rosmini n'a pas de système christologique. Sa théorie de l'union hypostatique a été simplement esquissée en fonction de son système philosophique général, à l'occasion d'un commentaire sur le 1er chapitre de l'Évangile de saint Jean. Il faut néanmoins accorder à cette esquisse quelque attention puisqu'elle a été expressément réprouvée par l'Église, dans la réprobation de la proposition 27e extraite des œuvres de Rosmini, et condamnée par le Saint-Office, le 14 décembre 1887. Voir Denzinger-Bannwart, n. 1917.

1. *Exposé.* — Pour comprendre la pensée de Rosmini, il faut se rappeler qu'il accorde aux créatures deux existences, l'une objective, l'autre subjective. L'existence objective, existence non pas seulement idéale, mais réelle, est celle que les créatures possèdent dans le Verbe de Dieu, et en ce sens le Verbe est cette matière invisible dont le livre de la Sagesse, XI, 18, dit que toutes choses ont été faites, prop. 19e. Denzinger-Bannwart, n. 2019. Par l'existence subjective, les créatures possèdent un être particulier, distinct de l'être du Verbe. Rosmini suppose cette assertion fondamentale, lorsque, à propos de l'action surnaturelle de l'eucharistie dans les âmes, il aborde au préalable le problème de l'union hypostatique. *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, Turin, 1882, lezione LXXX, p. 279 sq. D'après cette théorie générale, l'humanité du Christ existait, avant l'incarnation, dans le Verbe; mais comme elle n'y était que selon son existence objective, à l'instar de toutes les autres créatures, elle n'était pas unie au Verbe hypostatiquement : « L'existence objective des créatures est réelle par le Verbe, mais elle ne l'est pas dans les créatures elles-mêmes, dont l'existence propre est exclusivement subjective; ainsi les créatures peuvent exister dans le Verbe, et elles sont le Verbe lui-même, sans cependant exister encore en elles-mêmes. Par là, les créatures, en raison de leur existence objective, ne sont pas en elles-mêmes, et, lorsqu'elles existent subjectivement, le Verbe ne les renferme pas nécessairement, bien qu'il les possède objectivement et que l'existence objective et l'existence subjective soient deux modes du même être. De telle façon que, pour que le Verbe « assume » à lui et s'unisse une créature intelligente considérée dans l'être qu'elle possède en soi, il ne suffit pas qu'il la possède objectivement, bien que réellement, en lui-même, mais il est nécessaire qu'il s'unisse subjectivement à cette créature, ou, pour mieux dire, qu'il unisse cette créature subjectivement à lui-même », p. 280. Comment expliquer l'union selon l'être subjectif, l'incarnation? « Il faut considérer que c'est le propre de l'Esprit-Saint d'agir dans le sujet, puisque l'Esprit s'unit comme principe actif à la volonté humaine. La volonté humaine, dans cette union avec l'Esprit, s'élève jusqu'à la *reconnaissance pratique* de l'être, et par-dessus tout, de l'Être absolu, ce qui constitue la sanctification de l'homme. Or, il semble que l'on doive croire que dans *l'humanité du Christ la volonté humaine fut tellement ravie par l'Esprit-Saint dans l'adhésion à l'Être objectif, c'est-à-dire au Verbe, qu'elle lui a cédé entièrement le gouvernement de l'homme. Le Verbe a pris ainsi personnellement ce gouvernement et, par là, s'est incarné.* La volonté humaine demeurait avec les autres puissances subordonnée à cette volonté, au pouvoir du Verbe, et le Verbe, premier principe de cet être théandrique, accomplissait toutes choses ou les faisait accomplir par les autres puissances, avec son consentement. *Ainsi la volonté humaine cessa d'être personnelle dans l'homme, et ce qui constituait dans les autres hommes la personne demeura dans le Christ simple nature.* » Prop. 27e. C'est ainsi que s'explique l'union hypostatique, dont la réalisation est vraiment l'œuvre du Saint-Esprit agissant dans l'humanité du Christ.

2. *Critique.* — En réalité, l'explication de Rosmini, abstraction faite de la thèse erronée de l'ontologisme qu'elle recouvre, ressuscite, sous une autre forme, l'hérésie nestorienne. L'union hypostatique n'est plus l'union substantielle, physique, réelle, selon la subsistence, καθ' ὑπόστασιν, telle que l'ont définie les conciles et proposée les Pères de l'Église; mais c'est une union accidentelle, par l'accord des volontés, selon la grâce, union purement morale et qui laisse subsister en Jésus-Christ les éléments physiques constitutifs de deux personnes complètes. Aussi est-ce à juste titre que la proposition que nous avons soulignée dans le texte a été réprouvée. D'autre part, l'explication de Rosmini laisse entrevoir une confusion d'être et de facultés, une suppression de la volonté humaine ou tout au moins de ses fonctions, qui touche de près au monophysisme ou au monothélisme. Cf. Didiot, *La fin du rosminianisme*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1888, p. 426.

6° *La théologie protestante contemporaine.* — Nous n'avons pas à nous occuper de la théologie protestante qui a versé dans le pur rationalisme. Cette théologie a existé, de tous temps, dans l'Église réformée, depuis les sociniens, voir ce mot, jusqu'aux rationalistes contemporains. Le rationalisme, sous toutes ses formes, procède de la philosophie hégélienne : il

nie la divinité du Christ et explique par l'illusion personnelle de Jésus, par la négation des paroles attribuées par l'Évangile à Jésus, par des infiltrations étrangères dans la rédaction des livres inspirés, et par mille autres hypothèses aussi peu admissibles, le fait historiquement rapporté des affirmations touchant la divinité du Messie. Sur les interprétations rationalistes de la vie et de la personne du Christ, voir JÉSUS-CHRIST. Nous ne pouvons évidemment considérer ici que les doctrines maintenant les deux termes extrêmes de l'union hypostatique, l'élément divin et l'élément humain en Jésus. Ces deux termes ne sont niés ni par les protestants conservateurs, ni même par les libéraux. Mais les premiers prétendent admettre sans restriction la personnalité divine de Jésus, tandis que les autres se tiennent sur un terrain doctrinal moins assuré et plus mouvant. Tous d'ailleurs rejettent les *formules* d'Éphèse et de Chalcédoine. La christologie orthodoxe trouve à peine un protestant instruit pour la défendre dans sa forme traditionnelle. Cf. Fr. Loofs, *What is the truth about Jesus Christ*, Édimbourg, 1913, p. 184. Le dogme défini à Chalcédoine n'est de nature, dit-on, à satisfaire ni le cœur ni la tête. Kirpatrick, dans *Dictionary of Christ and the Gospel*, 1906, t. I, *Incarnation*, p. 812; cf. Mackintosh, *The doctrine of the person of Jesus Christ*, Édimbourg, 1912; W. Sanday, *Christologies*, Oxford, 1910, p. 54-55. Rejetant les formules catholiques de l'union des deux natures en une seule personne, tout en prétendant en maintenir le sens dogmatique, les protestants ont dû trouver des systèmes plus en rapport avec la philosophie moderne. La définition de la personne par la conscience de soi jouera ici un grand rôle. Voir HYPOSTASE, col. 431.

1. *Le protestantisme libéral.* — Le protestantisme libéral se rapproche du rationalisme, en ce sens qu'il ne reconnaît pas en Jésus-Christ un être divin proprement dit. Dieu, Jésus ne l'est pas; mais, grâce aux effusions incomparables des faveurs divines dans son âme, il s'est élevé à un degré de perfection inégalable par les autres hommes, et, par rapport au Christ, définitive. C'est par ce concept de perfection surhumaine, due à l'influence de la grâce divine, que le protestantisme libéral d'un Auguste Sabatier se différencie du pur rationalisme. Jésus a été la parfaite image du Père, et « voyant Dieu son Père dans le miroir filial de la plus belle âme qui fut jamais, conscient de le connaître et de l'aimer plus et mieux que ceux qui l'entouraient, indigné du rigorisme littéraliste que les Pharisiens imposaient aux hommes sous couleur de garder la Loi, sentant en lui-même une force et une ardeur capables de changer le monde, le Maître Nazaréen a pu sans blasphème dire ce que les Évangiles lui font dire et prendre les attitudes qu'ils lui prêtent... Jésus n'a été qu'un homme, mais l'homme dans le cœur duquel s'est révélé le plus complètement le cœur paternel de Dieu. » Ainsi résume la position de Sabatier, dans l'art. *Jésus-Christ*, du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, M. de Grandmaison. Cette explication de l'élément divin en Jésus-Christ a été reprise et accentuée par M. Harnack. Conscient de sa haute valeur personnelle, Jésus, dans la pensée de M. Harnack, s'est donné aux hommes pour le médiateur universel, le juge suprême et le consolateur de l'humanité. La communication qu'il faisait de ses dons aux hommes manifestait, à la lumière des expériences quotidiennes, la gloire que le Père lui avait donnée et la puissance dont il l'avait comblé. *L'essence du christianisme*, trad. franç., 1907, p. 176. On trouvera dans l'article de M. de Grandmaison des indications suffisantes relativement à cette thèse, admise par MM. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, Tubingue, 1904; Jülicher, *Die Religion Jesu*, dans la collection *Die Kultur der Gegenwart*, Leipzig, 1906, t. I, fasc. 4; W. Bousset, *Jesus*, dans la collection des *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, Tubingue, 1904; A. Meyer, *Jesus*, dans *Unsere religiösen Erzieher*, Leipzig, 1908, t. I; W. Heitmüller, *Jesus*, Tubingue, 1913; H. Weinel, *Jesus*, dans la collection *Die Klassiker der Religion*, Berlin, 1912, etc. Il nous suffit présentement de retenir la doctrine esquissée par ces différents auteurs pour la juger en fonction du dogme catholique de l'union hypostatique. Qu'ils le veuillent ou non, les protestants libéraux sont obligés de faire de Jésus-Christ, à l'instar des rationalistes, un prophète, plus grand, meilleur, plus inspiré que ses prédécesseurs, mais à coup sûr homme comme eux et tout autant qu'eux. L'union de cet homme avec la divinité s'explique simplement par la grâce céleste qui inonde son âme et lui communique des dons extraordinaires. C'est dans ce sens qu'ils sont obligés d'interpréter les textes, rapetissant la figure de Jésus à des proportions simplement humaines. Objectivement, la personne du Sauveur n'apparaît plus en réalité, dans ce système, composée de deux éléments essentiels, l'un divin, l'autre humain; mais elle est toute absorbée dans l'humanité, l'élément divin étant constitué par une faveur, une grâce extrinsèque, en somme, à la constitution intime de Jésus. Nous retombons ainsi dans le nestorianisme. Ou bien, s'ils veulent éviter cette conclusion funeste pour la divinité du Sauveur, les libéraux sont obligés de voir en Jésus une transcendance véritable. Mais, ne voulant pas aller jusqu'au bout des conclusions où devrait les amener la logique, ils se refusent à suivre les catholiques jusque dans la confession des deux natures en une personne, ils font du Christ une personnalité d'un genre particulier. Ainsi le Messie nous apparaît comme dépassant l'humanité sans toutefois arriver à égaler la divinité. Compromis qui se rapproche singulièrement des anciens concepts ariens, apollinaristes et monophysites. Tant il est vrai que, lorsque l'on abandonne la voie traditionnelle, il faut nécessairement tomber dans les excès que la tradition catholique a précisément rejetés.

2. *Le protestantisme conservateur.* — On prétend ici sauvegarder la divinité même du Verbe unie à l'humanité de Jésus, mais on veut en expliquer l'union ineffable, en se dégageant des voies tracées à Éphèse et à Chalcédoine. Trois systèmes principaux sont en présence : la kénose, la subconscience, l'influx divin. Ici encore, il est intéressant de voir comment les erreurs modernes ne sont que la reproduction des anciennes conceptions hérétiques.

a) *La kénose.* — On étudiera ce système en un article spécial. Présentement, nous n'en dirons que ce qui se rapporte immédiatement à la question de l'union hypostatique. Le principal appui du système est le texte aux Philippiens, II, 7. On en discutera le sens à l'art. KÉNOSE. Mais ce texte n'est qu'un appui; en réalité, il n'est pas à la source de la doctrine de la kénose. L'origine première de la kénose est la difficulté de concevoir deux natures complètes unies en une seule et même personne. Parmi les solutions données à ce problème (lequel est en réalité le problème de l'union hypostatique), une des solutions possibles était de concevoir une des deux natures amoindrie afin de pouvoir être complétée par l'autre et former avec elle un tout unique. Cet amoindrissement équivaut à un véritable dépouillement, à une *kénose*. La kénose est donc au fond de la théologie christologique d'Arius, voir col. 468, d'Apollinaire, voir col. 469, et, en général, des monophysites, voir col. 477. La doctrine de l'ubiquisme, voir col. 542, contribua beaucoup à introduire le système de la kénose dans le protestantisme. Dans l'état d'humiliation, c'est,

avons-nous vu, la κρύψις, c'est-à-dire l'usage secret, ou la κένωσις, c'est-à-dire la complète abstention, qui explique en Jésus la présence de la divinité. Les protestants modernes ont repris cette thèse générale de Chemnitz, sous diverses formes. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1912, t. II, note K, et KÉNOSE. Mais au lieu que ce soit, comme dans l'ancienne exégèse luthérienne de Phil., II, 7, l'humanité qui s'efface, il s'agit, dans la moderne kénose protestante, de l'effacement de la divinité ; le système, envisagé simplement au point de vue théologique et relativement à la seule union hypostatique, est inadmissible, car à la fois il supprime l'union substantielle des deux natures dans le Christ et il altère la véritable notion de la personnalité. Il supprime l'union substantielle des deux natures, en impliquant « un mélange d'où résulte une nature nouvelle qui est pour ainsi dire la combinaison des deux autres. Or, le fini ne peut pas se combiner avec l'infini, si ce dernier ne perd momentanément son infinité. » Prat, *loc. cit.*, p. 241. Au fond du système de la kénose, c'est donc le monophysisme que l'on retrouve. L'immutabilité divine oppose à ce système une réelle difficulté, que résolvent les partisans de la kénose en répondant « ou bien que nous ne savons pas en quoi l'immutabilité divine consiste, ou bien que Dieu peut faire tout ce qui n'est pas inconciliable avec son caractère moral, autrement dit avec sa sainteté ». *Ibid.* Cf. d'après le P. Prat, J. A. Dorner, *Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältniss zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1856, t. I, p. 361-416; *Die neueren Läugnungen der Unveränderlichkeit des personlichen Gottes*, 1857, t. II, p. 440-500 ; *Die Geschichte der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher nach ihren Hauptzügen historisch-kritisch dargestellt*, avec deux répliques à Dorner par Liebner, *Christologisches, ibid.*, t. III, p. 349-366, et par Hasse, *Ueber die Unveränderlichkeit Gottes und die Lehre von der Kenosis des göttlichen Logos mit Rücksicht auf die neuesten christol. Verhandlungen, ibid.*, t. III, p. 366-417. En second lieu, ce système altère la véritable notion de la personnalité : « Une certaine philosophie identifie la personne avec la conscience; la perte de la conscience (du sentiment du moi) équivaudrait à l'anéantissement de la personne. Dès lors il est impossible d'admettre deux consciences dans un même sujet, car deux consciences seraient deux personnes. Il n'y a donc pas dans le Christ une conscience divine *et* une conscience humaine; il n'y a qu'une conscience divine *ou* une conscience humaine. Mackintosh l'affirme crûment et comme une vérité incontestable : *There were not in him* (Christ) *two consciousnesses or two wills, but the unity of his personal life is fundamental. Expository times*, t. XXI, p. 107. Avec ce principe, on ne peut échapper à la kénose, à moins de dire que l'humanité est absorbée dans la divinité. » Prat, *op. cit.*, p. 242.

b) *La subconscience.* — Cette théorie a été mise en relief par M. W. Sanday, principalement dans *Christologies ancient and modern*, Oxford, 1910. Dans l'esquisse christologique de M. Sanday, « il n'est plus question de personne ni de natures : concepts scolastiques, massifs, usés! A leur place, la conscience psychologique, avec ses deux étages : conscience, claire lumière maîtrisée et moralement constante, mais appauvrie; simple aiguille indicatrice d'actions plus profondes; — semi-conscience intermittente, lueurs vives projetées de temps en temps par le fonds subliminal où se cache et agit l'élément divin présent dans l'âme humaine. Cette double conscience répond aux deux couches de puissances superposées dans le moi total. En lui s'étagent les acquisitions superficielles du premier moi : connaissables, exprimables, mais précaires et vite épuisées; et au-dessous, les ressources immenses, inappréciables, et partiellement ineffables, du moi subconscient. Le *Moi* superficiel du Christ, tel qu'il se connut et s'exprima, fut entièrement, exclusivement humain. Mais de temps en temps, la Déité présente à son *Moi* subliminal s'impliqua, se fit jour confusément dans certaines paroles que la conscience humaine collective, par un procédé obscur et subconscient, lui aussi, mais certain, interpréta dans le sens plénier que pressentait peut-être, mais que n'exprima ni ne connut nettement Jésus de Nazareth. » L. de Grandmaison, *Bulletin de littérature religieuse moderne*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. II, p. 197-198. Sur le système de M. Sanday et les critiques qu'il soulève, voir en entier cet article de M. de Grandmaison, dont on résume ici les conclusions. Ce système suppose en premier lieu, de la part du Verbe, la kénose : « Notre-Seigneur Jésus-Christ, en s'incarnant, assuma cette impuissance. Il ne pouvait pas, par suite d'un acte propre et délibéré d'abnégation, arborer pour ainsi dire sa divinité. Il savait que la condition qu'il assumait ne permettait qu'une certaine mesure dans la manifestation de lui-même. » *Christologies*, p. 178. — En second lieu la psychologie même du Christ exige, en raison de la perfection de l'activité humaine en Jésus, que l'on restreigne le plus possible (si tant est qu'elle ait jamais existé) cette activité s'exerçant dans le domaine, éclairé par intermittance, de la conscience subliminale. Une telle activité, en effet, n'a dans l'organisme qu'un rôle secondaire et conditionné par les faiblesses et les imperfections des facultés humaines. — En troisième lieu, il faudrait conclure : « 1° que Jésus fut Dieu sans le savoir, de cette connaissance certaine et claire qui lui eût permis une affirmation du fait; que notre jugement sur lui dépasse par conséquent le jugement qu'il pouvait porter, et porta en réalité sur sa personne; 2° que notre profession de foi : « Jésus est Dieu », si elle vise Jésus de Nazareth, doit s'expliquer ainsi : au-dessous du Moi superficiel, conscient, intégrant le Moi humain total, s'étendait un Moi profond, ineffable, subconscient, lieu et siège d'une « Déité » « en continuité avec l'infini de la Divinité ». *Christologies*, p. 166. Toutefois, « ce qui était divin dans le Christ, n'était pas soustrait à la vue au point d'être totalement noyé et submergé dans la nuit de l'insconscient. Il y avait une sorte d'échelle de Jacob par laquelle les forces divines rassemblées en bas trouvaient une issue, pour ainsi dire, jusqu'à l'air libre... » *Ibid.*, p. 166. Ainsi la vie de Jésus était toute humaine, mais « dans ses racines les plus profondes, en continuité avec la vie de Dieu même », p. 167, 168. De Grandmaison, *loc. cit.*, p. 202-203. La deuxième conclusion a le grand tort, en supprimant les notions traditionnelles de nature et de personne, d'être formulée en des métaphores, qui, si elles étaient prises à la lettre, nous conduiraient à concevoir le cas du Christ, dans son union avec Dieu, comme « un cas majeur, privilégié », *divin*, « mais au fond du même ordre que celui de tout homme sincèrement religieux », c'est en quelque sorte un retour déguisé au nestorianisme. Objectivement d'ailleurs la substitution de la notion de conscience psychologique à la notion de personne doit aboutir aux erreurs dogmatiques que l'on a signalées à HYPOSTASE, col. 435. « Nous verrons dans le Christ incarné deux *moi* juxtaposés ou superposés..., nous sommes confrontés à deux sujets d'opération, deux responsables, deux consciences, deux personnes! Pour fuir le mystère impliqué dans la formule traditionnelle, n'est-on pas acculé à un inconcevable dualisme? » De Grandmaison, *loc. cit.*, p. 205. La première conclusion contredit

d'ailleurs tout ce que l'histoire nous apprend du Christ : « Ce n'est pas cette image du Christ que nous renvoient les documents scripturaires. La glorification du Christ ressuscité n'est jamais représentée comme révélant à Jésus lui-même sa divinité. Elle est, pour les Onze et les autres disciples, une preuve, un signe, un témoignage hors pair de la vérité de la mission du Maître. Le travail d'interprétation, attribué à son Esprit, s'opère en eux, non en lui. Dans tous nos Évangiles, non seulement (c'est trop évident) dans l'Évangile de Jean, mais dans les Synoptiques, Jésus est toujours représenté comme sachant d'où il vient, où il va, et les restrictions, les lenteurs, l'économie imposée à la manifestation de ce qu'il est, sont volontaires et réfléchies. » De Grandmaison, *loc. cit.*, p. 206-207.

c) *L'influx divin.* — « Parlant du mystère de la Trinité et observant justement que la notion de « personne » appliquée à ce mystère est fondée sur les *relations* des Termes divins, M. (Reinhold) Seeberg pense que la « divinité » de Jésus a été constituée par un influx, une énergie, une sorte d'« idée force » divine, faisant, de l'homme Jésus de Nazareth, l'organe de Dieu, son instrument pour la fondation sur terre du royaume des cieux. Jésus n'eut d'autre personnalité que son humaine personnalité; mais la volonté personnelle de Dieu collaborait de telle sorte avec la sienne, que la vie de Jésus devenait, en quelque manière, une seule chose avec la volonté personnelle de Dieu. » De Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, t. II, col. 1395. Cette conception se rapproche beaucoup de l'antique hérésie de l'adoptianisme, que M. Seeberg traite d'ailleurs avec faveur. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1913, t. III, p. 53-58. Voir les idées christologiques de M. Seeberg dans son ouvrage, *Die Grundwahrheiten der christlichen Religion*, Leipzig, 1910, et dans le mémoire, *Wer war Jesus?* dans *Aus Religion und Geschichte*, Leipzig, 1909, t. II, p. 226 sq. La conception de M. Loofs, dans ses articles *Christologie*, *Kenosis*, de la *Realencyklopädie für prot. Theologie*, et surtout dans la dernière *lecture* de *What is the truth about Jesus Christ ?* p. 228-241, est plus vague encore : « La personne historique du Christ a été une personne humaine, seulement humaine, mais enrichie, transformée par une inhabitation de Dieu ou de l'Esprit de Dieu, d'un caractère unique, qui restera inégalée à jamais et a fait de Jésus « le Fils de Dieu », révélateur du Père et initiateur d'une humanité nouvelle. Un écoulement, une effusion, une inhabitation divine analogue, mais inférieure, sera le lot final de ceux qui sont rachetés par le Christ. » De Grandmaison, *loc. cit.*, col. 1395. « En résumé, pouvons-nous conclure avec le même auteur, les théories « continentales » (il s'agit des théories émises ailleurs qu'en Angleterre) des protestants conservateurs abandonnent carrément ce que l'Église catholique a toujours considéré comme la pierre d'angle du dogme de l'incarnation. Pour les auteurs (qu'on vient de citer) et ils font autorité dans leurs Églises, la personne de Jésus ne fut qu'une *personne humaine*. Un influx, un don, une effusion de l'Esprit de Dieu survint, analogue à l'inspiration prophétique, mais d'une espèce plus haute, d'une richesse plus large, et ainsi créatrice de prérogatives plus singulières. Jésus est un *homme divinisé*, d'une façon mystérieuse, mais capable de lui conférer la dignité de « Fils de Dieu » et les pouvoirs conséquents que nous connaissons par les Écritures. A proprement parler, il ne faudrait pas dire : « la divinité du Christ », mais « la Divinité dans le Christ ». Pour bien faire, il ne faudrait plus adorer le Christ, mais Dieu dans le Christ, col. 1395.

Ces indications, trop sommaires pour donner une idée de la christologie protestante contemporaine, qui sera étudiée à Jésus-Christ, sont néanmoins suffisantes en ce qui concerne le point précis de l'union hypostatique. A sacrifier les formules traditionnelles, les protestants en arrivent finalement à nier complètement, sinon le mystère de l'incarnation, du moins le dogme catholique de l'union hypostatique.

7° *Le modernisme.* — On a vu à Hypostase, col. 432, comment le modernisme reprend les formules rationalistes de l'école günthérienne relativement à l'expression à donner au dogme. Mais le rationalisme qui est à la base de cette conception a trouvé chez les modernistes une formule nouvelle qui est à la base de tout le système. La révélation, pour le moderniste, n'est plus, à l'origine, qu'un état subjectif et naturel, une impulsion, une lumière relatives au royaume du ciel, à sa nature, à son avènement. Sur ces données imprécises, la conscience chrétienne élabora les premières formes du dogme, et ce travail tout naturellement se porta sur la personne même du Christ : « Les Actes, dit *Il programma dei modernisti*, p. 81-83, se faisant l'écho de l'enseignement chrétien primitif, décrivent Jésus comme un homme auquel Dieu a rendu témoignage par les miracles, les prodiges, les signes qu'il a opérés par son entremise. Act., II, 22. Il est le Messie; sa mort ignominieuse lui a conféré la gloire céleste et il doit revenir pour inaugurer son royaume. Voilà la foi naïve et intense des premiers disciples. Mais le Christ a appelé les membres de la famille humaine fils de Dieu et s'est donné comme leur modèle. Il est le Fils de Dieu par excellence, d'après la synonymie que la tradition messianique établissait entre ce titre et celui de Messie... Mais ce qui marque le point culminant de cette élaboration, c'est la traduction du concept hébraïque du Messie par le concept platonicien du Logos; c'est l'identification du Christ, tel qu'il était apparu aux âmes attendant dans l'angoisse la rédemption d'Israël, avec la notion abstraite, germée en terre hellénique de l'intermédiaire cosmique entre l'être suprême et le monde; c'est la transcription, pourrait-on dire, de la valeur morale et religieuse, inhérente à une conception hébraïque, inintelligible pour le monde gréco-romain, en langage alexandrin, lui conservant ainsi la même valeur éthique et religieuse », p. 70 sq. Le dogme de l'incarnation et *a fortiori* le dogme de l'union hypostatique ne sont ainsi que le résultat des élaborations successives de la pensée chrétienne réfléchissant sur elle-même. Les formules dont l'Église s'est servie, se sert encore actuellement, pour exprimer sa croyance, ne sont pas des énoncés irréformables : elles ne sont que l'expression plus ou moins heureuse des expériences religieuses des chrétiens; et il faut les considérer comme « soumises à un travail perpétuel d'interprétation, où *la lettre qui tue* est efficacement contrôlée par *l'esprit qui vivifie*... L'évolution incessante de la doctrine se fait par le travail des individus, selon que leur activité réagit sur l'activité générale. » Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 158, 174. Sur cette conception générale de l'élaboration des dogmes dans la théologie moderniste, voir le décret *Lamentabili*, prop. 20e, 21e, 22e, Denzinger-Bannwart, n. 2020-2022. Cf. J. Lebreton, *Modernisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, t. III, col. 675-685, et Mgr H. Quilliet, *L'évolution et le modernisme*, § 2 et 3, dans les *Questions ecclésiastiques*, 1908, p. 219 sq., 325. D'où il suit que les formules christologiques élaborées avec des notions empruntées à des systèmes philosophiques périmés ne sont plus adaptées à l'état de la science moderne. Voir Hypostase, col. 433.

Au début, le dogme de l'union hypostatique se

résout dans la conscience que le Christ possède de sa qualité de Messie, fils de Dieu. Mais cette conscience n'implique pas la conscience de la divinité unie à l'humanité. « La divinité de Jésus n'est pas un fait de l'histoire évangélique dont on puisse vérifier critiquement la réalité, mais c'est la définition du rapport qui existe entre le Christ et Dieu, c'est-à-dire une croyance dont l'historien ne peut que constater l'origine et le développement. Cette croyance appartiendrait à l'enseignement de Jésus, et l'historien devrait le reconnaître, si le quatrième Évangile était un écho direct de la prédication du Sauveur, et si la parole des Synoptiques sur le *Père qui seul connaît le Fils, et le Fils qui seul connaît le Père*, Matth., XI, 27; Luc., X, 22, n'était pas un produit de la tradition. Mais le quatrième Évangile est un livre de théologie mystique, où l'on entend la voix de la conscience chrétienne, non le Christ de l'histoire, et j'ai expliqué, dans *l'Évangile et l'Église*, p. 45, 46, pourquoi le passage de Matthieu et de Luc a chance d'être un fruit de la spéculation théologique, l'œuvre d'un prophète chrétien, comme le quatrième Évangile. » A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 330. Le Christ historique s'est toujours personnellement distingué de Dieu et n'a pas eu conscience d'être Dieu. C'est la théologie postérieure qui a superposé la christologie de saint Jean, fruit d'une spéculation étrangère à la conscience du Christ, à la christologie des Synoptiques. « En soi, le dogme est une construction doctrinale que le théologien est enclin à interpréter comme une réalité psychologique, sauf à créer, pour la circonstance, une psychologie spéciale, qui n'est pas une psychologie, puisqu'elle n'est pas fondée sur l'observation, mais sur des raisonnements dont le point de départ est une *interprétation non historique* de l'Évangile. Le théologien conçoit deux intelligences et deux volontés distinctes, on peut dire deux consciences qui sont comme superposées, avec pénétration réciproque, la conscience humaine étant entièrement subordonnée à la conscience d'être Dieu. On ne reconnaît, dans cette doctrine, ni la psychologie que laissent entrevoir les Synoptiques, ni la simple théologie de Jean, mais une combinaison des deux, avec prédominance de l'élément johannique. » *Ibid.*, p. 148-149.

A l'origine de l'élaboration du dogme de l'union hypostatique, nous trouvons donc l'idée messianique, existant dans la conscience de Jésus, et manifestée par lui dans ses paroles et ses actes. Cette idée implique un rapport tout particulier d'union entre Dieu et l'homme Christ. Mais il n'est pas établi que ce rapport, quoique spécial et unique, dépasse l'ordre créé et humain et comporte une participation substantielle à la divinité. Puis, la conscience chrétienne, par une évolution graduée, aurait ajouté et superposé à cet élément primitif des éléments nouveaux et étrangers. « En premier lieu, saint Paul aurait imaginé que Jésus, non seulement avait été prédestiné éternellement à la dignité messianique, mais encore avait réellement préexisté au ciel avant de venir sur la terre. Jésus était *l'homme céleste*, I Cor., XV, 47-48, qui était prédestiné par Dieu et qui préexistait auprès de lui, pour venir, au temps marqué par la Providence, réparer la faute de *l'homme terrestre*, détruire le péché et ses suites, sauver le monde par la foi. » A. Loisy, *op. cit.*, p. 123. Dans un second stade, l'apôtre aurait fait du Christ, non « plus seulement l'agent médiateur du salut des hommes, mais l'agent intermédiaire de la création », p. 124. Philon avait essayé de relier le monde à Dieu par le Logos, identifié à la Sagesse de l'Ancien Testament. Paul assigne hardiment cette place au Christ éternel, image du Dieu invisible, premier-né de toute créature, par qui et pour qui tout a été fait, en qui tout subsiste, premier en tout, dans le monde physique, pour l'amener à l'existence, et dans le monde moral, pour rétablir, par sa mort et sa résurrection, la paix au ciel et sur la terre », p. 125. A son tour, l'auteur de l'Épître aux Hébreux représente le Fils comme *la splendeur de la gloire divine et l'image de la substance incréée*. Enfin, Jean complète l'idée de Paul, en découvrant, dans la vie de Jésus, la révélation même du Logos, du Verbe divin, p. 126. Désormais, on a « les éléments essentiels de la christologie ecclésiastique, la notion du Verbe incarné, du Christ Fils de Dieu et Dieu parce que Verbe fait chair en Jésus », p. 119. « Tout n'était pas dit cependant, et la foi avait encore à trouver le moyen de concilier entre elles la réalité de l'histoire évangélique, la théorie de Paul et celle de Jean, pour en faire un système coordonné », p. 126. « Ce fut l'œuvre des docteurs et des premiers conciles. Le travail entier de la pensée chrétienne, depuis Paul, Jean, Justin, Irénée, jusqu'aux derniers conciles qui ont fixé le dogme, tend à définir le rapport de prédestination et d'union qui rattache Jésus à Dieu. Le travail théologique n'a pas son point de départ en dehors de l'histoire, dans la spéculation pure; car l'explication hellénique n'est pas prise à côté du fait initial; elle s'appuie sur ce fait, elle coïncide avec lui; on peut même dire qu'elle sort de lui... La modalité de la pensée johannique n'est pas juive, mais la substance de cette pensée était dans les Synoptiques, et la pensée des Synoptiques reflète ce qu'il est bien permis d'appeler la conscience psychologique de Jésus », p. 134.

De cet exposé succinct de la doctrine moderniste relativement à l'élaboration du dogme de l'union hypostatique, exposé que l'on emprunte à M. Lepin, *Les théories de M. Loisy*, Paris, 1908, p. 61-74, il résulte que, si le dogme christologique se produit bien autour du fait évangélique, il ne sort pas strictement de lui; il le dépasse, il y ajoute des faits et des éléments nouveaux et étrangers. Il faut, dit à bon droit M. Lepin, employer les termes à rebours de leur sens ordinaire, pour prétendre, comme le faisait M. Loisy, qu'« aucune solution de continuité ne se remarque entre le fait et son interprétation ». Tout au contraire, il apparaît bien que le Christ de la théologie n'est pas celui de l'histoire, mais lui est bien supérieur; cf. décret *Lamentabili*, prop. 29e; *la doctrine christologique que nous livrent Paul, Jean et les conciles de Nicée, d'Éphèse, de Chalcédoine, n'est pas celle que Jésus enseigna, mais celle que conçut de Jésus la conscience chrétienne*. Prop. 31e. En somme, le modernisme proclame équivalemment l'incompatibilité des données de l'histoire avec les définitions actuelles de la foi. Cf. Lepin, *Christologie, Commentaire des propositions 27e, 38e du décret du Saint-Office « Lamentabili »*, Paris, 1908; *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, Paris, 1910, c. III, IV, et *appendice*. Voir JÉSUS-CHRIST.

IX. LES COROLLAIRES DE L'UNION HYPOSTATIQUE. — On les indiquera brièvement en renvoyant aux articles spéciaux où ils seront étudiés.

1° *La maternité divine de la sainte Vierge*. — Tout d'abord, le dogme de la maternité divine mérite une place à part, puisque c'est sa définition au concile d'Éphèse, cf. ÉPHÈSE, t. V, col. 137 sq., par la consécration officielle du mot Θεοτόκος dans la terminologie ecclésiastique, qui a été le point de départ par voie de conséquence de la définition du dogme de l'union hypostatique. Voir, dans l'art. CYRILLE D'ALEXANDRIE (*Saint*), les anathématismes et le symbole d'union, t. III, col. 2509, 2511. A proprement parler, le dogme de la maternité divine est si intimement lié au dogme de l'union hypostatique, qu'il résume en lui toute l'économie de l'incarnation. Cf. S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1028. Voir MARIE.

2° *La communication des idiomes et l'emploi des termes concrets et abstraits.* — Voir ABSTRAITS (*Termes*), t. I, col. 285-286, et IDIOMES (*Communication des*), t. VII.

3° *La perfection de l'humanité unie à la divinité.* — Perfection dans l'ordre naturel, mais surtout dans l'ordre surnaturel : pour l'intelligence du Christ, science parfaite, voir AGNOÈTES, t. I, col. 587; vision intuitive, voir JÉSUS-CHRIST; pour la volonté, impeccabilité jointe à une liberté certaine, *ibid.*, et RÉDEMPTION; perfection qui laisse subsister dans la nature humaine les imperfections requises par la mission rédemptrice du Sauveur, en particulier la passibilité. Voir JÉSUS-CHRIST et RÉDEMPTION.

4° *Possibilité de l'accomplissement de cette mission rédemptrice.* — D'une part, infériorité du Christ, considéré dans la nature humaine, par rapport au Père, au Saint-Esprit et à lui-même, considéré dans sa nature divine : donc possibilité de satisfaire à Dieu. D'autre part, en raison de l'union hypostatique, satisfaction suffisante, c'est-à-d re de condignité. Voir RÉDEMPTION, CONGRUO (*De*), t. III, col. 1145; INCARNATION.

5° *Dualité d'opérations en Jésus-Christ*, en raison des deux natures, divine et humaine, et très particulièrement dualité de volontés. Voir MONOTHÉLISME. Mais, en raison de l'attribution des opérations au même sujet, Jésus-Christ, coordination nécessaire entre les opérations, soit dans l'ordre de la perfection morale, soit dans l'ordre de l'exécution, soit dans l'ordre de la satisfaction. Aussi les opérations de Jésus-Christ ne sont pas des opérations purement humaines si elles procèdent de la nature humaine, ou purement divine, lorsque, procédant de la nature divine, elles se rapportent à l'œuvre de l'incarnation ou de la rédemption : ce sont des opérations divino-humaines, voir THÉANDRIQUES (*Opérations*). De ce principe général se déduit pareillement la doctrine concernant le *sacerdoce* et la *prière* du Christ. Voir JÉSUS-CHRIST.

6° *Unique filiation naturelle du Christ.* — Le Christ, Fils de Dieu, Verbe incarné, est fils naturel et non pas adoptif de Dieu. Voir ADOPTIANISME, t. I, col. 408-413. On ne peut même pas concevoir en lui une double filiation naturelle, une par rapport à la génération divine, l'autre en raison de la naissance temporelle. *Ibid.*, col. 420, et JÉSUS-CHRIST.

7° *Adoration unique de Jésus-Christ.* — Voir JÉSUS-CHRIST et CŒUR SACRÉ DE JÉSUS (*Dévotion au*), t. III, col. 283-285, 293-298.

I. OUVRAGES GÉNÉRAUX. — 1° Partie positive : Petau, *De theologicis dogmatibus, De incarnatione*, l. III-VII; Thomassin, *Dogmata theologica, De incarnatione*, l. III; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909-1912; Scheeben, *La dogmatique*, l. V, trad. franç., Paris, 1882, t. IV; Schwane, *Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1892; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Erlangen et Leipzig, 1895; Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1893; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1893-1897; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907-1916; et, pour la partie du moyen âge, Bach, *Die Dogmengeschichte des katholischen Mittelalters*, Vienne, 1873-1875. Les textes dans dom Maran, *Divinitas Domini nostri Jesu Christi*, Wurzbourg, 1859, mais plus spécialement dans Diekamp, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, Munster-en-Westphalie, 1907; Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ ex documentis magisterii ecclesiastici*, Paris, 1920, n. 659-781; et dans les *Enchiridions* de Denzinger-Bannwart et de Roüet du Journel. — 2° Pour la partie spéculative, la bibliographie sera donnée d'une façon complète à INCARNATION, dans la nomenclature des ouvrages publiés sur ce dogme. Se référer aux indications données au cours de l'article.

II. OUVRAGES SPÉCIAUX. — 1° Sur la christologie antérieure aux discussions du Ve siècle : Dorner, *Die Lehre von der Person Christi*, 2e édit., Stuttgart, 1845; G. Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, IIIe partie; *La doctrine christologique de saint Athanase*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. I; Draeseke, *Apollinarios von Laodicea*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1892, t. VII, fasc. 3-4; Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tubingue, 1904; Baltzer, *Christologie des hl. Hilarius von Poitiers*, Rottweil, 1889. — 2° Controverse nestorienne : L. Fendt, *Die Christologie des Nestorius*, Kempten, 1910; Bethune-Baker, *Nestorius and his teaching; a fresh examination of the evidence with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius*, Cambridge, 1908; A. Rehrmann, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien*, Hildesheim, 1902; J. Mahé, *Les anathématismes de saint Cyrille et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1906, t. VII; M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912; J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, spécialement, c. IX; Bertram, *Theodoreti episcopi Cyrensis doctrina christologica*, Hildesheim, 1883. — 3° Controverse monophysite, voir t. V, col. 1608-1609. — 4° Sur la christologie de saint Augustin : O. Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Leipzig, 1901; C. van Crombrugghe, *La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néoplatonisme*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1904, t. V. — 5° Théologie grecque postérieure aux controverses du Ve siècle : F. Loofs, *Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887; J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908; Ermoni, *De Leontio Byzantino*, Paris, 1895; W. Ruegamer, *Leontius von Byzanz*, Wurzbourg, 1894; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 754*, Paris, 1905; Straunbinger, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, Bonn, 1906; M. Peisker, *Severus von Antiochen*, Halle, 1903. — 6° Sur saint Jean Damascène, voir ce mot. — 7° Sur la doctrine scolastique et particulièrement thomiste : Terrien, *S. Thomæ Aquinatis doctrina sincera de unione hypostatica Verbi Dei cum humanitate amplissime declarata*, Paris, 1894; Schwalm, *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910; Villard, *L'incarnation d'après saint Thomas*, Paris, 1908; Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913, principalement IIIe partie.

A. MICHEL.

HYPOTHÈQUE. — I. Notion. II. Espèces. III. Effets. IV. Extinction.

I. NOTION. — L'hypothèque forme avec le cautionnement, le gage et l'antichrèse ce que le droit appelle « les contrats de garantie, » c'est-à-dire les contrats destinés à garantir les créanciers contre l'insolvabilité de leurs débiteurs en leur donnant une « sûreté » de remboursement. Le patrimoine du débiteur est le gage du prêteur, mais ce gage deviendrait illusoire si le propriétaire pouvait, frauduleusement ou non, l'aliéner à sa guise et disposer du prix; car, suivant l'adage juridique, « tout ce qui sort du patrimoine du débiteur sort du gage du créancier ». Le gage deviendrait illusoire encore, au moins partiellement, si le débiteur ajoutait indéfiniment dettes à dettes; alors, en effet, ses biens finiraient par ne représenter qu'une partie de son passif et, à leur vente, ses créanciers ne pourraient toucher qu'un tant pour cent sur ce qui leur est dû : « les biens du débiteur sont le gage commun de ses créanciers et le prix s'en distribue entre eux par contribution. » L'hypothèque a pour but de protéger le créancier contre ces deux surprises.

Le mot hypothèque désignait primitivement un contrat par lequel un débiteur donnait à son créancier, sans cependant la lui livrer, une chose en garantie de sa créance; plus tard, il désigna la chose elle-même donnée en garantie; aujourd'hui il sert le plus habituellement à désigner le droit conféré au prêteur sur l'objet hypothéqué. Ainsi entendue, l'hypothèque peut être définie : une sûreté réelle qui, sans déposséder actuellement le propriétaire du bien hypothéqué, permet au créancier de s'en emparer à l'échéance de sa créance pour le faire vendre n'importe en quelque main qu'il se trouve et se faire payer sur le prix, de préférence aux autres créanciers.

Avec l'hypothèque le créancier n'a pas à redouter l'effet des aliénations consenties par son débiteur, car

il a le droit de suivre la chose hypothéquée, c'est-à-dire de la saisir entre les mains des tiers qui la détiendraient, l'auraient-ils acquise sans fraude et par contrat onéreux. Il n'a pas à redouter davantage de n'être payé qu'au « sol le franc », car il a droit à voir sa créance remboursée avant toutes celles des créanciers non hypothécaires ou des créanciers ayant pris hypothèque après lui. L'hypothèque lui confère le droit de « préférence » en même temps que le droit de « suite ».

En règle générale, ne sont susceptibles d'hypothèque que les biens immobiliers. Pendant longtemps, les biens mobiliers ont été rigoureusement exclus par notre droit; on disait que « meubles n'ont pas de suite par hypothèque ». Actuellement quelques exceptions sont admises; ainsi la loi reconnaît l'hypothèque des fonds de commerce, de certains produits agricoles, etc. Il est inutile de faire remarquer que l'hypothèque, étant la simple garantie d'une créance, suit le sort de celle-ci et ne peut exister sans elle. Elle ne saurait ni prendre naissance avant elle ni lui survivre. Son existence implique nécessairement la préexistence d'un droit qu'elle sert à « assurer ».

L'hypothèque, tout en répondant à la même préoccupation que le gage et l'antichrèse, en diffère essentiellement. Dans le gage et l'antichrèse le débiteur est dessaisi de sa chose, il la remet entre les mains de son créancier, qui en est désormais nanti. Dans l'hypothèque il garde non seulement la propriété, mais encore la possession de l'objet qu'il a hypothéqué; il en a la disposition en fait et en droit. Ce n'est qu'au jour fixé pour le remboursement que le prêteur, s'il veut être payé, peut exiger que la garantie lui soit remise pour la faire vendre afin de rentrer dans ses fonds.

Pour qu'une hypothèque soit valable et puisse avoir ses effets, il ne suffit pas qu'elle soit consentie par le débiteur; il est nécessaire qu'inscription en soit faite sur un registre tenu par des fonctionnaires spéciaux qu'on appelle conservateurs des hypothèques. Dans l'inscription doivent être énoncés : le nom du débiteur et les biens qu'il hypothèque, le nom du créancier, le montant et l'époque de sa créance, le domicile dont il fait élection dans la circonscription du bureau de l'inscription, la date et la nature des titres qui lui confèrent le droit de prendre hypothèque. Quelques hypothèques seules sont dispensées d'inscription; ce sont celles des femmes mariées, des mineurs, des interdits et de certains créanciers privilégiés.

L'hypothèque n'est pas une innovation du droit moderne; elle a été pratiquée dans l'antiquité. On la trouve à Athènes au IVe siècle avant notre ère et à Rome aux premiers temps de l'empire. Venue après le gage, la vente à réméré et l'aliénation fiduciaire, elle exista simultanément avec ces modes de garantie et ne les supplanta jamais complètement. Elle s'établissait par simple consentement, pouvait porter sur les meubles aussi bien que sur les immeubles et, si elle ne fut pas toujours entièrement occulte, on ignorait les moyens de publicité employés de nos jours pour avertir de son existence les tiers intéressés. Elle n'a fait qu'assez tard son apparition dans les pays occidentaux. Nos plus anciennes chartes, comme les formulaires de l'époque mérovingienne et de l'époque carolingienne, l'ignorent absolument; elles ne parlent que de la constitution de gage. Comme l'*impignoratio* sous ses diverses formes donnait lieu à beaucoup d'abus et que souvent elle ne servait qu'à dissimuler de coupables procédés usuraires, les canonistes et les théologiens, en les combattant sans repos, contribuèrent pour une large part à faire insensiblement pénétrer dans la pratique et adopter par le droit l'hypothèque romaine longtemps oubliée. Elle réapparaît au XIIIe siècle sous l'appellation d'*obligatio bonorum;* ce n'est que bien plus tard — dans le courant du XVIe siècle — qu'elle reprend son nom ancien. A cette époque, elle peut être établie par acte privé aussi bien que par acte public, porter sur les biens mobiliers comme sur les immobiliers, être générale ou demeurer occulte. Elle évolue assez lentement et n'arrive que progressivement à la forme sous laquelle, à quelques variantes près, nous la trouvons dans presque tous les codes de notre temps.

II. Espèces. — Une hypothèque peut ou être établie par la volonté du propriétaire débiteur, ou naître de stipulations de la loi, ou résulter d'une sentence soit de juges soit d'arbitres; on peut donc distinguer, en se plaçant au point de vue de leur « source », trois espèces d'hypothèque : l'hypothèque conventionnelle, l'hypothèque légale et l'hypothèque judiciaire.

1° L'hypothèque conventionnelle est un contrat accessoire et solennel par lequel une personne capable d'aliéner engage des biens, qui lui appartiennent actuellement et qui sont spécifiés, pour servir de garantie à une obligation déterminée. Celui-là seul peut valablement consentir et constituer une hypothèque à qui la loi reconnaît la capacité de vendre et il ne peut la laisser prendre que sur les biens qu'il a le droit de vendre, par conséquent que sur ce qui est à lui en qualité de propriétaire, d'usufruitier ou d'emphytéote. Toute hypothèque prise dans d'autres conditions est annulable; elle sera même nulle radicalement et de plein droit si l'on a hypothéqué un bien qui n'appartient pas. Ce n'est qu'exceptionnellement et dans quelques rares cas fixés par la loi qu'on a le droit d'hypothéquer des biens à venir. L'acte constitutif d'hypothèque doit être passé devant notaire ou, s'il est simplement sous seing privé, déposé chez un notaire.

2° L'hypothèque légale ou tacite est celle qui est établie par la loi; le créancier la possède de plein droit, il n'a nul besoin de se la faire donner par une convention expresse. Ainsi la femme mariée a hypothèque sur tous les biens de son mari pour le montant de sa dot et les accroissements qui lui sont survenus depuis le mariage; les mineurs et les interdits sur les biens de leurs tuteurs; l'État, les communes, les établissements publics sur les biens de leurs receveurs et administrateurs-comptables. La loi ne s'est pas contentée de créer ces hypothèques, elle a établi des hypothèques privilégiées, c'est-à-dire des hypothèques qui, au lieu de prendre rang par ordre de date, passent avant d'autres qui leur sont antérieures. Elles jouissent d'un classement de faveur, de telle sorte que ceux qui les possèdent devront être payés de préférence et avant les autres sur le prix de l'immeuble hypothéqué, si cet immeuble est vendu. Les principales hypothèques privilégiées sont celles du vendeur, du copartageant, des architectes et entrepreneurs.

3° L'hypothèque judiciaire est une forme de l'hypothèque légale; elle suit, en vertu de la loi, tout jugement condamnant un débiteur à s'acquitter des obligations qu'il a à l'égard d'un créancier. Elle est prise de plein droit par le fait seul que la sentence est rendue; son but est d'assurer de la façon la plus efficace leur exécution aux arrêts de la justice.

III. Effets. — Les effets de l'hypothèque peuvent être considérés par rapport au débiteur, par rapport aux autres créanciers et par rapport au tiers acquéreur de l'immeuble hypothéqué. — Le propriétaire d'un bien hypothéqué, comme il a été déjà dit, en garde la jouissance comme la propriété, il en perçoit les fruits et revenus, il peut même le donner ou le vendre, mais il ne peut légitimement l'aliéner qu'à la condition de désintéresser le créancier auquel ce bien sert de garantie. Le créancier a un droit réel sur l'immeuble hypothéqué, droit en vertu duquel, lorsque sa créance viendra à échéance, il pourra, après commande-

ment de payer, le faire saisir et vendre aux enchères. Autrefois le créancier pouvait le faire vendre à l'amiable et à sa guise, comme le débiteur pouvait se libérer en le lui « délaissant ». Sur ce point l'ancien droit a été complètement modifié.

Par rapport aux autres créanciers l'hypothèque donne un droit de préférence. Si, lorsqu'ils sont vendus, les biens du débiteur ne suffisent pas pour désintéresser tous les créanciers, les créanciers hypothécaires passent avant les non-hypothécaires; ceux-ci n'arrivent à participation que tout autant que les hypothécaires ont été intégralement remboursés. Quand il y a plusieurs créanciers hypothécaires, ils prennent rang par ordre d'ancienneté : *prior tempore, potior jure.* L'ancienneté se détermine, non par la date de la créance ni même par celle de la naissance de l'hypothèque, mais par celle de son inscription. C'est le jour de l'inscription qui donne rang au créancier. Les hypothèques privilégiées passent avant toute autre; elles donnent droit « d'être préféré aux autres créanciers quoique antérieurs en hypothèque », comme s'exprime le code civil.

Par rapport au tiers détenteur de l'immeuble hypothéqué, l'hypothèque confère le droit de suite. Le créancier hypothécaire peut suivre cet immeuble s'il a été aliéné, le faire, à l'échéance de sa créance, saisir et vendre n'importe entre quelles mains il se trouve; et cela, alors même que celui qui le détient l'a régulièrement acquis et ne lui est, à lui, redevable de rien. « Les créanciers ayant privilège ou hypothèque inscrits sur un immeuble le suivent en quelques mains qu'il passe pour être colloqués ou payés suivant l'ordre de leurs créances ou inscriptions. » Code civil, a. 2166. Dans ce cas, le tiers détenteur a à choisir entre : obliger le débiteur à payer, payer lui-même, purger l'hypothèque, se laisser saisir ou délaisser le bien acheté.

IV. Extinction. — L'hypothèque s'éteint quand le débiteur se libère, mais il faut qu'il se libère totalement. S'il n'y a qu'une libération partielle, l'hypothèque, qui est indivisible, subsiste entière pour garantir le surplus de la créance. Elle s'éteint encore par renonciation du créancier qui donne mainlevée de l'inscription. La renonciation peut être expresse ou tacite, mais le conservateur des hypothèques ne doit procéder à la radiation que sur la présentation d'une mainlevée authentique. Elle s'éteint pareillement par prescription; quand la créance est prescrite, l'hypothèque disparaît : les privilèges et hypothèques s'éteignent par l'extinction de l'obligation principale. Code civil, a. 2180-2184. Ils s'éteignent aussi si le bien est passé entre les mains d'un tiers et qu'on ne les fasse pas renouveler avant l'époque où s'établit la prescription de la propriété en faveur du tiers détenteur. L'hypothèque s'éteint, enfin, par l'accomplissement des formalités requises pour purger l'immeuble dont on fait l'acquisition. Le Code civil n'énumère que ces quatre cas d'extinction d'hypothèque, mais on pourrait en signaler d'autres encore, par exemple, la destruction de la chose hypothéquée, son acquisition par le créancier hypothécaire, etc.

Tels sont, en abrégé, les principes généraux formulés par le droit sur la question si complexe, si épineuse et pourtant si pratique de l'hypothèque. Ces règles inspirées par l'équité et la prudence, la théologie ne fait aucune difficulté de les admettre; nos moralistes les ont acceptées et ont basé sur elles leur enseignement. Non seulement on peut les suivre en sûreté de conscience, mais il serait dangereux de s'en écarter. De toutes les garanties que l'on a imaginées en faveur des créanciers, l'hypothèque sous sa forme actuelle est incontestablement la plus perfectionnée; elle offre tous les avantages du gage et de l'antichrèse sans en avoir les graves inconvénients; aussi tend-elle de plus en plus à les supplanter.

De Lugo, *De justitia et jure*, disp. XXXII, sect. II; Carrière, *De contractibus*, part. II, c. XIV, a. 3; Troplong, *Hypothèques;* Thécard, *Du nantissement, des privilèges et hypothèques;* Guillouard, *Traité des privilèges et hypothèques.*

L. Garriguet.

HYPSISTARIENS. Secte du IVe siècle, répandue en Cappadoce, à laquelle avait appartenu, avant sa conversion, le père de saint Grégoire de Nazianze. *Orat.*, XVIII, 5, *P. G.*, t. XXXV, col. 989-992. Ses partisans paraissent avoir été, en religion, des éclectiques assez indépendants qui, sans abandonner complètement le paganisme et sans s'inféoder le moins du monde soit au judaïsme, soit au christianisme, mêlaient à des pratiques idolâtriques quelques-unes des observances légales. Ils durent subir l'influence du sabéisme qui, de l'Euphrate, s'était répandu en Égypte, en Palestine, en Asie Mineure, et notamment en Cappadoce; car, à l'exemple des mages de la Perse ou de la Chaldée, ils révéraient le feu et la lumière. Ils se défendaient pourtant d'être polythéistes, car ils méprisaient les idoles et les sacrifices offerts aux dieux et faisaient profession de ne croire qu'à un seul Dieu, le Très-Haut, τὸν ὕψιστον, d'où leur nom de ὑψιστάριοι.

D'autre part, en contact avec le judaïsme essénien ou ébionite, ils en étaient venus à observer le sabbat ainsi que la distinction entre les animaux purs et impurs, sans toutefois pratiquer la circoncision ni prendre part aux sacrifices offerts à Jéhovah. Le christianisme ne leur était pas inconnu, mais ils ne l'avaient pas embrassé. Ils refusaient de reconnaître à Dieu le nom de Père que lui donne l'Évangile, ainsi que le note saint Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, II, *P. G.*, t. XLV, col. 483. Et leur insistance à se donner le nom d'hypsistariens semble avoir été une protestation contre le dogme trinitaire défini au concile de Nicée. Ils rappellent quelque peu les messaliens, tels que les dépeint saint Épiphane, *Hær.*, LXXX, *P. G.*, t. XLII, col. 756-762, ou encore les célicoles d'Afrique, dont parle saint Augustin, *Epist.*, XLIV, c. VI, n. 13, *P. L.*, t. XXXIII, col. 180. Ils font penser surtout aux monothéistes sans culte extérieur proprement dit, qui devaient accueillir si facilement plus tard la religion de Mahomet. Au IXe siècle, Nicéphore, patriarche de Constantinople († 826), parlait encore d'eux comme d'une secte qu'il qualifie d'abominable parce qu'elle joignait l'erreur païenne au mensonge juif. *Antirrhet. adv. Constantinum Copronymum*, I, 5, *P. G.* t. C, col. 210.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. IX, p. 312; Ullmann, *De hypsistariis*, Heidelberg, 1823; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, p. 812; Herzog, *Real-Encyklopädie*; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. III, p. 188-189; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, col. 1424.

G. Bareille.

HYVENS Henry (d'Yve), augustin belge, fit profession à Bruxelles en 1597, prit le doctorat à Toulouse, se fit renommer comme prédicateur, et mourut à Orléans en 1627. On a de lui : 1° *Oratio panegyrica quam recitavit in ecclesia cathedrali Carcassonis, quando Ludovicus XIII, Galliarum rex, inauguratus fuit*; 2° *Oratio funebris habita Bruxellis in exequiis P. Cornelii de Bye;* 3° *Vie de S. Thomas de Villeneuve, archevêque de Valence*, in-8°, Bruxelles, 1621; 4° *Jacula animæ.*

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. II, p. 283; *Revista agustiniana*, Valladolid, 1884, t. VII, p. 353; Ossinger, *Bibliotheca*, p. 411.

N. Merlin.

I

IBAS. Voir t. III, col. 1257 sq.

ICARD Henri-Joseph-Alexandre-Toussaint, quinzième supérieur du séminaire et de la Compagnie de Saint-Sulpice, naquit le 1er novembre 1805 à Pertuis, au diocèse d'Avignon. C'est dans cette commune, au domaine de Castellane, qu'en 1793, son père était venu de Marseille se fixer après son mariage. La famille de sa mère, d'origine lyonnaise (les Delabat, apparentés aux Terrasson), s'était établie à Cadix, puis à Marseille. Parmi ses grands-oncles maternels, il comptait un chanoine régulier de Sainte-Geneviève, prieur de Cassan, et un chanoine de Saint-Antoine, de l'ordre de Malte, résidant à Rouen. Les études du jeune Henri (le dernier de quatre enfants), commencées au collège d'Orange, s'achevèrent avec succès au petit séminaire d'Avignon, où il reçut la tonsure à 13 ans et demi. En octobre 1822, il entrait au grand séminaire de cette ville et y passait cinq années, durant lesquelles il reçut les ordres mineurs et le sous-diaconat. En 1827, il vint à Paris, avec l'intention d'entrer dans la Compagnie de Saint-Sulpice, et fit sa solitude ou noviciat, pendant lequel il fut ordonné diacre. En octobre 1828, il débutait comme professeur au séminaire d'Issy et recevait le sacerdoce, avec dispense d'âge, le 20 décembre de la même année. Lorsqu'éclata la révolution de 1830, il fut envoyé à Avignon, où il resta trois ans pour enseigner le dogme, puis la morale. Aux vacances de 1833, il était de retour à Paris, au grand séminaire que durant soixante ans il ne devait plus quitter.

Il allait y exercer les fonctions de professeur de théologie, puis de droit canon, et en même temps de directeur des catéchismes de la paroisse Saint-Sulpice. En 1865, quand M. Caval fut nommé supérieur général, M. Icard devint directeur du séminaire. Dès 1861, la confiance de Mgr Morlot l'avait appelé au conseil épiscopal et lui avait donné les pouvoirs de vicaire général : ce qui fut confirmé par Mgr Darboy et ses successeurs. Conseiller d'un grand nombre d'évêques, il fut invité par Mgr Bernadou, archevêque de Sens, à l'accompagner au concile du Vatican, en qualité de théologien. Il y exerça la plus utile influence, consulté qu'il fut par de nombreux évêques, soit de la majorité, soit de la minorité, qui tous avaient pleine confiance dans sa science et sa sagesse, sa prudence et sa modération et dans son amour de l'Église et du saint-siège. On peut apprécier son influence en lisant *Le concile du Vatican*, publié en 1919 par M. F. Mourret, qui a eu entre les mains, avec de nombreuses lettres d'évêques, le *Journal* que M. Icard écrivait au jour le jour pendant son séjour à Rome. Après le concile il eut à supporter les épreuves de l'année terrible, étant resté à Paris durant la guerre et la Commune. Emprisonné comme otage à la Santé, du 7 avril au 24 mai 1871, il utilisa ces loisirs forcés en étudiant la Somme de saint Thomas et en écrivant le *Journal de ma prison*, qui a servi avec d'autres relations à M. R. Clément pour composer *Saint-Sulpice pendant la guerre et la Commune*, in-8°, Paris, 1909.

En 1875, à la démission de M. Caval, il fut nommé supérieur général du séminaire et de la Compagnie, et, pendant dix-huit ans de gouvernement, il exerça une action très féconde pour Saint-Sulpice et pour le bien de l'Église. Il mourut subitement le 20 novembre 1893, à l'âge de 88 ans. Son portrait, peint par Salanson, a été gravé par Fleuret.

Dans les différentes fonctions qu'il exerça, il composa plusieurs ouvrages. Au professeur de théologie et de droit canon on doit les suivants : en 1839, l'*Appendix* : *De probabilismo*, inséré à la fin du t. XI du *Theologiæ cursus completus* de Migne, col. 1489-1530. Dans les *Études* de 1866, t. IX, p. 19, le P. Matignon, renvoyant à cet article anonyme, ajoute : « Nous n'avons pas besoin d'indiquer aux théologiens la source *autorisée* d'où cette dissertation est sortie. » L'*Ami de la religion* du 16 novembre et du 28 décembre 1848 contient deux articles : *De l'élection des vicaires généraux capitulaires*, signés S. S. et, en 1849, du 10 au 26 avril, six articles intitulés : *Questions canoniques sur l'état actuel de l'Église de France*, et signés H. T. (Henri Toussaint). Son principal ouvrage, *Prælectiones juris canonici habitæ in seminario Sancti Sulpitii annis 1857, 1858, 1859*, parut à Paris, en 1859, 3 in-12. Il eut sept éditions jusqu'en 1893.

Comme directeur des catéchismes il a publié plusieurs ouvrages souvent réédités, qui ont eu une très heureuse influence. Ils ont tous été édités à Paris sous le nom *Le directeur des catéchismes de la paroisse Saint-Sulpice*. Ce sont : *Persévérance chrétienne*, ou moyen d'assurer les fruits de la première communion, in-12, 1840 (4 éditions jusqu'en 1877); *Cours d'instruction religieuse à l'usage des catéchismes de persévérance, des élèves des petits séminaires et des collèges*, 2 in-12, 1846; la 2e édit., 4 in-12, et les suivantes jusqu'à la 4e en 1875; *Exposition de la religion chrétienne, mise à la portée de tout le monde*, in-12, 1855; 4e édition, 1877; *Explication du catéchisme du diocèse de Paris, pour les enfants de la première communion*, in-12, 1857; 2e édit., 1874; *Instructions tirées de l'histoire de l'Église à l'usage des jeunes enfants*, in-12, 1858. Il donna aussi une seconde et troisième édition en 1856 et 1874 de la *Méthode de Saint-Sulpice pour la direction des catéchismes*, composée par M. Faillon en 1832 et hautement louée par Mgr Dupanloup.

Depuis son élection comme supérieur général de Saint-Sulpice, il a donné : *Vie intérieure de la très sainte Vierge*, recueillie des écrits de M. Olier, in-12, Paris, 1875; 2e édit., en 1880. M. Faillon avait édité à Rome en 1866, en 2 in-8°, un ouvrage sur le même sujet, où il accompagnait le texte de M. Olier de commentaires personnels. Cette œuvre, approuvée par le maître du Sacré-Palais, avait cependant donné lieu à quelques critiques sur lesquelles l'auteur composa un mémoire. M. Icard publia un texte plus exact et sans commentaire, qui reçut l'approbation des théologiens et en particulier du cardinal Pie et de Mgr Gay. En 1886, il fit imprimer *Traditions de la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice pour la direc-*

tion des grands séminaires, in-8°, Paris, et en 1889, *Doctrine de M. Olier, expliquée par sa vie et par ses écrits*, in-8°, Paris, séminaire de Saint-Sulpice; une 2e édit., augmentée, fut donnée, in-8°, à Paris, 1891.

Il fut amené à défendre la Compagnie contre les calomnies et les attaques de Justin Fèvre : *Observations sur quelques pages de la continuation de l'Histoire de l'Église de M. l'abbé Darras*, in-8°, Paris, 1886; une 2e édit. en 1887, augmentée de lettres d'évêques et d'un bref du pape. On peut voir sur cette affaire les pages curieuses de L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, Paris, 1900, t. II, p. 504-507. Il eut à répondre à d'autres attaques dans *Observations sur quelques articles de la Correspondance catholique de Bruxelles, relatives à M. Olier et à l'œuvre des séminaires*, in-8°, Paris, 1892. On a de lui également *Lettre du supérieur général de Saint-Sulpice aux élèves des séminaires dirigés par les prêtres de la Société* (à l'occasion de la loi qui les soumet au service militaire), in-32, s. d. (1890), signée H.-J. Icard, S. S.

Outre le *Journal* manuscrit, mentionné plus haut, sur le concile du Vatican, il a laissé un Mémoire de 98 pages, commencé le 28 décembre 1868 et achevé le 12 mars 1869, *Sur le concile œcuménique annoncé pour le 8 décembre 1869*. Il fut composé, dit-il, pour se rendre compte de la situation de l'Église au point de vue de la doctrine, de la discipline intérieure et des rapports avec les divers gouvernements.

Outre les ouvrages cités : *Monsieur Icard, supérieur général de Saint-Sulpice*, articles signés P. de Terris, dans la *Semaine religieuse du diocèse d'Avignon*, nos du 25 novembre et des 2, 9, 16, 23 décembre 1893; *Lettre de S. Ém. le cardinal Richard, archevêque de Paris, à l'occasion de la mort de M. Icard*, 23 novembre 1893; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. V, col. 1773; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, 1900, t. II, p. 498-510, 604-605; et les documents manuscrits des archives de Saint-Sulpice.

E. Levesque.

ICONOCLASME. Sous le nom d'*iconoclastes* (briseurs d'images) ou d'*iconomaques* (adversaires des images), l'histoire a désigné les partisans de la lutte contre les saintes images, inaugurée officiellement en 725 par l'empereur byzantin Léon III l'Isaurien et continuée par plusieurs de ses successeurs jusqu'en 842. (La querelle des images en Occident sera étudiée à l'art. Images.)

Dans la question fameuse qui nous occupe, on ne saurait trop relever la distinction extrêmement importante de l'*usage* et du *culte*. Au point de vue de l'usage, ce qu'il est nécessaire de mettre en relief, c'est la légitimité des εἰκόνες (entendons par ce mot les représentations sensibles, par la peinture ou la sculpture, du monde surnaturel). Est-il permis à l'artiste de représenter les saints, la Vierge ou le Sauveur lui-même? Nullement, déclarent les iconoclastes proprement dits. Au point de vue du culte, le problème est de savoir s'il est licite de vénérer des objets matériels représentant des êtres spirituels, dignes de nos hommages, et dans quelle mesure cette vénération, si elle est légitime, doit s'exercer. L'existence des images est admissible, mais non leur culte, répondent les adversaires modérés des icones.

Il y a donc deux catégories d'iconomaques (ce terme générique est très juste) : ceux qui rejettent et le culte et l'usage, ce sont les vrais iconoclastes; et ceux qui condamnent le culte seulement. Ces derniers représentent en général les adversaires des images en Occident. Les autres forment la grande majorité du parti qui fit triompher ses idées au concile d'Hiéria, en 753; l'Église byzantine doit à leurs proscriptions intransigeantes d'avoir compté plus d'iconoclastes farouches, au tempérament de septembriseurs, que d'iconomaques modérés, respectueux de l'art religieux.

I. Les premiers adversaires des images. II. Causes et origines de l'iconoclasme. III. La résistance orthodoxe et la persécution de Léon l'Isaurien (729-740). IV. Le conciliabule d'Hiéria (753). V. La persécution de Constantin V (761-775). VI. La réaction iconophile. Le VIIe concile œcuménique, IIe de Nicée (787). VII. Reprise de l'iconoclasme et de la persécution (813-842). VIII. Le triomphe de l'orthodoxie (843). IX. La théologie des images; la doctrine de saint Jean Damascène. X. Importance théologique et historique de l'iconoclasme.

I. Les premiers adversaires des images. — Pendant les trois premiers siècles, l'usage des images s'était établi dans l'Église d'une manière à peu près générale et sans que s'élevassent de sérieuses oppositions. La piété des fidèles semble ne pas s'être émue des protestations ou restrictions formulées par Tertullien, *De idololatria*, 4; *De spectaculis*, 23; *Adv. Hermogenem*, 1; Clément d'Alexandrie, *Cohortatio ad gentes*, IV, *P. G.*, t. VIII, col. 161; *Strom.*, VII, 5, *P. G.*, t. IX, col. 437; Minucius Félix, *Octavius*, 32; Arnobe, *Adv. gentes*, I, 31, et Lactance, *Institut.*, II, 2. Comme la littérature, l'art était un auxiliaire précieux dont il fallait tirer parti. Au IVe siècle, le concile d'Elvire, tenu en 305 ou 306, décrète dans le canon 36 : *Placuit picturas in ecclesia esse non debere ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.* Mansi, t. II, col. 11. Il semble bien, et le caractère plutôt rigoriste de ses décisions le confirme, que le concile ait défendu la représentation picturale parce qu'il voyait comme une opposition entre la sainteté des mystères de la foi *(quod colitur et adoratur)* et les productions amollissantes de l'art humain. Quoi qu'il en soit, sa prohibition se limita à l'Espagne, et pour peu de temps. Une autre opposition mérite d'être signalée : c'est celle d'Eusèbe de Césarée refusant à Constantia, sœur de Constantin, l'image du Christ qu'elle lui demandait, et cela pour des raisons théologiques et scripturaires tendant à montrer l'impossibilité de représenter le Sauveur glorifié. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 383-386; Eusèbe, *H. E.*, VII, 18. Sur la prétendue opposition de saint Épiphane, cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 445, note 2. A la fin du VIe siècle, Léonce de Néapolis, en Chypre, dans un discours apologétique *contre les juifs*, explique les textes scripturaires allégués par certains chrétiens et certains Israélites contre l'usage des images. Mansi, t. XIII, col. 44-53; *P. G.*, t. XCIII, col. 1597-1609; Tixeront, *op. cit.*, p. 448, 449. A l'opposition des juifs se joint celle des monophysites. Plusieurs textes font du fameux Philoxène de Mabboug († vers 523) un adversaire des images. Théophane, *Chronographia*, année du monde 5982; Mansi, t. XIII, col. 317; Tixeront, *op. cit.*, p. 180, 181. Iconomaques aussi, Sévère d'Antioche, Pierre le Foulon et en général tous les acéphales. Mansi, t. XIII, col. 253, 317; t. VIII, col. 1039. « C'est qu'il y avait, en effet, un lien entre le monophysisme et l'iconoclasme. On se rappelle que la raison apportée par Eusèbe de Césarée, pour déclarer impossible la représentation de l'humanité glorifiée de Jésus-Christ, est que cette humanité est transformée, divinisée : elle est ἄληπτος. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 385. Pour les monophysites stricts, c'est-à-dire pour les eutychiens et tous ceux qui admettaient en Jésus-Christ une transformation ou absorption de l'humanité en la divinité, il est clair que cette raison valait aussi bien pour l'humanité avant la résurrection. Pour les monophysites moins stricts, pour les sévériens, tracer l'image de Jésus-Christ, c'était toujours séparer en lui l'humain du divin, distinguer deux natures, ce qui n'était point permis. Un des arguments que firent valoir les iconoclastes pour défendre leur opinion fut précisément cette impossibi-

lité de séparer en Jésus-Christ le borné et le circonscrit de l'infini et de l'illimité. Si on prétend ne peindre que l'humanité, disaient-ils, on divise le Christ, et on est nestorien : on fait le Christ ἀθέωτον; si on prétend représenter à la fois les deux natures, on les confond et on est eutychien; mais de plus on enferme l'incirconscriptible divinité dans les limites de la chair. Mansi, t. XIII, col. 252, 256-260. Le monophysisme conduisait donc assez naturellement à repousser les images celles au moins de Jésus-Christ, et il ne faut pas s'étonner que ses principaux fauteurs n'aient pas échappé à cette conséquence. » Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 453-454.

En Occident, un mouvement hostile aux images se manifeste à la même époque (VI^e^ siècle). La peinture du Christ en croix dans une église de Narbonne excite un tel scandale que l'évêque est obligé de la faire recouvrir d'un voile. Grégoire de Tours, *In gloria martyrum*, 22; L. Bréhier, *Les origines du crucifix*, p. 30-31. C'est dans le midi de la Gaule d'ailleurs, à Marseille, qu'eut lieu en 599 la première tentative iconoclaste. L'évêque Sérénus fit détruire et briser toutes les images de sa ville épiscopale. Le pape saint Grégoire le Grand lui adressa des remontrances; s'il le loua d'avoir empêché la foule d'adorer les images, il le blâma d'avoir, en les brisant, privé les fidèles des enseignements qu'elles leur offraient. *Epist.*, XI, 13 : *et quidem quia eas adorari vetuisses omnino laudavimus, fregisse vero reprehendimus.* Cf. L. Bréhier, *La querelle des images (VIII^e^-IX^e^ siècles)*, Paris, 1904, p. 12.

Au début du VIII^e^ siècle, au moment où éclate le conflit iconoclaste, les saintes images étaient odieuses non seulement aux juifs, mais aussi aux mahométans et à ces pauliciens dont le parti se montrait alors assez nombreux et assez puissant en Asie Mineure. Il se trouvait même des chrétiens, voire des évêques, pour découvrir dans le culte des icônes un obstacle à la conversion de ces infidèles et de ces hérétiques. Il n'est pas inutile de rappeler enfin qu'avant de devenir l'empereur Léon, Conon l'Isaurien avait été en contact avec les uns et les autres au fond de sa province d'origine.

II. Causes et origines de l'iconoclasme. — La grande guerre aux images se déchaîne en Orient, sous Léon l'Isaurien, à l'automne de 725. Cf. sur ce point de chronologie, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 632-639; J. Pargoire, Compte rendu de l'ouvrage de Bréhier, *La querelle des images*, dans les *Échos d'Orient*, 1905, t. VIII, p. 60. Fondateur d'une nouvelle dynastie, doué de remarquables qualités militaires et administratives, Léon prétendait gouverner l'empire et l'Église, suivant en cela d'ailleurs les traditions césaro-papistes de Byzance. Le mot qu'on lui prête n'a rien qui puisse étonner, malgré le tempérament de rustre et de soudard auquel il faut l'adapter : βασιλεὺς καὶ ἱερεύς εἰμι. Mansi, t. XII, col. 975.

Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on s'est essayé à pénétrer les motifs exacts qui poussèrent l'empereur à déclarer la guerre aux icônes; et l'entente est loin d'être parfaite, entre historiens, sur la valeur de ces motifs.

Que l'empereur ait d'abord été inspiré par un zèle sincère de réformateur, la chose est possible, voire probable. Un historien moderne qui a longtemps étudié la période dont il s'agit ici, le P. Pargoire, écrit : « A peine remise de la secousse monothélite, encore prise entre la poussée des Arabes musulmans et l'infiltration des Slaves païens, l'Église byzantine devint la proie de l'iconoclasme. Ainsi le voulut un empereur chez qui le désir de tout réorganiser ne sut point se contenir en de justes limites. Léon III était un capitaine heureux et un politique avisé : il pensa que la réforme poursuivie par ses soins dans les questions d'ordre militaire et civil devait s'étendre également aux choses du sanctuaire, et, frappé de l'importance peut-être excessive donnée aux icônes, il décréta d'en abolir le culte et l'usage. » *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 253.

Des abus, certes, il y en eut dans ce culte des images. Celles-ci non seulement suppléaient à l'enseignement religieux, par les représentations qu'elles offraient, mais empruntaient, aux yeux des Byzantins, une sorte de personnalité vivante de la protection de laquelle on pouvait tout attendre. Le spathaire Jean ne donnait-il pas pour parrain à son fils l'image de saint Démétrius, et cela à la grande joie de saint Théodore Studite? *P. G.*, t. XCIX, col. 962-963. Mais ces abus s'expliquent par le développement prodigieux qu'avait pris le culte des icônes. Cf. Schwarzlose, *Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*, Gotha, 1890, p. 173. Quoi qu'il en soit, il est difficile de croire qu'une réforme religieuse, devenue nécessaire ou non, fût envisagée seule et pour elle-même, par un empereur de la trempe de Léon l'Isaurien. Ce n'est pas à dire qu'il ne se piquât lui-même, à l'exemple de Justinien, mais avec bien moins de raisons, de connaissances théologiques. On a vu plus haut ce qu'il aurait déclaré à ce sujet, et quelle idée il se serait faite de ses fonctions. Avec sa science du gouvernement et sa hauteur de vues, il est probable qu'il vit dans son rôle d'*isapostolos*, un moyen éminemment efficace d'action sociale et politique. Et quoi qu'on en ait dit, la guerre aux moines qui fut étroitement liée à la guerre aux images, peut aussi avoir été entreprise pour une raison d'État qui s'explique, mais ne se légitime pas. Cf. Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, p. 325 sq.; Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 616, note 2.

On sait que, peu de temps avant la déclaration de guerre aux images par Léon l'Isaurien, Omar II avait lui-même pris des mesures hostiles dans les provinces chrétiennes soumises à son pouvoir. Que l'empereur byzantin ait été entraîné par cet exemple, la chose est douteuse. « Subit-il, écrit le P. Pargoire, *op. cit.*, p. 253-254, comme on l'a prétendu, l'influence de l'islam ou du judaïsme? Ni l'exemple du calife qui proscrivit les images, ni l'intervention de quelques juifs que Léon III aurait connus de vieille date ne suffisent à expliquer l'iconoclasme. Le basileus réformateur obéit plutôt, semble-t-il, à la conviction personnelle qu'un long contact avec le paulicianisme avait mise en lui; contact de l'enfance et de la jeunesse, car il était né et avait grandi aux extrémités orientales de l'empire; contact de l'âge mûr aussi, car il n'avait cessé de servir ou de commander au milieu de troupes recrutées presque uniquement dans les thèmes de la frontière asiatique. » Plaire à cette armée imbue d'idées manichéennes ou pauliciennes, ce fut là, peut-être, une autre raison politique de cette hostilité contre les images.

But politique, but religieux, celui-ci subordonné à celui-là, voilà ce qui semble avoir poussé Léon III dans sa malheureuse voie. En somme, cette page d'Hergenrœther concilie assez bien toutes choses, en résumant ainsi les données des chroniqueurs contemporains : « On fit croire à cet empereur, soldat grossier et inculte, que le culte des images alors en vogue était un retour à l'idolâtrie, un obstacle à la conversion des juifs et des mahométans, une cause de décadence pour son empire. Naturellement despote, il crut pouvoir, avec les ménagements convenables, arriver à l'exécution de son plan, l'entière abolition de cette coutume, et briser les résistances de la foule. Léon s'en promettait de nombreux avantages : il élèverait le niveau de la civilisation parmi son peuple, resserrerait l'unité de son empire, en même temps qu'il acquerrait quelque chose de la puissance universelle

des mahométans. On prétend que le calife Soliman (714-717) favorisa sa nomination et que son successeur, Omar II (717-720), essaya de lui inculquer la doctrine du Prophète. Léon III voulut d'abord préluder à l'abolition des images par les voies de la persuasion; mais plus tard, quand la résistance dépassa son attente, il recourut à la force et commit les plus graves attentats contre la liberté de conscience. Il révéla sa cruauté dès l'an 722, en contraignant les juifs à recevoir le baptême, en réduisant par des mesures barbares les montanistes (ou manichéens) au désespoir et plusieurs au suicide. Énergique, mais sans expérience dans les choses religieuses, dépourvu de toutes les qualités requises dans un réformateur de l'Église, conseillé par des prêtres nourris de préjugés étroits, Léon ne s'effrayait pas d'une lutte qui allait accroître la confusion dans son empire et ébranler puissamment la paix, d'autant plus qu'il n'était pas facile d'amener la majorité du clergé et surtout des moines, ni la masse du peuple, à renoncer au culte des images, si profondément enraciné. » Hergenrœther, *Histoire de l'Église*, trad. Bélet, t. III, p. 57-58.

Dans l'épiscopat oriental des premières années du VIIIe siècle, un important parti iconomaque se rencontre, dont les membres jouissent auprès de l'empereur d'un puissant crédit. Parmi ces évêques, on remarque Théodore d'Éphèse, fils de Tibère II, conseiller secret, Thomas de Claudiopolis et Constantin de Nacolia en Phrygie; ils ont avec eux le patrice Besser, renégat de Syrie redevenu chrétien. Mansi, t. XII, col. 967; t. XIII, col. 100, 105, 108. Le mouvement d'hostilité contre les images se dessine dès l'année 725; d'accord avec les trois évêques, Besser paraît d'abord en avoir l'initiative. Constantin de Nacolia, déjà sévèrement blâmé par son métropolite Jean de Synnade, se rend à Constantinople, en vue de gagner à sa cause le patriarche saint Germain. Celui-ci, qu'une lettre de Jean de Synnade a dûment prévenu, ne se laisse point surprendre, mais répond habilement aux arguments scripturaires invoqués par Constantin; l'entretien se termine par la capitulation de l'iconomaque, qui promet même de mettre un terme à ce scandale. Promesse hypocrite qui ne fut point tenue. Mais l'hérésie naissante a trouvé désormais un adversaire redoutable : Germain de Constantinople, après son entrevue avec Constantin de Nacolia, s'empresse d'écrire à Thomas de Claudiopolis une longue lettre dans laquelle il défend énergiquement la pratique de l'Église. *P. G.*, t. XCVIII, col. 156 sq. Germain est le premier champion de l'orthodoxie. Devant l'échec de ses courtisans, force est à l'empereur de se découvrir et d'intervenir personnellement. Son premier édit paraît en 726, déclarant que les images sont des idoles formellement réprouvées par l'Écriture. Exod., XX, 4, 5. Léon n'ordonne pas seulement, comme le laisse croire une traduction latine de la Vie de saint Étienne le Jeune, Baronius, *Annales*, an. 726, de suspendre les images plus haut afin de les soustraire à la vénération des fidèles. L'histoire du spathaire Jovinus, obligé d'employer une échelle pour atteindre l'icône du Χριστὸς ἀντιφωνητής et de la briser ensuite à coups de marteau, et l'émeute de Chalcoprateia, Théophane, *Chronogr.*, an. 6215; Mansi, t. XII, col. 969, prouvent qu'il s'agissait d'une véritable destruction. Quoi qu'il en soit, « cette déclaration d'hérésie, bientôt connue, souleva un long cri d'indignation à travers l'empire. Des officiers mécontents en profitèrent pour lever l'étendard de la révolte au nom de l'orthodoxie. C'étaient Agallianos et Étienne, qui exerçaient un commandement dans la Grèce et dans les Cyclades. Leur flotte força l'entrée de la Propontide, mais elle fut battue dans les eaux de la capitale, le 18 avril 726, et Léon se trouva libre de répandre son hérésie, rendue obligatoire par décret. » Pargoire, *L'Église byzantine*, p. 254. Cf. Nicéphore de Constantinople, *Breviarium*, dans *Opuscula historica*, édit. de Boor, Leipzig, 1880, p. 57-58; Théophane, *Chronographia*, an. 6218 sq.; Mansi, t. XIII, col. 100-128; *Vita Germani patriarchæ*, n. 16-18, dans Μαυροκορδάτειος βιβλιοθηκή, Constantinople, 1884, t. II, p. 3-17. A en croire les chroniqueurs byzantins, un autre événement de cette même année 726 détermina l'empereur à réaliser ses projets. Entre les Cyclades Théra et Thérasia, au nord-est de l'île de Crète, un volcan, faisant subitement éruption du sein de la mer, causa de grands ravages aux îles et aux côtes environnantes. Pour Léon III et Besser, il y avait là un châtiment de Dieu manifeste, attiré sur l'empire par la vénération « idolâtrique des images », donc une raison décisive de continuer leur œuvre salutaire. Théophane, *loc. cit.*; Nicéphore, *Breviarium*, p. 57.

III. La résistance orthodoxe et la persécution de Léon l'Isaurien (729-740). — Il semble que tout d'abord, jusqu'en 729, le basileus se soit peu préoccupé d'obtenir une sanction doctrinale à ses mesures. Mais le 17 janvier de cette année, il se décide à frapper un grand coup, en mettant Germain en demeure ou d'abdiquer ou de contresigner le décret de 726. Fidèle à ses déclarations précédentes, le patriarche proteste, et se retire dans sa propriété de Platanion. Nicéphore de Constantinople, *Breviarium*, p. 58; Théophane, *Chronographia*, an. 6221; *Vita Germani, op. cit.*, n. 25-27. C'est alors que, deux jours après, le 19, se produit l'émeute de Chalcoprateia, provoquée par la besogne infâme de Jovinus. Le 23 du même mois, le syncelle Anastase, créature de Léon III, prend officiellement possession du siège de saint Germain, entraînant dans son erreur une partie de l'épiscopat byzantin.

Cependant, dans les Églises melkites, soustraites de par leur situation à la juridiction de l'empereur, des voix s'élèvent pour défendre la légitimité des pratiques iconophiles. Ce sont celles de Jean de Damas et de Georges de Chypre. Théophane, *Chronographia*, an. 6221; Mansi, t. XII, col. 265-270; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 415, 416. Le pape saint Grégoire II (715-731), à qui saint Germain en a appelé, avant même de recevoir cet appel, fait entendre lui aussi sa parole : aux promesses, aux menaces, aux prétentions exprimées par Léon III, il répond point par point, avec une énergie apostolique dont le basileus a peine à s'accommoder. A la lettre intronistique d'Anastase, il réplique par une menace de déposition si l'intrus ne s'amende. Cf. *Liber pontificalis*, t. I, p. 415, note 45. Grégoire III lui succède en 731 et fait paraître la même fermeté, à peine monté sur le siège pontifical. Mansi, t. XII, col. 267-270; Théophane, *Chronographia*, an. 6221; *Liber pontificalis*, t. I, p. 415, 416. A cinq reprises, par des lettres adressées à Anastase et aux deux empereurs, Léon et Constantin (Copronyme), il réclame en faveur de l'orthodoxie persécutée. Au surplus, il n'attend pas plus longtemps pour mettre au point la question doctrinale. Un concile de quatre-vingt-seize membres se tient le 1er novembre 731, à Rome, à la Confession de saint Paul; on y décide *ut si quis deinceps, antiquæ consuetudinis apostolicæ Ecclesiæ tenentes fidelem usum contemnens, adversus eamdem venerationem sacrarum imaginum, videlicet Dei et Domini nostri Jesu Christi et Genitricis ejus semper virginis immaculatæ atque gloriosæ Mariæ, beatorum apostolorum et omnium sanctorum depositor atque destructor et profanator vel blasphemus extiterit, sit extorris a corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, vel totius Ecclesiæ unitate atque compage. Liber pontificalis*, t. I, p. 416.

Sur ces entrefaites, le basileus met à exécution le projet, qu'il nourrit depuis quelque temps, d'agrandir et de fortifier le patriarcat constantinopolitain. L'Isaurie, son pays natal, est détachée d'Antioche par décret impérial et, avec la métropole de Séleucie et environ une vingtaine d'autres sièges, réunie à Constantinople; ses prétentions annexionnistes s'étendent jusqu'à l'Illyricum, qu'il espère soustraire à la juridiction de Rome. Cf. Duchesne, *L'Illyricum ecclésiastique*, dans *Églises séparées*, Paris, 1905, p. 229-279. En attendant, furieux de la sentence conciliaire, il s'empare des revenus que l'Église romaine retire du patrimoine de saint Pierre, en Sicile et dans les provinces méridionales. Le légat pontifical qui doit lui remettre les décrets portés par le concile est arrêté et jeté dans une prison de Sicile. Enfin, la rage au cœur, Léon équipe une flotte, la dirige sur l'Italie, avec mission de vaincre les résistances du pape et des populations italiennes. La flotte sombre dans l'Adriatique, et l'empereur s'en venge sur les Siciliens et les Calabrais, qu'il charge d'impôts. Représailles d'un homme impuissant : mieux vaut pour lui désormais se contenter de consolider son œuvre. Cette œuvre, il la confie en mourant, le 18 juin 740, à son fils Constantin V Copronyme, qui la continuera avec une ardeur égale, mais avec plus de cruauté. Mansi, t. XII, col. 299; Théophane, *Chronographia*, an. 6224.

IV. Le conciliabule iconoclaste d'Hiéria (753). — Constantin V Copronyme s'employa, dès son accession au trône, à propager la doctrine paternelle. Le conflit devint plus aigu que jamais : on pouvait se croire revenu aux plus mauvais jours des anciennes persécutions. Mal en prit toutefois au jeune basileus de cette politique sanguinaire. Son beau-père, le général Artavasde, s'appuyant sur les orthodoxes et profitant de l'impopularité du gouvernement iconoclaste, lève l'étendard de la révolte, se déclare le protecteur des saintes icônes et enlève Constantinople à Copronyme. Anastase, l'ignoble Anastase, ne fait pas de difficultés à changer d'opinion et de maître; il couronne le rebelle, et rétablit immédiatement les images. Son revirement est complet, lorsqu'il excommunie Constantin, comme hérétique et renégat. Mais celui-ci, marchant sur sa capitale, la reprend, et, après avoir infligé à Artavasde un châtiment exemplaire, punit également Anastase, dont il n'a pas de peine à obtenir le retour à l'hérésie (novembre 742).

Il était de bonne politique de consolider les résultats obtenus plutôt que d'en chercher de nouveaux. A cet effet, l'empereur s'en tient pendant plusieurs années à la tolérance relative dont Léon III, son père, avait dû s'accommoder. Cependant, en 752, le moment lui semble venu de demander à l'épiscopat vendu à sa personne la décision doctrinale et les anathèmes qui peuvent appuyer les décrets de répression de l'État. De petites assemblées préparatoires se réunissent çà et là, dont les résultats satisfont de tout point les vues de l'empereur. Théophane, *Chronographia*, an. 6244. Puis c'est le grand concile projeté qui s'ouvre, le 10 février 753, au palais impérial d'Hiéria, dans la banlieue bithynienne de Constantinople. Trois cent trente-huit évêques y prennent part et bien que les patriarcats d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie, non plus que le pape, n'y soient représentés, il se proclame œcuménique. A défaut du patriarche Anastase, mort depuis quelques mois, c'est Théodose Apsimar d'Éphèse, le confident de Léon III, qui prend la présidence. Constantin de Nacolia n'est plus, ni Thomas de Claudiopolis, mais l'un et l'autre ont d'heureux continuateurs dans Sisinnius Pastillas de Pergé en Pamphylie et dans Basile Tricacabos d'Antioche en Pisidie. Mansi, t. XII, col. 1010; Théophane, *Chronographia*, an. 6245; *Adversus Constantinum Cabalin.*, n. 15, *P. G.*, t. XCV, col. 332 : *Vita I Stephani Junioris P. G.*, t. C, col. 1121; Nicéphore de Constantinople, *Breviarium*, p. 65, 66.

On a peu de renseignements sur la marche du concile Les actes en sont perdus et nous n'avons son ὅρος ou décision finale, suivie des anathématismes, que par les actes du VII[e] concile œcuménique. Mansi, t. XIII, col. 208-356. On notera que le siège patriarcal, laissé vacant par la mort d'Anastase, n'avait pas reçu de titulaire avant l'ouverture du synode, sans doute pour attirer plus facilement aux vues de l'empereur les ambitieux. Cependant aucun des chefs iconoclastes ne fut élu. Le 8 août, l'assemblée s'étant transportée à Sainte-Marie des Blakhernes, le choix impérial désigna Constantin, ex-évêque de Sylée en Pisidie, un homme qui était semblable au basileus et par le nom et par les mœurs, un φατριάρχης plutôt qu'un πατριάρχης. Théophane, *Chronographia*, an. 6245; Nicéphore, *Breviarium*, p. 65; *Vita I Stephani Junioris*, col. 1112. Enfin, le 28 du même mois, eut lieu sur le forum la proclamation solennelle des décrets conciliaires. Dans la discussion dogmatique qu'ils contenaient, il faut relever la raison invoquée par les évêques iconoclastes pour établir l'impossibilité de peindre des images de Jésus-Christ en particulier. Ou l'on prétend, disait-on, représenter tout Jésus-Christ, homme et Dieu, et alors on circonscrit la divinité et l'on confond les natures; ou bien on ne figure que l'humanité, et, dans ce cas, on divise ce qui doit être uni, on fait un corps ἀθέωτον et l'on tombe dans le nestorianisme. Mansi, *loc. cit.*, col. 252-260. On ajoutait que l'eucharistie est l'unique image que le Sauveur nous ait donnée de lui-même. *Ibid.*, col. 261-264. Quant aux images de la Vierge et des saints, on prétendait suivre la seule et véritable doctrine de l'Église, en les repoussant comme des idoles et en considérant leur culte comme une forme d'idolâtrie. *Ibid.*, col. 273. Pour appuyer ces déclarations, on mettait en avant de nombreux textes, scripturaires et patristiques, habilement choisis et tronqués. Conclusion pratique : « Nous décrétons, disait-on, que, dans les églises des chrétiens, toute image matérielle et toute peinture doit être enlevée comme une chose odieuse et abominable. » *Ibid.*, col. 323. « Que personne désormais n'ose plus commettre un acte aussi impie et aussi néfaste que la fabrication d'une icône. Quiconque à l'avenir osera en faire une ou l'adorer, ou la placer dans une église ou la cacher dans une demeure particulière, sera déposé s'il est évêque ou prêtre, anathématisé s'il est laïque ou moine. Il sera puni par les lois impériales comme rebelle aux commandements de Dieu, et ennemi de la doctrine des Pères. » *Ibid.*, col. 327. Suivaient les anathèmes reproduisant, sous la forme qui leur est propre, les décisions doctrinales. Le dernier était porté contre les grands iconophiles, Germain de Constantinople, Georges de Chypre et surtout Mansour, surnom donné à saint Jean Damascène (le synode, par un jeu de mots grecs, déclarait que la Trinité les avait emportés tous les trois : ἡ τριὰς τοὺς τρεῖς καθεῖλεν). *Ibid.*, col. 356. On notera avec intérêt qu'en raison sans doute de certaines dispositions inquiétantes de l'empereur, le conciliabule de 753, en dépit de son iconophobie, reconnut très haut la légitimité de l'invocation et la puissance de l'intercession de la Vierge et des saints. *Ibid.*, col. 345-348. Constantin ne parlait pas moins que de rejeter le culte des reliques et l'invocation des saints; il aurait même pensé à nier la maternité divine de Marie. Théophane, an. 6255, 6258, 6259; Nicéphore patr., *Opera*, *P. G.*, t. C, col. 341; *Vita Nicetæ Mediciensis*, dans *Acta sanctorum*, aprilis t. I, ad app., p. XXIV, n. 28. C'est aussi pour réprimer la cupidité plutôt que le zèle de certains indélicats, que le synode défendit de mettre la

main, sous prétexte de détruire les images, sur les vases sacrés, les ornements sacerdotaux, les linges liturgiques et autres objets du culte. *Ibid.*, col. 329-332.

V. La persécution de Constantin V (761-775). — On a tenté de faire du Copronyme un des grands empereurs byzantins, comme on s'est essayé à réhabiliter les basileis iconoclastes en général. C'est la thèse bien connue de l'historien grec Paparrigopoulo, *Histoire de la civilisation hellénique*, Paris, 1878. Cette œuvre de réaction historique, assez délicate, n'a pas été sans tomber dans l'exagération. Le travail de M. Lombard, *Constantin V, empereur des Romains (740-775)*, dans la *Bibliothèque de la faculté des lettres*, Paris, 1902, en est la meilleure preuve. « Si l'on comprend dans une certaine mesure, écrit le P. Pargoire, que l'Isaurien, une fois engagé, ait cru devoir à son impérial orgueil de poursuivre, d'ailleurs très modérément, la lutte entamée, on comprend moins que le Copronyme, point lié par l'initiative de son père et averti par l'insuccès de l'expérience faite, ait jugé bon de rouvrir l'affaire, d'y épuiser son indomptable énergie, d'y sacrifier la tranquillité et la vie de ses sujets. Rien, à tout le moins, ne l'excuse de s'être porté à dogmatiser contre l'épiscopat tout entier, même celui que son influence avait fait si iconoclaste, et d'être allé, lui, prince orthodoxe, déterrer du pied dans la nécropole des vieilles hérésies je ne sais quelles opinions saugrenues contre la Vierge et les saints. » Compte rendu de la thèse citée de A. Lombard, dans *Vizant. Vremeny.*, t. xi (1904), p. 154 sq.

Armé des décrets conciliaires d'Hiéria et d'une haine farouche, Constantin V déclare la guerre aux iconophiles. On le voit jeter les reliques à la mer, à commencer par celles de sainte Euphémie. Théophane, an. 6258. Non content de détruire les saintes images, il les fait remplacer çà et là par des peintures d'oiseaux et de paysages qui donnent aux édifices du culte des airs de volières et de vergers. *Vita I Stephani Junioris*, col. 1120. Plusieurs de ces édifices se transforment en casernes ou en écuries; d'autres sont abattus et sur leurs emplacements s'élèvent des dépôts de fumier. Théophane, an. 6259; Nicéphore le patriarche, col. 496. La guerre aux saints tourne bientôt à la folie : tout ce qui parle d'eux doit disparaître, tout, jusqu'à l'épithète de ἅγιος, que l'on supprime même dans les expressions topographiques. *Adversus Constantinum Cabal.*, n. 21; *Vita I Stephani Junioris*, col. 1144; *Vita Nicetæ Med.*, n. 28. Cependant les ordres de l'empereur ne rencontrent pas partout la soumission. « Autant l'épiscopat s'était fait docile, autant le monachisme montrait de hardiesse à défendre la cause des saintes icônes. En punition de cette iconophilie et aussi peut-être à cause du nombre important de recrues qu'il soustrayait à l'armée, Constantin lui voua une haine implacable. Déclarant le mot de *moine* aussi indigne d'être prononcé que celui de *saint*, il ne désigna jamais les religieux qu'en disant : « ces néfastes ». Pour éteindre leur maudite engeance, il porta la peine de mort contre les supérieurs qui recevraient des novices. *Vita Nicetæ Med.*, n. 29; *Breviarium*, p. 71, 72; Nicéphore le patriarche, col. 524; *Vita I Stephani Junioris*, col. 1112, 1136, 1137. Pour imposer l'observation de cet édit, pour imposer aussi la définition dogmatique de 753, il fit des martyrs. » Pargoire, *L'Église byzantine*, p. 259.

C'est en 761 que s'ouvre la persécution. Le 16 mai de la même année, en effet, périt un reclus des Blakhernes, Pierre le Calybite, *Acta sanctorum*, mai t. iii, p. 625; octobris t. viii, p. 128; en juin (d'après *Acta sanctorum*, junii t. i, p. 402), c'est Jean de Monagria qui est cousu dans un sac et jeté à la mer. Le 28 novembre 764 voit mourir Étienne le Jeune, cf. Clugnet et Pargoire, *Vie de saint Auxence et mont Saint-Auxence*, Paris, 1904, p. 47-55; le 20 novembre 766, André le Crétois. Paul de Crète, Paul le Jeune, *Acta sanctorum*, octobris t. viii, p. 127, sont aussi des martyrs de cette époque. La prison du Prétoire, où s'entassent les victimes, compte jusqu'à 342 moines, tous plus ou moins mutilés. *Vita I Stephani Junioris*, col. 1160. Et qui racontera toutes les scènes ignobles dont Constantinople et les provinces offrent le scandale? A la fin de 764, on voit le patriarche Constantin monter à l'ambon et jurer sur la vraie croix qu'il renonce aux images, ce qui ne l'empêche pas d'encourir la disgrâce du basileus, et peu après d'être exilé et décapité. Et c'est un eunuque qui le remplace! Théophane, an. 6258. Un autre jour, le 21 août 765, l'Hippodrome offre le spectacle odieux de moines donnant chacun la main à une femme et défilant ainsi sous les huées de la populace. Théophane, an. 6257; Nicéphore de Constantinople, *Breviarium*, p. 74; Nicéphore le patriarche, col. 524. L'année suivante, c'est toute une bande de sinistres mandataires que le persécuteur envoie aux iconophiles des provinces. Parmi eux se distingue le stratège des Thrakésiens, Lakhanodracon. « Mieux que ses collègues, Lakhanodracon sut répondre aux désirs du maître. En allant rejoindre son poste, il saccagea le couvent de Pélécète et traîna trente-huit de ses moines au martyre. Arrivé chez lui, il réunit tous les religieux et religieuses de son gouvernement dans la plaine d'Éphèse et leur enjoignit, sous les peines les plus graves, d'avoir à se marier entre eux, séance tenante. Après quoi, débarrassé des récalcitrants par l'exil, il livra les images à la destruction, les reliques au feu, les monastères au pillage et bientôt, dans le thème des Thrakhésiens, plus un seul vestige de vie religieuse ne resta. *Chronographia*, an. 6258, 6263; *Vita I Stephani Junioris*, col. 1164-1165. » Pargoire, *L'Église byzantine*, p. 261.

VI. La réaction iconophile. Le VII^e^ concile œcuménique, II^e^ de Nicée (787). — Le 14 septembre 775, Constantin V mourait, laissant l'empire à son fils Léon IV Khazare. Cet événement allait marquer le déclin de la persécution. Le nouveau basileus, malgré son attachement aux doctrines iconoclastes, aimait la compagnie des moines et appliquait assez mollement les anciens décrets. A le voir sévir contre certains fonctionnaires iconophiles, on put craindre un moment un retour à la politique sanguinaire du règne précédent. Le parakimomène Théophane, l'une de ses victimes, avait à peine succombé que Léon IV mourait lui-même le 8 septembre 780. Théophane, an. 6272. Constantin VI, son fils unique, n'avait que six ans : Irène, sa veuve, allait prendre les rênes du gouvernement. Or Irène était une amie passionnée des icônes. De beaux jours s'annonçaient pour l'orthodoxie.

Celle-ci, d'ailleurs, n'avait jamais été vaincue. En 763, le jour de la Pentecôte, on avait vu les patriarches Cosmas d'Alexandrie, Théodore d'Antioche et Théodore de Jérusalem, en communion avec Rome, crier, du haut de l'ambon, anathème à l'hérésie byzantine. Mansi, t. xii, col. 680; *Vita Joannis episcopi Gothiæ*, dans *Acta sanctorum*, junii t. vii, p. 167, note 2. En 767, un concile tenu à Jérusalem et représentant les trois mêmes sièges, s'était prononcé dans le même sens. Mansi, t. xii, col. 272. Enfin, en 769, d'accord avec ses prédécesseurs, surtout Grégoire II et Grégoire III, Étienne III avait consacré la quatrième session d'un synode célébré au Latran, à examiner et à condamner l'œuvre d'Hiéria. Mansi, t. xii, col. 720, 721, 722, 900; *Liber pontificalis*, t. i, p. 476, 477.

Cependant l'impératrice Irène allait se heurter dans son œuvre à de sérieux obstacles. Elle devait compter avec l'iconophobie d'un grand nombre d'évêques, dont

quelques-uns avaient assisté aux réunions d'Hiéria, tandis que d'autres restaient sous l'influence difficile à effacer de leur maître Constantin. Le patriarche Paul IV lui-même, en prenant possession de son siège le 20 février 780, avait prêté le serment iconoclaste qui l'enchaînait à l'hérésie. L'armée enfin, pleine d'admiration pour deux princes qui l'avaient menée à la victoire, animée en même temps d'une haine sectaire que les milieux hétérodoxes où elle se recrutait n'avaient pas de peine à nourrir, l'armée restait hostile aux images et aux moines.

Entre 781 et 784, la prudente Irène avait commencé par faire élire plusieurs prélats iconophiles. Théophane, an. 6268. Puis le 31 août 784, elle obtenait du patriarche Paul IV mourant la rétractation solennelle de ses erreurs et l'anathème aux hérétiques. A Paul IV succédait, le 25 décembre de la même année, le secrétaire impérial Taraise, qui, sans tarder, condamnait les décisions doctrinales d'Hiéria, s'appliquait à regagner à la vérité la majorité des Constantinopolitains, et, heureuse initiative, demandait un concile général.

Cette demande entrait pleinement dans les vues d'Irène, qui, le 29 août 785, envoyait une ambassade au pape Hadrien pour lui proposer la convocation du concile en question. Mansi, t. XII, col. 984-986; Théophane, an. 6276, 6277; *Vita Tarasii patriarch.*, édit. Heikel, dans *Ignatii diaconi Vita Tarasii archiepiscopi Constantinopolitani. Acta Societatis scientiarum Fennicæ*, t. XVII (1891), p. 397, 18-401, 19. Elle disait même au pontife : « Dieu, qui veut nous conduire tous à la vérité, demande que votre paternelle sainteté paraisse elle-même à ce concile et vienne jusqu'à Constantinople, pour confirmer les anciennes traditions au sujet des vénérables images. » Mansi, *loc. cit.* Le pape répondit à Irène et à Constantin VI par une lettre latine détaillée, Mansi, *loc. cit.*, et col. 1055-1072, où il exprimait sa joie de voir les empereurs revenus à l'orthodoxie et les félicitait de leur zèle à rétablir le culte des images. Dans la dernière partie de sa réponse, Hadrien se montrait fort étonné cependant que la lettre impériale sollicitant la confirmation de l'élection de Taraise, eût donné à ce dernier le titre d'*universalis patriarcha*. Taraise avait, suivant l'ancienne coutume, envoyé au pape une *synodica*; le pontife romain se réjouissait de la profession orthodoxe qu'elle contenait même à l'égard des saintes images, mais par contre il avait été attristé de ce que, de simple laïque et de soldat encore botté *(apocaligus)*, Taraise fût subitement devenu patriarche. Cette manière d'agir était en opposition avec les saints canons, et le pape ne pouvait ratifier sa consécration s'il n'était un fidèle coopérateur pour relever le culte des saintes images. Hefele, *op. cit.*, t. III, p. 748 sq.

Le nouveau patriarche de Constantinople n'avait pas manqué de notifier aussi aux trois hiérarques melkites la nouvelle de son élévation; en outre, il les avait priés d'envoyer chacun deux représentants. Malheureusement les courriers byzantins n'ayant pu arriver jusqu'aux patriarches, à cause de l'hostilité des Arabes, ils n'amenèrent d'Orient que deux syncelles appartenant l'un à Alexandrie et l'autre à Antioche. Mansi, t. XII, col. 1128 sq. Quant aux délégués de Rome, ce furent deux apocrisiaires désignés par le pape en personne, l'archiprêtre romain Pierre, le prêtre et abbé Pierre de Saint-Sabas.

La séance d'ouverture du VII[e] concile œcuménique eut lieu le 17 août 786, dans l'église des Saints-Apôtres, à Constantinople. Mais dès cette première réunion, une émeute militaire éclata, qui obligea les souverains à dissoudre le concile. Ce fut une joie pour les évêques iconoclastes, qu'on entendit s'écrier : « Nous avons vaincu. » Théophane, an. 6278; Théodore Studite, *Laudatio Platonis*, *P. G.*, t. XCIX, col. 804-849, n. 24; *Vita Tarasii*, p. 403, 34; Mansi, t. XII, col. 1000, 1016. Beaucoup d'évêques s'en allèrent et les légats du pape les imitèrent. La joie des iconoclastes ne fut cependant pas de longue durée. Irène ne fit que temporiser. On la vit en septembre se rendre au camp de Malagina en Thrace et là, par un beau coup de main, désarmer et licencier les troupes mutines ou suspectes. Cela fait, des courriers partirent, en mai 787, dans toutes les directions de l'empire, convoquant les évêques à un nouveau concile, non plus à Constantinople encore peu sûre, mais à Nicée, ville assez rapprochée de la capitale. Et le 24 septembre de cette même année, dans l'église Sainte-Sophie de Nicée, devant les légats romains de retour, plus de trois cents évêques tenaient la première session du concile définitif. *Vita Tarasii*, p. 404, 21; Théophane, an. 6279.

Des huit sessions de ce concile, la quatrième, la sixième et la septième sont les plus intéressantes au point de vue dogmatique. La quatrième (1[er] octobre 787) est destinée à prouver par la sainte Écriture et par les Pères, la légitimité du culte des images; après l'anathème jeté aux iconoclastes, on y propose le décret dogmatique; le concile y prend le titre de saint et d'œcuménique, déclarant qu'il est réuni à Nicée par la volonté de Dieu et sur l'ordre de la nouvelle Hélène, Irène, et du nouveau Constantin. Mansi, t. XIII, col. 130. La sixième session (5 ou 6 octobre) apporte à l'ordre du jour l'ὅρος du conciliabule d'Hiéria (753) et sa réfutation; les prétentions des évêques iconoclastes y sont vigoureusement condamnées, et leurs sophismes mis à nu. Mansi, t. XIII, col. 205-364. Dans la septième session (13 octobre), lecture est donnée par Théodore de Taurianum, de l'ὅρος du présent concile. Le décret conciliaire répète le symbole de Nicée et de Constantinople sans le *Filioque*, prononce l'anathème contre Arius, Macédonius, et leurs partisans, reconnaît la doctrine d'Éphèse touchant Marie, mère de Dieu, confesse avec les Pères de Chalcédoine le dogme des deux natures dans le Christ, condamne avec le V[e] concile les erreurs d'Origène, d'Evagrius et de Didyme (sans dire mot des *Trois Chapitres*), professe avec le VI[e] concile œcuménique la doctrine des deux volontés dans le Christ, et déclare conserver intactes les traditions écrites et non écrites, sans en excepter la tradition relative aux images. Il termine ainsi : « Les représentations de la croix et les saintes images, qu'elles soient peintes, sculptées, ou de quelque matière que ce soit, doivent être placées sur les vases, les habits, les murs, les maisons et les chemins; par ces images, nous entendons celles de Jésus-Christ, de sa mère immaculée, des saints anges et de tous les saints personnages. Plus on regardera ces images, et plus le spectateur se souviendra de celui qui est représenté, s'efforcera de l'imiter, se sentira excité à lui témoigner respect et vénération (ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν), sans lui témoigner toutefois une latrie proprement dite (τὴν ἀληθινὴν λατρείαν) qui ne convient qu'à Dieu seul; mais il leur offrira, en signe de sa vénération, de l'encens et des lumières, ainsi que cela a lieu pour l'image de la sainte croix et pour les saints Évangiles (pour les livres), et pour les vases sacrés; telle était la pieuse coutume des anciens, car l'honneur témoigné à une image revient à celui qu'elle représente. Quiconque vénère une image (προσκυνεῖ) vénère la personne qui y est représentée. Si quelqu'un pense et enseigne autrement et condamne ce que l'Église consacre, soit le livre des Évangiles, ou l'image de la croix, ou une image quelconque, ou des reliques d'un martyr, ou si quelqu'un travaille à détruire les traditions de l'Église catholique, ou emploie à des usages profanes les vases sacrés ou les monastères qu'on doit respecter,

il sera, s'il est évêque ou clerc, déposé; s'il est moine ou laïque, excommunié. » Mansi, t. XIII, col. 374 sq.; cf. Hefele, *op. cit.*, t. III, p. 772, 773.

Le décret fut signé par tous les Pères, et l'anathème lancé à Théodose d'Éphèse, à Sisinnius Pastillas, à Basile Tricacabos, aux patriarches Anastase, Constantin, Nicétas, à Jean de Nicomédie, à Constantin de Nacolia, cependant que d'éternels souvenirs étaient voués à Germain (de Constantinople), à Jean (de Damas), à Georges (de Chypre), ces héros de la vérité. Mansi, t. XIII, col. 398 sq. Enfin, dans une huitième et dernière session, tenue, le 23 octobre, en présence des deux souverains, au palais de la Magnaure à Constantinople, lecture fut donnée, une nouvelle fois, de l'ὅρος conciliaire. Sur la demande des Pères, les souverains le signèrent, Irène la première. Mansi, t. XII, col. 414 sq. A leur œuvre dogmatique, les membres du concile ajoutèrent une série de vingt-deux canons disciplinaires. Mansi, t. XIII, col. 43. Il n'est pas inutile de rappeler aussi la bonté et l'indulgence dont les Pères firent preuve à l'égard de certains faillis tels que Hypatius de Nicée, Léon de Rhodes, Léon d'Iconium, Nicolas d'Hiérapolis, Grégoire de Pessinonte, Georges de Pisidie, Léon de Carpathos, et le fameux Grégoire de Néocésarée, à qui les moines avaient peine à pardonner ses brillants succès au conciliabule d'Hiéria. Mansi, t. XII, col. 1015, 1059, 1119; *Vita Tarasii*, p. 405, 406.

VII. La reprise de l'iconoclasme et de la persécution (813-842). — Grâce à la fermeté d'Irène, le clergé byzantin accepta docilement jusqu'en 802, date de la mort de cette princesse, les décrets du VII[e] concile œcuménique. Un mouvement réformateur, s'inspirant des canons disciplinaires nicéens, était nécessaire. C'était des monastères qu'il allait partir : les moines avaient été les victimes de choix des iconoclastes; l'un d'eux, l'abbé Platon de Saccoudion, avait exercé la plus heureuse influence sur les Pères de Nicée.

Au commencement de l'année 795, Constantin VI, marié à l'Arménienne Marie, avait répudié celle-ci pour s'unir à la cubiculaire Théodota. Le mariage avait été célébré avec les bénédictions rituelles d'usage, par l'économe Joseph. Théophane, an. 6287, 6288. Le patriarche Taraise s'étant opposé à une union aussi scandaleuse, l'empereur l'avait menacé d'un retour à l'iconoclasme. Et devant cette attitude du despote, par crainte d'un plus grand mal, Taraise s'était abstenu d'excommunier l'empereur adultère et de punir Joseph. Pareille conduite déplut profondément aux deux grands moines qui honoraient alors de leurs vertus le monastère olympien de Saccoudion, Platon et Théodore, dont Théodota était la cousine Théodore déclara que l'empereur était excommunié, tandis que Platon, tenant Taraise responsable de ce scandale, se séparait de la communion patriarcale. Aux bassesses consenties par le basileus en vue de les gagner, succédèrent bientôt les rigueurs : saint Platon fut enfermé à Constantinople, non loin du palais; saint Théodore, d'abord incarcéré au fort de Cathares, fut ensuite exilé à Thessalonique. *Vita Platonis*, n. 26-30; Théodore Studite, *Laudatio Platonis*, *P. G.*, t. XCIX, col. 804-849; Théophane, an. 6289; *Vita I Theodori Studitæ*, n. 15, 16, dans Michel, *Vita Theodori Studitæ*, *P. G.*, t. XCIX, col. 233-328; *Vita II Theodori Studitæ*, n. 21, 22; Anonyme, *Vita Theodori Studitæ*, *P. G.*, t. XCIX, col. 113-232; Théodore Studite, *Opera*, *P. G.*, t. XCIX, col. 917, 972, etc. Ce premier acte de l'affaire dite *mœchienne* prit fin avec le second avènement d'Irène (797) et la sentence de déposition portée alors par Taraise contre Joseph. *Vita Platonis*, n. 31; Théodore Studite, *Opera*, *P. G.*, t. XCIX, col. 977, etc.; *Vita I Theodori Studitæ*, n. 17. A la faveur de la paix rétablie, Platon, Théodore et son frère Joseph purent retourner à Saccoudion, mais chassés par l'invasion arabe de 799, ils durent s'établir à Constantinople, près de la porte d'Or, dans les bâtiments de l'ancien monastère de Stoudion. Au Stoudion, Platon, reclus dans une cellule étroite, attirait les vocations religieuses par le souvenir de ses grandes actions passées et le rayonnement de sa sainteté, pendant que Théodore, assis sur la chaire higouménale, les captivait par sa maîtrise à diriger les âmes et son talent d'organisateur. Pendant plusieurs années, nulle influence ne fut plus puissante sur les affaires religieuses et politiques que celle des Studites.

En 806, le parti des moines parut gagner une nouvelle victoire par l'élection au patriarcat de Nicéphore, simple laïque, qui avait quitté de hautes fonctions pour s'enfermer dans un ermitage, et dont les doctrines étaient celles des Studites. Malgré toutes ses qualités, l'élu déplut aux chefs du Stoudion : il n'était pas admissible qu'un simple laïque franchît d'un seul coup tous les degrés de la hiérarchie. Le prince, qui était alors Nicéphore le Logothète, recourut à des violences contre les opposants : Platon et Théodore eurent à subir vingt-quatre jours de prison. Une nouvelle affaire surgit un peu plus tard, qui vint aggraver encore le conflit. L'économe Joseph, ce même prêtre qui avait béni l'union de Constantin VI avec Théodota, venait de rendre un grand service politique à l'empereur, et, en récompense, avait été réintégré dans l'Église par le patriarche Nicéphore. Les conséquences de cette réintégration donnèrent lieu à toute une série d'événements qu'on peut résumer en quelques mots : prise de position par Théodore contre le patriarche; condamnation de l'higoumène et de ses partisans dans une réunion synodale de janvier 809; mesures de rigueur contre les Studites dès cette même date, en particulier incarcération de Théodore et de Platon; réconciliation avec saint Nicéphore quelque deux ans plus tard; fin de la persécution peu après l'avènement de Michel, proclamé empereur le 2 octobre 811. Pargoire, *L'Église byzantine*, p. 273.

En 813, une révolution militaire éclatait et portait au pouvoir Léon Bardas. Avec lui, les iconoclastes allaient relever la tête. Léon l'Arménien était l'un de ces « stratèges » orientaux qui gardaient secrètement des opinions iconoclastes. Au début de son règne, force fut au nouvel empereur de rendre le respect officiel aux images; mais dès la Pentecôte de 814, on le vit charger le lecteur Jean Morokharzanios, dit Hylilas, de composer avec quelques complices un recueil de textes iconoclastes; puis, dans un entretien avec le patriarche Nicéphore, il demandait que l'on supprimât tout au moins les images placées trop bas, à portée des baisers du peuple. *Chronographica narratio seu Vita Leonis Armeni*, *P. G.*, t. CVIII, col. 1024-1028, 1228; *Vita Nicetæ Med.*, n. 31; Théodore Studite, *Opera*, *P. G.*, t. XCIX, col. 372. La guerre aux icônes allait reprendre, c'était évident. L'exil du patriarche Nicéphore, en mars 815, inaugura les hostilités. Nicéphore fut remplacé par un allié de la famille de Copronyme, Théodote Mélissène Cassiteras (1[er] avril 815), qui s'empressa, dès son avènement, de réunir un conciliabule à Sainte-Sophie, sous la présidence de l'empereur. On devine quels furent les résultats de cette assemblée. Un traité inédit de Nicéphore, récemment retrouvé, à la Bibliothèque nationale de Paris, fonds grec, *1250*, XIV[e] siècle, donne des fragments des actes du conciliabule. Cf. D. Serruys, *Les actes du concile iconoclaste de l'an 815*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1903, t. XXIII, et Hefele, *Histoire des conciles*, t. III, p. 1217 sq.

Les projets de Léon l'Arménien reçurent, dès leur

manifestation, la désapprobation des orthodoxes, des moines surtout. Après l'exil de Nicéphore, Théodore Studite ne craignit point d'organiser, le dimanche des Rameaux, une procession où ses mille moines parurent avec des icônes. Convoqué au concile de Sainte-Sophie, il refusa de s'y rendre tant que le patriarche légitime serait déporté. Il fut exilé. Ainsi commençait la seconde persécution iconoclaste qui atteignit plus de victimes encore que celle de Constantin V.

L'été de 815 se passa tout entier à incarcérer des évêques et des higoumènes, auprès desquels étaient introduits d'habiles tentateurs. Parmi ces derniers, il faut mentionner ce Jean Morokharzanios, que nous avons vu seconder si fidèlement les projets de l'empereur, et aux côtés de qui se distinguait le prêtre mœchien, Joseph. C'était de nouveau la destruction systématique des images, des œuvres d'art, des vases sacrés, des vêtements liturgiques. Les fidèles étaient contraints par la violence de recevoir la communion des prêtres iconoclastes. Surtout, c'était le retour aux scènes douloureuses de jadis : moines expulsés, monastères saccagés, iconophiles jetés à la mer en des sacs ou soumis à toute sorte de mauvais traitements, martyrs succombant sous les fouets ou dans les cachots. *Vita Nicephori patriarchæ*, p. 206; Théodore Studite, *Opera*, *P. G.*, t. xcix, col. 1157; *Vita Leonis Armeni*, *P. G.*, t. cvii, col. 1035; Mansi, t. xiv, col. 139. Parmi ces héros, il faut saluer le chronographe Théophane, si souvent nommé ici. *Acta sanct.*, martii t. ii, p. 218 sq.

Dans la nuit de Noël 820, Léon l'Arménien était assassiné par des conjurés à la tête desquels se trouvait un de ses compagnons d'armes, Michel le Bègue. Celui-ci, proclamé empereur, rapporta les sentences d'exil et ouvrit la porte des prisons. En vain cependant Théodore Studite, rentré à Constantinople, essaya-t-il d'obtenir de lui une restauration des images; en vain l'ancien patriarche Nicéphore employa-t-il son zèle à cette même fin. Le basileus pensa aboutir à d'heureux résultats en réunissant un concile où amis et ennemis des images siégeraient et discuteraient ensemble. Mais les orthodoxes, Théodore en tête, refusèrent ce traitement d'égalité; que si quelque point restait encore qui n'eût pas été élucidé d'une manière pertinente par les patriarches, on devait, déclarait l'higoumène, le soumettre au jugement de l'ancienne Rome, « cette Église étant la tête des Églises de Dieu, puisqu'elle a eu Pierre pour premier évêque, celui-là même à qui le Seigneur a dit : Tu es Pierre, etc. » Mansi, t. xiv, col. 400, 401.

Michel II s'était efforcé de gagner à sa cause le pape Pascal Ier et Louis le Débonnaire. Il importe de noter que, dans sa lettre à l'empereur d'Occident, le basileus distingue l'*usage* des saintes images de leur *culte*. Leur usage est licite, il est ordonné à l'instruction, *ut ipsa pictura pro scriptura habeatur;* mais de leur culte, Michel ne veut point entendre parler, parce que, déjà défendu, il a dégénéré en pratiques puériles et superstitieuses. Mansi, t. xiv, col. 417-422.

Au mois d'octobre 829, l'empereur Théophile succédait à Michel le Bègue. Tout d'abord modérée, mais systématique et continue, la persécution iconoclaste éclata furieuse, dès l'intronisation patriarcale du fameux courtisan Jean Morokharzanios, en avril 832. Un semblant de synode s'ensuivit : il se tint aux Blakhernes et jeta de nouveaux anathèmes aux iconophiles. Partout, ce fut le régime de la terreur; une nouvelle fois les prisons se remplirent de moines et d'évêques; l'île d'Aphousia, au sud de la Propontide, fut un des lieux d'internement les plus peuplés; elle donna asile en particulier à ces deux glorieux frères et confesseurs, Théodore et Théophane, dits Grapti, parce que sur leur front le bourreau grava, le 14 juillet 836, jusqu'à douze vers iambiques, douze vers remplis d'injures et d'outrages! *Vita Theodori Grapti*, *P. G.*, t. cxvi, col. 653-684, n. 25.

La mort de l'empereur (20 janvier 842) mit un terme à la persécution. Le bourreau couronné s'éteignait dans le sang : il mourait en tenant, non pas un crucifix, mais la tête d'un général, exécuté sur son ordre.

VIII. Le triomphe de l'orthodoxie (843). — Il semble que l'iconoclasme ait donné son dernier effort avec Théophile. Celui-ci, en mourant, laissait le pouvoir aux mains de sa veuve Théodora et de son fils Michel, un enfant. Théodora était iconophile. La situation se présentait donc comme à l'avènement d'Irène. Mais, comme en 780, l'abrogation de l'iconoclasme se heurtait à un grand nombre de difficultés venant de l'armée et du clergé, sans compter que l'impératrice aimait passionnément son mari et n'entendait pas laisser tomber l'anathème sur la mémoire de Théophile.

Écarter le patriarche Jean, tel était le premier devoir à remplir. Un homme qui avait toute la confiance de Théodora allait le remplacer. En mars 843, le siège patriarcal recevait pour titulaire l'ancien higoumène de Khénolaccos, saint Méthode, qui avait souffert pour la foi sous Michel II. « Les lèvres mutilées par le fer des iconoclastes, obligé, dans les fonctions publiques, de soutenir ses mâchoires brisées par de blanches bandelettes qui devinrent pour ses successeurs les insignes et la parure de leur pontificat, il conservait assez de verve et de voix pour dicter ses hymnes et ses discours, toujours redoutables aux ennemis des images. » Marin, *Les moines de Constantinople*, p. 360.

Une réparation s'imposait ensuite pour toutes les erreurs et toutes les fausses victoires de l'iconoclasme. Après le synode réuni pour déposer le patriarche Jean (19 février 843), on songea à célébrer, avec la plus grande solennité, le rétablissement de l'orthodoxie. Un imposant concours de moines et d'homologètes, la plupart portant sur leurs corps les preuves de leur héroïque constance, ajouta à la grandeur de la manifestation projetée. Ce fut le 11 mars de cette même année 843, au premier dimanche de carême, que la grande fête qui porte encore aujourd'hui le beau nom de fête de l'Orthodoxie, consacra le triomphe définitif de la vérité. On chanta ce jour-là, comme on les chante encore de nos jours, les odes triomphales du martyr Théophane Graptos, et celles d'un disciple du Studite. « Nous gardons les lois de l'Église observées par nos pères, nous peignons les images, nous les vénérons de notre bouche, de notre cœur, de notre volonté, celles du Christ et celles de tous les saints. L'honneur et la vénération adressés à l'image remontent au prototype : c'est la doctrine des Pères inspirés de Dieu, c'est celle que nous suivons, et nous crions avec foi au Christ : Bénissez le Seigneur, vous toutes, ses œuvres. » Baronius, an. 842, n. 28; Nilles, *Kalendarium*, 2e édit., 1897, t. ii, p. 101; Marin, *De Studio, cœnobio Constantinopolitano*, Paris, 1897, p. 52, 108, 109.

Quand le patriarche saint Méthode mourut, le 14 juin 847, « rien plus ne restait de l'iconoclasme, sauf un surcroît d'amour pour les images et une exagération de culte à leur endroit. Fallait-il causer tant de trouble et verser tant de sang pour aboutir à ce résultat? » Pargoire, *op. cit.*, p. 271, 272.

IX. La théologie des images; la doctrine de saint Jean Damascène. — Les iconomaques rencontrèrent trois grands adversaires : à Byzance, le patriarche Germain; en Occident, le pape Grégoire II, et en Orient, saint Jean Damascène.

La justification patristique du culte des images est ébauchée par saint Germain, dans sa *Lettre à Thomas de Claudiopolis*. Mansi, t. XIII, col. 108. On sait que les deux lettres du pape Grégoire II à l'empereur, Mansi, t. XII, col. 959 et 975, ne sont pas authentiques, mais elles n'en possèdent pas moins une réelle valeur documentaire. Elles révèlent l'état d'esprit de ces Orientaux, si peu soucieux d'ordinaire de mêler les papes de Rome à leurs affaires, et, dans la circonstance, faisant de Grégoire, qu'il le voulût ou non, le champion des orthodoxes et le chef de l'opposition. Cf. H. Hubert, *Étude sur la formation des États de l'Église; les papes Grégoire II, Grégoire III, Zacharie et Étienne II, et leurs relations avec les empereurs iconoclastes*, dans la *Revue historique*, 1899, t. LXIX, p. 1-40, 241-272.

Le véritable théologien de la résistance orthodoxe fut saint Jean Damascène († 749). Ses discours apologétiques lui attirèrent l'animosité de Léon l'Isaurien. L'épisode de la main coupée, qui se rapporte à la période de 717 à 741, et qui survint à la suite d'un odieux guet-apens, montre, avec la piété de Jean envers la sainte Vierge, la haine dont le poursuivirent les membres de la dynastie isaurienne.

C'est dans les trois discours sur les images Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας, *P. G.*, t. XCIV, col. 1232-1420; cf. aussi *De fide orthodoxa*, IV, 16 — le première date probablement de 726, le deuxième de 730 environ, le troisième d'un peu plus tard — qu'il faut chercher la position doctrinale prise par le saint docteur.

Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 459, 460, la définit avec netteté. Rien ne s'oppose à la confection des images religieuses : Dieu lui-même, invisible, illimité, incorporel, parce qu'il s'est fait homme, peut être représenté : οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω θεότητα ἀλλ' εἰκονίζω θεοῦ τὴν ὁραθεῖσαν σάρκα, I, 4, 16; III, 6. Les anges, les démons, les âmes humaines sont des êtres immatériels sans doute, mais qui ne sont pas simples; ils sont finis, et c'est sous des images ou figures qu'ils nous ont été révélés, III, 25.

Quant à l'*usage* de ces images, Jean de Damas en établit la légitimité par l'abolition, sous la loi de grâce, de certaines prohibitions de l'Ancien Testament, I, 6-8; II, 7, 8; III, 8; par l'exemple de Dieu lui-même, du Père dont le Fils est l'image, I, 9; III, 18; du créateur en qui se trouve l'image de tout le créé, I, 10; III, 19; par l'histoire et ses monuments, image du passé, I, 13; III, 23.

La légitimité du *culte* lui-même est enfin fortement démontrée. Sans doute, les images sont de la matière, elles sont créées. Mais n'allons pas médire de la matière : elle n'est pas sans valeur, μὴ κάκιζε τὴν ὕλην· οὐ γὰρ ἄτιμος, I, 16; II, 13, 14. « D'ailleurs, il faut distinguer plusieurs sortes de culte. Le culte rendu aux images n'est pas un culte absolu, mais relatif, qui se rapporte, en définitive, à l'original. C'est le grand principe proclamé par saint Basile : ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ πρὸς τὸν πρωτότυπον διαβαίνει, I, 21. Ensuite autre chose est l'adoration de latrie (ἡ τῆς λατρείας προσκύνησις), autre chose l'adoration de respect (ἡ ἐκ τιμῆς προσαγομένη), qui a pour objet les personnes ou les choses en qui se trouve quelque excellence ou quelque dignité spéciale, I, 8, 14 : car le mot προσκύνησις signifie bien des sentiments : le respect, l'amour, la crainte révérentielle, la sujétion, l'humiliation, III, 40. Or, l'adoration de latrie ne se rend qu'à Dieu; malheur à qui adorerait ainsi les images ! I, 16; II, 11; III, 9, 40; mais la vénération, l'hommage, la προσκύνησις τιμητικὴ peut et doit se rendre à tout ce qui est revêtu de quelque dignité, III, 40 : hommage religieux, s'il s'agit de choses ou de personnes ayant une excellence religieuse, tels les saints, les reliques, les objets du culte, la Bible, et c'est dans cette catégorie que rentrent les images de Notre-Seigneur et des saints, III, 33-36; hommage civil, s'il s'agit de personnages ayant une prééminence dans l'ordre social, tels que nos maîtres, les princes, etc., III, 37-39. » Tixeront, *op. cit.*, p. 461.

Loin qu'il le condamne, Jean de Damas préconise le culte des images, en en montrant l'utilité et les avantages spirituels. Ne dit-il pas que les images sont des canaux de la grâce, qu'une vertu sanctificatrice leur est attachée comme à des sacrements, en considération des personnages qu'elles représentent : χάρις δίδοται θεία ταῖς ὕλαις διὰ τῆς εἰκονιζομένων προσηγορίας, I, 16; II, 14? Attribuer aux images une vertu mystique (μυστήριον), une puissance *quasi sacramentelle*, voilà bien un des traits de la théologie byzantine.

La réflexion finale de M. Tixeront est d'un à-propos parfait. « D'ailleurs, et pour tout conclure, il (Jean) déclarait énergiquement — et cette déclaration lui était plus facile qu'à d'autres, puisqu'il vivait hors des limites de l'empire — qu'il n'appartenait point à l'empereur de trancher cette question de la légitimité des images, et que le prince n'avait, pour le faire, ni autorité, ni compétence : Συνόδων ταῦτα οὐ βασιλέων, I, col. 1281. Οὐ βασιλέων ἐστί νομοθετεῖν τῇ Ἐκκλησίᾳ... βασιλέων ἐστιν ἡ πολιτικὴ εὐπραξία· ἡ δὲ ἐκκλησιαστικὴ κατάστασις ποιμένων καὶ διδασκάλων, I, 12. Plût à Dieu que les grecs se fussent souvenus plus souvent de ces principes ! » *Op. cit.*, p. 462.

X. Importance historique et théologique de l'iconoclasme. — A la différence des précédentes hérésies, l'iconoclasme exerça une influence beaucoup moins doctrinale que pratique. Il doit au césaropapisme et à la manie dogmatisante des basileis de s'être si rapidement propagé et d'avoir si longtemps troublé les affaires religieuses et sociales de l'empire. Il représente surtout un de ces grands événements de l'histoire universelle dont les conséquences sont incalculables.

On ne peut mettre en doute que les persécutions sanglantes, déchaînées par toute une série de règnes iconoclastes, aient achevé de convaincre les papes qu'il n'y avait plus rien à espérer, pour le bien de la religion, de ces empereurs d'Orient, à la fois hérétiques et persécuteurs, et qu'il leur fallait désormais tourner les yeux vers la puissance politique de l'Occident. Toute cette triste histoire est intimement liée à l'origine du pouvoir temporel des papes, d'une part, et à la formation du nouvel empire romain, de l'autre. C'est ce que montre fort bien H. Hubert, *op. cit.*, surtout dans le portrait qu'il a tracé du grand pontife Grégoire II, zélé défenseur des traditions ecclésiastiques et habile diplomate. De même, à propos des lettres apocryphes, mais pleines de considérations historiques, du pape Grégoire II à l'empereur Léon III, on a pu écrire que, grâce à elles, on touche peut-être « aux origines de la légende d'après laquelle Grégoire II aurait secoué le joug de l'autorité impériale, même au point de vue politique et, dans ce but, aurait conclu une alliance formelle avec les Francs. Le clerc byzantin qui a probablement fabriqué ces lettres a compris que quelque chose de nouveau se préparait en Italie : de l'extrémité du monde connu, des peuples nouveaux demandaient le baptême au pape de l'ancienne Rome « placé comme un arbitre entre l'Orient et l'Occident »; quels que fussent ses ennemis, les défenseurs ne manqueraient pas à saint Pierre : ὅν αἱ πᾶσαι βασιλεῖαι τῆς δύσεως ὡς θεὸν ἐπίγειον ἔχουσιν. » Louis Guérard, *Les lettres de Grégoire II à Léon l'Isaurien*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1890, t. X, p. 60. Et M. L. Bréhier, *op. cit.*, p. 3, a pleinement raison de dire que le développement politique de l'Occident a subi le contre-coup de la querelle des

images et « que du mélange des luttes dogmatiques, artistiques, politiques dont elle fut l'occasion, sortit l'organisation définitive de l'Europe chrétienne au moyen âge ».

Autre conséquence, plus grave encore, de cette querelle. A la faveur de ces dissensions sans cesse ranimées auxquelles le peuple prenait nécessairement part, l'habitude du schisme, déjà trop familière aux Byzantins, ne fit que s'enraciner en eux plus profondément encore. Et si, malgré tout, une fête de l'Orthodoxie consacrait, le 11 mars 843, le triomphe de la doctrine catholique touchant le culte des images, il n'en restait pas moins que ces tristes querelles avaient achevé de préparer une rupture avec Rome, devenue ainsi inévitable. Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, Paris, 1889, p. XLIV sq., a dit de l'hérésie iconoclaste que « ce fut la plus violente, mais aussi la dernière des hérésies impériales. Avec elle, toutes les négations indirectes et masquées de l'idée chrétienne étaient épuisées. Après la condamnation des iconoclastes, le dogme orthodoxe fondamental (l'union parfaite du créateur et de la créature) était déterminé dans toutes ses parties et devenait un fait accompli. Mais le septième concile œcuménique, qui a achevé cette œuvre, avait été réuni sous les auspices du pape Adrien Ier et avait accepté comme norme de ses décisions une épître dogmatique de ce pontife. C'était encore un triomphe de la papauté; ce ne pouvait donc pas être « le triomphe de l'orthodoxie ». Ce dernier fut remis à un demi-siècle quand, après une réaction iconoclaste comparativement faible (celle de la dynastie arménienne), le parti des orthodoxes anticatholiques réussit enfin, en 842, à vaincre sans le secours du pape les derniers restes de l'hérésie impériale et à l'englober avec toutes les autres dans un anathème solennel. En effet, l'orthodoxie byzantine pouvait triompher en 842 : sa lumière et sa gloire, le grand Photius, apparaissait déjà à la cour de la pieuse impératrice Théodora (celle qui fit massacrer cent mille hérétiques pauliciens) pour passer bientôt au trône des patriarches œcuméniques. Le schisme inauguré par Photius (867) et consommé par Michel Cérulaire (1054) était intimement lié au « triomphe de l'orthodoxie » et réalisait complètement l'idéal rêvé depuis le IVe siècle par le parti des orthodoxes anticatholiques. Le vrai dogme définitivement établi, toutes les hérésies condamnées sans retour et le pape devenu inutile, il ne restait qu'à couronner l'œuvre en se séparant formellement de Rome. C'était aussi la solution qui convenait le mieux aux empereurs byzantins, qui comprirent enfin qu'il ne valait pas la peine d'éveiller, par des compromis dogmatiques entre le christianisme et le paganisme, la susceptibilité religieuse de leurs sujets et de les jeter dans les bras de la papauté quand on pouvait très bien concilier une stricte orthodoxie théorique avec un état politique et social purement païen. Fait très significatif et pas assez remarqué : depuis 842, il n'y eut plus un seul empereur *hérétique* ou *hérésiarque* à Constantinople et la concorde entre l'Église et l'État grecs ne fut pas une seule fois sérieusement troublée. Les deux pouvoirs se comprirent et se donnèrent la main; ils étaient liés ensemble par une idée commune : la négation du christianisme comme force sociale, comme principe moteur du progrès historique. Les empereurs embrassèrent à tout jamais l'*orthodoxie* comme dogme abstrait et les hiérarques orthodoxes bénirent *in sæcula sæculorum* le paganisme de la vie publique. » Théodore Studite, le dernier grand catholique de Byzance, avait donc jeté en vain au successeur de Pierre ce cri désespéré : « Sauve-nous, pasteur suprême de l'Église qui est sous le ciel, nous périssons ! Σῶσον ἡμᾶς, ἀρχιποίμην τῆς ὑπ' οὐρανὸν Ἐκκλησίας, ἀπολλύμεθα. »

I. Sources. — 1° Actes conciliaires. Pour le VIIe œcuménique, Mansi, *Concil.*, t. XII et XIII; pour le concile iconoclaste de 815, Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 1217 sq.; D. Serruys, *Les actes du concile iconoclaste de l'an 815*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1903, t. XXIII. — 2° Écrits théologiques contemporains : S. Jean Damascène, les trois Apologies du culte des images, Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας, *P. G.*, t. XCIV, col. 1231-1240. N'appartiennent pas à Jean les trois opuscules : *De sacris imaginibus adversus Constantinum Cabalinum*, *P. G.*, t. XCV, col. 309-344; *Epistula ad Theophilum imperatorem*, *ibid.*, col. 345-385 (date de 845); *Opusculum adversus iconoclastas*, *P. G.*, t. XCVI, col. 1348-1361 (date de 771); Germain de Constantinople, *Epist. ad Thomam episc. Claudiopoleos*, Mansi, t. XIII, col. 108 sq.; Nicéphore le patriarche, *Antirrheticus « I-III » adv. Constant. Caprон.* et *Apologeticus pro sacris imaginibus*, dans Mai, *Bibliotheca*, t. V; *P. G.*, t. C, col. 206 sq.; Pitra, *Nicephori patriarchæ Opera*, dans *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 332-503; t. IV, p. 233-380; Kerameus, Nicéphore patr., Συμβολον..., *Anal. Hierosol.*, t. I, p. 454-460; Théodore Studite, *Antirrheticus*, édit. Sirmond, V; *P. G.*, t. XCIX, col. 327 sq.; du même, lettres diverses, *P. G.*, t. XCIX, col. 903 sq. — 3° Documents historiques : Théophane, *Chronographia* (fait suite à celle de Georges le Syncelle), de l'an 284 à l'an 813, édit. de Boor, 2 vol., Leipzig, 1883-1885, et *P. G.*, t. CVIII, col. 63 sq.; cf. Hubert, *Observations sur la Chronologie de Théophane*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1897, p. 471 sq.; *Theophanes continuatus* (biographies des empereurs ayant régné depuis 813, continuation de Théophane), *P. G.*, t. CIX, col. 15 sq.; Nicéphore le patriarche, *Breviarium rerum post Mauritium gestarum*, édit. de Boor, Leipzig, 1880, et *P. G.*, t. C, col. 995 sq.; Léon le Grammairien, *Chronicon*, *P. G.*, t. CVIII; Georges le Moine, *Chronicon* (s'arrête à la mort de Théophile en 842), édit. de Muralt, Saint-Pétersbourg, 1859; *P. G.*, t. CX, col. 41 sq.; édit. de Boor, Leipzig, 1904; Joseph Genesios (Xe s.), *Livre des Rois*, *P. G.*, t. CIX. — 4° Vies de saints : *Vita I Stephani Junioris*, dans Cotelier, *Monumenta Ecclesiæ græcæ*, t. IV; *P. G.*, t. C, col. 1069-1185; *Vita II Stephani Junioris*, dans Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος, suppl. archéol. aux t. XXIV-XXVI, 1896, p. 71-79; *Vita Andreæ in Crisi*, dans *Acta sanctorum*, octobris t. VIII, p. 135; *Vita Nicephori patriarchæ*, édit. de Boor, dans *Nicephori archiepiscopi Constantinopol. opuscula historica*, Leipzig, 1880, p. 139-217; *Vita Theophanis Confessoris*, édit. de Boor, dans la *Chronogr.*, t. II; *P. G.*, t. CVIII, col. 9 sq., et d'après le *cod. Monac.*, édit. Krumbacher, dans *Sitzungsberichte der philos.-philol. und der hist. Klasse der K. bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1895, p. 389-399; *Vita Tarasii patriarchæ*, édit. Heikel, dans *Ignatii diaconi Vita Tarasii archiepisc. Constantinop.*, extrait des *Acta Societatis scient. Fennicæ*, 1891, t. XVII; *Vitæ Theodori Studitæ* (la première par Michel, la seconde par un Studite), *P. G.*, t. XCIX, col. 233-328 et 113-232; *Laudatio Platonis*, par Théodore Studite, dans *P. G.*, t. XCIX, col. 804-849.

II. Travaux anciens. — J. Daillé, *De la créance des Pères sur le fait des images*, in-8°, Genève, 1641 (trad. lat., Leyde, 1642); G. Morel, *Traité de l'usage des images approuvées par le septième concile général de Nicée, avec le traité de saint Jean Damascène des images, plus l'origine des iconomaques, puis de Zonaras, le tout traduit du grec*, in-8°, Paris, 1562; S. Maiolus, *Historiarum totius orbis omniumque temporum decades « XVI » pro defensione sacrarum imaginum*, in-4°, Rome, 1585; J. Molanus, *De historia sacrarum imaginum et picturarum, pro vero earum usu contra abusus, libri IV*, in-4°, Louvain, 1594, dans Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, 1762, t. IX, p. 402-561; et édit. Paquot, in-4°, Louvain, 1771; N. Alexandre, *De iconoclastarum hæresi dissertatio*, dans Zaccaria, *Thesaurus theol.*, 1762, t. IV, p. 64-83; L. Maimbourg, *Histoire de l'hérésie des iconoclastes et de la translation de l'empire aux Français*, in-4°, Paris, 1674; 2e édit., 1675; 2 in-12, 1678; 2 in-16, 1683; 3e édit., 2 in-12, 1679; trad. en hollandais, en italien, en polonais; Talbot, *Historia iconoclastarum*, in-8°, Paris, 1674; Fr. Spanheim, *Historia imaginum restituta*, in-8°, Leyde, 1686; Philadelphius Libicus, *De sacris imagintbus dissertatio*, dans Calogera, *Raccolta d'opuscoli*, 1750, t. XLII, p. 1-186; t. XLIII, p. 1-110; Wietrowski, *Historia de hæresi iconoclastarum in compendium reducta*, in-12, Prague, 1722; in-fol., 1723; Waltsgott, *De iconolatria christianorum idololatrica*, in-4°, Halle, 1756; Walch, *Ketzerhistorie*, 1782, t. IX; Schlosser, *Geschichte der Bilderstürmenden Kaiser des oströmischen Reiches*, in-8°, Francfort, 1812; Marx, *Der Bil-*

derstreit der byzantinischen Kaiser, in-8°, Trèves, 1839.

III. Travaux modernes. — K. Schwarzlose, *Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*, in-8°, Gotha, 1890; Bury, *History of the later Roman empire*, 1889, t. II; A. Tougard, *La persécution iconoclaste, d'après la correspondance de saint Théodore Studite*, Paris, 1897; Schenk, *Kaisers Leo III Walten in Innern*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. V (1896), p. 256 sq.; Beurlier, *Les vestiges du culte impérial à Byzance et la querelle des iconoclastes*, dans la *Revue des religions*, 1891, t. III, p. 319-341, et dans *Congrès scientifique des catholiques*, 1891, t. II, p. 167-180; Bonwetsch, *Bilderverehrung und Bilderstreitigkeiten*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., 1897, t. III, p. 221-226; Marin, *Les moines de Constantinople, depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330-898)*, in-8°, Paris, 1897 (principalement c. IV du l. IV : *Les moines et les empereurs iconoclastes*); Lombard, *Études d'histoire byzantine. Constantin V, empereur des Romains (740-775)*, Paris, 1902 (*Bibliothèque de la faculté des lettres*, t. XVI); Bréhier, *La querelle des images (VIIIe-IXe siècles)*, Paris, 1904; Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, c. III.

C. Emereau.

IDIOMES (Communication des). — I. Définition et nature. II. Histoire. III. Règles. IV. Importance dogmatique.

I. Définition et nature. — 1° Les théologiens appellent *idiome*, ἰδιώμα, ce qui appartient en propre *à une nature*, et que l'on peut attribuer *au sujet* possédant cette nature. Par exemple : l'infinité, la toute-puissance appartiennent en propre à la nature divine; on peut donc les attribuer à Dieu; l'intelligence appartient en propre à l'homme; on peut donc dire de Pierre, qui est un homme, qu'il est intelligent.

Or, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, il y a deux natures en un seul sujet, la nature divine et la nature humaine, possédées toutes deux par le Verbe incarné. A ce seul sujet, au Verbe incarné, on peut donc rapporter indifféremment les propriétés de chacune des deux natures. Et, parce que, en Jésus-Christ, ce n'est pas un autre qui est Dieu, un autre qui est homme, tout ce qui est vrai du Christ, dénommé en fonction d'une nature, est donc aussi vrai de lui, dénommé en fonction de l'autre nature. Par exemple, de Jésus on peut dire : Dieu est mort, la mort, propriété de l'humanité étant ici attribuée au sujet Dieu, désignant Jésus, mais en fonction de sa nature divine. Ou bien encore, on dira : Cet homme est adorable, l'adoration étant réservée à la nature divine, mais attribuée ici au sujet qui possède cette nature, quoiqu'il soit désigné en fonction de sa nature humaine. C'est ce qu'on appelle la communication des idiomes, laquelle, on le voit, ne peut avoir lieu que dans l'ineffable mystère de l'Incarnation.

2° Le fondement objectif de la communication des idiomes est l'union hypostatique. En vertu de cette union, les deux natures, divine et humaine, ne forment en Jésus-Christ qu'une hypostase. A cette hypostase unique doivent être *réellement* attribuées les propriétés de chacune des deux natures. En sorte que, considérée *réellement et physiquement*, la communication des idiomes n'est que l'union des deux natures en une seule personne, c'est-à-dire l'union hypostatique elle-même. Considérée *logiquement*, elle est constituée par l'attribution des propriétés humaines au Christ-Dieu, et par l'attribution des propriétés divines au Christ-Homme.

3° C'est verser dans l'hérésie monophysite que de concevoir ontologiquement la communication des idiomes comme une communication réelle des propriétés d'une nature à l'autre nature comme telle. C'est aboutir, en effet, à l'une des théories que l'on a signalées à l'art. Eutychianisme, t. V, col. 1602; et que les anciens luthériens ont renouvelées en comprenant ainsi la communication des idiomes en Jésus-Christ, dans leur théorie de l'ubiquisme. Voir Hypostatique *(Union)*, col. 542 sq. La doctrine catholique, en effet, rejette cette communication réelle des attributs divins à la nature humaine comme telle; elle enseigne seulement, en conformité avec le dogme de l'union hypostatique, que l'on peut attribuer à Jésus-Christ, désigné en fonction de sa nature humaine, les qualités divines, et *vice versa*.

4° C'est au contraire verser dans l'hérésie nestorienne que de ne reconnaître dans la communication des idiomes qu'une attribution *morale* des propriétés d'une nature-hypostase à l'autre nature-hypostase. Si les monophysites ont abusé de la communication des idiomes, les nestoriens en ont été les grands ennemis. Voir plus loin. Le Christ étant ontologiquement un, constitué par une seule hypostase, l'hypostase même du Verbe, en deux natures, la communication des idiomes doit être réelle, non par rapport aux natures comme telles, mais par rapport à l'hypostase unique, dans laquelle sont unies physiquement ces natures.

II. Histoire. — 1° La communication des idiomes n'étant, en somme, qu'une manière d'exprimer le dogme de l'union hypostatique, il n'est pas étonnant que, dans la sainte Écriture, la première formule de l'union hypostatique ait été précisément la communication des idiomes : attribution au Verbe divin des propriétés de la nature humaine : naissance terrestre, souffrances, mort; attribution à Jésus-Christ homme des propriétés divines : éternité, gloire, toute-puissance, etc. Sur cet usage de la communication des idiomes dans les livres inspirés, voir Hypostatique (*Union*), col. 443 sq. Les Pères de l'âge apostolique et subapostolique ont usé du même procédé pour exprimer leur foi au mystère du Verbe incarné, *ibid.*, col. 450 sq.; les symboles consacrent eux aussi la communication des idiomes dans l'énoncé de la foi catholique touchant l'incarnation. *Ibid.*, col. 449-450.

2° Le premier qui ait esquissé la théorie de la communication des idiomes est Origène, *De principiis*, l. II, c. VI, n. 3; cf. l. IV, n. 31, *P. G.*, t. XI, col. 211, 405; le fondement objectif de la communication des idiomes est nettement marqué dans l'union des deux natures en un seul sujet, union plus intime et plus forte que celle du mari et de l'épouse dans le mariage. Au IVe siècle, la théorie est plus accusée chez saint Éphrem, *Sermones in hebdomadam sanctam*, VI, n. 9, édit. Lamy, t. I, p. 476; chez saint Athanase, *Epist. ad Adelphium*, n. 3, *P. G.*, t. XXVI, col. 1073; cf. *Contra Apollinarem*, l. I, c. XII, *ibid.*, col. 1113; chez saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XIII, c. VI, XXXIII, *P. G.*, t. XXXIII, col. 780, 812; chez saint Épiphane, *Ancoratus*, n. 93, *P. G.*, t. XLIII, col. 185. Mais saint Grégoire de Nysse est le plus explicite de tous : non seulement, il expose le fondement de la loi de la communication des idiomes en rappelant l'union intime, ou pour employer son expression, ἀνάκρασις, le mélange des deux natures, mais il aborde déjà équivalemment la distinction scolastique des termes abstraits et des termes concrets. Les catholiques, dit-il en substance, n'admettent pas deux Christs et deux Seigneurs, mais les propriétés, actions ou passions que l'on doit, *in abstracto*, attribuer exclusivement à l'une des deux natures, peuvent, si on les prend *in concreto*, être attribuées à l'autre nature. Lire tout particulièrement *Contra Eunomium*, l. V, *P. G.*, t. XIV, col. 705; cf. col. 697. Voir aussi S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVIII, n. 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 325.

3° La théologie latine des premiers siècles, qui se contente, voir Hypostatique *(Union)*, col. 461, d'énoncer le dogme sans disserter longuement sur les notions de personne et de nature ne pouvait pas manquer

d'user de la loi de la communication des idiomes : on la trouve exprimée et utilisée par Tertullien, Arnobe, cf. HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 455, Phebadius, *De Filii divinitate*, c. VIII, *P. L.*, t. XX, col. 45 sq.; par Zénon, qui affecte de mettre en relief l'unité personnelle, en opposant les propriétés des natures, *Tractatus*, l. II, VIII, n. 2; IX, n. 2; VII, n. 4, *P. L.*, t. XI, col. 413, 417, 411; par saint Hilaire, *Tractatus super psalmos*, ps. LIII, n. 12, *P. L.*, t. IX, col. 344. Au début du V^e^ siècle, saint Augustin emploie la communication des idiomes, dont il fait la théorie et justifie le bien-fondé, *Contra sermonem arianorum*, n. 8, *P. L.*, t. XLII, col. 688; *De Trinitate*, l. I, c. XIII, n. 28, col. 840; *Serm.*, CCXIII, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1061 sq.; voir également Cassien, *De incarnatione Domini*, l. V, c. VII, *P. L.*, t. 4, col. 114, et Léporius, *Libellus emendationis* n. 3, 6, *P. L.*, t. LI, col. 1224 (cf. Cassien, *op. cit.*, l. I, c. V, t. L, col. 25 sq.), col. 1226.

4° La christologie d'Apollinaire accorde à la communication des idiomes une place prépondérante. Voir surtout *Epist. ad Jovianum*, et Περὶ τῆς ἑνότητος. La position d'Apollinaire est intermédiaire entre l'arianisme, qui attribue à la divinité les attributs de l'humanité, et la thèse antiochienne, qui préludait déjà au nestorianisme. Voir plus loin. Mais il accentue sa position dans un sens fortement monophysite; il attribue au *Christ entier* les attributs propres à la nature divine ou au corps; *au Verbe*, les propriétés du corps; à *la chair*, c'est-à-dire au Christ *considéré dans la chair*, celle de la divinité. Voir H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea*, Tubingue, 1904, p. 250-253, 185-193; cf. G. Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 295-297. Relativement à la communication des idiomes, la position d'Apollinaire est donc encore orthodoxe, mais avec une tendance accentuée vers le monophysisme, qui est en germe dans sa théorie christologique. Voir HYPOSTATIQUE (*Union*), col. 469.

5° L'école d'Antioche était principalement visée par Apollinaire. Déjà Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste considéraient la communication des idiomes au sens où Apollinaire l'employait, comme un abus, chaque nature gardant, en Jésus-Christ, son activité propre, et qui devait lui être attribuée. C'est donc, en conséquence de ce dyophysisme, par abus de langage que l'on attribue à une nature, même prise *in concreto* dans l'union hypostatique, les propriétés de l'autre nature. Nestorius formule d'une façon explicite cette nouvelle théorie de la communication des idiomes : « La communication des propriétés ne peut se faire que sur le *prosôpon* d'union et sur les noms qui le désignent. Au Christ, au Fils, au Seigneur, on pourra accorder tous les attributs divins et humains. Le Christ est Dieu parfait et homme parfait, le Fils aussi, le Seigneur aussi. Le Christ, le Fils, le Seigneur est à la fois passible et impassible, mortel et immortel, engendré dès l'éternité et né dans le temps, Fils de Dieu et fils de Marie. Mais la communication est interdite par rapport à Dieu le Verbe et par rapport à la nature ou personne humaine prise comme telle. » M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 116; cf. *Livre d'Héraclide*, trad. Nau, p. 87-88, 179-228, 230; cf. p. 148, 321, 323. Nestorius réserve sa pensée, au sujet de la communication des idiomes, dans ses IV^e^ et XII^e^ contre-anathèmes, dans Kirch, *Enchiridion fontium historiæ ecclesiasticæ antiquæ*, n. 728, 736, et *P. G.*, t. XLVIII, col. 909, 911. De cette théorie générale découle logiquement la position de Nestorius, relativement au θεοτόκος. Marie doit être dite χριστοτόκος, mais non θεοτόκος. Aussi n'est-on pas étonné de rencontrer fréquemment chez Nestorius l'emploi de termes concrets pour les termes abstraits et réciproquement : divinité signifie un Dieu; humanité, un homme, même lorsqu'il semble les distinguer Voir *Le livre d'Héraclide*, p. 276, 205-207; cf. Labbe, *Concilia*, t. III, col. 318; Loofs, *Nestoriana*, p. 205, 292; Petau, *De incarnatione*, l. VI, c. V, n. 4, 5; M. Jugie, *op. cit.*, p. 129-130.

6° Le nestorianisme, postérieur à Nestorius accentue encore l'erreur de l'hérésiarque touchant la communication des idiomes. Dans le traité *De nativitate Domini nostri Christi* de Thomas d'Édesse, édit. F. Carr, Rome, 1898, la formule *Deus crucifixus atque mortuus* est toujours écartée, p. 36. Le second symbole d'Isoyhab I^er^ se refuse à dire que *Dieu* est *mort* et que Marie est *mère de Dieu*. Voir Chabot, *Synodicon orientale*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXXVII, p. 454, 455; Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, p. 277. Babaï le Grand n'admet que « l'échange des noms » : on peut, d'après lui, « attribuer au Christ considéré après l'incarnation et dans ses deux natures, les actions, passions et propriétés de chacune des deux natures Ainsi, on ne dira pas que Dieu est mort, mais bien, à cause du πρόσωπον de l'union, que le Fils de Dieu a été livré pour nous, le mot Fils désignant ici le Verbe incarné. » Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 58. Voir la thèse de Babaï exposée par lui-même dans les fragments du *De unione*, traduits par M. Labourt, *op. cit.*, p. 281, 282. On fera donc l'échange des noms qui appartenaient à chacune des natures en vertu de l'union *prosopique*. Les noms eux-mêmes, dont on fait l'échange, et qui sont fournis par la sainte Écriture, doivent être divisés en deux classes : ceux qui appartenaient à la divinité avant son union avec l'humanité, ceux qui appartiennent en propre au Christ. La première classe comprend les noms de : Fils, Verbe, Dieu, Seigneur, Unique, Rayon, Image, Vie, Ressemblance de Dieu, Roi, Saint; la deuxième classe renferme les noms de : Jésus-Christ, Embryon, Premier-né de Marie, Emmanuel, Enfant, Homme, Fils de l'Homme, Fils du Très-Haut, Premier-né de toutes les créatures, Premier-né d'entre les morts, Prêtre, Fils de David, Roi, Seigneur, Prophète, Adam, Image de Dieu invisible, Juste, Saint, Rocher, Pain, Vigne, Voie, Porte, Agneau, Pasteur, Sceptre, etc. Cf. Labourt, *loc. cit.*

7° En face de Nestorius, saint Cyrille rétablit la véritable loi de la communication des idiomes, et il en précise le fondement objectif. Pour saint Cyrille, la communication des idiomes a deux formes. Tout d'abord, elle consiste à attribuer à la personne du Verbe incarné les actions, passions et propriétés de la divinité ou de l'humanité : le docteur alexandrin a largement usé de cette première forme de la communication des idiomes et en a justifié l'emploi. Voir *De recta fide ad reginas*, orat. II, c. XVI, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1353; *Quod unus sit Christus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1309; *Adversus Nestorium*, l. I, c. VI; l. II, c. III; l. IV, c. VI, *P. G.*, t. LXXVI, col. 44, 73 sq., 209 sq.; *Epist.*, XL, XLV, XLVI, n. 3, *P. G.*, t. LXXVII, col. 196, 232, 244. Jamais Cyrille n'attribue à l'humanité comme telle les actions ou passions de Jésus-Christ; c'est toujours le Verbe qui agit ou souffre σαρκί. La deuxième forme de la communication des idiomes consiste à attribuer à la divinité ou à l'humanité prises concrètement, c'est-à-dire à Dieu ou à l'homme, les actions ou les passions de l'autre nature. « Il s'est fait comme un mélange des propriétés de la divinité et de l'humanité unies, chacune d'elle devenant participante, dans l'union et par l'union, des propriétés de l'autre élément : ὥσπερ ἀλλήλοις ἀναχιρνὰς (ὁ Λόγος) τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα. *De incarnatione Unigeniti*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1244. « Il faut donc reconnaître que le (Verbe) a donné à sa propre chair la gloire de l'opération divine en même temps qu'il a fait sien ce qui est de la chair, et qu'il en a revêtu sa propre

personne par l'union de l'économie. *Ibid.*, col. 1241; cf. *Scholia de incarnatione*, *ibid.*, col. 1380. Mais Cyrille remarque bien d'ailleurs que cette façon de parler n'est légitime qu'à la condition de considérer la divinité et l'humanité *dans l'union*, *Homiliæ paschales*, XVII, n. 2, *P. G.*, t. LXXVII, col. 776; car la divinité elle-même n'a pas souffert; le Verbe de Dieu pris à part n'est pas né de la Vierge; il n'a été ni garrotté, ni meurtri; il n'est pas mort; il était aussi impassible dans la Passion que l'est la flamme dans laquelle est plongé un fer rouge que l'on frappe : le fer est touché, mais la flamme, non. » *Epist.*, XLV, IV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 236, 45; *Adversus Nestorium*, l. V, c. IV, *P. G.*, t. LXXVI, col. 232; *Quod unus sit Christus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1337. Tixeront, *op. cit.*, p. 71. On pourrait multiplier les citations de saint Cyrille. Voir Petau, *op. cit.*, l. IV, c. XV, n. 5. Le fondement de la communication des idiomes est donc l'union hypostatique, par laquelle le Verbe de Dieu a fait *siennes* les choses de la nature humaine. Les termes employés pour exprimer cette idée sont : οἰκειοῦσθαι, ἰδιοποιεῖσθαι, ou ἴδιον ποιεῖσθαι. *Epist.*, L, *ad Valerianum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 257; *Scholia de incarnatione*, c. VIII, t. LXXV, col. 1577, etc. Les expressions déjà employées par saint Athanase ont été reprises par plusieurs Pères postérieurs à saint Cyrille. Voir Petau, *loc. cit.* Saint Cyrille affirme la communication des idiomes dans les anathématismes IV, XII; cf. XI. Denzinger-Bannwart, n. 116, 124, 123. Θεοτόκος n'est qu'une application de la loi de la communication des idiomes.

8° L'hérésie monophysite poussée à des conséquences logiques extrêmes devrait aboutir à la négation de la communication des idiomes, et établir *l'identité* des idiomes en Jésus-Christ, par suite de la négation des deux natures. A propos d'un monophysite, Philoxène, M. A. Vaschalde, *Three letters of Philoxenus, bishop of Mabbôgh*, Rome, 1902, p. 45, a soutenu cette thèse, qui, logiquement, devrait également être appliquée à tous les monophysites. En réalité, cette théorie extrême ne convient qu'à certaines catégories d'hérétiques monophysites, à ceux qui absorbent l'humanité dans la divinité et tombent ainsi dans le théopaschisme, voir EUTYCHIANISME, t. V, col. 1602; à ceux qui admettent une métamorphose réelle du Verbe en chair, *ibid.*, col. 1604, et même à certains partisans de la théorie de la fusion ou mélange, *ibid.*, col. 1606, et spécialement aux actistètes et aux niobites. Cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 112-117. En réalité, beaucoup de monophysites, et surtout les Sévériens, admettent la communication des idiomes. Voici en quel sens : « Si les *termes mêmes* de *natures* et de *propriétés*, dit à juste titre M. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 473, étaient *essentiels* dans la définition de la communication des idiomes, il faudrait évidemment assurer que la doctrine monophysite ne peut connaître cette particularité. En effet..., nos auteurs n'admettent qu'une seule *nature* dans le Christ, et ils se refusent de conserver « les propriétés des natures. » Mais la communication des idiomes n'est pas simplement une manière de parler; dégagée de la terminologie scientifique, elle constate pratiquement une double vérité : le Christ est vrai Dieu et vrai homme; un seul et le même sujet est à la fois vrai Dieu et vrai homme, possédant ainsi les attributs de la divinité et de l'humanité. Quiconque admet ces deux propositions doit reconnaître que l'unité personnelle donne à l'homme tout ce qui appartient à Dieu et à Dieu tout ce qui appartient à l'homme. En somme, la communication *réelle* des idiomes se contente de la reconnaissance d'une divinité et d'une humanité véritables dans le seul et même Verbe incarné. Plus une christologie insistera sur l'unité individuelle dans le Christ, plus elle sera portée à faire usage des expressions qui nous occupent ici. A ce compte, la communication réelle des idiomes sera plus intime encore et plus fréquente chez les monophysites que chez les chalcédoniens... Toutefois, le principe dirigeant la christologie monophysite la portait surtout à user de la communication des idiomes pour attribuer au Verbe tout le côté humain de l'économie. » Objectivement, la communication des idiomes est donc conservée; mais logiquement, la confusion des termes concrets et des termes abstraits (toute communication des idiomes, dans la christologie monophysite, étant *in concreto*) risque d'aboutir à la confusion des natures. Et c'est précisément là l'erreur monophysite.

9° Les positions respectives sont désormais prises par les auteurs. Théodoret, dont on sait les tendances christologiques, ne pouvait pas accepter, sans l'atténuer, la loi de la communication des idiomes, telle que l'avait formulée saint Cyrille d'Alexandrie. En substance, Théodoret en parle avec justesse. *Eranistes*, dial. II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 145. Les réserves qu'il y apporte concernent surtout l'attribution à Dieu et au Verbe des souffrances et de la mort. *Eranistes*, dial. III, *ibid.*, col. 264 sq., 268; *Critique de l'anathématisme IV*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 409, 412; *Fragments*, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 62, 639; cf. *Critique de l'anathématisme XII*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 449. Il admet le Θεοτόκος, sans rejeter l'ἀνθρωποτόκος. *De incarnatione Domini*, n. 35, *P. G.*, t. LXXV, col. 1477; *Critique de l'anathématisme I*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 393; *Fragments* *P. G.*, t. LXXXIV, col. 62; *Epist.*, CLI, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1416. Les auteurs postérieurs n'apportent aucun élément nouveau dans l'application de cette loi de la communication des idiomes : on la trouve formulée et expliquée par Léonce de Byzance, saint Maxime, saint Sophrone, et, du côté des latins, par saint Fulgence, *Ad Trasimundum*, c. XXVII, *P. L.*, t. LXV col. 291; et principalement par Vigile de Tapse, *Contra eutychian.*, l. V *passim*, *P. L.*, t. LXII, col. 134 sq., auxquels il convient d'ajouter saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XVIII, n. 85, 86, *P. L.*, t. LXXVI, col. 89, 90; S. Isidore, *Sententiarum*, l. I, c. XIV, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 565 sq.

10° Saint Jean Damascène a traité la question de la communication des idiomes dans le *De fide orthodoxa*, l. III, c. III et IV, *P. G.*, t. XCIV, col. 993-1000. Il en établit le fondement objectif dans la περιχώρησις, *circumincessio*, qui existe entre la nature divine et la nature humaine dans le Verbe. Cette circumincession, dans l'incarnation, n'est, en réalité, que l'union hypostatique elle-même. Sur ce terme, voir HYPOSTATIQUE (*Union*), col. 504. En vertu de cette circumincession des natures, c'est-à-dire en raison de l'union hypostatique, διὰ τὴν εἰς ἄλληλα τῶν μερῶν περιχώρησιν καὶ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν, et parce que c'est un seul et même sujet qui fait les actions divines et les actions humaines, « agissant dans chacune des natures, avec communion de l'autre », le Verbe fait siennes (οἰκειοῦται) les propriétés de la chair, et selon un véritable mode de communication, κατὰ τὸν ἀντιδόσεως τρόπον, il passe à la chair ses propriétés divines. C'est ainsi qu'on dit que le Seigneur de gloire a été crucifié, I Cor., II, 8, bien que la nature divine n'ait pas souffert; ou encore que le Fils de l'homme, avant sa passion, était au ciel (Joa., III, 13). Un seul et même sujet était à la fois le Seigneur de gloire, et Fils de l'homme par nature et, par là, vrai homme. C'est au même sujet que nous rapportons et les miracles et les supplices, bien que les miracles aient été accomplis en raison d'une nature, et les supplices supportés en raison d'une autre. Cf. *Lettre dogmatique de S. Léon*, HYPOSTATIQUE (*Union*), col. 478-482.

11° A ce court aperçu historique, il convient d'ajouter un dernier trait, relativement aux adoptianistes. Puisque, par son union avec le Verbe, l'homme Jésus, dans l'adoptianisme, n'est pas devenu Dieu réellement, mais nominalement, *nuncupative*, la loi de la communication des idiomes doit être sacrifiée. Voir ADOPTIANISME AU VIII^e SIÈCLE, t. I, col. 408 sq. Voir la tradition exprimée dans S. Paulin, *Contra Felicem*, l. I, c. XXXV, *P. L.*, t. XCIX, col. 388.

En résumé, on le voit, la communication des idiomes suit historiquement les mêmes fluctuations que la doctrine de l'union hypostatique. Après ce que nous avons dit de la nature de cette loi, cette constatation n'a rien qui doive surprendre.

III. RÈGLES. — Petau, *loc. cit.*, c. XVI, déduit de l'exposé historique, dont on vient de tracer le canevas, douze règles concernant l'application de la loi de la communication des idiomes : 1° Les propriétés de chaque nature doivent être attribuées à un seul et même sujet. 2° Ce sujet peut être désigné soit en fonction des deux natures, soit en fonction d'une seule. 3° Du seul et même sujet, le Christ, des propriétés contraires, appartenant respectivement à chacune des deux natures, peuvent être simultanément affirmées. 4° Dans cette attribution au même sujet de propriétés opposées, il faut cependant maintenir intacte la distinction des natures. 5° L'attribution des propriétés se fait *au* Christ; la communication des propriétés, *dans le* Christ. 6° La communication des propriétés se fait dans le Christ, selon le sujet (*materialiter*) et non selon les natures (*formaliter*). 7° D'où il suit que les noms qui désignent expressément la nature comme telle ne peuvent être indifféremment pris les uns pour les autres. 8° Parmi les attributions à faire au Christ, les affirmations doivent être énoncées absolument : *le Christ est mort*, les négations comportent une mention restrictive : *le Christ n'est pas mort selon la divinité*. 9° Les affirmations exprimant l'union *in fieri* ne peuvent être appliquées au Christ-homme, l'humanité n'existant que par l'union; on dit : *le Verbe s'est fait chair*, mais on ne dit pas : *l'homme est devenu Dieu*. 10° La communication des propriétés, l'ἀντίδοσις, doit être entendue dans un sens plus large dans l'incarnation que dans la trinité, bien que l'unité des personnes divines soit plus étroite que l'union des natures en Jésus-Christ. 11° On peut distinguer avec saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XV, *P. G.*, t. XCIV, col. 1045 sq., la véritable communication des idiomes, physique, naturelle, substantive, et la communication purement morale, qui a lieu lorsqu'on attribue au Christ ce qui appartient en réalité à une autre personne, et ce, par suite d'un rapport de grâce, de bienveillance, par exemple : nos péchés, notre malédiction, etc. Voir S. Jean Damascène, *op. cit.*, l. IV, c. XIX. 12° La communication des idiomes doit toujours, en résumé, respecter l'unité de la personne et la dualité des natures dans l'union hypostatique dont elle est une expression exacte.

Ces règles ont été reprises par les théologiens scolatiques, voir en particulier Pierre de Poitiers, *Sententiarum*, l. IV, c. IX-X, *P. L.*, t. CCXI, col. 1167-1383, et formulées d'une façon plus précise encore, et par rapport aux termes *abstraits* et *concrets* dont on se sert pour désigner l'hypostase ou la nature dans le Christ. Ces règles, réunies par saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, III^a, q. XVI; *In IV Sent.*, l. III, dist. VII, ont déjà été rappelées. Voir ABSTRAITS (*Termes*), t. I, col. 205-286.

IV. IMPORTANCE DOGMATIQUE. — La communication des idiomes, on l'a constaté, n'est pas une simple affaire de terminologie : c'est une loi qui ressort de l'intime même du dogme de l'incarnation. Il est impossible de manquer à la loi de communication des idiomes sans manquer par le fait même à la foi catholique. C'est pourquoi la communication des idiomes tient une si large place dans les Écritures, dans les premières formules de la foi catholique relativement au dogme de l'union hypostatique. Elle a servi, depuis, de pierre de touche de l'orthodoxie dans les controverses nestoriennes et monophysites, et plus tard, dans les discussions adoptianistes. On ne saurait donc montrer trop de vigilance à n'employer les termes concrets et abstraits s'appliquant au Christ, que selon les règles fixées par la théologie traditionnelle.

S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. III, IV; S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, III^a, q. XVI; Bellarmin, *De Christo*, l. III, c. IX, X; Suarez, *De incarnatione*, disp. XXXV; De Lugo, *De incarnatione*, disp. XXIII; Thomassin, *De incarnatione*, l. III, c. XXIV; Ysambert, *In III^am partem Summæ S. Thomæ, loc. cit.*; Petau, *De incarnatione*, l. IV, c. XV, XVI; Legrand, *De incarnatione*, diss. VI, c. IV, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XII, col. 642 sq., et les traités modernes de théologie, *De Verbo incarnato*, spécialement Wirceburgenses, n. 319 sq.; Franzelin, thes. XXXVII; Billot, thes. XXV; C. Pesch, prop. XIV; Janssens, p. 577 sq.; Hurter, th. CLIII.

Au point de vue historique : Petau, *loc. cit.*; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 99, 124-125, 291-292, 380; t. III, p. 20, 33, 58, 70, 87, 100, 116, 500, 532; G. Voisin, *L'apollinarisme*, p. 293-297; M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, p. 115-118; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 473-486.

A. MICHEL.

IDOLATRIE, IDOLE. — I. Définition. II. L'idolâtrie et la religion primitive. III. L'idolâtrie et la religion mosaïque. IV. L'idolâtrie et la religion chrétienne. V. Exposé théologique.

I. DÉFINITION. — 1° *Nominale.* — Littéralement, idolâtrie, εἰδώλων λατρεία, εἰδωλολατρεία, signifie culte des idoles. La définition de l'idolâtrie dépendra donc du sens à attacher à « culte » et à « idoles ». — 1. *Culte*, λατρεία. — La signification du mot λατρεία est suffisamment établie par l'usage. Il s'agit du culte souverain et absolu rendu à la divinité comme telle. Sans doute, le verbe λατρεύειν n'a pas toujours ce sens restreint. Les Septante appellent l'œuvre servile, interdite le jour du sabbat, ἔργον λατρευτόν, Lev., XXIII, 7, 8, 21; Num., XXVIII, 18; l'esclavage est désigné par le même mot. Deut., XXVIII, 48. D'autre part, le verbe δουλεύειν, que l'usage théologique a consacré à la signification du culte inférieur des saints, le culte de *dulie*, voir t. III, col. 2407, a fréquemment, chez les auteurs inspirés, et même chez les Pères de l'Église, le même sens que λατρεύειν. Cf. Matth., VI, 24; Luc., XVI, 13; I Thes., I, 9; Act., XX, 19; Rom., XII, 11; XIV, 18; cf. VII, 25; Eph., VI, 7; Col., III, 24; Gal., IV, 8. Néanmoins, λατρεία, λατρεύειν semblent être réservés plus spécialement, aussi bien chez les auteurs profanes, comme Platon, Plutarque, Lucien, les tragiques grecs, que dans l'Écriture et chez les Pères, à la désignation du service de la divinité. Exod., XII, 25; Deut., VI, 13; X, 12; Jos., XXIV, 15; I Mac., II, 10, 22; Matth., IV, 10; Luc., I, 74; II, 37; IV, 8; Joa., XVI, 2; Act., VII; 7; XXIV, 14; XXVI, 7; XXVII, 23; Rom., I, 9; IX, 4; XII, 1; II Tim., I, 3; Phil., III, 3; Heb., IX, 1, 6, 14; Apoc., VII, 15; XXII, 3. Ce sens est toutefois plus compréhensif que celui de λειτουργία. Ce n'est pas seulement un rite sacré, Heb., IX, 9; X, 2; cf. VIII, 5; XIII, 10; c'est, en général, tout service de Dieu qui est désigné par ce mot. Voir Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 13. L'hommage cultuel rendu aux idoles étant un hommage souverain et absolu, celui que l'on accorde à Dieu seul est donc bien exprimé par le terme λατρεία. I Mac., I, 43; Exod., XX, 5; XXIII, 24; Ezech., XX, 32; Act., VII, 42; Rom., I, 25. De là, l'expression composée εἰδωλολατρεία, que l'on

rencontre rarement, et uniquement dans le Nouveau Testament. I Cor., x, 14; Gal., v, 20; Col., iii, 5; I Pet., iv, 3. On trouve εἰδωλολάτρης dans I Cor., v, 10, 11; vi, 9; x, 7; Eph., v, 5; Apoc., xxi, 8; xxii, 15. *Idololatria* se lit I Reg., xv, 23. Dans les traductions d'εἰδωλολατρεία et d'εἰδωλολάτρης, la Vulgate se sert de synonymes ou d'équivalents. Εἰδωλολατρεία est donc un mot néotestamentaire, encore que la chose désignée par ce mot ait été connue dans l'Ancien Testament. La mention des idoles, en effet, est fréquente dans les deux Testaments et les juifs, pour exprimer l'idée abstraite d'idolâtrie, ont créé le terme *'âbôdâh zârâh*, « service étranger ». Talmud, *Mischna*. IVe ordre, IIe traité, 38e de la division générale.

Sur le sens de λατρεία dans l'Écriture, voir Grimm, *Lexicon græco-latinum in libris Novi Testamenti*, Leipzig, 1903; Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcum*, Paris, 1911, aux mots δουλεία, δωλεύειν, λατρεία, λατρεύειν. Sur l'histoire de ce mot dans la tradition, voir Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus ex Patribus græcis*, Amsterdam, 1728, au mot λατρεία.

2. *Idole*, εἴδωλον. — La signification du mot idole, εἴδωλον, est moins claire. Dans l'Écriture, εἴδωλον, *idolum*, *simulacrum* traduisent trente noms hébreux différents. Le sens littéral de ces noms hébreux ou du moins des principaux d'entre eux, jette quelque lumière sur la signification à donner au mot idole. Les faux dieux sont qualifiés *'âvén*, vanité, néant, mensonge, iniquité, Num., xxiii, 21; I Reg., xv, 23; Is., lxvi, 3; Jer., iv, 15; Ose., iv, 15 *(béth'âvén* pour *Béthel)*; cf. v, 8; x, 5; vi, 8; x, 8; xii, 11; ou encore *'elîl*, vain, nul, Is., x, 10; au pluriel, *'elîlîm*, expression préférée d'Isaïe, ii, 8, 18, 20; x, 11; xix, 1, 3 (Vulgate : *simulacrum*) ; xxxi, 7; cf. Lev., xix, 4; xxvi, 1; I Par., xvi, 26; Ps. xcv (xcvi), 5; xcvi (xcvii), 7 (Vulgate : *simulacra*); Ezech., xxx, 13; Hab., ii, 18 (Vulgate : *simulacra*). D'une façon plus expressive encore, on les désigne sous le nom de *gillûlîm*, signifiant toujours, au pluriel, les idoles, mais avec un sens particulier que les auteurs n'ont pu préciser : *gillûlîm* est interprété par les uns dans le sens de « troncs d'arbres » (Furst, Jahn), par d'autres, dans le sens de « cailloux, pierres arrondies » (Gesenius), par les rabbins, dans le sens d'« immondices, d'excréments », etc. *Gillûlîm* est employé principalement par Ézéchiel (quarante fois); la Vulgate le traduit par *immunditiæ*, IV Reg., xvii, 12; xxi, 11, 21; xxiii, 24; Ezech., xiv, 4; xxxiii, 25; *simulacra*, Ezech., vi, 5; xxx, 13; *idola*, Lev., xxvi, 30; Deut., xxix, 17 *(sordes, id est idola)*; III Reg., xv, 12 *(sordes idolorum)*; xxi, 26; Jer., l, 2; Ezech., vi, 4, 6, 9, 13; viii, 10; xiv, 5, 6, 7; xvi, 36; xviii, 6, 12 et *passim*. La vanité des idoles est décrite par le terme *hébel*, souffle, *halitus*, et, partant, apparence, chose vaine, qu'on trouve, au singulier, dans IV Reg., xvii, 15; Jer., ii, 5; au pluriel, dans Deut., xxxii, 21; III Reg., xvi, 13, 26; Ps. xxx (xxxi), 7; Jer., viii, 19; xiv, 22 (*sculptilia*); Jon., ii, 9. A part Jer., xiv, 22, la Vulgate traduit *vanitates*, les Septante, μάταια, εἴδωλα, ματαιότητες. Les idoles ne sont que « mensonges », *kezâbîm*, des dieux mensongers, Am., ii, 4; Ps. xl (xxxix), 5; par conséquent, ce sont des dieux inutiles, « qui ne servent de rien », *lô-yô'ilû*, Jer., ii, 8, 11 (ἀνωφελές). Aussi doivent-ils être considérés comme des « choses abominables », « détestables », *tô'êbâh*, Deut., vii, 26; xxvii, 15; IV Reg., xxiii, 13; Is., xliv, 19; Jer., xvi, 18; Ezech., vii, 20; xi, 21; xvi, 36 (Vulgate : *abominatio*; Septante, βδελύγματα, ἀνομία); *šiqqûs*, rare au singulier, III Reg., xi, 5, 7; IV Reg., xxiii, 13; cf. Dan., xi, 31; xii, 11; plus fréquent, *siqqûsîm*, au pluriel, Deut., xxix, 17 (16); IV Reg., xxiii, 24; II Par., xv, 8; Is., lxvi, 3; Jer., iv, 1; vii, 30; xiii, 27, xvi, 18; xxxii, 34; Ezech., v, 11; vii, 20; xi, 18, 21; xx, 7, 8, 30; xxxvii, 23; Dan., ix, 27; xi, 31; xii, 11; Nah., iii, 6; Zach., ix, 7 (Vulgate : *abominationes, offensiones, offendicula, simulacra, idola*; Septante : βδελύγματα, προσοχθίσματα, μιάσματα, εἴδωλα). Rapprochez *bôset*, chose honteuse, honte, Jer., xi, 13; cf. iii, 24; Ose., ix, 10; devenu plus tard le synonyme méprisant de Baal, I Reg., xi, 12; cf. II Reg., xi, 21; I Par., viii, 33; ix, 39 ; cf. II Reg., ii, 8; I Par., viii, 38; ix, 30; cf. II Reg., iv, 4; ix, 6. — Une autre série de textes désigne, sous le nom de *terafîm*, les figures humaines, servant d'amulettes, analogues aux dieux pénates. La Vulgate conserve parfois le terme *theraphim*, Ose., iii, 4 (Septante : δῆλα); Jud., xviii, 17; cf. xvii, 5 (Septante : θεραφίν). Le terme *tabnit*, Deut., iv, 16-18, désigne, en vertu du contexte, les images d'êtres vivants, interdites par la loi, de crainte qu'on ne leur rende un culte; cf. avec d'autres significations, Ps. cvi (cv), 20; Is., xliv, 13; Ezech., viii, 10; signification analogue à celle de *temûnâh*, image. Exod., xx, 4; Deut., iv, 16, 23, 25; v, 8. Enfin, d'autres noms signifient expressément « statues, objets sculptés » : *sémél*, Ezech., viii, 3, 5; uni à *pésél*, γλυπτόν, *sculptile*, Lev., xxvi, 1; Deut., v, 8; xxvii, 15; Jud., xvii, 3, 4; xviii, 14, 17, 18, 20, 30; II Par., xxxiii, 7; Ps. xcvii (xcvi), 7; Is., xlii, 17; xliv, 15, 17; xlviii, 5; Jer., x, 14; li, 17; Nah., i, 14; Hab., ii, 18; γλυπτόν, *idolum*, Jud., xviii, 31; IV Reg., xxi, 7; Is., xliv, 9, 10; εἴδωλον, *sculptile*, Exod., xx, 4; εἰκών, *sculptile*, Is., xl, 19; εἰκών, *simulacrum*, Is., xl, 20; cf. Is., xlv, 20; Deut., iv, 16, 23, 25; *pesîlîm*, sans singulier, employé parfois comme nom propre, Jud., iii, 19, 26 (τὰ γλυπτά), souvent comme synonyme de *pésél*, Deut., vii, 5, 25; II Par., xxxiv, 4; Ps. lxxviii (lxxvii), 58; Jer., viii, 19; l, 38; li, 47, 52; Is., xlii, 8; Mich., i, 7; v, 12; γλυπτά, *idola*, Deut., xii, 3; IV Reg., xvii, 41; εἴδωλα, *sculptilia*, Is., xxx, 22; ἀγάλματα, *sculptilia*, Is., xxi, 9; γλυπτά, *simulacra*, Is., x, 10; Ose., xi, 2; περιβώμια, *simulacra*, II Par., xxxiv, 3; γλυπτά, *statuæ*, II Par., xxxiii, 19; εἴδωλα, *idola*, II Par., xxxiii, 22. On trouve encore, avec un sens identique, *'oséb* et *âsâb* ou *asabbîm*, I Reg., xxxi, 9; I Par., x, 9; Ose., iv, 17; viii, 4; xiii, 2; xiv, 9; Mich., i, 7; Zach., xiii, 2; εἴδωλα, *idola*; autres traductions : εἴδωλα, *simulacra*, Ps. cxv (cxiii), 4; cxxv (cxxxiv), 15; Is., x, 11; γλυπτά, *sculptilia*, Ps. cvi (cv), 36, 38; εἴδωλα, *sculptilia*, Is., xlviii, 5; II Par., xxiv, 18; θεοί, *sculptiliæ*, II Reg., v, 21; γλυπτά, *simulacra*, Is., xlvi, 1; cf. Ps. cxxxix (cxxxviii), 24; Jer., xxii, 28. *Sîr*, de la racine *sûr*, signifie « forme », Ps. xlix (xlviii), 15; cf. Is., xlv, 16. Le mot *maskît (ébén maskit)* signifie une image idolâtrique prohibée, Lev., xxvi, 1; Num., xxxiii, 52; *(hadrê maskît)* « peinture ». Ezech., viii, 12. Rapprochez : *massebâh*, « statue » ou « stèle », Gen., xxxv, 14; Exod., xxiii, 24; xxxiv, 13; Deut., vii, 5; xii, 3; xvi, 22; Lev., xxvi, 1; cf. III Reg., xiv, 23; IV Reg., iii, 2; x, 26, 27; xvii, 10; xviii, 4; xxiii, 14; II Par., xiv, 3; xxxi, 1; Jer., xliii, 13; Ezech., xxvi, 1; Ose., iii, 4; x, 1, 2; Mich., v, 12; *massékah*, « fusion, métal fondu », et, par extension, « idole », Deut., ix, 12; cf. 16; *'égél massékâh, vitulus conflatilis* (qu'on trouve aussi, Exod., xxxii, 4, 8); xxvii, 15; Jud., xvii, 3, 4; xviii, 14, 17, 18; III Reg., xiv, 9; IV Reg., xvii, 16; II Par., xxviii, 2; xxxiv, 3, 4; Ps. cvi (cv), 19; Is., xxx, 22; xlii, 17; Ose., xiii, 2; Nah., i, 14; Hab., ii, 18; II Esd., ix, 18, *'elôhê massékâh, dii conflatiles*, cf. Exod., xxxiv, 17; Lev., xix, 4; Num., xxxiii, 52; *salmé massékâh, statuæ*, εἴδωλα γωνευτά; *nésék*, même signification. Is., xli, 29; xlviii, 5; Jer., x, 14; li, 17. — Négligeant quelques autres expressions, il convient de signaler, en terminant, *sélém*, dont le sens combine les concepts d'« image » et de « vanité, irréalité, produit de l'imagination ». Num., xxxiii, 52; IV Reg., xi, 18; II Par., xxiii, 17; Am., v, 26; Ezech., vii, 20; cf. Dan., ii, 31,

32, 34, 38; III, 1, 2, 3, 5, 7, 10, 12, 14, 15, 18, 19 (dans la partie araméenne du texte).

Pour des détails plus complets, voir F. Prat, art. *Idole*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. III, col. 816-825; Hagen, *Lexicon biblicum*, Paris, 1907, au mot *Idololatria*, t. II, col. 623-630.

3. De ces textes, il apparaît bien que le mot idole, dans l'Écriture, n'a pas un sens aussi exclusif que l'affirme Bellarmin, *Controversiæ, De Ecclesia triumphante*, c. V. Tandis que le grand controversiste assure que l'Écriture « n'attribue jamais le nom d'idole à la représentation d'un objet réel, mais seulement aux images païennes des faux dieux qui n'existaient pas », il semble plus exact de reconnaître que le mot idole se dit, dans l'Écriture, « des êtres réels ou imaginaires qui reçoivent les honneurs divins, même sans aucune représentation matérielle ». F. Prat, *art. cit.*, col. 816. Sans doute, aucun texte de la Bible n'accorde aux idoles une nature divine et « les dieux des nations ne sont pas des dieux, mais de la pierre et du bois, l'œuvre de la main des hommes ». Is., XXXVII, 19; cf. IV Reg., XIX, 18. Mais les écrivains sacrés reconnaissent parfois que, sous les emblèmes des idoles, les hommes adorent les démons, désignés ordinairement par le mot *šêdîm*. Deut, XXXII, 17; cf. I Cor., X, 20; Ps. CVI (CV), 37; Baruch, IV, 7; Ps. XCVI (XCV), 5. Toutefois, l'usage a donné, au terme idole, une signification plus précise et plus stricte : l'idole est « l'image, la statue ou le symbole d'une *fausse* divinité ». Dans cette définition, les mots : image, statue, symbole, sont l'élément générique du concept d'idole; la fausse divinité, en insistant sur l'épithète « fausse », en forme l'élément spécifique. Conséquemment, le mot εἴδωλον est assez fréquemment employé avec la seule signification générique d'image ou de symbole; il est alors synonyme d'εἰκών, de ὁμοίωμα, de σημεῖον. On le rencontre avec ce sens sous la plume des Pères de l'Église : εἴδωλον τοῦ καλοῦ, *imago, effigies, species boni*. Voir quelques exemples dans Suicer, *op. cit.*, t. I, au mot εἴδωλον. Spécifiquement, l'idole implique la représentation d'une divinité fausse à laquelle on rend le culte réservé au vrai Dieu : on a vu ce sens, dans la sainte Écriture, attaché aux mots *maskit, massebâh, massekâh, nésék, sémél, pésél*, rapprochés des mots qui signifient directement l'inanité, le mensonge, la vanité des idoles, *ávén, 'élîl, hébél, sélém, kezâbîm, lô'-yô'ilû*, etc. On retrouve ce sens chez les Pères, qui considèrent l'idolâtrie comme le transfert, l'attribution aux fausses divinités du culte du vrai Dieu. Clément d'Alexandrie définit ainsi l'idolâtrie : Εἰδωλολατρεία ἐκ τοῦ ἑνὸς εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπινέμησις ἐστι θεοῦ, *Strom.*, III, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 1189; saint Grégoire de Nazianze n'hésite pas à proclamer que l'idolâtrie est le plus grand de tous les maux, parce qu'elle est « le transfert à la créature de l'honneur dû au créateur ». *Orat.*, XXXVIII, n. 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 325. On trouve également εἰκών, employé avec cette signification spécifiquement réservée à l'image du faux dieu. Voir Suicer, *op. cit.*, aux mots εἴδωλον, εἰκών. Origène, voulant apporter plus de précision aux concepts d'*idole* et d'*idolâtrie*, distingue soigneusement entre l'*image*, εἰκών, représentation *véridique* d'une chose *existante*, de l'*idole*, εἴδωλον, représentation *fausse* de *ce qui n'existe pas*. *In Exod.*, homil. VIII, *P. G.*, t. XII, col. 353. Cette distinction vraie et féconde permettra plus tard de poser le principe de la légitimité du culte des images en regard de l'idolâtrie interdite aussi bien par la loi chrétienne que par la loi mosaïque. Nous n'acceptons donc pas la définition qu'Henri Estienne, dans son *Thesaurus linguæ græcæ*, au mot εἴδωλον, donne de l'idole : « Dans le langage ecclésiastique, écrit-il, l'idole est une représentation de la divinité à laquelle on accorde culte et honneur. » Cette définition, en effet, est de nature à favoriser l'erreur protestante et iconoclaste. Voir ICONOCLASME.

2° *Réelle.* — Il faut donc définir l'idolâtrie : « Le culte suprême et absolu rendu à tout autre qu'au seul et vrai Dieu. » F. Prat, *art. cit.*, col. 809. Mais cette définition appelle elle-même une remarque importante. Au début de son livre *Des origines de l'idolâtrie*, Paris, 1885, M. Goblet d'Alviella affirme que les idoles ne sont que « les images représentant un être surhumain, vénérées à ce titre et tenues pour conscientes et animées ». Sans approuver cette définition de l'idole, il faut cependant reconnaître deux manières réelles d'envisager l'idole et, partant, de définir l'idolâtrie. Le concept populaire ne distingue pas le dieu de l'idole; les théologiens du paganisme se gardent bien de commettre une erreur aussi grossière : pour eux, l'idole n'est que l'image, la représentation de la divinité. Le culte, les honneurs ne vont pas à l'idole, mais à la divinité dont l'idole est l'image. Toutefois, ils admettent que les dieux habitent les idoles de leur esprit et que cet élément proprement divin, le πνεῦμα, réside dans les idoles, les rendant, par cette inhabitation, vénérables et bienfaisantes. Cette défense de l'idolâtrie se trouve, dès les débuts de l'ère chrétienne, chez les philosophes païens, Dion de Pruse, *Orat.*, XII, n. 60, édit. von Arnim, Berlin, 1893; Plotin, *Ennéides*, IV^e, l. III, c. XI; voir Zeller, *Philosophie der Griechen*, Leipzig, 3^e édit., 1881, p. 625 sq.; Jamblique, Περὶ ἀγαλμάτων, réfuté par Jean Philopon, dans Photius, *Biblioth.*, cod. 215, *P. G.*, t. CIII, col. 708. Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 2-3. Cette conception plus élevée du culte des fausses divinités se retrouve, dans les religions les plus anciennes, malgré les déformations que lui font subir l'ignorance du peuple et même parfois l'enseignement des prêtres. En Chaldée, les statues des temples ne font que matérialiser les dieux du ciel et de la terre. Cf. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, II^e et III^e leçons. En Égypte, « le polythéisme n'était certainement pas l'idolâtrie grossière qui s'arrête aux statues de bois et de pierre ». A. Mallon, art. *Égypte*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, t. I, col. 1329. Ce polythéisme, bien que vérifiant la définition habituelle de l'idolâtrie, n'est pas encore, en toute rigueur, l'idolâtrie proprement dite. Il faudrait réserver ce mot pour désigner le culte rendu aux images, aux statues elles-mêmes, considérées comme étant la divinité à laquelle est adressé le culte. C'est bien là d'ailleurs le concept populaire aux temps du paganisme. Élevé dans les légendes d'un anthropomorphisme grossier, le peuple païen se figure les dieux « comme enchaînés à leurs statues, transférés avec elles d'une ville ou d'un sanctuaire à l'autre et pratiquement identifiés avec elles dans le culte et la piété ». J. Lebreton, *op. cit.*, p. 3. Sur ce sentiment populaire, on trouvera des détails piquants dans Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Munich, 1906, p. 980 sq. Pausanias ne nous apprend-il pas que, pour retenir les dieux, on enchaîne leurs statues; pour les punir, on maltraite leurs statues? C'est en vertu de ce concept grossier de la divinité habitant l'image que les dieux de la religion assyro-babylonienne, aussi bien que les divinités grecques et romaines, sont conduits à la guerre, sont vainqueurs ou vaincus en partageant le sort de l'armée qui les a menés au combat. Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 134. Dans ce paganisme grossier, qui est à proprement parler l'idolâtrie, les Pères de l'Église trouveront les arguments les plus accessibles à l'esprit du peuple, pour démontrer l'inanité d'une telle religion et la vérité du monothéisme chrétien. Cf.

col. 651-653. La théologie du moyen âge reconnaît expressément les deux formes de l'idolâtrie, celle qui correspond au concept plus relevé des philosophes, celle qui traduit le sentiment populaire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XCIV, a. 1.

II. L'IDOLATRIE ET LA RELIGION PRIMITIVE. — La thèse rationaliste et évolutionniste suppose que l'idolâtrie représente, dans l'histoire des religions, une étape antérieure au monothéisme. La religion primitive et plus particulièrement le monothéisme des patriarches seraient donc une transposition d'idées et de culte relativement récents dans le récit d'événements appartenant à des époques bien antérieures. Le problème d'ailleurs déborde de beaucoup le cadre étroit de la question de l'idolâtrie; c'est en réalité toute la question de l'authenticité des premiers livres de la Bible qui est mise en jeu. On assure donc que les patriarches hébreux étaient païens comme les autres peuplades de la Chaldée. A l'instar des nations avoisinantes, ils avaient un dieu national, dont le culte n'était nullement exclusif. Ce n'est que plus tard, vers le VIIIe siècle, que le Code de l'alliance proscrivit les dieux étrangers. Les prophètes accentuèrent la réprobation de l'idolâtrie et peu à peu le culte des dieux fit place au monothéisme. La thèse générale de l'évolutionnisme religieux, mise en avant par les partisans de l'animisme, du préanimisme, du mânisme, du totémisme, et de toutes les autres formes du naturisme, trouve ainsi, dans l'histoire des origines du peuple de Dieu, une simple application particulière. La religion d'Israël est une religion comme une autre, suivant les mêmes lois de développement et de perfectionnement qui ont présidé à l'évolution des autres cultes. Cf. Kuenen, *De Godsdienst van Israel*, Haarlem, 1869-1870, t. I, p. 5-13; Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, Paris, 1880, p. 84; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, 1897, p. 141; R. Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, Londres, 1894, p. 3. Depuis ces premières affirmations, basées sur l'interprétation étroite et la généralisation injustifiée de quelques faits particuliers, d'autres auteurs ont voulu trouver une preuve décisive de la théorie évolutionniste appliquée aux Hébreux dans les emprunts que la Bible aurait faits aux religions assyro-babyloniennes. Le monothéisme serait d'importation babylonienne, et la Chaldée aurait corrigé l'idolâtrie des Hébreux pour la perfectionner dans le sens monothéiste. Telle est la thèse : thèse, empressons-nous d'ajouter, qui n'est rien moins que prouvée et dont la faiblesse évidente laisse intactes les affirmations catholiques touchant l'antériorité du monothéisme dans la religion primitive sur l'idolâtrie. Il n'entre pas dans le cadre de cet article de reprendre et de discuter une à une les affirmations rationalistes et évolutionnistes. Nous rappellerons simplement les conclusions qui importent à l'affirmation théologique d'une religion primitive monothéiste et que Dieu conserva plus spécialement dans les familles patriarcales du peuple qu'il s'était choisi.

1° *Affirmations catholiques relatives à l'antériorité du monothéisme sur l'idolâtrie.* — 1. *L'ordre surnaturel primitif : la révélation.* — Il est de foi que le premier homme fut élevé à l'état de grâce, voir t. I, col. 372, et plus probablement dès l'instant de sa création, col. 373. La conséquence de cette élévation fut qu'Adam posséda « les vertus infuses, théologales et morales, qui forment le noble et inséparable cortège de la grâce sanctifiante. En particulier, la foi s'implanta dans cette âme... », col. 374. Rom., V, 14, 15; I Cor., XII, 22; Eph., IV, 23-24; Col., III, 9, 10. L'élévation à l'état surnaturel est supposée par le concile d'Orange, can. 1, Denzinger-Bannwart, n. 174, et clairement enseignée par le concile de Trente, sess. V, *Decr. de peccato originali*, can. 1, 2, *ibid.*, n. 788, 789. La tradition reconnaît expressément cette vérité de foi. Voir les textes dans Palmieri, *Tractatus de ordine supernaturali*, Prato, 1910, th. XIX. L'élévation à l'état surnaturel, qui comporte la foi, suppose nécessairement la connaissance des vérités primordiales, dont parle l'Épître aux Hébreux, XI, 6. Mais ce n'est pas seulement *a priori* qu'on peut déterminer le contenu de la révélation primitive faite à Adam, dans le paradis terrestre. Les trois premiers chapitres de la Genèse contiennent à ce sujet de précieuses indications. Dieu s'y révèle à l'égard d'Adam et d'Ève comme « le maître tout-puissant et le créateur de toutes choses et en particulier de l'homme. Il est élevé au-dessus de toute caducité; il connaît le bien et le mal, et cependant sa sainteté demeure immuable. Il est le législateur de l'ordre moral, son juge et son vengeur... Dieu lui-même veut être la fin de la vie humaine, fin située bien au delà de ce que peuvent atteindre les forces naturelles. Il entend élever la nature humaine jusqu'à sa propre ressemblance, pourvu que l'homme consente à ne tenir que de lui, dans l'humilité et l'amour, cet inestimable don. Et après la chute, en sa miséricorde, il ajoute cette vérité consolante, qui surpassait tout ce que l'homme pouvait concevoir et espérer : Dieu ne renonce pas à être la fin surnaturelle de l'humanité. Il se fait bien plutôt la voie elle-même qui la doit conduire au but. Dieu va venir en personne et comme rédempteur. » G. Schmidt, *La révélation primitive et les données actuelles de la science*, trad. franç., Paris, 1914, p. 63, 65. La connaissance de ces vérités dut être d'autant plus claire chez le premier homme, que son intelligence n'était pas encore obscurcie par les conséquences du péché; et même, après la chute, lorsque cet obscurcissement se produisit, il ne fut pas tel que ces vérités en aient subi, dans l'esprit de l'homme primitif, une éclipse complète. La lumière qu'elles projetaient était encore assez forte pour éclairer la route de l'humanité pendant de longues années. Les vestiges de cette révélation primitive se retrouvent chez tous les peuples, si on veut bien considérer sans parti pris les croyances religieuses par eux professées.

2. *L'ordre naturel primitif : la raison.* — Dans l'ordre naturel (préternaturel quant au mode), il est théologiquement certain qu'Adam fut créé avec la science correspondant à l'état parfait dans lequel il fut appelé à la vie. Voir ADAM, t. I, col. 370-371. L'existence de cette science, infuse *per accidens*, est attestée par Eccli., XVII, 1 sq., et suggérée par Gen., II, 19, 23. Elle est affirmée dans la tradition, principalement dans l'interprétation de Gen., I, 26, 27. En commentant le verset : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, les Pères l'interprètent parfois de la ressemblance par la grâce; mais cette interprétation, familière à saint Augustin, *De Trinitate*, l. XIV, c. XIX, *P. L.*, t. XLII, col. 1055; *De Gen. ad litteram*, l. III, c. XX, *P. L.*, t. XXXIV, col. 292, ne peut être, malgré l'opinion de Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 207 sq., considérée comme l'opinion commune des Pères. Cette opinion commune est que l'homme a été créé par Dieu à son image et ressemblance en raison principalement de l'âme spirituelle et intelligente. Petau, *De opifice sex dierum*, l. II, c. III, n. 4 sq.; c. IV. Cf. de Hummelauer, *In Genesim*, Paris, 1895, p. 107 sq. Cette ressemblance avec Dieu, en raison de l'intelligence dont il est doué, suppose dans l'homme primitif le moyen d'acquérir rapidement la science nécessaire, si toutefois cette science n'était déjà pas communiquée par Dieu dans la création même : le passage d'Eccli., XVII, 1 sq., que l'on invoque en faveur d'une science infuse *per accidens* chez le premier homme

insiste autant sur les facultés et aptitudes requises pour acquérir facilement la science, que sur la communication de résultats tout préparés. Donc, en dehors même de la conclusion théologique relative à la science du premier homme, la Genèse nous permettrait de supposer légitimement que l'homme primitif était constitué dans la partie supérieure de son être de manière à pouvoir facilement atteindre les vérités scientifiques nécessaires à sa condition. Or, parmi ces vérités, l'existence d'un Dieu unique et personnel est, sans contredit, au premier plan. Une telle assertion est conforme à l'ordre naturel, exprimé par Sap., XIII, 1-9; Rom., I, 18-21, et consacré par le concile du Vatican, sess. III, c. II, *De revelatione*, et can. 1, Denzinger-Bannwart, n. 1785, 1806. Voir *Formule du serment antimoderniste*, n. 2145. De cette connaissance d'un Dieu unique et personnel, la Genèse nous fait entrevoir l'existence chez l'homme primitif, en plusieurs circonstances où la révélation n'intervient pas nécessairement : reconnaissance d'Ève envers Dieu au premier enfantement, Gen., IV, 1; sacrifices de prémices d'Abel et de Caïn, 3, 4; culte rendu par Énos, 26. Ces constatations ne supposent pas d'ailleurs chez l'homme primitif une culture extraordinaire : il lui suffisait, tant au point de vue de la révélation qu'en regard des vérités naturellement acquises, d'aptitudes proportionnées à la science qui lui était nécessaire. Quelle que soit l'étendue accordée à cette science (étendue peut-être un peu exagérée par les théologiens du moyen âge), toute la tradition catholique a été d'accord sur ce principe. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XCIV, a. 3; Suarez, *De opere sex dierum*, l. III, c. XVIII. Or, la connaissance d'un Dieu unique et personnel ne requiert pas des aptitudes extraordinaires.

3. *Antériorité chronologique du monothéisme de la Genèse : fausseté des hypothèses évolutionnistes.* — On l'a rappelé brièvement tout à l'heure; d'après l'école rationaliste, l'idolâtrie aurait précédé le monothéisme chez l'homme primitif et même chez les patriarches de la Genèse. Notre récit sacré des origines premières de la religion serait tout simplement la projection dans le passé de ce qui se pratiquait au temps où écrivaient les auteurs du récit des origines (thèse de Tylor, H. Spencer, Wellhausen, Reuss, Gunkel, etc.). Du moins parfait sort le plus parfait; de l'épuration du polythéisme idolâtrique prend naissance le monothéisme. Mais la théorie que nous examinons ici a ceci de particulier sur les autres théories naturistes, qu'elle prétend trouver des arguments dans les récits de la Bible elle-même. « La critique s'est efforcée de trouver dans la Bible même la preuve de cette évolution; à cette fin, elle oppose les uns aux autres les enseignements que les livres d'âge différent donnent sur Dieu et le culte qui lui est dû. A l'entendre, les prophètes ont appris les premiers au peuple élu à connaître et à honorer le Dieu universel, le Dieu saint d'une sainteté morale, qui réclame la pratique de la justice et des œuvres de miséricorde, avant les cérémonies cultuelles. Les exégètes rationalistes ne nient point que cette haute conception de la divinité ne se rencontre dans quelques parties de la Genèse; mais c'est dans ces parties qui, suivant eux, n'ont pas été rédigées avant l'époque des grands prophètes; tel, notamment, le I^er chapitre ou le tableau de la création. Ailleurs, et spécialement dans les récits proprement dits, qui constituent le fond du livre, en tant qu'il est ou veut être une histoire, les idées seraient bien loin de cette hauteur, et souvent même grossières. » J. Brucker, *Genèse*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, de M. d'Alès, t. II, col. 295-296. Pour la réfutation générale du système, voir GENÈSE, t. VI, col. 1195. Sur le point particulier de l'antériorité du monothéisme sur l'idolâtrie, quelques remarques sont nécessaires. — *a)* L'hypothèse rationaliste et évolutionniste, proclamant l'antériorité chronologique de l'idolâtrie, est, en soi, purement arbitraire. L'axiome, que la religion d'Israël était à son début une religion semblable aux autres, est un axiome formulé *a priori* pour les besoins de la cause et contre lequel proteste l'histoire du peuple élu. Voir *Idolâtrie*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 815. Cette hypothèse, arbitraire en ce qui concerne les Hébreux, est, de plus, arbitraire au point de vue de la science pure. A ce point de vue, en effet, « rien ne s'oppose à ce qu'on admette que les anciennes traditions des tribus sémitiques étaient monothéistes et d'un monothéisme d'autant plus pur qu'elles remontaient à une époque plus reculée. Rien ne s'oppose à ce que nous admettions que, même à une époque récente, elles continuaient de s'inspirer d'un monothéisme relativement pur. » Schmidt, *op. cit.*, p. 238. Bien plus, l'étude des religions, conduite avec impartialité et sans parti pris, amène à cette conclusion, qu'à côté de « nombre de mythes et de faits qu'on peut rattacher au naturisme, à l'animisme, au totémisme, à la magie, c'est-à-dire à la superstition et même à la démonologie, il y a d'autres croyances et d'autres pratiques de nature plus élevée et qui sont proprement religieuses ». Mgr Le Roy, *Naturisme*, dans le *Dictionnaire agologétique de la foi catholique*, t. IV, col. 1067. Parmi ces croyances, l'idée d'un Être suprême est celle qui s'affirme davantage, même parmi les peuplades réputées les plus sauvages. Voir plus loin. En conséquence, même en mettant hors de cause la Bible et la révélation, même en faisant abstraction de l'histoire des Hébreux, l'hypothèse évolutionniste de Wellhausen apparaît arbitraire et contraire aux faits. — *b)* Toutefois, on prétend l'appuyer sur certains arguments empruntés au texte sacré lui-même. Nous ne parlons pas ici des faits particuliers, tirés principalement du livre des Juges, et dont on voudrait conclure à l'idolâtrie générale chez les Hébreux. On les trouvera plus loin, ramenés à leur juste proportion, dans l'exposé succinct de l'histoire de l'idolâtrie chez les Hébreux, après la promulgation de la loi mosaïque. Voir F. Prat, *Idolâtrie*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, col. 815. On n'envisage présentement que les arguments tirés du texte même *de la Genèse*, pour démontrer la persistance de mythes polythéistes antérieurs, involontairement conservés dans ce texte. On peut glaner les plus importants de ces arguments dans Gunkel, *Die Genesis übersetz und erkläert*, Gœttingue, 1910. Les traces laissées par un polythéisme antérieur dans les premiers chapitres de la Genèse se retrouvent, dit-on, dans les interventions fréquentes, les théophanies ou apparitions de Dieu, dans la familiarité avec laquelle la divinité entretient des rapports presque quotidiens avec Adam, les premiers hommes, les patriarches. Si l'idolâtrie est disparue de la Bible, elle n'en représente pas moins une étape antérieure de l'humanité. Primitivement les récits de la Genèse, y compris l'histoire du paradis, sont donc des légendes et des mythes, fruits de l'âme populaire, et dont l'origine toute humaine se trahit par la forme même sous laquelle l'écrivain sacré les a transposés dans le monothéisme. — Quelles que soient les ressemblances *lointaines* et *très accidentelles* que les récits de la Genèse présentent avec les formules dont s'enveloppent les mythes et les légendes polythéistes, l'hypothèse d'une dépendance des premiers par rapport aux seconds est contraire aux indications du contenu même de ces textes. Y a-t-il opposition plus irréductible que celle des théophanies avec les récits mythologiques du paganisme idolâtrique? Dans le polythéisme, les relations de la divinité avec les

hommes sont toujours empreintes d'immoralité; les dieux se montrent souvent injustes, orgueilleux, impudiques, cruels. Rien de tout cela dans les relations de Dieu avec les premiers hommes : la divinité apparaît constamment exempte de toute faute, de toute imperfection capable de contredire l'idée de haute sainteté qui s'attache naturellement à Dieu. Le but des apparitions et interventions des dieux du paganisme est presque toujours un but d'égoïsme, de satisfaction personnelle, pour le dieu qui s'approche de l'homme. Dans le livre sacré, rien de cela. Si on considère les relations de Dieu à l'égard de l'homme, non pas seulement dans le cadre étroit de la Genèse, mais en fonction de toute l'histoire du peuple de Dieu, il apparaît clairement que les multiples manifestations de la divinité sont dirigées par une providence supérieure, vers une manifestation dernière et suprême, celle du Verbe divin, se faisant homme pour racheter l'humanité, dont la chute est inscrite à la première page de la Bible. Voir Incarnation. Il est donc souverainement injuste et antiscientifique de prendre prétexte de quelques ressemblances lointaines et de pure forme, pour en déduire une dépendance substantielle sur le fond même des récits, dépendance qui, si elle était réelle, n'eût pas manqué de se traduire par des vestiges contredisant précisément les hautes leçons de moralité et de sagesse providentielle que nous offre la Bible. Les *anthropomorphismes*, qui paraissent tant répugner à la critique, s'expliquent cependant fort bien, si l'on applique aux premières pages de nos saints Livres les règles d'une critique sage et raisonnable. C'est afin de parler aux races primitives un langage accessible et imagé que les auteurs inspirés se sont servi, en parlant de l'activité divine, de l'anthropomorphisme. Voir t. I, col. 1369. Ni les auteurs, ni les lecteurs, n'ont jamais supposé qu'il fallût prendre ces expressions à la lettre. « Il ne faut pas juger, écrit à ce sujet le P. Brucker, de ce parler primitif par notre goût moderne, qui facilement le trouvera trop cru. Mais encore, si nous sommes tentés d'en être choqués, rappelons-nous que, sans nous en apercevoir, nous parlons souvent de Dieu d'une manière qui, en soi, n'est guère moins impropre; par exemple, quand nous disons que Dieu est *irrité*, ou qu'il se laisse *toucher*. C'est que nous ne pouvons parler des actes divins que par analogie avec des opérations humaines, partiellement matérielles et sensibles; de là, dans tout ce que nous disons sur ce sujet, l'*anthropomorphisme* plus ou moins accentué est inévitable. » *Art. cit.*, col. 297. — *c)* L'argument tiré de la comparaison du monothéisme d'Israël avec les religions assyro-babyloniennes, sur le point précis de l'antériorité du monothéisme babylonien et sur l'emprunt qu'en auraient fait les Hébreux, demanderait à lui seul une longue étude. On se contentera de résumer ici les conclusions principales. — *a*. Un des arguments des assyriologues Delitzsch, Sayce, Pinches, consiste à affirmer que le nom de Jahvé était connu à Babylone dès l'époque d'Hammourabi, vingt siècles avant Jésus-Christ. On rapproche du nom de Jahvé, certains noms où, *peut-être*, Jaou, forme abrégée de Jahvé, entre en composition : *Ia--PI-ilu*, *Ia-u-um-ilu*. Voir les discussions philologiques dans Delitzsch, *Babel und Bibel*, Leipzig, 1902, p. 47; *Zweiter Vortrag über Babel und Bibel*, Stuttgart, 1903, p. 20; Sayce et Hommel, *The expository times*, Édimbourg, t. IX, p. 522; t. X, p. 42; t. XI, p. 270; t. XVII, p. 26; t. XVIII, p. 332; t. XIX, *passim*; cf. également, Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 3e édit., 1885, p. 42, syllab. A, col. 1, 13-16; Pinches, dans *Proceedings of the Society of the bibl. archæologia*, 1885, t. VIII, p. 27-28; 1892, t. XV, p. 13-15; Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlischer Beleuchtung*, Munich, 1897, p. 144, 225. M. Robert William Rogers estime que le nom de Jaou ou Jahvé était en usage chez les Babyloniens de 1500 à 2000 avant Jésus-Christ, et que, par conséquent, le *nom* de Jahvé n'est pas la propriété des Hébreux. (Il s'agit d'ailleurs du *nom* seulement, la transcendance de l'idée de Dieu chez les Hébreux n'étant pas mise en cause par cet auteur.) *The religion of Babylonia and Assyria, especially in its relations to Israel*, Londres, 1908, p. 94, 95, 97. Mais cette existence même du nom de Jahvé chez les Assyriens est considérée comme problématique par d'autres assyriologues distingués, Lehmann, Zimmern, Bezold, Hilprecht, Ranke, Daiches. Voir *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, Strasbourg, t. XVI, p. 403, 415; t. XVII, p. 271; t. XXII, p. 125; Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, de E. Schrader, Berlin, 1904, p. 468; Ranke, *Early Babylonian personal names* [*Hammurabi dynasty*], Londres, 1905, p. 234, note 5. Cf. Bezold, *Die orientalischen Religionen*, Berlin, 1906; Sellin, *Die alttestamentliche Religion in Rahmen der andern altorientalischen*, Leipzig, 1908, p. 61. On consultera aussi le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1903, p. 376; 1907, p. 383-386; et le P. Condamin, art. *Babylone et la Bible*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I. Incertitude : telle est la meilleure conclusion à tirer de comparaisons où souvent la méthode procède *a priori* et trouve ce qu'elle veut trouver. « On n'a pas jusqu'ici de raison suffisante, écrit le P. Prat, pour refuser aux juifs la propriété exclusive du nom de Jéhovah. Mais on peut admettre sans inconvénient qu'avant la révélation de l'Horeb, Dieu était désigné dans la famille des patriarches sous un nom à peu près semblable, qu'il suffisait de modifier légèrement pour lui donner le sens profond et absolu qui le rend incommunicable... Rien n'oblige absolument à reconnaître avant Moïse l'existence d'un nom divin identique ou analogue à Jéhovah, mais cette hypothèse est probable. La seule chose certaine, c'est que Dieu a révélé à Moïse quel est son nom incommunicable et lui en a expliqué le sens incompris jusqu'alors. » *Jéhovah*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 1230. Cette hypothèse probable devient scientifiquement un indice de la connaissance primitive d'un Dieu unique dans l'humanité. — *b*. L'étude du terme *'El*, employé dans les religions sémitiques pour désigner la divinité, cf. Lagrange, *El et Iahvé*, dans la *Revue biblique*, 1903, p. 362, nous amène à formuler une conclusion identique. Le terme chaldéen *ilu*, dieu, que l'on peut facilement rapprocher de *'él*, exprimerait-il la divinité *suprême?* Delitzsch l'insinue, en rapportant plusieurs noms propres de l'époque de Hammourabi, composés de *ilu*. Mais cette prétention a toujours paru exagérée. Voir Condamin, dans *Les Études religieuses*, t. XCIII, p. 754. *Ilu* est bien plutôt l'expression qui désigne le dieu local, ainsi que l'affirmait au congrès des religions, à Oxford, M. Flinders Petris, *Transactions of the third international congress for the history of religions*, 1908, t. I, p. 188. Une remarque du P. Lagrange suffit à détruire l'argumentation de Delitzsch : « Lorsque l'âme se trouve en présence de son dieu, ce dieu fût-il innommé ou quand bien même on indiquerait sa généalogie, elle lui prodigue toutes les épithètes qui conviennent à la divinité et le met sans hésiter au-dessus de tous les autres. » *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 21. A cause de cela, un dieu simplement local peut être salué et honoré comme *le* dieu *suprême*. Et la raison dernière de l'observation du P. Lagrange témoignera en faveur de la priorité du monothéisme sur l'idolâtrie. Voir plus loin. — *c*. Les documents qu'on apporte en faveur de

l'emprunt aux religions chaldéennes témoignent plutôt en faveur du monothéisme des Hébreux. Des deux principaux documents versés aux débats, le premier représente différentes divinités comme étant de simples manifestations de la divinité suprême *Mardouk* (en voir le texte et la traduction dans L. W. King, *Cuneiform texts from Babylonian tablets... in the British Museum*, part. XXIV, pl. 50, p. 9, reproduits par Condamin, *art. cit.*, col. 370). Ce texte que Pinches, *The religion of Babylonia and Assyria*, Londres, 1906, p. 118, estime remonter à 2000 ans avant Jésus-Christ, mais que Zimmern, *op. cit.*, p. 609, et A. Jeremias, *Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion*, Leipzig, 1904, p. 4, 26, datent de la basse époque babylonienne, VI^e^ siècle avant Jésus-Christ, ne fournit pas une preuve apodictique de l'existence d'une religion monothéiste à Babylone. Des assyriologues distingués n'y reconnaissent qu'une sorte d'hénothéisme à tendances monothéistes. Voir Zimmern, *op. cit.*, p. 609; Johns, dans *The expository times*, Édimbourg, t. XV, p. 45; Morris Jastrow junior, *Religion of Babylonia and Assyria*, dans *A dictionary of the Bible* de Hastings, extra vol., 1904, p. 550; King, *Cuneiform texts*, part. XXIV, p. 9. Bezold, affirme avec nombre d'autres assyriologues que de multiples listes analogues existent, qui identifient diverses divinités avec Ea, Bel, Ninib, En-lil, Nergal, etc. N'est-ce pas là une indication que dans les différents centres religieux on tendait à simplifier le panthéon, en rapportant au dieu principal *du centre* les autres divinités ? De là au monothéisme véritable, il y a un abîme. — Un autre document cunéiforme, provenant des fouilles de Ta'annek, parle du *maître des dieux...*, de celui *qui est au-dessus des villes*,... devant la face duquel les ennemis seront confondus, etc. M. Sellin, directeur des fouilles du Ta'annek, estime que c'est là une preuve évidente de la monolâtrie, telle qu'on la peut trouver chez les Hébreux de l'époque. *Tell Ta'annek*, dans *Denkschriften des katholischen Akademie der Wissenschaften*, Vienne, 1904, t. L, p. 108. Même interprétation monothéiste chez Baentsch, *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, Tubingue, 1906, p. 40, 56-57, 86; Volz, *Mose*, Tubingue, 1907, p. 27; A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, 1906, p. 323-324. Mais la traduction sur laquelle reposent ces affirmations n'est pas certaine. Voir Fr. Hrozny, l'auteur même de la traduction, dans *Tell Ta'annek*, p. 116. Ne s'agirait-il pas ici tout simplement du Pharaon? — *d.* Enfin, les sentiments élevés, exprimés dans les prières et les hymnes ne doivent pas nous faire illusion. Les dieux qui, en Assyrie, occupent un rang tout à fait à part, ne suppriment pas les autres divinités, et nous ne pouvons pas perdre de vue l'idolâtrie réelle et générale, dont les prophètes hébreux ont parfois dénoncé l'absurdité. — La conclusion que tirent de ces observations des assyriologues même non catholiques, est nettement contraire à la thèse évolutionniste, à peine déguisée sous l'hypothèse des emprunts assyro-babyloniens. Aux insinuations de Delitzsch, *Babel und Bibel*, Leipzig, 1902 (l'auteur se défendant néanmoins d'affirmer que le monothéisme des Hébreux ait été emprunté au monothéisme professé par les esprits éclairés de Babylone, *Babel und Bibel, ein Rückblick und Ausblick*, Stuttgart, 1905; *Babel und Bibel, dritter Vortrag*, Stuttgart, 1905); de Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin, 1902, p. 208; à l'affirmation très nette de M. Hugo Radau : « la religion babylonienne est une religion monothéiste avec trinité », préface de *Bel, the Christ of ancien times*, Chicago, 1908; nous pouvons opposer l'aveu de A. Jeremias, qui confesse n'avoir rien découvert qui puisse être mis en parallèle avec la foi des Hébreux en un seul Dieu, *Monotheistische Strömungen*; de Baentsch, reconnaissant qu'à Babylone les conceptions monothéistes sont restées à l'état de pure spéculation. *Op. cit.* Cet auteur admet qu'à Babylone, les savants, les prêtres surtout se sont parfois élevés à des conceptions plus ou moins proches du monothéisme. Mais le peuple les ignora toujours, à la différence du monothéisme hébreu, religion populaire, s'adressant à toutes les classes de la nation. Même conclusion chez Tiele, *Geschichte der Religion im Altertum*, Gotha, 1895, t. I, p. 539; chez Jastrow, *op. cit.* Le monothéisme hébraïque, dit avec raison le P. Lagrange, est « unique et tellement différent des autres, qu'il faut bien le dire transcendant ». *Op. cit.*, p. 24. D'ailleurs, remarque à bon droit le P. Schmidt, « la part de vérité, d'ailleurs assez minime, que peut contenir cette opinion (de Delitzsch), ne vaut que pour une époque récente. Elle ne s'étend pas à cette période plus ancienne, où le monothéisme moral d'Israël était déjà parfaitement constitué. » *Op. cit.*, p. 244. Cf. A. Dufourcq, *Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive*, Paris, 1908, conclusion, p. 319; J. Touzard, art. *Juif (Peuple)*, dans le *Dictionnaire apologétique* de M. d'Alès, spécialement col. 1606-1611.

4. *L'étude impartiale des origines de la religion fournit de précieuses indications en faveur de la thèse catholique.* — Il n'entre ni dans notre dessein, ni dans le cadre de cet article, de passer en revue les différentes hypothèses émises au sujet de l'origine des religions. L'étude en a été faite, ainsi que la critique, dans *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911, t. I. L'hypothèse évolutionniste, sous quelque déguisement qu'elle se dissimule et quelle que soit la forme qu'elle revête, animisme, magie, totémisme, culte des morts, des esprits, des astres, etc., affirme que le monothéisme est sorti du polythéisme : aucun fait historique ne peut être cité qui corrobore une telle affirmation. Au contraire, les faits les plus authentiques montrent, chez les peuples même les plus éloignés de la conception monothéiste, comme un double courant d'idées, un double élément d'explication des manifestations religieuses que l'on peut observer chez eux. A côté de toutes les manifestations empreintes d'animisme, de fétichisme, d'idolâtrie, que l'on rencontre dans toutes les religions non chrétiennes et polythéistes, se retrouvent des croyances, des pratiques, des sentiments d'obligations morales et des institutions, qui semblent antérieures, par perfection même, aux manifestations naturistes de toute espèce. Ces éléments, Mgr Le Roy les dégage dans *La religion des primitifs*, Paris, 1909; cf. *Christus*, c. II; la croyance en un pouvoir suprême, organisateur et souverain du monde, maître de la vie et de la mort, en forme la base. Ce sentiment du divin, qui n'est pas le monothéisme au sens des juifs, des musulmans et surtout des chrétiens, mais qui dépasse et seul peut expliquer le culte rendu aux idoles, n'a pas de place assignée dans l'évolution qu'on voudrait établir en faveur de la thèse rationaliste. « Beaucoup d'écrivains, dit Mgr Le Roy, qui s'occupent des religions surtout pour essayer de les démolir, appliquant à ces délicates matières les lois d'une évolution aveugle en même temps que créatrice, ont voulu que l'homme, sortant de l'animalité, comme l'animalité serait sortie de la matière inconsciente et inerte, ait d'abord été naturiste, puis animiste, puis fétichiste, puis idolâtre, puis polythéiste, puis théiste. Malheureusement pour la théorie, les faits sont loin de se présenter ainsi! Qu'il y ait du naturisme, de l'animisme, du fétichisme et de l'idolâtrie dans toutes ou presque toutes les religions des peuples non civilisés, et même civilisés, on peut l'admettre; encore faut-il avoir soin de savoir tou-

jours distinguer ici la religion de ce qui est sa contrefaçon, et c'est ce qu'on fait trop rarement. Mais aucune religion n'est totalement, et au sens propre du mot, naturiste, animiste ou fétichiste; il faut trouver une autre dénomination plus exacte et plus juste. » *Christus*, c. II, p. 91. Dans ses *Études sur les religions sémitiques*, le P. Lagrange reprend, en l'élargissant, la même conclusion : « Il se pourrait bien que Renan ait exagéré le polythéisme des Aryens, et il n'est pas du tout certain que leurs dieux spéciaux, chargés d'un département particulier, soient une conception tellement primitive. Il paraît, au contraire, que les Aryens, comme les Sémites, et les sauvages comme les Aryens, ont eu cette notion supérieure du Dieu qui seule justifie le culte et donne satisfaction au sentiment religieux. Ni les morts, ni les forces de la nature considérées comme des esprits ne seraient jamais parvenus aux honneurs suprêmes, il n'y aurait jamais eu de religion proprement dite, sans le sentiment du divin, tout-puissant, omniprésent, secourable et juste, *qui est au fond de toutes les religions anciennes*. C'est cet élément essentiel, dont les évolutionnistes ne veulent pas tenir compte, qui seul explique comment le génie d'un lieu ou un astre ont pu recevoir l'adoration... Ce sentiment plus ou moins confus de l'unité et de la transcendance du divin résulte clairement de faits dûment constatés », p. 20-21. Ainsi, loin d'être en contradiction avec les faits, le monothéisme primitif semble bien, au contraire, conforme à la nature même des choses.

Il n'est pas nécessaire, pour l'expliquer, d'accorder aux hommes primitifs une civilisation et une puissance d'abstraction extraordinaires. Aucun des éléments qui constituent la religion primitive « ne dépasse les forces naturelles de notre raison, de sorte qu'il n'apparaît pas théoriquement impossible que cette religion soit le produit de l'esprit et de la conscience de l'homme ». Mgr Le Roy, *Christus*, p. 92. Toutefois, il ne faut pas exclure *a priori* l'hypothèse d'une intervention positive de Dieu, d'une révélation.

Avec le P. Lagrange, il sera permis de conclure : « Assurément l'histoire seule, en dehors de l'histoire sacrée, ne nous permet pas de conclure avec certitude à une révélation primitive sur l'unité de Dieu. Et cela pour la raison bien simple que l'homme peut acquérir cette notion par ses seules forces... Si cependant on considère que, plus ou moins latente dans toute l'humanité, elle ne s'est développée nulle part — sauf la même exception de l'histoire sacrée — qu'elle s'est plutôt obscurcie sur bien des points..., on regardera comme très probable que le germe de cette idée a été déposé par Dieu lui-même dans le cœur de l'homme... Mais notre but est moins de fournir des arguments à la révélation primitive que de nous affranchir de la tyrannie de l'animisme évolutif, qui prétend expliquer l'origine des religions. Et là, nous pouvons nettement conclure.... L'histoire répond que jamais le monothéisme n'est sorti du polythéisme, et ne constate pas non plus que le polythéisme soit issu du polydémonisme, qui n'existe jamais seul, et qui n'est pas même un sentiment religieux. Partout, en fait, les idées religieuses sont comme imbibées d'un sentiment profond de la supériorité propre au divin. Cette idée, qui suppose que le divin est unique, est simple, accessible aux intelligences les moins cultivées, rien n'empêche de conclure qu'elle est aussi vieille que l'humanité, quoique la pente générale de l'histoire suggère que l'humanité n'est pas arrivée d'elle-même à la préciser dans le concept de l'unité de Dieu... », p. 25-27.

De Broglie, *Monothéisme, hénothéisme, polythéisme*, 2 vol., Paris, 1905; Schmidt, *La révélation primitive et les données actuelles de la science*, Paris, 1914; *L'origine de l'idée de Dieu*, dans *Anthropos*, 1903, 1909, 1910; *Grundlinien einer Vergleichung der Religion und Mythologien der Austronesischen Völker*, Vienne, 1901 ; Mgr Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909; A. Bros, *La religion des peuples non civilisés*, Paris, 1908. Pour la bibliographie concernant les prétendus emprunts du monothéisme hébraïque aux religions assyro-chaldéennes, outre les ouvrages cités au cours de l'article, Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910. Nous ne citons ici que les principaux ouvrages catholiques, ayant directement trait aux conclusions exposées. Pour une bibliographie plus détaillée, voir à la suite des articles composant *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911, t. I, ou *Christus*, Paris, 1913. On consultera avec grand profit les art. *Babylone et la Bible*, du P. Condamin; *Juif (Peuple)*, de M. Touzard, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, ainsi que les *Bulletins* du P. Condamin, du P. Bouvier, dans les *Recherches de science religieuse*, et ceux du P. Lemonnyer, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*.

2° *Origine de l'idolâtrie.* — Le principe fondamental de l'antériorité chronologique du monothéisme primitif admis, la question de l'origine de l'idolâtrie ne présente plus pour le théologien qu'un intérêt secondaire. Toutefois, l'apparition de l'idolâtrie dans l'histoire sacrée présente un intérêt plus immédiat. — 1. *Les hypothèses.* — Si l'on réserve la solution dogmatique relative au monothéisme primitif, le libre champ peut être ouvert aux hypothèses les plus diverses pour expliquer l'origine de l'idolâtrie; le dogme catholique n'en recevra aucune atteinte (à la condition toutefois que l'explication scientifique, ainsi qu'on le rappellera tout à l'heure, n'entende pas exclure l'explication théologique de l'origine du mal moral qu'est l'idolâtrie). — *a) Position du problème.* — De ce que la priorité doit être accordée au monothéisme, s'ensuit-il que l'idolâtrie soit dérivée, par voie de décadence continuelle, de la religion primitive de l'humanité? Ce fut la théorie proposée par Mgr Freppel, *Saint Justin*, Paris, 1869, leçons VI, VII, VIII. « Quand la grande idée de Dieu se fut altérée dans leur intelligence, les hommes cessèrent de concentrer dans un être unique la puissance, la sagesse et la bonté infinies pour les répartir entre plusieurs », p. 120. Puis, vint le culte des forces de la nature, le soleil, la lune, les corps célestes, l'air, le feu, la terre, l'eau : c'est le naturalisme panthéistique. L'anthropomorphisme ou la déification de l'homme est la troisième forme des religions polythéistes; il aboutit au fétichisme ou à l'idolâtrie. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 2; de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1889, p. 98 sq. Ce système est trop métaphysique et ne tient pas assez compte des faits. La Bible enseigne sans doute que Dieu s'est fait connaître au premier homme; mais elle n'enseigne pas l'histoire de la déchéance religieuse chez les peuples polythéistes. Le livre de la Sagesse n'aborde qu'incidemment le problème historique des origines de l'idolâtrie: il ne se préoccupe d'assigner ni la première cause ni toutes les causes de l'idolâtrie. Il nous représente un père qui, dans sa douleur, fait une image de son fils défunt et lui rend les hommages divins, XIV, 15; des rois, dont les sujets adulateurs adorent les statues, 17; les éléments de la nature qu'on a divinisés, XIII, 2; le culte des animaux eux-mêmes, XV, 18-19. En tout cela, aucun système particulier; aucun ordre historique. En réalité, le polythéisme ne peut être sorti du monothéisme que comme l'erreur sort de la vérité, par voie de négation et d'oubli : *propter ignorantiam veri Dei, cujus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem, seu virtutem divinitatis cultum exhibuerunt.* S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. XCIV, a. 4. Il faut donc en rechercher les causes propres, et ces causes doivent être en harmonie avec l'état intellectuel, moral et social des

hommes anciens, qui, s'ils sont postérieurs à Adam, peuvent être néanmoins appelés « primitifs » en ce sens qu'ils ont précédé l'histoire. C'est dire que la méthode à employer dans cette recherche doit être à la fois spéculative et expérimentale : « Le raisonnement et la philosophie entrent ici de plain-pied à un double titre. Toute religion devant nécessairement correspondre à une certaine disposition de l'esprit et du cœur, on serait bien près de connaître la religion de l'homme primitif si on avait pénétré dans sa philosophie, vraie ou fausse, et si on était édifié sur ses attraits moraux et sociaux. De plus, la philosophie, et cette fois, la vraie, nous renseigne sur la nature de l'homme et sur ce qu'on peut attendre de ses facultés. Encore est-il que la spéculation ne doit point trop s'éloigner de l'observation des faits. » Lagrange, *op. cit.*, p. 4. — *b) Esquisse des théories naturistes.* — Nous ne pouvons songer à exposer ici les théories naturistes proposées pour expliquer l'origine de la religion. Toutefois, parce qu'elles ont une part de vérité, lorsqu'il s'agit d'expliquer la déformation du culte divin dans les diverses applications qu'en a faites la malice ou l'ignorance humaine à des objets indignes d'un tel culte, il convient d'en tracer une rapide esquisse. — *a. L'animisme.* — *La mythologie* naturiste, voir les ouvrages de W. Schwartz, A. Kuhn, Max Muller, M. Bréal, qui prit naissance sous l'influence d'une découverte linguistique (la parenté existant entre les langues indo-européennes), suppose que, dans les mythes des peuples, le soleil, les nuages, les tempêtes, l'aurore, les phénomènes de la nature, jouent un rôle considérable. Cette théorie, déjà vieille et aujourd'hui abandonnée, a fait place à la théorie dont elle était d'ailleurs le prélude. La théorie *évolutionniste*, formulée tout d'abord avec quelque réserve par le philosophe positiviste A. Comte, distingue, sous la forme première qu'elle a revêtue, dans l'évolution religieuse, trois étapes nécessaires, fétichisme, polythéisme, monothéisme. Elle fut reprise d'une manière plus ferme et plus complète (qui lui assura un succès prodigieux), par Lubbock, *The origin of the civilisation and the primitive condition of mankind*, Londres, 1870, par H. Spencer (théorie du *mânisme*), dans ses *Principes of sociology*, Londres, 1879, et surtout par Tylor, *Primitive culture*, Londres, 1872, trad. franç., Londres, 1891. Tylor mit en vogue la théorie de l'*animisme*. L'idée d'âme est à la source de toute manifestation religieuse. L'âme individuelle, conçue comme distincte du corps, survit après la mort. L'existence d'esprits, dirigeant les forces de la nature, est, à son tour, conçue par une véritable assimilation des objets du dehors à la nature humaine. Mais tous les auteurs n'expliquent pas de la même façon l'évolution du système. Le *préanimisme* veut que l'homme ait commencé par l'échelon le plus bas, c'est-à-dire par l'adoration des objets corporels eux-mêmes. C'est le *naturisme* direct d'A. Réville, que Guyau appelle *panthélisme* : « Le mot panthélisme, s'il n'était un peu barbare, exprimerait mieux cet état de l'intelligence humaine, qui place tout d'abord, dans la nature, non pas des « esprits », plus ou moins distincts des corps, mais simplement des intentions, des désirs, des volontés inhérentes aux objets eux-mêmes. » *L'irréligion de l'avenir*, Paris, 1886, p. 31. Pour expliquer ce panthélisme, il faut que l'on accorde que l'homme soit frappé par des effets inattendus, qui font naître en lui le vague sentiment de forces supérieures et libres, dont l'intervention, souhaitée ou redoutée, puisse être implorée ou conjurée. Cf. E. R. Hull, *Studies in idolatry*, Bombay. Mais l'homme ne tient compte, au point de vue religieux, que d'êtres semblables à lui par l'intelligence et la volonté, qui peuvent agir dans la nature, en s'unissant plus ou moins étroitement au corps. Ces êtres sont les esprits. Les tenants de l'animisme simple, Tylor en particulier, expliquent la conception des esprits par assimilation des objets du dehors à la nature humaine elle-même. « Dès que l'homme en est arrivé à concevoir l'existence d'une âme humaine, cette conception a dû lui servir de type, d'après lequel il a élaboré non seulement ses idées relatives à d'autres âmes inférieures, mais encore ses opinions par rapport aux êtres spirituels en général. » *Op. cit.*, trad. franç., t. II, p. 143. Est-ce le concept de l'âme des morts, le *mânisme*, qui est à l'origine de l'animisme? Tylor ne s'explique pas nettement sur ce point, encore qu'il le laisse parfois entendre. C'est, à proprement parler, la thèse de Spencer. D'après Spencer, l'idée des esprits s'est formée par la vue de la mort. C'est par assimilation aux esprits des morts que les forces de la nature ont été conçues comme des personnes. Cf. Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Paris, 1880. L'homme, ayant admis que son esprit pouvait être séparé de son corps, et ayant assimilé la nature des objets à la sienne, ne tarda pas à croire que, chez les êtres animés, l'esprit pouvait, comme chez lui, « quitter son enveloppe ordinaire, se transporter loin d'elle, se cacher sous d'autres formes et même ne pas prendre du tout de forme visible »; puis, il s'accoutuma à admettre l'existence d'esprits doués d'un pouvoir supérieur, dont il fallait ou solliciter l'intervention bienfaisante, ou repousser les maléfices. De là, la *magie* et le *fétichisme*. Le fétichisme, voir ce mot, t. v, col. 2191-2196, considère les objets matériels comme les habitations des divinités, sinon comme des divinités elles-mêmes. De là, à l'idolâtrie, il n'y a qu'un pas, et la transition est à peine sensible : « Quelques lignes tracées sur le bois ou sur la pierre, quelques parcelles enlevées, quelques couches de peinture, suffisent à transformer le poteau et le caillou en une idole. » Tylor, *op. cit.*, t. II, p. 209. L'idole est donc à la fois portrait et fétiche et présente ainsi les deux aspects par lesquels on peut envisager l'idolâtrie. Voir col. 606. H. Spencer croit trouver l'origine des idoles dans les portraits qu'on plaçait sur la tombe des morts ou dans leur ancienne maison. Cf. Goblet d'Alviella, *L'animisme et sa place dans l'évolution religieuse*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1910, t. LXI, p. 1-19; A. Lang, *The origins of religion*, Londres, 1908; *Magic and religion*, Londres, 1901.

La théorie *magique* de J. M. King, *The supernatural, its origine, nature and evolution*, Londres, reprise, avec de nombreuses variantes, en Angleterre, par Marett, *Preaministic religion*, dans *Folk-lore*, 1900, p. 162-182; reproduit dans *The threshold of religion*, Londres, 1909, Sidney, Hartland, Frazer, *Golden Bough*, Londres, 1908; trad. franç., *Le rameau d'or*, Paris, 1903; en France, par Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909; Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910; en Allemagne, par Preuss et Vierkandt, est aussi une hypothèse favorablement accueillie des savants : l'homme, en face de faits dont l'explication lui échappe, attribue aux êtres dont émanent les phénomènes inexpliqués, des vertus secrètes et magiques, qui en font des êtres surnaturels et divins. La magie aurait précédé la religion, non pas parce que, comme certains l'ont pensé, elle s'oppose à la religion, et que l'homme a passé de la première, par laquelle il tentait en vain de soumettre à son pouvoir les forces de la nature, à la seconde, par laquelle il reconnaissait, dans la nature, des forces supérieures à la sienne propre; mais plutôt parce que la magie est la religion des peuples non civilisés. La magie a la prétention d'atteindre les esprits et de les soumettre à l'homme; mais elle est devenue religion, dès l'instant qu'elle a pris conscience de la supériorité des esprits et de la nature des

relations que les hommes peuvent avoir à leur endroit : entre la magie et la religion, il n'y a pas de ligne de démarcation précise. Là où la magie prétend exercer une coercition efficace sur les esprits, la religion se contente de les implorer; mais le magicien, en s'efforçant de contraindre les esprits, essaie aussi de les séduire. Il serait plus juste de reconnaître, malgré certaines affinités, une différence fondamentale entre la magie et la religion : « loin de dépendre des esprits, la magie prétend les contraindre; dès lors, ou bien elle reconnaît le pouvoir supérieur des esprits et s'attaque à de véritables dieux et sa prétention est insensée, ou bien elle ne traite qu'avec des pouvoirs occultes, inférieurs en puissance et en bonté. Elle a une petite idée des forces surnaturelles tandis que la religion a du divin une grande idée. Ce n'est en apparence qu'une question de plus ou de moins, ce qui explique que les limites sont flottantes; c'est une question de sens moral et religieux et c'est pourquoi il y a un abîme entre la magie et la religion. » Lagrange, *op. cit.*, p. 14. De plus, il n'est pas prouvé que l'homme, quand il a commencé à agir, ait cru qu'il fût le premier agissant. N'a-t-il pas, au contraire, cru subir l'influence et ressentir l'impression de forces étrangères à lui, avant de les combattre, et, dès lors, n'a-t-il pas pu les appréhender comme supérieures à lui? La théorie magique, sans l'animisme, devient une théorie sans base solide et construite *a priori*. — *b. Le totémisme.* — Le totémisme prétend expliquer l'origine du culte des animaux, qui aurait été la forme primitive de la religion. Sur le totémisme en général, cf. W. Robertson Smith, *The religion of the Semites*, Cambridge, 1889; *Kinship and marriage in early Arabia*, Cambridge, 1885; *An introduction in the study of comparative religion*, New York, 1908; Frazer, *Le totémisme*, trad. franç., Paris, 1898; F. B. Jevons, *An introduction to the history of religion*, Londres, 1896; Arnold van Gennep, *Totémisme et méthode comparative*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1909, t. II, p. 34-76; cf. Lemonnyer, *Bulletin de science des religions*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1920, p. 370; F. Bouvier, *Le totémisme*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1913, p. 412-443; *Semaine d'ethnologie religieuse*, 1913, p. 129-143; *Revue de philosophie*, 1913, p. 341-372. Le totémisme est une sorte de pacte perpétuel, « mal défini, mais de nature religieuse, entre certains clans d'hommes et certains clans d'animaux ». C'est une règle universelle, que les sauvages voient d'instinct des amis ou des ennemis dans les objets qui les entourent et qu'ils regardent comme animés; ils ont cherché surtout à se faire des amis parmi les animaux : ce sont les *totems*. Des rapports de vénération existent désormais entre un clan d'hommes et un clan d'animaux, plus rarement de plantes ou d'objets inanimés. Les hommes considèrent ces animaux comme de même lignée qu'eux. Ces animaux sont presque des dieux : en réalité, ils sont devenus dieux par le culte que leur a rendu le clan. Dans le totémisme, dont Goblet d'Alviella a rédigé le code, cf. S. Reinach, *Revue de l'histoire des religions*, 1905, t. I, p. 267, M. Jevons a voulu trouver l'origine de toute religion. Pour M. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1905-1906, le totémisme est la religion primitive de l'humanité au moment où elle se dégage de l'animalité. Mais les assertions sur lesquelles on veut faire reposer la théorie du totémisme sont très contestables. M. L. Marillier, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXV, p. 330 sq., a montré que la plupart des usages allégués sont susceptibles d'une autre interprétation et que le totémisme, lié à un état social très particulier, est plutôt le terme d'une évolution religieuse et n'a pas les conditions nécessaires pour servir en quelque sorte de principe premier et de source générale. Il suppose, de plus, un animisme latent qui explique l'affinité des clans. Cf. Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israels*, Fribourg-en-Brisgau, 1901. Maspero se refuse à expliquer par le totémisme le culte des animaux en Egypte. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 103-104. Voir *Anthropos*, t. IX, p. 299-325, 622-630, 630-640, 640-646, 646-652; t. X-XI, p. 234-248, 248-256, 256-265, 586-592, 593-610, 948-976; t. XII-XIII, p. 338-350, — *c)* Le caractère *astral* de certains cultes orientaux, notamment chez les Sémites, n'est pas si absolu, qu'il suffise à expliquer l'origine de tout culte. Certaines assertions de Winckler, Stucken, Bandissin et même Jeremias, reposent sur un système quelque peu artificiel. A cet égard, on consultera avec profit les excellentes mises au point du P. X. Kugler, *Im Bannkreis Babels. Panbabylonische Konstructionen und Religionsgeschichtliche Tatsachen*, Münster en Westphalie, 1910; *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, *ibid.*, 1912. Cf. Maspero, *op. cit.*, p. 646.

2. *Principes de solution.* — Le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 20 sq., a bien montré que, quelle que soit la part de vérité à concéder aux différents systèmes proposés, « ni les morts, ni les forces de la nature considérées comme des esprits ne seraient jamais parvenus aux honneurs suprêmes.. sans le sentiment du divin, tout-puissant, omni-présent, secourable et juste, qui est au fond de toutes les religions anciennes ». Ce sentiment du divin est essentiel dans toute religion, et, partant, dans l'idolâtrie. Il peut, dans une certaine mesure, expliquer, joint à l'animisme, le polythéisme et le polydémonisme. Il repose d'ailleurs sur deux faits dûment constatés. — *a)* Le premier de ces faits est l'*hénothéisme*, qui « a son fondement dans l'*identité positive* que l'on reconnaît être à la base de *toutes* les divinités de la nature, identité qui permet d'honorer, dans la *personne* de chaque Dieu, principalement dans celle de chacun des principaux dieux admis *dès l'origine*, la *divinité* au sens absolu, le *divin*, Dieu ». De Hartmann, cité par Lagrange, *op. cit.*, p. 21. C'est par l'hénothéisme qu'on peut expliquer le sentiment de pur monothéisme qui, au milieu d'un polythéisme nettement accusé, semble animer les hymnes et les prières de la religion égyptienne ou babylonienne. Voir ci-dessus, col. 613. Cet état d'âme des païens avait été constaté par les Pères eux-mêmes. Cf. S. Augustin, *In Joannem*, c. XVII, tr. CVI, n. 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 1910 : *Nam quod Deus dicitur universæ creaturæ, etiam omnibus gentibus antequam in Christum crederent non omnimodo esse potuit hoc nomen ignotum. Hæc est enim vis vera divinitatis, ut creaturæ rationali jam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi;* Tertullien, disant à l'âme humaine : *nam solum Deum confirmas, quem tantum Deum nominas, ut et cum illos interdum deos appellas, de alieno et quasi pro mutuo usu videaris. De testimonio animæ*, c. II, *P. L.*, t. I, col. 611. Pensée extrêmement juste, surtout si on la rapporte au nom *El*, nom propre de Dieu chez les Sémites primitifs, voir col. 612, et devenu appellatif par la multiplication des personnes auxquelles on attribuait ses propriétés transcendantales. D'après Bossuet, c'est la pensée de saint Paul lui-même : « C'est ignorer les premiers principes de la théologie que de ne pas vouloir entendre que l'idolâtrie adorait tout, et le vrai Dieu comme les autres... La force de l'argument de cet apôtre consiste en ce qu'il a fait voir... que les gentils étaient criminels en ne servant pas le Dieu qu'ils connaissaient. » *Lettre à M. Brisacier*, *Œuvres*, Paris, 1896, t. XI, lettre CCLVI, p. 849. — *b)* Le second fait qui ne saurait être contesté, c'est l'existence des cosmogonies. On constate par là la *curiosité* qui pose le problème de l'origine du monde et suppose l'idée du monde considéré comme unité. Peu importe les inconséquences des imaginations plus ou moins gros-

sières : le problème de l'origine du monde se posait à l'esprit de l'homme. En se demandant qui avait fait le monde, on avait l'idée d'un pouvoir distinct du monde et supérieur à lui. C'est là l'une de ces idées simples, accessibles aux intelligences les plus primitives, qui est à l'origine de la religion : « Aussitôt que l'homme eut l'idée de « faire » des choses, il put conjecturer un faiseur de choses que lui-même n'avait pas faites et ne pouvait pas faire. » Lang, *The making of religion*, 2e édit., Londres, 1900, p. x. Ainsi peut s'expliquer la notion de la divinité qui est à la base de toute religion, même polythéiste. — Comment, avec cette idée fondamentale du divin, expliquer la multiplication des dieux? « Cette multiplication, écrit le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 25, résulte du simple fractionnement des groupes sociaux. Chacun veut avoir son dieu. Renan a raillé agréablement le roi de Prusse qui avait toujours à la bouche *unser Gott* et Lang rappelle que Milton, lui aussi, admire ce que Dieu a fait avec *ses Anglais*. A défaut d'un dieu particulier, les peuples modernes veulent du moins avoir leur Église, sans comprendre que l'unité de l'Église est le reflet et aussi la garantie de foi au sujet de Dieu. Après que les tribus sémites eurent ainsi partagé leur *El* en plusieurs dieux différents, la scission fut irréparable. Lors même que de grands États fondés par la conquête furent parvenus à cimenter l'union politique la plus étroite, les dieux ne fusionnèrent pas toujours. Sans doute, il y eut du déchet. Quand les dieux avaient les mêmes attributs, on se contentait d'un seul. Même les petits peuples furent exposés à voir disparaître leurs dieux dans la tourmente. Mais, d'une façon générale, le nombre des dieux ne cessa de croître. Il augmentait fatalement toutes les fois que des tribus se réunissaient volontairement pour former un État; il augmentait le plus souvent lorsque l'union était le résultat de la conquête. Les vainqueurs négligèrent souvent de rendre hommage aux dieux des vaincus; ils affectaient même de les mépriser; mais rarement les vaincus abandonnèrent les dieux du pays et plus d'une fois les vainqueurs se plurent à leur rendre hommage. Rien de plus connu que ces faits, mais pourquoi fermer les yeux à une vérité banale à force d'être répétée? » — *c)* Enfin, dans l'éclosion de l'idolâtrie, il faut faire la part de l'*animisme*, sous toutes ses formes, appliquant aux « esprits » qui étaient censés mouvoir toutes choses, une portion plus ou moins considérable de ce qu'on attribuait plus ou moins confusément au divin : « lorsqu'on reconnaissait à l'esprit, qu'il s'agit d'un mort ou de l'agent d'un phénomène, la puissance, la bonté, la justice, dans une large mesure, lorsque le culte était public et l'attitude respectueuse, l'esprit était un dieu et l'hommage qu'on lui rendait, une religion. Mais s'il s'agissait d'un esprit anonyme, plus redouté qu'aimé, on essayait de le tenir à sa discrétion en exploitant ses appétits et ses défauts; on se contentait de la magie. Il est difficile de dire si cette religion a précédé la magie, et le polythéisme le polydémonisme. Nous n'affirmons nullement que la magie soit une religion dégénérée, ni que le polydémonisme soit issu du polythéisme. Mais nous demandons qu'on n'affirme pas non plus le contraire sans de bonnes raisons. Tout suggère une marche parallèle, si on peut donner ce nom à la rivalité des meilleurs sentiments et des plus bas instincts du cœur de l'homme. » Lagrange, *op. cit.*, p. 27. Que l'homme traduise ses sentiments, à l'égard des dieux ou des démons, en représentant sous une forme sensible ceux auxquels s'adressent ses hommages, et nous sommes en face de l'idolâtrie proprement dite. Le passage de l'animisme à l'idolâtrie est, avons-nous dit, voir col. 618, extrêmement facile. — *d)* De plus, aucune théorie purement naturiste ne peut prétendre donner la raison dernière et *morale* de la déformation du culte divin transposé du vrai Dieu aux fausses divinités. Cette raison dernière et d'ordre moral se trouve évidemment dans *le péché originel*, qui a obscurci l'intelligence de l'homme et dépravé sa volonté. « Peu satisfaite de l'invention du mal, écrit saint Athanase, *Cont. gentes*, n. 8, *P. G.*, t. XXV, col. 16-17, l'âme humaine peu à peu se mit à tendre vers le pire. Elle connaissait les différences entre les plaisirs, se plongeait dans l'oubli des choses divines, prenait goût aux émotions corporelles et aux seules choses présentes, s'arrêtant aux opinions courantes. Elle crut donc qu'il n'existait rien en dehors des êtres visibles et que seul l'éphémère et le corporel était le bien. Elle se pervertit et oublia qu'elle était à l'image du Dieu bon; sa force intime ne lui servit plus à voir le Dieu Verbe son modèle; sortie d'elle-même, elle s'occupa du néant et le façonna. Dans l'étreinte des passions corporelles, cachant le miroir intérieur, où seulement elle pouvait voir l'image du Père, elle ne voit plus ce qu'elle doit penser; emportée çà et là, elle n'aperçoit plus que ce qui tombe sous les sens. Aussi, pleine des désirs charnels, troublée par leur image, elle finit par se représenter le Dieu que sa pensée a oublié, parmi les choses corporelles et sensibles, appliquant aux objets visibles le nom de Dieu et n'attachant d'importance qu'à ce qu'elle désire et regarde comme agréable. *La malice est donc la cause introductrice de l'idolâtrie.* » Trad. de F. Cavallera, *Saint Athanase*, Paris, 1908, p. 225. La théologie scolastique approfondira cette conception de la cause première de l'idolâtrie et la placera dans les dispositions défectueuses de l'homme, perverti par le péché, *inordinatus affectus, repræsentationis delectatio, ignorantia*. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XCIV, a. 4. — *e) Conclusion :* Il faut donc distinguer — et c'est là aussi la conclusion des beaux travaux du P. Lagrange, de Mgr Le Roy, du P. Condamin — dans les actes idolâtriques, deux éléments : l'un, que j'appellerais volontiers élément formel, la persistance de l'idée transcendante de Dieu, indépendante des théories naturistes, et dont l'origine est antérieure à l'apparition de l'idolâtrie sur la terre, idée qui donne précisément au culte *divin* rendu à des êtres qui n'en sont pas dignes, d'être une déformation et une dépravation coupable de l'acte latreutique réservé à Dieu seul, l'autre, élément matériel de l'idolâtrie (le seul que touchent les hypothèses émises par les savants rationalistes), qui est le choix fait par l'homme, sous l'une des influences psychologiques analysées par les historiens des religions, et sous l'influence originelle d'ordre moral que représente le déséquilibre introduit dans la nature humaine par le péché, des objets indignes du culte divin.

Schmidt. *op. cit.*; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905; A. Borchert, *Der Animismus oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus der Seelen-Ahnen und Geisterkult*, Fribourg-en-Brisgau, 1900; P. Bugnicourt, art. *Animisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique;* Mgr Le Roy, art. *Naturisme*, *ibid.* Voir aussi, dans les *Recherches*, les *Bulletins d'histoire comparée des religions* du P. Bouvier.

3. *Une application : l'évhémérisme.* — L'évhémérisme (d'Évhémère, IVe siècle av. J.-C.) divinise les hommes ou humanise les dieux, ce qui est, sous ses deux aspects opposés, la même doctrine philosophique. C'est la plus simple et la plus facile explication de l'idolâtrie, celle à laquelle, pour mieux combattre le paganisme, auront recours les pères de l'Église, voir plus loin, col. 658. C'est également une des explications proposées par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XCIV, a. 2. Et le plus curieux, ainsi que le remarque le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 463, est que l'évhémérisme peut naître de deux principes absolument opposés, le mo-

nothéisme et la mythologie, qui représentent les deux éléments concourant à l'éclosion de l'idolâtrie. Le monothéisme, mis en présence des dieux, ne saurait, en vertu de son propre principe, que nier leur existence. Il doit ensuite expliquer l'empire que ces fausses divinités ont acquis sur d'autres hommes, et, dès lors, il les considère, ou comme des esprits mauvais, ou comme des forces naturelles, ou comme des hommes divinisés.

La mythologie, de son côté, peut aboutir à l'évhémérisme. « A force de développer les histoires des dieux, leurs généalogies et leurs aventures, on les assimile tellement aux hommes qu'on finit par se demander où ils sont nés et où ils sont morts. A ce point cependant on touche à la limite qui distingue les dieux des hommes, et on ne peut la franchir sans que le concept de la divinité en soit atteint. Aussi faut-il supposer un moyen terme qui permettrait de procéder par analogie : les hommes divinisés. De sorte que le phénomène de l'évhémérisme doit se produire plus naturellement dans les pays où on divinise les mortels, ordinairement les rois. » Lagrange, *op. cit.*, p. 463. C'est le cas pour l'Égypte. Cf. Maspero, *op. cit.*, t. I, p. 81-85, 109-111, 116. Les dieux, fondateurs de villes, étaient, dans toutes les religions, en nombre incalculable; on montrait leur tombeau. A l'époque gréco-romaine, les exemples abondent : cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 464; certains assyriologues, Winckler, Hilprecht, Jeremias, proposent même de faire remonter l'évhémérisme aux premières origines connues de la Chaldée. Mais cette doctrine, qui repose sur le sens à donner au mot *gigunu*, tombeau *ou* sanctuaire, reste douteuse. Cf. Scheil, *Textes élamites-anzanites*, t. I, p. 34. En réalité l'évhémérisme est issu du polythéisme : il n'est qu'une application assez lointaine des principes que l'on a proposés plus haut touchant l'origine des cultes idolâtriques.

4. *Apparition de l'idolâtrie dans la religion primitive patriarcale.* — Les Livres saints nous donnent, sur le point de l'envahissement par l'idolâtrie du peuple que Dieu s'était choisi, des détails intéressants. Josué affirme, XXIV, 2, que les ancêtres d'Abraham ont servi les dieux étrangers; c'est pourquoi Abraham dut, sur l'ordre divin, quitter la terre où habitèrent ses aïeux et abandonner sa parenté. Gen., XII, 1. Tharé est nommément désigné. Abraham fut-il lui-même indemne? Les auteurs sont partagés sur cette question. Le témoignage d'Achior l'Ammonite, Judith, V, 6-9, n'est pas suffisant à prouver le contraire. Un passage parallèle de Jérémie, XVI, 13, indique clairement que, dans Gen., XII, 1, il est question d'une véritable idolâtrie. Laban, au culte du vrai Dieu, Gen. XXIV, 50; XXXI, 24, 29, 49, joint le culte des *théraphim*, appelés aussi *élôhîm*. Gen., XXXI, 19, 30, 32, 34. Rachel dérobe les idoles de son père, sans doute pour se les rendre favorables. Mais Jacob ordonne aux siens de « jeter les dieux étrangers qui sont au milieu » d'eux, Gen., XXXV, 2, et « ils lui donnèrent tous les dieux étrangers qu'ils avaient et les pendants qui étaient à leurs oreilles », 4. Cf. Judith, V, 6-8. Mais ce fut en Égypte que se produisit la grande défection idolâtrique dont parle Ézéchiel, XXIII, 3, 8, 19, 29. L'idolâtrie avait pénétré jusque dans la maison de Jacob. Les fils de Jacob s'étant alliés avec des Chananéennes, une foule de serviteurs appartenant à des cultes divers les suivirent sur les bords du Nil. Tout cela devait créer dans le peuple issu des patriarches un véritable foyer d'idolâtrie : foyer dont l'extension aurait infailliblement détruit le monothéisme primitif, si Dieu n'était intervenu directement.

III. L'IDOLATRIE ET LA RELIGION MOSAÏQUE. — 1° *Les lois divines promulguées contre l'idolâtrie.* — Le danger que courait le monothéisme dans le peuple de Dieu, par suite du contact des Chananéens et des Égyptiens, rendait nécessaire, avons-nous dit, l'intervention divine pour écarter la ruine complète de la vraie religion. De là, l'exode des Hébreux sous la conduite de Moïse, après quatre cents ans de séjour en terre d'Égypte. C'est au cours de cet exode qu'il plût au Seigneur de promulguer une solennelle interdiction de l'idolâtrie et des pratiques idolâtriques. Les lois portées par Dieu et promulguées par Moïse se trouvent principalement dans les livres de l'Exode et du Deutéronome.

1. Exod., XX, 3-5 : « Vous n'aurez point d'autres dieux devant moi (c'est-à-dire avec moi). Vous ne ferez pas d'images taillées, ni aucune figure de tout ce qui est en haut dans le ciel, et en bas sur la terre, ni de tout ce qui est dans les eaux sous la terre. Vous ne les adorerez point et vous ne leur rendrez point le souverain culte; car je suis le Seigneur votre Dieu, fort et jaloux, qui venge l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération de ceux qui me haïssent et qui fais miséricorde jusqu'à mille générations à ceux qui m'aiment et gardent mes préceptes. »

Ibid., 22-23 : « Vous avez vu que c'est du ciel que je vous ai parlé; vous ne ferez point de dieux d'argent, ni de dieux d'or; vous me dresserez un autel de terre sur lequel vous m'offrirez des holocaustes... Que si vous me faites un autel de pierre, vous ne le bâtirez point de pierres taillées... »

Ces textes nécessitent un bref commentaire. Jéhovah ne suppose pas que son peuple puisse ne pas le reconnaître comme le vrai Dieu. Mais il craint qu'il ne le reconnaisse pas comme le seul Dieu et mêle au culte du vrai Dieu l'adoration de fausses divinités. De là, la prohibition du verset 3. La défense de faire des images taillées est portée pour empêcher l'idolâtrie proprement dite. Dieu fait allusion aux cultes idolâtriques que les Hébreux ont vus en Égypte, où le soleil était adoré sous le nom de Ra, où des hommages étaient rendus aux animaux, par exemple au bœuf Apis, au crocodile, aux reptiles. Voir J. Capart, *La religion égyptienne*, dans *Où en est l'histoire des religions?* t. I, p. 93 sq. Il faut ajouter que cette prohibition visait aussi les pratiques idolâtriques des Assyriens. Cf. de Hummelauer, *In Exodum*, Paris, 1897, p. 199. Mais cette défense n'était pas absolument prohibitive de toute sculpture ou image représentant la divinité : elle concernait le culte rendu aux images, plutôt que la confection de ces images, et cela, dans la crainte de favoriser la propagation de l'idolâtrie. Moïse, en effet, fit faire lui-même des chérubins qu'il posa sur l'arche. Exod., XXXI, 18-19. Salomon en plaça aussi dans le sanctuaire du temple; il mit des figures de bœufs sous la mer d'airain et, sur les socles, des figures de lions, III Reg., VI, 23, 35; VII, 25, 29, 36, 44, sans compter toutes les autres sculptures qui devaient servir d'ornements. Enfin, la menace par laquelle Dieu termine la solennelle interdiction portée contre l'idolâtrie marque bien la gravité du précepte donné; et cependant quelle différence entre la menace des châtiments et la promesse des récompenses! Aux coupables, Dieu, dans sa justice, promet un châtiment qui ne se prolongera que jusqu'à la quatrième génération; aux Israélites fidèles, Dieu promet une récompense *in millia*, c'est-à-dire sans mesure dans le temps. La bonté l'emporte sur la sévérité.

Dans les versets 22-23, Dieu donne des prescriptions générales relatives à l'autel sur lequel on doit lui offrir des sacrifices, et cela en vue de préserver son peuple de l'idolâtrie. Autel de terre ou même de pierre, mais non sculptée. L'autel unique fut prescrit par Dieu pendant le temps des pérégrinations à travers le désert; les Hébreux devaient venir immoler

devant le tabernacle les animaux destinés à leur nourriture ou aux sacrifices, et cela, outre la raison de sanctification des aliments, Lev., XVII, 3-5, dans le but d'éviter les pratiques idolâtriques qu'ils avaient parfois associées à l'immolation des animaux, 7. Cette loi fut abrogée lorsque les Hébreux furent entrés dans la terre promise. Deut., XII, 15. « Les sacrifices devront être offerts dans le lieu que Jéhovah aura choisi dans une des tribus. Deut., XII, 13-14. En attendant qu'il fût déterminé et que Jérusalem devînt le seul lieu habituel des sacrifices, la législation du livre de l'alliance subsistait; il était toujours licite d'immoler à Jéhovah là où il avait ordonné de faire mémoire de son nom, et les expressions de la nouvelle législation, Deut., XII, 13-14, sont telles, que, tout en restreignant à un seul lieu l'érection des autels pour le culte ordinaire et officiel, cf. II Par., XXXII, 12, elles n'excluent pas que, dans des circonstances extraordinaires, on ne pût, même après la construction du temple, ériger accidentellement et transitoirement d'autres autels et y offrir des sacrifices. » P. Renard, art. *Autel*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. I, col. 1267.

2. Le Deutéronome reprend, en plusieurs endroits, en les précisant, les interdictions portées par Dieu et rappelées au livre de l'Exode.

IV, 15 sq. : « Vous n'avez vu aucune figure (extérieure) au jour où le Seigneur vous parla sur l'Horeb au milieu du feu (comparez : Exod., XX, 22 · Vous avez vu que c'est du ciel que je vous ai parlé), de peur qu'étant séduits, vous ne vous fassiez quelque image de sculpture, quelque figure d'homme ou de femme, ou de quelqu'une des bêtes qui sont sur la terre, ou des oiseaux qui volent dans le ciel, ou des animaux qui rampent et se remuent sur la terre, ou des poissons qui sont sous la terre dans les eaux; ou qu'élevant vos yeux vers le ciel, et y voyant le soleil, la lune et tous les astres, vous ne tombiez dans l'illusion et dans l'erreur, et que vous ne rendiez un culte d'adoration à des créatures. »

23 sq : « Gardez-vous d'oublier jamais l'alliance que le Seigneur votre Dieu a faite avec vous et de vous faire en sculpture l'image d'aucune des choses dont le Seigneur a défendu d'en faire, parce que le Seigneur votre Dieu est un feu dévorant et un Dieu jaloux (cf. Exod., XX, 5). Si, après avoir eu des enfants et des petits-enfants, et être demeurés dans ce pays, vous vous laissiez séduire jusqu'à fabriquer quelque image (sculptée), en commettant devant le Seigneur votre Dieu un crime qui attire sur vous sa colère, j'atteste aujourd'hui le ciel et la terre que vous seriez bientôt exterminés de ce pays que vous devez posséder », etc. Le texte sacré énumère ensuite les châtiments terribles qui frapperaient Israël coupable d'idolâtrie, y compris le châtiment d'adorer des dieux faits de main d'homme et de les servir, au lieu d'adorer et de servir le vrai Dieu. Cf. Deut., XI, 16-17.

3. Les livres de l'Exode et du Deutéronome contiennent des commandements plus précis encore sur l'attitude des Hébreux à l'égard des nations dont les territoires leur sont dévolus, et à l'égard des coutumes idolâtriques de ces peuples.

Exod., XXIII, 23, 24, 32, 33 : « Mon ange marchera devant vous, et il vous fera entrer dans la terre des Amorrhéens, des Héthéens, des Phérézéens, des Chananéens, des Hévéens et des Jébuséens, car je les exterminerai. Vous ne vous prosternerez pas devant leurs dieux et vous ne les servirez pas. Vous n'imiterez point leurs œuvres, mais vous les détruirez et vous briserez leurs statues... Vous ne ferez point d'alliance avec eux ni avec les dieux qu'ils adorent. Ils n'habiteront point dans votre terre, de peur qu'ils ne vous portent à m'offenser en servant les dieux qu'ils adorent, ce qui sera certainement votre ruine. »

Exod., XXXIV, 11 sq. : « Je chasserai moi-même devant vous les Amorrhéens, les Chananéens, etc... Prenez garde de ne jamais faire amitié avec les habitant de ce pays, ce qui causerait votre ruine; mais détruisez tous leurs autels, brisez leurs statues, coupez leurs *'aśérim* (c'est-à-dire les statues de la déesse Astarté); n'adorez point de dieu étranger. Le Seigneur s'appelle (le Dieu) jaloux; Dieu veut être aimé uniquement. Ne faites point d'alliance avec les habitants de ce pays-là, de peur que, lorsqu'ils se seront corrompus avec leurs dieux et qu'ils auront adoré leurs statues, quelqu'un d'entre eux ne vous invite à manger des viandes immolées (aux dieux). Vous ne ferez point épouser leurs filles à vos fils, de peur qu'après qu'elles se seront corrompues elles-mêmes, elles ne portent vos fils à se corrompre aussi avec leurs dieux. Vous ne ferez pas de dieux en fonte. » Cf. III Reg., XI, 2.

Le Deutéronome, VII, 1-16; cf. XII, 1-2, répète, en accentuant les menaces et les promesses, les mêmes prescriptions. Cf. Num., XXXIII, 52. A noter que l'interdiction d'adorer les étoiles, la lune, le soleil se trouve renouvelée au c. XVII, 3. Au c. XVI, 21-22, défense est faite derechef, cf. Exod., XXXIV, 13, de planter en *'ăšêrâh*, aucun arbre près de l'autel de Jéhovah. Défense d'élever un *massêbâh* (pierre levée, stèle). *'Ašêrâh* désigne ici l'emblème de la déesse du même nom, qu'il faut identifier avec la déesse Astarté. Cf. Jud., VI, 25, 26, 28, 30; IV Reg., XXIII, 6. De même que les Chananéens joignaient des *'ăšêrâh* à l'autel de Baal, la divinité mâle, de même, les Hébreux auraient pu être tentés de l'élever près de l'autel de Jéhovah : d'où l'interdiction du Deutéronome, XVI, 21. Cf. Mich., V, 13; Is., XVII, 8; XXVII, 9; II Par., XXIV, 8.

4. Le Deutéronome, enfin, porte une interdiction spéciale relative aux *hauts-lieux* (*bâmâh*, pluriel : *bâmôt*). L'usage de dédier les montagnes à la divinité était courant dans le pays de Moab et la terre de Chanaan; sur les raisons religieuses de ce fait, voir F. Prat, art. *Hauts-lieux*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. III, col. 450. La législation du Deutéronome, relativement aux hauts-lieux est formulée au c. XII, où l'on retrouve également l'ordre formel de détruire tous les objets ou édifices ayant servi au culte des idoles, de changer même le nom des lieux pour effacer jusqu'à la mémoire d'un culte superstitieux. Mais une interdiction plus précise vise au n. 2 « les lieux où les nations... ont adoré leurs dieux sur les hautes montagnes, et sur les collines et sous tous les arbres touffus ». Sur ce dernier point, cf. Is., I, 29; LVII, 5; Ezech., XIII, 28; Os., IV, 13. Cet ordre, relativement à la destruction des hauts-lieux idolâtriques, se retrouve au livre des Nombres, XXXIII, 51, 52 : « Quand vous aurez passé le Jourdain, et que vous serez entrés dans le pays de Chanaan, exterminez tous les habitants de ce pays-là; brisez les pierres érigées (en l'honneur des fausses divinités); mettez en pièces leurs statues et renversez tous *leurs* hauts-lieux... » On remarquera, dans ce dernier texte, que Moïse ne dit pas : détruisez tous *les*, mais tous *leurs* hauts-lieux. Ce ne sont donc pas les hauts-lieux eux-mêmes, ni le culte rendu au vrai Dieu sur les hauts-lieux, que Dieu entend prohiber, mais simplement les hauts-lieux de Chanaan et le culte qu'on y rendait aux idoles. A cette interdiction relative aux hauts-lieux, il convient de joindre la prescription d'offrir à Jéhovah les sacrifices prévus par la loi, en un lieu unique. Les rationalistes s'appuient principalement sur ce dernier point du code sacerdotal pour démontrer que l'idolâtrie avait été courante en Israël, ou tout au moins officiellement tolérée, jusqu'à la construction

du temple de Jérusalem. En effet, nonobstant l'obligation de sacrifier en un lieu unique, les Hébreux gardèrent la coutume de sacrifier sur les hauts-lieux. Tout d'abord, avons-nous déjà remarqué, l'interdiction des hauts-lieux regarde uniquement les hauts-lieux consacrés au culte idolâtrique. Les Hébreux ont donc pu, de ce chef, avoir des hauts-lieux consacrés au culte du vrai Dieu. Ensuite, l'unité du sanctuaire ne pouvait obliger le peuple de Dieu avant la construction du temple. Les sacrifices offerts au vrai Dieu sur les hauts-lieux sont mentionnés sans le moindre blâme. I Reg., IX, 12, 13, 14, 19, 25. C'était une application particulière de la loi de Exod., XX, 24, 25. Nous avons déjà dit d'ailleurs que la législation plus sévère du Lev., XVII, 3-9, était abrogée. Voir col. 625. On pourrait multiplier les exemples de sacrifices offerts sur les hauts-lieux, sans que l'écrivain sacré y trouve rien à blâmer. II Reg., XV, 7, 9; I Reg., XX, 29. La raison de la licéité de ces sacrifices est indiquée. II Reg., VII, 6, 7; III Reg., VIII, 16; cf. III, 2-5. C'est que le temple n'était pas encore bâti. Parmi les hauts-lieux consacrés au culte de Jéhovah, Gabaon, III Reg., III, 4; I Par., XVI, 39; XXI, 29; II Par., I, 3, 13; Rama, I Reg., IX, 12, 13, 14, 19, 25; Gabaath-Elohim, I Reg., X, 5, 13; Bethléem, I Reg., XX, 24-29; XVI, 2-5; Galgala, Jos., V, 2-9; IV, 19-25; I Reg., VII, 16; X, 8; Ose., IV, 15; IX, 15; XII, 11; Ophra, Jud., VI, 26; VIII, 27; Hébron, II Reg., XV, 7-9, 12; Silo, où demeura longtemps le tabernacle, Jos., XVIII, 1; Nob, où furent pendant quelque temps le tabernacle, le grand-prêtre et l'éphod., I Reg., XXI, 1-9; et probablement aussi Béthel et Masphath, que les Septante appellent des lieux sanctifiés, ἐν τοῖς ἡγιασμένοις, I Reg., VII, 16; le mont des Oliviers, II Reg., XV, 30-32; le Carmel, IV Reg., IV, 23; Dan, Jud., XVII, 3; cf. XLVI, 5-6, 30; le principal fut à coup sûr Gabaon, *habbâmâh, hag-gedôlâh*, désigné cinq fois, *loc. cit.*, sous le nom technique de *bâmâh*. La légitimité de ces hauts-lieux, en tant qu'ils étaient consacrés au culte du vrai Dieu (encore qu'un culte idolâtrique ou schismatique ait été mêlé au culte de Jéhovah à Béthel, III Reg., XII, 26-33; II Par., XI, 15; XIII, 9, et à Dan, cf. Jud., XVIII, XVIII), montre bien l'injustice des accusations trop absolues des rationalistes.

5. Il convient de signaler, en terminant, toute une série de mesures prises par Dieu pour empêcher son peuple de tomber dans l'idolâtrie, à laquelle un penchant quasi-irrésistible semblait entraîner les Israélites. Nous avons déjà d'ailleurs touché quelques-unes de ces mesures préventives : abolition du culte des images, Exod., XX, 3; Deut., IV, 15-19; ordre de ne rien laisser subsister des lieux et des noms mêmes de culte païens, Deut., XII, 2-4; Num., XXXIII, 52; extermination demandée des tribus chananéennes, Deut., VII, 16; Num., XXXIII, 55; dispositions restrictives relatives au commerce et aux alliances avec les étrangers, Exod., XXIII, 32-33; Deut., VII, 2-4; institution du sabbat, Exod., XX, 8-11; XXXI, 13-17; Deut., V, 12-15; des pèlerinages, Lev., XXIII; Deut., XVI; du nouveau tabernacle, Exod., XXV-XXX; XXXV-XL; des sacrifices, Lev., I-VII; auxquels se rapportent un sacerdoce spécial, VIII-X, et un rituel différent de celui des autres nations, rituel réglé dans ses moindres détails; distinguant les animaux purs et les animaux impurs, XI; cf. Deut., XIV; interdiction d'une foule de pratiques superstitieuses, Lev., XIX, 26-28; Deut., XIV, 1; et notamment des sacrifices humains, Lev., XVIII, 31; XX, 2, 3, 4, 5, Deut., XVIII, 10; substitution d'autres coutumes gênantes sans doute, mais dont l'effet était de donner au peuple de Dieu plus d'unité et de cohésion en l'isolant des contacts funestes; injonctions et menaces rigoureuses. Lev., XVII, 8-11; Deut., XIII; etc. Cf. F. Prat, art. *Idolâtrie, op. cit.*, col. 810; Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibusque earum rationibus*, Tubingue, 1732, p. 284-288.

2° *Aperçu historique de l'idolâtrie dans le peuple d'Israël.* — Les différentes prescriptions et interdictions que l'on a exposées plus haut, jointes à la suite des événements, nous tracent pour ainsi dire naturellement le cadre de l'histoire de l'idolâtrie dans le peuple d'Israël. On peut considérer trois périodes : avant la construction du temple, de la construction du temple à la captivité, après la captivité.

1. *De Moïse à la construction du temple. — a) L'idolâtrie dans le désert.* — Deux faits culminants, l'adoration du veau d'or, quelques semaines après la sortie d'Égypte et, quarante ans après, adoration de Baal Phégor avec les Moabites et châtiments infligés aux prévaricateurs. Exod., XXXII, 1-6, 26-28; Num., XXV, 1-3, 5-9. A noter que, dans l'esprit d'Aaron, le veau d'or symbolisait Jéhovah. Exod., XXXII, 5. Sur le symbolisme du veau, voir Dhorme, *Les Sémites*, dans *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911, t. I, p. 147, 165, 166, 177; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 93-94; H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 467. Le taureau représentait le dieu syrien Adad, qui présidait aux vents. Jéhovah se manifestant sur l'Horeb dans les éclairs et le tonnerre, il était naturel que, pour le symboliser, Aaron songeât à la représentation du dieu Adad. Voir H. Lesêtre, *Veau d'or*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 2388. Entre ces deux points culminants de l'histoire de l'idolâtrie dans le désert, se placèrent des défaillances que les écrivains sacrés ne nous ont pas conservées, mais dont nous soupçonnons l'existence par Amos, V, 25-26. — *b) Au temps des Juges*, « les enfants d'Israël, ajoutant de nouveaux péchés aux anciens, firent le mal en la présence du Seigneur, et servirent les idoles, les *Baalim*, les *Astaroth*, les dieux de Syrie, de Sidon, de Moab, des enfants d'Ammon et des Philistins, et ils abandonnèrent le Seigneur et ne l'adorèrent point. Le Seigneur, irrité contre eux, les livra aux mains des Philistins et des enfants d'Ammon. » Jud., X, 6-7. Cf. III, 7; VIII, 33; II, 11-23. Les anathèmes prononcés par Dieu contre les tribus chananéennes ne comportaient aucune exception. La première infidélité des Hébreux fut précisément d'excepter, soit délibérément, soit en raison de certaines circonstances imprévues, un grand nombre de principautés chananéennes: occupation (?), mais simplement temporaire, de Gaza, Ascalon et Accron, Jud., I, 18; maintien des Jébuséens dans la forteresse de Sion, 21; vie sauve consentie aux habitants de Gabaon, Béroth, Cariathiarim, Caphira, Jos., IX, 3-27; exceptions faites par Manassé, en faveur de Betsan, Thanac, Dor, Jéblaam, Mageddo, et leurs dépendances, Jud., I, 27, subjuguées ensuite, mais non anéanties, 28; par Éphraïm, en faveur de Gazer, 29; par Zabulon, en faveur de Cétron et Naalol, qu'il se contenta de rendre tributaire, 30; par Azer, en faveur d'Accho (Acre), de Sidon, d'Ahalab, d'Achazib, d'Helba, d'Aphec et de Rohob, 31-32; par Nephthali, en faveur de Betsamès et de Berthanath, qu'il soumit sans les exterminer, 33; par Dan, en faveur des Amorrhéens, qui résistèrent sur le mont Harès, et à Alalon et Salébim, mais dont il fit, plus tard, ses tributaires. Ainsi entourés de populations païennes, conservant à l'intérieur même de leurs terres des centres d'idolâtrie, les Hébreux prirent une partie des croyances, des mœurs, des pratiques religieuses de ceux avec qui ils habitaient. Les mariages avec les infidèles furent aussi une occasion de perversion : « Les enfants d'Israël habitèrent au milieu du Chananéen, de l'Héthéen, de l'Amorrhéen, du Phérézéen, de l'Hévéen et du Jébuséen; ils prirent pour femmes leurs filles et ils donnèrent eux-mêmes leurs propres

filles à leurs fils, et ils servirent leurs dieux », III, 5. Les hauts-lieux furent aussi une occasion de perversion : les infidèles ne faisant aucune difficulté de prendre part aux cérémonies des Hébreux, ceux-ci étaient tentés de les payer de retour. Enfin, l'idée des religions nationales, idée si répandue chez les anciens peuples, fut aussi un prétexte d'idolâtrie : on se croyait obligé de prendre la religion du pays que l'on habitait, afin de se rendre propices les dieux protecteurs de cette région. Ruth, I, 16. De là, grave danger pour les Hébreux immigrés en Chanaan.

Le livre des Juges est rempli du récit des défections du peuple hébreu, et des châtiments dont Dieu le frappe pour le ramener à la pureté du culte monothéiste. La faute commise par les tribus épargnant les peuples de Chanaan leur est sévèrement reprochée par l'ange du Seigneur, II, 1 sq. La génération que gouvernait Josué étant disparue, les Israélites se mirent à servir les Baalim et ils abandonnèrent le Seigneur... et ils servirent les dieux étrangers, et les dieux des peuples qui habitaient autour d'eux, et ils les adorèrent et excitèrent le Seigneur à la colère, l'abandonnant et servant Baal et Astaroth, II, 11-13. Cf. I Reg., VIII, 8; XII, 10. Pour remédier à l'idolâtrie, amener le peuple à la pénitence et aussi le délivrer des jougs ennemis qu'en punition de la faute commise Dieu faisait peser sur les Hébreux, « le Seigneur suscita les juges... Lorsque le Seigneur suscitait les juges, sa miséricorde fléchissait durant les jours de ces juges, mais après que le juge était mort, ils (les Israélites) retombaient, et faisaient des choses bien pires que n'en avaient faites leurs pères, suivant les dieux étrangers, les servant et les adorant », II, 16-19. Après une chute profonde dans l'idolâtrie, Dieu leur inflige huit ans de servitude sous le joug du roi Chusan Rasathaim de Mésopotamie, et suscite, pour les délivrer, Othoniel, III, 7-10. Après quarante ans de paix, nouvelle infidélité, 12 : nouveau châtiment, par l'intermédiaire d'Églon, roi de Moab, que les Israélites servirent dix-huit ans, 14. Aod les sauva. Après la mort d'Aod, nouvelle chute, IV, 1; nouvelle servitude sous le joug de Jabin, roi de Chanaan, 2. Délivrance d'Israël par Débora et Barac, IV-V. Nouvelles infidélités, VI, 1, nouvelle servitude sous Madian, pendant sept ans. Durant la mission même de Gédéon, deux cas d'infidélité particuliers à signaler, celle de Joas, père de Gédéon, lequel a un autel dédié à Baal, avec un *'aschéra*, VI, 25, et l'incident de l'éphod de Gédéon, VIII, 27, 33. A signaler aussi, sous Abimélech, le cas des Sichémites, ayant leur dieu et leur temple, le dieu Baal, dont le culte deviendra populaire dans le royaume d'Israël. Après le gouvernement de Jair, « les enfants d'Israël, ajoutant de nouveaux péchés aux anciens, firent le mal en la présence du Seigneur, et servirent les idoles, les *Baalim*, les *astaroth*, les dieux de Syrie, de Sidon, de Moab, des enfants d'Ammon et des Philistins; et ils abandonnèrent le Seigneur et ne l'adorèrent point », X, 6. Le Seigneur les livra aux mains des Philistins et des Ammonites. Faut-il voir dans le vœu de Jephté, XI, 31, un acte idolâtrique mêlé au culte du vrai Dieu? La chose n'est pas improbable. L'Écriture sainte nous laisse entendre, en effet, en plusieurs endroits, que l'idolâtrie des Israélites n'était point un abandon total du culte de Jéhovah, mais un mélange de pratiques idolâtriques au culte de Dieu. Le culte idolâtrique de Michas, XVI-XVII, en est un exemple. Samuel nous laisse supposer qu'il en était ainsi dans le peuple des Hébreux, I Reg., VII, 3, 4; cf. IV, 1-7; XII, 21. Enfin, la grande servitude des Hébreux courbés quarante ans sous le joug des Philistins eut également l'idolâtrie comme point de départ.

c) Au temps des rois. — Sous le roi Saül il n'est pas fait mention de l'idolâtrie à proprement parler, mais de la divination et de l'évocation des morts. La divination et la magie étaient fréquentes chez les peuples de Chanaan, Exod., XXII, 18; Num., XXIV, 1; Deut., XVII, 14; XVIII, 9-14; et chez les Philistins. Is., II, 6. Les prophètes les combattent; cf. Jer., XXVII, 9; Michée, V, 11. Soutenues par le paganisme ambiant, elles survivaient toujours dans le peuple. II Reg., XXXIII, 6; IV Reg., IX, 22. Voir, sur ce sujet, Davies, *Magic, divination and demonology among the Hebrews*, Baltimore, 1897; Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, 1898. Ces pratiques avaient dû pénétrer chez les Israélites, puisque Saül prend des mesures sévères à l'égard des magiciens et des devins, I Reg., XXVIII, 3, 9, quoique lui-même allât consulter la pythonisse d'Endor, 7 sq. Sous le roi David, ce fut le triomphe de la religion monothéiste. David résolut de faire de Jérusalem le centre du culte divin en y transportant l'arche d'alliance, demeurée à Cariathiarim. On connaît par II Reg., VI, 1-23; I Par., XIII, 1-14; XV, 1-29; XVI, 1-43, les détails des translations de l'arche. Il voulut même y construire un temple au Seigneur, mais le prophète Nathan lui fit savoir, au nom de Dieu, que cet honneur était réservé à son successeur et fils, Salomon. II Reg., VII, 8-16.

2. *De la construction du temple à la captivité.* — C'est le roi Salomon, dont le début du règne avait été marqué d'une si grande sagesse et d'une si grande piété, qui donne le signal, dans son royaume, du retour à l'idolâtrie. Son apostasie fut la conséquence de son inconduite. Aimant beaucoup de femmes étrangères, III Reg., XI, 1-3, « son cœur fut dépravé par les femmes, en sorte qu'il suivait les dieux étrangers », 4; Salomon servait Astarté, déesse des Sidoniens, et Moloch, idole des Ammonites, 5; il bâtit un temple à Chamos, idole des Moabites, sur la montagne qui est contre Jérusalem, et à Moloch, et c'est de cette manière qu'il fit pour toutes ses femmes étrangères, qui brûlaient de l'encens et sacrifiaient à leurs dieux. Cf. 33. En punition de ces crimes, Dieu décida la division du royaume, non du vivant de Salomon, mais dès l'avènement de son fils Roboam, 34-37. A partir de ce moment, il faut diviser l'histoire de l'idolâtrie en Israël, tout comme le royaume lui-même fut divisé.

a) L'idolâtrie dans le royaume de Juda. — Depuis la construction du temple, les hauts-lieux, même consacrés au culte de Jéhovah, étaient prohibés. Cf. Ose., X, 5, 8; Amos, VII, 9; Mich., I, 5; Jer., XVII, 3; Ezech., VI, 3, 6. Plusieurs rois en élevèrent, que l'Écriture, même dans les récits simplement historiques, ne manque jamais de blâmer. Cf. pour Salomon, III Reg., XI, 7; pour Jéroboam, III Reg., XII, 31; XIII, 32; pour Joram, II Par., XXI, 11; pour Achaz, II Par., XXVIII, 4. Une formule, qui revient comme un refrain, s'applique aux rois qui, sans élever de *bâmôth*, n'ont cependant pas renversé ceux qui subsistaient. C'est du moins ce que laisserait supposer la formule de la Vulgate : *excelsa autem non abstulit*. En hébreu, le texte dit simplement : « Les hauts-lieux ne furent pas abolis », ce qui implique sans doute une responsabilité moindre pour les rois. Bien plus, un certain nombre des rois qui ont laissé subsister les hauts-lieux sont loués pour leur piété et leur droiture; c'est ce qui arrive pour Asa, III Reg., XV, 14; pour Josaphat, XXII, 44; cf. 43; pour Joas, IV Reg., XII, 3; cf. 2; pour Amasias, XIV, 4; cf. 3; pour Azarias, XV, 4; cf. 3; pour Joatham, XV, 35; cf. 34; voir également pour Asa, II Par., XV, 17, et, pour Josaphat. II Par., XX, 32, 33. Ces deux témoignages de l'auteur des Paralipomènes suffisent à démontrer, à l'encontre de la thèse rationaliste, que cet auteur ne passe pas systématiquement sous silence les tolérances accordées par certains rois pieux au culte rendu à Jéhovah sur les hauts-lieux. A Jé-

hovah, disons-nous, et non pas aux idoles, ce qui les excuse en partie, sinon totalement, de péché, du moins de péché grave. Qu'il s'agisse ici du culte de Jéhovah (culte néanmoins interdit à cause de l'unité du sanctuaire), l'histoire de l'impie Manassé, rapportée dans ce même IIe livre des Paralipomènes le prouve suffisamment. « L'impie Manassé, après avoir rétabli les hauts-lieux, démolis par Ézéchias, son père, érigé des autels à Baal et des *'ašérâh*, adoré toute la milice des cieux et placé des statues idolâtriques jusque dans le temple de Salomon, II Par., XXXIII, 1-7, fut emmené captif à Babylone, rentra en lui-même, fit une sincère pénitence et reconnut que Jéhovah était Dieu, 8-13. De retour à Jérusalem, il fit disparaître les dieux étrangers et l'idole, *has-sémél*, de la maison du Seigneur, ainsi que les autels élevés sur la montagne du temple. Il rétablit l'autel du Seigneur, y sacrifia des victimes pacifiques et des hosties de louanges et enjoignit à Juda de servir Jéhovah Dieu d'Israël, 14-16. Cependant, ajoute l'écrivain sacré, le peuple sacrifiait encore sur les hauts-lieux, mais seulement à Jéhovah. » Ce texte est instructif à plusieurs titres : il nous montre combien l'auteur des Paralipomènes est exempt de cet esprit de système qu'on lui reproche tant. Il nous apprend qu'il y avait deux sortes de hauts-lieux, ceux des idoles et ceux de Jéhovah. Manassès, converti, démolit les premiers, qu'il avait autrefois érigés lui-même, et épargna les seconds. Malgré cela l'écrivain inspiré ne met pas en doute la sincérité de sa pénitence; il le croit donc excusé soit par la bonne foi, soit par les nécessités politiques. F. Prat, *Hauts-lieux*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 456-457.

Sous Roboam, fils de Salomon, l'idolâtrie fit sa réapparition dans le peuple de Juda; « ils se firent des autels, des statues et des bois sacrés sur les hauts-lieux et sous les arbres couverts de feuillages. Il y eut aussi des efféminés (des prostitués sacrés, cf. Deut., XXIII, 17, 18) dans leur terre, et ils commirent toutes les abominations des nations que le Seigneur avait détruites devant la face des enfants d'Israël ». III Reg., XIV, 23-24. Sous son successeur Abia, mêmes infidélités. On ne dit pas expressément que les rois fussent eux-mêmes livrés à l'idolâtrie, mais tout le laisse supposer, XV, 3. Asa, successeur d'Abia, « chassa les efféminés du pays, et le purifia de toutes les souillures des idoles que ses pères avaient fabriquées. Il éloigna même sa mère Maacha, afin qu'elle ne fût pas préposée au bois de la déesse Astarté; et il brisa sa statue très obscène et la brûla dans le torrent de Cédron; mais il ne détruisit pas les hauts-lieux », 12-14, quoique cependant, dans son zèle à détruire les autels idolâtriques, il ait tenté une réforme sur ce dernier point. II Par., XIV, 2-5. Josaphat fit une réforme de ce genre : son cœur ayant pris de la hardiesse à cause des voies du Seigneur, il enleva de Juda même les hauts-lieux et les idoles d'*Aschéra*, II Par., XVII, 6; mais, cette fois encore, la réforme ne réussit pas complètement. Cf. III Reg., XXII, 44. Joram, fils de Josaphat, fit le mal. IV Reg., VIII, 18. Ce fut un roi impie, tout comme son fils et successeur, Ochosias, « gendre de la maison d'Achab », 27, et fils de l'impie Athalie. On connaît l'influence pernicieuse exercée par cette reine, qui marcha dans les voies des rois d'Israël, c'est-à-dire dans les voies de l'idolâtrie. Cf. II Par., XXII, 3; XXIV, 7. Après la mort violente d'Ochosias, Athalie voulut régner seule, mais son règne, après avoir débuté par de sanglantes exécutions, ne fut qu'une série ininterrompue d'actes criminels contre le culte du vrai Dieu. Les matériaux du temple et les objets du culte furent mis au service de Baal; le sanctuaire fut profané et dévasté. IV Reg., XII, 5-12; II Par., XXIV, 7. Joas, pendant tous les jours que l'instruisit Joïada, fut droit devant le Seigneur; le début de son règne marqua une réaction violente contre l'idolâtrie, II Par., XXIII, 17; il laissa néanmoins subsister les hauts-lieux, mais fit réparer le temple. IV Reg., XII; II Par., XXIV, 4-15. Mais après la mort de Joïada, Joas se laissa persuader par de nouveaux conseillers : il permit de rétablir le culte d'Astarté et des idoles à la place du culte du vrai Dieu. Le fils de Joïada lui-même ne fut pas écouté et Joas poussa l'ingratitude jusqu'à le faire mettre à mort dans le temple. II Par., XXIV, 17-21. Le châtiment de Dieu ne se fit pas attendre. La même année, le roi de Syrie, Hazaël, entreprit une expédition contre Juda et serait arrivé à Jérusalem, si Joas ne l'avait arrêté en lui envoyant les objets précieux du temple et le contenu du trésor du sanctuaire et du trésor royal. IV Reg., XII, 17-18; II Par., XXIV, 23 sq. Amasias, fils de Joas, rétablit le culte du vrai Dieu, si ce n'est seulement qu'il n'abolit point les hauts-lieux. IV Reg., XIV, 3-4. A la suite de ses victoires sur les Iduméens et les armées du royaume d'Israël, Amasias tomba dans l'idolâtrie. II Par., XXV, 14. Tué par ses sujets, on lui donna comme successeur son fils Azarias ou Ozias, roi pieux, mais qui laissa néanmoins subsister les hauts-lieux, IV Reg., XV, 3-4; ce roi voulut usurper les fonctions sacerdotales dans le temple, II Par., XXVI, 16, et il fut puni de la lèpre, 19; cf. IV Reg., XV, 5. Sous le règne du pieux Joatham, fils d'Ozias, les hauts-lieux furent encore tolérés, IV Reg., XV, 34; et le peuple péchait encore. II Par., XXVII, 2. Mais le fils de Joatham, Achaz, fut un impie, « marchant dans les voies des rois d'Israël ». Il arrivait au pouvoir dans un moment de prospérité, mais aussi de grand relâchement et d'immoralité. Cf. II Par., XXVII, 3-6; Is., II, 7-16, et plus généralement II-V; Ose., IV, 15. L'idolâtrie particulière à laquelle se livra Achaz fut le culte du dieu phénicien Baal, auquel il éleva des statues. II Par., XXVIII, 2. Dans la trop fameuse vallée de Hinnom, il offrit de l'encens aux idoles, 3. Un jour même, il « fit passer son fils au feu en l'honneur de Moloch », IV Reg., XVI, 3, c'est-à-dire qu'il le fit brûler. II Par., XXVIII, 3. Si Théodoret pense que le péché d'Achaz ne dépassa pas une simple purification par le feu imposée à son fils, *Quæst. in IV Reg.*, c. XVI, *P. G.*, t. LXXX, col. 779, l'opinion d'un véritable sacrifice consommé, acceptée par Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XII, ἴδιον ὁλοκαύτωσε παῖδα κατὰ τὰ Χαναναίων ἔθη, a été adoptée par l'universalité des interprètes. Pour se défendre contre des ennemis puissants, Achaz recourt au roi d'Assyrie, pour lequel, afin de se le rendre favorable, il vide ses trésors et dépouille la maison du Seigneur. IV Reg., XVI, 8. Mais un voyage qu'il fit à Damas, pour se rendre auprès du roi victorieux, fut le point de départ de nouvelles infidélités. Achaz y prit le dessein de faire construire, dans le temple même de Jérusalem, un autel sur le modèle des autels païens d'Assyrie, en forme plus grande toutefois, sur lequel on pût offrir des sacrifices. IV Reg., XVI, 10, 12. Achaz envoya le dessin de cet autel au prêtre Urie, qui le fit en effet construire selon les désirs du roi, et, de retour à Jérusalem, Achaz monta à cet autel, y offrit des sacrifices non sanglants et y répandit le sang des victimes pacifiques. IV Reg., XVI, 12-13. Quoique vraisemblablement offerts à Jéhovah, ces sacrifices étaient empreints d'idolâtrie : l'autel païen suffisait à les rendre une profanation sacrilège. D'ailleurs Achaz, qui pratiquait le culte astrologique des Assyriens sur des autels qu'il avait fait construire dans son palais, en l'honneur du soleil, IV Reg., XXIII, 12, ne se gênait pas d'offrir des sacrifices aux dieux de Damas. II Par., XXVIII, 23. L'amour sacrilège de la nouveauté lui fit aussi introduire des changements dans le culte.

L'autel syrien, placé devant la partie antérieure du temple, fit qu'on dut reculer l'autel des holocaustes. De plus, sur l'autel syrien devaient être offerts les sacrifices les plus solennels de chaque jour. IV Reg., XVI, 14, 15. Les bassins d'airain, les bases qui les soutenaient, les bœufs et la mer d'airain furent enlevés et placés sur le pavé, 17; et cela, à cause du roi d'Assyrie, 18. Pour plus de détails, voir *Achaz*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 134-135. Le fils d'Achaz, Ézéchias, fit, dans le sens du vrai culte, une réaction complète : « il détruisit les hauts-lieux, renversa les statues, coupa les *aschéras* et brisa le serpent d'airain qu'avait fait Moïse, parce que jusqu'à ce temps-là les enfants d'Israël lui brûlaient de l'encens. » IV Reg., XVIII, 4. Mais le successeur d'Ézéchias, Manassé, «fit le mal devant le Seigneur, selon le culte des idoles des nations que le Seigneur avait exterminées à la face des enfants d'Israël. Et il en revint à bâtir les hauts-lieux qu'avait détruits Ézéchias, son père; il dressa des autels à Baal et fit des *aschéroth*, comme avait fait Achab, roi d'Israël; il adora toute la milice céleste; il construisit des autels à toute la milice du ciel dans les deux parvis du temple du Seigneur. Et il fit passer son fils par le feu; il aima les divinations, observa les augures, et établit des pythoniens et multiplia les aruspices. Il mit aussi l'*aschéra* dans le temple. IV Reg., XXI, 2-7. Le peuple, perverti par un tel prince, pécha devant le Seigneur et mérita les pires châtiments, 9-16. Cf. II Par., XXXIII, 1-9. Manassé, accablé par Dieu et emmené captif à Babylone, fit pénitence et, de retour à Jérusalem, restaura le culte du vrai Dieu, abolissant l'idolâtrie, mais laissant subsister les hauts-lieux consacrés à Jéhovah. II Par., XXXIII, 11-17. Amon, son fils et successeur, retomba dans l'idolâtrie et l'impiété de son père, mais n'imita pas sa pénitence; il fut tué par ses propres serviteurs. IV Reg., XXI, 19-23; II Par., XXXIII, 21-24. Son fils, Josias, fut proclamé roi à sa place. Ce fut un roi pieux et droit : « il purifia Juda et Jérusalem des hauts-lieux, des *aschéras*, des simulacres et des images taillées au ciseau. Et on détruisit devant lui les autels des *baalim* et quant aux simulacres qui avaient été posés dessus, on les démolit; les *aschéras* aussi et les images taillées au ciseau, il les coupa, et les mit en pièces, puis en dispersa les débris sur les tombeaux de ceux qui avaient accoutumé de leur immoler. Outre cela il brûla les os des prêtres sur les autels des idoles, et il purifia Juda et Jérusalem. Mais de plus, dans les villes de Manassé, d'Éphraïm et de Siméon, jusqu'à Nephthali, il renversa tout. Et lorsqu'il eut détruit les autels et les *aschéras*, brisé en morceaux les images taillées au ciseau, et démoli tous les temples dans toute la terre d'Israël, il revint à Jérusalem. » II Par., XXXIV, 3-7. Le IV^e^ livre des Rois donne sur cette purification générale des détails plus circonstanciés. Il note, en particulier, que, parmi les hauts-lieux détruits par Josias, se trouvaient ceux qu'avaient bâtis autrefois Salomon, sur le côté droit de la montagne du Scandale, à Astaroth, à Chamos et à Melchom, XXIII, 13. Le culte de Baal fut entièrement détruit, 4-5, ainsi que le culte du soleil, de la lune et des étoiles, *ibid.*; cf. 11. Défense fut faite de sacrifier désormais à Moloch, 10. Le culte idolâtrique de Béthel fut ruiné de fond en comble, 15, et, en général, le culte établi sur les hauts-lieux fut supprimé, 13, 19-20. Enfin, toute divination fut abolie, 21. Malheureusement, le fils et successeur de Josias, Joachaz, marcha dans une autre voie. On ne dit pas qu'il favorisa l'idolâtrie, mais tout le laisse supposer. Il en est de même de son successeur Joakim, et plus encore du roi suivant, Joachim ou Jéchonias, sous lequel Nabuchodonosor s'empara de Jérusalem, dévasta le temple et emmena en captivité le roi et une partie du peuple. Mathathias régna alors sous le nom de Sédécias, mais il fit le mal devant le Seigneur. La mesure était comble, et commença alors la grande épreuve de la captivité, après la dévastation du temple de Jérusalem. IV Reg., XXV, 13 sq.

b) Dans le royaume d'Israël. — L'histoire de l'idolâtrie dans le royaume d'Israël comporte moins de péripéties. A dire vrai, le royaume d'Israël a été dès le début et demeura toujours adonné à l'idolâtrie, dans ses rois et dans une bonne partie du peuple. L'idolâtrie eut comme point de départ la politique. Pour empêcher ses sujets de fréquenter le temple de Jérusalem, Jéroboam établit deux grands centres religieux, placés aux deux extrémités de son royaume, à Dan et à Béthel. III Reg., XII, 26-33; cf. IV Reg., X, 29. Le culte idolâtrique de Dan et de Béthel consistait dans l'adoration rendue au veau d'or. Jéroboam fit en effet construire deux veaux d'or, non pas dans l'intention de faire des idoles, mais pour offrir à ses sujets une représentation visible de Jéhovah. Il institua même un nouveau culte et un nouveau sacerdoce; mais Dieu, par un prophète, lui fit savoir combien cette initiative lui déplaisait, XIII, 1-10. Elle était, en effet, contraire aux prescriptions du décalogue, voir col. 624, et, de plus, pratiquement, elle détournait les Israélites du culte prescrit dans le temple de Jérusalem. Abia, roi de Jérusalem, reprocha, mais en vain, à Jérusalem, son initiative sacrilège. II Par., XIII, 8. Sur les raisons du symbole du veau d'or, voir ci-dessus, col. 628. Tous les rois d'Israël, sans exception, maintinrent le culte des veaux d'or. Aussi, dans le texte sacré, leur nom est-il accompagné de cette phrase qui revient sans cesse, comme un refrain : « Il fit le mal devant le Seigneur et marcha dans les voies de Jéroboam, et dans le péché, source des péchés d'Israël. » III Reg., XV, 26 (Nadab); XV, 33 (Baasa); XVI, 13 (Éla); XVI, 19 (Zambri); XVI, 25 (Amri). Achab et son fils Ochozias surenchérirent sur l'idolâtrie de leurs prédécesseurs, par l'introduction d'un culte officiel à Baal; mais leurs successeurs proscrivirent le culte de Baal, mais maintinrent les cultes idolâtriques des veaux d'or; IV Reg., III, 2-3 (Joram); X, 21-31 (Jéhu); XIII, 2 (Joachaz); XIII, 12 (Joas); XIV, 24 (Jéroboam II); XV, 9 (Zacharie); XV, 18 (Manahem); XV, 24 (Phaceia); XV, 28 (Phacée); XVII, 2 (Osée); et, la coupe de l'iniquité débordant, Israël fut détruit par Salmanasar IV.

C'est sous le règne de l'impie Achab que le culte officiel de Baal fit son entrée dans Israël. Sans doute le dieu Baal n'était pas un inconnu pour les Israélites. Déjà, avant d'entrer en terre promise, les Hébreux s'étaient laissés corrompre et entraîner à ce culte par les Moabites, cf. col. 628; mis en possession de la terre de Chanaan, ils rendent un culte à Baal, considéré par eux comme le dieu du pays. Jud., II, 11, 13; III, 7, 8; VI, 25-32; X, 6-7, 10; cf. VIII, 33; IX, 4; I Reg., VII, 3-4; XII, 10. Voir col. 644. Mais c'était là un culte encore confiné, si l'on peut ainsi s'exprimer, dans des initiatives individuelles. Après la division des royaumes, Achab, roi d'Israël, ayant épousé une Phénicienne, Jézabel, fille d'Ethbaal, roi de Sidon et prêtre d'Astarté, III Reg., XVI, 31, laissa son épouse déployer son zèle pour la propagation du culte de Baal et du culte d'Astarté dans tout le royaume d'Israël. III Reg., XVI, 31-33. Baal eut alors des prêtres, au nombre de quatre cent cinquante; Astarté en eut quatre cents. III Reg., XVIII, 19, 22. La défection fut considérable : on ne compta que sept mille hommes, dans tout Israël, qui ne fléchirent pas le genou devant Baal. III Reg., XIX, 18. Le prophète Élie combattit de toutes ses forces l'extension de l'idolâtrie en Israël, XVIII, 16-40. Ochosias, fils et successeur d'Achab, continua de servir le dieu phénicien. III Reg., XXII, 54. Joram, son successeur, détruisit

les emblèmes de Baal élevés par son père, mais ne déracina pas entièrement le culte, qui ne fut complètement détruit que par Jéhu, IV Reg., III, 2; x, 18-28. La ruine d'Israël fut la punition de son idolâtrie. IV Reg., xvii, 16, 18.

Le culte de Baal chez les Israélites mérite quelque attention. Baal eut un temple à Samarie, III Reg., xvi, 32; IV Reg., x, 21-27, et même, sous Athalie, à Jérusalem. IV Reg., xi, 18. Mais ce culte se pratiquait surtout sur les hauts-lieux, primitivement collines, ensuite, simplement tertres élevés de main d'homme. Jer., xix, 5; xxxii, 35; III Reg., xviii, 20. Ces élévations supportaient des autels dédiés au dieu. Jud., vi, 25; II Par., xxxiv, 4; Jer., xi, 13. Ces autels avaient, en guise d'ornements, des cippes ou colonnes. II Par., xxxiv, 4; IV Reg., x, 26. Comme sacrifices : immolation de taureaux ou d'autres victimes, III Reg., xviii, 23; IV Reg., x, 24; parfums brûlés, Jer., vii, 9; xi, 13; IV Reg., xxiii, 5; gestes de baisers et d'adorations. III Reg., xix, 18; cf. Ose., xiii, 2. Parfois, immolation de victimes humaines. Jer., xii, 16. Les nombreux prêtres attachés à ce culte formaient des classes diverses. IV Reg., x, 19. Revêtus d'ornements sacerdotaux, IV Reg., x, 22, ces prêtres *(kemârim*, pour les distinguer des prêtres du vrai Dieu, *kohanîm*, IV Reg., xxiii, 5; Soph., i, 4) invoquaient le nom de Baal, exécutaient des danses sacrées, en poussant de grands cris, autour de ses autels, meurtrissaient leur propre chair à coups de lances ou avec des glaives jusqu'à effusion de sang, égorgeaient les victimes. III Reg., xviii, 26, 28. Cf. F. Vigouroux, art. *Baal*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. i, col. 1320-1321.

Au culte de Baal se joignait le culte d'Astarté, ou « reine du ciel ». Jer., xliv, 19; vii, 18. La déesse était représentée, dans les populations chananéennes, par un pieu de bois symbolique (ce que la Vulgate exprime ordinairement par *lucus*). Le culte d'Astarté, comme celui de Baal, était sanguinaire, III Reg., xviii, 28; le sang coulait dans ses fêtes et on lui offrait, comme à Moloch, des sacrifices humains. Voir *Astarté*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. i, col. 1187. Mais, en Israël, ce fut surtout par son aspect impur que le culte de la « reine du ciel » se manifestait. Autour de l'*aschéra*, on retrouve des courtisanes et des hommes voués à l'immoralité et aux vices contre nature (Vulg., *effeminati*). III Reg., xiv, 24; xv, 12-13; IV Reg., xxiii, 6-7; Ose., iv, 13-14.

Le culte de Moloch, avec ses sacrifices barbares, fut pratiqué plus d'une fois dans le royaume d'Israël, comme il le fut dans le royaume de Juda. Cf. IV Reg., xvii, 17.

c) Pendant la captivité. — Le livre de Tobie nous fournit quelques rapides aperçus sur la condition religieuse des Israélites en captivité. Tobie nous est représenté lui-même comme faisant exception dans le royaume d'Israël. Alors que tous se rendaient aux veaux d'or de Jéroboam, lui seul fréquentait le temple de Jérusalem. Tob., i, 6. Aussi, durant le temps de la captivité, s'abstenait-il, seul entre tous ses compagnons d'exil, de manger des viandes interdites par la loi. Lev., xi; Tob., i, 12. Ce trait suffit à nous faire comprendre que les Israélites avaient transporté en exil leurs habitudes d'impiété et d'idolâtrie. Les reproches blasphématoires que Tobie reçoit, pour sa confiance en Dieu, de la part de ses proches et de sa femme elle-même, nous dépeignent un état d'esprit fort regrettable. ii, 15, 16, 22, 23. La captivité de Juda à Babylone était certes remplie de périls au point de vue de l'idolâtrie pour les Juifs, transportés tout d'un coup dans cette ville riche, dans laquelle les dieux chaldéens, Bel, Nabo, Istar, étaient magnifiquement célébrés et honorés. « Quelle tentation d'adorer ces dieux, qui, aux yeux du vulgaire idolâtre, possédaient plus de puissance que Jéhovah, puisqu'ils avaient assuré aux Chaldéens la victoire sur le peuple de Jéhovah! Quand Nabuchodonosor ordonnait de rendre les suprêmes hommages au dieu national de Babylone, « tous les peuples, les tribus et les langues » se pliaient à son caprice, et la mort attendait ceux qui se refusaient à cet acte d'idolâtrie. Dan., iii, 7, 21. Se contenter d'adorer Jéhovah constituait donc un acte de révolte contre le prince, un attentat contre les dieux protecteurs de Babylone. D'où, pour les Juifs, inclination à croire que Jéhovah les avait vraiment abandonnés, qu'il avait manqué à leur égard ou de puissanec ou de bonté, qu'eux-mêmes pouvaient en tous cas associer à son culte celui de ces dieux de Babylone, qu'on portait en triomphe à travers la ville au milieu d'un peuple en délire, et qui savaient si bien ménager victoire, gloire et richesses à leurs adorateurs. Ce danger de perversion grandissait encore par le fait que les Juifs vivaient mélangés avec une population de même origine qu'eux, presque de même langage, de traditions, de mœurs, de goûts identiques sur bien des points. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. iv, p. 329-344. On ne peut dire combien de Juifs se laissèrent prendre aux attraits d'une si brillante idolâtrie. Dans le sein même de l'émigration, il se trouvait des hommes pour entraîner leurs frères au mal. Jérémie disait aux exilés : « Que vos prophètes qui sont au milieu de vous, que vos devins ne vous égarent pas. Ne prêtez pas attention aux rêves que vous suscitez. Ils vous prophétisent en mon nom; mais c'est à faux, je ne les ai pas envoyés, dit Jéhovah. » Lesêtre, art. *Captivité*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. ii, col. 236. Néanmoins, les Juifs n'abandonnèrent pas, du moins en général, le culte du vrai Dieu. La captivité, au contraire, fut, au point de vue du culte monothéiste, une épreuve salutaire. Dieu, en effet, pourvut providentiellement, par l'influence de ses prophètes principalement, à la conservation de la vraie religion parmi son peuple.

Il faut remarquer, avant de tracer brièvement le rôle des prophètes, que l'idolâtrie à laquelle se livrèrent les royaumes d'Israël et de Juda ne fut jamais l'abandon complet du culte du vrai Dieu, mais plutôt le mélange à ce culte d'autres cultes idolâtriques. « L'idolâtrie des Hébreux, écrit avec justesse le P. Prat, art. *Idolâtrie*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. iii, col. 815-816, était moins une apostasie que l'adoption de pratiques ou de cérémonies étrangères. On n'abjurait pas Jéhovah, qui restait le seul Dieu légitime d'Israël; mais, par entraînement ou par intérêt, on associait à son culte un culte qu'il réprouvait. Chose extraordinaire! Il n'y a pas, dans les noms théophores juifs, qui sont très nombreux, un seul cas certain d'une divinité étrangère. L'impie Achab lui-même avait donné à ses fils des noms dans la composition desquels entre le nom de Jéhovah. Enfin, nous voyons par l'histoire que l'idolâtrie, loin d'être endémique, est toujours rapportée à une source étrangère; et si, pour éluder cet argument, on prétend que tous les Livres saints ont été falsifiés en faveur d'une théorie préconçue, on tombe dans l'arbitraire et dans l'absurde. » Voir également l'intéressante série d'articles de M. Touzard sur l'*Ame juive au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1916-1919.

3. *Après la captivité.* — *a)* Après la captivité, même chez les Juifs demeurés loin de la Terre Sainte, il n'y a plus d'idolâtrie proprement dite. Le livre d'Esther, en particulier, nous montre les Juifs installés à Suse, « ayant des lois et des cérémonies nouvelles et, de plus, méprisant les décrets des lois ». Esth., iii, 8. Les épreuves de la captivité eurent, en effet, un salutaire résultat. Selon la prophétie d'Ézéchiel, xxxvi, 24-28, le peuple de Dieu fut l'objet d'un renouvellement

profond qui le transforma moralement. Les leçons prédites par les prophètes, châtiments et délivrance, apprirent aux Juifs que les dieux chaldéens n'étaient rien en comparaison de Jéhovah. Le monothéisme s'en trouva raffermi chez les Juifs, et Dieu, qui du mal sait tirer le bien, ne permit la dispersion des Juifs que pour préparer les voies à l'évangile futur, en répandant dans les nations païennes, au milieu desquelles vécurent les Juifs, l'idée d'un Dieu personnel et du Messie à venir. Et, de fait, ni Esdras, ni Néhémie, ni Aggée, ni Malachie ne prononcent le nom d'idoles. La prophétie de Zacharie, XIII, 2, n'implique nullement qu'au temps du prophète, les idoles existaient encore en Israël. Il ne s'agit d'ailleurs que du *souvenir* des idoles, *nomina idolorum*. De plus, il faut bien comprendre le sens de la prophétie. Bien qu'au temps de Zacharie les Juifs ne fussent plus adonnés à l'idolâtrie, le prophète indique l'absence de l'idolâtrie, disparue jusqu'à son souvenir même, comme note caractéristique de la théocratie nouvelle. Cf. Ose., II, 17. Voir Knabenbauer, *In prophetas minores*, Paris, 1886, t. II, p. 381. Dans Zach., XI, 17, *idolum* ne signifie pas idole. C'est la traduction, assez imparfaite d'ailleurs, de l'hébreu *'élil*, néant. Voir col. 603. « Malheur au pasteur inutile », tel est le sens exact du passage.

Il faut même dire qu'après la captivité, les Juifs poussèrent jusqu'à un rigorisme exagéré toute apparence même d'idolâtrie. Toute image d'être vivant, même employée comme simple motif d'ornementation, fut sévèrement proscrite. Les aigles romaines furent presque considérées comme des idoles. Il était interdit de se baisser devant une statue païenne pour boire, pour ramasser un objet tombé, pour arracher une épine du pied. Cf. *Aboda Zara*, édit. franç., par Le Blant, 1890; Maimonide, *De idololatria cum interpretatione latina et notis Vossii*, 1668. On retrouvera plus tard cette intransigeance des juifs contre le culte des images; ils s'uniront parfois, comme ils le firent à Damas, au Ve siècle, avec les mahométans, pour accuser les chrétiens d'idolâtrie. Voir ICONOCLASME. Cf. G. Bardy, *Les trophées de Damas*. Introduction. *Patrologia orientalis*, t. XV, p. 185.

Toutefois, toute trace d'actes idolâtriques individuels n'est pas encore disparue. Néhémie mentionne la fausse prophétesse Noadias, et les faux prophètes qui voulurent l'empêcher de reconstruire les murs de Jérusalem, II Esdr., VI, 14.

b) L'hellénisme. — Mais l'hellénisme essaya d'ébranler, une fois encore, la religion monothéiste. Jusqu'à l'avènement d'Antiochus IV Épiphane, l'hellénisme ne pénétra pour ainsi dire pas la Palestine, mais Jésus ou Jason, qui avait acheté du prince le souverain pontificat, fit tous ses efforts pour helléniser ses compatriotes. II Mac., IV, 7 sq. Il fit bâtir un gymnase et une éphébie; fit inscrire les habitants de Jérusalem parmi les citoyens d'Antioche; obligea les jeunes gens à se livrer aux jeux païens (et non pas, comme traduit la Vulgate, il exposa les jeunes gens dans des lieux infâmes); il fit progresser la vie païenne et étrangère, 9-13. Les prêtres ne s'attachaient plus aux fonctions de l'autel, mais, méprisant le temple et négligeant les sacrifices, ils prenaient part à la palestre, comptaient pour rien les gloires de leur patrie, et n'estimaient que les gloires des Grecs, 14-15. Jason osa davantage : des jeux devant se célébrer à Tyr en l'honneur de Melcarth, il voulut offrir, lui aussi, des sacrifices à l'Hercule tyrien, et envoya à cet effet une somme de trois cents drachmes (Vulgate : *didrachmas trecentas*; version syriaque : trois mille drachmes); mais les députés de Jason ne voulurent pas remplir ce mandat infâme et sacrilège; ils supplièrent le roi d'employer cet argent à un autre usage. On l'appliqua à la construction des trirèmes, 18-20. Peu de temps après, Antiochus traversa Jérusalem; le grand-prêtre lui fit faire un accueil enthousiaste, 21-22. Bientôt, Jason fut supplanté par Ménélas, qui acheta la souveraine sacrificature trois cents talents de plus que Jason, 24-25. Josèphe rapporte que cet intrigant se serait engagé à renier la foi de ses pères et efforcé de faire disparaître la trace de la circoncision. *Ant. jud.*, l. XII, c. V, 1. Mais, incapable de payer ce qu'il avait promis, Ménélas fut remplacé ou suppléé (le texte grec dit que Lysimaque fut le διάδοχος de Ménélas) par son frère Lysimaque, IV, 27-29, lequel se rendit si odieux qu'il fut massacré par les Juifs dans le temple même, 42. Une réaction, faite par Jason pour reprendre le pouvoir, irrita Antiochus, cf. I Mac., I, 20-29; II Mac., V, 11-21, qui se livra aux pillages et aux profanation sacrilèges sur la ville et le temple de Jérusalem. La persécution contre les Juifs fidèles au culte traditionnel devint alors terrible. Antiochus décréta « qu'il n'y aurait plus qu'un seul peuple, et que chacun abandonnerait sa loi; et toutes les nations acquiescèrent à la parole du roi Antiochus, et beaucoup d'Israélites acquiescèrent à la servitude qu'il imposait, sacrifièrent aux idoles et souillèrent le sabbat. » I Mac., I, 43-45. Le détail de ces persécutions, dont le but dernier et finalement avoué était de substituer le paganisme idolâtrique au monothéisme juif, est consigné dans les deux livres des Macchabées. En 168 ou 167 avant Jésus-Christ, Antiochus envoie Apollonius, à la tête d'une armée, avec la mission d'helléniser complètement Jérusalem. I Mac., I, 30; II Mac., V, 14. Pour y réussir, Apollonius devait, au besoin, anéantir une grande partie de la population juive et la remplacer par des hellènes ou des hellénisants. I Mac., I, 38-40; II Mac., V, 24. Il profita d'un sabbat pour faire massacrer tous les hommes sans défense qui se présentèrent, s'emparer des femmes et des enfants pour les vendre comme esclaves. I Mac., I, 30-34; II Mac., V, 24-26. Ayant assuré sa position à Jérusalem, I Mac., I, 35, Apollonius commença la persécution ouverte. Le roi ordonna qu'il n'y eût plus dans le royaume qu'une seule religion, la sienne. I Mac., I, 43, 46, 53. L'observation de la loi mosaïque fut interdite, le culte légal supprimé, le sabbat et la circoncision prohibés sous peine de mort. I Mac., I, 46-53. Ordre fut donné dans toutes les villes de Juda d'offrir des sacrifices aux idoles païennes. I Mac., I, 54. Le 15 casleu de l'an 145 de l'ère des Séleucides (décembre 168) un autel païen fut construit sur l'autel juif des holocaustes, dans le temple même de Jérusalem, et le 25 casleu on y immola pour la première fois des victimes. I Mac., I, 54 (texte grec). Le temple du vrai Dieu fut consacré à Jupiter Olympien. II Mac., VI, 2. On dut célébrer également, chaque mois, le jour où Antiochus était né, selon les rites païens, avec des couronnes de lierre en l'honneur de Bacchus. Pour assurer l'exécution de ses ordres, le roi envoya des émissaires les publier dans toutes les villes de Judée. I Mac., I, 46. Des inspecteurs avaient pour mission de les faire observer. I Mac., I, 53. Chaque mois, des perquisitions étaient faites. I Mac., I, 61. Quiconque était convaincu d'avoir gardé les observances de la loi ou conservé chez lui les Écritures saintes était mis à mort. I Mac., I, 60. Les femmes ayant fait circoncire leurs enfants étaient tuées avec leurs enfants. I Mac., I, 63-64; II Mac., VI, 10. Partout s'offraient des sacrifices idolâtriques. I Mac., I, 49-50, 57-58. Il y eut des défections chez les Juifs. I Mac., I, 45. Mais il y eut aussi de nobles résistances. I Mac., I, 65; cf. II Mac., VI, 18-31 (le saint vieillard Éléazar); VII, 1-41 (les sept frères). D'autres échappèrent à la violence en se cachant au fond des cavernes ou en s'enfuyant dans le désert. I Mac., I, 56; II Mac., V, 27; VI, 11.

La rigueur de la persécution amena une réaction salutaire. Matathias et ses cinq fils, les Macchabées, organisèrent une sainte rébellion et une résistance vigoureuse. I Mac., II, 7-70; III, 4. Judas Macchabée, auquel s'étaient joints un grand nombre de Juifs fidèles, vainquit Apollonius. I Mac., III, 10-12. Un autre émissaire d'Antiochus, Séron, fut battu à son tour près de Béthoron. I Mac., III, 10-12. Antiochus, en colère, I Mac., III, 26-27, résolut d'exterminer les Juifs, et chargea de l'œuvre de destruction Lysias en lui confiant une armée considérable avec des éléphants. I Mac., III, 32-36. Lysias envoya contre Judas Macchabée trois généraux, dont Gorgias, qui fut battu près d'Emmaüs. I Mac., IV, 1-22. L'année suivante (164 av. J.-C.) Lysias en personne fut vaincu. I Mac., IV, 28-35. Jérusalem reprise, Judas Macchabée purifia le temple, et, au jour anniversaire où, trois ans auparavant, l'autel avait été profané, le sacrifice fut offert de nouveau et l'autel dédié au culte. I Mac., IV, 36-59; II Mac., X, 1-8; cf. Joa., X, 22. La maladie d'Antiochus IV et sa conversion intéressée, I Mac., VI, 10-12; II Mac., IX, 5-17, furent le signal d'un apaisement momentané. Antiochus s'efforça même de gagner des partisans à son fils, et écrivit en ce sens aux Juifs, à la fidélité desquels il rend hommage. II Mac., IX, 18-27. Un traité de paix, où l'intervention des Romains se fit sentir, II Mac., XI, 34-38, fut signé, permettant aux Juifs le libre exercice de leur religion. II Mac., XI, 13-26. Mais cette paix était plus feinte que réelle. Lysias, qui l'avait signée au nom d'Antiochus V, s'était laissé guider par des considérations de pur intérêt politique. L'autorisation accordée au culte mosaïque, II Mac., XI, 22-26, n'empêchait pas que les apostats fussent favorisés ouvertement. II Mac., XI, 27-33. Après un an de trêve, la guerre recommença, plus violente que jamais (163). I Mac., VI, 20; II Mac., XIII, 1. Sur les péripéties de cette lutte, voir F. Vigouroux, *Antiochus V Eupator*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 701-702, et E. Beurlier, *Judas Macchabée*, t. III, col. 1797 sq. Antiochus V fut obligé finalement de traiter avec les Juifs. C'était fini désormais : aucun roi syrien ne renouvela la folle tentative d'imposer un culte païen aux Juifs. Il n'y eut plus que des tendances hellénistes, personnifiées dans les Sadducéens, en face d'un attachement plus rigoureux aux coutumes et au culte national, attachement qu'on trouve chez les Pharisiens.

Ce n'est pas à dire qu'aucune défaillance individuelle ne se produisît plus : parmi les soldats de Judas Macchabée eux-mêmes, un certain nombre, tués au combat d'Odollam, furent trouvés porteurs des offrandes faites aux idoles qui étaient à Jamnia, II Mac., XII, 40, ce qui était contraire aux prescriptions du Deutéronome, VII, 25-26.

L'hellénisme tenta de nouveau, mais sous une forme plus bénigne et respectueuse, somme toute, du culte national, de s'introduire en Palestine, sous le règne des Hérodes. Mais cette tentative n'apporte aucun élément important à l'histoire de l'idolâtrie chez les Juifs. Voir Prat, art. *Hellénisme*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 578.

c) Le Livre de la Sagesse est un monument de conciliation entre l'hellénisme et le monothéisme : il est le précurseur de l'Évangile, brisant l'exclusivisme étroit du judaïsme palestinien. Sans doute, « il ne fait aucun pas en avant vers la philosophie païenne, et il maintient les dogmes révélés avec une inflexible rigueur. Ses idées philosophiques sont bibliques avant d'être platoniciennes, et il les reproduit comme pour revendiquer le patrimoine traditionnel de la révélation. Mais, afin de prendre pied sur un terrain commun avec ceux qu'il interpelle, il prend ce qu'il peut de leur langage, il se sert de leur méthode, il emprunte leur éloquence, en un mot, il revêt leurs armes, mais uniquement pour les combattre, et plier déjà leur belle langue à l'expression des vérités divines. » H. Lesêtre, *Le Livre de la Sagesse*, Paris, 1880, Introd., p. 15. Le Livre de la Sagesse aborde la question historique de l'origine de l'idolâtrie, opposée à la sagesse, XIII-XIV, voir col. 616. Puis, il réfute le culte des idoles et en démontre l'inanité. Il ne dit rien de la démonolâtrie; le culte des esprits n'ayant pas encore alors d'adeptes nombreux. Le chapitre XIII est consacré à la réfutation du naturalisme; l'auteur y montre le vrai rôle des créatures; elles ne sauraient être le but des adorations de l'homme, mais le moyen conduisant à la connaissance, à l'amour, au culte du créateur. Cette erreur, trouvant un prétexte dans la beauté des œuvres de la nature, est néanmoins coupable, XIII, 6-7; le fétichisme est le comble de la dégradation, 10-19; l'idolâtrie, maudite de Dieu, fait un mauvais usage des créatures, XIV, 7-14; le culte des morts, l'adulation des rois expliquent en partie l'idolâtrie, 15-21; les conséquences morales de l'idolâtrie sont terribles : sacrifices humains, orgies nocturnes, impudicité; « ce n'est partout que confusion, sang versé, meurtre, vol et tromperie, séduction et mauvaise foi, tumulte et parjure, persécution des bons, oubli de Dieu, souillure des âmes, crimes contre nature, inconstance des unions, excès de l'adultère et de l'impudicité », 15-29. Dieu punit l'idolâtrie, 30-31. Le chapitre XV raille les idoles, faites de matière et sans âme, 1-17. Le culte des animaux est aussi insensé que le culte des statues de pierre ou d'argile, 18-19.

3° *Rôle des prophètes.* — Les prophètes, à l'égard de l'idolâtrie, sont, comme les juges, suscités par Jéhovah, pour maintenir dans le peuple israélite la fidélité au culte du vrai Dieu. Mais leur action s'exerce différemment, selon que le grand châtiment de l'exil est encore à venir ou est déjà infligé.

1. *Avant la captivité.* — *a)* Les premières manifestations idolâtriques en Israël provoquent la colère de Dieu. C'est le prophète Ahias qui est suscité pour faire connaître les châtiments que Dieu infligera à l'idolâtrie de Salomon et de Jéroboam. III Reg., XI, 11; cf. Eccli., XLVII, 21-23. Le nom de ce prophète, qui n'est pas prononcé à l'occasion de Salomon, nous ets connu par l'histoire de Jéroboam, à qui, de la part de Dieu, il promulgue la sentence qu'a méritée l'impiété de ce monarque. III Reg., XI, 29-33. A la femme de Jéroboam, venue le consulter sous un déguisement au sujet de son fils Abia, le prophète renouvelle les menaces terribles des châtiments réservés à Jéroboam et au peuple tout entier à cause de l'idolâtrie. III Reg., XIV, 6-13. Un autre prophète, dont le nom ne nous est pas connu, reproche à Jéroboam son impiété, au moment même où ce roi fait brûler l'encens sur l'autel du veau d'or de Béthel, et il lui annonce les châtiments divins tout près d'éclater. III Reg., XIII, 1-32.

b) Élie et Élisée sont suscités par Dieu pour lutter avec la plus grande énergie contre le culte de Baal, installé par Achab à Samarie. Élie reçoit sa mission de Dieu lui-même, III Reg., XVIII, 1; et doit la manifester par l'annonce de la cessation de la sécheresse qui depuis trois ans désolait Israël. Se présentant devant Achab, il lui reproche vivement d'avoir attiré le trouble en Israël, par l'abandon des commandements de Jéhovah et par l'installation du culte de Baal. Le roi doit choisir entre ces deux divinités. Élie propose de réunir sur le mont Carmel tout le peuple, avec les quatre cent cinquante prophètes de Baal et les quatre cents prêtres d'Astarté, que Jézabel, ennemie féroce des prophètes du vrai Dieu, nourrissait à sa table. On sait la proposition faite par Élie aux prêtres des fausses divinités. Ils prépareront une victime, et demanderont à leurs dieux d'envoyer le

feu du ciel pour la consumer. De son côté, il en fera autant à l'égard de Jéhovah. L'épreuve fut couronnée par un miracle en faveur de la vraie religion. Seul, Élie obtint de Jéhovah que le feu du ciel vînt consumer la victime préparée sur l'autel. Cet éclatant prodige convainquit tout le peuple que Jéhovah était seul Dieu véritable. Afin de détruire le culte de Baal, Élie, non par rancune ou cruauté, cf. S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. LVI, n. 2, *P. G.*, t. LVIII, col. 551; Alph. Tostat, *In III Reg.*, XVIII, q. XXXV, *Opera*, Cologne, 1613, t. VII, p. 292; Sanchez, *In quatuor libros Regum*, Lyon, 1623, p. 1256-1257, mais par une inspiration divine, et pour obéir aux prescriptions du Deutéronome, XIII, 15; XVII, 2-7, ordonna la mort de tous les faux prophètes de l'idole, et les fit tuer par le peuple sur le Cison. L'emplacement du sacrifice est nommé encore aujourd'hui *El-Mouhraqa*, « le sacrifice, *l'holocauste* », et le lieu du massacre, *Tell el Qasis*, « la colline des prêtres », ou *Tell el Qatl*, « la colline du massacre ». Cf. V. Guérin, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine*, Ire partie, *Samarie*, Paris, 1875, t. II, p. 245-247. Élie accompagna Achab à Jezraël, probablement pour le fortifier dans la lutte contre l'idolâtrie, mais devant les menaces de l'impie Jézabel, il dut s'enfuir. III Reg., XVIII, 4; XIX, 1-3. Enfin, à l'occasion d'un acte d'idolâtrie d'Ochozias, Élie fit annoncer à ce monarque la punition de sa faute. Le feu du ciel, à deux reprises, châtia les envoyés insolents du monarque. IV Reg., I, 3-16. En dehors de ces interventions directes contre l'idolâtrie, Élie lutta pour le maintien du monothéisme dans Israël, en continuant l'œuvre de l'école des prophètes, dont il cachait les membres, sans cesse menacés par Jézabel.

La mission d'Élisée fut moins directement engagée dans la lutte contre l'idolâtrie, quoique cependant un des premiers actes du prophète fût de châtier les enfants idolâtres de Béthel se moquant de l'homme de Dieu. IV Reg., II, 23-25. Sa mission fut plutôt politique, mais avec le but évident de conserver, au milieu des vicissitudes de fortune des rois de Juda et d'Israël, la pensée de la puissance de Jéhovah et, par voie de conséquence, l'obligation de le servir. Notons toutefois deux incidents se rattachant immédiatement à la question de l'idolâtrie : la conversion du général syrien Naaman, IV Reg., V, 15-19, et la destruction de la dynastie idolâtre d'Achab, destruction dont Élisée fut lui-même un des instruments.

c) Sous les prophètes suivants, l'idolâtrie chananéenne continue à faire ses ravages dans le peuple de Dieu. Sans doute le culte de Baal n'est plus un culte officiel à Samarie, mais il se trouve souvent allié à un culte plus ou moins légitime de Jéhovah. Les prophètes d'action interviendront encore plusieurs fois; sous Manassé, cf. IV Reg., XXI, 10-15; Urie sous Joakim, Jer., XXVI, 23-30; mais ce sont surtout les prophètes écrivains qui feront entendre les menaces contre l'idolâtrie.

Amos, bien que dirigeant principalement sa polémique contre les désordres et l'immoralité, ne manque pas cependant de noter combien l'idolâtrie d'Israël attire sur le peuple les châtiments de Dieu. II, 4, 7; III, 5, 14; V, 4-6. Osée, au contraire, vise directement idolâtrie en Israël, idolâtrie qu'il appelle une fornication, I, 2. L'idolâtrie proscrite par Osée est le culte de Baal, que les Juifs, en grand nombre, alliaient au culte de Jéhovah. Mais il vise aussi le culte des veaux d'or de Béthel, IV, 12-14, 15-17; V, 1-3; VIII, 4-6, 11; IX, 1, 10, 15; X, 1, 5, 8, 15; XI, 2; XII, 11; XIII, 1 sq. Il reproche à Israël ses infidélités politiques qui, en plaçant le royaume sous l'influence des empires païens du voisinage, étaient en opposition avec les principes théocratiques reçus dans le peuple de Dieu. Cf. VII, 8, 11; XI, 1; XIV, 1-3. En conséquence, le Seigneur chassera le royaume d'Israël de sa maison, IX, 15. Isaïe combat moins directement l'idolâtrie; néanmoins il flagelle en passant les pratiques idolâtriques de Juda, II, 5-9; les superstitions, les devins, les sorciers, les ventriloques, les pythoniens, etc., II, 6; III, 2; VIII, 19; XXXI, 7; il mentionne les idoles ou les pratiques idolâtriques des Juifs ou des peuples avoisinants dans les termes les plus méprisants, et rattache leur chute définitive au triomphe du Messie, II, 20; XVI, 12; XVII, 7-8; XIX, 3; XXI, 9; XXX, 22; XXXI, 7; dans la deuxième partie de son livre, Isaïe insiste sur la vanité des idoles, XL, 18 sq.; XLI, 21 sq.; XLIV, 9-20; cf. XLVI, 1-7; XLVII, 12-14; et conclut que c'est Dieu seul et non les idoles qu'il faut servir, XLV, 18-27. Michée, dès le début de sa prophétie, fait allusion à l'idolâtrie de Juda et d'Israël, cause des châtiments dont Dieu frappera son peuple, I, 5. Samarie sera punie et ses idoles brisées, 6-7. Le triomphe du Messie marquera la destruction de l'idolâtrie, V, 9-13. Sophonie écrit en un temps où le culte de Baal est encore en honneur dans Juda, où l'on jure encore par Melchom. Des châtiments terribles fondront sur Jérusalem à cause de ces idolâtries, I, 2-10, 13. Menaces analogues dans Habacuc, I, 1-4, qui prédit cependant la ruine des Chaldéens, instruments de la vengeance divine, punis eux-mêmes en raison de leur idolâtrie, II, 18-20. Le prophète Jérémie avec son disciple Baruch terminent la série des prophètes menaçant le peuple de Dieu, au nom de Jéhovah, à cause de son idolâtrie. Jérémie annonce la réprobation définitive de Juda, il résume les causes de cette réprobation, dont la principale est l'infidélité du peuple et de ses chefs, II, 1-9; infidélité qui consiste à abandonner sa religion pour courir — chose inouïe — après des idoles, 10-13. Cf. 22-25; Juda, devant les malheurs qui ont fondu sur Israël, n'a pas su ouvrir les yeux et s'obstine dans l'impénitence; il ne voit pas le châtiment qui est imminent, et dont la cause est qu'il n'y a plus de justes à Jérusalem, mais seulement des hypocrites, des adultères, des idolâtres, V, 1-9. Juda périra donc; l'idolâtrie est, avec les crimes d'immoralité et d'injustice, le principe de sa perte, VII, 8-20; cf. 29-34; XVII, 1-4; XXV, 4-11. Les ossements des morts eux-mêmes n'auront pas de repos; ils seront jetés hors de leurs tombeaux pour expier leurs actes idolâtriques, 29-34; les faux dieux seront impuissants à protéger leurs adorateurs, car ces dieux ne sont rien, et il ne faut craindre que le vrai Dieu, non pas les faux dieux, fabriqués de main d'homme, vaines idoles destituées de toute puissance, X, 1-16; cf. XI, 6-13.

2. *Pendant la captivité.* — Le rôle des prophètes est plutôt de soutenir le moral des Juifs et de prédire l'anéantissement de leurs oppresseurs. D'ailleurs, les prophètes antérieurs qui avaient annoncé à Israël les châtiments dont Dieu punirait l'infidélité, n'avaient pas manqué de lui laisser entrevoir un avenir meilleur. Cf. Abdias, 21; Amos, IX, 11; Ose., III, 5; Mich., IV, 1-13; Is., XL, 3-XLI, 29; XLIV, 21-XLV, 26; LIV, 1-LVI, 8; LX, 1-22. Jérémie, que les captifs connaissaient bien, et dont ils avaient méprisé les derniers et pressants avertissements, avait aussi, à côté des châtiments décidés par la justice de Dieu, prophétisé la fin de la captivité et l'heureux retour du peuple de Dieu, XXX, 1-XXXIII, 26. Ces promesses constituaient donc pour les exilés une véritable consolation et un motif d'espérer. Mais, dans ce but spécial, les prophètes eux-mêmes eurent une mission effective à remplir. Si Jérémie ne peut pas accompagner lui-même les captifs à Babylone, il remet cependant à ses malheureux compatriotes une lettre où il cherche à les prémunir contre les dangers que leur foi pourra courir dans la capitale chaldéenne. Baruch, VI, 1-72. Baruch va

trouver les captifs et les exhorte à la pénitence et à la confiance en la miséricorde divine. Baruch, III, 9; V, 9. Ézéchiel, emmené avec les captifs, vit avec eux et est reconnu par eux comme un prophète du Seigneur : on vient le consulter en cette qualité, VIII, 1; XIV, 1; XX, 1; XXXIII, 30. S'il prophétisa, sous Jéchonias, les derniers châtiments qui devaient frapper la ville de Jérusalem à cause de son infidélité, III, 22-XXIV, 27, il ne manque pas de décrire la restauration du royaume d'Israël, XXXVI, 1-XXXIX, 29; XLVII, 13-XLVIII, 35. Ézéchiel réunissait autour de lui les exilés et ce fut là, disent quelques auteurs, l'origine des synagogues.

Le prophète dont la mission providentielle est marquée avec le plus de force en ce sens est Daniel. Pendant qu'Ézéchiel vit au milieu du peuple qu'il réconforte de ses oracles, durant vingt-sept années de transmigration, Ezech., XXIX, 17, Daniel est élevé à la cour de Nabuchodonosor. Il y acquiert une situation influente et peut ainsi assurer à ses compatriotes une protection efficace. Dieu l'a suscité au milieu de Babylone pour le représenter quasi-officiellement. Plus intelligent que les ministres des autres dieux, Dan., II, 14-45; IV, 16-24; V, 9-29, il force Nabuchodonosor à reconnaître que le Dieu de Daniel est le dieu des dieux, II, 47; III, 91-97. Daniel démontrera l'inanité de la grande divinité chaldéenne, Bel, XIII, 65-XIV, 26. Mais il devra subir un châtiment mortel à cause de son mépris pour les idoles de Babylone. Il échappe miraculeusement à ce supplice, VI, 1-28; XIV, 29-42, ainsi que trois compagnons qui partagent son immunité, III, 1-97. Ces miracles démontraient aux Juifs le néant du culte des faux dieux et la vérité de la religion de Jéhovah. Enfin, les prophéties messianiques de Daniel rappelaient aux captifs que Dieu n'avait pas renoncé à ses desseins miséricordieux.

Enfin, les captifs étaient soutenus par les prophéties faites contre leurs oppresseurs. Voir Is., XIII, 19-23; XIV, 4-12; XLVII; Habacuc, I, 12-II, 20. Jérémie prédit que la captivité ne durera que soixante-dix ans, XXV, 8-14; XXIX, 10-14; XXX, 1-XXXI, 40; XXXII-XXXIII; il annonce aussi la chute de Babylone, L-LI; cf. Baruch, IV-V. Ézéchiel annonce pareillement la fin de la captivité, le retour de Babylone et le rétablissement du royaume juif, XXX-XLVIII. Enfin Daniel annonce les dominations perse, grecque, romaine et messianique, qui succéderont à l'empire babylonien, VII-XII.

4° *La Bible et le culte idolâtrique des peuples étrangers.* — On trouve dans la Bible certains renseignements touchant le culte idolâtrique des nations étrangères. On relèvera ici les principales indications.

1. Des dieux égyptiens, le prophète Nahum, III, 8, nous conserve le nom du dieu Ammon, honoré dans la ville de Thèbes. La forme égyptienne antique est *Amen*, qui signifie « caché, mystérieux ». Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, p. 35. Jérémie, XLVI, 5, et Ézéchiel, XXX, 4, 10, 15, semblent rapporter le nom de la même divinité; mais en réalité, il ne s'agit ici que d'un jeu de mots. Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 486. Le *Livre de la Sagesse*, à propos de l'idolâtrie, fait des allusions constantes au culte des faux dieux de l'Égypte. Le « feu » mentionné au c. XIII, 2, rappelle le culte de Vulcain, adoré à Memphis sous le nom de Ptah. Le « vent » désigne Éole; l'« air subtil », Héra ou Junon. Cf. Eusèbe, *Præp. evangel.*, l. III, c. II, *P. G.*, t. XXI, col. 156; l' « eau » était aussi vénérée par les Égyptiens. Philon, *Vita Moysis*, I, 17. Le « soleil » et la « lune » ne sont autres qu'Isis et Osiris. Le verset 10, rappelant les « figures d'animaux », se rapporte évidemment aux divinités égyptiennes. Cf. XV, 18.

2. Les dieux chananéens, que les Hébreux trouvèrent honorés comme dieux locaux, dans la Palestine, exercèrent, on l'a vu, une influence considérable sur la vie religieuse du peuple de Dieu. — *a)* Il faut citer, en premier lieu, les *Baals*. Le mot *ba'al* signifie « seigneur, maître, possesseur ». Primitivement, il était donc plutôt un qualificatif de la divinité. Le dieu Baal, chez les Chananéens, recevait diverses appellations, selon les lieux où il était invoqué, ou encore selon ses attributions. Selon les lieux, Baalhasor, II Reg., XIII, 23; Baalhamon, Cant., VIII, 11; Baalhermon, Jud., III, 3; I Par., V, 23; Baalméon, Num., XXXII, 37; Jos., XIII, 17; I Par., V, 8; Ezech., XXV, 8 (ces deux derniers textes portent Béelmeon); Baalpharasim, II Reg., V, 20; I Par., XIV, 11; Baalsalisa, IV Reg., IV, 42; Baalthamar, Jud., XX, 33; Béelphégor, Num., XXV, 1-9; 18; XXXI, 16; cf. Deut., IV, 3; Jos., XXII, 17; Ps. CV, 28; Os., IX, 10; Béelséphon, Exod., XIV, 2, 9; Num., XXXIII, 7. Selon les attributions, Baalbérith, Jud., VIII, 33; IX, 4, « le Baal de l'alliance »; Baalgad (lieu où Baal est adoré comme dieu de la fortune), Jos., XI, 17; XII, 7; XIII, 5; cf. Is., LXV, 11; Béelzeboub, IV Reg., I, 2, 3, 6, 16, « baal des mouches », soit qu'il les chasse, soit qu'elles lui soient consacrées. En dehors de ces mots de la Bible, d'autres existaient que nous livrent les inscriptions phéniciennes. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Baal*, t. I, col. 1315-1321; et J. Vandervorst, *Israël et l'ancien Orient*, Bruxelles, 1915, p. 52; Lagrange, *op. cit.*, c. II, § 2, p. 83-99. — *b)* Le dieu Baal, pris comme divinité particulière, était la divinité mâle, associée à la déesse Astarté, principe femelle. Il est probable que c'était une divinité solaire, dont l'emblème, en hébreu comme en phénicien, est appelé *hammân*, « solaire » (hébreu, seulement au pluriel : *Hammânîm*), Lev., XXVI, 30; II Par., XIV, 4, 7; Is., XVII, 8; XXVII, 9; Ezech., VI, 4, 6. Cf. dans Job, XXX, 28; Is., XXIV, 23; XXX, 26; Cant., VI, 10; Ps. XIX (hébreu), 7, le nom poétique du soleil, *hammâh*. Sur cette caractéristique de Baal, voir Gesenius, *Scripturæ linguæque Phœniciæque monumenta*, Leipzig, 1857, t. I, p. 171-172, 349; P. Schröder, *Die phönizische Sprache*, Halle, 1869, p. 125; A. Levy, *Phönizisches Wörterbuch*, Breslau, 1864, p. 19; *Corpus inscriptionum semiticarum*, part. I, Paris, 1881, t. I, p. 154, 179. Certains commentateurs pensent trouver une preuve du caractère solaire de Baal dans IV Reg., XXIII, 5; cf. 11. Cette identification de Baal et du soleil est d'ailleurs faite par bon nombre des auteurs classiques. Cf. *Baal*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, col. 1318. — *c)* Les *baalim*, forme plurielle de Baal, désignent soit les diverses formes du dieu Baal, soit ses représentations ou ses emblèmes. On trouve ce pluriel fréquemment employé, et la Vulgate l'a même souvent conservé. Cf. Jud., II, 11; III, 7; VIII, 33; X, 6, 10; I Reg., VII, 3, 4; XII, 10; III Reg., XVIII, 18; II Par., XVII, 3; XXVIII, 2; XXXIII, 3; Jer., II, 23; VII, 9; IX, 14; XI, 13, 17; XIX, 5; Ose., II, 13, 17; XI, 2. — *d)* Le dieu chananéen Hadad, qui n'est pas mentionné individuellement dans l'Écriture, s'y trouve cependant indiqué comme élément composant plusieurs noms propres, Bénadad, Adarézer, Adadremmon. D'après les documents les plus autorisés, Hadad aurait été le dieu principal de la Syrie. Il est le « baal » par excellence, le dieu de l'atmosphère, du ciel, dont les attributs ressemblent assez à ceux de Jahveh pour que les Juifs aient mêlé le culte de ce baal à celui du vrai Dieu. Dieu de l'atmosphère, ce baal ne serait donc pas à proprement parler le dieu solaire, mais le dieu du tonnerre, à identifier sans doute avec le dieu assyrien Ramman (cf. Zach., XII, 10, Adad=remmon). Ainsi se trouverait plus complètement expliqué le symbolisme du culte des veaux d'or, voir col. 628, et l'étrange syncrétisme du culte de Baal et de Jéhovah à Béthel. Sur Hadad, voir *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 392; Lagrange, *op. cit.*,

p. 92-94. — *e)* Le dieu Milk (M.L.K. Mélék, féminin Milkat; ponctué par les Massorètes Molek, chez les Septante, *Moloch*), ou encore Melchom (quoique les dieux Moloch et Melchom aient été traités comme deux divinités distinctes, Melchom ayant son sanctuaire sur le mont des Oliviers, IV Reg., XXIII, 13, et Moloch, dans la vallée de Hinnom), est un dieu phénicien, plus particulièrement honoré chez les Ammonites. C'est la divinité dont le culte est caractérisé par les sacrifices humains et les sacrifices par le feu. Les rites sanglants qui entouraient le culte de Baal, cf. III Reg., XVIII, 28, devaient se rattacher en quelque manière au culte de Moloch. Moloch est d'ailleurs qualifié « baal » dans Jérémie, XXXII, 35; cf. XIX, 5. Sous la forme particulière de Melchom, IV Reg., XXIII, 13; I Par., XX, 2; Jer., XLIX, 1, 3; Amos, I, 15; Soph., I, 5; dans III Reg., XI, 5, 33, l'hébreu Milkôm est rendu par la Vulgate par « Moloch ». Sous la forme de Moloch, Lev., XX, 3, 5; III Reg., XI, 7; IV Reg., XXIII, 10; Jer., XXXII, 35; Amos, V, 26; et, dans le Nouveau Testament, Act., VII, 43. Sur les sacrifices humains, cf. Lev., XVIII, 21; Jer., XXXII, 35; Ezech., XX, 26; cf. XVI, 20; XXIII, 37. Sur l'interdiction de ces sacrifices par la loi mosaïque, Lev., XVIII, 21; XX, 2, 3, 4, 5; cf. Deut., XVIII, 10. Sur les sacrifices offerts à Moloch par les Israélites, IV Reg., XVII, 17; XXIII, 10; Is., LVII, 5; Jer., VII, 30-32; XIX, 1-13; cf. Ps. CV (CVI), 37-38; Ezech., XVI, 20-21; XXIII, 37-39. Achaz, roi de Juda, offrit son fils en sacrifice, IV Reg., XVI, 3; II Par., XXVIII, 3; et son petit-fils Manassé suivit cet exemple, IV Reg., XXI, 6, cf. col. 633. Ces sacrifices étaient accomplis à Topheth, dans la vallée de Benenomon. II Par., XXVIII, 3; XXXIII, 6; cf. Jer., VII 31; XXXII, 35. On rendait aussi un culte à Moloch, sur le mont du Scandale. III Reg., XI, 5, 7, 33. Sur Moloch, cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 99-109. — *f)* Achéra-Astarté, compagne inséparable de Baal, principe femelle, était la déesse de l'amour et de la guerre. Cf. Lagrange, *op. cit.*, c. III, p. 119-140; Lemonnyer, *Le culte des dieux étrangers en Israël, Achéra*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1912. « Reine du ciel », Jer., VII, 18; XLIV, 17, 18, 19, 25, elle nous apparaît, comme Baal, avec un caractère sidéral. Baal est le soleil; Astarté, la lune; une figurine du musée du Louvre la représente avec un croissant sur la tête. C'est la Vénus de Chanaan. Le nom *aschéra* signifie tantôt la déesse, tantôt son emblème. Déesse, à laquelle on rend un culte à côté de Baal et de toute l'armée du ciel, IV Reg., XXIII, 4; XXI, 3; II Par., XXXIII, 3, dont l'image est taillée, *pésél*, IV Reg., XXI, 7; est une idole. III Reg., XV, 13; II Par., XV, 16. *Aschéra* est l'équivalent d'*Astarté*, cf. Jud., II, 13; III, 7. Sur les prophètes d'Aschéra, cf. III Reg., XVIII, 19. Emblème : pieu de bois placé près de l'autel, et non pas un bois sacré, comme le veulent les Septante, constamment traduits par la Vulgate : *lucus* ou *idolum luci*. Exod., XXXIV, 13; Jud., VI, 25, 26, 28, 30; IV Reg., XXIII, 6, etc. Cf. Lagrange, *op. cit.*, c. V, § 2, p. 175. Interdiction de placer des *aschéra* près de l'autel de Jéhovah. Deut., XVI, 21; cf. col. 626. Cf. Mich., V, 13. Dans Is., XVII, 8; XXVII, 9, les *'ashêrîm*, figurent à côté des *hammânîm*, représentations solaires de Baal. Cf. II Par., XXIV, 8. Sous le nom d'Astarté, III Reg., XI, 5, 33, ou d'Astaroth, I Reg., VII, 3, 4; XII, 10; XXXI, 10; IV Reg., XXIII, 13; Jud., II, 13; III, 7; X, 6 (le pluriel, en plusieurs de ces derniers textes, s'explique soit par la juxtaposition du mot *Baalim*, soit parce que l'on entend désigner par là la pluralité des images, soit parce que le pluriel est mis pour le singulier). Sur le culte d'Astarté chez les Hébreux, voir col. 635.

3. A côté de ces divinités principales, l'Écriture nous donne le nom de quelques autres divinités dont les Israélites empruntèrent le culte aux peuples voisins. — *a)* Le dieu-poisson Dagon, chez les Philistins, Jud., XVI, 23; I Reg., V, 2, 3, 4, 5, 7; I Par., X, 10; I Mac., X, 84; XI, 4, avait une divinité féminine qui lui était unie, Atargatis, déesse syrienne appelée parfois aussi Dercéto, dont le temple était à Carnion. II Mac., XII, 26; cf. I Mac., V, 43. Cf. I Reg., XXXI, 10. Cette déesse est une modalité d'Astarté. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 119-140. — *b)* Chamos était le dieu national de Moab. Il apparaît une seule fois comme dieu des Ammonites avec Moloch. Jud., XI, 24. Partout ailleurs il est le dieu de Moab. Num., XXI, 29; Jer., XLVIII, 46; cf. 7, 13. Salomon lui avait rendu un culte à Jérusalem, III Reg., XI, 7, 33; culte que détruisit plus tard Josias. IV Reg., XXIII, 13. — *c)* La déesse Thammuz (Vulgate, *Adonis*), Ezech., VIII, 14, était une divinité syrienne à laquelle des Juives idolâtres rendaient un culte, en célébrant une lamentation annuelle en son honneur. Son culte était primitivement d'origine babylonienne. Voir *Thammuz*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 2144-2145; cf. A. Lemonnyer, *Le culte des dieux étrangers en Israël*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 20 avril 1910, p. 251 sq. On croit trouver des allusions aux lamentations idolâtriques en l'honneur de Thammuz, dans Amos, VIII, 10; cf. Zach., XII, 10; Jer., XXII, 18. — *d)* Se rapportant à des divinités chananéennes, il faut signaler le texte d'Is., LXV, 11 : reprochant aux impies d'abandonner le vrai Dieu, Isaïe les interpelle, disant : « Vous qui dressez une table pour *Gad* et remplissez une coupe pour *Meni*. » Gad, identifié par certains savants avec la planète Jupiter, est le dieu de la Fortune. Meni est le dieu du destin.

4. Il faut faire une place à part aux divinités assyriennes et babyloniennes, mentionnées dans la Bible. — *a)* Le mot *Assur*, qui paraît assez souvent dans les saints Livres, désigne ordinairement une contrée ou un peuple, mais non une divinité, sauf peut-être dans l'expression « terre d'Assur », Is., VII, 18; Mich., V, 6. — *b)* Le dieu Bel était le dieu principal de Babylone. Il est nommé par Jérémie, L, 2; LI, 44; Baruch, VI, 40; et par Daniel, XIV, 2, 3, 5, 8, 9, 10, 11, 13, 17, 21, 27. Il s'agit ici du dieu Bel-Mérodach, *Marduk*, dieu de la planète Jupiter, qui, d'après les renseignements fournis par Diodore de Sicile, était représenté debout et marchant, ἑστηκὼς ἦν καὶ διανεύηκός. C'est bien là le dieu dont parle Jérémie, dans sa lettre aux Juifs captifs à Babylone. Bar., VI, 3, 14. Daniel nous donne quelques détails sur son culte. On lui servait tous les jours « douze artabes de farine, quarante brebis et six baths ou métrètes de vin ». Dan., XIV, 2. Il avait attachés à son culte soixante-dix prêtres, qui se nourrissaient, eux, leurs femmes et leurs enfants, de ces mets, 9. 14. Cf. Jer., LI, 44 (?). Les prophètes annoncèrent la ruine du culte de Bel. Jer., L, 2; LI, 44. A ce propos, Isaïe joint au nom de Bel le nom de Nabo, fils de Mardouk-Mérodach, primitivement adoré à Barsip, et adopté ensuite à Babylone. Is., XLVI, 1. Bel est appelé par son nom de Mérodach une fois dans la sainte Écriture, par Jérémie, L, 2. Mais il paraît une fois dans le nom théophore Mérodach Baladan. Is., XXXIX, 1. — *c)* Maîtres de Samarie, les Assyriens en déportèrent les habitants et les remplacèrent par des populations assyriennes, qui transportèrent en Palestine le culte de leurs idoles, tout en adoptant le culte de Jéhovah. IV Reg., XVII, 29. Les hommes de Babylone firent Sochothbénoth, probablement la déesse Zarbanit, épouse de Mardouk, cf. G. Rawlinson, *Herodotos*, t. I, p. 654, note, et E. Schrader, *Succoth-Benoth*, dans E. A. Riehm, *Handwörterbuch biblischen Altertums*, t. II, p. 1600; Hagen, *Lexicon biblicum*, Paris, s. d. (1910), t. III, p. 1035. Les hommes de Cutha firent Nergel ou

Nergal, mentionné dans les inscriptions des monarques assyriens comme le dieu de la chasse et de la guerre. Cf. E. Pannier, *Nergal*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1603. Les hommes d'Emath firent Asima, dont l'identification avec le dieu phénicien Esmoun présente des probabilités, mais non une certitude. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 174; Eb. Schrader, *op. cit.*, t. I, p. 95. Les Hévéens (qu'il ne faut pas confondre, malgré la similitude de nom, avec la peuplade de Palestine mentionnée au Deut., II, 23, et dans Jos., XIII, 4), habitants de la ville de Avah, firent Nebahaz et Tharthac. Le premier de ces noms a très probablement été corrompu. En tout cas, l'une et l'autre divinité sont à peu près inconnues et l'on n'en trouve pas trace dans les documents cunéiformes. Les représentations que les rabbins ont faites, sous des formes d'animaux, de plusieurs de ces divinités inconnues, ou incertainement identifiées, ne reposent sur aucun fondement sérieux. Les deux idoles faites par les habitants de Sépharvaïm, Adramélech et Anamélech sont mieux identifiées. Adramélech est Adar-mélek, dieu souvent nommé dans les inscriptions assyriennes. Adar est certainement un dieu solaire, dans le genre du Baal-Moloch de Chaanan et de Phénicie. Le texte des Rois indique d'ailleurs expressément les sacrifices humains en son honneur. Anamélech n'est pas identifiée avec la même certitude. Certains considèrent cette divinité comme étant la déesse Anounit, cf. Pannier, *Anamélech*, *op. cit.*, t. I, col. 536; d'autres croient, cf. Eb. Schrader, *op. cit.*, t. I, p. 61, que Anamélech n'est autre que le dieu Anu, démiurge, qu'il faudrait identifier avec Oannès, divinité mi-homme mi-poisson. M. Vigouroux, *Bible polyglotte*, t. II, p. 851, semble se rallier à cette hypothèse, que combat M. Pannier, *loc. cit.* Pour la documentation, voir Pannier, *art. cit.*; F. Zorell, *Lexicon biblicum*, t. I, col. 240-241. Très probablement et en toute hypothèse, Anamélech était une divinité solaire; on lui offrait des sacrifices humains, comme à Moloch. — *d)* Parmi les divinités babyloniennes ou assyriennes mentionnées dans la Bible, il faut encore mentionner le dieu Remmon, dont il a déjà été question à propos du symbolisme des veaux d'or de Béthel, voir col. 628. Cette divinité est mentionnée à propos de Naaman. IV Reg., V, 18. C'est le dieu assyrien du tonnerre, Rammân. Sur le rapprochement de Remmon et de *rimmôn*, grenade (rapprochement sans fondement), on consultera les bibliographies des articles spéciaux, *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 1037; Hagen, *Lexicon biblicum*, t. III, col. 752. Mentionnons aussi le dieu Nesroch, dieu adoré par Sennachérib et dans le temple duquel ce roi fut tué par ses fils Adrammélech et Nergal-saréser. IV Reg., XIX, 37. Sur son identification, on ne peut apporter que des conjectures. Cf. Pannier, *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1608. Avec une certaine probabliité, mentionnons encore, dans Amos, V, 26, texte hébreu, la divinité *Kiyyoûn*, Kaivan, d'où Rempham; cf. Act., VII, 43; et Osiris, cf. Is., X, 4. — *e)* La déesse persane Nanée est nommée au IIe livre des Macchabées, I, 13-16. C'est dans son temple que le roi Antiochus III fut massacré. C'est de ce temple probablement qu'il est question dans I Mac., VI, 1-4; II Mac., IX, 1-2. Mais cette déesse doit vraisemblablement être identifiée avec la déesse babylonienne Na-na-a, ou Na-na-nai, adorée à Arach. Pour la discussion de cette identification et les références, voir Hagen, *op. cit.*, t. III, col. 339.

Chaque nom propre nécessiterait une bibliographie complète. Dans l'impossibilité de dresser pareille bibliographie que l'on trouvera d'ailleurs à la suite des monographies spéciales du *Dictionnaire de la Bible* ou encore du *Lexicon biblicum* du P. Hagen, on devra se contenter ici d'indiquer les ouvrages généraux où l'histoire de l'idolâtrie dans Israël est retracée ou bien trouve un éclaircissement.

P. Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern*, Ratisbonne, 1877; J. Selden, *De diis Syris, syntagmata duo*, dans *Opera omnia*, Londres, 1726; G. J. Vossius, *De origine ac progressu idololatriæ*, Francfort, 1668; Fr. Baethgen, *Beiträge zur semit. Religionsgeschichte*, Berlin, 1888, spécialement c. II, *Israels Verhältnis zum Polytheismus*; F. E. König, *Die Hautprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte gegenüber den Entwickelungstheorikern*, Leipzig, 1884; *Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt*, Gütersloh, 1912; J. Robertson, *The early religion of Israel, as set forth by biblical writers and by modern critical historiars*, Édimbourg, 1892; Smith-Stübe, *Die Religion der Semiten*, Fribourg-en-Brisgau, 1899; card. Mêignan, *Les prophètes d'Israël et quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie*, Paris, 1892; Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israels*, Fribourg-en-Brisgau, 1901; Budde, *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung*, Giessen, 1905; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905; *Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament*, *Revue biblique*, 1908; Marti, *Die Religion des alten Testaments unter den Religionem des vorderen Orients*, Tubingue, 1906; Jeremias, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, Leipzig, 1906; Baentsch, *Altorientalischer und Israelitischer Monotheismus*, Tubingue, 1906; Lemonnyer, *Le culte des dieux étrangers en Israël*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1910, 1912; A. Dufourcq, *Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive*, Paris, 1908; Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910; Kortleitner, *De Hebræorum ante exilium Babylonicum monotheismo*, Inspruck, 1910; L. Desnoyers, *La religion de Yahwé et l'occupation de Canaan*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, février 1912; J. Touzard, *La religion d'Israël*, dans *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911, t. II; Nikel, *La religion d'Israël*, dans *Christus*, Paris, 1913 : J. Vandervorst, *Israël et l'ancien Orient*, Bruxelles, 1915.

Dans le sens évolutionniste : J. Wellhausen, *Geschichte Israël*, 5e édit., Berlin, 1878; rééditée sous le titre de *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 5e édit., Berlin, 1899; *Abriss der Geschichte Israels und Judas*, dans *Skizzen und Vorarbeiten*, 3e fasc., Berlin, 1884; *Israëlitische und jüdische Geschichte*, 4e édit., Berlin, 1901; A. Kuenen, *De godsdienst van Israel tot den ondergang van den joodschen staat*, Harlem, 1869-1870; du même auteur, les *Bidragen tot de geschiedenis van den israel. godsdienst*, dans différents volumes de la *Theolog. tijdschrift*, et *Volksgodsdienst en Weraldgodsdient* (Hibbert Lectures, 1882); *Jahwe und Moloch*, Leipzig, 1874; *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, Leipzig, 1876, t. I; Goblet d'Alviella, *Les origines de l'idolâtrie*, Paris, 1885; Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, Paris, 1886; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899; G. Wildeboer, *Jahvedienst und Volksreligion in Israel*, Fribourg-en-Brisgau, 1899; Goldscher, *Der Mythus bei der Hebräern*, 1876; Loisy, *La religion d'Israël*, Ceffonds, 1908; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, 2e édit., Gotha, 1912, t. I, p. 188-218; 1909, t. II, *passim*; Winckler, *Geschichte Israëls in Einzeldarstellung*, Leipzig, 1895, t. I; 1900, t. II.

Consulter, pour plus de renseignements, et sur des points plus particuliers, les bibliographies dressées par M. Touzard, *op. cit.*; Nikel, *op. cit.*; Dufourcq, *op. cit.*; Chantepie de La Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. franç., Paris, 1904, c. VIII, et W. P. Paterson, art. *Idolatry*, dans *A dictionary of the Bible* de Hastings, t. II.

IV. L'IDOLATRIE ET LA RELIGION CHRÉTIENNE. — 1° *L'enseignement des apôtres.* — La doctrine monothéiste est incontestée aussi bien chez les Juifs convertis à l'Évangile que chez les gentils amenés à la foi du Christ. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1909; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, Ratisbonne, 1910; J. B. Frey, *L'angélologie juive au temps de J.-C.*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911. Quand les apôtres abordent le sujet de l'idolâtrie, c'est donc moins pour prémunir les fidèles contre des chutes formelles dans le péché d'idolâtrie, que pour les mettre en garde contre une participa-

tion coupable aux rites et aux pratiques idolâtriques.

Saint Jacques et le collège des apôtres avaient décidé d'imposer aux gentils venus du paganisme à l'Évangile de s'abstenir des viandes immolées aux idoles. Act., xv, 19-20, 29. Voir IDOLOTHYTES, col. 671. Saint Paul, lui aussi, parle le plus souvent à des convertis du paganisme, I Cor., xii, 2; Eph., ii, 2; I Thes., i, 9; il leur fait la recommandation générale de fuir le culte des idoles, I Cor., x, 14, c'est-à-dire, comme l'indique la suite du contexte, tout ce qui peut paraître une participation au culte des idoles; cf. *ibid.*, 7; v, 10, 11; les idolâtres devant être exclus de la vie éternelle, vi, 9. A cet égard, l'avarice est une espèce d'idolâtrie qui aura la même punition. Col., iii, 5; Eph., v, 5; cf. Matth., vi, 24; Luc., xvi, 13. Sur le point précis des idolothytes prohibés par le concile de Jérusalem, saint Paul se montre plus conciliant à l'égard des fidèles de Corinthe, leur interdisant de prendre part aux festins donnés en l'honneur des idoles, mais les autorisant, sauf péril de séduction ou de scandale, à acheter ou à manger des viandes offertes auparavant aux idoles. I Cor., x, 19-21; viii, 8, 9, 10; x, 28. Cf. IDOLOTHYTES, col. 673 sq. Quant à l'idolâtrie elle-même, elle constitue un culte opposé au culte du vrai Dieu : il y a donc opposition complète entre Dieu et les idoles, II Cor., vi, 16, car les idoles, affirme saint Paul à la suite de plusieurs autorités de l'Ancien Testament, cf. Deut., xxxii, 17; II Par., xi, 15; Ps. xcv, 5; cv, 37; Baruch, iv, 7, sont en réalité des démons. I Cor., x, 20. Par rapport à Dieu ou plus exactement par rapport à la nature divine que les païens leur attribuent à tort, les idoles ne sont rien. I Cor., viii, 4; x, 19. A l'égard de certains judéo-chrétiens de la communauté de Rome, saint Paul rappelle que leurs traditions monothéistes ne suffisent pas à les justifier. Ces chrétiens prétendent avoir les idoles en abomination et cependant ils n'hésitent pas à commettre, à leur occasion, des sacrilèges, soit en commettant des vols dans leurs temples, soit en fabriquant et en vendant des idoles. Sur cette double interprétation possible de Rom., ii, 22, voir les commentaires.

Saint Jean rappelle, au sujet de l'idolâtrie, un point de doctrine et un point de discipline. L'idolâtrie est un péché qui ferme la porte du ciel à ceux qui s'en rendent coupables. Apoc., xxi, 8; xxii, 15. Il rappelle aux évêques de Pergame et de Thyatire la nécessité de veiller à l'application de la défense de manger des idolothytes, ii, 14, 20. Voir col. 676-677. Mais l'injonction formulée à l'adresse de l'évêque de Thyatire, et qui porte sur un délit précis, celui dont s'est rendue coupable la femme Jézabel, « qui se dit prophétesse » et à qui l'évêque permet « d'enseigner et de séduire les serviteurs (de Dieu) pour... leur faire manger des viandes sacrifiées aux idoles », v, 20, se complète d'un avis précieux touchant la possibilité pour cette criminelle de faire pénitence, v, 21. C'est la première indication que l'on rencontre sur le pardon du péché d'idolâtrie commis par un chrétien. Enfin, dans une recommandation de forme générale, et qu'à tort certains auteurs non catholiques ont prétendue interpolée, l'apôtre saint Jean recommande, à la fin de sa Ire Épître, v, 21, à ses petits enfants, de se garder des idoles. Il ne semble pas qu'il s'agisse ici de prémunir les fidèles contre l'idolâtrie proprement dite, mais plutôt d'éveiller leur attention contre les fausses doctrines, les rêveries hérétiques de la gnose naissante. Le terme *simulacrum*, εἴδωλον, est employé par opposition au *vrai* Dieu du verset précédent.

2° *Les Pères apostoliques.* — Des enseignements identiques se retrouvent sous la plume des Pères apostoliques. On reconnaît la prohibition relative aux idolothytes, dans la *Didaché*, vi, 3. L'idolâtrie est encore présentée, en réminiscence évidente de I Cor., vi, 9, comme menant à la perdition et à la mort éternelle, v, 1; *Barnabæ epist.*, xx, 1; *Patres apostolici*, de Funk, Tubingue, 1901, t. i, p. 17, 15, 95. Le culte des idoles est démoniaque, puisque le cœur de l'homme, rempli du culte des idoles avant sa conversion, est comme une maison des démons. *Barnabæ epist.*, xvi, 7, p. 89. Partant, l'idolâtrie est le contraire même du culte de Dieu. *Ibid.* Voir également l'identification de l'avarice avec l'idolâtrie dans l'Épître de saint Polycarpe aux Philippiens, xi, 2, *ibid.*, p. 309. Cf. *Testament des XII patriarches*, c. iv, n. 19 : ἡ φιλαργυρία πρὸς εἴδωλα ὁδηγεῖ, ὅτι ἐν πλάνῃ δι' ἀργυρίου τοὺς μὴ ὄντας θεοὺς ὀνομάζουσι *P. G.*, t. ii, col. 1080.

Le trait esquissé par saint Jean à propos de Jézabel se retrouve accentué en plusieurs textes; la divination est prohibée expressément comme conduisant à l'idolâtrie, ou même comme une espèce d'idolâtrie. *Didaché*, iii, 4, p. 11. Le *Pasteur* d'Hermas parle, lui aussi, des δίψυχοι qui consultent les devins : c'est le diable et non pas l'esprit divin qui inspire les réponses qu'ils reçoivent; ceux qui sont affermis dans la foi ne se livrent pas à de semblables consultations, qui sont une véritable idolâtrie. *Mand.*, xi, 2-4; Funk, t. i, p. 504. Le *Pasteur* d'Hermas accentue également la note donnée par saint Jean relativement à la possibilité du pardon pour le péché d'idolâtrie : ce pardon est possible à la condition d'une pénitence prompte. *Sim.*, ix, 21, 3-4. Voir plus loin, col. 667.

L'Épître à Diognète est comme un prélude aux apologies que susciteront dans l'Église les attaques des païens contre les chrétiens. Elle démontre que les disciples du Christ ont raison de refuser les honneurs divins à de vaines idoles, de bois, d'argile, de pierre, de métal quelconque : le culte même que leur rendent les païens est bien moins un hommage qu'un affront à la divinité, c. i, ii. Funk, *op. cit.*, t. i, p. 392-394.

3° *Les écrivains pseudo-apostoliques.* — Dans ces œuvres d'époque postérieure, le caractère apologétique qu'on vient de signaler et qu'on trouvera nettement marqué chez les Pères apologistes, est la note prédominante au sujet de l'idolâtrie. Inanité des idoles, qui sont ou les démons, ou des ouvrages d'amusement, *Constitutions apostoliques*, l. V, c. xi, *P. G.*, t. i, col. 853-856; les idoles sont impuissantes, inutiles, *Recognitiones*, l. V, n. 15, 16, col. 1337, absurdes et indignes de l'intelligence humaine, n. 14, col. 1336; cf. *Homiliæ pseudo-Clement.*, homil. x, c. xiv, xviii, t. ii, col. 268, 269; sans réalité divine, faites de pierre ou d'acier, c. xxi, col. 272; leur culte est tellement honteux qu'il suffit à détourner de lui les gens sensés. *Recognitiones*, l. X, n. 36 sq., t. i, col. 1339 sq. De ces vaines cérémonies, il faut s'abstenir, n. 30 sq., col. 1344, 1345. Rendre un culte aux idoles, c'est montrer à Dieu la pire des ingratitudes, c'est s'engager dans une voie dont les conséquences sont les plus fâcheuses, car elle est source de tous péchés, *ibid.*, col. 1344 sq.; cf. col. 1329, et Dieu punit l'idolâtrie de toutes sortes de maux, l. IV, c. viii sq., t. i, col. 1319 sq. Défense par conséquent de chanter des chants païens, de jurer par les idoles, *Constitutions apostoliques*, l. V, c. xii, t. i, col. 856, de manger des idolothytes. *Ibid.*, l. VII, c. xxi, col. 1012.

Les *Recognitiones* expliquent comment, grâce aux mauvaises passions qu'elle favorisait chez les hommes, l'idolâtrie s'est introduite dans le monde, l. IV, c. xiii sq., t. i, col. 1319; cf. pour sa propagation après le déluge, *Homiliæ pseudo-Clement.*, homil. ix, c. iv sq., t. ii, col. 244 sq. Les astres et le feu furent les premières idoles, *Recognitiones*, l. IV, c. xiii, t. i, col. 1320, 1321; cf. 1327; les apôtres ont reçu mission de vaincre l'idolâtrie. *Ibid.*

4° *Les Pères apologistes.* — 1. *Critique directe de l'idolâtrie.* — La critique de l'idolâtrie n'est pas l'apanage des Pères de l'Église ; les psaumes en contiennent plus d'un exemple ; cf. Ps. XXXIX (XL), 5 ; CXIII (CXV), 12 (4) ; elle avait été l'un des thèmes favoris des apologistes judéo-alexandrins. Le *Livre de la Sagesse*, en particulier, contient des critiques mordantes de l'idolâtrie ; les traits des plus vifs dont les Pères apologistes accableront le culte des fausses divinités semblent empruntés à ce livre inspiré. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, 1898, t. III, p. 414-416. Souvent donc les Pères apologistes suivent les traces des judéo-alexandrins. Les arguments directs dont ils se servent, nonobstant les variantes de pure forme, peuvent se grouper sous trois chefs : *a)* les idoles sont des dieux de bois, de pierre, êtres inanimés, de matière vile et ordinaire, façonnés de main d'homme. S. Justin, *Apol.*, I, n. 9. *P. G.*, t. VI, col. 340 ; *Dial. cum Tryphone*, n. 55, col. 596 ; Minucius Félix, *Octavius*, c. XXIII, *P. L.*, t. III, col. 311 ; Théophile d'Antioche, *Ad Aut.*, l. II, n. 36, *P. G.*, t. VI, col. 1113. Sur cette constatation de fait, les apologistes exercent leur verve ; lire en particulier Tertullien raillant les dieux païens soumis, dans leur fabrication, à des tourments analogues à ceux que les persécuteurs infligent aux chrétiens. *Apologet.*, c. XII, *P. L.*, t. I, col. 337. Ces dieux représentent « des arbres, des fleurs, des rats, des chats, des crocodiles et d'autres animaux. Et ce ne sont pas les mêmes qui sont adorés par tous : chacun a son dieu, en sorte qu'ils sont tous impies les uns pour les autres, parce qu'ils n'ont pas le même culte ». S. Justin, *Apol.*, I, n. 24, *P. G.*, t. VI, col. 364-365 ; cf. *Apol.*, II, n. 14, 15, col. 468, 469. La multiplicité des dieux rend ridicule l'idolâtrie païenne, qui varie selon les nations et les villes. Athénagore, *Legatio pro christianis*, n. 14, col. 916, 917. Les rites idolâtriques sont par là même ridicules et grotesques, Minucius Félix, *Octavius*, c. XXIV, col. 312 ; Tertullien, *Apologet.*, c. XII, col. 342 ; Tatien, *Oratio adversus græcos*, n. 29, *P. G.*, t. VI, col. 865, 868 ; cf. n. 4, col. 813. Les dieux sont ainsi traités par l'homme avec impiété, sacrilège, irrévérence. Tertullien, *Apologet.*, *loc. cit.* — *b)* Les légendes relatives à l'*origine*, à la *génération* des dieux suffiraient à prouver l'inanité du culte des idoles : ce qui éclate en ces légendes, c'est surtout le caractère profondément immoral de toutes les mythologies disparates dont le paganisme officiel était fait. Aristide, dans son *Discours apologétique*, montre principalement le ridicule des religions païennes ; il critique l'idolâtrie grossière des barbares, le culte des éléments, introduit par les philosophes, la mythologie anthropomorphique des Grecs et particulièrement le culte des Égyptiens, n. 3-14 ; il relève avec soin les conséquences antimorales découlant de tous les méfaits dont les dieux se sont rendus coupables. Voir spécialement, n. 8, 13. Cf. Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1883, t. IV, p. 282-286 ; *P. G.*, t. XCVI, col. 1108-1124. Saint Justin met en opposition la pureté chrétienne et l'immoralité des mythes païens. *Apol.*, I, n. 25, col. 365. Tatien multiplie les détails sur l'immoralité de ces mythes et sur l'usage ridicule de l'astrologie, *Oratio adversus græcos*, n. 8, 9, 10, col. 831-838, sur les métamorphoses fabuleuses des dieux, n. 21, col. 855 ; cf. n. 25, col. 861. Athénagore fait une argumentation en règle contre le polythéisme, raillant la multiplicité des dieux, et discutant le principe même de la mythologie, qui accorde aux dieux une origine analogue à la nôtre. *Legatio*, n. 14, 18-19, col. 916 sq., 925 sq. Cette origine est récente, n. 17, col. 921 sq., et démontre qu'ils ne sont pas Dieu, n. 18, l'Être divin ne pouvant avoir de commencement. Les détails de cette mythologie absurde sont monstrueux et révoltants, tout comme les dieux eux-mêmes dans la conduite qu'on leur prête, n. 20-21, col. 929-936. A son tour, Théophile marque le caractère absurde, inconvenant, immoral des légendes religieuses de la Grèce et de l'Égypte, *Ad Aut.*, l. I, n. 9-10, col. 1037, 1040 ; cf. l. III, n. 3, 8, col. 1125, 1133 ; il ridiculise les cosmogonies d'Homère et d'Hésiode, l. II, n. 4-8, col. 1052-1064, et montre qu'il est aussi insensé d'accepter de pareilles fables que de se livrer aux pratiques de l'idolâtrie populaire, n. 2, 3, col. 1048-1049. Cf. *Cohortatio ad græcos*, n. 2, *P. G.*, t. VI, col. 241-245 ; *De monarchia*, n. 6, *P. G.*, t. VI, col. 324-325 ; Minucius Félix, *Octavius*, c. XXII-XXIIII, t. III, col. 306 sq. Présentée sous cet aspect, l'idolâtrie révolte la raison et offense la divinité. S. Justin, *Apol.*, I, n. 9, col. 340. — *c)* En troisième lieu, les Pères apologistes démontrent l'inanité de l'idolâtrie par les explications qu'ils fournissent relativement à l'origine du culte des faux dieux. Ces explications démontrent avec évidence que ce culte ne repose que sur l'imagination ou la malice des hommes. Les Pères, en effet, nous placent en face de trois explications possibles de l'idolâtrie : *a.* l'explication stoïcienne : les dieux ne sont que des personnifications des forces de la nature. Dieu est la personnification du feu, Justin, *Apol.*, I, n. 20, col. 358 ; Athénagore, *Legatio*, n. 6, col. 904 ; ce feu, répandu à travers la matière cosmique, prend différents noms suivant les différentes parties de la matière vivifiées par lui. *Ibid.* ; cf. n. 22, col. 976. Mais cette explication des dieux est vaine : les stoïciens, en somme, ne reconnaissent qu' « un Dieu, éternel et inengendré, et tout changement de la matière constitue un corps ». L'esprit de Dieu pénétrant la matière recevrait différents noms selon les changements de la matière elle-même, mais « la divinité est immortelle, immobile, immuable ». *Ibid.* ; cf. Tatien, *Oratio*, n. 21, col. 855 ; Tertullien, *Ad nationes*, l. II, n. 2 sq., *P. L.*, t. I, col. 588. — *b. L'évhémérisme.* — Les dieux ne sont que des hommes, rois ou autres personnages illustres, que l'on a divinisés. C'est l'explication généralement admise : elle favorise singulièrement la thèse des apologistes. Minucius Félix, *Octavius*, c. XX, XXI, XXIII, *P. L.*, t. III, col. 297, 300, 310 ; Athénagore, *Legatio*, n. 18, 19, 26, 28, 29, *P. G.*, t. VI, col. 925, 929, 949-950, 953, 957 ; Théophile, *Ad Autolycum*, l. I, n. 19 ; l. II, n. 2, col. 1037, 1048 ; l'auteur de la *Cohortatio ad græcos*, n. 21, 36, 37, col. 424, sq., 305, 308 ; du *De monarchia*, n. 6, col. 325 ; Tertullien, *Apologet.*, c. X, XI, col. 328 sq. Athénagore, *Legatio*, 28, col. 953, démontre par l'histoire que les dieux ont été d'abord des hommes ; il fait appel, sur ce point, n. 29, col. 957, à l'autorité des poètes et recherche, n. 30, col. 960, pour quelles causes la divinité a été attribuée à certains individus. Défendant la même thèse, Minucius Félix, *loc. cit.*, précise le processus de cette divinisation : « A l'égard des dieux, nos pères, dit-il, se sont montrés imprévoyants, crédules et naïfs. Ils honoraient religieusement leurs rois, ils désiraient après leur mort les faire revivre dans des images et avaient plaisir à conserver leur souvenir dans des statues ; ce qui n'était tout d'abord qu'une consolation prit bientôt un caractère religieux. Aussi, avant que le monde se fût ouvert par le commerce..., chaque nation adorait son fondateur, un chef remarquable, une reine chaste, plus forte que son sexe, l'auteur de quelque art ou bienfait, comme on honore un citoyen bienfaisant. Ainsi on donnait une récompense aux morts et un exemple aux vivants », c. XX, col. 299. Tertullien, admettant, lui aussi, la thèse de l'évhémérisme, nie avec véhémence que les dieux aient mérité l'honneur qu'on leur a fait en les élevant au ciel. On n'en trouve pas un qui soit exempt de reproche ou de faute, à moins de nier son existence » ; mais, même en admet-

tant qu'ils aient été bons et honnêtes, de meilleurs qu'eux, Socrate, Thémistocle, Aristide, Alexandre, Polycrate, Démosthène, Caton, Scipion, etc., eussent mérité plus qu'eux les honneurs divins. *Apologet.*, c. XI, col. 335. Cf. *Ad nationes*, l. II, n. 8, 12, col. 595, 601. — c. *La raison théologique.* — Par cette raison, les Pères arrivent à la cause première du péché d'idolâtrie. L'idolâtrie est le résultat de la supercherie intéressée et de la malice des démons qui, par là, attirent les hommes à eux, et se substituent eux-mêmes aux hommes divinisés pour s'identifier avec les idoles et accaparer les honneurs divins à leur profit. Cette explication, loin de contredire l'explication évhémériste, la complète heureusement. Voir Athénagore, *Legatio*, n. 24-27, col. 948-953. L'instrument du règne des démons sur le monde est principalement l'idolâtrie. Justin, *Apol.*, I, n. 5, col. 336; cf. n. 9, 25, 34, col. 340, 365, 408-409; l'auteur du *De monarchia*, n. 1, col. 313; Athénagore, *loc. cit.*; Théophile, *Ad Aut.*, l. I, n. 10, col. 1040. Pour quelques Pères, l'idolâtrie a commencé au paradis terrestre. Tatien, *Oratio*, n. 7, col. 829 (voir cependant la note 64 dans l'édition de Migne); l'auteur de la *Cohortatio*, n. 21, col. 277 (même remarque de l'annotateur, note 64); Théophile, *Ad Aut.*, l. II, n. 28, col. 1096-1097. C'est pour jeter les hommes dans le péché et les détourner loin de Dieu que les démons cherchent ainsi à les tromper, S. Justin, *Apol.*, I, n. 14, 58, col. 348, 416; de là, ils inspirent les fables, n. 54, 64; *Dial. cum Tryphone*, n. 70, col. 408, 425, 640; suggèrent le mensonge aux poètes et aux historiens. Théophile, *Ad Autolycum*, l. II, n. 8, col. 1061; cf. Minucius Félix, *Octavius*, c. XXVI, col. 322. Cf. APOLOGISTES *(Les Pères)*, t. I, col. 1590-1591. Pour aboutir à leurs fins, ils emploient la magie et sont les auteurs des prodiges qui ont lieu autour des idoles. Cf. Minucius Félix, *Octavius*, c. XXVII, col. 324; Tertullien, *Apologet.*, c. XXII, col. 408; Athénagore, *Legatio*, n. 27, col. 952-953. Tatien rappelle que les démons n'ont inventé l'idolâtrie que pour séduire les hommes, *Oratio*, n. 16, 17, 18, col. 840, 844, 848; ils « volent » la divinité, n. 12, col. 832; l'astrologie est une conséquence de l'idolâtrie, n. 7-12, col. 820-832; voir la réfutation de l'astrologie, n. 19, col. 848-849. Les démons peuvent aussi par leur malice provoquer des maladies et des guérisons; la médecine elle-même est sujette à caution, n. 18, col. 847. Finalement, le culte les idoles, c'est le culte des démons. Justin, *Apol.*, I, n. 5, 21, col. 336, 360. Ces traits de la théologie démoniaque des apologistes, relativement à l'idolâtrie, se trouvent condensés chez Tertullien. Nuire aux hommes est le but de toutes leurs impostures, de tous les prodiges par lesquels ils essaient d'accréditer les faux dieux. *Apologet.*, c. XXI-XXII; *De anima*, c. LVII, *P. L.*, t. II, col. 747. Toutes les formes de divination leur sont bonnes : évocation des morts, sacrifices d'enfants, prestiges, chèvres parlantes, tables parlantes, *Apologet.*, n. 23, col. 408 : les démons veulent se faire passer pour des dieux grâce à la divination et par des artifices perfides qui empruntent le masque de la religion. *Ibid.*; cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 158. Sur le spiritisme chez Tertullien, voir Mgr Freppel, *Tertullien*, Paris, 1871, t. II, leçon XXXIV, p. 368-373.

2. *Défense directe du christianisme.* — Cette défense, relativement à l'idolâtrie, prit, sous la plume des apologistes, trois formes différentes. — *a) Le christianisme n'est pas lui-même une idolâtrie.* — Les accusations portaient sur trois chefs principaux : adoration d'une tête d'âne, adoration de la croix, adoration du soleil. La première calomnie est réfutée par Minucius Félix, *Octavius*, c. XXVIII, col. 328; la méthode d'argumentation de l'apologiste est simple : personne ne peut être assez sot pour attribuer un pareil culte aux chrétiens, sinon ceux-là mêmes qui sont assez sots pour honorer des animaux. Le même auteur explique, c. XIXX, ce qu'est l'adoration de la croix chez les chrétiens : il rappelle que le signe de la croix, par lui-même, est déjà suggéré par la raison naturelle et comme la base même de la religion des païens. C'est en attaquant pareillement la religion païenne, avec une verve et une ironie incomparables, que Tertullien défend le culte de la croix. *Apologet.*, c. XVI, col. 364; *Ad nationes*, l. I, n. 12, col. 601. C'est aussi par le même procédé indirect que Justin aborde ce même sujet. *Apol.*, I, n. 55, col. 412. Voir CROIX *(Adoration de la)*, t. III, col. 2347-2348. L'accusation relative au culte du soleil se trouve chez Tertullien, *Apologet.*, c. XV, col. 371 : « Si nous fêtons le soleil — c'est d'ailleurs pour une tout autre raison que pour honorer le soleil — nous venons après ceux qui consacrent le jour de Saturne à manger et à ne rien faire, et qui sont eux-mêmes les imitateurs inconscients d'une coutume juive. » — *b) Le chrétien, en désertant le culte des idoles nationales, ne commet aucune faute contre la patrie ou la société.* — La multiplicité des dieux amène fatalement les citoyens à ne pas adorer partout les mêmes divinités : « Chacun a son dieu, en sorte qu'ils (les païens) sont tous impies les uns pour les autres...; une même chose est regardée ici comme un dieu, ailleurs comme un animal, là comme une victime. » Justin, *Apol.*, I, n. 24; cf. *Apol.*, II, n. 14-15, col. 364-365, 468. Les chrétiens ne demandent pour leur culte que la tolérance accordée aux divers cultes nationaux, Athénagore, *Legatio*, n. 1, col. 889 sq.; leur soi-disant impiété vis-à-vis des idoles n'égale pas celle des philosophes, qui « détruisent publiquement vos dieux, attaquent vos superstitions, et que cependant vous applaudissez ». Tertullien, *Apologet.*, c. XLVI, col. 500; cf. Athénagore, *Legatio*, n. 7, col. 904; Tatien, *Oratio*, n. 25, col. 860-861. Après avoir ainsi réclamé le droit commun et protesté que les chrétiens sont prêts à tout souffrir plutôt que de renier leur foi, Justin, *Apol.*, I, n. 57; Tatien, *Oratio*, n. 4, col. 413, 813; Tertullien, *Apologet.*, c. L, col. 530, les apologistes proclament l'entière loyauté des chrétiens envers l'empire, leurs vertus civiques et leur soumission aux lois justes qui, seules, peuvent obliger la conscience. Tertullien, *Apologet.*, c. IV-VII, col. 283-311; cf. Turmel, *Tertullien*, p. 17-18. Voir t. I, col. 1595. Un point particulier devait attirer l'attention des apologistes, celui des honneurs divins que les empereurs voulaient se faire rendre par leurs sujets. La doctrine des apologistes est, sur ce point, d'une fermeté parfaite. Pour Tertullien, l'apothéose impériale est une flatterie honteuse et funeste, une basse adulation, un sacrilège; ceux qui adorent l'empereur sont ses pires ennemis, *Apologet.*, c. XXXIII-XXXIV, col. 451, 454; les chrétiens prient pour l'empereur, « demandant pour lui une longue vie, un empire assuré, une maison tranquille, des armées vaillantes, un sénat fidèle, un peuple vertueux, une paix universelle, en un mot, tout ce qu'il peut désirer comme homme et comme empereur », c. XXX; cf. c. XXXI-XXXII, col. 441, 446, 447. Mais les chrétiens doivent refuser de rendre un culte divin à l'empereur : on ne doit l'appeler ni Dieu, ni Seigneur, ce serait une usurpation contre la majesté divine, c. XXXIII-XXXIV, col. 448 sq. Sur le même sujet, voir Justin, *Apol.*, I, n. 17, col. 353; Théophile, *Ad Aut.*, l. I, n. 11, col. 1014; Athénagore, *Legatio*, n. 37, col. 972. — *c) En adorant un seul Dieu, les chrétiens, d'accord avec les philosophes les meilleurs, professent une vérité éminemment rationnelle.* — Voir APOLOGISTES, t. I, col. 1591; DIEU, t. III, col. 1028 sq. L'attitude des apologistes, à l'égard des philosophes, dans la lutte qu'ils entreprennent en faveur du mono-

théisme contre l'idolâtrie, varie selon le tempérament de chacun. Justin, modéré et favorable, voit dans la philosophie païenne un effort louable vers la vérité. Les philosophes, en toutes les matières où ils sont d'accord avec la religion chrétienne, le doivent à la lumière que le Verbe leur a communiquée, *Apol.*, I, n. 5, 44, 46; *Apol.*, II, n. 7, 8, 10, 13, col. 336, 396, 397, 456, 457, 460, 465, ou bien ils le doivent aux emprunts qu'ils ont faits à la révélation. *Apol.*, I, n. 59-60, col. 416, 417. Tatien, dur et agressif, relève surtout les erreurs et les contradictions des philosophes, *Oratio*, n. 1, 2, 3, col. 804-812; cf. n. 25, 26, col. 860, 861; ce que les philosophes ont de bon est le résultat d'un plagiat des Livres saints, n. 40, col. 884. Athénagore, plus juste et moins superficiel, fait appel aux témoignages profanes en faveur de l'unité divine, *Legatio*, 5, 6, 7, col. 900, 901, 904-905; de l'existence des démons, n. 23, col. 941; de la providence, dont la notion a cependant été défigurée par suite de l'influence des démons, n. 25, col. 949. Les philosophes, comme les chrétiens, ont souffert calomnies et persécutions pour avoir défendu la vérité contre l'erreur et la vertu contre le vice, n. 31, col. 961. L'auteur du *De monarchia* est favorable, lui aussi, aux philosophes. Son opuscule est une compilation de textes où Eschyle, Sophocle, Orphée, Pythagore, Ménandre, Philémon, Euripide viennent affirmer l'unité divine et combattre l'idolâtrie. Même appel à l'autorité des philosophes chez Minucius Félix, en faveur de l'unité divine, de l'existence des démons, de la fin du monde et de la résurrection, de l'éternité des peines de l'enfer : « les doctrines des philosophes sont presque identiques aux nôtres », de telle façon que « les philosophes païens étaient déjà chrétiens ou que maintenant les chrétiens sont philosophes ». *Octavius*, c. XIX, XX, XXVI, XXXIV, col. 292, 257, 320, 344. Cet accord s'explique par les emprunts faits à nos Livres saints, c. XXXV, col. 348. Théophile met davantage en relief les erreurs, les contradictions des philosophes; il attaque leur morale relâchée et perverse, *Ad Aut.*, l. II, n. 12, cf. 1-4, 8; l. III, n. 5-6; cf. 2, 3, 7, 15, 26, col. 1069, 1049-1053, 1059, 1121, 1124, 1125, 1144 sq., 1160; mais il reconnaît cependant l'accord partiel de leur doctrine avec l'enseignement chrétien : ce qu'il y a de vrai chez eux, ils l'ont volé à la sainte Écriture, l. I, n. 14; l. II, n. 37, col. 1045, 1118. L'auteur de la *Cohortatio ad græcos* soutient la même thèse sur un ton plus mesuré. Les philosophes, dans ce qu'ils ont enseigné de vrai, ont plagié les Écritures. Cf. n. 4, 5-8, 14-19, 10-33, 34-46, col. 248-249, 251-256, 268 sq., 276 sq., 301 sq. Hermias se borne au persiflage des contradictions relevées chez les philosophes. *Irrisio*, n. 2, col. 1169 sq. Si le reproche de contradiction est fondé, celui des emprunts faits aux Livres saints n'est pas justifié; les apologistes ont pris ce lieu commun chez les judéo-alexandrins. Il fallait toutefois constater que leur méthode apologétique, dans la preuve de l'unité de Dieu contre le polythéisme idolâtrique, avait fait appel aux enseignements concordants de la philosophie païenne. L'apologie du christianisme contre le paganisme dolâtrique a été continuée, dans le même sens, par Clément d'Alexandrie, principalement dans le *Protreptricus* ou *Exhortation aux gentils*, *P. G.*, t. VIII, col. 49-245. Au fond, l'Exhortation s'adresse, non pas aux païens, mais aux chrétiens. Ce qu'elle combat, c'est le paganisme pratique, non encore complètement vaincu dans les mœurs des chrétiens. Pour Clément d'Alexandrie, la philosophie grecque a emprunté à l'Ancien Testament la part de vérité qu'elle contient; elle fut un élément providentiel de la préparation du salut. Cf. t. III, col. 146, 169. Origène est plus dur pour la philosophie et pour les philosophes. Il reproche à ceux-ci d'avoir commis des erreurs et toléré l'idolâtrie. *Cont. Celsum*, l. V, n. 43; VI, n. 2; VII, n. 47, *P. G.*, t. XI, col. 1248; 1289; 1489. C'est ainsi qu'en passant, Origène est amené à proclamer l'inanité et la stupidité du culte des faux dieux.

5° *Les derniers écrits chrétiens contre l'idolâtrie.* — 1. La deuxième moitié du IIIe siècle et le début du IVe verront paraître un certain nombre d'écrits dirigés contre l'idolâtrie, qui n'apportent toutefois aucune idée nouvelle. Il suffit de les signaler ici en en donnant une très brève analyse. De saint Cyprien retenons l'écrit *Ad Demetrianum* : les chrétiens ne sont pas la cause des maux qui désolent le monde et l'Afrique. La vraie cause de ces maux est l'obstination des païens dans leurs cultes idolâtriques. Le *Quod idola dii non sint* est une suite de notes tirées parfois littéralement de Minucius Félix et de l'*Apologeticum* de Tertullien. L'authenticité de cet ouvrage, affirmée par saint Jérôme, *Epist.*, LXX, *ad Magnum*, *P. L.*, t. XXII, col. 668, a été révoquée en doute, mais ne semble pas devoir être contestée. Le *Carmen apologeticum* de Commodien, qui est, en réalité, un exposé de la religion chrétienne, est dirigé contre les Juifs et contre les païens. Dans le Ier livre des *Instructions*, on retrouve la même tendance apologétique, visant les mêmes adversaires. Les sept livres *Adversus nationes* d'Arnobe ont, pour le sujet qui nous occupe, une plus grande importance. Dans les deux premiers, Arnobe, comme saint Cyprien dans le *Ad Demetrianum*, répond à ceux qui prétendent que les chrétiens sont cause des maux qui fondent sur l'empire. Dans les cinq autres, prenant l'offensive, il fait le procès du paganisme officiel et populaire et de la philosophie. Tout d'abord, il prend directement à partie le polythéisme; il en fait ressortir l'absurdité et l'immoralité. « Impossible de ne pas s'arrêter, à la fin du Ve livre, devant la critique incisive et mordante des allégories, sous lesquelles les philosophes s'évertuaient à voiler de leur mieux le scandale des mythes et à idéaliser le vieux culte païen. Les deux derniers livres traduisent les cultes polythéistes à la barre d'une critique sans merci et vengent les fidèles de cette accusation d'impiété que les païens ne se lassaient pas d'élever, faute de trouver chez eux leurs temples, leurs sacrifices, leurs images de la divinité. » O. Bardenhewer. *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 362. Cf. t. I, col. 1985. Lactance reprendra la plupart de ces idées dans les deux premiers livres de ses *Institutions divines*. Dans le IIe livre, sur l'origine de *l'erreur*, Lactance développera une idée mainte fois émise par les Pères apologistes : les démons doivent être considérés comme les véritables auteurs de l'idolâtrie. Le philosophe Porphyre de Tyr, mort à Rome en 304, avait composé, en quinze livres, un ouvrage contre le christianisme. Dans cet ouvrage, il cherche à se débarrasser des impuretés mythologiques par des interprétations physiques et allégoriques. Il ne nous reste de cet écrit que des fragments dans Eusèbe, saint Augustin et Théodoret. Contre les assertions de Porphyre, dont quelques-unes sont en réalité une défense déguisée de l'idolâtrie, Apollinaire avait écrit trente livres de réfutation, aujourd'hui perdus, sauf un fragment conservé par saint Jérôme, *In Daniel.*. IX, 24, *P. L.*, t. XXV, col. 548. Du *Monogène*, autre réfutation, écrite par Macarius le Magnésien, en 410, probablement contre Hiéroclès (publiée en 1876, à Paris, par Blondel), il n'y a rien ou presque rien qui intéresse la question de l'idolâtrie : l'apologiste se contente, en effet, de réfuter les accusations de contradiction portées contre les textes bibliques. A la même époque qu'Appollinaire, ou même un peu auparavant, saint Athanase, dans le *Discours contre les grecs*, *P. G.*, t. XXV, col. 3-96, avait expliqué l'origine de

l'idolâtrie, n. 1-10, et réfuté les différentes formes sous lesquelles elle se présente, n. 11-29. On trouve également dans Eusèbe de Césarée une excellente critique, aussi modérée que savante, des cultes idolâtriques, principalement dans les quinze livres de la *Préparation*, προπαρασκευὴ εὐαγγελική, *P. G.*, t. XXI. Il faut aussi, du même auteur, faire mention d'un grand ouvrage *Contra Porphyre*, ouvrage aujourd'hui perdu.

2. L'histoire du IVe siècle accuse dans le paganisme officiel un recul de l'idée polythéiste. Cf. Mgr Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, *Excursus B*, p. 108-201. Un monothéisme abstrait prend progressivement la place des multiples divinités de l'idolâtrie. Voir la lettre du grammairien Maxime de Madaure, dans saint Augustin, *Epist.*, CIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 386-387. Toutefois, le peuple garde encore le culte des idoles. Il n'entre pas dans le programme de cet article théologique de retracer les péripéties de cette dernière phase de la lutte entre le catholicisme grandissant et l'idolâtrie expirante. L'édit de Constantin, en 313, donne au catholicisme une liberté et un statut légal. Bien plus, ne pouvant supprimer d'un seul coup le culte des idoles, l'empereur essaye tout au moins de restreindre ce culte. Un grand nombre de temples dédiés aux fausses divinités furent fermés; plusieurs statues d'idoles furent enlevées et mises en poudre. Firmicus Maternus, dans son *De errore profanarum religionum* (vers 347), *P. L.*, t. XII, col. 971-1050, invitera les empereurs Constance et Constant à donner le coup de grâce au paganisme mourant. Les c. VI-XVII surtout ont trait à l'idolâtrie et aux grossières superstitions du paganisme. Toutefois l'avènement de Julien l'Apostat donne à l'idolâtrie un regain de vitalité, que saint Jean Chrysostome a décrite dans *De S. Babyla*, n. 14, *P. G.*, t. L, col. 554-555. Julien l'Apostat composa un ouvrage de huit livres pour attaquer le christianisme et justifier le paganisme. Sur sa personne, ses écrits, et son œuvre polémique et persécutrice contre l'Église, voir l'ouvrage classique de Paul Allard, *Julien l'Apostat*, 3 vol., Paris, 1900. Les attaques et la persécution de Julien provoquèrent de la part des défenseurs du catholicisme certaines répliques directes ou indirectes qu'il suffit ici de signaler. Apollinaire avait écrit une deuxième apologie, *Sur la vérité*, où il réfutait Julien : elle a péri entièrement. Saint Jean Chrysostome, dans plusieurs de ses homélies, *Orat. in sanct. mart. Juvenalem et Maximinum*, *P. G.*, t. L, col. 571-578; et dans son livre *Sur saint Babylas, contre Julien et les païens*, col. 533-572. Mais ces écrits sont postérieurs à la mort du prince, tout comme les deux « philippiques », στηλιτευτικοί, de saint Grégoire de Nazianze (discours théologiques IV et V, *P. G.*, t. XXXV, col. 532-720). Plus tardivement encore parut, de saint Cyrille d'Alexandrie, l'*Apologie du christianisme contre les livres de l'impie Julien* (paru en 433), contenant originairement trente livres, mais dont nous ne possédons, dans le texte original, que les dix premiers, *P. G.*, t. LXXVI, col. 503-1057; quelques fragments grecs ou syriaques nous étant encore parvenus des dix suivants, *P. G.*, col. 1060-1064. L'idolâtrie n'est pas au premier plan des préoccupations de l'apologiste, ni de l'empereur apostat, mais, dans un ouvrage qui s'occupe des rapports du judaïsme et du catholicisme avec le paganisme, il en est forcément question sous une forme ou sous une autre.

3. Après la mort de Julien, on peut dire qu'en Orient l'idolâtrie et le paganisme sont à leur extrême déclin. Une loi de Théodose le Grand défendit l'idolâtrie comme un crime de lèse-majesté. *Code Théodosien*, XVI, 10, 12. Les derniers temples furent démolis : en 423, le paganisme est considéré comme n'existant plus, XVI, 10, 22. En Occident, l'ancien culte se soutint plus longtemps en face du christianisme triomphant. Longtemps encore les païens rééditent les calomnies dirigées contre les chrétiens, responsables, disaient-ils, de tous les maux de l'empire. Cette accusation sera réfutée par Paul Orose, *Adversus paganos, historiarum libri septem*, mais surtout par saint Augustin, dans son *De civitate Dei*. Quelques populations païennes survécurent jusqu'au VIIe et même IXe siècle. Saint Césaire d'Arles, au VIe siècle, « dans ses sermons contre les pratiques païennes, adopte l'interprétation évhémériste de la mythologie, interprétation qui a déjà de longs états de service. *Appendice aux sermons de S. Augustin*, *P. L.*, t. XXXIX, serm. CXXIX, n. 1, col. 2001; CXXX, n. 4, col. 2005. S'il appelle démons les dieux gréco-romains, c'est par figure; mais il sait que ce sont des personnages méchants et vicieux qui vivaient au temps où les Israélites se trouvaient en Égypte. » P. Lejay, *Le rôle théologique de S. Césaire d'Arles*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. X, p. 161. Mais c'est surtout aux pratiques divinatoires et aux sortilèges qu'il s'attaque. *Serm.*, CCLXXVIII, n. 1, col. 2269; n. 5, col. 2270-2271; *Homilia sacra*, publiée par Elmenhorst, p. 51. Cf. Lejay, *op. cit.*, p. 481. Le IIe concile de Braga (572) insiste dans son canon 1 sur l'obligation qu'ont les évêques d'exhorter le peuple, dans leurs tournées pastorales, à s'abstenir de l'idolâtrie et des vices. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 194. Ce fut pour saint Martin de Braga l'occasion de composer le *De correctione rusticorum*, édité par C. P. Caspari, Christiania, 1883. Un concile de Tours, tenu en 567, avait condamné un usage idolâtrique, celui de distribuer au peuple une idole de farine. Ce rite bizarre est mentionné dans une lettre de Pélage Ier à l'évêque d'Arles Sapaudus. Jaffé, n. 978. Cf. Hefele, *op. cit.*, p. 185, note 6. Signalons enfin la constitution du roi de France Childéric, *De abolendis reliquiis idololatriæ*, *P. L.*, t. LXXII, col. 1121-1122.

Si l'idolâtrie disparaît des controverses religieuses, c'est pour faire place à la divination, dont les pratiques seront dénoncées et poursuivies par les Pères et les écrivains ecclésiastiques. Voir DIVINATION, t. IV, col. 1441-1455.

6° *La morale de l'Église et l'idolâtrie.* — Dès avant la liberté de l'édit constantinien, les Pères de l'Église se préoccupent du *péché* d'idolâtrie : leur enseignement n'est pas seulement apologétique; il est encore *moral*.

C'est surtout en Occident, avec Tertullien, que la préoccupation morale se prononce, plus développée. Le *De spectaculis* et le *De idololatria* sont les meilleurs spécimens de cette préoccupation. Pour Tertullien, l'idolâtrie ne consiste pas seulement à offrir des victimes en sacrifice aux idoles; à bien le prendre, toute offense de Dieu est une idolâtrie. L'idolâtrie s'insinue partout : dans les arts représentatifs, adonnés à la fabrication des idoles; dans l'astrologie et la magie, sciences qui touchent de près aux sciences occultes; dans l'enseignement des belles-lettres, qui exige des connaissances approfondies de la mythologie; dans le négoce, où la cupidité exerce son influence en faveur de l'achat et de la vente des matières destinées aux sacrifices païens; dans la participation plus ou moins éloignée aux fêtes païennes, que les chrétiens eux-mêmes retiennent dans leurs coutumes; dans l'acceptation des distinctions, des charges, des emplois publics, dans le métier des armes et jusque dans les paroles imprécatoires, tout imprégnées de locutions païennes. Cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 412-421. Bardenhewer attribue ces deux ouvrages à Tertullien catholique. *Les Pères*

de l'Église, trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 316. M. d'Alès, à cause des exagérations qui s'y trouvent, attribue le *De idololatria* à Tertullien déjà montaniste (3e période, semi-montanisme), *op. cit.*, p. XIV, se ralliant en cela à l'opinion de M. Monceaux, *Chronologie des œuvres de Tertullien*, dans la *Revue de philologie*, t. XXII (1898). Cette attribution est faite à cause de la sévérité avec laquelle, ainsi que dans le *De corona*, Tertullien y affirme l'incompatibilité du métier des armes et de la perfection chrétienne, en raison du péril d'idolâtrie. Sur ce point, voir GUERRE, t. VI, col. 1915-1916.

1. *Le péché d'idolâtrie.* — L'idolâtrie avait toujours été considérée comme un péché extrêmement grave. Les Pères apologistes insistent déjà sur le caractère d'impiété de cette faute, S. Justin, *Apol.*, I, n. 24, 25, col. 364, 365, laquelle est, de plus, une insanité, Théophile, *Ad Aut.*, col. 1112; car c'est Dieu qu'il faut adorer et non pas ses œuvres. Athénagore, *Legatio*, n. 16, col. 922; cf. Tatien, *Oratio adversus græcos*, n. 4, col. 813. Les *Constitutions apostoliques*, l. II, c. XXIII, édit. Funk, p. 89, déclareront qu'il n'y a pas de péché plus grave que l'idolâtrie, parce qu'elle est un mépris formel de Dieu, μείζων εἰδωλολατρείας οὐκ ἔστιν ἁμαρτία, εἰς θεὸν γὰρ ἐστι δυσσέβεια.

Donc, culpabilité des païens eux-mêmes, qui, éclairés par les raisons par lesquelles la foi chrétienne est justifiée, refusent néanmoins de se convertir. Quelles que soient leurs raisons de demeurer dans l'idolâtrie: prestige de la religion romaine, Minucius Félix, *Octavius*, c. VI, *P. L.*, t. III, col. 250-253; respect des traditions, Méliton, *Apol.*, 12, *Corp. apol.*, t. IX, p. 431; entraînement du grand nombre, Méliton, *Apol.*, n. 1, *ibid.*, p. 423; difficulté de briser avec ses coreligionnaires, *Apol.*, n. 3, *ibid.*, p. 424; *Homil. Clement.*, homil. V, n. 30, *P. G.*, t. I, col. 1344, 1345; la culpabilité reste réelle. Les habitudes séculaires n'autorisent pas l'erreur, et le respect humain reste toujours blâmable. Méliton, *Apol.*, n. 12, p. 431; Minucius Félix, *Octavius*, c. XX, *P. L.*, t. III, col. 298; *Homil. Clem.*, *loc. cit.* Les idolâtres sont donc coupables, quels qu'ils soient. Origène dénonce leur culpabilité, en s'appuyant sur le texte de saint Paul aux Romains, I, 19-20; les préceptes de la loi morale sont naturellement connus; Dieu est naturellement connaissable; au jugement divin, personne n'aura d'excuse à invoquer. *P. G.*, t. XIV, col. 684; *In Rom.*, c. II, 12-14, t. XV, col. 892; *Contra Celsum*, l. I, n. 4-5, t. XI, col. 661-664; *De principiis*, l. I, c. III, n. 6, col. 152. Cf. S. Justin, *Apol.*, I, c. XXVIII. Sur le témoignage de l'âme contre l'idolâtrie, c'est-à-dire sur ce sentiment intérieur qui nous conduit à la connaissance d'un Dieu unique, voir Minucius Félix, *Octavius*, c. XVIII, *P. L.*, t. III, col. 291-292; Tertullien, *Apologet.*, c. XVII, *P. L.*, t. I, col. 376-377; *De testimonio animæ*, *ibid.*, col. 607-618; *Cont. Marcionem*, l. I, c. X, *P. L.*, t. II, col. 257; *De anima*, c. XLI, col. 720; S. Cyprien, *De idolorum vanitate*, c. IX, *P. L.*, t. IV, col. 577.

Pour le péché d'idolâtrie, les Pères admettent parfois une certaine excuse, provenant de l'ignorance. Cf. S. Justin, *Apol.*, I, n. 3, *P. G.*, t. VI, col. 332; Aristide, *Apol.*, n. 17, dans *Texte und Untersuchungen*, t. X (1893), p. 42; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. II, c. XIV, *P. G.*, t. VIII, col. 997; *Protrept.*, n. 10, col. 213. Tertullien, *Cont. Marcionem*, l. V, c. XVI, *P. L.*, t. II, col. 511, pense que les païens qui d'aventure n'auront pas connu l'Évangile seront traités avec indulgence, mais il n'admet pas l'excuse de l'ignorance pour l'idolâtrie positive. *De idololatria*, c. I, *P. L.*, t. I, col. 663. Méliton est plus indulgent, *Apol.*, n. 3, *Corpus apol.*, t. IX, p. 424.

Mais l'ignorance volontaire ne sera à aucun titre une excuse; elle ne saurait détourner la punition du coupable. *Homil. Clement.*, homil. X, 12 sq., *P. G.*, t. II, col. 265-268; *Recognitiones*, l. V, n. 17, 18, *P. G.*, t. I, col. 1337-1338; cf. n. 5, col. 1333. Le châtiment viendra, col. 1333; l'ignorant volontaire sera puni comme s'il avait sciemment péché, col. 1337-1338; *Homil. Clement.*, col. 265; il sera chassé du royaume éternel, *Recognitiones*, col. 1338; *Homil. Clement.*, col. 265-268; ainsi les païens brûleront pour n'avoir pas connu, ou plutôt pour avoir méconnu leur créateur. *Pasteur d'Hermas*, *Sim.*, IV, n. 4; cf. S. Justin, *Apol.*, I, n. 57; cf. 15, 28, *P. G.*, t. VI, col. 413, 397, 372; Méliton, *Apol.*, n. 13, *Corpus apol.*, t. IX, p. 432; S. Irénée, *Cont. hær.*, l. V, c. XXIX, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1201; Origène, *Contra Celsum*, l. VIII, n. 39, *P. G.*, t. XI, col. 1576; Tertullien, *Ad nationes*, l. I, n. 7, *P. L.*, t. I, col. 569; S. Cyprien, *Ad Demetrianum*, n. 22, *P. L.*, t. IV, col. 560.

Aux auteurs indiqués à APOLOGISTES *(Les Pères)*, t. I, col. 1600, 1602, ajouter : L. Laguier, *La méthode apologétique des Pères dans les trois premiers siècles*, Paris, 1905; J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907; W. H. Carslaw, *The early christian apologists*, Londres, 1911; A. Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris, 1912. Pour les monographies particulières, voir les bibliographies établies par M. Tixeront, *Histoire des dogmes*, 7e édit., Paris, 1915, t. I, p. 227, 228.

2. *Discipline pénitentielle du péché d'idolâtrie.* — Mais il n'était pas suffisant de déclarer la gravité du péché d'idolâtrie. Il était plus nécessaire encore, au milieu des persécutions et des périls de chute, de régler les conditions de ceux qui avaient eu le malheur de commettre un péché d'idolâtrie. Nous avons déjà signalé plus haut, col. 649, à propos du cas de Jézabel, dans l'Apocalypse, II, 20-21, un commencement de discipline ecclésiastique à propos du péché d'idolâtrie ou tout au moins d'un péché connexe à l'idolâtrie. Cet embryon de discipline est d'ailleurs favorable au pardon, moyennant pénitence suffisante. Mais la question de la réconciliation des chrétiens retournés à l'idolâtrie, des apostats, qu'on nommera plus tard les *lapsi*, devient bientôt une question de première urgence à résoudre. On l'a déjà étudiée ici, à ce point de vue, soit à l'article ABSOLUTION, t. I, col. 145-161, soit à l'art. APOSTASIE, col. 1605-1607. Toutefois, des travaux plus récents, de M. Vacandard lui-même, de M. d'Alès, de MM. Rauschen et Esser, en Allemagne, du P. Stufler, en Autriche, proposent une autre explication, qui sera indiquée ici uniquement au sujet du péché d'idolâtrie, dans la discipline pénitentielle des premiers siècles. Il s'agit par conséquent des chrétiens tombés dans l'apostasie de leur foi en sacrifiant aux idoles.

a) Antérieurement à Calliste. — Le crime d'idolâtrie n'est pas nommé expressément avant l'Apocalypse, à propos de la femme Jézabel, compromise dans cette faute. On a vu que le pardon ne lui est pas absolument refusé. — Le *Pasteur d'Hermas*, dans la neuvième parabole, XXI, 3, parle de « ces inconstants, qui, au premier bruit de la persécution, à cause de leur lâcheté même, s'empressent de sacrifier aux idoles et rougissent du nom du Seigneur ». Il semble même en nommer un, Maxime. *Vis.*, II, III, 4. Ces inconstants, δίψυχοι, consultent aussi les devins, ce qui est une forme d'idolâtrie. *Mand.*, XI, 2-4. Ce Maxime dont il vient d'être question avait vraisemblablement renié une première fois la religion chrétienne et obtenu son pardon : « libre à toi de renier une seconde fois », lui dit l'Église, *loc. cit.* Mais, quoi qu'il en soit, le Pasteur offre le salut aux apostats, s'ils font pénitence, *Sim.*, IX, XXVI, 5; les enfants d'Hermas, coupables d'apostasie et d'immoralité, ont pu eux-mêmes faire pénitence, *Vis.*, II, II, 2; voir aussi la doctrine qui ressort de toute la dixième parabole. De ces textes, les au-

teurs, même catholiques, ne tirent pas des conclusions identiques. Les uns, cf. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 171, pensent qu'il ne s'agit pas ici de réconciliation ecclésiastique. Pressé par l'argumentation de M. Esser, dans *Der Katholik*, 1907, t. II, p. 184-204, 297-309; 1908, t. I, p. 12-28, 93-113, Funk prit une position moins affirmative, déclarant simplement que la thèse d'une réconciliation ecclésiastique n'était pas appuyée par des preuves certaines. *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1906, t. LXXXVII, p. 541 sq. Cette nouvelle position de Funk fut appuyée, en France, par Mgr Batiffol, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, p. 345; par M. Vacandard, *Revue du clergé français*, t. L, p. 128, et, plus récemment, par M. Lelong, dans son introduction au *Pasteur d'Hermas*, Paris, 1912, p. LXXIII. A l'encontre, entendent cette réconciliation d'une réconciliation ecclésiastique, M. Esser, *op. cit.*; le P. Stufler, *Die Bussdisziplin der abändlichen Kirche bis Kallistus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1907, t. XXXI; M. d'Alès. *L'édit de Calliste*, Paris, 1914, c. III. Toutefois, ces derniers auteurs admettent que l'Église ne réconciliait qu'une fois les chrétiens tombés dans l'apostasie (l'idolâtrie). « A ceux qui, après cette première réconciliation, venaient à retomber, on ne voit pas bien ce qu'elle (l'Église) offrait, mais, sans aucun doute elle ne les désespérait pas. Car quelles que soient les sévérités du Pasteur pour les διψυχοι, si une chose ressort clairement de ce livre, c'est que quiconque a la volonté de faire pénitence peut rentrer en grâce avec Dieu. » D'Alès, *op. cit.*, p. 113.

Ces conclusions trouvent, d'après le P. Stufler, *op. cit.*, et M. d'Alès, *op. cit.*, c. IV, une confirmation dans saint Irénée et dans quelques récits empruntés à l'âge des Pères apologistes. Admission à la pénitence, dans l'Église de Corinthe, sous l'évêque Denys (170), des pécheurs les plus coupables, et même des hérétiques; réconciliation du gnostique Cerdon, de quelques hérétiques, par saint Polycarpe, de passage à Rome, de quelques *lapsi* à la prière des martyrs de Lyon, d'un certain Natalis sous le pontificat de Zéphyrin, tels sont les faits, auxquels M. Koch, disciple de Funk, continue à dénier un caractère de réconciliation ecclésiastique. *Die Sündenvergebung bei Irenäus*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1908, t. I, p. 45-46. Quant aux conclusions des auteurs protestants, qui vont jusqu'à nier que l'Église ait eu connaissance du pouvoir de remettre les péchés, nous n'avons pas à nous en occuper ici. Voir PÉNITENCE. Sur la position des protestants, voir Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édit., Tubingue, 1909, t. I, p. 439-444; et Rolffs, *Das Indulgenz Edik des römischen Bischofs Kallist kritisch untersucht*, Lepizig, 1893, p. 53 sq.

Au début du IIIe siècle, Tertullien témoigne, dans son *De pœnitentia*, de la possibilité du pardon pour l'apostasie, même poussée jusqu'à l'idolâtrie, qu'il décrit ainsi : *fidem terrenæ potestatis formidine evertere*, n. 7, *P. L.*, t. I, col. 1241. Il est hors de doute qu'Origène reconnaisse un pardon possible à l'idolâtrie. Bien que l'idolâtrie soit un « crime mortel », *In Lev.*, homil. XV, n. 2, *P. G.*, t. XII, col. 560, 561; cf. *De oratione*, n. 28, t. XI, col. 528-529, on en peut recevoir la pénitence ecclésiastique, au moins une fois. *In Lev.*, homil. XI, n. 2, col. 523; homil. XV, n. 2, col. 561. La pensée d'Origène a bien été exposée, à propos des péchés dits irrémissibles, par M. Tixeront, dans ses dernières éditions de sa *Théologie anténicéenne, Histoire des dogmes*, Paris, 1915, t. I, p. 321, note 5 : « Origène paraît nier, généralement, la rémissibilité des péchés commis par les chrétiens; mais il s'agit là évidemment de l'ἄφεσις ἁμαρτιῶν, de ce mode de rémission facile propre au baptême. *In Joa.*, tom. II, n. 6; tom. XXVIII, n. 13, *P. G.*, t. XIV, col. 129, 713. Ailleurs, *In Matth., commentar. series*, n. 114, *P. G.*, t. XIII, col. 1762; *De oratione*, n. 28, *P. G.*, t. XI, col. 529, il semble nier la rémissibilité par l'Église des péchés *ad mortem*, et, en particulier, de l'apostasie ou de l'idolâtrie consciente et formelle. Cf. t. I, col. 147. A ces passages cependant on peut opposer, outre ceux qui ont été cités (plus haut), les suivants : *In Lev.*, homil. VIII, n. 10, *P. G.*, t. XII, col. 502; *In ps. XXXVII*, homil. I, n. 1, col. 1370-1371; *In Jer.*, homil. XIX, n. 9, t. XIII, col. 382-384; *In Joa.*, tom. XXVIII, n. 6, t. XIV, col. 696; *Contra Celsum*, l. III, n. 51, t. XI, col. 908, où Origène suppose ou dit expressément que les péchés contre Dieu et *la foi*, les péchés de la chair..., l'*apostasie des chrétiens* peuvent être et sont pardonnés par l'Église. » Le texte du *De oratione* qui seul fait vraiment difficulté, en réalité, ne saurait contredire la doctrine générale d'Origène; il n'y a pas non plus chez lui évolution doctrinale; il reproche simplement aux prêtres imprudents et pressés d'accorder un pardon à des pécheurs impénitents qui ne l'ont point mérité; pardon que Dieu ne peut ratifier. Voir d'Alès, *op. cit.*, c. IX. Cf. Stufler, *art. cit.*, p. 218-220, où l'on trouvera un résumé des autres interprétations.

A sa manière, saint Hippolyte, lui aussi, est un témoin du pardon accordé par l'Église à l'idolâtrie ou apostasie, puisqu'il semble attaquer Calliste pour avoir admis d'une façon régulière à la pénitence des apostats qui n'étaient auparavant réconciliés qu'exceptionnellement. Cf. d'Alès, *op. cit.*, c. VII; *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 46-48; HIPPOLYTE (*Saint*), t. VI, col. 2510.

b) L'édit de Calliste, accordant le pardon au péché d'impudicité, ne concerne pas directement le péché d'idolâtrie. Voir t. II, col. 1338-1340. Cependant, l'acte de Calliste a une portée plus générale. Tertullien montaniste le remarque et s'indigne que le pape remette l'adultère, sans considérer qu'il y aurait autant de raison de remettre l'homicide et l'idolâtrie, c'est-à-dire les trois péchés qu'on a appelés, dans la discipline pénitentielle du IIIe siècle, les péchés irrémissibles. *De pudicitia*, n. 9, 22, *P. L.*, t. II, col. 999, 1028. La pratique ultérieure de l'Église montrera que le pardon sera accordé même au péché d'idolâtrie. Mais l'édit de Calliste pose une question d'histoire et de discipline. Y eut-il, au début du IIIe siècle, une période rigoriste où l'Église, tout en se reconnaissan le pouvoir de remettre les péchés, refusait néanmoins la réconciliation ecclésiastique aux idolâtres, c'est-à-dire aux chrétiens tombés dans l'apostasie, aux homicides et aux adultères? Se basant sur les témoignages de Tertullien montaniste, *De pudicitia*, cf. d'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 196-208, de saint Hippolyte, *Philosophoumena*, l. IX, c. XII, voir t. I, col. 149, 150; t. II, col. 1338-1339; t. VI, col. 2510, et aussi, bien qu'avec moins de légitimité, sur un passage du *De oratione* d'Origène, voir plus haut et t. I, col. 147, certains théologiens et critiques pensent pouvoir affirmer qu'au début du IIIe siècle existait dans l'Église un courant rigoriste dans le sens indiqué. Pas de pardon ecclésiastique pour les idolâtres, c'est-à-dire les apostats, les homicides et les impudiques. Thèse de Funk, *Das Indulgenzedickt des Papstes Kallistus*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1906, t. LXXXVIII, reprenant et défendant les idées d'un précédent travail, *Zur altchristlichen Bussdisciplin*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. I, p. 181 sq.; et, en France, de M. Vacandard, *Tertullien et les trois péchés irrémissibles, à propos d'une récente controverse*, dans la *Revue du clergé français*, avril 1907, p. 113-131; de Mgr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 3e édit., Paris, 1904; *L'édit de Calliste, d'après une*

controverse récente, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, 1906, p. 339, 348. Cf. art. CALIXTE Ier *(Saint)*, t. II, col. 1338; HIPPOLYTE *(Saint)*, t. VI, col. 2510. D'autres théologiens et historiens, s'appuyant sur les raisons tirées de la discipline du IIe siècle et sur certains textes de saint Cyprien, lesquels affirment que la thèse rigoriste ne fut jamais que la thèse exceptionnelle, voir plus loin, pensent que le refus de réconciliation ecclésiastique, « même restreint aux trois péchés capitaux,... ne répond à aucune réalité historiquement constatée au sein de la vraie Église ». D'Alès, *op. cit.*, p. 238. Ce qui reste des assertions de Tertullien relatives au refus de rémission des péchés, c'est « l'existence, vers le début du IIIe siècle, d'un courant rigoriste : plusieurs évêques de la communion catholique refusaient toute réconciliation aux impudiques, au moins jusqu'au danger de mort. La formule la plus heureuse de ce fait nous est fournie par saint Cyprien, qui signale dans l'Afrique latine l'existence de ce courant rigoriste, *Epist.*, LV, n. 21, *Corpus* de Vienne, t. III *b*, p. 638 : *Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem mœchis non putaverunt et in totum pœnitentiæ locum contra adulteria cluserunt.* S'il s'étendit notablement hors d'Afrique, et dans quelle mesure les péchés d'*apostasie* et d'homicide furent l'objet des mêmes rigueurs, c'est ce que nous ne saurions préciser. Certains faits contemporains de saint Cyprien, et surtout la vogue durable de l'hérésie novatienne, révèlent, à l'état sporadique, la pénétration de l'esprit rigoriste. Conclure de là que cet esprit réglait cinquante ans plus tôt, et dès une date plus ancienne, la pratique de l'Église, serait vraiment abusif » *Ibid.*, p. 240-241. Cette thèse, mise en relief par le P. Stufler et M. Esser en Autriche et en Allemagne, voir les références *supra*, par M. d'Alès en France, a déjà rallié beaucoup de suffrages; cf. J. Lebreton, *Chronique de théologie*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, t. III, p. 241; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1901, t. I, p. 432; F. Diekamp, *Theologische Revue*, Munster, 20 mai 1908, p. 257; Bardenhewer, *Patrologie*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, p. 195; Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, p. 149; Atzberger, *Theologische Revue*, 1907, p. 549; Preuschen, *Die Kirchenpolitik des Bischofs Kallist*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1910, p. 135; Hauck, *Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche*, 3e édit., t. III, art. *Calixt*, p. 641; J. F. Bethune-Baker, *An introduction to the early history of christian doctrine to the council of Chalcedon*, Londres, 1903, p. 372-373; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium des Dogmengeschichte*, Halle, 1906, p. 207; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1908, t. I, p. 496. Voir les textes dans d'Alès, *op. cit.*, p. 230-240, d'où sont extraites ces références.

M. Tixeront, qui, dans ses premières éditions de la *Théologie anténicéenne*, Paris, 1909, avait adopté l'opinion de Mgr Batiffol et de Funk, p. 368, semble avoir finalement admis, pour son propre compte, cette explication. Après avoir rappelé quelles oppositions suscita la mesure de Calliste, il conclut : « A prendre ces affirmations (de Tertullien) à la lettre, on conclura qu'en effet c'était une discipline générale de l'Église, au moins en Occident, pour des raisons de prudence, et afin de maintenir élevé le niveau moral des communautés chrétiennes, de refuser le pardon aux idolâtres, aux adultères et aux homicides, et de les laisser s'arranger directement avec Dieu. Mais peut-être n'est-on pas obligé d'aller jusque-là. Que certaines Églises, en Afrique surtout, aient pratiqué le rigorisme dont parle Tertullien, et cela, avant, ou même après l'édit de Calliste, saint Cyprien l'affirme positivement au moins pour les adultères, et Tertullien n'aurait pu, d'ailleurs, s'exprimer comme il l'a fait, si la réalité l'eût universellement contredit. Les déclarations de Calliste, non plus, à moins qu'elles ne soient une réponse à une consultation venue du dehors, ne s'expliqueraient pas si ce rigorisme n'avait eu à Rome des partisans, et s'il n'avait existé, dans le clergé, à ce point de vue, un certain partage des sentiments et de la conduite. Une pratique existait donc dans *quelques* Églises, au début du IIIe siècle, et s'efforçait de s'établir en d'autres, qui refusait aux trois péchés capitaux la réconciliation ecclésiastique. Mais doit-on croire qu'elle était générale? Pour cela, il faudrait oublier qu'on n'en trouve aucune trace ou plutôt que l'on trouve trace de la pratique contraire dans les textes antérieurs à Calliste; que Tertullien lui-même n'en parle pas dans son *De pœnitentia*, composé entre les années 200-206, et qu'enfin le grand controversiste est coutumier, dans l'ardeur de ses polémiques, d'exagérations et d'inexactitudes qu'on est bien forcé souvent de corriger. Dans ces conditions on peut admettre que le rigorisme qu'il prône, au lieu d'être une loi universelle et fixe, n'était qu'une tendance et une pratique particulière et limitée; et que le décret de Calliste, au lieu d'opérer un changement dans la discipline, n'était qu'un acte destiné à raffermir l'ancienne discipline, en tranchant des controverses et en mettant fin à des divergences fâcheuses. C'est là une opinion vraisemblable. » *Op. cit.*, 7e édit., Paris, 1915, p. 365-366.

c) Après Calliste, au temps du pape Corneille, la réconciliation des *lapsi* marque bien que le péché d'idolâtrie n'était point considéré comme irrémissible dans l'Église. Dans toute la correspondance de saint Cyprien au sujet des *lapsi*, on ne relève aucune allusion à une discipline antérieure impitoyable au péché d'idolâtrie, ni en ce qui concerne l'Église de Carthage, ni en ce qui regarde l'Église romaine. Novatien, en refusant tout pardon aux *lapsi*, établit un schisme contre le pape légitime Corneille. Voilà, à grands traits, ce que l'histoire nous apprend au sujet de la discipline pénitentielle appliquée au péché d'idolâtrie au temps du pape Corneille. La grande nouveauté de cette époque fut simplement d'accorder *d'urgence*, en vue de la persécution, la réconciliation aux *lapsi* et d'étendre aux *sacrificati*, c'est-à-dire au péché d'idolâtrie consommé, l'indulgence qu'on avait décidé de montrer à l'égard des simples *libellatici*. En tout cela, il n'y a pas trace de réaction contre une tradition ayant force de loi dans l'Église : la seule réaction qu'on puisse remarquer à cette époque est celle que saint Cyprien exerce en s'opposant, pour maintenir les droits de l'épiscopat dans la réconciliation des *lapsi*, au nom de la tradition même de l'Église, aux tentatives indiscrètes de certains confesseurs de la foi. Sur les détails de la controverse des *lapsi*, cf. d'Alès, *op. cit.*, c. X; Stufler, *Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1907, t. XXXI, p. 577-618; *Einige Bemerkungen zur Busslehre Cyprians*, *ibid.*, 1909, t. XXXIII, p. 232-247; Poschmann, *Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1913, t. XXXVII, p. 25-54, 244-265; Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, c. VIII, § 3, Paris, 1886; K. Müller, *Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1895-1896, t. XVI; P. Batiffol, *Les origines de la pénitence; la crise novatienne*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 3e édit., Paris, 1904, p. 111-114; *L'Église naissante et le catholicisme*, c. VIII, Paris, 1909; Ernst, *Cyprian und das Papsttum*,

Mayence, 1912; Seitz, *Cyprian und der römische Primat*, Ratisbonne, 1911; Harnack, art. *Lapsi* et *Novatian*, dans *Realencyclopädie für prot. Th. und Kirche*, 3e édit.; C. H. Turner, *S. Cyprian's correspondence*, dans *Studies in early Church history*, Oxford, 1912, p. 97-131.

La question des *lapsi* en Orient aboutit aux mêmes conclusions : il ne s'agit pas d'inaugurer une discipline nouvelle faisant succéder au rigorisme le pardon désormais possible aux apostats; il s'agit simplement d'adapter l'exercice reconnu d'un pouvoir incontesté dans l'Église à des situations nouvelles. Si Denys d'Alexandrie, dans des circonstances analogues à celles qu'avait rencontrées saint Cyprien à Carthage, se montre plus condescendant, c'est que les initiatives des confesseurs sont plus discrètes, mais, au fond, sa conduite est réglée par les principes mêmes qui dirigent Cyprien en Occident : charité compatissante au pécheur, avances faites au repentir, discernement dans l'appréciation de la faute. On n'y connaît pas plus (à Alexandrie) qu'en Occident une règle uniforme et inflexible, s'opposant *a priori* à la réconciliation des apostats. Telle est la conclusion de M. d'Alès, *op. cit.*, p. 348, à laquelle il semble qu'on doive se rallier. Voir Tixeront, *op. cit.*, 7e édit., p. 500-502. Toutefois des tentatives de rigorisme subsisteront, qu'il faudra briser. Voir, dans la *Didascalie* (IIIe siècle), le c. VI, VII; cf. t. IV, col. 743.

d) Une dernière observation concerne ceux qui étaient retombés dans l'idolâtrie par une deuxième apostasie après le pardon reçu de leur premier crime. Il est hors de doute que la pénitence publique ne leur était pas offerte une seconde fois. Voir t. III, col. 859-860. Quel était le sort, au point de vue moral, des relaps? Cette question devra être étudiée à LAPSI. Il est certain que, même retombés dans le péché d'idolâtrie, les chrétiens renégats pouvaient obtenir le pardon de leur nouvelle faute tout au moins à l'article de la mort. La discipline de l'Église sur ce point se relâche de sa sévérité, en Orient, à partir de saint Jean Chrysostome, en Occident après saint Augustin. Voir t. III, col. 860. Cf. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 2e série, Paris, 1910, p. 101-110.

En dehors des auteurs cités au cours de l'article, on consultera avec profit pour l'exposé de la question (exposé où l'auteur incline visiblement vers l'opinion de Funk), Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, trad. franç., Paris, 1910, p. 133-et 162; *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1908, p. 383-387.

e) Les conciles et le péché d'idolâtrie. — a. En Orient. — La législation propre à l'Église d'Alexandrie à la fin du IIIe et au début du IVe siècle nous est révélée par l'Épître canonique de saint Pierre (306), *P. G.*, t. XVIII, col. 467-508. Cf. P. Allard, *La persécution de Dioclétien*, t. II, p. 32-35. Parmi les chrétiens apostats qui ont sacrifié aux idoles, ceux qui n'ont pas de circonstances atténuantes devront faire trois ans de pénitence, can. 3; même traitement pour les maîtres qui se sont substitué des esclaves chrétiens, can. 7; ces esclaves n'auront qu'un an de pénitence, can. 6. Un an de pénitence également à ceux qui, incarcérés, ont sacrifié aux idoles sans attendre la torture, can. 2. Six mois à ceux qui ont cherché un biais, par exemple, défilant devant l'autel païen ou déléguant à leur place un païen, can. 5. Donner de l'argent pour ne pas être inquiété dans sa foi est considéré comme un acte licite, can. 12, etc. Le concile d'Ancyre, voir t. I, col. 1174; cf. Mansi, t. II, p. 513 sq.; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 301 sq., n'admet pas, pour les prêtres ou diacres ayant sacrifié aux idoles, une réhabilitation de pure façade par un simulacre de confession devant les autels des fausses divinités, même avec une apparence de torture. A ceux qui font sincèrement pénitence, il restitue le rang de leur ordre, mais non pas les fonctions correspondantes, can. 1-2. A l'égard des diacres donnant des gages extraordinaires de repentir, les évêques pourront user d'indulgence. Les fidèles qui auront sacrifié aux idoles devront être partagés en plusieurs catégories. Ceux qui ont réellement souffert violence et qui ont protesté qu'ils étaient chrétiens seront mis hors de cause, can. 3; ceux qui ont accepté d'aller au sacrifice de gaîté de cœur, sourire aux lèvres, parés de leur habits de fête, et ont pris part aux repas idolâtriques, seront pendant un an au rang des *écoutants*, trois ans parmi les *prosternés*, deux ans au rang des simples *priants*, avant d'être admis à la communion, can. 4. Ceux qui ont péché en donnant des signes de douleur seront au rang des *prosternés* trois ans ou deux, selon qu'ils auront ou non pris part aux repas des idoles; après une autre année, on les admettra à la communion. Les évêques pourront tenir compte des dispositions de chacun, can. 5. Ceux qui ont cédé à la simple menace du châtiment et n'ont donné aucun signe de repentir avant la réunion du concile, pourront être admis tout de suite au rang des *écoutants*; à Pâques, ils passeront au rang des *prosternés*, pour y demeurer trois ans; puis, deux ans au rang des *priants*, pour être réconciliés la sixième année, can. 6. Ceux qui ont paru aux fêtes païennes, mais n'ont pas mangé d'idolothytes, mangeant toutefois des viandes apportées de chez eux, passeront deux ans parmi les *prosternés*; et les évêques jugeront des dispositions de chacun, can. 7. Ceux qui, contraints, auront sacrifié aux idoles deux et trois fois, passeront quatre ans parmi les *prosternés*, deux parmi les *priants*, et pourront obtenir la communion la septième année can. 8. Ceux qui, non contents d'apostasier, se seront faits les apôtres de l'apostasie et auront causé la chute de leurs frères, seront trois ans parmi les *écoutants*, six parmi les *prosternés*, un an parmi les *priants*, et ne pourront communier qu'après dix ans de pénitence, si toutefois pendant ce temps leur vie donne satisfaction, can. 9. Le concile de Nicée, voir Mansi, t. II, col. 667 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 528 sq., contient plusieurs canons relatifs au péché d'idolâtrie. Les *lapsi* ordonnés prêtres soit par erreur, soit en connaissance de cause, seront déposés, can. 9. Les *lapsi* de la persécution de Licinius, bien que peu dignes d'excuse, seront admis à la pénitence : après trois ans parmi les *écoutants*, sept parmi les *prosternés*, deux parmi les *priants*, ils pourront être admis à la communion, can. 11. Les plus coupables devront passer dix ans au rang des *prosternés*, à moins que l'évêque ne juge à propos d'abréger ce terme, can. 12. Aux mourants, on ne refusera pas, *selon l'ancienne loi canonique*, le viatique; si un malade désespéré, admis à cause de son état à la communion, revient à la santé, on le mettra au rang des simples *priants*, can. 13.

Les Pères se font l'écho de ces décisions des conciles. Voir surtout S. Athanase, *Epist.*, IV, *ad Rufinianum*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1180; S. Basile, *Epistolæ canonicæ ad Amphilochium*, epist. CLXXXVIII, CIC, CCXVII, *P. G.*, t. XXXII, col. 664-684, 715-732, 793-810; S. Grégoire de Nysse, *Epist. canonica ad Letoium Melitines episcopum*, *P. G.*, t. XLV, col. 221-236. Sur tous ces points, pour plus de détails, voir d'Alès, *op. cit.*, p. 360-375.

b. En Occident. — Aux IIIe et IVe siècles, certains conciles occidentaux témoignent d'une discipline plus rigoureuse et moins évoluée dans le sens du pardon. A Elvire, en Espagne (peu après 300), on prescrit le refus de la communion, même à l'article de la

mort, à plusieurs catégories de pécheurs coupables d'idolâtrie : aux adultes baptisés qui ont sacrifié aux idoles, can. 1; aux fidèles baptisés qui, ayant accepté les fonctions de flamines, ont accompli des sacrifices idolâtriques et donné des jeux publics, can. 2. L'excommunication sera temporaire pour les flamines qui n'ont pas sacrifié, mais seulement donné des jeux; pour les propriétaires qui favorisent les sacrifices idolâtriques de leurs tenanciers, can. 3, 40; quant aux apostats qui reviennent à l'Église après longtemps, on leur imposera dix ans de pénitence, s'ils n'ont pas commis d'actes idolâtriques, sinon l'excommunication durera la vie entière, can. 46; excommunication temporaire aux titulaires des sacerdoces païens, s'ils se sont abstenus d'actes idolâtriques, can. 55; à ceux qui prêtent des vêtements pour les processions païennes, can. 57; excommunication de dix ans aux chrétiens qui assistent aux sacrifices païens du Capitole. Voir t. IV, col. 2380; Mansi, t. II, p. 5 sq.; Hefele, trad. Leclercq, t. I, p. 221 sq.; cf. d'Alès, *op. cit.*, p. 376. Dans le concile d'Arles (314), Mansi, t. II, col. 470 sq.; Hefele, trad. Leclercq, t. I, p. 280 sq., il est moins directement question du péché d'idolâtrie. Le canon 22 refuse en principe la communion, même à l'article de la mort, aux apostats qui ont attendu la maladie pour songer à la pénitence. D'Alès, *op. cit.*, p. 379. D'ailleurs, le péché de l'idolâtrie se compliquant toujours, pour le chrétien, du péché d'apostasie, c'est l'*apostasie* qu'envisagent les règlements canoniques. Voir t. I, col. 1605-1610.

7° *L'idolâtrie et le culte catholique.* — Il ne nous est pas possible, dans cet article sur l'idolâtrie, de passer sous silence un aspect des rapports de l'idolâtrie avec la théologie catholique, celui du culte. — 1. Les protestants, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, attaquèrent violemment les cérémonies de l'Église comme entachées d'idolâtrie, surtout la messe. A les en croire, tout le culte chrétien était païen dans son origine. Middleton, *A letter from Rome shewing an exact conformity between popery and paganism*, Londres, 1729; trad. franç., 1741, *Lettre écrite de Rome montrant la conformité du paganisme avec la papauté;* Meier, *De papatu per ethnicisum impregnato*, Francfort, 1634; Valkenier, *Roma paganizans*, Franeker, 1656; Munck, *Papismus-gentilismus*, Coblence, 1664; S. Jones, *De origine idololatriæ apud gentes et christianos*, Lyon, 1708; A. Herold, *De manifesta idololatria in romana Ecclesia*, Leipzig, 1712; Reimbold, *Patres primorum sæculorum, idololatriæ Romanensium judices*, Hambourg, 1736; Suke, *Ueberreinstimmung des Papstthums mit dem Heidenthum*, Leipzig, 1738; Starck, *De tralatiis ex gentilismo in religionem christianam*, Königsberg, 1774; Hamberger, *Rituum, quos romana Ecclesia a majoribus suis gentilibus in sua sacra transtulit, enarratio*, Gotha, 1781. Cette attaque a été depuis renouvelée sous bien des formes différentes. D'une manière générale, les protestants libéraux et les rationalistes admettent volontiers une influence des mystères religieux du paganisme dans la formation du christianisme, dogme et culte. L'attaque a été reprise principalement par Renan, *Origines du christianisme, L'Église chrétienne*, Paris, 1879; par Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, 1897; par Harnack, *Christliche Gemeindegottesdienst*, Erlangen, 1874, etc. A vrai dire, il ne s'agit plus ici expressément d'idolâtrie, dans le sens strict du mot, voir col. 606; mais du paganisme en général. Aussi on se contentera de signaler ici ce problème, en renvoyant, pour l'exposé et la réfutation des allégations hétérodoxes, aux excellents articles apologétiques publiés dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès : 1° *Mystères païens (les) et saint Paul* (sur le point spécial de l'eucharistie, voir ici même, t. V, col. 1026 sq., 1045 sq.); t. IV, col. 964-1014; 2° *Mithra (la religion de)*, col. 578-591; 3° *Inde (Religions de l')*, t. III, col. 687-692, voir ici JÉSUS-CHRIST, et les abondantes bibliographies qui les accompagnent. Voir aussi *Les origines du culte catholique, Le paganisme dans la liturgie*, de dom Cabrol, dans la *Revue pratique d'apologétique*, t. III, p. 209-223, 278-287, et, du même auteur, *Les origines liturgiques*, Paris, 1906.

2. Le problème de l'influence de l'idolâtrie sur le culte chrétien est serré de plus près dans la question de l'origine du culte des saints. On s'est demandé si les saints sont les successeurs des dieux du paganisme. P. Saintyves, *Essais de mythologie chrétienne. Les saints successeurs des dieux*, Paris, 1907. Pour cette question, voir SAINTS *(Culte des)*. Pour la réfutation d'une pareille doctrine, voir E. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 3^e^ série, Paris, 1912, p. 59-212. Cf. dom Leclercq, *Anges*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 2121; *Ames*, col. 1543; *Athènes*, col. 3039, 3072 sq.

3. Un aspect de la question appartient directement aux rapports de l'idolâtrie et du culte chrétien, c'est le culte des images dans l'Église. Voir ICONOCLASME et IMAGES *(Culte des)*. Cf. Vacandard, *op. cit.*, p. 177-209.

V. EXPOSÉ THÉOLOGIQUE. — 1° *Définition.* — C'est « le culte réservé au vrai Dieu rendu aux fausses divinités ». S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a^ II^æ^, q. XCIV, a. 1. Évidemment, dans cette définition, le mot *latrie* signifie l'acte même de religion par lequel l'homme veut rendre un culte à la divinité et non la religion elle-même. *Ibid.*, ad 2^um^. Cf. S. Augustin, *Idololatræ dicuntur qui simulacris eam servitutem exhibent quæ debetur Deo. De Trinitate*, l. I, c. VI, n. 13, *P. L.*, t. XLII, col. 827; cf. *De vera religione*, c. XXXVII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 152; S. Isidore de Séville, *Etym.*, l. VIII, c. XI, *P. L.*, t. LXXXII, col. 315. Aussi, remarque Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. XLIII, n. 9, le péché d'idolâtrie existe non seulement lorsqu'il y a sacrifice en l'honneur d'une fausse divinité, mais encore en raison d'un simple signe par lequel la créature témoigne de sa soumission au créateur, par exemple, une génuflexion, un encensement, une simple inclination de tête à la statue de Jupiter.

2° *Nature.* — L'idolâtrie est une espèce de *superstition* : « la superstition consiste à outrepasser le mode que l'on doit observer dans le culte divin. On tombe dans cet excès chaque fois que l'on rend le culte divin à celui à qui il n'est pas dû. Or, on ne doit rendre ce culte qu'au seul Dieu souverain et incréé, comme le veut la vertu de religion, cf. II^a^ II^æ^, q. LXXXI, a. 1; donc, il y a superstition chaque fois qu'on le rend à une créature », S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a^ II^æ^, q. XCIV, a. 1; l'idolâtrie peut être jointe à l'infidélité, mais, à proprement parler, elle n'est pas une espèce d'infidélité. *Ibid.*, ad 1^um^.

3° *Divisions.* — L'idolâtrie peut être ou simplement *externe, matérielle* et *simulée*, ou *interne*, c'est-à-dire *formelle*. La première existe lorsque, poussé par la crainte ou par un motif analogue, l'homme simule extérieurement l'adoration des idoles, sans cependant consentir intérieurement à cet acte. Ce fut le cas des chrétiens sacrifiant ou brûlant de l'encens aux idoles par crainte des tourments. La seconde existe lorsque l'idolâtre a une véritable intention d'honorer une simple créature d'une culte divin, ce qui peut se concevoir de deux façons différentes : l'idolâtrie, en effet, peut ici être *parfaite* ou *imparfaite*. L'idolâtrie parfaite existe lorsque quelqu'un rend de plein gré les honneurs divins à une créature, mais avec la conviction que cette créature est vraiment un dieu. En ce cas, l'idolâtrie est jointe à l'infidélité : c'est l'idolâtrie des peuples païens actuels. L'idolâtrie impar-

faite est le péché de celui qui sait fort bien l'inanité des idoles, et cependant, mû par un sentiment de haïne de Dieu ou par un désir d'obtenir du démon quelque avantage, rend un culte divin à l'idole qu'il sait vaine. L'idolâtrie parfaite, procédant toujours d'une ignorance plus ou moins invincible, est donc, en somme, moins coupable que l'idolâtrie imparfaite, qui procède d'une volonté perverse. L'idolâtrie imparfaite ne comporte que la superstition et non, en soi, l'infidélité. Cf. S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, tr. I, c. I, dub. III, édit. Gaudé, Rome, 1905, t. I, p. 377; S. Thomas, *loc. cit.*, a. 2, 3, et ad 1um; S. Augustin, *De civitate Dei*, l. VI, c. X, *P. L.*, t. XLI, col. 190.

4° *Malice.* — L'idolâtrie, soit matérielle, soit formelle, soit parfaite, soit imparfaite, est, en soi, un très grave péché. — 1. Elle est sévèrement interdite par le décalogue, et c'est à cause même de cette gravité que Dieu l'a châtiée sévèrement sous l'ancienne loi, voir col. 629, et que la discipline de la primitive Église était à son endroit si dure, voir col. 659 sq. — 2. La malice de ce péché consiste dans une véritable rébellion contre Dieu; l'idolâtrie dérobe à Dieu le culte qui lui est réservé, pour le transférer à une créature. Rien d'étonnant que l'Écriture l'appelle parfois une « fornication » ou « prostitution », Exod., XXXIV, 15; Lev., XVII, 7; XX, 5, 6; Deut., XXXI, 16; Jud., II, 17; VIII, 33; I Par., V, 25; II Par., XXI, 13. La prophétie d'Osée roule sur l'idée de l'idolâtrie d'Israël présentée sous la forme d'une prostitution, I, 2; II, 4-9; III, 1; IV, 11-19; V, 3-4; VI, 10; VIII, 9; IX, 1, 10. Cf. Jérémie, III, 1-8; XIII, 27; Ezech., XVI, 15-34; XXIII, 5-43; XLIII, 7, 8; Nahum, III, 4-6. « La gravité d'un péché peut se considérer de deux manières, premièrement par rapport au péché lui-même et en ce sens l'idolâtrie est le plus grand de tous les péchés. Car, comme dans un État la faute la plus grave que puisse commettre un citoyen, c'est de rendre les honneurs royaux à un autre qu'au roi véritable, parce qu'il trouble, autant qu'il est en lui, l'ordre entier du royaume; de même parmi les péchés que l'on peut commettre contre Dieu, le plus grave consiste à offrir à la créature le culte qui n'est dû qu'au créateur, parce qu'en diminuant par là, autant qu'il est en lui, la puissance divine, l'homme met dans le monde un autre Dieu; deuxièmement, la gravité du péché peut se considérer par rapport au pécheur. Ainsi on dit plus grave le péché de celui qui pèche sciemment que le péché de celui qui le fait par ignorance. A ce point de vue, rien n'empêche que les hérétiques qui corrompent sciemment la foi qu'ils ont reçue ne pèchent plus grièvement que les idolâtres qui pèchent sans le savoir. De même, il y a aussi d'autres péchés qui peuvent être plus graves, parce qu'il y a dans celui qui les commet plus de mépris. » S. Thomas, *loc. cit.*, a. 3. — 3. L'idolâtrie même matérielle et simulée est toujours considérée comme un péché grave. En effet, elle blesse la vertu de religion en accordant extérieurement à une créature un honneur que les autres hommes estiment être réservé à Dieu; elle est un mensonge complet en matière religieuse, auquel se joint souvent un grave scandale; enfin, elle constitue un manquement grave contre le précepte de professer sa foi extérieurement. D'où il n'est jamais permis de simuler l'adoration des idoles, même pour sauver sa vie.

5° *Conséquence relative à l'eucharistie.* — C'est une idolâtrie matérielle et par conséquent un acte gravement illicite d'exposer sciemment à la vénération des fidèles ou de distribuer à la communion une hostie non consacrée. Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1915, t. II, p. 399-401. Voir les auteurs de théologie morale, aux péchés contre le premier précepte du décalogue.

A. Michel.

IDOLOTHYTES. — I. Nom. II. Dans le Nouveau Testament. III. Dans la tradition ecclésiastique jusqu'au V^e^ siècle.

I. Nom. — Le mot *idolothytes* est la transcription française du mot latin *idolothyta*, qui est lui-même la transcription du mot grec εἰδωλόθυτα. Cet adjectif, employé substantivement, désigne, conformément à son étymologie, les viandes immolées aux idoles, que les païens mangeaient dans les temples des dieux ou à la maison après avoir offert un sacrifice, et qui étaient aussi vendues sur le marché, peut-être pour la nourriture des pauvres. Ce nom composé, comprenant le mot εἴδωλον, ne pouvait être employé que par des juifs et des chrétiens; les païens disaient ἱερόθυτον, I Cor., X, 28, ou θεόθυτον. Saint Luc, saint Paul et saint Jean ne l'ont pas inventé; ils ont dû le trouver employé par les juifs hellénistes. La version latine Italique, qui est devenue notre Vulgate, a conservé le mot grec en trois endroits, I Cor., VIII, 7, 10; Apoc., II, 20, que le traducteur ne pouvait rendre par un mot latin équivalent. Ailleurs, elle l'a rendu par des périphrases : *immolata simulacrorum*, Act., XV, 29; *idolis immolatum*, Act., XXI, 25; I Cor., X, 19, 28; *quæ idolis sacrificantur*. I Cor., VIII, 1. Elle ne l'a pas rendu, Apoc., II, 14. — On lit aussi ce mot, IV Mac., V, 2.

II. Dans le Nouveau Testament. — 1° *Dans le décret apostolique*, porté à la réunion qu'on est convenu d'appeler le concile de Jérusalem. Act., XV, 1-29. — Ce décret, dont le texte et le sens ont été si âprement discutés en ces derniers temps, surtout en Allemagne, ne présente pour nous aucune difficulté quant au texte original, puisque les deux recensions, orientale et occidentale, du livre des Actes (voir t. I, col. 348) ont ici la même leçon. Nous n'avons donc qu'à élucider le sens du mot εἰδωλόθυτα. Or, tandis que la plupart des commentateurs l'ont entendu exclusivement des viandes immolées aux idoles et ont considéré le décret comme établissant une règle alimentaire, quelques modernes, s'appuyant sur l'interprétation de certains écrivains ecclésiastiques de l'Occident, l'entendent de tout le culte idolâtrique et reconnaissent dans les quatre prohibitions du décret une règle morale. Voir Hilgenfeld, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1896, p. 625 sq.; 1899, p. 138 sq.; G. Resch, *Das Aposteldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1905, t. XXVIII, fasc. 3, p. 41-43; A. Harnack, *Die Apostelgeschichte. Untersuchungen*, Leipzig, 1908, p. 194-195; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptichen Evangelien*, Leipzig, 1911, p. 22-24; Van Oort, dans *Theologische Tijdschrift*, Leyde, 1906, t. XL, p. 97-112; K. Lake, *The judaistic controversy and the apostolic council*, dans *The Church quarterly review*, Londres, 1911, t. LXXI, p. 345-370. Nous parlerons plus loin des Pères occidentaux. Ici, nous n'avons qu'à déterminer le sens du mot εἰδωλόθυτα d'après le contexte du livre des Actes.

Quelques chrétiens de Jérusalem venus à Antioche prétendaient que les païens convertis ne pouvaient être sauvés s'ils ne recevaient la circoncision imposée par la loi de Moïse. Paul et Barnabé leur répondirent vivement, et tous convinrent de référer la question à l'Église de Jérusalem. La question fut nettement posée devant les apôtres et les anciens : Les païens convertis doivent-ils être circoncis et observer la loi de Moïse? La discussion fut ardente et longue. Saint Pierre trancha le débat : Dieu a communiqué le Saint-Esprit aux gentils qui avaient reçu l'Évangile et a purifié leurs cœurs par la foi, sans rien exiger davantage. Les judéo-chrétiens leur imposeront-ils un joug, celui de la loi de Moïse, que leurs pères et eux-mêmes n'ont pu porter ? C'est par la grâce du Seigneur Jésus

que tous les chrétiens sont sauvés. Personne ne put rien répliquer à ce principe, que les gentils n'étaient pas astreints à la loi mosaïque. Jacques confirma la décision de Pierre par l'enseignement des prophètes. Il estime donc, lui aussi, qu'il ne faut pas inquiéter les pagano-chrétiens au sujet de l'observance de la loi mosaïque, à laquelle ils ne sont pas tenus. Toutefois, il pense qu'il faut leur demander, dans une lettre, de s'abstenir de quatre pratiques, dont il énonce la première par les mots : ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων. Act., xv, 1-20. Les αλισγήματα τῶν εἰδώλων sont exprimés dans le décret, rendu à la suite de cette demande, par le mot εἰδωλόθυτα. Le sens du premier terme fixera donc la signification du second.

D'ailleurs ἀλίσγημα, qui dérive du verbe ἀλισγέω et qui est employé dans l'Ancien Testament, Mal., I, 7, 12; Eccli., XL, 29; Dan., I, 8, signifie : *souillure*, et une souillure religieuse produite par une nourriture profane et païenne. L'idolothyte est donc une nourriture païenne qui, au point de vue juif, souille ceux qui la prennent. Ce n'est pas, comme le prétend Harnack, une partie du culte idolâtrique qui désigne tout ce culte.

Saint Jacques, du reste, confirme le point de vue juif dans l'exposé des motifs de sa proposition : « Car, dit-il, xv, 21, Moïse a depuis longtemps dans chaque cité des prédicateurs, puisqu'il est lu tous les samedis dans les synagogues. » Les juifs étaient répandus dans beaucoup de cités de l'empire romain ; partout où ils se trouvaient, ils avaient des synagogues, dans lesquelles les livres de Moïse, le Pentatenque, étaient lus chaque samedi. Les païens, convertis ou non au christianisme, connaissaient donc certaines prohibitions de la loi mosaïque, notamment celles qui touchaient à l'alimentation et qui présentaient aux yeux des juifs un caractère plus grave. De peur que, dans les cités où se trouveraient des chrétiens issus du judaïsme et de la gentilité, les premiers ne fussent scandalisés par les seconds, si ceux-ci mangeaient librement ces aliments qui faisaient horreur aux juifs et étaient considérés par eux comme des souillures, saint Jacques proposait d'imposer aux chrétiens convertis du paganisme l'abstention de ces aliments, spécialement odieux aux judéo-chrétiens. Les trois premières prohibitions qu'il demandait d'étendre à tous les frères concernaient l'abstention d'aliments que les païens mangeaient et que les juifs s'interdisaient. Celle des idolothytes interdisait la manducation des viandes qui avaient été offertes aux idoles.

La proposition de Jacques plut aux apôtres, aux anciens de Jérusalem et à l'assemblée entière. Tous donc firent rédiger une lettre par laquelle ils signifiaient aux pagano-chrétiens d'Antioche, de la Syrie et de la Cilicie, qu'il leur avait paru bon de ne leur imposer du fardeau de la loi mosaïque que ce qui était nécessaire, c'est-à-dire l'abstention de quatre pratiques dont la première était la manducation des idolothytes. Act., xv, 22-29. Le principe de la non-observance de la loi mosaïque était donc ainsi sauvegardé; on n'exceptait que quatre prohibitions, dont trois alimentaires, spécialement graves aux yeux des juifs et des judéo-chrétiens. Le concile de Jérusalem n'avait donc pas pour but de tracer aux gentils convertis une règle morale, la règle d'or de la charité ne faisant pas partie de son décret, ni d'interdire quatre actes idolâtriques. Son résumé de la morale chrétienne eût été, du reste, bien restreint.

Jacques rappelait à Paul, venu à Jérusalem pour la dernière fois, le sens du décret : par la lettre aux gentils convertis, les chrétiens de la cité sainte n'avaient demandé que de s'abstenir de quatre pratiques, dont la première était la manducation de l'*idolothyte*. Act., XXI, 25. Or, dans cette circonstance, saint Jacques voulait décider l'apôtre des gentils à accomplir, avec quatre judéo-chrétiens, son vœu de naziréat, afin que les nombreux chrétiens de Jérusalem, qui étaient zélés pour l'observance de la loi mosaïque, comprissent par cet acte volontaire que saint Paul n'était pas un adversaire irréductible de la loi juive, quoiqu'il exemptât, comme l'assemblée de Jérusalem l'avait d'ailleurs décidé, les chrétiens, issus du paganisme, de la circoncision et des coutumes mosaïques. *Ibid.*, 26-28. La défense de manger des viandes immolées aux idoles rentrait donc dans les prohibitions de la loi mosaïque, puisqu'elle était contenue dans la même législation qui réglait l'accomplissement du naziréat.

Sans doute, elle n'est pas, comme l'interdiction alimentaire du sang, établie au c. XVII, 10-14, du Lévitique ; elle est toutefois une extension de cette législation et elle a été faite selon l'esprit judaïque, aussi bien que la prohibition des animaux étouffés. Elle ne se trouve pas davantage dans ce qu'on a appelé les préceptes noachiques, imposés aux fils de Noé, et par suite à toute l'humanité, après le déluge. Ces préceptes ne sont, du reste, qu'un produit tardif du rabbinisme. La raison de l'interdiction est plutôt que la pratique de manger des viandes immolées aux idoles devait paraître abominable aux judéo-chrétiens. Les juifs, à cette époque, imposaient surtout aux gentils prosélytes l'observance du sabbat et les prescriptions alimentaires, qui leur étaient spécialement chères. On comprend dès lors pourquoi l'idolothyte a été l'objet d'une interdiction particulière aux pagano-chrétiens.

G Resch a prétendu que cette interdiction visait le sacrifice païen et la participation au repas qui le suivait immédiatement. Ces deux actes étaient censés, pour les juifs, prohibés dans l'Ancien Testament, tandis que la manducation de l'idolothyte à domicile, sans aucun rapport avec le sacrifice, n'était pas défendue ; au moins rien ne le prouve. Saint Jacques et les chrétiens de Jérusalem n'ont donc pas pensé à interdire aux gentils convertis des actes qu'ils ne connaissaient pas et qu'ils ne pratiquaient pas eux-mêmes. Il faut donc donner à l'idolothyte le seul sens qu'il puisse avoir pour un juif d'alors, celui de pratiquer le sacrifice païen et de prendre part au repas sacré qui le suit, par conséquent à deux actes essentiellement idolâtriques. La prohibition est donc morale et non pas simplement alimentaire. L'idolothyte était implicitement prohibé par la défense de participer aux sacrifices païens. Le juif de Palestine ne pouvait se procurer des viandes immolées aux idoles, puisque tout sacrifice païen était absolument interdit en Terre Sainte. Mais l'Israélite de la diaspora, qui vivait dans les grandes cités grecques ou romaines, pouvait en acheter au marché, et pour lui se posait la question des idolothytes. Dans le IV^e^ livre des Macchabées, qui est du I^er^ siècle avant notre ère, les idolothytes sont énumérés, v, 1, parmi les aliments prohibés que les rois impies de Syrie forçaient les juifs à manger. Nous verrons bientôt qu'à Corinthe des consciences délicates ne comprenaient pas la licéité de les manger. Cela étant, on comprend aisément que les judéo-chrétiens de Jérusalem aient cru devoir imposer leur prohibition aux pagano-chrétiens d'Antioche, de la Syrie et de la Cilicie, quoique nous ne connaissions pas la raison particulière qui les a décidés à l'imposer expressément. Cette stipulation, en tout cas, n'est pas contraire à la conscience juive et il n'est pas nécessaire de l'interpréter dans un autre sens et d'y voir l'interdiction des sacrifices païens et de la participation au repas sacré qui les suivait. Saint Paul exposera aux Corinthiens des distinctions qui ne sont pas faites dans le décret apostolique.

2° *Dans la première Épître aux Corinthiens.* — La question des idolothytes préoccupait les chrétiens de Corinthe en l'an 57. Quelques-uns interrogèrent à ce sujet saint Paul, leur apôtre. Celui-ci fit une longue réponse, I Cor., VIII, 1-XI, 1, et donna une solution théorique et pratique.

1. *Solution théorique*, VIII, 1-IX, 22. — Saint Paul pose d'abord deux principes de solution, la science et la charité, VIII, 1-3. Il sait que ceux qui l'ont interrogé ont une science parfaite sur Dieu et les idoles; mais cette science ne suffit pas à résoudre la question des idolothytes, il faut y joindre la charité. La science seule enfle, donne de l'orgueil, fait mépriser les faibles et ne tient pas compte de leur faiblesse, mais la charité envers Dieu et envers le prochain édifie, concourt à l'édification de l'Église, dont les chrétiens sont les pierres. Si quelqu'un s'imagine avoir la science parfaite sur quelque chose, il ne sait pas encore comment il faut savoir, comment il faut s'y prendre pour avoir la science parfaite de cette chose. Mais si quelqu'un aime Dieu, celui-là est vraiment connu de Dieu, qui le reconnaît pour son fils, parce qu'à la science il joint la charité.

Quel est le rôle de la science et de la charité dans la solution de la question des idolothytes? VIII, 4-6. Au sujet de la manducation des viandes immolées aux idoles, les chrétiens savent qu'il n'y a pas d'idole, c'est-à-dire de faux dieux dans le monde et qu'il n'y a pas de Dieu, sinon l'unique vrai Dieu. En effet, s'il y a au ciel et sur terre des êtres qu'on appelle des dieux dans le paganisme, pour nous, chrétiens, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, duquel viennent toutes choses et nous pour lui, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et nous par lui. Voilà ce que nous apprend la science, VIII, 4-6. Il n'y a pas de faux dieux, et par suite les viandes qui leur sont immolées pourraient être mangées sans scrupules. Mais la charité fraternelle intervient. Comme certains chrétiens croient encore peut-être à la réalité de l'idole, s'ils mangeaient des idolothytes, leur conscience qui est faible, en serait souillée, en raison de la fausse idée qu'ils auraient de la réalité des idoles. En réalité, un aliment ne nous fait pas valoir devant Dieu; la nourriture est une chose indifférente aux yeux de Dieu; si nous n'en mangeons pas, nous ne valons pas moins; si nous en mangeons, nous ne valons pas plus. Les chrétiens peuvent donc manger des idolothytes, dont la manducation aussi bien que l'abstention est sans valeur auprès de Dieu. Mais ils doivent, pour régler leur conduite, prendre en considération si leur droit d'en manger ne devient pas pour les faibles une pierre d'achoppement. La science de la non-existence des faux dieux ne suffit pas à autoriser la manducation des idolothytes en n'importe quel cas. Par exemple, si quelqu'un voit un chrétien, qui a cette science et agit en conséquence, assis à table dans un temple d'idoles et participant au banquet d'un sacrifice idolâtrique, sa conscience à lui, qui est faible, ne l'incitera-t-elle pas à manger des idolothytes? ne le portera-t-elle pas, malgré sa fausse conviction, à imiter son frère fort et savant, et à souiller sa conscience? Son frère sera donc pour lui une pierre d'achoppement, et ce faible, pour qui le Christ est mort, se perdra en raison de l'usage que le chrétien fort aura fait de sa science. Or, en péchant de la sorte, en induisant ses frères au péché et en portant un coup mortel à leur conscience faible, on pèche contre le Christ lui-même, puisqu'on méprise la mort qu'il a subie pour le salut des âmes faibles. C'est pourquoi, conclut l'apôtre, si la nourriture scandalise mon frère, je ne mangerai plus de viande pour toujours, pour ne pas scandaliser mon frère, VIII, 7-13. Ainsi le principe de la charité doit écarter de la manducation des idolothytes, que la science autoriserait, de peur de scandaliser les chrétiens faibles qui, par une fausse persuasion, croiraient encore à la réalité des faux dieux.

Saint Paul illustre ensuite cette manière d'agir par son propre exemple. Quoiqu'il ait, comme les autres apôtres, le droit de vivre de son apostolat, il travaille de ses mains et ne se fait pas accompagner d'une femme-sœur, IX, 1-18. Bien qu'il soit libre, il se fait l'esclave de tous : il se fait juif pour les juifs, soustrait à la Loi avec ceux qui ne sont pas sous son autorité, faible avec les faibles afin de les gagner, IX, 18-22.

2. *Solution pratique.* — La pratique de la manducation des idolothytes doit se régler sur les exemples des juifs, qui, malgré les privilèges qu'ils avaient reçus du vrai Dieu, se sont laissé aller à l'idolâtrie. Ces exemples doivent servir de leçons aux chrétiens, puisqu'ils sont des τύποι, des images prophétiques, des événements providentiellement ordonnés pour apprendre ce qu'il ne faut pas faire. Ils enseignent donc aux « forts » ce qu'ils doivent redouter s'ils ne veillent pas sur eux-mêmes : eux, qui sont debout, doivent prendre garde de ne pas tomber. Si Dieu permet la tentation, il donne la force de la supporter, X, 1-13.

Puisque les Israélites, au désert, sont tombés dans l'idolâtrie, 7, les chrétiens doivent fuir l'idolâtrie, 14, s'ils veulent profiter des leçons du passé. Saint Paul leur parle comme à des hommes sensés, capables de juger eux-mêmes de ce qu'il leur dit. Ils communient au sang du Christ en participant à la coupe de bénédiction qu'ils bénissent, et au corps du Christ, en mangeant le pain eucharistique qu'ils rompent. Un des effets de la manducation de l'eucharistie consiste à faire de tous ceux qui la mangent un seul corps. Les Israélites, en mangeant les victimes, participent, eux aussi, à l'autel, X, 15-18. Un repas sacrificiel a donc des conséquences religieuses, et y participer n'est pas une chose indifférente. Ainsi saint Paul est-il amené à résoudre un premier cas, celui des repas de sacrifice, pris dans les temples païens ou dans leurs dépendances.

1er cas, manducation des idolothytes dans les temples païens. — Si la participation à la coupe et au pain eucharistiques est pour les chrétiens une communion au sang et au corps du Christ, si la participation aux victimes immolées au vrai Dieu est pour les juifs une participation à l'autel, l'idolothyte et l'idole des païens sont-ils quelque chose? Non. Saint Paul maintient donc le principe de science parfaite, qu'il a exposé plus haut. Mais ce que les païens offrent en sacrifice, ils l'immolent à des démons et non pas à Dieu. Les chrétiens ne doivent donc pas en manger, car saint Paul ne veut pas qu'ils soient en communion avec les démons. Ceux qui boivent le calice du Seigneur et participent à sa table ne doivent pas boire le calice des démons ni participer à la table des démons. Croire qu'on peut prendre part à la fois au sacrifice chrétien et aux sacrifices païens, n'est-ce pas vouloir provoquer la jalousie du Seigneur Jésus, tenter Dieu comme ont fait les juifs, 9, et attirer sur soi sa vengeance? N'est-ce pas s'imaginer qu'on sera plus fort que lui et qu'on évitera sa punition? X, 19-22.

La conclusion est donc qu'un chrétien ne peut pas prendre part aux repas sacrés que les païens faisaient dans les temples des idoles. Après avoir offert un sacrifice, ils invitaient leurs parents et leurs amis. Ainsi Chérémon, au IIe siècle de notre ère, invitait à dîner à la table du Seigneur Sérapis et au Sérapéum, pour le lendemain 15 du mois, à 9 heures. Grenfell et Hunt, *The Oxyrrinchus papyri*, Londres, 1898, t. I, p. 177, n. CV. Un chrétien n'aurait pu répondre à cette invitation, parce que le repas était pris dans un temple, ἐν εἰδωλίῳ. I Cor., VIII, 10. L'invitation à un banquet sacré qui serait fait dans une maison privée devrait

encore être déclinée, quoique saint Paul n'en parle pas. Ainsi, au IIe siècle, Antoine, fils de Ptolémée, invitait à dîner avec lui à la table du Seigneur Sérapis, dans la maison de Claude, fils de Sérapion, le 16 courant, à 9 heures. *Ibid.*, 1903, t. III, p. 260, n. DXXIII. S'asseoir à la table du dieu Sérapis serait s'asseoir à la table des démons. L'apôtre, en prohibant ces repas sacrés, n'a pas oublié son principe, que les idoles ne sont rien et qu'il n'y a pas de faux dieux, ni que l'idolothyte ne souille pas celui qui le mange. Mais il considère la participation aux repas sacrés comme un acte religieux d'idolâtrie, qui crée un lien religieux, non pas avec les idoles et les faux dieux, mais avec les démons à qui les sacrifices idolâtriques étaient offerts. Or, il n'est pas permis à ceux qui participent à la table du Seigneur Jésus de s'asseoir à la table des démons. La religion l'interdit aux chrétiens.

2e *cas, manducation des idolothytes dans les maisons particulières.* — Tout est permis, disent les forts. L'apôtre leur répond : Oui, mais tout n'est pas profitable. Tout est permis, mais tout n'édifie pas. Que personne ne cherche son propre avantage, mais celui d'autrui, x, 23, 24. Ces sages paroles servent d'introduction naturelle à la solution du cas des idolothytes mangés à la maison.

a) « Mangez de tout ce qui se vend au marché, sans faire aucune enquête préalable par motif de conscience. » Le marché où les bouchers tenaient étal était tout proche du temple à Pompéi. Dans une ville telle que Corinthe, on ne pouvait guère acheter de viandes exposées au public qui n'aient été offertes aux idoles. Les chrétiens avaient donc à se préoccuper de ce cas très fréquent pour eux. Or, saint Paul tranquillise tout à fait leurs consciences : ils n'ont pas à s'enquérir de l'origine de ces viandes et ils peuvent acheter toutes celles qui sont mises en vente au marché. Ce ne sont plus que des viandes de consommation, et peu importe qu'elles aient été offertes au préalable aux idoles. La raison en est qu'elles sont de leur nature un don de Dieu, à qui appartient la terre et tout ce qu'elle renferme, x, 25-26.

b) Si quelqu'infidèle invite un chrétien à sa table, celui qui accepte l'invitation peut manger de tout ce qui sera mis devant lui sans faire aucune enquête sur les plats présentés, par motif de conscience, 27. Un chrétien aurait donc pu au IIe siècle accepter l'invitation d'Hiraïs aux noces de ses enfants pour le lendemain, cinquième du mois, à 9 heures, Grenfell et Hunt, *op. cit.*, t. I, p. 177, n. CXI, alors même qu'il aurait pu craindre qu'on servît sur la table des viandes qui avaient été offertes aux idoles. Sa conscience n'y était pas engagée : ces viandes étaient pour lui des viandes communes, comme celles qui avaient été achetées au marché.

c) Mais si quelqu'un vous dit : Ceci est un ἱερόθυτος, une viande sainte, n'en mangez pas à cause de celui qui vous a avertis et à cause de la conscience, non pas à cause de votre conscience, mais à cause de celle d'autrui, 28, 29. L'inviteur lui-même n'a pas prévenu son hôte qu'il servirait des idolothytes ; mais à table un invité quelconque, un autre convive païen, signale au chrétien que tel plat est un ἱερόθυτος. Le chrétien doit s'abstenir d'y toucher, non pas que sa propre conscience le lui interdise, puisque l'idolothyte n'est rien pour lui, mais pour ne pas scandaliser le païen qui croit, lui, à la valeur religieuse du plat. Sans doute, la liberté d'en manger demeure entière pour le chrétien, dont la conscience est formée, et elle n'est pas mise en cause par une conscience étrangère. Mais alors, dira quelqu'un, si je mange d'un aliment avec action de grâce, pourquoi serai-je blâmé pour une chose dont je rends grâce? 29, 30. Néanmoins, pour éviter de scandaliser autrui, le chrétien doit s'abstenir de l'idolothyte. Qu'ils mangent, qu'ils boivent ou qu'ils fassent quelqu'autre chose, les chrétiens agissent en tout pour la gloire de Dieu. Mais ils ne doivent être une cause de scandale ni aux Grecs ni à l'Église de Dieu. L'apôtre propose encore ici son exemple : il ne cherche pas son utilité personnelle, mais celle de beaucoup pour leur salut. Que les Corinthiens l'imitent, comme lui-même imite Jésus-Christ, x, 31-xi, 1.

Saint Paul n'a pas fait mention du décret apostolique porté au concile de Jérusalem contre les idolothytes. Ce décret n'était qu'une simple mesure de discipline, que saint Jacques avait proposée dans un but de conciliation afin d'éviter les froissements entre les juifs et les gentils convertis au christianisme. Il n'avait été promulgué qu'à Antioche et dans les chrétientés de Syrie et de Cilicie. La discipline est, de sa nature, temporaire et locale. Saint Paul l'avait promulguée en Lycaonie, Act., xvi, 4, et peut-être aussi dans les communautés composées de juifs et de païens convertis. A Corinthe, l'Église comprenait surtout des paganochrétiens. Le décret apostolique n'y trouvait donc pas d'application. Les scrupules sur les idolothytes y provenaient d'autres considérations et intéressaient seulement la conscience chrétienne. L'apôtre, qui se faisait tout à tous, donna aux Corinthiens une solution plus libérale et mit leur conscience plus à l'aise quand la liberté accordée de manger des viandes immolées aux idoles ne devait scandaliser personne, soit chrétien faible encore, soit païen, qui attachait une valeur religieuse aux idolothytes. Il ne prohiba rigoureusement que la participation aux repas sacrés, qui était un véritable acte d'idolâtrie.

3. *Dans l'Apocalypse.* — Le voyant de Patmos écrit au nom du Christ, qui lui en a donné mission, à l'ange, c'est-à-dire à l'évêque de l'Église de Pergame, que, bien que le lieu de son habitation soit le trône de Satan, c'est-à-dire un centre d'idolâtrie, il n'a pas renié sa foi, même au cours de la persécution durant laquelle Antipas a été martyrisé. Mais il a des reproches à lui adresser : il a, parmi ses chrétiens, des sectateurs de la doctrine de Balaam et des nicolaïtes. Or Balaam enseigna à Balac, roi des Moabites, Num., xxxi, 16, à jeter le scandale devant les fils d'Israël, à manger des idolothytes et à forniquer. Apoc., ii, 12-15. Les nicolaïtes avaient déjà été nommés dans la lettre à l'ange de l'Église d'Éphèse : cet évêque haïssait leurs œuvres comme le Christ lui-même les haïssait, ii, 6. Les commentateurs modernes de l'Apocalypse pensent généralement que ces hérétiques sont les faux apôtres que le même évêque d'Éphèse avait mis à l'épreuve et qu'il avait trouvés menteurs, ii, 2, et qu'ils sont les mêmes que les balaamites, ii, 14, et que les partisans de Jézabel, ii, 20. Tous ces noms propres seraient symboliques. Les nicolaïtes n'auraient de commun avec le diacre Nicolas, Act., vi, 5, qu'une analogie de nom. La signification de leur nom correspondrait à celle de Balaam. Les nicolaïtes, d'après l'étymologie grecque de leur nom, seraient ceux qui séduisent le peuple. Balaam, en hébreu, signifierait aussi celui qui séduit ou qui perd le peuple; nicolaïtes et balaamites avaient la même fausse doctrine : ils induisaient les fidèles à participer aux festins idolâtriques et à pratiquer la fornication. Ils seraient dénoncés par saint Pierre, II Pet., ii, 10-16, comme s'adonnant à la volupté et à la bonne chère. Les mauvais chrétiens de Pergame imitaient la conduite de Balaam, qui jeta le scandale devant les fils d'Israël, en les incitant à manger des gâteaux offerts aux dieux et à forniquer avec les filles de Moab : ils mangeaient des idolothytes et ils forniquaient dans les temples païens de la ville. Ce seraient les nicolaïtes eux-mêmes qui enseigneraient la doctrine de Balaam.

Les mêmes erreurs et les mêmes pratiques idolâ-

triques régnaient parmi les chrétiens de Thyatire. Saint Jean écrit à l'évêque de cette ville le reproche que lui adresse le Fils de Dieu : cet ange, dont la charité, la foi et la constance sont louées, laisse faire la femme Jézabel, qui se dit prophétesse et qui par son enseignement induit les chrétiens à forniquer et à manger des idolothytes. Apoc., II, 18-20. La femme, auteur de ce désordre, est nommée Jézabel. Ce nom est très probablement symbolique comme les précédents; le nom de la femme d'Achab, roi d'Israël, aurait été choisi en raison des crimes de cette reine, IV Reg., IX, 23, pour caractériser ceux de la prophétesse de Thyatire, l'immoralité et l'idolâtrie. Ses erreurs sont identiques à celles des balaamites et des nicolaïtes. Elles sont les profondeurs de Satan, que les bons chrétiens de Thyatire n'ont pas connues. Apoc., II, 24.

Pas plus que saint Paul, saint Jean dans l'Apocalypse ne parle du décret apostolique des Actes des apôtres. Des quatre prohibitions de ce décret, il ne condamne, au nom du Christ, que les idolothytes et la fornication. Ces pratiques idolâtriques, autorisées par des sectes à tendances hérétiques, expliquent que les viandes immolées aux idoles soient blâmées sans aucune des mitigations que l'apôtre des gentils avait accordées aux Corinthiens. Les laxistes de Pergame et de Thyatire méritaient une sévère répression. On peut voir toutefois une allusion au décret apostolique dans la parole que le Fils de Dieu adresse aux chrétiens de Thyatire qui n'ont pas reçu l'enseignement de la prophétesse Jézabel : « Je ne jette pas sur vous d'autre charge; retenez seulement ce que vous avez, jusqu'à ce que je vienne. » Apoc., II, 24. Le fardeau, βάρος, que Jésus laisse sur leurs épaules sans en ajouter d'autre, semble faire allusion aux obligations imposées aux païens convertis par l'assemblée de Jérusalem dans le décret apostolique. En face des aberrations des partisans de la prophétesse, il suffit d'imposer aux bons chrétiens de Thyatire l'obligation de ne pas manger d'idolothytes et de ne pas se livrer à la fornication. Dans ces Églises de l'Asie Mineure, où le décret avait peut-être été promulgué, il n'y avait lus qu'à maintenir les deux principales obligations qu'avait imposées ce décret. Cette restriction montre bien le caractère purement disciplinaire du décret, lequel justifie les modifications qu'y ont apportées, selon les circonstances des temps et des lieux, les apôtres Paul et Jean.

III. Dans la tradition ecclésiastique. — Le caractère disciplinaire du décret apostolique expliquera aussi les variations de la discipline ecclésiastique au sujet des idolothytes pendant les quatre premiers siècles de notre ère, tant que l'Église se trouva en face du paganisme gréco-romain et des sacrifices offerts aux idoles.

1° *De la fin du Ier siècle au milieu du IIe.* — Jusqu'en 160, la liberté la plus grande est laissée aux chrétiens en matière d'aliments; seule, la manducation des idolothytes leur est interdite comme dans l'Apocalypse. Tous les documents de cette époque, en fait de restrictions alimentaires, ne visent que les idolothytes.

La *Didaché* énumère, parmi les œuvres de la *voie de mort*, les idolâtries et les fornications, V, 1. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 14. « Quant aux aliments, porte ce que tu peux; mais abstiens-toi complètement des idolothytes, car c'est le culte des dieux morts, » VI, 3. *Ibid.*, p. 16. Le début de la phrase, περὶ τε τῆς βρώσεως, ressemble à celui de saint Paul, I Cor., VIII, 4, qui ne parle que des idolothytes. La concession qui suit n'autorise pas, comme le pense Harnack, la manducation de toutes les viandes, à l'exception des idolothytes; elle vise plutôt les prohibitions alimentaires de la loi mosaïque, qu'elle n'impose pas, tout en conseillant d'accepter les abstinences que l'on pourra porter. Quant aux idolothytes, seule prohibition retenue du décret apostolique, elle est absolue comme dans le décret et dans l'Apocalypse, sans aucune des atténuations de saint Paul. La raison de la prohibition est que les viandes ont servi au culte des dieux morts. Elle est dans le style de l'apôtre des gentils. La *Didaché* place donc les idolothytes dans la loi alimentaire et hors de la règle morale, et si elle reste dans la ligne de l'Apocalypse, en ne maintenant que deux des prohibitions du décret apostolique, elle en distingue nettement les caractères : moral pour l'interdiction de la fornication et disciplinaire pour celle des viandes immolées aux idoles.

En 112, Pline le Jeune écrit à l'empereur Trajan qu'avant l'époque où il a commencé à poursuivre les chrétiens, il n'y avait plus que de très rares acheteurs des chairs des victimes immolées aux idoles. Depuis lors, les affaires des bouchers allaient mieux. *Epist. ad Trajanum*, epist. XCVI, édit. Kukula, Leipzig, 1908, p. 309.

L'apologiste Aristide, vers 140, signalait, parmi les pratiques propres aux chrétiens, non seulement qu'ils ne priaient pas les idoles à formes humaines, mais encore qu'ils ne mangeaient pas les idolothytes, parce qu'ils étaient purs. *Apologia Aristidis*, XV, 5, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1888, t. IV, fasc. 3, p. 37. Saint Justin refuse de reconnaître comme chrétiens ceux qui mangent indifféremment des viandes immolées aux idoles. *Dialogus cum Tryphone*, 35, *P. G.*, t. VI, col. 552. Seuls, les gnostiques osaient participer aux repas qui suivaient les sacrifices païens. Cependant, à Lyon, la manducation du sang des animaux était interdite, car, en 177, la chrétienne Biblias, après avoir d'abord renié sa foi, réfutait les calomnies lancées par les païens contre les chrétiens : « Comment, disait-elle, mangeraient-ils des petits enfants, ces hommes à qui il n'est pas permis de manger le sang des animaux ? » Lettre des chrétiens de Lyon et de Vienne, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 420. Le décret apostolique y était donc connu et observé, et la discipline qui prohibait le sang des animaux a précédé l'introduction du texte dit « occidental » en Occident. A. Loisy, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1920, p. 129.

2° *De la fin du IIe siècle au IVe.* — Les sectes gnostiques professaient la doctrine de l'indifférence des aliments. Saint Irénée remarque ironiquement que les plus parfaits de leurs membres mangeaient sans honte les viandes immolées aux idoles, qui ne pouvaient les souiller. *Cont. hær.*, I, 6, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 508. Il citait les nicolaïtes, I, 26, 3, col. 687, et les valentiniens, II, 14, 5, col. 752. Saint Hippolyte dit que les nicolaïtes avaient appris de leur chef à ne pas distinguer entre les aliments; le Saint-Esprit leur reprochait, dans l'Apocalypse, de manger des idolothytes. *Philosophoumena*, VII, 36, *P. G.*, t. XVI, col. 3343.

La réaction contre le laxisme des gnostiques et la diffusion de plus en plus grande du livre des Actes sous ses deux formes, orientale et occidentale, amenèrent les docteurs chrétiens à perdre de vue la doctrine de saint Paul et même celle de saint Jean et à considérer principalement le décret apostolique du concile de Jérusalem. Ces deux causes produisirent cet effet, que les quatre prohibitions de ce décret furent regardées par eux comme obligatoires pour tous les chrétiens et qu'elles furent interprétées, surtout dans la forme occidentale du livre des Actes, comme des règles morales. Par suite, l'interdiction des idolothytes ne fut plus réduite, en certains milieux, aux viandes des sacrifices païens,

mais fut étendue à ces sacrifices eux-mêmes et à tout le culte idolâtrique.

1. *En Occident.* — *a*) *A Lyon.* — Saint Irénée déclarait que les gnostiques qui mangeaient les viandes immolées aux idoles ne pouvaient entrer au ciel. Il montrait clairement par là qu'il regardait la manducation des idolothytes comme un acte idolâtrique. Il est probable qu'il entendait dans ce sens la proposition que saint Jacques fit à l'assemblée de Jérusalem. Il la citait en effet en ces termes : *Propterea ego secundum me judico non molestari eos qui ex gentibus convertuntur ad Deum, sed præcipiendum eis uti abstineant a vanitatibus idolorum et a fornicatione et a sanguine et quæcumque nolunt sibi fieri aliis ne faciant. Cont. hær.*, III, 12, 14, col. 908. Il cite ensuite, de la lettre, le texte occidental à trois prohibitions avec la règle d'or de la charité. Irénée entend donc les idolothytes de tous les actes idolâtriques.

b) *En Afrique.* — Le prêtre de Carthage, Tertullien, nous fait connaître la discipline de l'Église d'Afrique. Il enseigne d'abord que le Christ a rétabli toutes choses comme au commencement, qu'il a aboli la circoncision et rendu la liberté des aliments, à la seule exception de l'abstinence du sang comme aux temps de Noé. *De monogamia*, V, *P. L.*, t. II, col. 935. Au sujet des idolothytes, il se réfère à l'Épître aux Corinthiens et à l'Apocalypse. Saint Paul a permis d'acheter au marché même des idolothytes. *De spectaculis*, XIII, *P. L.*, t. I, col. 646 ; *Corpus* de Vienne, t. XX. p. 15-16. S'il a interdit de manger chez des particuliers l'idolothyte, quand il est signalé comme tel, il défend, à plus forte raison, de le manger avec tous les rites et l'appareil des sacrifices. *De corona*, X, *P. L.*, t. II, col. 90. Saint Jean, dans l'Apocalypse, a ordonné de châtier ceux qui mangent des idolothytes. *De præscriptionibus*, XXXIII, t. II, col. 46. Tertullien connaît cependant le texte du décret apostolique sous sa forme occidentale ; il le traduit directement du grec et il rend εἰδωλόθυτα par *sacrificia*. *De pudicitia*, XII, t. II, col. 1002 ; *Corpus* de Vienne, t. XX, p. 242. Au c. XIX, t. II, col. 1017 ; *Corpus*, p. 262, il interprète l'Apocalypse, II, 6, dans le même sens qu'il entend saint Paul. On en a conclu que, devenu montaniste, il avait interprété les prohibitions du décret apostolique comme des règles morales, et non plus comme des interdictions alimentaires. La conclusion ne vaudrait que pour la fin de sa vie, car, *De spectaculis*, XIII, t. I, col. 646, il a traduit εἰδωλόθυτον par *sacrificatum* (mais le *Corpus* de Vienne, t. XX, p. 15, a *sacrificium*), en se référant à la première Épître aux Corinthiens. Après son passage à l'hérésie il ne représentait plus l'Église d'Afrique. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 240.

Saint Cyprien a cité, lui aussi, la forme occidentale du décret apostolique, mais sans la mention des animaux suffoqués, et la version latine qu'il reproduit avait rendu εἰδωλόθυτα par *idololatris*. *Testimonion.*, III, 119, *P. L.*, t. IV, col. 780 ; *Corpus* de Vienne, t. III *a*, p. 184. Mais cette leçon doit être corrompue, et il faut la corriger par *idololatriis*. En peut-on conclure que saint Cyprien entendait les prohibitions du décret comme des règles morales ? Oui, si, avec l'évêque de Carthage, on entend les idolothytes dans le sens de la participation aux sacrifices païens, qui est alors une véritable apostasie de la foi chrétienne. *De lapsis*, II, XV, XXV, XXVI, *P. L.*, t. IV, col. 466, 478, 484, 487 ; *Corpus* de Vienne, t. III *a*, p. 238, 248, 255, 256. Mais il ne s'agit plus alors des simples idolothytes.

Saint Augustin défendait absolument la manducation des idolothytes. Il citait la forme occidentale du décret et il traduisait εἰδωλόθυτα par *immolata*. *Contra Faustum*, XXXII, 13, *P. L.*, t. XLII, col. 504 ; *Corpus* de Vienne, t. XXV, p. 771. Dans le *Speculum de Scriptura sacra*, XV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 994 ; *Corpus* de Vienne, t. XII, p. 198, son texte portait *ab idolis immolato*, mais il interprétait : *ab eis quæ idolis immolarentur*. Il ajoutait sans doute : *Unde nonnulli putant tria tantum crimina esse mortifera, idololatriam et homicidium et fornicationem*. Dans sa lettre à saint Jérôme, il se contentait de la formule : *ab idolis immolato. Epist.*, LXXXII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 279 ; *Corpus* de Vienne, t. XXXIV, p. 359. Mais on ne peut en conclure que l'évêque d'Hippone lui-même entendait de l'idolâtrie la défense apostolique de manger des idolothytes. Sa pensée n'est pas claire, et il n'est pas possible de savoir s'il entend la défense de participer aux sacrifices païens ou seulement de manger des viandes immolées aux idoles. *Epist.*, XLVII, 6, *ibid.*, col. 187 ; *Corpus* de Vienne, t. XXXIV, p. 136 ; *De bono conjugali*, XVI, *P. L.*, t. XL, col. 386 ; *Corpus* de Vienne, t. XLI, p. 211. Saint Fulgence de Ruspe avait aussi, au Ve siècle, la leçon : *ab idolis*. *Pro fide catholica liber*, *P. L.*, t. LXV, col. 716.

c) *A Rome.* — Le témoignage des *Philosophoumena*, cité plus haut, montre qu'à Rome, vers 220, il était défendu de manger des idolothytes. Cette défense réagissait contre le laxisme des gnostiques. Était-elle une règle morale ou simplement une interdiction alimentaire ? La citation de l'Apocalypse permet de l'entendre dans le même sens que l'interdiction faite par saint Jean à Pergame et à Thyatire. Nous ignorons si saint Hippolyte connaissait le livre des Actes et citait le décret apostolique.

Novatien enseignait que la distinction des aliments, établie par la loi mosaïque, n'existait plus dans la nouvelle alliance. Il ne faisait d'exception que pour la manducation des viandes immolées aux idoles, *immolata simulacris*, et il en donnait cette raison : *Quantum enim ad creaturam Dei pertineat, omnis munda est, sed cum dæmoniis immolata fuerit, inquinata est tamdiu Deo, quamdiu simulacris offeratur. Quod mox atque factum est, non est jam Dei sed idoli, quæ dum in cibum sumitur, sumentem dæmonio nutrit, non Deo, convivam illum simulacri reddendo, non Christi. De cibis judaicis*, c. VII, *P. L.*, t. III, col. 963-964. Il ne cite pas le décret apostolique et se tient dans la ligne de saint Paul, parlant de la table des démons.

L'Ambrosiaster cite le décret apostolique en ces termes : *Cum legem dedissent non molestari eos, qui ex gentibus credebant, sed ut ab his tantum observarent, id est, a sanguine et fornicatione et idololatria. Comment. in Epist. ad Galatas*, II, 2, *P. L.*, t. XVII, col. 346. C'est la forme occidentale avec trois prohibitions seulement. Il connaissait la formule orientale à quatre interdictions, mais il pensait que la défense de manger des animaux étouffés, *a suffocato*, avait été ajoutée au décret par des sophistes grecs. Il entendait les trois autres de l'idolâtrie, du sang, c'est-à-dire de l'homicide, et de la fornication. L'Ambrosiaster interprétait donc le décret apostolique comme règle morale et non pas comme règle alimentaire.

Saint Jérôme citait la leçon : *ab idolothytis*, et l'addition de plusieurs manuscrits : *et a suffocato. Comment. in Epist. ad Gal.*, V, 2, *P. L.*, t. XXVI, col. 395 Les quatre prohibitions qu'il connaît rentrent donc dans les observances judaïques. Or, le saint docteur écrivait à saint Augustin que seuls les hérétiques ébionites avaient mêlé les cérémonies de la loi à l'Évangile du Christ. *Epist.*, LXXXI, *ad Augustinum*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 279 ; *Corpus* de Vienne, t. XXXIV, p. 359. Les prohibitions du décret apostolique rentraient donc, à son jugement, parmi les observances juives que les apôtres avaient imposées aux gentils convertis, et l'abstention des idolothytes ne comprenait que les viandes immolées aux idoles.

d) *En Espagne et en Gaule.* — Saint Pacien, évêque

de Barcelone, a, comme Tertullien dont il dépend, entendu les interdictions apostoliques comme des règles morales. La leçon : *ab idolothytis* qu'il cite, il l'explique de l'idolâtrie. Il reconnaît, en effet, dans les trois défenses *tria crimina*, les *capitalia*, les *mortalia* : l'idolâtrie, le meurtre et la fornication, et il caractérise le chrétien qui se livre à l'idolâtrie en mangeant des idolothytes : *contemptor Dei. Parænesis*, *P. L.*, t. XIII, col. 1083. Le décret apostolique est, à son jugement, *Novi Testamenti conclusio*.

Mais dans les *Commentarii in Genesim*, l. I, sur Gen., IX, 1, qui sont publiés dans l'*Appendix ad opera Eucherii*, *P. L.*, t. L, col. 933, on lit la leçon : *ab immolatis* dans une citation du décret apostolique. L'auteur entend cette prohibition comme une observance juive quoiqu'il connaisse l'interprétation de l'interdiction du sang, entendue de l'homicide. Il conclut que ceux qui violeraient ces défenses ne pourraient plus être chrétiens.

2. *En Orient.* — *a*) *A Alexandrie.* — Au début du IIe livre du *Pédagogue*, Clément d'Alexandrie dit que les chrétiens ne doivent pas manger d'idolothytes. Il ne donne pas très clairement la raison de cette interdiction. Il avance plusieurs arguments, dont le premier est que ce serait participer à la table des démons. Il expose ensuite qu'aucune nourriture n'est impure et qu'il ne faut faire aucune distinction d'aliments. Il mentionne les deux cas de conscience de saint Paul : celui de l'invitation à un repas chez un païen et celui de l'achat des viandes au marché. Il cite enfin le décret apostolique qui interdit les idolothytes. Mais il n'explique pas ce terme; il l'entend évidemment des viandes immolées aux idoles, qui étaient déjà interdites aux juifs comme impures. *Pædagogus*, II, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 392-393, 408; O. Stählin, *Clemens Alexandrinus*, Leipzig, 1905, t. I, p. 159-160, 166.

Clément cite le décret apostolique dans sa forme orientale à quatre prohibitions, mais il ne donne pas la raison de ces interdictions. Il dit seulement qu'on peut tout acheter au marché, sauf les exceptions faites dans le décret apostolique. *Strom.*, IV, XV, *P. G.*, t. VIII, col. 1304 ; O. Stählin, t. II, p. 290-291.

Origène cite deux fois littéralement le décret avec ses quatre prohibitions. La première fois, il prouve seulement que la circoncision n'a été imposée qu'à Abraham et à ses descendants et il n'explique pas le décret. *Comment. in Epist. ad Rom.*, II, 13, *P. G.*, t. XIV, col. 905. La seconde fois, il réfute Celse, qui accusait d'inconséquence les chrétiens, qui s'abstenaient seulement des idolothytes offerts aux idoles et qui devraient s'abstenir de toutes les viandes, puisque tout appartient aux dieux. Les chrétiens, répond Origène, ne mangent pas de viandes des sacrifices pour éviter le scandale. Ils ne sont pas astreints à la loi mosaïque, qui distingue les aliments purs et impurs, mais ils doivent s'abstenir des idolothytes, parce qu'ils ne doivent pas s'asseoir à la table des démons. D'elles-mêmes les viandes ne sont pas impures ni mauvaises, comme saint Paul l'enseigne. *Cont. Celsum*, VIII, 24-30, *P. G.*, t. XI, col. 1552-1559; Koetschau, *Origenis Werke*, Leipzig, 1899, t. II, p. 240-245. Dans son *Commentaire sur saint Matthieu*, tom. XV, 12, *P. G.*, t. XIII, col. 941, il ne cite que trois interdictions, les seules qui soient alimentaires. Il prouve encore que les lois alimentaires des juifs n'obligent pas les chrétiens. Le Christ a purifié tous les aliments, qui sont bons en eux-mêmes et dont l'usage est indifférent. Or, la conscience seule décide si les choses indifférentes sont bonnes ou mauvaises. L'abstention des idolothytes dépend donc exclusivement, selon la doctrine de saint Paul, de la conscience des chrétiens.

b) La *Didascalie des douze apôtres*, c. XXIV, 3-15, qui est du milieu du IIIe siècle (voir t. IV, col. 746-747), reproduit textuellement la *Didaché*. F. Nau, *La Didascalie des douze apôtres, traduite du syriaque*, 2e édit., Paris, 1912, p. 10-11. La controverse de Jérusalem sur la circoncision et les lois alimentaires des juifs est rapportée tout au long et le décret apostolique est cité avec ses quatre prohibitions, dont la première est celle des idolothytes. *Ibid.*, p. 190-194. M. Nau a traduit : *les sacrifices (offerts aux idoles)*.

c) Un peu postérieurs sont les apocryphes Clémentins, qui dateraient de la fin du IIIe siècle ou du commencement du IVe (voir t. III, col. 213-214) et qui contiendraient encore des éléments judéo-chrétiens. Saint Pierre dit aux habitants de Tyr qu'ils se sont mis sous la puissance des démons en participant à leur table, mais qu'ils peuvent revenir à Dieu par la pénitence. Dieu a ordonné par une loi de s'abstenir de la table des démons. *Homil.*, VII, 3, 4, *P. G.*, t. II, col. 217, 220. Or, parmi les pratiques qui associent les hommes à la table des démons, l'apôtre nomme aux Sidoniens la manducation des idolothytes. *Ibid.*, 8, col. 221. Le même enseignement est donné à Tripolis, à la suite de l'exposé de l'origine des démons, quoique les idolothytes ne soient pas mentionnés. *Homil.*, VIII, 10, 20, col. 229, 237.

Il est permis aux démons de pénétrer dans les âmes et les corps de ceux qui mangent des mets et qui boivent des breuvages qui leur sont consacrés. *Recognitions*, IV, 19, *P. G.*, t. I, col. 1322. Les actes qui souillent à la fois l'âme et le corps des chrétiens sont : *participare dæmonum mensæ, hoc est, immolata degustare... et si quid aliud est quod dæmonibus oblatum est. Ibid.*, IV, 36, col. 1331.

Les apocryphes Clémentins ajoutent aux idolothytes cinq autres sortes d'aliments qu'ils interdisent comme participations à la table des démons. Ils dépassent donc en sévérité le décret apostolique, et cette plus grande sévérité correspond à leur caractère judéo-chrétien. Ils ne s'inspirent pas de saint Paul, quoiqu'ils se servent comme lui de l'expression : table des démons. Quelques-unes de leurs interdictions alimentaires pénétrèrent dans la littérature ecclésiastique au cours du IVe siècle.

d) Saint Méthode d'Olympe, en Phrygie, a montré qu'aucune distinction entre aliments purs et impurs n'était admise dans le Nouveau Testament, et il a cité principalement la vision de saint Pierre et le concile de Jérusalem. Il reproduit les paroles de saint Jacques et le texte du décret apostolique sans y ajouter un mot d'explication. *Sur la distinction des aliments*, trad. de N. Bonwetsch, *Methodius von Olymp.* I, *Schriften*, Erlangen, 1891, p. 297. Manifestement, il ne se proposait pas d'interpréter la décision conciliaire et il voulait seulement prouver que les chrétiens n'étaient pas astreints aux lois alimentaires de l'Ancien Testament. Il ne connaît que trois prohibitions et omet le sang. Bonwetsch traduit : *sacrifice des idoles* au lieu d'idolothytes. Saint Méthode n'a pas subi l'influence des apocryphes Clémentins.

e) Le 2e canon du concile de Gangres, tenu à une date incertaine vers le milieu du IVe siècle, anathématise l'erreur de ceux qui condamnaient les chrétiens pieux, qui mangeaient de la chair, tout en s'abstenant du sang, des idolothytes et des animaux étouffés, comme s'ils perdaient pour cela tout espoir de salut. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 1100; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 1033. Ce canon prouve que le décret apostolique avait encore force de loi dans l'Église grecque et qu'il comprenait trois prohibitions alimentaires. (Le canon 9 des canons apostoliques d'Antioche en comptait trois aussi, mais il nommait la fornication, et non les idolothytes. Voir t. II, col. 1620; Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 1077.)

f) Les *Constitutions apostoliques*, VI, XII, 2-6, *P. G.*, t. I, col. 940, 944, reproduisaient le texte de la *Didascalie*, c. XXIV, 3-15. Voir t. III, col. 1523, et plus haut.

La discipline du décret apostolique régnait donc encore, au IVe siècle, en Orient, et un concile recommandait son accomplissement.

g) Saint Cyrille de Jérusalem interdisait la manducation des idolothytes, prohibée par les apôtres, et citait la forme orientale du décret avec ses quatre prohibitions pour en faire pratiquer les observances. *Cat.*, IV, 27, 28, *P. G.*, t. XXXIII, col. 489-492. L'auteur des *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos*, q. CXLV, *P. G.*, t. VI, col. 1397, qu'on rapporte à cette époque, n'interdisait que les viandes dont le sang n'avait pas été tiré.

h) Julien l'Apostat fit servir l'horreur que les chrétiens avaient pour les viandes immolées aux idoles, soit pour les tenter et leur faire commettre la faute d'en manger, soit au moins, sur leur refus de le faire, pour les persécuter. Le patriarche Nectaire raconte qu'un jour l'empereur avait fait souiller tous les aliments sur le marché de Constantinople, en les aspergeant de vin offert aux idoles. Le saint martyr Théodore apparut au patriarche et lui conseilla de faire distribuer aux chrétiens des vivres non pollués. *Enarratio in mart. Theodorum*, 7-11, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1828-1829. Au témoignage de saint Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julianum*, l. IX, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1000, Julien, dans son ouvrage, *Cont. christianos*, avait blâmé les apôtres et avait critiqué leur défense de manger des idolothytes. Le décret apostolique était ainsi connu et observé dans toute l'Église grecque.

i) Saint Jean Chrysostome est d'avis qu'un chrétien, s'il a conscience que des viandes ont été immolées aux idoles, ne doit en manger à aucun prix et dans aucune circonstance, et il interprète dans ce sens l'enseignement de saint Paul. Selon lui, l'apôtre enseigne qu'on ne doit pas manger d'idolothyte même lorsque sa manducation serait permise, afin de ne pas scandaliser un frère dont la conscience est faible. Mais cette manducation n'est jamais permise, parce qu'elle est une participation à la table des démons. Si on réunit tous les motifs que saint Paul donne de s'en abstenir, on trouve les suivants : la faiblesse des frères, qu'il faut ménager, le scandale des juifs et des païens à éviter, la noblesse de son âme à conserver et le respect envers la sainte eucharistie. *In Iam Cor.*, homil. XXI, XXIV, XXV, *P. G.*, t. LXI, col. 159-161, 201-208. Dans ces conditions, est-il encore permis d'acheter de ces viandes sur le marché ? Saint Chrysostome ne répond pas directement à la question, il suppose seulement que la manducation des idolothytes est alors inconsciente, puisqu'on a acheté des viandes mises en vente sur le marché, sans s'occuper de leur origine. *Homil.*, XII, *in Epist. Iam ad Timothæum*, n. 1, *P. G.*, t. LXII, col. 559. Cette explication fait perdre à la pensée de saint Paul une part de sa signification. Dans son homélie XXXIIIe sur les Actes, il observe, au sujet du décret apostolique à quatre prohibitions, que la loi nouvelle n'ordonne pas ces abstentions; nulle part le Christ n'en a parlé, mais les apôtres les empruntent à la loi juive. *P. G.*, t. LX, col. 239. Il entend donc la fornication dans un sens particulier qu'il n'explique pas. Il ajoute, n. 2, col. 241, qu'il est nécessaire d'observer ces abstinences quoiqu'elles soient corporelles, parce que leur non-observance produisait de grands maux. Mais nous entendons l'exégète qui explique des textes autant que le pasteur qui rappelle la discipline ecclésiastique.

Conclusion. — De la fin du Ier siècle à la seconde moitié du IIe, seuls les idolothytes étaient interdits aux chrétiens, vraisemblablement d'après l'Apocalypse et sans la distinction des cas pratiques, que saint Paul avait établie dans sa Ire Épître aux Corinthiens. Si le décret apostolique était connu, deux de ses interdictions alimentaires étaient tombées en désuétude, à supposer qu'elles étaient applicables en dehors des Églises judéo-chrétiennes. A partir de la fin du IIe siècle, le décret apostolique fut connu partout, grâce à la diffusion universelle du livre des Actes, sous sa double forme orientale et occidentale. Ses trois prohibitions alimentaires furent justifiées par quelques docteurs et celle qui concernait les idolothytes fut appuyée en Asie et à Alexandrie par cette considération empruntée à saint Paul, que leur manducation était une participation à la table des démons. En Afrique et en Gaule, les trois prohibitions alimentaires furent plus rigoureusement interdites et observées. Le décret apostolique eut aussi de l'autorité à Rome. Il fit ainsi le tour de l'Église chrétienne jusqu'à la fin du IVe siècle. Dans quelques Églises, on lui donna même, à certaines périodes, une signification morale qu'il n'avait pas dans la pensée des apôtres et de l'Église de Jérusalem. Mais, en Occident, après qu'il eut eu force de loi, il fut ramené à sa signification primitive et cessa d'être observé. Cependant le IIe concile d'Orléans, réuni en 533 pour veiller à l'observation des lois catholiques, excommunia, dans son 20e canon, les catholiques qui retourneraient aux idoles ou qui mangeraient des idolothytes, des animaux étouffés ou tués par des autres bêtes. F. Maassen, *Concilia ævi merovingici*, Hanovre, 1893, p. 64; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II *b*, p. 1133.

Ainsi, la solution libérale que saint Paul avait donnée aux fidèles de Corinthe n'entra jamais dans la discipline ecclésiastique, qui maintint toujours la décision plus rigoriste soit de l'Apocalypse soit du décret apostolique de Jérusalem, interdisant absolument les idolothytes et ne tenant pas compte des cas spéciaux dans lesquels l'apôtre des gentils avait autorisé leur manducation. Les catholiques devaient se distinguer des hérétiques qui professaient et pratiquaient l'indifférence absolue des aliments et même des viandes immolées aux idoles, et refuser de coopérer, même matériellement, aux sacrifices païens. Du reste, les chrétiens, devenus de plus en plus nombreux, n'étaient plus, comme ceux de la jeune Église de Corinthe, dans la nécessité morale de se fournir aux marchés publics, où on mettait en vente les viandes immolées aux idoles. Les idolothytes furent donc prohibés absolument, comme le portait le décret apostolique, et tenus comme participation à la table des démons. Ainsi le scandale des faibles et le danger de faire acte d'idolâtrie étaient évités, d'autant que, l'enseignement de saint Paul sur la non-existence des idoles et l'indifférence foncière des idolothytes n'étant plus pris en considération, les viandes immolées aux idoles furent regardées comme souillées par le fait même de leur offrande et interdites absolument.

On peut consulter, aux passages cités, les commentaires des Actes des apôtres, de la Ire Épître aux Corinthiens et de l'Apocalypse dont les listes ont été dressées aux articles consacrés à ces livres dans ce dictionnaire.

Dans l'abondante littérature moderne sur le décret apostolique du concile de Jérusalem, il faut signaler, au sujet du but, du texte, de la signification et de l'interprétation de ce décret, les principaux travaux suivants : *Essai sur les motifs qu'eurent les apôtres de défendre dans le concile de Jérusalem de manger du sang et des viandes étouffées*, dans *L'auxiliaire catholique*, édité par l'abbé Lionnet, Paris, 1846, t. IV, p. 320-328 (envisage le décret apostolique comme règle morale); C. Fouard, *Saint Paul, ses missions*, Paris, 1892, p. 64-98; A. Oppenrieder, *Apostelgeschichte, XV, XXI*, dans *Beweis des Glaubens*, nouvelle série, 1893, t. XIV, p. 420-431, 463-475; J. Thomas, *L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique*, dans *Mélanges d'histoire et de littérature*

religieuse, Paris, 1899, p. 11-48; K. Böckenhoff, *Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten*, 1903; Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, Paris, 1905, t. I, p. 149-170; G. Resch, *Das Aposteldekret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1905, t. XXVIII, fasc. 3; H. Coppieters, *Le décret des apôtres* (*Act.*, *XV*, *28*, *29*), dans la *Revue biblique*, 1907, p. 34-58, 218-239; K. Lake, *The judaistic controversy and the apostolic council*, dans *The Church quarterly review*, Londres, 1911, t. LXXI, p. 345-370; K. Six, *Das Aposteldekret* (*Act.*, *XV*, *28-29*). *Seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten*, Inspruck, 1912.

Sur la Ire Épître aux Corinthiens, voir C. Fouard, *op. cit.*, p. 344-346; Mgr Le Camus, *op. cit.*, t. III, p. 121-124; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 157-162.

E. Mangenot.

1. IGNACE (Saint), évêque d'Antioche, martyr. — I. Vie. II. Lettres. III. Doctrine.

I. Vie. — 1° *Ce qu'on sait de sa vie.* — 1. *Son nom.* — Faute de documents, on ignore presque tout de la vie de saint Ignace d'Antioche. Ses lettres, du moins, donnent une haute idée de sa grandeur morale et de sa vivante personnalité; et son martyre glorieux a rendu impérissable son souvenir. Ainsi qu'il l'a inscrit en tête de ses lettres, il s'appelait Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος. C'était l'usage, chez les Romains, de porter parfois un double *cognomen*, l'un pour l'état civil et légal, l'autre pour l'usage familier, unis entre eux par la formule *qui et*, équivalent latin de ὁ καί. C'est ainsi que l'évêque d'Antioche avait deux noms : l'un d'origine latine, l'autre d'origine grecque; le premier lui venant de sa famille, le second pris vraisemblablement par lui à son baptême; l'un et l'autre devenus dans la suite l'objet d'explications ingénieuses, mais dont quelques-unes tiennent plus à la légende qu'à l'histoire. Ignatius, de *ignis*, feu, sert bien à caractériser l'homme enflammé et tout embrasé d'amour pour le Christ que fut cet évêque syrien. Quant à Théophore, ce nom est susceptible d'une double signification d'après l'accentuation grecque du mot. Au sens passif, Θεόφορος, il signifie celui qui est porté par Dieu; au sens actif, Θεοφόρος, celui qui porte Dieu. Saint Ignace justifierait le nom de Théophore au sens passif parce que, d'après le témoignage d'Anastase le Bibliothécaire, cité par Pearson, *Vindiciæ Ignatianæ*, part. II, c. XII, *P. G.*, t. V, col. 404, il aurait été l'enfant que Jésus prit entre ses bras et donna comme un exemple d'humilité à ses apôtres. C'est l'interprétation acceptée par Siméon Métaphraste et transmise par lui à la postérité, *ibid.*, col. 405, mais qui est complètement arbitraire, car saint Jean Chrysostome, bon témoin des traditions de l'Église d'Antioche, assure que saint Ignace n'a jamais vu le Sauveur. *In sanct. mart. Ignatium*, 5, *P. G.*, t. XLIX, col. 594. Ce nom se justifierait mieux au sens actif, mais nullement pour la raison qu'en donne saint Vincent de Beauvais, à savoir que, le cœur d'Ignace ayant été coupé en morceaux après sa mort, chacun de ces morceaux portait en caractères d'or les lettres qui composent le nom de Jésus-Christ. « Ce qui n'étant nullement recevable, observe Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl. des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. II, p. 191, ni par soi-même, ni par ceux qui en sont auteurs, est de plus tout à fait contraire à ce que nous savons, qu'il ne resta rien de son corps que les os les plus gros et les plus durs. »

2. *Sa jeunesse jusqu'à l'épiscopat.* — On ne sait rien de positif, ni sur son origine, ni sur sa naissance, ni sur son éducation. On le croit pourtant, non sans raison, syrien d'origine. Il serait né vers l'an 35. Mais qu'il ait été cet enfant dont parle l'Évangile et que le Sauveur proposa comme exemple aux apôtres, ni lui, ni saint Polycarpe, son contemporain, ni saint Irénée, ni aucun écrivain parmi les anciens n'a fait la moindre allusion à un tel fait. A-t-il été esclave, comme pourrait le faire supposer ce mot de sa lettre aux Romains : ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος? L'antithèse ne permet pas de conclure que δοῦλος soit pris ici au sens propre; il sert plutôt à amener l'idée d'affranchissement moral, qui vient à la suite : « Si je souffre, je deviendrai l'affranchi du Christ. » N'a-t-il pas été plutôt, un peu comme saint Paul, arraché aux désordres de la vie païenne et amené au Christ par une secousse violente de la grâce? C'est l'hypothèse émise par Lightfoot, *St. Ignatius*, Londres, 1885, t. I, p. 28, 392; t. II, p. 229 sq., et qui expliquerait le ton d'humilité et de repentir de ses lettres, le désir ardent du martyre dont elles témoignent. Un ancien persécuteur converti et devenu chef d'une Église ne s'exprimerait pas autrement. Il faut renoncer à voir en lui un disciple de saint Jean. Sans doute, dans sa revision de la *Chronique* d'Eusèbe, saint Jérôme l'avait rangé avec Papias et saint Polycarpe parmi les disciples de saint Jean, mais c'est une erreur qu'il a réparée dans son *De viris illustribus*. Du reste, Ignace lui-même nous apprend qu'avant d'être venu à Smyrne, il n'avait pas vu saint Polycarpe. *Ad Polyc.*, I, 1, Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 288. Fut-il du moins disciple des apôtres? Ceci semble plus plausible; car, pendant son enfance ou sa jeunesse, il a pu voir et entendre, à Antioche, saint Pierre et saint Paul. Il touche ainsi au temps des apôtres.

3. *Son épiscopat.* — D'après Origène, *In Luc.*, homil. VI, *P. G.*, t. XIII, col. 1814, Ignace fut le second évêque d'Antioche; d'après Eusèbe, *H. E.*, III, 22, *P. G.*, t. XX, col. 256, c'est vers 69 qu'il aurait remplacé Evodius, le successeur immédiat de saint Pierre. Sur ce point, saint Jérôme reproduit Eusèbe. *De vir. illustr.*, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 633. Mais, d'autre part, saint Jean Chrysostome, dans son panégyrique de saint Ignace, donne clairement à entendre qu'il remplaça immédiatement saint Pierre, puisqu'il lui fait un honneur d'avoir été choisi par le prince des apôtres et d'avoir reçu de lui l'imposition des mains. *Loc. cit.* Théodoret, *Epist.*, LXXXIX, CXLV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1284, 1384, est tout aussi catégorique. D'autre part, encore, d'après les *Constitutions apostoliques*, VII, 46, *P. G.*, t. I, col. 1052, saint Pierre aurait sacré Evodius, tandis que saint Paul aurait imposé les mains à Ignace, d'où l'on a cru pouvoir inférer qu'Antioche compta simultanément deux évêques, l'un pour les judéo-chrétiens, l'autre pour les convertis du paganisme, et qu'à la mort d'Evodius, saint Ignace resta seul. Mais c'est là un renseignement suspect et une hypothèse invraisemblable, quoi qu'en aient pu penser Baronius, Halloix et Tillemont et, au siècle dernier, les partisans du pétrinisme et du paulinisme. Lightfoot, *loc. cit.*, ne s'en embarrasse pas, et avec raison, car il n'y voit qu'une preuve en faveur du titre d'homme apostolique, qui convient à saint Ignace.

Pendant son épiscopat sévit la persécution de Domitien. Dans quelle mesure s'appliqua-t-elle à l'Église d'Antioche? Sans donner le moindre détail précis, l'auteur des Actes du martyre de saint Ignace, le *Martyrium Colbertinum*, dans Funk, *op. cit.*, t. II, p. 276, affirme simplement que le saint évêque sauva son troupeau par sa vertu et son activité apostolique, satisfait du calme momentané, mais attristé de n'avoir point reçu la couronne du martyre. De son administration épiscopale, il ne reste qu'un souvenir, relatif à la liturgie, mais de date assez récente. Socrate raconte, en effet, *H. E.*, VI, 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 692, qu'Ignace introduisit dans son église l'usage du chant alterné des psaumes et que de là cet usage était passé à d'autres églises. Il n'y a rien d'impossible à cela, d'au-

tant que le chant alterné se pratiquait déjà dans les synagogues ; et la lettre de Pline à Trajan, en 112, nous apprend qu'il se pratiquait aussi parmi les chrétiens de Bithynie. *Epist.*, x, 97. Il est vrai que Théodore de Mopsueste, qui vivait au IVe siècle, affirme que Flavien et Diodore furent les premiers à emprunter aux syriens l'usage du chant alterné et à l'imposer aux fidèles d'Antioche ; cité par Nicétas, *Thesaurus orthodoxæ fidei*, v, 30, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1390. C'est à peu près ce que répète Théodoret, quand il dit que Flavien et Diodore, sous l'empereur Constance, prirent l'initiative de faire chanter les psaumes à Antioche par deux chœurs qui se répondaient. *H. E.*, II, 19, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1060. Théodore de Mopsueste étant contemporain du fait qu'il rapporte, et Théodoret étant bien au courant de l'histoire d'Antioche, il est à croire que Socrate a commis une erreur, à moins de supposer qu'il attribue à une tentative d'Ignace le succès qui couronna en réalité les efforts de Flavien et de Diodore ; mais, dans ce cas, Théodore de Mopsueste et Théodoret auraient eu le tort de passer sous silence l'intervention de saint Ignace, et de faire de Flavien et de Diodore les introducteurs du chant alterné à Antioche.

2° *Son voyage comme prisonnier.* — 1. *Sa condamnation à Antioche.* — D'après l'auteur du *Martyrium Colbertinum*, ce serait Trajan qui, passant à Antioche, en janvier 107, lors de son expédition contre les Parthes, aurait condamné l'évêque de la ville. Cette expédition d'Orient n'ayant eu lieu que quelques années après, Trajan n'a pu condamner Ignace en 107. Ni Eusèbe, ni Chrysostome ne parlent d'une condamnation impériale. Au reste, si l'empereur s'était prononcé en personne, Ignace aurait pu se dispenser d'écrire aux chrétiens de Rome pour les conjurer de ne pas intervenir en sa faveur, car aucun magistrat romain n'aurait pu commuer ou annuler une telle sentence, tandis que, s'il n'a été condamné que par le légat de Syrie, il avait tout lieu de craindre le succès d'une intervention auprès de l'empereur. La date de 107 est à retenir ; c'est celle où Eusèbe, dans sa *Chronique*, place le commencement de la persécution de Trajan et y rattache le martyre de saint Ignace. Les notes chronologiques données par les Actes, observe Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1892, p. 184, sont d'une précision trop grande pour n'avoir pas été empruntées à une source ancienne. La condamnation du saint à Antioche y est rapportée à la neuvième année de Trajan, ce qui était la manière accoutumée de dater dans la partie orientale de l'empire, tandis que son supplice à Rome est dit avoir eu lieu le 20 décembre, Sura et Sénécion étant consuls, ce qui est la formule romaine bien connue. Et cette date correspond bien à celle qu'indique Eusèbe, puisque la neuvième année de Trajan expire à la fin de janvier 107. C'est donc au mois de janvier 107 que fut condamné Ignace. Dans quelles circonstances et pour quels motifs? Nous l'ignorons. Peut-être à la suite d'une dénonciation écrite ou de quelque mouvement populaire. N'étant pas citoyen romain, mais étant le premier personnage de l'Église d'Antioche, le légat le désigne pour être conduit à Rome et livré aux bêtes dans l'amphithéâtre Flavien.

2. *Son itinéraire d'Antioche à Rome.* — Confié à une troupe de soldats, Ignace s'embarqua à Séleucie pour l'un des ports de la Cilicie ou de la Pamphilie, et se rendit de là par terre à Smyrne. Or la route qui traversait l'Asie Mineure, de l'est à l'ouest, bifurquait d'un côté vers le nord, où elle traversait, après Laodicée et Hiérapolis, une crete de montagnes, d'où elle descendait pour passer par Philadelphie et Sardes avant d'aboutir à Smyrne ; d'un autre côté, vers l'ouest, le long de la vallée du Méandre, traversant Tralles et Magnésie avant de remonter vers le nord, par Éphèse, jusqu'à Smyrne. C'est la première qu'a suivie Ignace ; car, dans sa lettre aux Philadelphiens, il fait clairement allusion à son passage au milieu d'eux. Il a vu, dit-il, leur évêque, s'est entretenu avec lui ; il n'a trouvé chez eux aucune division, et il leur a recommandé de vive voix l'obéissance à l'évêque et au presbyterium. Dans sa lettre aux Éphésiens, il dit s'être entretenu avec les hérétiques de Philadelphie. D'autre part, il est certain qu'il n'est passé ni par Tralles, ni par Magnésie, ni par Éphèse, comme cela a été indiqué par une erreur d'impression, t. IV, col. 1488 ; car il dit ne connaître les communautés de ces villes que par les délégués qu'elles lui avaient envoyés.

Arrivé à Smyrne, il y séjourna quelque temps. Il y reçut le meilleur accueil de la part de l'évêque, saint Polycarpe, et de la communauté. Or, pendant qu'il était ainsi conduit au martyre, le bruit de son passage s'était répandu. On lui députa de tous côtés des messagers pour le saluer. Et c'est ainsi qu'arrivèrent, d'Éphèse, l'évêque Onésime, le diacre Burrhus et trois autres délégués ; de Magnésie, l'évêque Damas, les prêtres Bassus et Apollonius et le diacre Zotion ; de Tralles enfin, l'évêque Polybe. Bien qu'il eût à se plaindre de ses dix gardiens, qu'il nomme des léopards, qui sont d'autant plus désagréables qu'on leur fait plus de bien, il put s'entretenir avec ses visiteurs. Ni la perspective du supplice, ni la longueur et les fatigues de la route, ni les mauvais traitements de ses gardiens n'avaient pu altérer sa sérénité. Il pensait à sa ville d'Antioche, qu'il avait dû quitter, il attendait anxieusement de ses nouvelles, il lui envoyait des consolations et des conseils, et il faisait prier pour elle. Mais en même temps il s'entretenait avec ses visiteurs, s'intéressant à leurs communautés ; et quand fut venu le moment de la séparation, s'oubliant lui-même, il leur confia une lettre pour leurs communautés d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles, où il marque sa reconnaissance et où il donne des conseils appropriés en vue de leur faire conserver la foi et éviter l'hérésie menaçante. Il écrivit une quatrième lettre, celle-ci aux Romains, d'un caractère exceptionnel et d'une incomparable beauté, où il n'est question que de son désir du martyre. Elle est datée du 24 août.

De Smyrne, il fut conduit à Troas, accompagné de Burrhus, le diacre d'Éphèse, qui lui servit de secrétaire. Là vinrent le rejoindre Philon, diacre de Cilicie, et Rhaius Agathopus, diacre de Syrie; ceux-ci lui apportaient l'heureuse nouvelle de la fin de la persécution à Antioche. On devine sa joie. De Troas, avant de quitter l'Asie, il écrivit à ceux qu'il avait vus en route, à l'Église de Philadelphie, à celle de Smyrne et à son évêque Polycarpe. Il n'y oublie pas de joindre à ses remerciements les conseils qu'il juge utiles ou nécessaires, mais il demande à ses correspondants d'envoyer à son Église d'Antioche des félicitations et des encouragements. Le temps lui fait défaut pour dicter d'autres lettres.

De Troas, il franchit le détroit pour aborder à Néapolis, d'où il arrive à Philippes, où il est très bien accueilli par les chrétiens. Mais il n'était plus seul prisonnier : Zozime et Rufus, joints sur la route au convoi qui l'emmenait, partageaient ses chaînes. Il pria les Philippiens d'écrire à ses fidèles d'Antioche. Et les Philippiens s'empressèrent de lui obéir ; écrivant à saint Polycarpe, ils le prièrent de faire parvenir à Antioche leur lettre et d'y joindre celle qu'il avait reçue lui-même d'Ignace, tout en lui demandant copie des lettres d'Ignace qu'il avait entre les mains.

A partir de Philippes, saint Ignace dut suivre la voie Égnatienne, à travers la Macédoine et l'Illyrie grecque, jusqu'à Dyrrachium. De là aborda-t-il à Brindisi pour gagner directement Rome à pied par la

voie Appienne? C'est de toute vraisemblance. Mais les Actes, lui faisant contourner l'Italie, parlent d'une vaine tentative de débarquement à Pouzzoles, et nous le montrent prenant terre dans le port de Rome, aux bouches du Tibre, accueilli par des chrétiens, qui étaient venus à sa rencontre.

3° *Son martyre.* — 1. *Le désir qu'il en avait.* — Cet évêque si humble, si sensible aux témoignages de respect qu'on lui rendait, si attentif aux besoins spirituels des Églises, si manifestement préoccupé des dangers qui menaçaient la foi et pouvaient rompre l'unité, si attaché à sa communauté d'Antioche, n'aspirait qu'à l'honneur de verser son sang pour le Christ, estimant que c'était là le moyen par excellence de ne faire qu'un avec son maître. Déjà, pendant son voyage, il s'était fait, contre certains docètes, un argument irrésistible des chaînes qu'il portait et du martyre vers lequel il marchait. Mais sa pensée éclate, véhémente, en traits de feu, sous une forme littéraire quelque peu déconcertante, dont les défauts disparaissent devant la grandeur et la beauté du fond, dans la lettre qu'il écrivit aux Romains. « La foi la plus vive, l'ardente soif de la mort, a dit Renan, *Les Évangiles*, p. 489, n'ont jamais inspiré d'accents aussi passionnés ; l'enthousiasme du martyre, qui durant deux cents ans fut l'esprit dominant du christianisme, a reçu de l'auteur de ce morceau extraordinaire son expression la plus exaltée. » La lettre serait à citer tout entière. Extrayons-en seulement quelques passages. « A force de prières, écrit Ignace, j'ai obtenu de voir vos saints visages; j'ai même obtenu plus que je ne demandais, car c'est en qualité de prisonnier de Jésus-Christ que j'espère aller vous saluer, si toutefois Dieu me fait la grâce de rester tel jusqu'au bout... C'est votre charité que je crains. Vous n'avez, vous, rien à perdre, moi, c'est Dieu que je perds, si vous réussissez à me sauver... Laissez-moi immoler, pendant que l'autel est prêt. Réunis tous en chœur par la charité, vous chanterez : Dieu a daigné envoyer d'Orient en Occident l'évêque de Syrie! Il est bon de se coucher du monde en Dieu pour se lever en lui. » Ignace redoute tant l'intervention des Romains en sa faveur qu'il donne à sa prière des accents pathétiques : « J'écris aux Églises; je mande à tous que je veux mourir pour Dieu, si vous ne m'en empêchez. Je vous conjure de ne pas me montrer une tendresse intempestive. Laissez-moi être la nourriture des bêtes, par lesquelles il me sera donné de jouir de Dieu. Je suis le froment de Dieu : il faut que je sois moulu par la dent des bêtes pour que je sois trouvé pur pain du Christ. Caressez-les plutôt, afin qu'elles soient mon tombeau, qu'elles ne laissent rien subsister de mon corps, et que mes funérailles ne soient à charge à personne. » Il espère trouver les bêtes bien disposées ; il se déclare prêt à les caresser pour qu'elles le dévorent sur le champ. « Si elles y mettent du mauvais vouloir, je les forcerai. » En même temps il s'excuse : « Pardonnez-moi : je sais ce qui m'est préférable. Maintenant, je commence à être un vrai disciple. » Et comme saint Paul il lance ce défi : « Nulle chose visible ou invisible ne m'empêchera de jouir de Jésus-Christ. Feu et croix, troupes de bêtes, dislocation des os, mutilation des membres, broiement de tout le corps, que tous les supplices du démon tombent sur moi, pourvu que je jouisse de Jésus-Christ. » En conséquence, que les Romains lui fassent grâce, qu'ils lui laissent recevoir la pure lumière et imiter la passion de Dieu. « Et si, lorsque je serai avec vous, je vous supplie, ne me croyez pas : croyez plutôt à ce que je vous écris aujourd'hui. Je vous écris vivant, et désirant mourir. »

2. *Sa mort.* — En voyant les chrétiens de Rome, Ignace dut éprouver une grande joie, car ils ne lui apportaient pas la nouvelle de sa grâce ou de la commutation de sa peine. Il était au comble de ses vœux. « On calcula probablement, dit Allard, *op. cit.*, p. 200, le voyage d'Ignace de manière à le faire arriver à Rome avant la fin des fêtes qui célébraient, avec une pompe inouïe jusqu'à ce jour, le triomphe du vainqueur des Daces. Si la guerre dacique se termina en 106, ces fêtes, qui durèrent cent vingt-trois jours, durent remplir l'année 107. Dix mille gladiateurs y périrent pour l'amusement du peuple romain ; onze mille bêtes féroces y furent tuées. Mais, avant de les tuer, on leur jeta sans doute, selon l'usage, quelques condamnés. C'est ainsi que, le 18 décembre, moururent deux compagnons d'Ignace, Zozime et Rufus. Deux jours après vint enfin le tour de l'évêque d'Antioche. Le 20 décembre, il obtint la grâce si ardemment désirée ; moulu par la dent des bêtes, il devint le froment de Dieu. C'était pendant les *venationes* par lesquelles on solennisait les saturnales. »

3. *Ses reliques.* — Saint Ignace eut la mort qu'il avait tant souhaitée : les bêtes déchirèrent son corps, broyèrent ses os, dévorèrent ses chairs. Ce qui en resta, notent les Actes, *Martyrium Colbertinum*, VI, 5, dans Funk, *op. cit.*, t. II, p. 284, c'est-à-dire les parties les plus dures, fut pieusement recueilli et transporté à Antioche comme le plus inestimable des trésors. On déposa ces reliques dans un sanctuaire hors de la porte de Daphné, où elles étaient encore du temps de saint Jérôme. *De viris illust.*, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 633. L'Église d'Antioche célébra longtemps le *natalis* de son évêque martyr le 17 octobre. C'est à pareil jour que saint Jean Chrysostome, ne doutant ni de la mort de saint Ignace à Rome, ni de la translation et de la présence de ses reliques à Antioche, prononça le panégyrique du saint. Il y disait, entre autres choses : « Rome fut arrosée de son sang ; vous avez recueilli ses dépouilles. Vous avez eu l'avantage de le posséder comme évêque ; ils ont recueilli son dernier soupir; ils ont été les témoins de son combat, de sa victoire et de son triomphe ; vous l'avez toujours au milieu de vous. Vous aviez envoyé un évêque, on vous a rendu un martyr. » *In sanct. mart. Ignatium*, 5, *P. G.*, t. XLIX, col. 594.

4. *Sa fête.* — Les reliques de saint Ignace ne devaient pas toujours rester hors de la porte de Daphné, car, sous Théodose le Jeune, lors de l'embellissement de la ville, on n'oublia pas l'évêque martyr, l'une des gloires d'Antioche. Par ordre de l'empereur, ses restes furent transportés en pompe dans le temple de la Fortune, sur lequel planait le génie de la cité, une statue de bronze doré, chef-d'œuvre d'Eutychidès, l'élève de Lysippe. — Et ce temple ne s'appela plus que la basilique de Saint-Ignace. L'évêque martyr avait pris la place du génie tutélaire. Évagre, *H. E.*, I, 16, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2465. Cf. Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 47-49. Désormais, en Orient, on célébra sa fête le 20 décembre, qui dut être la date de cette translation. L'Église latine la célèbre le 1er février.

II. LETTRES. — 1° *Leur nombre d'après les témoignages primitifs.* — 1. *Le témoignage de saint Polycarpe.* — Nous avons dit que saint Ignace avait écrit quatre lettres de Smyrne : une aux Éphésiens, une aux Magnésiens, une aux Tralliens et une aux Romains, trois autres, de Troas : une aux Philadelphiens, une aux Smyrniens et une à Polycarpe. Quelques jours après le passage de saint Ignace à Philippes, les Philippiens prièrent saint Polycarpe de leur communiquer les lettres de l'évêque d'Antioche qu'il possédait. La réponse de Polycarpe à cette demande est d'une importance capitale dans la question ignatienne, car c'est le témoignage d'un témoin oculaire en faveur des lettres de saint Ignace. C'est même pour cela que les uns rejettent sa réponse comme apocryphe, et que

d'autres la déclarent interpolée ; or, elle n'est ni l'un ni l'autre. Voir POLYCARPE. Sur la requête des fidèles de Philippes, Polycarpe leur envoie les lettres d'Ignace qu'il a reçues et celles qu'il possède, les assurant qu'ils en retireront un grand profit : καὶ ἄλλας ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν· ἐξ ὧν μεγάλα ὠφεληθῆναι δυνήσεσθε. *Ad Philip.*, XIII, 2, dans Funk, *op. cit.*, t. I, p. 312. C'était donc une collection de lettres : combien en tout ? Six, a prétendu Usher, qui rejetait à tort la lettre à saint Polycarpe ; six, a dit Zahn, qui croyait que la lettre aux Romains n'en faisait pas partie ; sept, avait déjà affirmé Pearson ; sept, prétend à son tour Lightfoot, qui réfute l'opinion de Zahn. *St. Ignatius*, t. I, p. 409-414. *A priori*, dit-il, il y a une forte présomption que la lettre aux Romains faisait partie du recueil de saint Polycarpe ; car cette lettre avait été écrite à Smyrne même ; c'était celle qui devait le plus l'intéresser, car elle faisait prévoir le martyre, et Polycarpe tenait à savoir comment ce martyre s'était consommé. Du reste sa réponse aux Philippiens porte quelques traits de ressemblance avec l'épître aux Romains. De plus l'Église de Smyrne, dans son récit de la mort de saint Polycarpe, trahit une connaissance de cette lettre aux Romains et lui fait même quelques emprunts. Et enfin, comme nous allons le voir, saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, l'a citée ; il en avait donc eu connaissance, du temps de sa jeunesse, auprès de son maître, à Smyrne même.

Outre cette épître aux Romains, Polycarpe possédait celle qu'il avait reçue lui-même et celle qu'Ignace avait adressée à l'Église de Smyrne ; il possédait aussi la copie de celles qu'Ignace avait adressées, sous ses yeux, aux Églises d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles. Quant à l'épître aux Philadelphiens, nul doute qu'il n'eût eu connaissance de son existence par le messager qui la portait de Troas à Philadelphie et qui dut passer par Smyrne ; nul doute aussi qu'il n'en eût obtenu communication.

Sans nommer Ignace, saint Irénée cite de sa lettre aux Romains ce passage caractéristique : *Je suis le froment de Dieu. Cont. hær.*, V, 28, *P. G.*, t. VII, col. 1200 ; texte grec dans Eusèbe, *H. E.*, III, 36, *P. G.*, t. XX, col. 292. Peu après, Origène emprunte nommément à saint Ignace ces mots de la même épître : *Meus autem amor crucifixus est*, *In Cant. cant.*, prolog. ; et ces autres de l'épître aux Éphésiens : ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας. *In Luc.*, homil. VI, *P. G.*, t. XIII, col. 70, 1804. Sans doute, ni Irénée, ni Origène ne font allusion à un recueil de lettres de saint Ignace et n'en signalent pas le nombre ; mais Eusèbe va être d'une précision qui ne laisse rien à désirer.

2. *Le témoignage d'Eusèbe.* — Dès le commencement du IVe siècle, l'évêque de Césarée a soin de marquer que saint Ignace a écrit aux fidèles pour les fortifier dans la foi, pour les exhorter à éviter les erreurs qui commençaient à se répandre et à garder les traditions des apôtres. Mais outre le but de ces lettres, il note l'endroit d'où elles sont écrites et nomme les Églises et les destinataires auxquels elles sont envoyées. C'est exactement, dans le même ordre chronologique, la même liste donnée ci-dessus. Enfin il cite deux assez longs passages de l'épître aux Romains et de l'épître aux Smyrniens. *H. E.*, III, 36, *P. G.*, t. XX, col. 282 sq. Ce témoignage est très important. Saint Jérôme s'en est fait l'écho fidèle, sauf à préciser que ce passage de l'épître aux Smyrniens : *Ecce palpate et videte quia non sum dæmonium incorporale*, dont Eusèbe ignorait la source, est un emprunt à l'apocryphe qui porte le titre d'Évangile selon les Hébreux. *De vir. illust.*, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 634. Dans un autre endroit, *In Matth.*, I, *P. L.*, t. XXVI, col. 24, parmi les raisons pour lesquelles le Verbe incarné a voulu naître d'une vierge mariée, il rapporte celle-ci : *Martyr Ignatius etiam quartam addidit causam, cur a desponsata conceptus sit; ut partus, inquiens, ejus celaretur diabolo, dum eum putat non de virgine sed de uxore generatum.* Mais ce n'est là qu'une réminiscence du passage cité par Origène ; car rien ne prouve que saint Jérôme ait lu les lettres de saint Ignace.

Par contre, Théodoret les a lues : il cite six passages de l'épître aux Smyrniens, trois de l'épître aux Éphésiens, et un de l'épître aux Tralliens. *Dial.*, I, II, III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 81-84, 169, 284. Possédait-il le recueil des sept, dont avait parlé Eusèbe ? C'est ce qu'il n'a pas dit.

2° *Leur nombre s'accroît dans la suite.* — On conçoit qu'étant donné le grand intérêt qu'offraient les lettres de saint Ignace, on ait pris soin de bonne heure d'en faire des copies et d'en donner des traductions. En fait, elles ont été reproduites en grec et traduites, soit en latin, soit en syriaque, soit en arménien, tantôt intégralement et tantôt en partie. Mais bientôt, pour des motifs d'ordre doctrinal, les sept, connues d'Eusèbe, ont subi des interpolations, qui en ont amplifié le texte ; puis la collection s'est accrue de lettres nouvelles, complètement apocryphes ; si bien qu'au fur et à mesure de la découverte et de la publication des différentes collections, la question s'est posée de l'authenticité et de l'intégrité des lettres de saint Ignace ; et cette question a été débattue d'autant plus âprement qu'elle a mis aux prises les épiscopaliens et les presbytériens, les catholiques et les protestants. Sans vouloir en faire le récit détaillé, il suffira d'indiquer la position prise par les uns et par les autres, et de noter les résultats acquis au point de vue de la critique.

1. *Quatre lettres inconnues de l'antiquité.* — Pendant le moyen âge a circulé une correspondance, comprenant quatre lettres, ou plutôt quatre billets de quelques lignes à peine : la première, d'Ignace à l'apôtre saint Jean pour lui exprimer le grand désir qu'il aurait de voir la sainte Vierge, tant sont grandes les vertus qu'il entend vanter à son sujet ; la seconde, du même au même, pour lui faire part de son projet d'aller à Jérusalem contempler la Vierge et Jacques, le frère du Seigneur ; la troisième, d'Ignace à Marie, pour lui demander un mot de réconfort et de consolation ; et la quatrième, de Marie à Ignace, pour lui dire de s'en tenir à l'enseignement de saint Jean et lui annoncer sa visite prochaine. Dans *P. G.*, t. V, col. 941-946, et Funk, *op. cit.*, t. II, p. 214-217. Manifestement l'auteur de ces lettres a eu pour but de contribuer à l'honneur de la sainte Vierge et n'a pu les écrire qu'après le VIIe siècle, à l'époque où le culte de Marie se développa de plus en plus. Chose curieuse, il a réussi, malgré sa supercherie, à être accepté et lu. Sa correspondance fut très répandue et fut même parfois la seule à faire connaître saint Ignace. Sa mention par le pseudo-Dexter n'est pas faite pour la recommander. Connue dès le XIIe siècle, et passant au XIIIe, sous Innocent IV, pour une traduction du grec, elle fut éditée pour la première fois, en 1495, à la fin du livre intitulé : *Vita et processus sancti Thomæ Cantuariensis martyris super libertate ecclesiastica.* Cf. Funk, *op. cit.*, t. II, p. XLI-XLIII. Elle est complètement apocryphe. Cf. Ligthfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 223-226.

2. *La collection longue.* — Un recueil de lettres plus considérable, et moins indigne de saint Ignace, quoique ne contenant pas son œuvre dans toute son intégrité, fut celui que publia Le Fèvre d'Étaples, à la fin du XVe siècle, sous ce titre : *Ignatii undecim epistolæ*, Paris, 1498. C'était une version latine comprenant d'abord toutes les lettres, dont nous avons parlé, puis les quatre suivantes : une aux Tarsiens, une aux Philippiens, une aux Antiochiens et une autre

à Héron, diacre d'Antioche. Le texte grec n'en fut publié que plus tard par Valentin Hartung, dit Paceus, Dillingen, 1557. Ce texte comprenait en plus une lettre d'Ignace à Marie de Cassoboles. C'est ce qu'on est convenu d'appeler la recension longue, à raison de l'étendue de ses lettres.

On ne soupçonna pas tout d'abord qu'elle fût apocryphe. En effet, Ignace avait été cité par les anciens, et c'était là le seul Ignace connu. Les épîtres citées jadis portaient la même adresse, et les citations, bien que non littérales, se rapprochaient suffisamment du texte publié. Il n'y avait donc, semblait-il, qu'à tenir le tout pour authentique. Et pourtant ce tout était suspect. Les citations faites par les Pères, telles que celles d'Eusèbe et de Théodoret, différaient beaucoup trop du texte. De plus, en dehors des lettres signalées par Eusèbe, aucune autre ne se trouvait citée. Enfin la connaissance de plus en plus approfondie de l'ancienne histoire ecclésiastique allait faire découvrir dans cette collection bien des anachronismes choquants.

Mais à côté de ces difficultés et de ces soupçons soulevés par la critique, il y en eut d'autres inspirés par des motifs religieux et ecclésiastiques. Tel passage, favorable à la suprématie de l'Église romaine, offusquait les protestants ; tels autres, favorables à l'épiscopat, déplaisaient aux presbytériens. Les catholiques, pour la plupart, acceptaient l'authenticité et l'intégrité de la recension. Petau, du moins, soutint qu'elle était interpolée. Parmi les protestants, quelques-uns, tels que Scultet, en 1598, et plus tard Saumaise, la soupçonnèrent aussi d'interpolation. Védel, professeur à Genève, en donna une édition en 1623, où il eut soin de mettre en tête les lettres qu'il jugeait authentiques, mais interpolées, à savoir les lettres signalées par Eusèbe, et relégua les autres dans un appendice, comme apocryphes. Mais il n'avait pas le moyen de prouver et de souligner les interpolations des premières. C'est la découverte d'Usher, l'archevêque anglican d'Armagh, en Irlande, qui allait le fournir et préparer ainsi la solution de la question ignatienne, en permettant en outre de condamner définitivement, comme apocryphes, les lettres additionnelles, dont Eusèbe n'avait pas fait mention.

3. *La collection moyenne.* — Usher avait remarqué que les citations de saint Ignace, faites aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles par des auteurs anglais, différaient du texte de la collection longue et concordaient avec celles qu'on trouve dans les anciens Pères. Il y avait donc interpolation. Son soupçon devint une certitude quand il eut découvert une version latine des lettres de saint Ignace, dont le texte répondait exactement aux citations d'Eusèbe et de Théodoret. Plus de doute, pensa-t-il, cette version donnait le texte authentique des lettres énumérées par Eusèbe. Il n'eut qu'un tort, celui d'écarter, parce qu'il la croyait apocryphe, la lettre à Polycarpe, et il publia sa découverte. *Polycarpi et Ignatii epistolæ,* Oxford, 1644. Son opinion fut bientôt corroborée par le texte grec de cette version latine qu'Isaac Voss avait trouvé et qu'il publia. *Epistolæ genuinæ sancti Ignatii martyris,* Amsterdam, 1646. Il n'y manquait que l'épître aux Romains, découverte bientôt après par Ruinart dans le *Martyrium Colbertinum,* et publiée par lui dans ses *Acta martyrum sincera,* Paris. 1689. C'est ce qu'on est convenu d'appeler la collection moyenne, parce qu'elle est de moindre étendue que la précédente et beaucoup plus longue que celle de la version syriaque dont il sera question plus loin. De cette collection moyenne il existe une version arménienne, publiée pour la première fois à Constantinople, en 1783, des fragments dans une version syriaque, publiés par Cureton, *Corpus Ignatianum,* Londres. 1849, p. 197 sq., et un fragment important dans une version copte, publié pour la première fois par Lightfoot. *St. Ignatius,* t. II, p. 859-864.

La découverte d'Usher était de nature à trancher le débat sur la question d'authenticité et d'intégrité des lettres de saint Ignace, car les objections soulevées contre la collection longue ne pouvaient plus tenir. Mais comme la collection moyenne contenait encore des passages non moins favorables à l'épiscopat, les protestants français et anglais continuèrent à rejeter en bloc toutes les lettres de saint Ignace, tant celles de la collection moyenne que celles de la collection longue. Tels Saumaise, *Adparatus ad libros de primatu papæ,* Leyde, 1645 ; Blondel, *Apologia pro sententia Hieronymi de episcopis et presbyteris,* Amsterdam, 1646 ; et surtout Daillé, *De scriptis quæ sub Dionysii Areopagitæ et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur libri duo,* Genève, 1666, dont l'œuvre touffue et confuse suscita la magistrale riposte de Pearson, évêque anglican de Chester, *Vindiciæ Ignatianæ,* Cambridge, 1672. Dans son ensemble et comparée à l'attaque de Daillé, c'était de la part de Pearson, dit Lightfoot, *St. Ignatius,* t. I, p. 320, la réplique de la lumière aux ténèbres. Dès lors la discussion pouvait être considérée comme close. Elle continua pourtant encore, mais avec moins d'âpreté ; Cureton a dressé la liste de ceux qui y prirent part, dans l'appendice de ses *Vindiciæ Ignatianæ,* Londres, 1846. Un résultat, du moins, passait pour définitivement acquis, celui de la condamnation de toutes les lettres non signalées par Eusèbe.

4. *La collection brève.* — Celle-ci, ainsi nommée parce qu'elle ne contient que trois lettres beaucoup plus courtes que les lettres correspondantes de la collection moyenne, est uniquement représentée par une version syriaque dans deux manuscrits du désert de Nitrie, apportés à Londres et déposés au British Museum. Cureton la publia, non sans prétendre qu'elle était la seule authentique. *Ancient syriac version of the epistles of St. Ignatius to St. Polycarp, the Ephesians and the Romans,* Londres, 1845. Ce fut le point de départ d'une nouvelle controverse, où toute la question ignatienne fut de nouveau agitée. Car si Cureton avait raison, il fallait abandonner ce que l'on croyait acquis par la critique et les travaux d'Usher et de Pearson ; il fallait de plus ne retenir, comme authentiques, que trois lettres sur les sept signalées par Eusèbe, à savoir celles de la version syriaque, à l'exclusion des lettres correspondantes de la collection moyenne. Mais avait-il raison? Wordsworth ne le crut pas. Dans l'*English review,* n. 8, juillet 1845, p. 348, il soutint que la version syriaque n'était qu'un abrégé, dû à un eutychien, qui, au lieu de détruire la valeur du texte grec d'Ignace tenu jusqu'alors pour authentique, pourrait servir à le confirmer. Cureton releva le gant dans ses *Vindiciæ Ignatianæ,* Londres, 1846, puis, ayant trouvé un troisième manuscrit, également au British Museum, il publia son *Corpus Ignatianum,* Londres, 1849, qui contient la collection complète des épîtres de saint Ignace, authentiques, interpolées et apocryphes, avec les nombreux passages cités par les écrivains ecclésiastiques, depuis le X^e^ siècle, en syriaque, en grec et en latin. Une traduction anglaise du texte syriaque et beaucoup de notes accompagnent le texte.

La mêlée devint aussitôt générale. Du côté de Cureton se rangèrent Bunsen, *Die drei ächten und die drei unächten Briefe des Ignatius von Antiochien,* Hambourg, 1847 ; *Ignatius von Antiochien und seine Zeit,* Hambourg, 1847 ; Ritschl, *Entstehung der altkatholischen Kirche,* 1850 ; Weiss, dans le *Repertorium* de Reuter, 1852, p. 169 ; Lipsius, *Ueber die Aechtheit der syrischen Recension der ignatianischen*

Briefe, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1856, t. I, p. 3 sq.; *Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatios zu den übrigen Recensionen der ignatianischen Literatur*, dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 1859, t. I, p. 1 sq.; Pressensé, *Les trois premiers siècles*, Paris, 1858; Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, Gœttingue, 1859, t. VII, p. 281 sq.; Milman, *History of christianity*, 1863, t. II, p. 102 ; Böhringer, *Kirchengeschichte in Biographien*, 1864, t. I, p. 16 sq.

Mais les opposants ne manquèrent pas, tant du côté protestant que du côté catholique. Dès 1847, dans la troisième édition de ses *Patres apostolici*, Hefele soutint que la version syriaque n'était qu'un abrégé fait par un moine syrien pour son usage personnel, comme l'indique le caractère même des manuscrits, qui ne renferment que des extraits. D'autres critiques s'inscrivirent en faux contre l'opinion de Cureton; Denzinger, par exemple, *Ueber die Aechtheit des bisherigen Textes der ignatianischen Briefe*, Wurzbourg, 1849 ; et Uhlhorn, *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1851. Baur, pour sauvegarder les théories de l'école de Tubingue sur le canon des Écritures et l'histoire de la primitive Église, rejeta la recension nouvelle. *Die ignatianischen Briefe und ihre neuester Kritiker, ein Streitschrift gegen Hernn Bunsen*, Tubingue, 1848; de même Hilgenfeld, *Die apostolischen Väter*, 1853, p. 274-279. En outre Petermann, *S Ignatii epistolæ*, Leipzig, 1849, par la publication de la version arménienne, et Marx, *Maletemata Ignatiana*, Halle, 1861, contribuèrent à prouver la priorité de la recension moyenne. Zahn surtout, *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873, ruina l'opinion de Cureton et porta le dernier coup à l'authenticité de la version syriaque Et Lightfoot, dans un examen détaillé de cette version, au double point de vue de l'évidence interne et externe, a définitivement clos le débat. *St. Ignatius*, t. I, p. 273-314. Personne, dit Funk, *op. cit.*, t. I, p. LXII, ne défend plus l'Ignace syriaque.

3° *La question d'authenticité et d'intégrité.* — 1. *Les lettres apocryphes.*— Sur les treize lettres publiées sous le nom de saint Ignace, six sont suspectes du fait seul qu'elles n'ont pas été signalées par Eusèbe. Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 234-235, a fait ressortir leur caractère apocryphe. Ce sont : une lettre de Marie de Cassoboles à Ignace, la réponse d'Ignace à Marie, et quatre autres lettres d'Ignace aux Antiochiens, à Héron, diacre d'Antioche, aux Tarsiens et aux Philippiens. Au point de vue de la critique interne, elles offrent avec les sept lettres d'Ignace de la collection longue une telle ressemblance qu'on est en droit de conclure qu'elles sont d'une seule et même main : le faussaire qui a fabriqué ces six lettres additionnelles a également interpolé les sept autres. On trouve, en effet, dans les unes et dans les autres, le même emploi des textes scripturaires et des exemples tirés de la Bible, le même ensemble doctrinal et les mêmes termes théologiques, les mêmes emprunts littéraires, le même style. Les lettres, censées écrites de Philippes aux fidèles de Tarse et d'Antioche, s'attachent bien à démontrer la divinité de Jésus-Christ et la réalité de son incarnation, mais le fanssaire se trahit quand il parle des fonctions de sous-diacre, de lecteur, de chantre, de portier, d'exorciste, dont l'apparition parmi les membres du clergé inférieur est de date postérieure à l'époque de saint Ignace. Celle qui est censée écrite d'Italie aux Philippiens reporte à une date encore plus éloignée de saint Ignace, car c'est une thèse pour prouver qu'il n'y a pas trois Pères, trois Fils, trois Saints-Esprits, et que ces trois personnes ne se sont pas incarnées. D'autre part, le faussaire, pour ne pas éveiller de soupçon, les a glissées, deux par deux, dans les sept de la collection longue, mettant en tête la lettre de Marie à Ignace et la réponse d'Ignace à Marie. Viennent ensuite : les lettres aux Tralliens, aux Magnésiens, aux *Tarsiens*, aux *Philippiens*, aux Philadelphiens, aux Smyrniens, à Polycarpe, aux *Antiochiens*, à *Héron*, aux Éphésiens, aux Romains. Sans doute, ces six lettres se trouvent aussi dans la collection moyenne, mais disposées d'une manière différente et singulièrement significative; elles n'y forment qu'un seul groupe, ajoutées comme un appendice avant les Actes où se lit la lettre aux Romains. Même groupement et même rejet en appendice dans la version arménienne, avec cette différence qu'ici, les Actes ne paraissant pas, la lettre aux Romains reprend sa place avant le groupe des six lettres additionnelles. Cette disposition est révélatrice. Le possesseur des lettres de saint Ignace de la collection moyenne, trouvant une liste plus longue que la sienne, a voulu enrichir son recueil. Sans comparer le texte de ses lettres avec celui des lettres correspondantes de la collection longue, ce qui lui aurait permis de découvrir la différence et d'en constater l'interpolation, il s'est contenté de copier les six qu'il n'avait pas, mais en les mettant toutes ensemble à la suite, sauf à rejeter à la fin les Actes qui contenaient l'épître aux Romains. L'auteur de la version arménienne a fait de même, sans avoir à séparer la lettre aux Romains du groupe de celles de saint Ignace, parce que sa collection ne possédait pas les Actes. Ces six lettres additionnelles sont donc apocryphes; le faussaire qui les a composées est en même temps l'interpolateur des sept autres.

2. *Les lettres interpolées.* — Ce sont les sept lettres de saint Ignace de la collection longue. Cette collection n'a été citée au plus tôt qu'à la fin du VI^e^ siècle par Anastase d'Antioche et Étienne Gobar. Voir les textes dans Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 195-196. Mais avant de supplanter la collection moyenne, dont se servaient les écrivains monophysites, un assez long intervalle de temps a dû s'écouler. D'autre part, la version arménienne, qui est du V^e^ siècle, d'après Somal, *Quadro delle opere di vari autore anticamente tradotte in Armeno*, Venise, 1825, et Petermann, *S. Ignatii epistolæ*, Leipzig, 1849, contenait déjà les six lettres additionnelles de la recension longue. Cette recension longue existait donc antérieurement, au plus tard à la fin du IV^e^ siècle. Son examen interne donne des indications suffisantes pour ne pas remonter plus haut que la seconde moitié du IV^e^ siècle ; telles sont celles qui concernent la hiérarchie, les jeûnes, les noms de lieux et de personnes, les emprunts littéraires, la doctrine. A propos de la hiérarchie, par exemple, il est question des sous-diacres, des lecteurs, des chantres, des portiers, des κοπιᾶται, fossoyeurs, des exorcistes et des confesseurs, fonctions du clergé inférieur qui n'étaient pas toutes nouvelles vers 360, mais qui constituent un anachronisme pour l'époque de saint Ignace. A propos du jeûne, il y est question de celui du carême, et l'on y combat ceux qui célébraient la Pâque en même temps que les juifs ; or la question des quartodécimans n'a été soulevée qu'à la fin du II^e^ siècle, longtemps après saint Ignace. L'auteur de l'interpolation est au courant de la littérature ecclésiastique du IV^e^ siècle. Ainsi l'endroit où il fait d'Ébion un hérétique, *Ad Philad.*, VI, 3, dans Funk, *op. cit.*, t. II, p. 134, est un emprunt à Eusèbe, *H. E.*, III, 27, *P. G.*, t. XX, col. 273 ; le passage relatif au Logos, *Ad Magn.*, VIII, 2, dans Funk, *op. cit.*, t. II, p. 86, rappelle Eusèbe, *Eccl. theol.*, II, 8, 9, *P. G.*, t. XXIV, col. 913-920; cf. *Ad Magn.*, VI, et *Cont. Marc.*, II, 1, 4, d'Eusèbe; la remarque sur la descente du Christ aux enfers, d'où il ramena une multitude, est un emprunt à la *Doctrina Addæi*, conforme à la citation

d'Eusèbe, *H. E.*, I, 13, *P. G.*, t. XX, col. 128; l'expression οὐ Χριστιανοὶ ἀλλὰ Χριστέμποροι, *Ad Trall.*, VI, 2, dans Funk, *op. cit.*, t. II, p. 64, est de saint Basile, *Epist.*, CCXL, *P. G.*, t. XXXII, col. 897. L'auteur connaît semblablement les controverses théologiques de la même époque, l'arianisme, le semi-arianisme, l'apollinarisme, sans la moindre allusion aux erreurs de Nestorius et d'Eutychès ; mais il n'est pas aisé de découvrir, au point de vue doctrinal, sa propre pensée. Parfois il corrige certaines expressions du vrai Ignace dans un sens nettement orthodoxe ; c'est ainsi, par exemple, qu'à la place de *sang de Dieu*, *Ad Ephes.*, I, 1, dans Funk, *op. cit.*, t. I, p. 214, il met *sang du Christ*, *Ad Ephes.*, I, 1, Funk, t. II, p. 182 ; et là où Ignace avait écrit : « Notre Dieu Jésus-Christ a été porté dans le sein de Marie », *Ad Ephes.*, XVIII, 2, Funk, t. I, p. 226, il met : « Le Fils de Dieu qui est né avant tous les siècles. » *Ad Ephes.*, XVIII, 2, dans Funk, *op. cit.*, t. II, p. 202. Parfois aussi il semble pencher en faveur tantôt de l'arianisme, tantôt de l'apollinarisme. Leclerc, *Patres apost.*, Amsterdam, 1724, t. II, p. 506 sq., et Grabe, *Spicilegium*, Oxford, 1698-1692, t. II, p. 225, ont vu en lui un arien ; de même Zahn, qui a proposé de l'identifier avec Acace de Césarée. *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873, p. 132 sq. Pour Funk, *Theol. Quartalschrift*, t. LXII, p. 355 sq., ce fut plutôt un apollinariste. Mais quelle qu'ait été son erreur doctrinale, il n'en est pas moins l'auteur des six lettres additionnelles et l'interpolateur des sept autres.

3. *Les lettres authentiques.* — Après une controverse qui a duré plus de deux siècles, c'est l'opinion d'Usher, de Voss, de Pearson et de tant d'autres qui doit prévaloir. Pour tout esprit impartial, l'authenticité des sept lettres de la collection moyenne ne saurait être mise en doute. Outre qu'elle a pour elle des témoignages qui remontent au IIe siècle, ceux de saint Polycarpe, de saint Irénée, puis, plus tard, ceux d'Origène, d'Eusèbe et de Théodoret, elle échappe à tous les arguments tirés de l'examen interne qu'on a fait valoir contre elle. Ces arguments sont nombreux, mais aucun ne tient. Il suffira de rappeler les principaux.

a) Ceux qui sont relatifs à la condamnation et à la mort de saint Ignace. — Il n'est pas vraisemblable, dit-on, que Trajan, l'auteur du rescrit à Pline, ait condamné lui-même l'évêque d'Antioche à être livré aux bêtes dans l'amphithéâtre romain. De telles condamnations n'eurent lieu que sous Marc-Aurèle, et on n'envoya jamais les condamnés à Rome. Mais les lettres ne font allusion ni à un jugement ou une condamnation par Trajan, ni à une persécution générale; elles laissent plutôt entendre que la sentence a été portée par le légat de Syrie et montrent que la paix régnait en Asie, ailleurs qu'à Antioche, puisque, pendant son voyage, Ignace a pu conférer librement avec les communautés chrétiennes et leurs chefs. Et s'il est vrai que, sous Marc-Aurèle, les chrétiens de Lyon ne furent pas envoyés à Rome pour y subir le martyre, on a des exemples qu'au IIe siècle Rome reçut, des provinces, quelques condamnés aux bêtes, comme en témoigne le *Digeste*, XLVIII, XIX. Cette loi défend seulement un abus : elle interdit d'envoyer à Rome des condamnés aux bêtes, à moins qu'ils n'en fussent dignes, auquel cas il fallait recourir à l'empereur : *sed si ejus roboris vel artificii sint ut digne populo romano exhiberi possint, principem consulere debet.*

b) Invraisemblance de ce qui est dit dans l'itinéraire. —Ce transfert d'un prisonnier condamné aux bêtes ressemble plutôt, dit-on encore, à une marche triomphale et suppose en tout cas une bien grande liberté. Mais on oublie qne saint Paul, quelques années plus tôt, a pu librement prêcher, et que très souvent des chrétiens ont pu, à prix d'argent, s'entretenir avec les martyrs et recevoir de ceux-ci quelques billets. On oublie également le *De morte Peregrini* de Lucien. Ce satirique, qui vécut au IIe siècle, a tenu pour digne de foi ce qu'on racontait du martyre d'Ignace, ou, s'il n'a pas connu les lettres de l'évêque d'Antioche, il a fait un tableau de la vie et de la mort de son héros, qui rappelle singulièrement les divers traits du voyage et de la mort d'Ignace.Voir les rapprochements nombreux, et, semble-t-il, décisifs, relevés par Funk, *Opera Patr. apost.*, Tubingue, 1881, t. I, p. L-LI, et par Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 137-141.

c) Certaines lettres ne s'expliquent pas. — Pourquoi écrire à telle Église plutôt qu'à telle autre? Pourquoi, notamment, à celle d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles, dont il a reçu les légats, et auxquels il pouvait si facilement confier de vive voix ce qu'il voulait faire entendre à leurs communautés? Mais autre chose est d'écrire directement à une Église, autre chose de lui faire parler par des tiers. En remerciant les fidèles d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles de la consolation qu'ils lui avaient procurée par l'envoi de leurs représentants, Ignace profita de l'occasion pour les mettre en garde contre les hérétiques qui faisaient alors de la propagande en Asie. Quant aux Smyrniens et aux Philadelphiens, qu'il a vus à son passage, il a un motif de plus de leur écrire, celui de les prier d'envoyer à Antioche un délégué pour lui faire part de la joie qu'il a éprouvée à recevoir le diacre Agathopus et à apprendre l'heureux retour de la paix. Les lettres à saint Polycarpe et aux Romains se justifient sans peine par elles-mêmes. Tandis que Renan, *Les Évangiles et la première génération chrétienne*, Paris, 1877, p. X-XXXV, ne reconnaissait comme authentique que la seule lettre d'Ignace aux Romains, D. Völter, *Die Lösung des Ignatianisshen Frage*, dans *Theologisch Tijdschrift*, 1886, p. 114-136; *Ignatius-Peregrinus*, *ibid.*, 1887, p. 272-280 ; *Die Ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht*, Tubingue, 1892, soutint que cette lettre était un faux de la fin du IIIe siècle et que les six autres épîtres ignatiennes étaient l'œuvre de Peregrinus, le Protée de Lucien de Samosate ; ce ne fut que plus tard, 160-170, quand leur auteur eut passé à la secte des cyniques, qu'elles furent attribuées à saint Ignace. Édouard Bruston admit l'authenticité des six lettres aux Églises d'Asie Mineure, mais prétendit que celle qui était adressée aux Romains avait été fabriquée par un anonyme à la fin du IIe siècle. *Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie*, Montauban, 1893. A. Stall, *Ignatianische Untersuchungen, I. Die Authentie der Sieben Ignatiusbriefe*, Greisswald, 1899, démontra que cette épître ne différait pas tellement des autres qu'elle dût être attribuée à un autre auteur et qu'elle avait réellement été écrite par saint Ignace. Otto Pfleiderer, *Urchristentum, seine Schriften und Lehren*, Berlin, 1887, était l'adversaire de l'authenticité des lettres ignatiennes ; mais il changea complètement d'avis dans la 2e édition de cet ouvrage, 1902, t. II, p. 226-256.

d) Certains traits ne seraient pas dignes d'un Père apostolique. — Tels passages témoigneraient, dit-on, de quelque orgueil, d'autres d'une humilité affectée, d'autres encore d'une ardeur exagérée pour le martyre. Fussent-ils vrais, ces reproches ne prouveraient rien contre l'authenticité des lettres. Or, ils ne sont pas fondés.

Sans doute Ignace avoue qu'il pourrait écrire des choses célestes, mais il s'en abstient dans la crainte que cela ne dépassât la portée d'esprit de ses correspondants. Si c'est là de l'orgueil, la phrase qui suit immédiatement est pour avouer qu'il a beau porte

des chaînes, être à même de comprendre ce qui regarde les anges, les choses visibles et invisibles, il n'en est pas pour autant un disciple. *Ad Trall.*, v. Car, pour lui, l'idéal du disciple, c'est l'imitation de son Maître jusqu'à la mort et par une mort semblable à la sienne ; disciple complet et parfait, il le sera quand sa vie sera couronnée par le martyre. *Ad Rom.*, iv, 2 ; *Ad Polyc.*, vii, 1. En attendant, il ne l'est pas encore. *Ad Ephes.*, i, 2 ; *Ad Rom.*, v, 3. Il ne se prend pas pour un personnage capable d'enseigner les autres. *Ad Ephes.*, iii, 1. Il se garde bien de se mettre au même niveau que les apôtres. *Ad Trall.*, iii, 3 ; *Ad Rom.*, iv, 3. Il se dit le plus petit de ses correspondants, *Ad Magn.*, xi ; le plus infime et le dernier de ses frères de Syrie, *Ad Ephes.*, xxi, 2 ; *Ad Trall.*, xiii, 1 ; *Ad Rom.*, ix, 2 ; indigne de compter parmi les chrétiens d'Antioche. *Ad Magn.*, xiv ; *Ad Trall.*, xiii, 1. Et comme saint Paul, il se déclare un avorton. *Ad Rom.*, ix, 2. Autant de formules, d'une sincérité réelle, où il est difficile de voir une affectation d'humilité.

Saint Ignace, il est vrai, a désiré le martyre, mais sans en faire naître la cause, sans en provoquer la sentence. Une fois condamné, il s'est réjoui de l'honneur qui allait lui échoir, et, loin de se soustraire à la mort, il n'a eu qu'une crainte, celle de quelque intervention indiscrète qui pourrait l'empêcher d'en bénéficier. Qu'on traite cela de fanatisme ou d'excès de zèle, on ne doit pas s'en étonner quand on se rappelle combien d'autres, à l'époque des persécutions, s'offrirent volontairement au martyre. Ignace était condamné, en route pour le lieu de son supplice, il lui tardait d'en finir. Les circonstances expliquent son langage. Il fait allusion à ses chaînes, *Ad Magn.*, i ; *Ad Philad.*, v ; il parle de son prochain martyre, *Ad Ephes.*, i, iii ; *Ad Smyrn.*, iv, x, xi ; *Ad Polyc.*, vii ; *Ad Trall.*, iii, iv, x, xii, mais d'une façon incidente. Ce n'est que dans l'épître aux Romains qu'il laisse éclater l'ardeur de ses sentiments, non sans manifester la peur que la crainte des tourments ne lui enlève la palme du martyre. *Ad Rom.*, vii, 1. Et ce serait une erreur de croire qu'il attribue moins de force à la volonté qui fait accepter le martyre qu'au martyre lui-même. Il ignore s'il est digne de souffrir, *Ad Trall.*, iv, mais il demande des prières pour en être digne et conquérir ainsi Dieu, regardant comme une grâce et un don de la miséricorde divine la réalisation de ses désirs. *Ad Rom.*, i, 2 ; ix, 2. Cf. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, p. 400-424 ; Funk, *Opera Patr. apost.*, t. i, p. lxix ; Lightfoot, *St. Ignatius*, t. i, p. 391-394.

e) Prétendu anachronisme au sujet des hérésies combattues par les lettres. — L'une des raisons alléguées pour prouver que les lettres de la recension moyenne ne sont pas authentiques, c'est que l'hérésie qu'elles combattent accuse un âge postérieur, puisqu'il y est fait allusion au gnosticisme de Valentin. Cette raison est sans valeur : l'hérésie attaquée n'est pas celle des gnostiques du second tiers ou de la fin du IIe siècle, mais celle de la fin de l'âge apostolique, telle que l'ont combattue saint Paul et saint Jean ; il n'y a donc pas d'anachronisme.

En effet, sans nommer personne, saint Ignace, par les allusions qu'il fait, les expressions dont il se sert, les quelques caractéristiques qu'il donne, désigne une erreur mâtinée de judaïsme et de gnosticisme, à la fois judaïsante et docète. D'une part, il vise des judaïsants. Il avertit, par exemple, les Magnésiens, de ne pas se laisser séduire par des fables antiques, qui ne servent à rien ; de ne pas judaïser, car vivre à la manière juive serait avouer qu'on n'a pas reçu la grâce. Les prophètes ont vécu selon le Christ, et des juifs ont délaissé le sabbat pour célébrer désormais le jour du Seigneur le dimanche. Il faut vivre selon le christianisme et rejeter le vieux et mauvais levain pour le levain nouveau, qui est le Christ, car il est absurde de confesser le Christ et de judaïser. *Ad Magn.*, viii-x. Il met en garde les Philadelphiens contre ceux qui proposent le judaïsme. Mieux vaut, leur écrit-il, entendre le christianisme de la part d'un circoncis que le judaïsme de la part d'un incirconcis. *Ad Philad.*, vi, 1. Il leur rappelle le conflit qu'il eut chez eux avec ceux qui refusent d'accepter dans l'Évangile ce qu'ils ne trouvent pas dans l'Ancien Testament ; il proclame la supériorité du Grand-Prêtre de la loi nouvelle sur les prêtres de l'ancienne loi ; c'est à ce Pontife suprême qu'a été confié le Saint des saints, qu'ont été livrés les secrets de Dieu ; il est la porte du Père par laquelle entrent Abraham, Isaac, Jacob, les prophètes, les apôtres, l'Église. L'Évangile est la perfection de la vie éternelle. *Ad Philad.*, ix.

D'autre part, saint Ignace s'en prend au docétisme, qui substituait un fantôme à l'humanité du Christ, ne voyant dans son origine et sa naissance humaines, dans son baptême, sa passion, sa mort et sa résurrection, que de pures apparences. C'est pourquoi il ne cesse d'affirmer la réalité de tous ces événements, répétant que le Christ est vraiment né, vraiment mort, vraiment ressuscité. *Ad Trall.*, xi ; *Ad Smyrn.*, i-iii. Il insiste sur ce fait qu'après sa résurrection, le Christ a invité ses disciples à le toucher, à le palper, pour bien se convaincre qu'il n'était pas un fantôme. *Ad Smyrn.*, iii. Ces docètes niaient donc la chair et le sang du Christ, ses souffrances, et regardaient sa croix comme une pierre d'achoppement. *Ad Ephes.*, xviii ; *Ad Magn.*, ix ; *Ad Philad.*, iii ; *Ad Smyrn.*, i, v, vi. Les vrais croyants, au contraire, sont ceux qui confessent la réalité de l'humanité du Christ, qui cherchent un refuge dans sa chair, qui se réjouissent de sa passion, qui s'appuient sur sa croix. *Ad Magn.*, xi ; *Ad Trall.*, ii, viii ; *Ad Smyrn.*, i. Les êtres spirituels eux-mêmes, tels que les anges, ne peuvent être sauvés à moins de croire au sang du Christ. *Ad Smyrn.*, vi. Si le Christ n'est qu'une apparence, vide de réalité, tout n'est alors qu'une apparence, et la souffrance des martyrs, et les hérétiques eux-mêmes. *Ad Trall.*, x ; *Ad Smyrn.*, ii, iv.

De prime abord, on pourrait croire qu'il s'agit là de deux hérésies distinctes ; mais la manière dont saint Ignace parle, sans distinction, du judaïsme et du docétisme, comme d'une plantation qui n'est pas celle du Père, *Ad Trall.*, xi, 1 ; *Ad Philad.*, iii, 1 ; comme d'une plante étrangère et d'une mauvaise herbe, *Ad Trall.*, vi ; *Ad Philad.*, iii, 1 ; comme d'une doctrine hétérodoxe, *Ad Magn.*, viii ; *Ad Smyrn.*, vi, laisse entendre qu'il n'a en vue qu'une seule et même erreur. C'est déjà une présomption qui devient une réalité quand on examine de plus près son langage.

Après avoir attaqué les judaïsants, dans sa lettre aux Magnésiens, saint Ignace ajoute qu'il a écrit ces choses, non qu'il sache que quelques-uns d'entre eux sont animés d'un tel esprit, mais parce qu'il désire les voir précautionnés contre l'hameçon d'une vaine doctrine et pour qu'ils soient pleinement certains de la naissance, de la passion et de la résurrection de Jésus-Christ. *Ad Magn.*, xi. C'est donc que ces faux docteurs du judaïsme professaient en même temps le docétisme. Pareillement, dans sa lettre aux Philadelphiens, il met ses lecteurs en garde contre ceux qui professent le judaïsme, il leur rappelle la discussion qu'il eut chez eux avec ces faux docteurs qui en appelaient au témoignage de l'Écriture, et il ajoute aussitôt ces mots : « Mes archives à moi sont Jésus-Christ, sa croix, sa mort, sa résurrection... Ce qui fait la prééminence de l'Évangile, c'est l'avènement de notre Sauveur, sa passion et sa résurrection. » Nouvelle preuve que ces faux docteurs étaient des judéo-gnostiques ou des docètes judaïsants. Sur le docétisme combattu par saint

Ignace, voir t. IV, col. 1488-1490. Cf. Uhlhorn, *Zeitschrift für hist. Theologie*, 1851, p. 283 sq.; Lipsius, *Ueber die Aechtheit der syrischen Recension*, dans *Zeitschrift für hist. Theologie*, 1856, p. 31 sq.; Zahn, *Ignatius von Antiochien*, p. 356 sq.; Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 359 sq.

L'anachronisme qu'on a voulu voir dans une allusion d'un passage de l'épître aux Magnésiens, *Ad Magn.*, VIII, 2, au gnosticisme de Valentin n'existe pas, pour la bonne raison, comme on le verra plus bas, que cette allusion est elle-même inexistante. Les lettres de la collection moyenne ne portent pas la moindre trace d'une allusion quelconque aux controverses guostiques, à la discussion de la Pâque et à l'agitation montaniste, qui ont eu lieu dans le courant du IIe siècle; elles sont bien du temps et de la main de saint Ignace; leur authenticité ne saurait plus être mise en doute.

f) Ces lettres, étant un plaidoyer en faveur de l'épiscopat, sont postérieures à saint Ignace. — Cette objection ne tient pas plus que les précédentes. Saint Ignace, en effet, ne plaide pas en faveur de l'épiscopat contre toute autre forme du gouvernement ecclésiastique; il ne laisse pas soupçonner qu'il y ait le moindre conflit entre puissances rivales; il constate ce qui est. Lui-même se dit évêque de Syrie, *Ad Rom.*, II; et, quand il parle d'Antioche, privée de sa présence, il écrit qu'elle n'a d'autre pasteur que Dieu, d'autre évêque que Jésus-Christ. *Ad Rom.*, IX. Il nomme les évêques d'Éphèse, de Magnésie et de Tralles; il fait allusion à l'évêque de Philadelphie; il parle souvent de Polycarpe, évêque de Smyrne, et il lui écrit; il laisse entendre qu'en dehors de la Syrie et de l'Asie, l'épiscopat fonctionne, quand il affirme que « les évêques établis à travers la terre sont dans les conseils de Jésus-Christ ». *Ad Ephes.*, III, 2. Bref, à ses yeux, l'épiscopat n'est pas une fonction nouvelle, mais une institution établie et reconnue, dont il a soin de souligner la double caractéristique. C'est un épiscopat unitaire : « Ayez soin de n'avoir qu'une seule eucharistie : une seule chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ et un seul calice de son sang pour l'union, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque avec le presbytérat et les diacres. » *Ad Philad.*, IV. C'est un épiscopat monarchique : « Tous attachez-vous à l'évêque, comme Jésus-Christ au Père, et au presbytérat comme aux apôtres. Obéissez aux diacres comme à l'ordre de Dieu. Que personne, sans l'évêque, n'exerce aucune fonction ecclésiastique. Légitime est l'eucharistie célébrée par l'évêque ou par celui que l'évêque autorise. Que partout où paraît l'évêque, là soit la foule (des fidèles), comme partout où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique. Il n'est permis, sans l'évêque, ni de baptiser ni de faire l'agape. Mais tout ce que l'évêque approuve est agréé de Dieu. » *Ad Smyrn.*, VIII. Ce sont des faits : l'évêque est unique, l'évêque possède tous les pouvoirs, l'évêque peut se faire remplacer; mais, sans lui, sans son autorisation, rien ne peut se faire de ce qui concerne l'église. Il est entouré d'un clergé, d'un collège de prêtres et de diacres; les membres du presbytérat lui sont unis comme les cordes à la lyre. *Ad Ephes.*, IV. Ce qui le rend digne d'honneur et d'obéissance, c'est qu'il est l'envoyé, le représentant de Dieu, *Ad Ephes.*, VI, le remplaçant, l'administrateur, le familier, le ministre de Dieu. *Ad Polyc.*, VI. Ainsi entouré de son presbytérat et de ses diacres, l'évêque est le centre de l'ordre, la garantie et la sauvegarde de l'unité dans l'Église. C'est pourquoi, en face des hérésies qui s'agitent et des schismes qui menacent, saint Ignace recommande si fortement l'union étroite avec l'évêque, l'obéissance absolue à l'évêque. « Quiconque est de Dieu et de Jésus-Christ est avec l'évêque. » *Ad Philad.*, III, 2. « Ceux qui sont soumis à l'évêque, comme à Jésus-Christ, vivent selon Jésus-Christ. » *Ad Trall.*, II, 1. Ceux-là font vraiment partie de l'Église, tandis que celui qui agit sans l'évêque n'a pas la conscience pure. *Ad Trall.*, VII. Se cacher de l'évêque, c'est se mettre au service du diable. *Ad Smyrn.*, IX. Saint Ignace, on le voit, ne se préoccupe guère de promouvoir l'épiscopat, qui serait en voie de formation, et d'étendre ses attributions, mais il signale dans cette institution en exercice le moyen efficace de couper court à toutes les tentatives de l'hérésie et du schisme. Il tient ainsi le langage qui convient au début du IIe siècle. Voir Évêques. Origine de l'épiscopat, t. V, col. 1656-1701.

III. Doctrine. — « Les lettres de saint Ignace — les dernières leçons, les derniers conseils de l'évêque — forment, dit Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 104, un des monuments les plus considérables de la littérature chrétienne primitive. On y sent déborder à flots l'amour de Jésus-Christ et de son Église, et au feu de cet amour le zèle pastoral s'embraser; en bien des pages on dirait un écho de certaines Épîtres de l'apôtre des nations. Le style y est partout d'une étrange vivacité, style extraordinaire, inimitable; la phrase y est surchargée de pensées, pleine de sous-entendus, incorrecte, souvent obscure; l'élan du génie et la puissance des sentiments, que gênent les règles ordinaires du discours, en font éclater le moule trop étroit. Du point de vue de l'histoire des dogmes, les lettres du martyr d'Antioche, écrites en quelque sorte au seuil du christianisme, offrent une singulière importance : dès la première heure, elles proclament entre autres, sans conteste, la constitution de l'Église catholique, la primauté de l'Église romaine et la prééminence de l'évêque dans chaque Église particulière. » Là ne se borne pas leur intérêt; outre la contribution qu'elles apportent à l'histoire de l'hérésie et des origines de l'épiscopat, elles renferment quelques traits relatifs à l'Écriture, au dogme, à la morale, d'autant plus précieux à relever qu'ils viennent incidemment sous la plume de saint Ignace et qu'ils impliquent d'importantes données passées sous silence.

1° *Sur l'Écriture sainte.* — Pour désigner l'Écriture et les livres inspirés qui la composent, Ignace n'a à son service qu'une terminologie encore imprécise. Il n'emploie ni le terme de γραφαί, ni celui de παλαιὰ ou de καινὴ διαθήκη. Mais ces livres, dont il ne dit ni le titre, ni le nombre, constituent, à ses yeux, des archives, ἀρχεῖα, *Ad Philad.*, VIII, 2, où l'on peut puiser des arguments d'autorité qui s'imposent dans l'enseignement chrétien. C'est à eux qu'il en appelle pour fermer la bouche à ses contradicteurs de Philadelphie : λέγοντός μου αὐτοῖς ὅτι γέγραπται. C'est à eux qu'il emprunte par deux fois un texte avec la formule qui marque une citation scripturaire : γέγραπται. *Ad Ephes.*, V; *Ad Magn.*, XII.

Il ne dit pas « la Loi et l'Évangile » ou « les prophètes et l'apôtre », mais il fait allusion d'une manière équivalente à la collection des livres qui composent l'Ancien et le Nouveau Testament, quand il parle des prophètes et de l'Évangile : πρέπον οὖν ἐστὶν... προσέχειν τοῖς προφήταις· ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ. *Ad Smyrn.*, VII, 2. Il semble distinguer deux parties dans l'Ancien Testament : les prophéties et la Loi. « Ni les prophéties, ni la Loi de Moïse, ni même l'Évangile n'ont pu convaincre » les faux docteurs. *Ad Smyrn.*, V, 1. Distingue-t-il aussi deux parties dans le Nouveau, les Épîtres et les Évangiles, quand il joint les apôtres à l'Évangile? C'est ce qui ne paraît pas nettement établi. Il écrit sans doute : « Me réfugiant dans l'Évangile, comme dans la chair de Jésus, et dans les apôtres comme dans le presbytérium de l'Église, » προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ, καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσ-

θυτερίῳ ἐκκλησίας. *Ad Philad.*, v, 1. Et l'on croit bien saisir sa pensée, quand il ajoute immédiatement après qu'il faut « aimer les prophètes parce que, eux aussi, ont annoncé l'Évangile, ont espéré dans le Christ, l'ont attendu et ont été sauvés par leur foi en lui. » *Ad Philad.*, v, 2. Or, au moment où il s'exprime ainsi, les apôtres sont morts et ils n'en constituent pas moins, selon son expression, le presbytérium de l'Église. Comment donc remplissent-ils les fonctions du presbytérium relatives à l'enseignement, à la direction morale et à la discipline, s'ils n'ont point laissé par écrit des livres contenant leur prédication, leur doctrine, leurs préceptes ? Quels sont ces livres? A tout le moins, les Évangiles ; ceci n'exclut pas les Épîtres et autres livres du Nouveau Testament, mais la manière de s'exprimer de saint Ignace est trop indécise pour permettre d'affirmer qu'il a voulu désigner les Épîtres en même temps que les Évangiles. Quoi qu'il en soit, ses lettres portent des traces indéniables de la connaissance qu'il avait de presque tous les livres qui composent le Nouveau Testament. Lightfoot, *St. Ignatius*, t. II, p. 1167-1109, en signale plus d'une centaine, dont dix-sept accusent une ressemblance si étroite avec le texte sacré qu'on peut les considérer comme des citations textuelles; quant aux autres, beaucoup plus libres, elles sont, dans certaines de leurs expressions ou dans leur sens, un écho ou une réminiscence soit des Évangiles, soit des Épîtres.

2° *Sur le dogme.* — 1. *La Trinité.* — Par trois fois saint Ignace nomme les trois personnes de la Trinité : une fois dans l'ordre même de la formule baptismale, quand il écrit aux Éphésiens: « Vous êtes des pierres du temple du Père, préparées pour l'édifice de Dieu le Père, élevées en l'air par le levier de Jésus-Christ, qui est la croix, et mues par le Saint-Esprit. » *Ad Ephes.*, IX, 1. Pierres et temple sont deux métaphores suggérées par Eph., II, 20-22 et I Pet., II, 5. Dans deux autres passages, il place le Fils avant le Père et le Saint-Esprit, comme l'avait déjà fait saint Paul. II Cor., XIII, 13. « Efforcez-vous, écrit-il aux Magnésiens, de vous raffermir dans la doctrine du Seigneur et des apôtres, afin que tout ce que vous ferez vous réussisse ἐν Υἱῷ καὶ Πατρὶ καὶ ἐν Πνεύματι. » *Ad Magn.*, XIII, 1. Et il ajoute aussitôt: « Soyez soumis à l'évêque comme les apôtres au Christ, au Père et à l'Esprit. » *Ibid.*, XIII, 2. « Cette manière de s'exprimer, remarque Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés et ecclés.*, Paris, 1858-1867, t. I, p. 386, peut encore servir à montrer l'antiquité et l'authenticité de ses lettres ; car si elles eussent été composées après que l'on eut réglé la doxologie, l'auteur n'en aurait pas renversé l'ordre. »

2. *La christologie.* — *a) Divinité de Jésus-Christ.* — Ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. C'est en ces termes qu'à plusieurs reprises saint Ignace désigne Jésus-Christ. *Ad Ephes.*, XVIII, 2; *Ad Rom.*, titre; III, 3; VI, 3; *Ad Polyc.*, VIII, 3. Il le déclare au-dessus et en dehors du temps, ὑπέρκαιρος ἄχρονος, autrement dit éternel, *Ad Polyc.*, III, 2; étant dans le Père, ἐν Πατρὶ ὤν, *Ad Rom.*, III, 3; étant auprès du Père avant les siècles, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ Πατρὶ ἦν, *Ad Magn.*, VI, 1; image du Père, τύπος τοῦ Πατρός, *Ad Trall.*, III, 1 ; Fils et Verbe du Dieu unique, qui s'est manifesté par lui ; εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ Λόγος, *Ad Magn.*, VIII, 2; toujours uni à son Père et ne faisant rien sans lui; ἄνευ τοῦ Πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν. *Ad Magn.*, VII, 1. Ce dernier trait rappelle le texte de saint Jean. Joa., VIII, 28.

b) Incarnation et rédemption. — Celui qui était avant les siècles auprès du Père a paru à la fin, *Ad Magn.*, VI, 1; τὸν (Jésus-Christ) ἀφ' ἑνὸς Πατρὸς προελθόντα, καὶ εἰς ἕνα ὄντα, καὶ χωρήσαντα. *Ad Magn.*, VII, 2. Ce texte, qui est à rapprocher de Joa., I, 1; XIII, 3; XVI, 28, marque d'abord, non point la génération éternelle du Fils, mais sa mission sur la terre ou son incarnation, puis son éternelle et absolue union avec le Père, et enfin son retour dans le ciel par son ascension. Pour venir accomplir sa mission, le Fils de Dieu s'est incarné dans le sein de Marie, pour naître de la race de David, par l'opération du Saint-Esprit : Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, Πνεύματος δὲ ἁγίου. *Ad Ephes.*, XVIII, 2. Il appartient dès lors à la famille de David selon la chair et est à la fois fils de l'homme et fils de Dieu : συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει, καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ. *Ad Ephes.*, XX, 2. Sa naissance, son baptême, sa vie, sa passion, sa mort, sa résurrection sont des réalités, et non de simples apparences, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν. *Ad Trall.*, IX, 1, 2. Saint Ignace insiste sur ce point capital contre l'erreur docète ; parlant du Christ, il le dit γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρῴδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί. *Ad Smyrn.*, I, 1, 2. Ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν, τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι. *Ad Smyrn.*, II. Le Verbe incarné a ainsi deux natures dans l'unité de personne: εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ, πρῶτον παθητός, καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. *Ad Ephes.*, VII, 2. Et c'est l'unité de personne qui permet à saint Ignace de parler du sang de Dieu pour dire le sang du Christ : ἐν αἵματι θεοῦ. *Ad Ephes.*, I, 1.

Les souffrances et la mort réelles du Christ ont eu pour but de sauver le genre humain. C'est pour nous qu'il a été crucifié : καθηλωμένον ὑπερ ἡμῶν. *Ad Smyrn.*, I, 2; qu'il est mort : δι' ἡμᾶς ἀποθανόντα, *Ad Trall.*, II, 1; c'est pour nos péchés qu'il a souffert, *Ad Smyrn.*, VII, 1; c'est pour nous et pour notre salut qu'il a tant souffert : πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν. *Ad Smyrn.*, II, 1. C'est par le sang de Dieu que nous avons été rappelés à la vie : ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ. *Ad Ephes.*, I, 1. Et saint Ignace félicite les Smyrnéens d'avoir été fixés dans la charité par le sang du Christ, ἐν ἀγάπῃ ἐν αἵματι Χριστοῦ. *Ad Smyrn.*, I. Comment pourrions-nous vivre sans le Christ ? *Ad Magn.*, IX, 2. Sans lui nous ne possédons pas la vraie vie : οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν. *Ad Trall.*, IX, 2. Car il est notre vie véritable : τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν. *Ad Smyrn.*, IV, 1. Saint Ignace a donc raison d'appeler Jésus-Christ notre Sauveur : σωτὴρ ἡμῶν, *Ad Ephes.*, I, 1; *Ad Magn.*, titre ; *Ad Philad.*, IX, 2 ; *Ad Smyrn.*, VII, 1, et de voir dans sa croix notre salut et notre vie éternelle : σταυρὸς ὅ ἐστιν ἡμῖν σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνος. *Ad Ephes.*, XVIII, 1.

Saint Ignace fait simplement allusion à la descente du Christ aux enfers, quand il dit, à propos des prophètes qui attendaient Jésus-Christ comme leur docteur, que Jésus vint à eux et les ressuscita. *Ad Magn.*, IX, 2. Cf. I Pet., III, 19; IV, 6. Par deux fois, *Ad Trall.*, IX, 2 ; *Ad Smyrn.*, VII, 1, il affirme que Dieu ressuscita le Christ ; cf. Act., II, 24 ; III, 15 ; IV, 10 ; I Pet., I, 21 ; dans un autre endroit, *Ad Smyrn.*, II, il dit que le Christ s'est ressuscité lui-même : καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν. Et pour montrer la réalité de sa résurrection, il rappelle, comme nous l'avons déjà indiqué, qu'il se fit palper et toucher par ses disciples, qu'il mangea et but avec eux. *Ad Smyrn.*, III, 2, 3.

Saint Ignace témoigne aussi en faveur de la conception virginale de Jésus. Marie a conçu par l'opération du Saint-Esprit. *Ad Ephes.*, XVIII. 2. Le Verbe

incarné est vraiment né d'une vierge : γεγεννημένος ἀληθῶς ἐκ παρθένου. *Ad Smyrn.*, I, 1. La virginité de Marie est au nombre des mystères qui ont échappé à la connaissance du démon : ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας, καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, καὶ ὁ θάνατος τοῦ Κυρίου. *Ad Ephes.*, XIX, 1.

c) *A propos du* Λόγος. — Dans le texte de la recension moyenne, on lisait que Dieu s'est manifesté par Jésus-Christ, son Fils, ὅς ἐστιν αὐτοῦ Λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών. *Ad Magn.*, VIII, 2. Ce passage fut pour Saumaise, Blondel et Daillé l'une des objections contre l'authenticité des lettres de saint Ignace, parce qu'ils y voyaient une allusion au système gnostique de Valentin. Petau l'avait interprété de manière à lui conserver un sens orthodoxe : le Verbe éternel ne provient pas du silence à la manière de toute parole ou de tout langage qui, n'étant pas éternel, sort du silence ou rompt le silence. C'est ainsi que l'avait compris l'interpolateur qui, au lieu de οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, écrivit : οὐ ῥητός, ἀλλ' οὐσιώδης· οὐ γάρ ἐστι λαλιᾶς ἐνάρθρου φώνημα, ἀλλ' ἐνεργείας θεϊκῆς οὐσία γεννητή. Dans Funk, *Opera Patr. apost.*, t. II, p. 86. Tout en approuvant cette interprétation de Petau, Pearson eut raison de soutenir que la σιγή, dont parle saint Ignace, n'est nullement une invention de Valentin, *Vindic. Ignat.*, II, V, *P. G.*, t. V, col. 307-321, et que d'ailleurs, dans le système de ce gnostique, ce n'est pas le λόγος, mais le νοῦς, qui émane de la σιγή. La découverte des *Philosophoumena* est venue lui donner raison. C'est Simon le Magicien qui, le premier, a donné une place importante à la σιγή dans son système. *Philosop.*, VI, 18, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 261. Au reste, le contexte aurait dû montrer que l'argument de saint Ignace, visant des docètes judaïsants, il ne pouvait s'agir de Valentin, qui fut l'opposé d'un judaïsant.

Mais objection et réponse ont perdu leur raison d'être depuis que ce texte a dû être corrigé par la suppression des deux mots ἀΐδιος οὐκ, conformément à la version arménienne et à la citation littérale de ce passage par Sévère d'Antioche. Dans Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 173. C'est ce qu'a très bien démontré Lightfoot, *op. cit.*, t. II, p. 126-128, et ce qu'ont admis Zahn et Funk dans leurs éditions des Pères apostoliques. Ainsi amendé, le texte offre un tout autre sens : Jésus-Christ, Fils de Dieu, est le Verbe de Dieu procédant du silence. Qu'est-ce à dire ? Sévère d'Antioche y a vu la génération éternelle du Verbe. Cf. Cureton, *Corpus Ignat.*, p. 213, 245. D'après le contexte, il s'agit plutôt de l'incarnation. C'est par le Fils, dont saint Ignace a affirmé de la manière la plus explicite la préexistence dans le Père, *Ad Magn.*, VI, 1, et l'éternité, *Ad Polyc.*, III, 2, que le Père s'est manifesté : φανερώσας ἑαυτόν. Et c'est ce Fils qui est le Verbe de Dieu succédant au silence pour s'entretenir avec les hommes ; son incarnation est l'une des plus grandes manifestations de Dieu. Ce passage, ainsi rétabli et compris, s'accorde en outre avec cet autre où, parlant des trois grands mystères de la prédication, à savoir de la virginité de Marie, de son enfantement et de la mort du Christ, saint Ignace dit qu'ils ont été accomplis dans le silence de Dieu : ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. *Ad Ephes.*, XIX, 1. Mais on n'a pas le droit d'en conclure que, dans la pensée de saint Ignace, le Fils de Dieu n'est Λόγος qu'au moment de son incarnation.

Saint Ignace a pu sans inconvénient se servir du mot σιγή ainsi que de celui de πλήρωμα qu'il emploie dans la suscription de ses lettres aux Éphésiens et aux Tralliens, à une époque où ces termes n'avaient pas encore la vogue et le sens hétérodoxe qu'ils eurent plus tard dans la terminologie gnostique. Il était trop soucieux de la pureté de la foi et de l'orthodoxie de ceux auxquels il écrivait pour employer des termes ou des expressions qui, déjà exploités par des hérétiques connus, auraient pu les induire en erreur. Il en usait donc librement parce qu'ils étaient sans danger.

d) *A propos de* γεννητὸς *et de* ἀγέννητος. — Saint Ignace dit de Jésus-Christ qu'il est à la fois γεννητὸς καὶ ἀγέννητος. *Ad Ephes.*, VII, 2. Telle est du moins l'orthographe donnée par les manuscrits grecs et reproduite par les premiers éditeurs, Voss, Usher, Cotelier. Telle quelle, elle se justifie, malgré l'impropriété du second terme. Ces deux mots marquent une relation ontologique et signifient proprement *engendré* et *non-engendré*; appliqués au Verbe incarné, ils veulent dire que le Christ est engendré quant à la nature humaine, qu'il a prise dans le sein de Marie par l'opération du Saint-Esprit, et non-engendré quant à sa nature divine, qu'il possédait préalablement puisqu'il était de toute éternité avec le Père. Une telle manière de dire fait abstraction de la génération éternelle du Verbe. On trouve, après saint Ignace, des expressions semblables ou équivalentes dans les *Philosophoumena*, IX, 10, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 433, et dans Tertullien, *De carne Christi*, V, *P. L.*, t. II, col. 761. Le manuscrit de la version latine porte *genitus et ingenitus*, conformément à cette orthographe. Mais, d'autre part, les auteurs des versions syriaque et arménienne, traduisant la pensée plutôt que les expressions de saint Ignace, ont écrit *factus et non factus*, ce qui exigerait γενητὸς et ἀγένητος. De même, Gélase et Sévère d'Antioche. Cf. Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 168, 181, 182; t. II, p. 48, 608. En tout cas, Smith d'abord, puis Hefele et Dressel ont substitué γενητός et ἀγένητος à γεννητός et ἀγέννητος. Mais les derniers éditeurs des Pères apostoliques, Zahn, Funk et Lightfoot, ont maintenu avec raison γεννητός et ἀγέννητος.

Il est évident, en effet, que Théodoret, quand il cite ce passage de saint Ignace, n'aurait pas écrit γεννητὸς ἐξ ἀγεννήτου, dans Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 163, s'il avait eu sous les yeux l'expression parfaitement orthodoxe de γενητὸς καὶ ἀγένητος. De même l'interpolateur des lettres ne l'aurait pas remplacée par cette phrase : ὁ μόνος ἀληθινὸς θεὸς ὁ ἀγέννητος, et par cette autre : τοῦ δὲ μονογενοῦς πατὴρ καὶ γεννήτωρ. Et saint Athanase, dans sa défense du consubstantiel, disait aux ariens : Vous rejetez l'ὁμοούσιος parce qu'il a été condamné par le concile d'Antioche contre Paul de Samosate; mais les Pères d'Antioche avaient la même foi que les Pères de Nicée, et s'ils ont rejeté ce terme, c'est dans le sens que lui donnait Paul de Samosate, car il l'entendait d'une manière erronée, prétendant que, si le Fils est consubstantiel au Père, il s'ensuivrait que la substance divine est partagée ; tout autre est le sens donné à ce mot par le concile de Nicée. Tel autre terme, par exemple, celui de ἀγένητος, n'est pas plus de l'Écriture que celui de ὁμοούσιος, et a été pris semblablement dans le sens de non-engendré et dans celui de non-créé, ἄκτιστος. Or le Fils ne peut pas être dit ἀγέννητος dans le premier sens, mais il peut l'être dans le second. Et saint Athanase cite alors précisément saint Ignace, qui s'est servi de ce terme dans le second sens. *De synodis*, 46, 47, *P. G.*, t. XXVI, col. 776-777. Saint Athanase lisait donc dans saint Ignace γεννητὸς καὶ ἀγέννητος.

Le concile de Nicée avait proclamé le Fils γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα et choisi le mot ὁμοούσιος pour exprimer la christologie orthodoxe. Dans la suite les ariens, voulant discréditer l'ὁμοούσιος, abusèrent des termes γεννητος et ἀγέννητος; sans nier la propriété de ces termes, respectivement appliqués au Fils et au Père, les écrivains orthodoxes du IVe siècle eurent quelque répugnance à s'en servir. Tel saint Épiphane : ὡς

γάρ τινες (c'est-à-dire les ariens) ἡμᾶς βούλονται σοφίζεσθαι καὶ λέγειν ἴσον τὸ γεννητὸν εἶναι τῷ γεννητῷ, σῦ παραδεκτέον δὲ ἐπὶ θεοῦ λέγειν, ἀλλ' ἢ ἐπὶ τὰ κτίσματα μόνον· ἕτερον γὰρ ἐστι γενητὸν καὶ ἕτερόν ἐστι γεννητόν. *Hær.*, LXIV, 8, *P. G.*, t. XLI, col. 1084. Ἐὰν οἱ καινοὶ αἱρετικοὶ προσδιαλεγόμενοι ἀγέννητον λέγουσι καὶ γεννητόν, ἐροῦμεν αὐτοῖς, ἐπειδὴ κακουργήσαντες τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα ἐν γρήσει τοῖς πατράσιν ὑπάρχον ὡς ἄγραφον οὐ δέγεσθε, οὐδὲ ἡμεῖς τὸ ἀγέννητον ἄγραφον ὂν δεξόμεθα. *Hær.*, LXXIII, 19, *P. G.*, t. XLII, col. 437. Mais quand la controverse arienne eut cessé, il n'y eut plus d'inconvénient, pour exprimer la doctrine catholique, à dire que le Fils de Dieu est γεννητός et à appliquer au Père seul le mot ἀγέννητος. C'est ce qui permettra à saint Jean Damascène d'écrire : χρὴ γὰρ εἰδέναι ὅτι τὸ ἀγένητον, διὰ τοῦ ἑνὸς ν γραφόμενον, τὸ ἄκτιστον ἢ τὸ μὴ γενόμενον σημαίνει, τὸ δὲ ἀγέννητον, διὰ τῶν δύο ν γραφόμενον, δηλοῖ τὸ μὴ γεννηθέν, et de conclure : μόνος ὁ πατὴρ ἀγέννητος, μόνος ὁ υἱος γεννητός. *De fide orthodoxa*, I, 8, *P. G.*, t. XCIV, col. 817. Du temps de saint Ignace, la langue théologique était loin d'avoir cette précision, et l'évêque martyr a pu employer, au sujet du Fils, le mot ἀγέννητον dans le sens de non-créé ou non-fait, sans blesser l'orthodoxie, comme le montra plus tard saint Athanase. Cf. Lightfoot, *St. Ignatius*, t. I, p. 90-94.

3. *L'eucharistie.* — Saint Ignace est un bon témoin de l'eucharistie. « Celui, dit-il, qui n'est pas à l'intérieur du θυσιαστήριον (c'est-à-dire à l'intérieur du sanctuaire où s'accomplissent les mystères sacrés), est privé du pain de Dieu. *Ad Ephes.*, V, 2. Quel est ce pain de Dieu ? C'est le pain qui est rompu dans le sacrifice chrétien ; l'expression ἄρτον κλῶντες, *Ad Ephes.*, XX, 2, rappelle celle du livre des Actes, II, 46 ; XX, 7, 11, et de saint Paul, I Cor., X, 16. Plus explicitement encore, ce pain est la chair de Jésus-Christ : ἄρτον θεοῦ, ὅ ἐστιν σαρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ. *Ad Rom.*, VII, 3. C'est ce que saint Ignace appelle d'un mot qui restera dans la langue chrétienne, l'eucharistie. Ce pain est un, cette eucharistie est une, il n'y en a pas deux : « Appliquez-vous à avoir une unique eucharistie, car une est la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, un le calice, comme un est son sang. » *Ad Philad.*, IV. Ce pain un, ἕνα ἄρτον, cette eucharistie unique, μιᾷ εὐχαριστίᾳ, c'est le pain rompu, c'est l'eucharistie consacrée par l'évêque ou par celui auquel l'évêque l'a permis, la seule légitime et valide. *Ad Smyrn.*, VIII, 1. Et cette eucharistie contient le corps et le sang du Christ. En effet, les docètes « s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne reconnaissent point que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, cette chair qui a souffert pour nos péchés : διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν. *Ad Smyrn.*, VII, 1. Comme ce n'est pas le pain qui a souffert, le pain, matière de l'eucharistie, contient donc le Christ qui a souffert. Par là saint Ignace témoigne en faveur du dogme de la présence réelle. Il écrit aux Romains : « Je ne me délecte pas d'un aliment corruptible ni des saveurs de cette vie. Je veux le pain de Dieu, qui est la chair de Jésus-Christ, né de la race de David, je veux boire son sang, qui est une charité incorruptible. » *Ad Rom.*, VII, 3. Il connaît et il signale les effets de ce pain de Dieu, qui est la chair du Sauveur, quand il dit que c'est le remède de l'immortalité, l'antidote contre la mort : φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος μὴ ἀποθανεῖν. *Ad Ephes.*, XX, 2. Aussi voit-il un grand danger, pour les docètes, à s'abstenir de ce remède, de cet antidote, à repousser ce don de Dieu, et ce danger, c'est la mort. Il leur serait utile d'y recourir pour ressusciter. Οἱ οὖν ἀνιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ ἀποθνήσκουσιν. Συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν. *Ad Smyrn.*, VII, 1. Le verbe, ἀγαπᾶν, ici, a, d'après le contexte, la même signification que les deux mots ἀγάπην ποεῖν, qui se trouvent quelques lignes plus bas. Et faire l'agape ne signifierait pas autre chose que célébrer les rites eucharistiques. Quand saint Ignace écrit qu'il n'est permis, sans l'évêque, ni de baptiser ni de faire l'agape, *Ad Smyrn.*, VIII, 2, c'est comme s'il disait que, sans l'évêque, il n'est permis ni de conférer le sacrement de baptême ni de consacrer l'eucharistie. C'étaient là deux actes importants de la fonction épiscopale. Sur la question de savoir si, au temps de saint Ignace, l'agape faisait partie des rites eucharisiques, voir AGAPE, t. I, col. 551-552.

4. *L'Église.* — Saint Ignace considère l'Église en général comme une vaste assemblée de croyants et de pratiquants, dont l'unité se fonde sur la foi, se cimente par la charité mutuelle et se consomme dans le Christ ; comme un chœur harmonieux et symphonique, dans lequel tous les fidèles accordent leur voix pour chanter par le Christ des louanges au Père. *Ad Ephes.*, IV ; comme un corps, ἐν ἕνα σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ, *Ad Smyrn.*, I, 1, dont le Christ est la tête et dont les fidèles sont les membres : ἡμᾶς ὄντας μέλη αὐτοῦ. *Ad Trall.*, XI, 2., Le président de cette assemblée, le chef de ce chœur, la tête de ce corps, pour chaque communauté particulière, n'est autre que l'évêque, assisté du presbytérat et des diacres. C'est autour de l'évêque qu'il faut se ranger, à lui qu'il faut s'unir dans une obéissance complète, sans rien tenter en dehors de lui. Tous doivent être unis, n'avoir qu'une seule prière, qu'un seul esprit, qu'une seule espérance dans la charité, comme dans un seul temple de Dieu et autour d'un seul autel, ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν. *Ad Magn.*, VII. C'est cette union étroite que saint Ignace souhaite aux Églises particulières. *Ad Magn.*, I, 2. Être avec l'évêque, c'est donc faire partie de l'Église, être avec Jésus-Christ, avec Dieu, et par suite, n'être pas avec l'évêque, comme les dissidents et les faux docteurs, c'est se mettre hors de l'Église, hors du Christ et de Dieu.

Mais ce n'est là qu'une Église locale, une partie de cette Église universelle, répandue dans le monde entier, que saint Ignace appelle pour la première fois, dans la littérature chrétienne, l'Église catholique : ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπός, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. *Ad Smyrn.*, VIII, 2. Le mot καθολικὴ est pris ici dans son sens étymologique, comme l'indique le contexte, il n'a pas encore le sens très particulier qui lui sera donné plus tard, dès la fin du IIe siècle, pour caractériser la véritable Église du Christ par opposition aux divers groupements hérétiques ou schismatiques. Là où est donc le Christ, là est l'Église catholique ; le Christ est l'évêque de tous, παντῶν ἐπίσκοπος, *Ad Magn.*, III, 1, le chef invisible de toute l'Église, comme l'évêque est le chef de chaque Église locale. Comment donc le Christ a-t-il organisé son Église pour faire l'unité et maintenir l'union entre les diverses Églises particulières qui devaient la composer? C'est ce que saint Ignace n'a pas dit, et c'est ce qu'il a pu se dispenser de dire, n'écrivant aux Églises d'Éphèse, de Magnésie, de Tralles, de Philadelphie et de Smyrne que pour les mettre en garde contre les tentatives locales d'hérésie et de schisme et pour leur indiquer le moyen de sauvegarder la foi par l'union étroite avec leur clergé. Il appartenait pourtant à une Église de fondation apostolique, il était le second successeur de saint Pierre sur le siège d'Antioche, il ne cessait de penser à cette Église de Syrie et de faire prier pour elle, mais il ne parle jamais de sa prééminence. Tout autre, au contraire, est son langage relativement à l'Église romaine. Celle-ci, dit-il, préside : ἥτις προκάθηται ἐν τόπῳ

χωρίου Ῥωμαίων. *Ad Rom.*, titre. Le verbe προκάθημαι, employé comme ici sans complément direct, signifie simplement présider, abstraction faite de la place ou de la société sur lesquelles s'exerce cette présidence; ἐν τόπῳ n'est ici qu'un complément circonstantiel de lieu, servant à indiquer, non l'endroit *sur lequel* l'Église romaine exerce sa présidence, mais celui où elle l'exerce; quant à χωρίου Ῥωμαίων, c'est le complément déterminatif de τόπος. De telle sorte que le sens de la phrase est celui-ci : le lieu où l'Église romaine préside, c'est la région des Romains. Il s'agit donc d'une prééminence de l'Église romaine, dont saint Ignace ne dit pas l'étendue. Mais deux lignes plus bas, il emploie le même verbe, et cette fois avec un complément direct : προκαθημένη τῆς ἀγάπης. Que signifie ἀγάπη ici? Au sens ordinaire du mot, il signifie charité. Il s'agirait donc de la présidence de la charité, et saint Ignace aurait voulu marquer par là la prééminence de l'Église romaine dans les œuvres de miséricorde et de charité. Et tel est le sens adopté par Pearson, Rothe et Zahn. Mais, observe Funk, *Opera Patr. apost.*, t. I, p. 213, partout où le verbe προκάθημαι s'emploie avec un complément direct, il est suivi d'un nom indiquant un lieu ou une société; ἀγάπη, sous la plume de saint Ignace, serait ici le synonyme de ἐκκλησια; c'est de ce mot justement qu'il se sert en plusieurs endroits, *Ad Trall.*, XIII, 1; *Ad Rom.*, IX, 3; *Ad Philad.*, XI, 2; *Ad Smyrn.*, XII, 1, pour désigner des Églises particulières; pourquoi donc ce même terme ne signifierait-il pas ici l'Église universelle? En conséquence Funk a traduit : *universo caritatis cœtui præsidens.*

3° *Sur la morale.* — 1. *La vie chrétienne.*— Il convient non seulement d'être appelé chrétien, mais de l'être, écrivait saint Ignace. *Ad Magn.*, IV. Pour l'être réellement, il faut vivre selon le christianisme, κατὰ χριστιανισμὸν ζῆν. *Ad Magn.*, X, 1. Et vivre selon le christianisme, ce n'est pas vivre selon l'homme, mais selon le Christ : οὐ κατὰ ἄνθρωπον ζῶντες, ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν. *Ad Trall.*, II, 1. Et vivre selon le Christ, ce n'est pas seulement obéir à ses préceptes, suivre ses conseils, c'est imiter ses exemples, être vis-à-vis de lui ce qu'il a été vis-à-vis de son Père : μιμηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, *Ad Philad.*, VII, 2; c'est s'unir à lui, à sa chair et à son esprit, ἕνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, *Ad Magn.*, I, ne faire qu'un avec lui et son Père. *Ibid.* Cela implique l'union la plus étroite dans la foi et la charité. *Ad Magn.*, I. La foi et la charité sont le commencement et la fin de la vie : ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη. *Ad Ephes.*, XIV, 1.

Il faut s'aimer les uns les autres dans le Christ. *Ad Magn.*, VI, 2. Il faut se montrer frères envers les autres par la bénignité, doux quand ils se fâchent, humbles, opposant la prière à leurs blasphèmes; sans cesse il faut prier pour eux, car il leur reste l'espoir de la pénitence pour revenir à Dieu. *Ad Ephes.*, X, 1-2. Si la prière d'un ou deux chrétiens a tant de force, combien plus celle qui est faite avec l'évêque et toute l'Église. *Ad Ephes.*, V, 2. Il convient donc de se réunir aussi fréquemment que possible pour remplir ce devoir, pour rendre grâces à Dieu et le louer. *Ad Ephes.*, XIII, 1. Il faut aussi garder sa chair comme le temple de Dieu. *Ad Philad.*, VII, 2. Rien n'échappe au Seigneur, nos secrets lui sont connus : πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐνῆ ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν. *Ad Ephes.*, XV, 3. Le chrétien qui agit de la sorte, avec la conviction qu'il est le temple de Dieu, peut être rassuré : ses œuvres, même matérielles, ont une valeur spirituelle parce qu'elles sont accomplies dans le Christ. « Tout ce que vous faites selon la chair, écrivait saint Ignace aux Éphésiens, est spirituel, parce que vous faites tout en Jésus-Christ. » *Ad Ephes.*, VIII, 2. Le bien réalisé est le signe qu'on appartient au Christ : « Dieu connaîtra au bien que vous faites que vous êtes les membres de son Fils. » *Ad Ephes.*, IV, 2; *Ad Trall.*, XI, 2. Cf. H. de Genouillac, *Étude d'histoire religieuse sur le christianisme en Asie Mineure au commencement du IIe siècle. L'Église au regard de saint Ignace d'Antioche* (thèse), Paris, 1907, p. 94-121.

2. *La vie domestique et sociale.* — Ceux qui veulent s'unir par le mariage doivent le faire de l'avis de l'évêque, pour que leur union soit selon le Seigneur et non selon la concupiscence. L'épouse doit aimer son époux et le mari doit aimer sa femme, comme le Seigneur son Église. *Ad Polyc.*, V. Les veuves ne doivent pas être négligées : leur soin incombe à l'évêque. *Ad Polyc.*, IV, 1. Les esclaves, hommes ou femmes, ne doivent pas être méprisés; saint Ignace ne leur interdit pas l'émancipation, mais il ne veut pas qu'ils la demandent et l'obtiennent aux frais de la communauté; il ne veut pas davantage qu'ils s'enorgueillissent de leur condition, mais plutôt qu'ils y voient un moyen de mieux servir la gloire de Dieu et d'obtenir de Dieu une liberté meilleure. *Ad Polyc.*, IV, 3. Point de métier ou de commerce mauvais, κακτεχνίας φεῦγε. *Ad Polyc.*, V, 1. Il en est qui, à raison du danger moral qu'ils offrent, ne sauraient convenir à un chrétien; l'évêque doit en avertir les fidèles dans ses homélies. *Ibid.*

3. *Les vierges.* — Saint Ignace loue la virginité; mais comme elle peut inspirer à ceux qui s'y vouent quelque sentiment d'orgueil et les exposer ainsi au danger de se perdre moralement, il la veut protégée par l'humilité : « Si quelqu'un peut conserver la chasteté pour honorer la chair du Seigneur, qu'il soit humble, car s'il vient à s'en glorifier, il se perd. » *Ad Polyc.*, V, 2. Il salue en particulier les vierges de Smyrne, celles qu'on appelle veuves : τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας. *Ad Smyrn.*, XIII, 1. Mais qu'entend-il par là? Son langage, difficile à saisir, a donné lieu à des interprétations diverses. L'ordre des veuves, institué par les apôtres et réglementé par saint Paul, I Tim., V, 3-16, était-il, à Smyrne, entièrement composé de vierges? Cela paraît assez invraisemblable, car, au commencement du IIIe siècle, Tertullien regardait comme une anomalie choquante l'introduction d'une vierge dans l'ordre des veuves, ces deux noms de vierge et de veuve, donnés à la même personne, ne se conciliant pas entre eux : *utrumque se negans, et virginem, quæ viduæ deputatur, et viduam, quæ virgo dicatur. De virg. vel.*, IX, *P. L.*, t. II, col. 902. S'agirait-il là des diaconesses, comme l'ont pensé Bingham, Cotelier, Hefele, Probst et Dœllinger? Mais la question est de savoir si, au début, les diaconesses et les veuves étaient une seule et même personne. Saint Paul, en tout cas, ne les confond pas et en a parlé séparément, I Tim., III, 11; V, 3-16; et rien ne prouve qu'au commencement du IIe siècle, les diaconesses fussent choisies parmi les vierges. Ou bien saint Ignace se serait-il contenté de saluer à titre exceptionnel, parmi les veuves, les femmes qui, ne s'étant jamais mariées, s'étaient consacrées à la virginité? C'est l'interprétation qui a plu davantage à Zahn, *Ignatii et Polycarpi epistulæ*, p. 95, et à Funk, *Opera Patr. apost.*, t. I, p. 244. Mais Lightfoot croit, *St. Ignatius*, t. II, p. 322-324, qu'il s'agit en réalité des veuves, auxquelles saint Ignace a voulu donner le nom de vierges, et il cite à l'appui de son opinion ce passage de Renan : « Cette position si difficile de la veuve sans enfants, le christianisme l'éleva, la rendit sainte. La veuve redevint presque l'égale de la vierge. » *Les apôtres*, p. 124. Quelle que soit l'interprétation qu'on préfère, il n'en reste pas moins qu'en dehors des veuves il y avait, du temps de saint Ignace, des vierges consacrées à Dieu.

4. *Les faux docteurs.* — Aux yeux de saint Ignace,

ceux qui cherchent à introduire l'hérésie ou à susciter des schismes, et qu'il qualifie de faux docteurs, d'empoisonneurs publics, sont dans un état de péché et de mort spirituelle. *Ad Smyrn.*, VII, 1. En se séparant de l'évêque, ils se sont mis en dehors de l'Église, ils n'auront pas de part à l'héritage céleste du royaume de Dieu. *Ad Philad.*, III, 3. Celui qui corrompt la foi de Dieu par une fausse doctrine est mort, dit-il, il ira au feu éternel, et de même celui qui l'écoute : εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει, ὁμοίως καὶ ὁ ἀκούων αὐτοῦ. *Ad Ephes.*, XVI, 2. Cependant la conversion de ces pécheurs reste possible, bien qu'elle soit difficile. *Ad Smyrn.*, IV, 1. Ils doivent recourir à la pénitence ; car ceux qui, ramenés par la pénitence, auront fait retour à l'unité de l'Église, ceux-là seront de Dieu et vivront selon Jésus-Christ. *Ad Philad.*, III, 2. Dieu, en effet, pardonne à tous ceux qui font pénitence, s'ils se convertissent pour s'unir à Dieu et restent en communion avec l'évêque. *Ad Philad.*, VIII, 1. Et de même qu'il a demandé une prière incessante pour la conversion des gentils, *Ad Ephes.*, X, 1, de même saint Ignace désire qu'on prie pour l'heureux retour de tous ces égarés. *Ad Smyrn.*, IV, 1.

I. Sources. — Avant tout, les lettres de saint Ignace, et subsidiairement, dans la mesure où ils peuvent être utilisés, les Actes du martyre. Or, ces derniers nous sont parvenus sous cinq formes différentes : 1. les Actes qu'on peut appeler antiochiens, parce qu'ils concentrent tout l'intérêt du récit à Antioche; en grec, d'après un manuscrit de la bibliothèque de Colbert, découvert et publié par Ruinart, *Acta martyrum sincera*, Paris. 1689 ; la lettre aux Romains y est insérée; dans une version latine, traduction littérale de ce texte grec, découverte et publiée par Usher en 1644 ; et dans une version syriaque, publiée par Cureton dans son *Corpus Ignatianum*, Londres, 1849 ; on désigne ces Actes sous le nom de *Martyrium Colbertinum*; 2. les Actes qu'on peut appeler romains parce qu'ils concentrent tout l'intérêt du récit à Rome; le texte grec en a été découvert dans un manuscrit du Vatican et publié par Dressel, *Patres apostolici*, Leipzig, 1857 ; on en possède une version copte et on les désigne sous le nom de *Martyrium Vaticanum*. Le *Martyrium Colbertinum* et le *Martyrium Vaticanum* sont indépendants l'un de l'autre.

D'après le *Martyrium Colbertinum*, Ignace, disciple de saint Jean, sauva son Église pendant la persécution de Domitien; la neuvième année de Trajan, pendant que l'empereur, de passage à Antioche, préparait son expédition contre les Parthes, il fut arrêté et condamné à subir le martyre à Rome. Voyage par mer de Séleucie à Smyrne, près de saint Polycarpe, son ancien condisciple. Saint Ignace écrit de Smyrne aux Églises qui lui ont envoyé des députés ; il écrit aussi aux Romains une lettre, dont le texte est inséré intégralement. De Smyrne à Troas, puis à Néapolis par mer. De là, par Philippes, à travers la Macédoine et l'Épire, à Épidamne, où l'on s'embarque de nouveau. On contourne l'Italie et, ne pouvant débarquer à Pouzzoles à cause du vent, on arrive au port des Romains. Reçu par des chrétiens accourus de Rome, Ignace les conjure de ne rien faire pour lui. Et comme c'est la fin des spectacles, il est exposé aux bêtes qui ne laissèrent que les os les plus durs. Ceux-ci, pieusement recueillis, furent transportés à Antioche comme un trésor sans prix. Cela est arrivé le 13 des calendes de janvier, sous le consulat de Sura et de Sénécion. Les rédacteurs de ces Actes, qui se donnent pour des témoins oculaires, sont en contradiction avec les Lettres sur l'itinéraire de Séleucie à Smyrne et sur le titre de condisciple de saint Polycarpe donné à saint Ignace; ils sont également en contradiction avec l'histoire de Trajan, parce que la neuvième année de son règne ne fut pas celle de son expédition contre les Parthes. Pour le reste, on peut leur faire crédit.

D'après le *Martyrium Vaticanum*, Ignace, second successeur des apôtres, est envoyé de Syrie à Rome, la neuvième année de Trajan, à travers l'Asie, la Thrace. Abordant à Reggio, il est conduit à Rome, où il comparaît devant l'empereur et le sénat. Trajan lui offre, s'il consent à sacrifier, de le faire grand-prêtre de Jupiter. Sur le refus d'Ignace, l'interrogatoire se poursuit. Malgré les menaces et les tourments, Ignace fait le procès des faux dieux. Condamné après plusieurs séances, il est exposé aux bêtes dans l'amphithéâtre Flavien. Deux lions sont lâchés. Aussitôt Ignace se met à haranguer les spectateurs : Je suis le pain de Dieu, dit-il, et il meurt, tué mais non dévoré par les fauves, afin que ses reliques fussent une protection pour Rome, où Pierre et Paul étaient morts. Trajan, étonné de tant de courage, reçoit à ce moment une lettre de Pline et abandonne le corps du martyr aux chrétiens. La mémoire de ce saint se célèbre le 20 décembre. Ce n'est là qu'un récit romanesque, dont on ne peut utiliser que ce qui s'accorde avec le *Martyrium Colbertinum*, à savoir le martyre d'Ignace à Rome, la neuvième année du règne de Trajan, et la date de la fête.

3. Les Actes en latin, publiés en partie par Usher dans son *Appendix Ignatiana*, en 1647, et intégralement par les bollandistes dans les *Acta sanctorum*, à la date du 1er février. — 4. Les Actes arméniens, publiés d'abord par Aucher, à Venise, 1810-1814, et ensuite par Petermann. *S. Ignatii epistolæ*, Leipzig, 1849. — 5. Les Actes de Siméon Métaphraste. Ces trois dernières espèces d'Actes ne sont qu'une combinaison plus ou moins heureuse des éléments contenus dans le *Martyrium Colbertinum* et le *Martyrium Vaticanum*. Cf. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873, p. 2-56; *Ignatii et Polycarpi epistulæ*, Leipzig, 1876, p. LV-LVI ; Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1881, t. I, p. LXXVIII-LXXXIII ; Lightfoot, *St. Ignatius*, t. II, p. 363-472.

II. Éditions. — Lefèvre d'Étaples, *Ignatii undecim epistolæ*, Paris, 1498 ; Valentin Hartung, dit Paceus, *Beati inter sanctos Christi defunctos hieromartyris Ignatii opuscula*, Dillingen, 1557 ; Vedel, *Ignatii epistulæ*, Genève, 1623 ; Usher, *Polycarpi et Ignatii epistolæ*, Oxford, 1644; Voss, *Epistolæ genuinæ sancti Ignatii*, Amsterdam, 1646; Aldrich, *S. martyris Ignatii Ant. episc. epistolæ septem genuinæ*, Oxford. 1708; Smith, *S. Ignatii epistolæ genuinæ*, Oxford, 1709 ; Cotelier, *Patr. apostol.*, édit. Leclerc, Amsterdam, 1724 ; Jacobson, *S. Clementis Romani, S. Ignatii, S. Polycarpi*, etc., Oxford, 1838, 1840, 1847, 1863 ; Hefele, *Patrum apostolicorum opera*, Tubingue, 1839, 1842, 1847, 1855 ; Petermann, *S. Ignatii epistolæ*, Leipzig, 1849 ; Dressel, *Patrum apostolicorum opera*, Leipzig, 1857 ; Cureton, *Corpus Ignatianum*, Londres, 1849. Les meilleures éditions sont celles de Zahn, *Ignatii et Polycarpi epistulæ* Leipzig, 1876; de Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1881; 2e édit., 1901 ; et de Lightfoot, *S. Ignatius*, Londres, 1885; 2e édit., 1889-1890; A. Hilgenfeld, *Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnæni episcopi epistulæ et martyria*, Berlin, 1902; G. Rauschen, *Florilegium patristicum*, Bonn, 1904, fasc. 1; A. Lelong, *Les Pères apostoliques*. III. *Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne*, Paris, 1910 (texte grec et version française). Le t. v de la *P. G.* de Migne contient : 1° *Præfatio in epistolas sancti Ignatii*, d'Isaac Voss, col. 31-34 ; 2° *Judicium de epistolis sancti Ignatii*, de Cotelier, col. 33-36 ; 3° *Vindiciæ Ignatianæ*, de Pearson, col. 57-472; 4° *Dissertatio de epistolis sancti Ignatii*, de Le Nourry, col. 471-566; 5° *Proœmia ad epistolas sancti Ignatii*, de Galland, col. 565-584; 6° *De doctrina sancti Ignatii*, de Lumper, col. 585-600 ; 7° *De textus recepti Epistolarum sancti Ignatii integritate disquisitio critica*, de Denzinger, col. 601-624 ; 8° la préface et le texte de la 3e édition des *Patrum apostolicorum opera*, Tubingue, 1847, d'Hefele, col. 625-728 ; 9° le texte des Lettres interpolées des *Patres apostolici*, Amsterdam, 1724, de Cotelier, col. 729-872 ; 10° les *Epistolæ suppositiliæ*, col. 873-942.

III. Travaux. — Outre les études qui accompagnent les éditions citées, il faut signaler : Saumaise, *Apparatus ad libros de primatu papæ*, 1645 ; Blondel, *Apologia pro sententia Hieronymi de episcopis et presbyteris*, Amsterdam, 1646; et Daillé, *De scriptis quæ sub Dionysii Areopagitæ et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur*, Genève, 1666, qui attaquèrent les lettres de saint Ignace et multiplièrent les objections ; Pearson, qui répondit à Daillé, *Vindiciæ Ignatianæ*, Cambridge, 1672 ; Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, 3e édit., Paris, 1693, t. I, p. 38-50; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 2e édit., Paris, 1701, t. II, p. 190-212, 576-583 ; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1863, t. I, p. 362-388; Mœhler, *Patrologie*, 1840; Permaneder, *Patrologia specialis*, 1843 ; Dusperdieck, *Quæ de Ignatianarum epistolarum authentia duorumque textuum ratione et dignitate hucusque prolatæ sunt sententiæ enarrantur et dijudicantur*, Gœttingue, 1843; Cureton, *The ancient syriac version of the Epistles of St. Ignatius to St. Polycarp, the Ephesians and the Romans*,

Londres, 1845 ; *Vindiciæ Ignatianæ*, Londres, 1846 ; Bunsen, *Die drei ächten und die drei unächten Briefe des Ignatius von Antiochien*, Hambourg, 1847 ; *Ignatius von Antiochien und seine Zeit*, Hambourg, 1847 ; Denzinger, *Ueber die Aechtheit des bisherigen Textes der ignatianischen Briefe*, Wurzbourg, 1849 ; Baur, *Die ignatianischen Briefe*, Tubingue, 1848 ; Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bonn, 1850 ; Hilgenfeld, *Die apostolischen Väter*, Halle, 1853 ; Merx, *Melotemata Ignatiana*, Halle, 1861 ; Nirschl, *Die Theologie des h. Ignatius von Antiochien*, Mayence, 1868 ; *Das Todesjahr des Ignatius und die drei orientalischen Feldzüge der Kaiser Trajan*, Passau, 1869 ; *Die Briefe des h. Ignatius*, 1870 ; Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873 ; Dreher, *S. Ignatii, episcopi Antiocheni, de Christo Deo doctrina*, Sigmaringen, 1877 ; Harnack, *Die Zeit des Ignatius*, Leipzig, 1878 ; Sprintzl, *Theologie der apostolischen Väter*, Vienne, 1880 ; L. Duchesne, *Les origines chrétiennes* (lith.), Paris, 1880, p. 68-74 ; Funk, *Die Echtheit der ignatianischen Briefe*, Tubingue, 1883 ; Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1892, p. 183-201 ; J. Réville, *Études sur les origines de l'épiscopat*, Paris, 1891 ; *Les origines de l'épiscopat*, part. I, Paris, 1894 ; E. von Goltz, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1894, t. XII, fasc. 3 ; E. Bruston, *Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie*, Montauban, 1897 ; A. Stahl, *Ignatianische Untersuchungen*. I. *Die Authentie des sieben Ignatiusbriefe*, Greisswald, 1899 ; *Patristische Untersuchungen*... II. *Ignatius von Antiochien*, Leipzig, 1901 ; Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1890, t. I, p. 145-159 ; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. I, p. 99-117 ; *Geschichte des altkirchliche Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 119-146 ; Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 13-17 ; A. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung vom 1880-1884*, Fribourg-en-Brisgau, 1884, p. 52-58 ; *vom 1884-1900*, *ibid.*, 1900, p. 90-100 ; H. de Genouillac, *Étude d'histoire religieuse sur le christianisme au commencement du II^e siècle. L'Église au regard de saint Ignace d'Antioche* (thèse), Paris, 1907 ; M. Rackel, *Die Christologie des h. Ignatius von Antiochien*, précédée d'une étude sur l'authenticité des lettres où les attaques de Völter sont réfutées, Fribourg-en-Brisgau, 1914 ; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. VI, col. 581-590 ; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. III, p. 209-222 ; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. I, col. 2241-2244 ; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1901, t. IX, p. 49-55 ; J. Tixeront, *Saint Ignace d'Antioche*, dans *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris, 1921, p. 1-19.

Sur saint Ignace et l'Église romaine, P. von Hönbroeck, *Die Ueberschreift des ignatianischen Römerbriefe*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1889, t. XIII, p. 576-579 ; A. Harnack, *Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde*, dans *Sitzunsberichte der K. preuss. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1896, p. 111-131 ; J. Chapman, *Saint Ignace d'Antioche et l'Église romaine*, dans la *Revue bénédictine*, 1896, t. XIII, p. 385-400 ; F. X. Funk, dans *Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 1-23.

G. Bareille.

2. IGNACE (**Saint**), patriarche de Constantinople, naquit dans cette ville en 797. Il était d'une famille illustre, car son père, le patrice Michel Rhangabé, qui devint plus tard empereur (811-813), avait épousé Procopia, fille de l'empereur Nicéphore I^er. *Vita S. Ignatii*, par Nicétas, *P. G.*, t. CV, col. 489. Le futur prélat s'appela d'abord Nicétas. Il n'avait qu'une dizaine d'années lorsque son grand-père maternel, l'empereur Nicéphore, le nomma domestique ou chef des hicanates, fonctionnaires palatins qu'il venait de créer. Six ans plus tard, une tragédie de palais, comme on en voyait souvent à Byzance, changeait brusquement sa destinée. Le 10 juillet 813, Léon l'Arménien renversait Michel Rhangabé à la tête d'une émeute militaire et prenait sa place. Le lendemain, il expulsait tous les membres de la famille impériale. Tandis que l'impératrice Procopia devait prendre le voile au monastère du Phare avec ses deux filles Géorgo et Théophano, l'empereur Michel et ses deux fils Théophylacte et Nicétas étaient expédiés aux îles des Princes. Les deux jeunes gens, après avoir été mutilés, furent séparés l'un de l'autre et les trois princes se virent condamnés à embrasser la vie religieuse sous les noms d'Athanase, d'Eustrate et d'Ignace. Nicétas, *op. cit.*, col. 492. Ce dernier prit à cœur son nouvel état, se formant à la pénitence et aux autres vertus monastiques sous la direction de son propre père, qui était devenu un religieux exemplaire. Celui-ci ne mourut qu'en 840 et laissa à Ignace la direction du monastère de Proti. Ignace en fonda trois autres, auxquels il assura les revenus nécessaires, ceux de Plati, Yatros (aujourd'hui Niandro) et Térébinthos (aujourd'hui Andérovithos), trois petits îlots de l'archipel des Princes. J. Pargoire, *Les monastères de saint Ignace*, dans *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, 1901, t. VII *a*, p. 69 sq. Ce fut un évêque persécuté pour la cause des images, Basile de Paros, qui lui conféra les ordres sacrés. Pendant la violente persécution de Théophile, Ignace apparut bientôt comme un chef d'opposition. On lui apportait des enfants à baptiser non seulement de la côte de Bithynie, mais de la capitale même et il en profitait pour exhorter les fidèles à rester fermes dans la foi. Ses monastères, surtout celui de Térébinthos, où il résidait le plus souvent, servirent plus d'une fois de retraite aux confesseurs de la foi, sans qu'Ignace semble avoir été inquiété. Nicétas, *op. cit.*, col. 497. La mort de Théophile (20 janvier 842) rendit la paix à l'Église. L'impératrice Théodora, qui gouvernait l'empire au nom de son fils mineur Michel III, rétablit le culte des images. Le patriarche Jean Lécanomante, le conseiller de Théophile, fut déposé l'année suivante et remplacé par Méthode, un confesseur de la foi. Méthode mourait en 847. Le peuple réclama Ignace comme patriarche, les évêques appuyèrent cette candidature et l'impératrice Théodora l'agréa elle-même, après avoir pris l'avis du saint anachorète Joannice. Nicétas, *op. cit.*, col. 501.

Ignace succédait à saint Méthode dans des circonstances assez délicates. La querelle des images n'était terminée qu'en apparence ; les deux partis continuaient à s'observer et à se combattre sournoisement. Les moines studites, plus intransigeants que beaucoup d'autres, reprochaient au défunt patriarche sa mansuétude à l'égard des ecclésiastiques qui avaient faibli sur la doctrine des images. Ignace semble avoir été cependant bien accueilli. Il se montra d'ailleurs toujours pieux et austère comme un vrai moine, d'une ténacité remarquable, mais d'une intelligence assez faible. Les premières années de son patriarcat furent calmes. La seule affaire digne d'intérêt que l'on connaisse de cette époque est la condamnation de Grégoire Asbestas, archevêque de Syracuse. Ce prélat, qui résidait à Constantinople depuis l'occupation de la Sicile par les Sarrasins, déplaisait à Ignace, on ne sait encore pour quelle raison. Toujours est-il qu'il lui interdit d'assister à son sacre. Grégoire jeta son cierge en proférant des menaces et commença aussitôt une violente campagne contre le nouveau patriarche. Plus tard, il fut le meilleur auxiliaire de Photius dans sa lutte contre Ignace et contre Rome. Ignace finit par réunir un concile dans lequel il fit condamner Grégoire et ses partisans, Eulampius d'Apamée et Pierre de Sardes. Nicétas, *op. cit.*, col. 512. Il faut croire que la sentence ne fut pas bien accueillie par tous, car la déposition fut renouvelée dans plusieurs conciles et finalement Ignace crut bon de s'adresser à Rome pour la faire confirmer. Léon IV (847-855) et Benoît III (855-858) ne voulurent pas se prononcer avant d'avoir devant eux les délégués des deux partis afin de juger en pleine connaissance de cause. Jaffé, n. 2667. Ignace députa alors à Benoît III le moine Lazare et Grégoire Asbestas envoya de son côté un

nommé Zacharie. Avant que le pape eût le temps de se prononcer, il mourait et Ignace se voyait brusquement chassé de son trône. L'orage qui s'éleva contre lui ne vint point des iconoclastes, mais du palais impérial, où Michel III, qui avait secoué la tutelle de sa mère Théodora, régnait sous les auspices de Bardas, son oncle maternel. Celui-ci, excellent politique, mais d'une dépravation morale inouïe, s'attachait à pervertir le jeune prince qui lui était confié. C'était chaque jour des scènes d'orgie et des parodies des cérémonies saintes, auxquelles prenait part l'empereur, soit dans son palais, soit dans les rues de Constantinople. Bardas encourageait ces abominations et scandalisait lui-même la cour et la ville par ses relations avec sa belle-fille. Ignace n'hésita pas à lutter contre le tout-puissant césar. Après lui avoir adressé plusieurs remontrances, il lui refusa publiquement la communion, le jour de l'Épiphanie 858. Bardas entra dans une violente colère contre le prélat. Il ne put toutefois se venger immédiatement, car Théodora se refusait à éloigner Ignace, en qui elle avait confiance, et que le peuple soutenait. Il obtint de Michel III qu'il enfermât sa mère et ses sœurs dans un couvent, puis, cet obstacle enlevé, il lui arracha enfin un décret de proscription contre Ignace. Le 23 novembre 858, celui-ci était brusquement enlevé de son palais et relégué dans son monastère de l'île de Térébinthos. Nicétas, *op. cit.*, col. 505. Si le peuple montra quelque irritation de cette mesure violente, elle ne causa pas le même émoi parmi les évêques, qui blâmaient généralement l'intransigeance du proscrit. Il y eut cependant une minorité pour le soutenir, parmi lesquels Métrophane et Stylianos. Ils se réunirent en synode et suggérèrent l'idée de nommer un coadjuteur à Ignace, en attendant qu'il pût regagner son siège; ils proposèrent même trois candidats au choix. Métrophane, dans Mansi, t. XVI, col. 415. Les autres, habitués à plier devant la volonté impériale, accueillirent sans difficulté la nomination d'un successeur proposé par Bardas et qui se présentait à point nommé. Laïque encore, mais déjà renommé pour sa haute culture intellectuelle, son éloquence, ses manières élégantes, Photius put monter sur le trône patriarcal, sans exciter beaucoup d'étonnement. Ces sortes d'élévations n'étaient pas rares à Constantinople. Il y avait toutefois un sérieux obstacle à vaincre. Moins souple que plusieurs de ses prédécesseurs entraînés dans pareille aventure, Ignace refusait obstinément de donner sa démission. Une députation d'évêques eut beau aller le trouver dans sa retraite pour lui demander ce sacrifice, il maintint son refus. Photius réunit alors un synode, proclama hautement son respect pour le proscrit et rallia à son parti beaucoup d'adversaires trompés par cette feinte modération. Il ne tarda pas cependant à lever le masque. Deux mois à peine après son intronisation, c'est-à-dire au début de mars 859, il commença à s'attaquer aux amis d'Ignace. Il suggéra ensuite à Bardas d'impliquer le patriarche déchu dans un complot politique, afin d'avoir une raison de sévir contre lui. Cela permit aux fonctionnaires impériaux envoyés à Térébinthos, sous prétexte de faire une enquête, de maltraiter Ignace et ses intimes. Il fut ensuite arraché à son monastère et amené dans la presqu'île de Hiéria (aujourd'hui Phanaraki), où il fut enfermé dans une étable à chèvres. De là il fut conduit dans un endroit nommé Prométos, où Léon Lalacon, domestique des nombres, le souffleta si rudement qu'il lui brisa deux dents. On lui passa ensuite les menottes et les entraves comme à un voleur. Nicétas, *op. cit.*, col. 513. Toutes ces violences ne visaient qu'à lui faire donner sa démission. Mais Ignace demeura inébranlable et la cour se décida à l'exiler à Mytilène au mois d'août de la même année. Pendant son absence Photius tint un concile dans l'église des Saints-Apôtres pour condamner sa victime et la déclarer déchue de la dignité patriarcale. L'exil d'Ignace dura six mois. Vers la fin de février 860, il fut ramené à Constantinople. A cette occasion, Photius tint un nouveau concile aux Blaquernes, dans lequel il déposa une fois de plus son adversaire. Les évêques qui refusèrent de signer cette sentence furent envoyés en exil. Mansi, t. XV, col. 520-521. Le 18 juin de la même année, une invasion inopinée de Russes, montés sur leurs barques légères, vint troubler Ignace dans sa retraite. Ses monastères furent ravagés par les barbares, et vingt-deux moines mis à mort. Il ne semble pas avoir souffert personnellement de cette incursion. Nicétas, *op. cit.*, col. 516.

Une première fois, Ignace avait tenté de faire entendre sa cause au monde chrétien par une encyclique. Ses lettres furent interceptées et les deux clercs qui devaient en porter un exemplaire à Rome, le prêtre Laurent et le sous-diacre Étienne, les livrèrent traîtreusement. Photius sentit fort bien le danger de ce recours au pape et, pour le prévenir, il fit envoyer à saint Nicolas Ier (858-867) une ambassade composée de quatre prélats et du ministre impérial Arsaber, son oncle. Elle devait remettre au pape des lettres et de riches présents. Photius prétendait qu'il avait été élu malgré lui et qu'Ignace étant trop âgé pour rester à la tête de l'Église de Constantinople, il avait démissionné de son plein gré; il était d'ailleurs traité avec toutes sortes d'égards dans sa retraite. Par contre, l'empereur accusait le patriarche déchu d'avoir fomenté un complot contre l'empire, d'avoir abandonné son Église et enfin d'avoir désobéi à Rome, en ne suivant pas les ordonnances des papes Léon IV et Benoît III. C'était une allusion assez adroite aux difficultés d'Ignace avec Rome, au sujet de Grégoire Asbestas. En agissant de la sorte envers Nicolas Ier, le parti de Photius avait un double but : gagner le pape, qui serait trop heureux d'envoyer des légats à Constantinople afin d'intervenir dans les affaires intérieures de cette Église et en même temps prouver au monde, par cet envoi de légats, que Photius était en communion avec l'Église romaine. Nicolas Ier, qui flairait une affaire louche, ne se laissa pas surprendre par ces finesses byzantines. Il réunit un concile romain (860), lui communiqua les lettres qu'il avait reçues de Constantinople et avec son assentiment désigna deux légats, les évêques Rodoald de Porto et Zacharie d'Anagni, qui devaient enquêter sur l'affaire d'Ignace et communiquer fidèlement à Rome le résultat de leurs recherches. Le pape se réserva le soin de prononcer le jugement. Nicolas Ier confia aussi à ses envoyés deux lettres datées du 25 septembre 860, destinées l'une à Photius et l'autre à l'empereur. Dans celle-ci il blâmait nettement la déposition d'Ignace prononcée sans l'assentiment de Rome et critiquait l'élévation de Photius comme contraire aux canons. *Epist.*, I et X, dans Mansi, t. XV, col. 160, 261. A leur arrivée à Constantinople, les légats furent en quelque sorte séquestrés. On monta autour d'eux une garde vigilante pour les empêcher d'avoir des relations avec l'extérieur et de se renseigner auprès des partisans d'Ignace sur la nature des événements qui avaient agité l'Église de la capitale. Promesses et menaces furent d'ailleurs mises en œuvre pour les faire céder aux désirs de l'empereur. Au bout de trois mois de résistance, ils fléchirent et manquèrent à leur devoir. Aussitôt, Photius réunit, en présence de l'empereur, des légats, des principaux fonctionnaires et d'une grande foule de peuple, un prétendu concile général, dans l'église des Saints-Apôtres (mai 861). Les Pères étaient 318, nombre qu'on avait visiblement cherché à atteindre afin de

comparer ce conciliabule au Ier concile de Nicée. Ignace fut officiellement cité à comparaître. Il s'y rendit revêtu des ornements patriarcaux, entouré d'évêques et de moines. Un fonctionnaire impérial lui interdit au nom de Michel III de pénétrer dans l'église autrement qu'en habits de moine. Il dut se soumettre à la force, fut séparé de son cortège et amené à l'empereur par les deux clercs qui avaient jadis livré ses lettres et par un laïque nommé Étienne. Après l'avoir couvert de grossières injures, Michel III le fit asseoir sur un simple banc de bois. Ignace protesta d'abord contre la façon outrageuse dont on l'avait introduit, en le faisant accompagner par deux simples clercs et un laïque, au lieu des trois évêques prévus par les canons conciliaires, puis il demanda à saluer les légats, s'informant quelle était leur mission, et il leur déclara qu'avant de juger sa propre cause ils devaient d'abord chasser Photius qui n'était qu'un intrus. Les légats se bornèrent à objecter la volonté de l'empereur. On employa ensuite tous les moyens, conseils, persuasion, menaces, pour obtenir sa démission. Ignace maintint son refus. Convoqué de nouveau, il ne voulut pas comparaître devant des juges corrompus et déclara en appeler au pape. Dans une autre session, il revendiqua la légitimité de son élection et demanda aux évêques présents, dont il avait ordonné un grand nombre, de reconnaître la vérité de ce fait. Aucun n'osa le faire par crainte de l'empereur et aussi parce qu'ils se souvenaient de l'exil infligé à plusieurs partisans d'Ignace. Ils se bornèrent donc à exhorter celui-ci à l'abdication. Dix jours après, il comparut de nouveau pour se voir accuser par soixante-douze faux témoins du bas peuple d'avoir été ordonné sans vote préalable des évêques et mis en possession de son siège par la force. Bien que tout le monde sût que cela était le contraire de la vérité, on ne lui appliqua pas moins le 31e canon apostolique : « Quiconque aura obtenu une dignité ecclésiastique grâce aux dépositaires du pouvoir civil devra être déposé. » Nicétas le Paphlagonien, son biographe, fait justement remarquer que les prélats auraient dû donner la seconde partie du canon pour être logiques et se reconnaître eux-mêmes comme excommuniés pour avoir été onze ans en relation avec un intrus. Ignace fut ensuite solennellement dégradé aux cris de Ἀνάξιος, indigne, que les légats pontificaux proféraient comme les autres. Nicétas, *op. cit.*, col. 517, 518. Pendant deux semaines, on essaya vainement de le faire souscrire à sa déposition. Enfermé dans les caveaux de l'église des Saints-Apôtres, il y subit toutes sortes de tourments. Roué de coups, il était exposé à la fraîcheur de la nuit avec une mince tunique; ses gardiens le faisaient asseoir à califourchon sur l'arête du tombeau de Constantin Copronyme avec de grosses pierres aux pieds. Enfin l'un d'eux, nommé Théodore, réussit à lui faire tracer par force une croix au bas de l'acte d'abdication. Photius y ajouta : « Moi, très indigne Ignace, je reconnais être devenu évêque sans élection préalable et j'avoue également avoir gouverné l'Église, non d'une manière sainte et régulière, mais tyrannique. » On permit alors au prélat déchu de sortir de prison et il fut même autorisé à résider dans sa maison de Posis que lui avait léguée sa mère. Il n'y resta pas longtemps en paix. Nicétas, *op. cit.*, col. 521. C'est probablement pendant ce temps qu'il composa, avec l'aide de son ami dévoué le moine Théognoste, une longue lettre que nous avons encore et que Théognoste put faire parvenir à Rome. En son nom et au nom de dix métropolites, quinze évêques et une multitude de moines, il s'adressait « au très bienheureux président et patriarche de tous les sièges, au successeur du coryphée, à ses évêques et à toute l'Église romaine ». Il résumait les événements qui avaient précédé : l'inceste de Bardas, son excommunication, sa vengeance par l'intrusion de Photius, les brutalités inouïes exercées sur sa personne et, plus en détail, les faits relatifs au prétendu concile tenu dans l'église des Saints-Apôtres. *Libelius Ignatii*, Mansi, t. xvi, col. 296-311. Photius eut-il vent de cette lettre? Toujours est-il qu'il ne laissa pas longtemps Ignace en paix. Il voulut le faire comparaître une fois de plus devant le concile, pour y lire du haut de l'ambon sa sentence de déposition. On devait ensuite lui crever les yeux. Tandis que les soldats cernent sa maison, Ignace réussit à s'enfuir, la nuit de la Pentecôte (25 mai 861), déguisé en homme du peuple. Pendant trois mois, il erre dans les îles des Princes, puis dans celle de Proconèse et les autres de la Propontide. Photius le fait rechercher dans tous les monastères, mais en vain. Il finit par faire désigner le grand-drongaire Oryphas, qui bat en vain les rivages de la Marmara sans découvrir le fugitif. Ignace errait dans les montagnes et les déserts, sans cesse poursuivi par les limiers impériaux, qui ne réussirent pas à le saisir. Nicétas, *op. cit.*, col. 524. Au mois d'août 861, de violents tremblements de terre ébranlèrent Constantinople et se continuèrent pendant quarante jours. Le peuple y vit une punition de Dieu pour les mauvais traitements infligés à Ignace et obtint de la cour le retour du proscrit. Celui-ci put regagner tranquillement son monastère de Térébinthos. Nicétas, *op. cit.*, col. 525. Photius essaya encore à plusieurs reprises de le décider à abdiquer. Pour décourager sa résistance, il composa même de fausses lettres d'Ignace au pape Nicolas Ier et d'autres de celui-ci à Photius, très élogieuses pour sa conduite. Nicétas, *op. cit.*, col. 528-529. Rien n'y fit. Ne pouvant pas sévir contre son adversaire, que protégeait la faveur du peuple, il s'en prit à un autel qu'Ignace avait relevé dans l'île de Plati, après l'incursion des Russes, et, sur son ordre, des métropolites à sa dévotion allèrent purifier cette pierre par quarante immersions dans la mer et des prières appropriées.

La lettre que Nicolas Ier avait confiée à ses légats pour les Pères du concile ne fut lue par eux que dans les réunions qui se tinrent après la déposition d'Ignace. Encore les légats, de plus en plus infidèles à leur mission, n'en présentèrent-ils qu'un exemplaire, qu'ils avaient falsifié sous l'influence de Photius. Plusieurs passages étaient enlevés, d'autres modifiés et quelques-uns interpolés. Il n'était plus question d'Ignace ni de la condamnation que le pape avait portée contre sa déposition. A leur retour à Rome, les légats osèrent prétendre que le concile avait de nouveau condamné Ignace et que tous les évêques avaient librement reconnu Photius comme patriarche légitime. Peu de temps après eux, arrivèrent les envoyés de l'empereur et de Photius, chargés de lettres ambiguës, à peine respectueuses. Nicolas Ier réunit alors son clergé en concile romain, en présence des ambassadeurs byzantins, et déclara solennellement que les légats n'avaient pas reçu le pouvoir de juger Ignace; en conséquence la déposition de celui-ci et l'élévation de Photius devaient être considérées comme nulles. Les 18 et 19 mars 862, il écrivit dans le même sens à l'empereur Michel III et à Photius. Mansi, t. xv, col. 170; t. xvi, col. 64. Il adressa également une autre lettre *ad omnes fideles*, mais spécialement destinée aux patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, pour proclamer qu'il reconnaissait toujours Ignace pour évêque légitime de Constantinople et réprouvait Photius. Mansi, t. xv, col. 168. Ce ne fut que plusieurs mois plus tard que le pape fut exactement renseigné sur les événements de Constantinople par des amis d'Ignace que Photius

avait fait expulser et qui se réfugièrent à Rome. C'était au commencement de 863. Nicolas Ier réunit aussitôt un concile, d'abord dans l'église Saint-Pierre, puis au palais du Latran, et y fit condamner Zacharie d'Anagni, convaincu d'avoir trahi sa mission. Rodoald, qui était déjà reparti pour une nouvelle mission, fut déféré à un prochain concile. La conduite de Photius fut de nouveau condamnée, son élection déclarée nulle et saint Ignace reconnu seul évêque légitime de Constantinople. Baronius, *Annales*, an. 863, n. 6. Michel III, Bardas et Photius, loin de se soumettre aux décisions pontificales, s'obstinèrent dans la résistance et répondirent grossièrement à Nicolas Ier, dont la conduite énergique ne varia pas jusqu'au bout. Le 13 novembre 866, il écrivait encore à l'empereur et à Bardas, ainsi qu'aux évêques et aux prêtres du patriarcat de Constantinople, pour rétablir la vérité et revendiquer la légitimité d'Ignace. Mansi, t. xv, col. 216, 240, 259, 265; t. xvi, col. 101. Dans une autre lettre de la même époque, il exhortait celui-ci à rester ferme et à se confier en Dieu, comme saint Athanase, qui avait subi des épreuves pareilles. Mansi, t. xv, col. 269. Quand ces lettres arrivèrent à Constantinople, Bardas était mort, assassiné par ordre de Michel III, depuis près d'un an (21 avril 866). Cette mort ne changea d'ailleurs en rien la situation de l'Église. Photius sut faire sa cour au nouveau césar, Basile le Macédonien, qui venait de s'élever par le crime et dont la conduite était rien moins qu'édifiante. Une tragédie nouvelle, qui ensanglanta la ville impériale moins de dix-huit mois après, fit sortir Ignace de sa retraite. Le 23 septembre 867, Basile assassinait Michel III et se proclamait empereur. Bien que Photius l'eût solennellement sacré dès le lendemain, le nouvel empereur n'hésita pas à le sacrifier, pour s'attirer les faveurs populaires. Le 25 septembre, Photius fut enfermé dans le monastère de Sképé et Ignace ramené de son exil avec les plus grands honneurs. Sa réintégration formelle fut différée jusqu'au 23 novembre, c'est-à-dire jusqu'au jour anniversaire de son expulsion. En attendant, il habita le palais Mangana, qui faisait partie de son domaine privé. Nicétas, *op. cit.*, col. 540. L'empereur Basile tint à présider lui-même la cérémonie de réintégration qui eut lieu au palais de la Magnaure. Un cortège pompeux conduisit ensuite le patriarche à l'église Sainte-Sophie, où il pénétra au moment où le prêtre qui célébrait derrière l'iconostase prononçait ces mots de la préface : « Rendons grâces au Seigneur. » Tout le peuple répondit : « Cela est digne et juste », ce qui fut regardé comme d'un heureux présage, et Ignace reprit possession de son siège. L'empereur et le patriarche ne tardèrent pas à envoyer des messagers à Rome pour notifier au pape cet heureux événement. Nicétas, *op. cit.*, col. 541, 544. Nicolas Ier était mort depuis le 13 novembre de la même année. Hadrien II, son successeur, tint en 868 un concile pour confirmer ce qui venait d'être fait à Constantinople et il écrivit à Ignace, le 10 juin 869, pour répondre à des questions qu'il lui avait posées sur la conduite à tenir vis-à-vis des partisans de Photius. Mansi, t. xvi, col. 50. En même temps, il envoyait à Constantinople trois légats, Donat d'Ostie, Étienne de Népi et le diacre Marin, qui devaient présider le concile général que tout le monde réclamait pour régler les difficultés pendantes. Cette assemblée s'ouvrit le 5 octobre 869, dans les tribunes de droite de l'église Sainte-Sophie. Il y eut dix sessions qui furent assez laborieuses à cause des mésintelligences que Photius avait su semer dans les rangs de l'épiscopat grec. Il n'en fut pas moins condamné avec ses partisans. L'empereur et Ignace écrivirent au pape pour demander son indulgence en faveur d'un certain nombre de clercs ordonnés par Photius. Mansi, t. xvi, col. 203, 206. Trois jours après la clôture du concile, le 3 mars 870, Ignace prenait part à la réception solennelle que l'empereur Basile voulut faire aux ambassadeurs bulgares, en présence des légats, des envoyés des patriarches orientaux et d'un certain nombre de prélats. Il insista avec tous les Grecs pour que la jeune Église bulgare fût soumise à celle de Constantinople. Après avoir défendu les droits de Rome, les légats le mirent solennellement en garde contre toute atteinte à la juridiction pontificale et lui signifièrent notamment qu'il n'avait pas le droit d'ordonner un évêque pour la Bulgarie. Ils remirent même une lettre d'Hadrien II qu'ils ne devaient produire qu'en cas de nécessité. Ignace la reçut scéance tenante et, sans prendre la peine de la lire, il répondit d'une façon assez ambiguë qu'il se garderait certainement d'accomplir une démarche qui fût contre l'honneur du siège apostolique : il n'était ni assez étourdi pour se laisser entraîner ni assez affaibli pour qu'on lui fît faire ce qui paraîtrait répréhensible chez les autres. *Vita Hadriani*, *P. L.*, t. cxviii, col. 1391 sq. Cela ne l'empêcha pas de déférer aux désirs des Bulgares et d'ordonner Joseph, qu'il leur envoya comme archevêque. Comme nous le verrons plus loin, il ne semble pas s'être jamais départi de cette politique hostile à Rome, mais fort profitable à son Église et aux vues de l'empereur.

Ignace reprit donc le gouvernement de son Église au milieu de difficultés nouvelles. Malgré sa libéralité, sa douceur, sa piété, Nicétas, *op. cit.*, *P. G.*, t. cv, col. 549, malgré les miracles que lui attribue son biographe, *ibid.*, col. 552, malgré la faveur populaire qui lui était acquise, il ne réussit pas à désarmer les nombreux partisans de Photius. Outre que celui-ci continuait à les exciter sournoisement, beaucoup d'entre eux étaient aigris par les condamnations sévères que le concile avait prononcées contre eux. Photius rentra d'ailleurs en grâce auprès de l'empereur et ne favorisa certainement pas les vues de son adversaire. S'il ne tenta point de faire assassiner Ignace, comme le prétend Stylianos, un de ses pires ennemis, Mansi, t. xvi, col. 429, il n'est pas douteux qu'il lui fit une guerre sournoise acharnée. Outre ces difficultés intérieures, Ignace en connaissait d'autres aussi graves que lui valut sa conduite à l'égard de l'Église bulgare. En 874 ou 875, le pape Jean VIII le menaçait de l'excommunier s'il persévérait dans son attitude vis-à-vis de cette Église. Sur le conseil des Byzantins, le clergé grec envoyé en Bulgarie avait fait expulser les missionnaires latins qui s'y trouvaient. Ignace justifiait cette mesure en écrivant que Rome avait de son côté interdit toute fonction aux prêtres grecs que ses envoyés avaient rencontrés en Bulgarie. A quoi Hadrien II répliqua justement que ces clercs avaient été ordonnés par Photius, donc invalidement, et qu'il avait fallu tenir à leur égard la même conduite en Bulgarie que dans l'empire byzantin. Mansi, t. xvi, col. 413. Ignace fit la sourde oreille, malgré une lettre assez sévère de Jean VIII. Celui-ci lui écrivait encore le 16 avril 878 pour lui rappeler le double avertissement qu'il lui avait donné déjà de ne pas étendre, au mépris des canons, les droits du siège de Constantinople, qu'il n'avait recouvré que grâce à l'autorité de Rome. « Chacun sait, disait-il, que le pays des Bulgares fait partie du patriarcat de Rome. » Ignace l'a oublié, ainsi qu'il a oublié tous les bienfaits du siège apostolique, envers lequel il s'est montré ingrat et dont il a usurpé le territoire. Le pape, lui ayant déjà adressé deux exhortations, aurait dû rompre avec lui; il veut toutefois user de condescendance et l'avertit une troisième fois. Ignace devra envoyer en Bulgarie des mandataires pour ramener tous les clercs grecs

établis dans ce pays. S'il ne se conforme pas à cet ordre dans les trente jours qui suivront la réception de la lettre pontificale, il sera exclu de la communion eucharistique, jusqu'à ce qu'il ait consenti à obéir. S'il s'obstine, il sera déposé du patriarcat, qu'il ne possède que grâce à la bienveillance de Rome. Mansi, t. XVI, col. 67. Heureusement pour lui, Ignace était déjà mort depuis de longs mois lorsque les légats pontificaux arrivèrent à Constantinople avec cette lettre comminatoire. Il mourut, en effet, à l'âge de 80 ans, dans la nuit du 23 octobre 877. Il fut revêtu, selon ses ordres, du manteau de l'apôtre saint Jacques, relique précieuse qu'il avait reçue de Jérusalem. Son corps, d'abord déposé dans l'église Sainte-Sophie, puis dans celle de Saint-Mennas, fut immédiatement l'objet d'un culte populaire. Pour satisfaire les exigences des fidèles avides de reliques, il fallut mettre en pièces le drap qui recouvrait le cadavre. Les restes du patriarche furent enfin transportés à Satyre, sur la côte d'Asie, et ensevelis dans l'église du monastère de Saint-Michel. Ignace avait fait construire ce couvent dans les dernières années de sa vie, après 873. Il faut en chercher les ruines à gauche de la ligne du chemin de fer, entre Bostandjik et Maltépé. Pargoire, *Les monastères de saint Ignace et les cinq plus petits îlots de l'archipel des Princes*, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, t. VII, p. 69. Photius ne laissa pas les cendres de son adversaire en paix; il tint à lui faire sentir sa vengeance jusque dans la tombe. Sur son ordre, le sacellaire Lydos chassa d'abord les malades qui venaient de plus en plus nombreux au tombeau implorer leur guérison, puis, sous prétexte de découvrir des trésors qu'Ignace aurait cachés, il ouvrit le tombeau, bouleversa le monument et les alentours, mais, frappé d'une maladie soudaine, il mourut quatre jours après. Nicétas, *op. cit.*, col. 564-565. L'Église grecque, comme l'Église latine, fait mémoire de saint Ignace au jour anniversaire de sa mort, le 23 octobre.

Bien qu'il fût sous le coup d'une menace très grave de la part de Rome, Ignace n'est donc pas mort en dehors de la communion de l'Église. Il ne faut pas trop s'étonner que celle-ci n'ait voulu se souvenir que de sa constance dans les persécutions, de sa lutte courageuse contre Photius et de ses vertus privées, quand elle le plaça sur les autels. Baronius, *Annales*, an. 878, n. 42, est le premier qui ait excusé la lutte d'Ignace contre les instructions de Rome, en disant que soutenir les droits de son Église, c'était, pour lui, rester fidèle au serment qu'il avait fait de les défendre au jour de son ordination. Il est vrai qu'à les regarder de près, ces prétendus droits de l'Église de Constantinople sur la Bulgarie sont plus que problématiques. Sans vouloir excuser saint Ignace de son attitude vis-à-vis de l'autorité pontificale, nous pouvons faire remarquer qu'il n'a fait que suivre l'exemple de ses prédécesseurs, dont plusieurs ont cependant été honorés par l'Église, comme saint Jean Chrysostome, saint Flavien, etc. Placés dans des circonstances à peu près semblables, les uns comme les autres n'ont pas reculé devant les empiètements. C'est en grande partie à cette politique habile, mais peu scrupuleuse, que l'Église de Constantinople a pris une si rapide extension territoriale.

Saint Ignace n'a pas laissé d'autres écrits que les quelques lettres adressées au pape que nous avons signalées au cours de cette étude. S'il fut toujours considéré comme un champion de l'orthodoxie contre les erreurs des iconoclastes, il ne semble pas les avoir réfutées dans des ouvrages. Du moins aucun auteur de cette époque n'y fait allusion. Il ne possédait probablement pas, du reste, une intelligence assez vive pour se lancer dans la polémique. A part sa conduite dans l'affaire bulgare, on peut dire qu'il gouverna consciencieusement son Église, en ancien moine fidèle à sa règle et que ne troublaient point les préoccupations politiques.

Nicétas le Paphlagonien, *Vita S. Ignatii, P. G.*, t. CV, col. 487-574; J. Hergenrœther, *Photius, Patriarch von Constantinopel, sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma, nach handschriftlichen und gedruckten Quellen*, 3 in-8°, Ratisbonne, 1867; *Acta sanctorum*, 1861, octobris t. X, p. 157-167; A. Vogt, *Basile Ier, empereur de Byzance (867-886) et la civilisation byzantine à la fin du IXe siècle*, in-8°, Paris, 1908; Baronius, *Annales, passim;* Bernardakis, *Les appels au pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 254-257; *Vita Nicolai*, dans Mansi, *Concil.*, t. XV, col. 147; *P. L.*, t. CXXVIII, col. 1362; *S. Nicolai I epistolæ*, *P. L.*, t. CXIX; Mansi, *op. cit.*, t. XV et XVI, *passim;* A. Lapôtre, *Le pape Jean VIII*, in-8°, Paris; S. Vailhé, au mot Bulgarie, t. II, col. 1177; J. Pargoire, *Les monastères de saint Ignace et les cinq plus petits îlots de l'archipel des Princes*, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, t. VII*a*; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. IV*a*, *passim;* J. Bousquet, *L'unité de l'Église et le schisme grec*, Paris, 1913, p. 127-150; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1901, t. IX, p. 56-59.

R. Janin.

3. IGNACE DE LOYOLA (Saint). Né au château de Loyola près d'Azpeitia, province de Guipuscoa (Espagne), en 1491 ou 1495, fondateur de la Compagnie de Jésus (1540), mort à Rome, le 31 juillet 1556. La place de saint Ignace de Loyola dans la théologie est marquée surtout par ses *Exercices spirituels* et par son influence sur la théologie de son ordre. De là les deux parties de cet article. — I. Le livre des *Exercices*. II. Saint Ignace théologien.

I. Le livre des « Exercices ». — 1° *Sa composition.* — Ce livre est le fruit des méditations, et surtout des expériences faites par son auteur sous la conduite de l'Esprit de Dieu. Commencées à Loyola durant une convalescence, où la lecture de la vie de Jésus-Christ et des saints changea complètement le cours des aspirations, jusque-là toutes mondaines, du jeune chevalier (1521), ces expériences se poursuivent dans la retraite de Manrèse, près Barcelone. Là, en même temps qu'il soumet son corps aux plus rudes pénitences, il plonge son âme dans la méditation des vérités éternelles. Tour à tour ravi en d'ineffables consolations et torturé par de cruelles épreuves, inondé de clartés célestes et oppressé par d'angoissantes obscurités, il observe et étudie attentivement ces états si divers. Son but, d'abord, n'est que de reconnaître et d'accomplir parfaitement ce que Dieu veut de lui. Puis il coordonne ses expériences, et quand il sortira de la grotte de Manrèse, totalement transformé, il sera en possession d'une méthode spirituelle, qui lui permettra d'opérer une transformation analogue chez beaucoup d'autres.

En terminant cette espèce de noviciat, il avait déjà rédigé la substance du petit livre qui résume le travail intime accompli dans son âme. L'épreuve qu'il en fit peu après sur d'autres lui permit de contrôler et de perfectionner ses méthodes, d'enrichir ses directions pratiques. Quelques compléments encore datent du temps de ses études théologiques.

L'élaboration personnelle du livre a-t-elle été aidée par des secours extérieurs et dans quelle mesure? Question beaucoup agitée. Pour y répondre, il faut distinguer les divers éléments dont se compose l'ouvrage de saint Ignace. On y trouve d'abord des méditations, résumées en points plus ou moins brefs; puis des instructions qui s'adressent, soit à celui qui fait les Exercices, soit à celui qui les donne ou les « fait faire ». De ces instructions, les unes, intitulées Annotations et Additions, renseignent sur l'objet à se proposer dans les divers Exercices et sur la meilleure

manière de les faire pour l'obtenir; les autres, sous le titre de Règles, renferment surtout une direction pour reconnaître et vaincre les tentations et les autres difficultés que rencontre un retraitant de bonne volonté.

Les méditations des Exercices ayant généralement pour sujet les vérités chrétiennes fondamentales, comme les fins dernières et la vie de Jésus-Christ, il est naturel qu'on y rencontre la même matière que chez des auteurs spirituels plus anciens. Ignace lui-même a indiqué comme ayant déterminé la crise de sa conversion « un *Vita Christi* et un livre de Vies des saints ». Le premier de ces ouvrages est sans nul doute la *Vie du Christ* de Ludolphe le Chartreux, l'autre la *Fleur des saints* ou *Légende dorée* de Jacques de Varazze ou Voragine. Ignace ne s'est pas contenté de lire ces deux ouvrages : il en a fait des extraits, remplissant 300 feuillets, qu'il a emportés à Manrèse. Il est donc naturel qu'il s'en soit inspiré dans ses méditations. Le saint a dit en outre au P. Gonsalvez qu'à Manrèse « il avait vu pour la première fois le *petit Gerson* (l'*Imitation de Jésus-Christ*) et qu'ensuite il n'avait plus voulu lire d'autre livre de dévotion. » *Monumenta historica Societatis Jesu, Ignatiana*, sér. IV, t. I, p. 200. On sait que l'*Imitation* est, avec l'Évangile et la Vie des saints, le seul ouvrage dont il recommande nommément la lecture au retraitant, à partir de la seconde semaine. Ainsi s'explique, si l'on veut, la relation étroite de la spiritualité des Exercices avec celle de Thomas a Kempis, laquelle n'est d'ailleurs que la spiritualité traditionnelle chrétienne.

Le retraitant de Manrèse a-t-il connu et utilisé d'autres livres? On l'a affirmé surtout pour l'*Exercitatorio de la vida espiritual* de l'abbé du monastère bénédictin de Montserrat, Garcia de Cisneros. La question est pleinement discutée par le P. H. Watrigant, *Genèse des Exercices de S. Ignace*, 1897, et *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XVe siècle*, n. 59 de la *Collection de la Bibliothèque des Exercices*, à Enghien (Belgique), 1919. L'*Exercitatorio* n'est qu'une compilation, dont le but diffère de celui des Exercices et dont l'ordonnance n'a pu fournir à saint Ignace que la donnée, traditionnelle aussi et commune, des trois voies ascétiques, avec la notion des « semaines » de méditations. D'autres rapprochements qu'on a faits, et qui ne concernent que la matière des méditations, prouvent tout au plus que saint Ignace a tiré d'ailleurs quelques pierres de sa construction. Il en est seul le véritable architecte et bien à lui sont les grandes idées qui font la force et la beauté exceptionnelles de l'édifice. On aurait retrouvé toutes ses méditations et ses instructions chez les Pères et les ascétiques anciens, que son livre des Exercices resterait vraiment et profondément original. Car ces éléments divers n'avaient jamais été réunis et combinés comme ils le sont ici, où ils composent un puissant instrument de rénovation intérieure, en même temps qu'une admirable direction pour toute la vie spirituelle. Disons brièvement comment ce double caractère se réalise dans les Exercices.

2° *La rénovation intérieure par les Exercices.* — Le travail par lequel doit s'accomplir la rénovation est résumé d'avance dans le titre : « *Exercices spirituels*, pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se déterminer par aucune affection qui ne soit pas dans l'ordre. » Aussitôt après, Ignace fait comprendre à son retraitant ce qu'est l'ordre à remettre dans sa vie, en lui présentant à méditer avant tout le *Principe et fondement*, qui n'est autre chose que la fin de l'homme. Cette considération du but de sa vie terrestre donnera l'orientation à tout son travail ultérieur. Quand il se sera bien pénétré de cette vérité de foi et de raison, à savoir qu'il n'est en ce monde que pour servir son créateur et sauver son âme, il comprendra que toutes choses n'ont de prix réel pour lui qu'autant qu'elles l'aident à atteindre cette fin; et alors il commencera aussi à sentir combien peu ce principe a jusque-là réglé ses désirs et ses attachements, et à vouloir sur cela réformer la conduite de sa vie. Mais ce sentiment et cette volonté ont besoin d'être développés et fortifiés, pour mener à une parfaite conversion : c'est la tâche de la première semaine.

Les opérations de cette campagne spirituelle sont en effet réparties sur quatre semaines. C'est le temps que le saint juge communément nécessaire pour que ses Exercices produisent tout leur fruit; mais il observe que ces périodes peuvent être raccourcies ou prolongées au delà de sept jours, selon que l'effet cherché dans chacune est obtenu plus ou moins vite. Ces quatre semaines marquent les étapes du chemin à parcourir par l'âme qui veut sérieusement revenir à Dieu et se fixer dans les voies de *l'ordre* après s'en être plus ou moins éloignée.

Le péché seul détourne l'homme de Dieu et de la fin dernière. Aussi les exercices de la première semaine visent-ils à détruire dans l'âme le péché avec ses causes. Ils obtiennent cet effet par une gradation bien ménagée : confusion et douleur, engendrées par la considération du péché dans des exemples, puis en nous-mêmes; résolution de ne plus le commettre, confirmée par la méditation de l'enfer. Le résultat est la contrition parfaite; il s'achève en une conversion totale, par la ferme volonté d'extirper les racines du péché, le déréglement de nos actions et l'amour du monde. Ce résultat est obtenu infailliblement, dans la mesure où l'on est fidèle à la méthode de saint Ignace, qui réalise la pleine collaboration de l'effort humain avec la grâce divine.

L'auteur des Exercices était d'avis que la première semaine suffit à la majorité des âmes. Une fois remises dans la bonne voie, elles n'ont plus qu'à prendre les moyens de persévérance qu'il leur indique : fréquentation assidue des sacrements; pratique des examens de conscience, surtout de l'examen particulier; oraison d'après des méthodes faciles.

Les trois semaines suivantes sont pour les âmes capables d'une vie chrétienne plus qu'ordinaire, spécialement celles qui désirent choisir ou mieux régler leur état de vie. Elles parcourront ces étapes à la lumière des exemples de celui qui est la voie, la vérité et la vie, en le contemplant dans les trois phases de son existence terrestre.

Cette nouvelle et triple série d'exercices a pour introduction, et en quelque sorte pour fondement particulier, l'importante méditation du règne ou de la royauté de Jésus-Christ. Le Sauveur y apparaît comme notre roi éternel, descendu sur terre pour nous montrer le chemin du salut et invitant tous les hommes à l'imitation de sa vie. Dans la forme militaire que saint Ignace donne à cet appel, il ne faut pas voir une simple réminiscence de sa première vocation : c'est vraiment à une guerre que Jésus-Christ nous invite, une guerre spirituelle, mais contre des ennemis d'autant plus durs à combattre que les plus âpres sont en nous-mêmes, à savoir l'amour-propre, l'amour du monde, la sensualité.

La réponse à l'appel de notre roi ne peut être que l'acceptation franche et sans réserve de cette guerre, avec la résolution de le suivre jusque dans sa pauvreté et ses humiliations, s'il veut bien nous y donner part. Les contemplations de la vie de Jésus-Christ auront pour effet de fortifier et d'enraciner dans l'âme cette résolution, en la précisant pour les applications. Ainsi se prépare peu à peu l'*élection*, choix ou réforme de l'état de vie. Le moment venu d'aborder directement cette affaire capitale, le retraitant recevra

la disposition finale, décisive, dans la méditation des *deux étendards*. Encore une image militaire, comme celle du *règne*, dont la conclusion est accentuée dans cette méditation des *étendards*. Ici en effet nous sommes placés devant l'opposition des deux esprits qui se combattent dans le monde : l'esprit d'orgueil, personnifié dans Lucifer; l'esprit d'humilité, incarné dans Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il faut choisir, il n'y a pas de milieu. Et ainsi se trouve nettement marquée la voie à suivre, en même temps que les écueils à éviter, pour que l'élection soit bonne et salutaire.

Saint Ignace ajoute encore des « règles de l'élection », admirables de sagesse. Notons qu'il interdit au directeur des Exercices d'influencer en quelque manière que ce soit le retraitant dans cette affaire : elle est à conclure entre Dieu et l'âme seuls.

Les décisions prises seront confirmées par la contemplation prolongée de la vie de Jésus-Christ, et par les deux semaines restantes. La troisième, consacrée à la Passion, est particulièrement propre à enflammer de plus en plus l'amour pour le Sauveur et les ardents désirs de l'imiter. La quatrième produit le même effet, en faisant goûter la suavité de Jésus ressuscité dans son rôle de consolateur.

Les Exercices ont leur couronnement dans la *Contemplation pour obtenir l'amour divin*. Après nous avoir fait parcourir tous les bienfaits de Dieu en trois tableaux d'une synthèse sublime, qui s'illumine à la fin par un regard sur la bonté et la beauté infinie, entrevue en elle-même, elle nous amène à conclure par l'offrande entière de notre être au service de la Majesté divine.

A cette brève ébauche du livre, il faudrait ajouter tout ce que l'auteur fait pour soutenir et porter au maximum la bonne volonté du retraitant; pour guider celui qui doit le diriger, afin qu'il sache à propos le stimuler ou le retenir, l'éclairer, l'encourager aux moments difficiles, le préserver des écarts, l'armer contre les « fraudes de l'ennemi », et tout cela sans jamais s'interposer indûment dans les rapports entre Dieu et l'âme. Tel est le but de ses notes et de ses règles : dans leur apparente minutie, elles n'offrent pourtant rien de superflu, rien qui ne réponde aux indications d'une saine psychologie.

De fait, l'expérience de plus de trois siècles a mis en lumière l'efficacité des Exercices pour renouveler, transformer, élever les âmes. Après la grâce de Dieu et l'impression que fait toujours la considération des grandes vérités, les causes de cette efficacité sont la combinaison et l'ordonnance logique des divers exercices, la méthode naturelle indiquée pour la méditation et la contemplation, la sagesse des *additions* et *annotations*. D'ailleurs, les mêmes causes font que les Exercices gardent leur admirable efficacité pour toute sorte de personnes. Grands de la terre et peuple, prêtres et laïques, gens du monde et religieux, hommes et femmes, peuvent les faire, au moins en partie, et y trouveront le salut et le progrès de leurs âmes, suivant les dispositions qu'ils auront apportées.

Aussi les Exercices sont-ils une incomparable école d'*hommes*, de chrétiens, d'apôtres. S'ils se résument finalement dans l'invitation de Notre-Seigneur : « Renoncez à vous-même et suivez-moi », ils sont bien loin d'abattre les forces naturelles. Ils les intensifient, au contraire, en les purifiant de ce qui rappelle trop la matière et la bête, en leur imprimant la direction vers le plus haut idéal, et les amplifiant à l'infini avec les forces surnaturelles. Pour preuve, il suffit de dire que les Exercices de saint Ignace ont fait saint François-Xavier et saint François Régis, saint Charles Borromée et saint François de Sales : ces noms dispensent de citer la foule d'autres qu'on pourrait y ajouter.

3° *Doctrine spirituelle des Exercices*. — Déjà notre aperçu rapide des Exercices a dû faire entrevoir quelle solide et haute spiritualité ils renferment. Bien qu'on n'y remarque nulle prétention proprement didactique, il ne serait pas difficile d'en extraire tout un cours de science spirituelle. Pour en marquer du moins quelques grandes lignes, deux principes dominent et dirigent la pensée de saint Ignace : le droit absolu de Dieu sur le service de l'homme et le devoir correspondant de celui-ci. Son idéal est l'immolation de tout l'être et de son activité à la plus grande gloire de Dieu.

Pour le réaliser, le premier moyen, c'est l'oraison. L'oraison des Exercices est essentiellement pratique : elle doit procurer à l'homme les grâces de lumière et de force nécessaires pour dompter ses passions et s'initier aux vertus. Comme c'est là une œuvre qui exige l'étroite coopération de Dieu et de l'homme, il y faut, avec l'humble prière, l'application des facultés naturelles de l'âme, mémoire, intelligence, volonté, sagement aidées par l'imagination.

On a reproché à cette oraison la grande place qu'y tient le raisonnement, et la minutie des avis pour la bien faire, donnés sous le nom d'additions et d'annotations. Mais s'il est vrai que la raison a le premier rôle dans les exercices des quatre semaines, c'est parce que des convictions fermes et bien motivées doivent présider à la rénovation dont seules elles assureront la stabilité. Au reste la tâche de l'intelligence ne s'arrête pas à la théorie : elle doit provoquer les actes de la volonté, affections et résolutions, qui constituent d'ordinaire le fruit des méditations. Aussi bien la grâce qu'on nous fait demander dans les préludes n'est-elle jamais pour la seule intelligence, mais encore et surtout pour la volonté et l'action. Enfin, la méthode de saint Ignace, avec les apparences de la régularité presque mécanique, laisse tout son jeu à une sage liberté. Elle comprend tout ce qui peut « aider », suivant l'expression chère au saint, à bien faire l'oraison, mais ne demande jamais la fidélité servile à ce que l'expérience montrerait plutôt gênant.

Saint Ignace n'a donné de méthode que pour l'oraison ordinaire; il s'abstient totalement d'inciter à la haute contemplation. Il l'a pourtant bien connue par expérience dès Manrèse. C'est que, durant les Exercices, l'attention doit se porter avant tout sur la lutte contre les inclinations mauvaises et l'acquisition des vertus, et seule l'oraison enseignée dans les Exercices peut servir ce but. Quiconque avec un cœur immortifié prétendrait à une forme d'oraison plus haute ne pourrait qu'être le jouet de l'illusion. D'ailleurs, il n'appartient qu'à Dieu d'inviter qui il lui plaît, et quand il lui plaît, à ses communications plus intimes, et alors il se charge lui-même d'instruire les âmes auxquelles il réserve pareille faveur. Celles-ci, en attendant, trouveront la meilleure préparation dans l'amour ardent de Notre-Seigneur Jésus-Christ et l'esprit d'abnégation, qui sont le fruit principal des Exercices bien faits. Nous pouvons ajouter que d'éminents auteurs, comme Gagliardi et Suarez, ont remarqué, dans le livre même de saint Ignace, une sorte d'amorce de la contemplation proprement dite, non seulement dans la contemplation finale, *ad obtinendum amorem*, mais déjà dans les applications des sens sur les mystères de la vie de Jésus-Christ, où nous sommes invités à goûter l'infinie suavité et douceur de la divinité, de l'âme et des vertus de Notre-Seigneur, etc. J. Maréchal, *Note sur la méthode d'application des sens dans les Exercices de S. Ignace. Mélanges Watrigant*, Enghien, 1920, p. 52-55.

Mais pour saint Ignace la perfection de la vie spirituelle ne consiste pas dans l'union avec Dieu par l'oraison. Il ne craignit pas de dire souvent qu'à son

avis, « de cent personnes très adonnées à l'oraison, quatre-vingt-dix (peut-être même a-t-il dit 99) étaient dans l'illusion. » *Monumenta Ignatiana*, série IV, t. I, p. 251. En tout cas, au-dessus de la contemplation la plus élevée, il estimait, comme plus glorieuse à Dieu, l'imitation parfaite de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans la vie apostolique. C'est à cette imitation qu'il pousse par tous ses Exercices, en faisant bien comprendre ce qu'elle demande, à savoir le généreux renoncement aux aises du corps et la mortification totale de l'amour-propre et de l'amour du monde.

Dans la vie spirituelle il importe d'être armé contre les tentations de l'ennemi des âmes et contre les illusions de l'orgueil et de l'imagination. Saint Ignace y pourvoit, d'abord, par la direction, puis, par ses admirables règles pour le discernement des esprits.

Le saint juge le secours d'un maître spirituel indispensable pour « donner » ou *faire faire* les Exercices, du moins à qui les fait pour la première fois. Aussi c'est à ce directeur qu'il adresse la plupart de ses instructions. Le rôle qu'il lui assigne est caractéristique et bien conforme à l'esprit de toute sa spiritualité. Que le dirigé fasse connaître tout ce qui se passe dans son âme, afin de recevoir les avis appropriés (Annot. XVII); que le directeur le soutienne avec bonté dans les moments difficiles, et qu'en revanche, dans les temps de ferveur intense, il l'empêche de prendre des engagements précipités (Annot. VII, XIV): mais qu'il ne s'ingère pas autrement dans les affaires à traiter entre l'âme et Dieu seuls, comme celle du choix d'un état de vie (Annot. XV); enfin qu'il encourage, éclaire au besoin les bonnes initiatives, sans prétendre jamais les dicter.

Saint Ignace ne veut pas même que l'on développe beaucoup les points de méditation aux retraitants : « En effet, dit-il, si celui qui médite vient à trouver, soit par ses propres réflexions, soit par illumination divine, quelque chose qui fasse mieux pénétrer et « sentir » le sujet, le goût et le fruit spirituel en seront plus grands pour lui; car ce n'est pas l'abondance de la science qui rassasie l'âme, mais de sentir et de goûter les choses intimement » (Annot. II). Le principe de psychologie pratique qui est au fond de cette raison, c'est que l'homme ne fait avec plaisir et, par suite, ne fait bien, que l'œuvre qui met en jeu son initiative et son action propre. La méthode spirituelle de saint Ignace a le grand mérite d'éveiller et de soutenir admirablement l'activité personnelle, autrement dit la bonne volonté; c'est la cause principale de son efficacité, au point de vue humain. D'ailleurs, cela est en harmonie avec les lois ordinaires de la Providence divine, qui aime, suivant l'expression de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XXII, a. 3, à communiquer la causalité aux créatures. Et ce qui est ainsi demandé à la nature ne fait point injure ni tort à la grâce; car, comme saint Ignace le dit en concluant ses Constitutions : « Dieu, étant auteur de la nature et de la grâce, veut être glorifié par l'une et par l'autre; il demande seulement qu'après l'emploi des moyens naturels on n'attende le succès que de la grâce, et des moyens surnaturels auxquels elle est attachée. »

Sur le discernement des esprits d'après saint Ignace, voir t. IV, col. 1391-1398.

II. Saint Ignace théologien. — Saint Ignace désirait que les profès de la Compagnie fussent théologiens excellents, éprouvés par des examens sévères sur la philosophie et la théologie scolastique. *Constitutions*, part. V, c. II, 2; part. X, n. 7. C'est lui-même aussi qui a marqué les principes fondamentaux de l'enseignement théologique de son ordre.

Était-il théologien? S'il s'agit seulement de la connaissance des matières théologiques, on ne peut, semble-t-il, lui en refuser une profonde et étendue, reçue du ciel. Il a dit au P. Lainez, qui le rapporte, en parlant des grâces qu'il avait reçues de Dieu à Manrèse, qu'il lui paraissait que si, par impossible, les Écritures et les autres documents de notre sainte foi venaient à se perdre, il lui suffirait, pour tout ce qui touche au salut, de la connaissance et de l'impression des choses que Notre-Seigneur lui avait communiquées en ce lieu. *Monumenta Ignatiana*, sér. IV, t. I, p. 204. Rappelons encore qu'à Salamanque il fut longuement interrogé par les dominicains et l'inquisiteur, sur les questions les plus subtiles de la théologie, sur la trinité, l'incarnation, l'eucharistie et d'autres semblables, et qu'il répondit à tout sans qu'on pût le prendre en défaut. *Monumenta Ignatiana*, sér. IV, t. I, p. 78, 109. Enfin sa science extraordinaire frappa également les docteurs de Paris, dont plusieurs recherchèrent son amitié; quelques-uns firent les Exercices sous sa direction. L'un de ceux-ci, que Polanco nomme le « docteur Martial », et qui doit être le docteur Martial Mazurier, lequel fut pénitencier de Notre-Dame, voulut très sérieusement le créer docteur en théologie, alors qu'il n'était pas même encore bachelier ès arts : Ignace s'y refusa.

Naturellement cette science infuse ne lui avait fait connaître ni la langue ni en général la *technique* de la théologie. Quand donc il fut décidé à se consacrer au ministère des âmes, il dut suivre des cours universitaires. Après des débuts peu fructueux en Espagne, il vint à l'université de Paris, la plus célèbre de toute l'Europe (1528). Il y reprit ses études par la base, en commençant par les humanités (février 1528-octobre 1530); puis il donna les trois années régulières à la philosophie et conquit la maîtrise ès arts. Enfin il s'appliqua à la théologie, jusqu'à son départ de Paris, vers le milieu de 1535, donc pendant environ deux ans. Le certificat d'études qu'il obtint de la faculté de théologie, le 14 octobre 1536, ne lui donne qu'un an et demi d'études dans la faculté; sans doute, on ne tient pas compte du temps qu'il avait employé à entendre les leçons des professeurs dominicains et franciscains dans leurs couvents. En effet, le certificat obtenu par son premier compagnon Pierre Lefèvre ne lui en donne pas davantage, bien qu'il n'ait pas fait moins de cinq années de théologie à Paris (1530-1536).

Les disciples d'Ignace nous ont conservé les noms de quelques-uns des maîtres qu'ils ont entendus et qu'il a dû entendre également. François-Xavier, des extrémités de l'Orient, demande au docteur Picard, séculier, de lui recruter des auxiliaires parmi les étudiants de l'université. *Monumenta historica Societatis Jesu. Monumenta Xaveriana*, t. I, p. 286. Il adressait la même requête au docteur franciscain Pierre de Cornibus. Celui-ci est aussi nommé avec grande distinction par Lefèvre, *Monumenta*, t. I, p. 99 et 548, et Bobadilla. *Mon. Bob.*, p. 614. Ce dernier mentionne encore des dominicains dans un curieux passage de son autobiographie. *Loc. cit.* Il nous y apprend qu'après avoir fait quatre ans de théologie à Alcala et à Valladolid et enseigné la philosophie, il s'était rendu à Paris avec l'intention d'étudier les langues latine, grecque et hébraïque, mais qu'il avait renoncé à ce dessein, « en voyant qu'à Paris ceux qui grécisaient luthéranisaient », et surtout parce que « le saint homme maître Ignace de Loyola l'exhorta à poursuivre les études de théologie scolastique et de positive des saints docteurs ». Il suivit ce conseil en allant entendre sur la théologie scolastique, « chez les dominicains, le docteur Benoît et maître Mathieu de Ori, hommes très doctes, et chez les franciscains, maître de Cornibus, qui ne peut être assez loué par tous les théologiens ». Le nom du docteur franciscain Pierre de Cornibus (en français Cornu, ou de Corne,

d'après Moreri) ne rappelle guère aujourd'hui que les moqueries de Rabelais, qui lui en voulait de son zèle contre le protestantisme. Le docteur dominicain Benoît est un peu moins oublié des historiens de la théologie. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, t. II, p. 263 (à rectifier pourtant et à compléter par les *Études*, 1905, t. CIV, p. 105). Son collègue, le P. Mathieu Ory, était prieur du couvent de Saint-Jacques et inquisiteur général en France. C'est en la dernière qualité qu'il fit en 1529 une enquête sur saint Ignace, dont le résultat favorable fut plus tard attesté et confirmé par son secrétaire, devenu son successeur, le P. Jean Laurent. Acte du 23 janvier 1537, dans *Acta sanctorum*, julii t. VII, *Comm. præv. de S. Ignatio*, n. 185; mais cf. *Études*, *loc. cit.*, p. 106, note, et *Acta S. Ignatii a P. Consalvio*, n. 81, dans *Monumenta historica Societatis Jesu*, *Ignatiana*, sér. IV, t. I, p. 85.

Le témoignage de Bobadilla montre que ce n'est pas seulement la formation spirituelle, mais encore une direction utile pour leurs études, que pouvait donner à ses disciples l'ancien soldat, dont on a voulu faire un ignorant. Au reste, cette direction se trouve indiquée déjà dans ses *Règles pour penser comme l'Église*. Ces règles, par lesquelles il a terminé son livre des Exercices, furent probablement rédigées à Paris en vue des premières agitations protestantes. Il recommande de louer à la fois la théologie positive et la scolastique. Et remarquons comment, à cette occasion, il définit le but et la méthode de la vraie scolastique : « C'est, dit-il, le mérite le plus particulier des docteurs scolastiques, comme saint Thomas, saint Bonaventure, le Maître des Sentences, etc., de définir et élucider *pour nos temps* les choses nécessaires au salut, et de combattre et démasquer toutes les erreurs avec toutes leurs fraudes. Car les docteurs scolastiques, étant plus récents, ne profitent pas seulement de la vraie intelligence de la sainte Écriture et des écrits des saints docteurs *positifs*, mais illuminés eux-mêmes et éclairés par l'assistance divine, ils ont en outre le secours des conciles, des canons et des constitutions de notre sainte mère l'Église. » Saint Ignace ne concevait donc pas la vraie scolastique isolée de la positive et négligeant, comme Melchior Cano accuse ses contemporains de le faire, l'étude sérieuse de l'Écriture, des Pères et en général des monuments de la tradition catholique.

Quant à la mesure de science acquise par Ignace, voici ce qu'en dit son compagnon, le P. Jacques Lainez, le théologien admiré au concile de Trente : « Quoiqu'il eût plus d'empêchements que les autres étudiants, il mit à l'étude autant d'application et fit autant ou plus de progrès, toutes choses égales d'ailleurs, que tous ses condisciples. Il parvint ainsi à une science moyenne, comme il l'a montré dans les examens publics et dans les disputes de son cours. » *Monumenta historica. Scripta de S. Ignatio*, t. I, p. 110. Le P. Jérôme Nadal atteste également son ardeur et sa persévérance extraordinaires au travail, son assiduité aux exercices et le grand fruit qu'il en retira. *Monumenta historica. Epist. P. Nadal*, t. IV, p. 226.

Une véritable compétence ne manquait donc pas à saint Ignace pour organiser l'enseignement théologique dans son ordre. Par le fait il en a très sagement posé les bases essentielles dans la IV[e] partie de ses *Constitutions*. Voici comment débute le c. XII, où il traite des « facultés » (disciplines), qui sont à enseigner dans les universités de la Compagnie : « Comme la fin de la Compagnie et des études est d'aider les prochains à la connaissance et à l'amour de Dieu et au salut de leurs âmes; et pour cela le moyen le plus propre étant la théologie, c'est sur celle-ci qu'il faudra insister principalement dans les universités de la Compagnie, en faisant traiter avec soin, par de très bons maîtres, ce qui touche à la doctrine scolastique et à la sainte Écriture, et aussi, de la positive, ce qui convient pour la dite fin, sans entrer dans la partie du droit canonique qui sert pour le for contentieux. »

Au c. XII, *Des livres qu'il faut lire*, c'est-à-dire expliquer, après avoir rappelé ce qu'il a dit en parlant des collèges (d'étudiants jésuites, c. V), « on ne lira, continue-t-il, dans chaque faculté que les livres dont la doctrine est tenue pour la plus solide et la plus sûre, sans en admettre qui soient suspects, ou eux ou leurs auteurs. Mais voici en particulier ceux qui doivent être nommés pour chaque université, dans la théologie : on lira l'Ancien et le Nouveau Testament et la doctrine scolastique de saint Thomas; pour la positive, on choisira ceux qui conviennent le mieux à notre fin. »

Quand le fondateur de la Compagnie prescrivait ainsi d'expliquer saint Thomas à ses étudiants, c'était là presque une nouveauté. En effet, malgré la grande autorité dont il jouissait depuis longtemps dans l'Église, le docteur angélique n'avait guère eu jusque-là de commentateurs, même dans son ordre. C'était le « Maître des Sentences », Pierre Lombard, que les professeurs, même dominicains, glosaient et exposaient à leurs auditeurs. Aussi saint Ignace, dans une déclaration ajoutée au passage des Constitutions que je viens de rappeler, pour ne point rompre trop vite avec l'usage consacré, indiquait encore le Lombard à « lire » avec saint Thomas. C'est ce qui fut exécuté par le premier professeur de théologie du Collège romain, durant trois ans. Mais depuis lors, le Maître des Sentences céda la place à saint Thomas, qui fut seul commenté par tous les grands théologiens jésuites. A Paris, Maldonat en 1569 commence également par suivre Pierre Lombard; mais Mariana, dès 1570, prend saint Thomas : ce fut le premier cours de ce genre fait à Paris en dehors du couvent des dominicains. Tout le passé de l'enseignement théologique dans la Compagnie autorisera la Congrégation générale de 1645 à dire au pape, que, « depuis déjà tout un siècle, peut-être nulle autre famille religieuse n'avait consacré plus de travaux et de veilles à faire connaître la doctrine de saint Thomas ». C'est là un mérite qui ne saurait être effacé parce qu'on s'est permis d'abandonner son sentiment dans des cas très rares, et pour de très fortes raisons, à l'exemple de Victoria et d'autres thomistes illustres.

Saint Ignace n'a jamais prescrit à ses professeurs d'enseigner toutes et rien que les opinions de saint Thomas. Il leur donne pour règle générale de suivre la doctrine « la plus solide », « la plus sûre », « la plus approuvée dans l'Église ». Il précise sa pensée en déclarant que « des opinions *nouvelles* ne sont pas à admettre », c'est-à-dire, comme il s'explique immédiatement, « des opinions *contraires* au sentiment *commun* de l'Église et des docteurs ». Il ajoute que, dans les questions mêmes où les docteurs catholiques ont des opinions différentes ou contraires, il faut dans la Compagnie viser à l'uniformité, surtout dans l'intérêt de la charité fraternelle; et le moyen qu'il indique pour cela est que chacun, « autant que possible, s'accommode à la doctrine la plus commune dans la Compagnie ». Les termes précautionneux dont use le saint fondateur indiquent suffisamment qu'il n'a jamais espéré ni désiré l'uniformité absolue de sentiment dans son ordre. Sa connaissance de la nature humaine le lui interdisait, aussi bien que le souci du progrès légitime, qui ne lui était pas indifférent. Il ne dit pas qu'il condamnerait des explications, des théories nouvelles, sur des points où il n'y a pas de « sentiment commun de l'Église et des docteurs », si elles avaient leur utilité pour l'intelligence et la défense de la doctrine catholique.

Bien plus, il comptait que les travaux des siens produiraient des nouveautés de ce genre. En effet, tout en assignant pour base de l'enseignement théologique de sa Compagnie la théologie scolastique de saint Thomas, il ajoute que, si dans la suite un manuel de théologie était composé qui fût « plus approprié à nos temps », on pourrait, après examen très sérieux et avec l'approbation du Père général, l'employer dans les cours. Le saint chercha même à provoquer la composition d'un ouvrage de ce genre, surtout en vue des besoins de l'Allemagne; il espéra un certain temps l'obtenir de son plus savant compagnon, Lainez : les multiples travaux de celui-ci ne lui permirent pas d'en pousser bien loin la rédaction. Mais nombre d'autres théologiens ont surgi dans la Compagnie, qui ont suivi la pensée de leur Père; et, fidèles à saint Thomas comme guide habituel, ils surent le compléter, soit par les questions de controverse, qui, au XIII^e^ siècle, ne se posaient point, soit par l'introduction plus large des éléments de positive, soit par les théories développées sur les fondements jetés par le docteur angélique ou même construites à nouveau. Bellarmin, Tolet, Molina, Suarez, Vasquez, Valentia, Lugo, Ruiz de Montoya doivent assurément être comptés parmi les interprètes les plus intelligents, en même temps que les plus respectueux, de saint Thomas; mais ils ont amplement démontré par leur exemple la possibilité, après les grands docteurs du moyen âge, d'enrichir encore la théologie, dans l'explication et la preuve, comme dans la défense des dogmes. Voir JÉSUITES.

Les documents sur saint Ignace se trouvent dans les *Acta sanctorum* des bollandistes, julii t. VII, que complètent déjà en partie plusieurs articles des *Analecta bollandiana*, publiés par les nouveaux successeurs de Bollandus; mais surtout dans les *Monumenta Ignatiana*, qui forment déjà 15 volumes des *Monumenta historica Societatis Jesu*, que publient les jésuites espagnols : série I, *Epistolæ et Instructiones*, 12 vol.; série II, *Exercitia spiritualia et eorum directoria*, 1 vol.; série IV, *Scripta de sancto Ignatio*, 2 vol. Dans la seconde série, on nous donne le texte original des Exercices d'après le manuscrit corrigé de la main de saint Ignace, et, en regard, les deux versions soumises à l'approbation papale en 1548, et enfin la version littérale du P. Roothaan; en note, les variantes de plusieurs copies anciennes, dont une vient du B. P. Lefèvre. Les Directoires, publiés à la suite, sont importants pour la connaissance de l'esprit et de la méthode véritables des Exercices.

Pour le reste de l'abondante littérature relative à saint Ignace, nous renvoyons à son article dans la *Bibliothèque de la C^ie^ de Jésus*, par De Backer et Sommervogel, et à la *Bibliographie historique* du P. Carayon, ainsi que, pour les ouvrages récents en particulier, aux *Analecta bollandiana*, où tout ce qui a été publié sur le saint depuis quarante ans est signalé en son temps et apprécié avec la compétence bollandienne.

Enfin disons que la *Collection* de la *Bibliothèque des Exercices de S. Ignace*, déjà indiquée dans l'article, est à la 65^e^ livraison et contient, avec d'excellents travaux sur la spiritualité, l'histoire et la pratique des Exercices et des retraites, le relevé par années des publications sur cette matière.

J. BRUCKER.

IGNORANCE. — I. Notion. II. Espèces. III. Culpabilité. IV. Applications morales.

I. NOTION. — L'ignorance, que saint Thomas définit « la privation de la science », n'est pas l'absence de connaissance dans n'importe quel sujet, autrement, les minéraux et les plantes, qui sont privés de connaissance sensible, et les animaux, de connaissance intellectuelle, seraient des ignorants. C'est la privation de la connaissance intellectuelle dans un sujet apte, de sa nature, à l'acquérir. Et encore la simple négation de science dans un être intelligent n'est pas de l'ignorance; c'est, selon le mot de ἄγνοια, employé par le pseudo-Aréopagite, *De hierarchia cælesti*, c. VII, n. 3, *P. G.*, t. III, col. 209, à propos des anges, de la *non-science*, *nescientia*. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a^ II^æ^, q. LXXVI, a. 2. Mais encore tout être intelligent n'est pas tenu d'acquérir toute connaissance. Un idiot en est incapable. Un homme qui n'a pas étudié ignore beaucoup de choses. Un esprit cultivé, à moins d'être un Pic de la Mirandole, ne peut disserter *de omni re scibili et quibusdam aliis*. L'ignorance dont s'occupent les théologiens est la privation de la connaissance des vérités que tous ou chacun sont obligés de savoir. Personne, à moins qu'il ne soit chargé de les enseigner, n'est tenu de connaître les théorèmes de la géométrie. Mais tous les hommes sont tenus, de règle commune, de connaître les vérités principales de la foi et les préceptes universels du droit. Les particuliers doivent, en outre, connaître tout ce qui concerne leur état ou leur office : un médecin, la médecine; un prêtre, la théologie, etc., bref, ce qui lui est nécessaire pour accomplir régulièrement un acte qu'il est obligé d'accomplir. S. Thomas, *loc. cit.* Dans tous les cas où l'on doit posséder une connaissance, sa privation devient un *défaut* de science, qui est alors imputable.

II. ESPÈCES. — Les théologiens ont distingué différentes sortes d'ignorance, en considérant la privation de science à des points de vue différents :

1° Quelques-uns ont distingué l'ignorance *négative*, qui est la *nescience*, dont nous venons de parler; l'ignorance *privative*, au sens selon lequel saint Thomas a défini l'ignorance, et l'ignorance *positive*, qui existe chez un homme qui, non seulement manque de la connaissance religieuse qu'il était tenu d'avoir, mais qui en plus, par suite de ses mauvaises dispositions, a adhéré à l'erreur contraire à la vérité catholique qu'il devait croire.

2° Au point de vue du sujet chez qui elle existe, l'ignorance est *invincible* ou *vincible*.

1. L'ignorance *invincible* est celle qui n'a pu être dissipée par un effort moral sérieux, soit qu'un sujet n'ait jamais pensé à rechercher la vérité qu'il était tenu de connaître, soit qu'il n'ait pas abouti dans les recherches qu'il avait faites autant qu'il en était capable. Quand le sujet n'a jamais pensé à l'obligation qu'il avait de s'instruire, ou ne s'en est pas douté, son ignorance est, à proprement parler, l'ignorance invincible, et elle est involontaire, même lorsque, s'étant douté de l'obligation de s'instruire, il n'a pu parvenir par l'étude à connaître la vérité ou son devoir.

2. L'ignorance *vincible* est celle qui aurait pu être dissipée par une diligence moralement suffisante à la faire cesser, diligence que le sujet n'a pas employée pour connaître la vérité qu'il avait le devoir d'acquérir. Elle est donc volontaire, puisqu'elle pouvait être chassée sans trop de difficulté par un effort suffisant et qu'elle ne l'a pas été. Si le sujet n'a pas voulu délibérément faire cet effort et a préféré rester dans son ignorance, soit pour ne pas changer de conduite et pécher librement, soit pour excuser son péché, soit pour ne pas troubler son repos par une recherche inquiétante, l'ignorance vincible devient alors *affectée*, et elle est directement voulue. Mais l'ignorance vincible peut n'être volontaire qu'indirectement, par le fait que les moyens de la vaincre ont été omis; c'est alors l'ignorance de pure négligence. Elle n'est pas affectée et voulue pour elle-même; elle est le résultat de l'omission des moyens nécessaires à employer pour la dissiper. Cette négligence mise à se renseigner peut exister perpétuellement, par exemple, si elle s'applique à l'étude des choses de la foi ou des obligations d'un état ou d'une charge qu'on assume. Elle peut aussi se rencontrer dans un cas particulier seulement, et saint Thomas cite l'exemple du sagittaire qui, avant de tirer une flèche dans un lieu qui est ordinairement fréquenté par des passants, ne prend pas soin de re-

garder si quelqu'un y passe, au risque de le tuer. *De malo*, q. III, a. 8.

Les moralistes déterminent encore généralement des degrés différents dans l'ignorance vincible non affectée. Elle est *simplement vincible* chez le sujet qui fait bien quelque effort pour sortir de son ignorance, sans en faire toutefois un assez grand pour y parvenir. Elle est *crasse* ou *supine*, quand aucun moyen ou à peu près aucun n'a été pris pour la dissiper. Quelques théologiens identifient l'ignorance crasse et supine. D'autres les distinguent, en reconnaissant une gravité plus grande à l'ignorance supine, soit en raison de sa plus longue durée, soit que l'ignorance crasse ne résulte que de la seule négligence et que la supine provienne d'une affection excessive ou d'une sollicitude trop grande, apportées à d'autres affaires et qui empêchent de s'appliquer à l'étude des choses qu'on est tenu de savoir.

3° Au point de vue de l'objet, l'ignorance peut porter sur une question *de droit*, ou sur une question *de fait*, ou encore sur une question de *sanction* ou de *peine*.

L'ignorance *du droit* est celle de la loi ou du précepte qui ordonnent ou interdisent un acte. Saint Thomas, *De malo*, q. III, a. 8, cite l'exemple de l'homme qui ignorerait que la fornication est un péché et s'y livrerait. Un catholique pourrait ignorer que l'affinité est un empêchement dirimant du mariage, ou que le jeûne ecclésiastique est imposé tel jour de l'année. Cette sorte d'ignorance peut s'appliquer au droit naturel, au droit divin et au droit humain, ecclésiastique ou civil.

L'ignorance de *fait* est celle d'un homme qui ne sait pas que l'acte qu'il accomplit est un acte interdit par une loi. Saint Thomas, *loc. cit.*, cite l'exemple de l'homme qui, croyant s'unir à sa femme, en connaît une autre. Un catholique, qui sait que l'affinité dirime le mariage, ignore que cet empêchement existe entre lui et sa femme. Celui qui connaît la loi du jeûne ecclésiastique à tel jour de l'année, ignore que ce jour est arrivé et ne jeûne pas. Les exemples de ce genre pourraient facilement être multipliés.

L'ignorance *de la sanction* ou *de la peine* existe chez celui qui, sachant qu'un acte est interdit par la loi, ignore qu'une sanction, par exemple, l'excommunication, est attachée à l'acte prohibé, tel que frapper violemment un clerc. Un catholique peut aussi ignorer que l'absolution du péché qu'il a commis est réservée au souverain pontife.

4° Enfin, en raison de l'action dont elle peut être cause, l'ignorance est ou bien *antécédente*, ou bien *concomitante*, ou bien *conséquente*.

Il ne s'agit pas ici de l'ignorance affectée qui est directement ou indirectement l'effet d'un acte volontaire, mais de l'ignorance qui est cause d'un acte voulu par suite d'elle ou avec elle. L'ignorance est alors antécédente ou concomitante. Elle est *antécédente*, quand elle précède l'acte voulu, dont elle est la cause involontaire, puisque l'agent n'aurait pas voulu son acte, s'il avait su l'effet imprévu qui devait en résulter. Le cas se produit, dit saint Thomas, quand un homme, ignorant une circonstance de son acte, qu'il n'était pas obligé de savoir, accomplit ce qu'il n'aurait pas fait s'il avait connu cette circonstance, et l'exemple cité par le saint docteur est celui du sagittaire qui, après un examen diligent, ignorant qu'un passant est sur la route, lance une flèche et tue le passant, ce qu'il n'aurait pas fait s'il eût su la présence du passant. L'ignorance est alors *antécédente* à l'acte. Elle est *concomitante*, quand l'agent, ignorant la portée de son acte, aurait cependant voulu l'accomplir, même s'il avait su ce qui devait résulter. L'ignorance ne l'a pas poussé à faire ce qui est advenu, mais il est arrivé que ce qu'il ne voulait pas s'est produit au lieu de ce qu'il voulait. C'est le cas du chasseur qui, voulant tuer un cerf, tue son ennemi. Ce chasseur ne voulait pas tuer son ennemi, dont il ignorait la présence; cependant, il aurait tiré alors même qu'il eût su viser son ennemi. Il n'a donc pas fait un acte qui aurait répugné à sa volonté; son acte toutefois n'a pas été voulu, puisqu'il ignorait sa portée. L'ignorance n'a pas précédé l'acte et n'en a pas été la cause; elle l'a seulement accompagné, et le chasseur a tué son ennemi, non pas *ex ignorantia*, mais *cum ignorantia*.

L'ignorance *conséquente* porte, elle, sur l'acte de volonté, puisqu'elle est voulue elle-même directement ou indirectement. Elle suit donc cet acte, dont elle est un effet. Par suite, elle est elle-même volontaire : directement, quand l'acte d'ignorance est voulu, par exemple, lorsque quelqu'un veut ignorer, soit pour excuser son péché, soit pour ne pas sortir de la voie du péché dans laquelle il est entré selon cette parole : *Scientiam viarum tuarum nolumus*, Job., XXI, 14; indirectement, lorsqu'on refuse de prendre les moyens de connaître ce qu'on peut et ce qu'on doit savoir. La première sorte d'ignorance conséquente est donc l'ignorance affectée. Saint Thomas appelle la seconde sorte *ignorantia malæ electionis*, qui provient de la passion ou de la mauvaise habitude. Ainsi quelqu'un n'a nul souci d'acquérir une connaissance qu'il doit posséder : par exemple, les principes universels du droit que chacun doit savoir; sa négligence à s'instruire est volontaire et conséquente à l'acte de volonté qui l'a produite. *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, q. VI, a. 8.

III. Culpabilité. — 1° *De l'ignorance vincible et invincible.* — Il est clair, dit saint Thomas, *ibid.*, q. LXXVI, a. 2, que quiconque néglige d'avoir ou de faire ce qu'il est tenu d'avoir ou de faire, pèche par omission. D'où celui qui par sa négligence à s'instruire ignore ce qu'il est tenu de savoir, commet un péché. On n'imputera à la négligence de personne qu'il ignore ce qu'il ne peut savoir. L'ignorance invincible, qu'aucune étude ne peut faire cesser, n'est donc pas imputable, puisqu'elle n'est pas volontaire, ne pouvant être dissipée par celui qui en est atteint. Toute ignorance invincible n'est donc pas un péché. L'ignorance vincible est un péché, si elle porte sur les choses qu'on est tenu de savoir; mais elle ne l'est pas, si elle porte sur les choses qu'on n'est pas tenu de savoir. La gravité de la faute d'ignorance est proportionnée à la gravité de la négligence mise à apprendre la vérité ou le devoir; Suarez n'admet la gravité du péché d'ignorance vincible que si cette ignorance est crasse ou supine. *De censuris*, disp. IV, sect. X, n. 11, 12.

2° *De l'ignorance antécédente, concomitante et conséquente.* — L'ignorance antécédente et l'ignorance concomitante, quand elles sont involontaires, ne sont pas coupables. Elles ne le seraient que si, avant d'agir, l'agent n'avait pas pris le soin suffisant de se renseigner sur la moralité de son acte. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, q. LXXVI, a. 4. L'ignorance conséquente ou affectée, même celle de mauvaise élection, sont coupables, parce qu'elles proviennent de la volonté d'ignorer. Le refus de s'instruire et la passion qui pousse à agir sans connaissance suffisante sont répréhensibles. S. Thomas, *ibid.*, q. VI, a. 8. La négligence à s'instruire et même la simple inconsidération avant d'agir sont des péchés. S. Thomas, *ibid.*, a. 2, ad 3^{um}. Ainsi un confesseur, un juge, un avocat qui négligent gravement d'étudier les devoirs de leur état, commettent une faute et ils sont responsables de toutes les fausses décisions ou consultations que leur ignorance leur fait donner.

IV. Applications morales. — L'ignorance entre souvent en ligne de compte dans les traités de théologie morale. On a déjà dit quelle sorte d'ignorance excuse de l'hérésie. Voir Hérésie, t. VI, col. 2220-2221.

Nous examinerons les principaux des autres points de morale dans lesquels l'ignorance joue un rôle et exerce quelque influence.

1° *Les actes accomplis par ignorance sont-ils moralement imputables à l'agent?* — Tout acte humain doit être accompli avec connaissance et volonté. Or, de sa nature, l'ignorance rend involontaire l'acte dont elle est la cause. Elle est, en effet, la privation de la connaissance rationnelle de la malice ou de la prohibition de l'acte. Par suite, elle fait produire à l'agent un acte qu'il n'aurait pas accompli s'il avait su qu'il était mauvais ou prohibé. Elle enlève le volontaire de l'acte, comme disent les théologiens. L'acte dont elle est la cause est par suite involontaire comme elle; il n'est donc pas imputable à l'agent. Noé, qui ignorait la force du vin, ne fut pas responsable de son ivresse. Cette conclusion est vraie non seulement lorsque l'ignorance est antécédente à l'acte, mais encore lorsqu'elle lui est concomitante. L'ignorance concomitante n'est pas cause de l'acte, mais elle l'accompagne, et elle empêche que l'acte mauvais soit voulu. Ainsi un fils qui tue son père, sans savoir que son père est sa victime, n'est pas parricide. Il ne le serait pas encore, même si ses dispositions étaient telles qu'il tuerait cet homme s'il savait qu'il est son père. Il commettrait seulement un homicide pour avoir voulu tuer un homme qui peut-être l'avait offensé. Il n'a pas péché, dans le premier cas, à cause de son ignorance; il a agi dans l'ignorance. S. Thomas, *ibid.*, a. 4, in corp. et ad 3^{um}. Toutefois, l'ignorance, qui est la cause de l'acte, n'excuse pas toujours de toute faute. Si elle ne porte que sur une circonstance de l'acte, et non sur l'acte tout entier, l'agent a conscience que son acte est coupable, au moins en quelque chose, et il en est responsable dans cette mesure. C'est le cas du fils qui tue son père en voulant seulement frapper un homme qui l'a offensé; il commet un homicide, non un parricide. L'ignorance affectée et l'ignorance suite d'une négligence volontaire n'excusent pas totalement du péché, à moins qu'elles ne concernent des vérités qu'on n'est pas tenu de savoir. S. Thomas, *ibid.*, a. 3.

Quand l'ignorance diminue le volontaire, elle diminue d'autant la faute, qui n'est plus entièrement volontaire. Ainsi l'ignorance affectée, si elle n'est volontaire qu'indirectement et par accident, diminue le volontaire, et par suite le péché. La volonté ne se porte pas alors directement vers le péché; elle ne le veut que par accident; le péché en est donc amoindri. Tel est le cas de l'homme qui s'enivre pour que, manquant de discrétion durant son ivresse, il accomplisse la faute pour laquelle il a de l'attrait et qu'il ne veut pas éviter. Mais l'ignorance affectée, qui est directement volontaire, loin de diminuer la faute, l'augmente au contraire, puisqu'elle pousse la volonté à pécher plus librement. *Ibid.*, a. 4. Par ces paroles, saint Thomas veut dire, non pas que le péché ainsi accompli est aggravé, mais qu'il procède d'un plus grand amour du péché ou de l'intention que le pécheur a de pécher.

2° *Un homme, jouissant de l'usage de la raison, peut-il être vraiment et de bonne foi dans l'athéisme négatif, qui est la simple ignorance de Dieu?* — Pour qu'il soit dans la bonne foi, cet homme aura dû employer tous les moyens qui étaient à sa disposition pour connaître si Dieu existe. Son ignorance devra être invincible et non coupable. Or, cette ignorance ne paraît pas possible. Au témoignage de l'Écriture, l'ignorance de Dieu, dans laquelle se trouvaient les païens, était déraisonnable et coupable. Sap., XIII, 1-9; Rom., I, 20, 21. Tous les Pères ont pensé que l'on ne saurait méconnaître Dieu sans se rendre coupable. Voir Petau, *De Deo*, l. I, c. I, II; Thomassin, *De Deo*, l. I. Tel est aussi le sentiment de tous les théologiens. Cette doctrine résulte encore de la facilité qu'ont les hommes de connaître l'existence de Dieu par le moyen des créatures. Voir t. IV, col. 834-835. Quelques théologiens admettent cependant qu'un homme, ayant atteint l'âge de raison, peut demeurer, pendant un court espace de temps, dans l'ignorance invincible de l'existence de Dieu. Mais il ne s'agit pas du premier usage de la raison; il s'agit du plein usage de cette raison, qui suppose la conscience réfléchie de la loi morale. Or cette connaissance ne peut exister sans une connaissance au moins confuse de Dieu, qui est la règle suprême du bien et qui interdit de faire le mal. Un homme ne semble donc pas pouvoir, dans le plein usage de sa raison, ignorer Dieu de bonne foi. C'est une des raisons pour lesquelles il ne saurait y avoir de péché purement philosophique, c'est-à-dire de faute qui violerait gravement la loi morale, sans être en même temps une offense de Dieu. L'existence du péché philosophique a été condamnée par Alexandre VIII, le 24 août 1690. Voir t. I, col. 749-751. Cf. J.-M.-A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, Lyon, 1895, t. I, p. 327-329; A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, tr. III, sect. I, c. I, n. 235, 5^{e} édit., Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. I, p. 150-151. Voir toutefois, l'article du cardinal Billot, *Les infidèles, adultes d'âge, non de raison et de conscience*, dans les *Études*, du 20 août 1920, p. 386-403.

3° *Peut-il y avoir ignorance invincible, et par conséquent non coupable, touchant quelques préceptes de la loi naturelle?* — Les théologiens ont distingué, à ce sujet, les premiers principes du droit naturel, les conséquences prochaines et les conclusions éloignées qui en découlent. Or ils enseignent communément que l'ignorance invincible ne peut exister au sujet des premiers principes du droit naturel, tels que *Quod tibi fieri non vis alteri non facies; Deus est colendus; Bonum est amandum, malum fugiendum*, ni au sujet des conclusions prochaines qui découlent de ces principes premiers. Saint Thomas enseigne expressément que les premiers principes communs de la loi naturelle et certains principes propres, qui sont comme des conclusions des principes communs, ne peuvent être ignorés, les premiers par personne et les seconds par très peu d'hommes seulement, *et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturæ, ut refert Julius Cæsar (De bello gallico, l. VI, circa med.)*. La loi naturelle ne peut être effacée du cœur des hommes, *in universali; deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune ad particulare operabile, propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem*. Et le saint docteur ajoute : *Quantum vero ad alia præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones (eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias), vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit (Rom., I)*. *Ibid.*, a. 6. Dans une dissertation spéciale, saint Alphonse de Liguori a joint au témoignage de saint Thomas ceux de nombreux théologiens tant probabilistes que non probabilistes, qui enseignent que l'ignorance invincible peut se rencontrer et doit être admise, quand il s'agit des conclusions éloignées, médiates et obscures, qui découlent des principes du droit naturel. Il cite saint Antonin, qui déclare que les plus grands docteurs eux-mêmes, saint Bonaventure et saint Thomas, par exemple, ne sont pas tombés d'accord sur quelques conclusions éloignées du droit naturel. *Theologia moralis*, l. I, tr. II,

De legibus, c. IV, dub. I, n. 170-171. Saint Alphonse prouve ensuite, n. 172, cette doctrine par la condamnation, portée le 7 décembre 1690, de la proposition deuxième des jansénistes belges, voir t. I, col. 752-753, suivant laquelle l'ignorance invincible du droit naturel n'excuse pas de péché formel dans l'état de nature déchue, et par celle de la 68e proposition de Baius, enseignant que l'infidélité négative est un péché en ceux à qui Jésus-Christ n'a pas été annoncé. Voir t. II, col. 98. Le saint docteur tire la même conclusion de la condamnation, faite sous Alexandre VIII, de la proposition troisième des jansénistes belges : *Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.* Voir t. I, col. 753. Si l'ignorance invincible au sujet du droit naturel n'existait pas, on ne pourrait sans faute suivre une opinion même très probable, puisque cette opinion elle-même fait courir le risque de se tromper, quand elle reste dans les limites de la probabilité et n'en sort pas. Saint Alphonse répond enfin, n. 173, très longuement à deux adversaires de sa thèse. Cf. A. Lehmkuhl, *op. cit.*, tr. II, n. 187, p. 134.

On ne saurait s'étonner que des particuliers soient dans l'ignorance invincible au sujet de quelques conclusions éloignées du droit naturel, par exemple, relativement à des contrats usuraires, à certains scandales à éviter, etc., quand on constate que, sur quelques-unes, de saints et doctes personnages ont émis et émettent aujourd'hui encore des sentiments différents sur des points sur lesquels l'Église ne s'est pas prononcée. Cf. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, part. I, tr. II, c. I, a. 2, § 2, n. 125, 126, Rome, 1885, t. I, p. 84.

4° *L'ignorance relativement au droit positif, divin et humain, ecclésiastique et civil.* — Si l'ignorance invincible, et par suite non coupable, peut se rencontrer relativement aux conclusions éloignées du droit naturel, à plus forte raison est-elle possible et existe-t-elle, non pas seulement chez les hommes incultes, mais même chez les hommes doctes et pieux, en ce qui concerne les préceptes positifs de la loi divine et des lois humaines, ecclésiastiques et civiles. Quand elle existe, elle exempte du péché, au for interne de la conscience. Cf. Marc, *loc. cit.*, c. V, a. 1, 1°, p. 188. Au for externe, elle ne se présume généralement pas, pas plus qu'au sujet de la peine. *Codex juris canonici*, can. 16, § 2. Quand elle est invincible, elle n'est pas imputable; si elle est vincible, elle diminue plus ou moins la culpabilité, selon le degré de culpabilité de l'ignorance. *Violatio legis ignoratæ nullatenus imputatur, si ignorantia fuerit inculpabilis; secus imputabilitas minuitur plus minusve pro ignorantiæ ipsius culpabilitate.* Can. 2202, § 1. *Si quis legem violaverit ex omissione debitæ diligentiæ, imputabilitas minuitur pro modo a prudenti judice ex adjunctis determinando; quod si rem præviderit, et nihilominus cautiones ad eam evitandam omiserit, quas diligens quivis adhibuisset, culpa est proxima dolo.* Can. 2203, § 1. Dans ce dernier cas, la négligence aggrave donc la faute. En effet, *imputabilitas delicti pendet ex dolo delinquentis vel ex ejusdem culpa in ignorantia legis violatæ aut in omissione debitæ diligentiæ, quare omnes causæ quæ augent, minuunt, tollunt dolum, aut culpam, eo ipso augent, minuunt, tollunt delicti imputabilitatem.* Can. 2199. Ces règles canoniques ne sont que l'application des principes théologiques que nous avons exposés plus haut.

Le droit français n'admet pas l'ignorance de la loi et il punit toute violation de la loi, même celle qui n'est pas imputable au regard de la conscience. Les théologiens enseignent que, *post sententiam judicis*, on est obligé en conscience de subir la peine infligée pour la violation non coupable d'une loi civile, à moins qu'elle ne dépasse évidemment les limites d'une juste vindicte de la loi.

5° *L'ignorance, qui excuse de la violation non coupable d'une loi, excuse-t-elle de la peine attachée à la violation de cette loi?* — D'après saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XLVI, a. 6, ad 2um, il est de la nature d'une peine afflictive *quod pro aliqua culpa inferatur.* Comme l'ignorance invincible du droit excuse de toute faute, on en conclut que l'absence de la faute entraîne l'absence de la peine. La conclusion est valable au for de la conscience. Il n'en est plus de même au for extérieur, et le nouveau Code de droit canonique a réglé en ce point la jurisprudence du for externe ecclésiastique. Il suffira donc de citer ici ses décisions. Can. 2229, § 1. *A nullis latæ sententiæ pœnis ignorantia affectata sive legis sive solius pœnæ excusat, licet lex verba de quibus in § 2 contineat.*

§ 2. *Si lex habeat verba :* præsumpserit, ausus fuerit, scienter, studiose, temerarie, consulto egerit *aliave similia quæ plenam cognitionem ac deliberationem exigunt, quælibet imputabilitatis imminutio sive ex parte intellectus sive ex parte voluntatis eximit a pœnis latæ sententiæ.*

§ 3. *Si lex verba ista non habeat :* 1° *Ignorantia legis aut etiam solius pœnæ, si fuerit crassa vel supina, a nulla pœnæ latæ sententiæ eximit; si non fuerit crassa vel supina, excusat a medicinalibus, non autem a vindicativis latæ sententiæ pœnis;* 2° *Ebrietas, omissio debitæ diligentiæ, mentis debilitas, impetus passionis, si, non obstante imputabilitatis deminutione, actio sit adhuc graviter culpabilis, a pœnis latæ sententiæ non excusant.*

C'est d'après ces règles qu'il faut interpréter ce que les anciens théologiens enseignaient à ce sujet et ce qui a été dit ici même, t. II, col. 2121, à propos des censures ecclésiastiques. La discussion concernant l'ignorance affectée est donc résolue par le canon 2229, § 1, dans le sens négatif. Le § 3 établit la discipline au rapport de l'ignorance crasse ou supine et tranche les divergences d'opinions des théologiens. Voir Cl. Marc, *op. cit.*, part. II, sect. III, tr. II, c. I, a. 3, n. 1269, t. II, p. 828-829; A. Lehmkuhl, part. II, l. II, tr. I, sect. I, c. I, § 2, n. 865, t. II, p. 620-622.

Les théologiens enseignent communément que l'ignorance, qui excuse de la censure, excuse aussi de la réserve du péché auquel est attachée une censure. En effet, c'est la censure qui est réservée immédiatement; le péché ne l'est que médiatement. La censure étant le moyen par lequel le péché est réservé, ce moyen enlevé, le péché n'est plus réservé. Le nouveau Code canonique a sanctionné cette doctrine dans son canon 2246, § 3 : *Reservatio censuræ impedientis receptionem sacramentum importat reservationem peccati cui censura adnexa est verum si quis a censura excusatur vel ab eadem fuit absolutus, reservatio peccati penitus cessat.* Mais si on ignore seulement la réserve du péché auquel une censure est attachée, cette ignorance excuse-t-elle de la réserve? Quelques théologiens avaient répondu affirmativement. Mais saint Alphonse, avec Quarti et Mazzotto, *De pœnitentia*, disp. II, q. III, c. II, a soutenu que, dans ce cas, l'ignorance n'excusait pas de la réserve du péché. Le coupable, ayant accepté la censure que sa faute lui faisait encourir, avait implicitement accepté la réserve du péché commis, comme tous les autres effets de sa faute, bien qu'il les ignorât. *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. II, dub. IV, n. 580. Cf. A. Lehmkhul, *op. cit.*, t. II, p. 622.

Quant aux cas réservés au souverain pontife sans aucune censure jointe et aux cas dont les évêques se réservent l'absolution, beaucoup de théologiens admettaient que l'ignorance excusait de la réserve, qui était une peine que l'ignorance empêchait d'encourir, et récemment Linsemann, *Moraltheologie*, § 68, s'était rallié à leur sentiment. L'opinion la plus commune cependant, que suivait saint Alphonse, *loc. cit.*, n. 581,

soutenait que, dans tous ces cas, l'ignorance de la réserve ne fait pas que l'absolution du péché ne soit vraiment réservée. La réserve, en effet, n'est pas une peine qui atteint les pénitents; elle restreint seulement la juridiction des confesseurs. La réserve, par elle-même, n'est qu'une évocation de certains cas au jugement des supérieurs et une limitation du pouvoir d'absoudre chez les inférieurs. *Codex juris canonici*, can. 893. Si la raison de saint Liguori vaut, elle a maintenant peu de portée, puisqu'un seul péché est réservé au saint-siège *ratione sui*, à savoir, la faute de délation qui accuse un prêtre du crime de sollicitation au péché, canon 894, et que les évêques sont invités à ne se réserver l'absolution que d'un petit nombre de fautes très graves. Canons 897, 898.

Les théologiens discutent aussi la question de savoir si une loi pénale, qui irrite certains actes, voit son effet suspendu par l'ignorance invincible de cette loi. Voir Ballerini, *Opus theologicum morale*, tr. III, c. I, n. 137, Prato, 1889, t. I, p. 313-314; A. Lehmkuhl, *op. cit.*, tr. III, c. V, § 6, n. 214, t. I, p. 138. Le Code canonique a tranché la question au sujet de l'irrégularité et des empêchements aux ordres : *Ignorantia irregularitatem sive ex delicto sive ex defectu atque impedimentorum ab eisdem non excusat.* Can. 988.

6° Parmi les questions morales dans lesquelles intervient l'ignorance, signalons encore les deux suivantes, qui concernent l'administration des sacrements : 1. Un confesseur ne peut absoudre un pénitent qui ignorerait les mystères de la foi, par suite d'une négligence coupable, avant de l'avoir instruit des mystères de la sainte Trinité et de l'incarnation de Notre-Seigneur. En effet, le pape Innocent XI a condamné, le 2 mars 1679, cette 64e proposition des jansénistes : *Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem, nesciat mysterium sanctissimæ Trinitatis et incarnationis Domini nostri Jesu Christi.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1294.

D'autre part, Busenbaum, ayant fait au confesseur une obligation d'avertir le pénitent, qui était dans l'ignorance vincible et gravement coupable, de sortir de son mauvais état, et même d'instruire de son devoir celui dont l'ignorance était invincible, lorsqu'il y avait espoir de lui faire entendre raison, fournit à saint Alphonse l'occasion d'un commentaire développé. Le saint docteur étudia spécialement la question de savoir s'il y avait obligation d'avertir le pénitent dans le cas où le confesseur prévoyait que sa monition n'aboutirait pas. Il tenait l'obligation pour certaine quand l'ignorance était coupable, c'est-à-dire vincible, ou portait sur quelque moyen nécessaire au salut. La discussion ne pouvait rouler que sur ce point si l'obligation d'instruire existait quand l'ignorance vincible portait sur des vérités dont la croyance n'était pas nécessaire de nécessité de moyen pour le salut, et quand elle était invincible. Des théologiens sévères, que saint Alphonse nomme, affirmaient l'obligation, lorsque l'ignorance portait sur des préceptes de droit divin; ils ne l'imposaient pas si elle portait sur des préceptes de droit humain. Saint Alphonse réfuta leurs raisons, qui étaient peu péremptoires, et il se rallia au sentiment qu'il déclarait être à la fois vrai et commun. L'ignorance est-elle invincible, soit qu'elle ait trait au droit divin ou au droit humain, et la monition devant être infructueuse, sinon comporter plus d'inconvénients que de profits, le confesseur peut et doit omettre d'avertir son pénitent, en le laissant dans sa bonne foi. Saint Alphonse a dressé la liste des théologiens qui pensaient ainsi; il a exposé ensuite leurs raisons et les a appréciées. Il les trouvait peu opérantes, mais il en apporta d'autres. La principale et la plus forte est qu'entre deux maux il faut permettre le moindre pour éviter le plus grand. Par suite, il faut laisser commettre un péché matériel plutôt que d'en provoquer un formel, le seul que Dieu punisse, parce que c'est le seul péché qui l'offense. *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. II, dub. V, n. 609, 610, Turin, 1879, t. II, p. 482-486.

2. Au sujet du mariage, le nouveau Code canonique a déterminé la science qui était nécessaire pour que le contrat fût valide et a déclaré que l'ignorance contraire ne se présumait pas après la puberté. Canon 1082, § 1. *Ut matrimonialis consensus haberi possit, necesse est ut contrahentes saltem non ignorent matrimonium esse societatem permanentem inter virum et mulierem ad filios procreandos.* § 2. *Hæc ignorantia post pubertatem non præsumitur.*

S. Thomas, *De malo*, q. III, a. 7; *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. VI, a. 8; q. LXXVI, a. 1-4; Suarez, *De voluntario et libero*, disp. IV; *De peccato*, etc., disp. IV, n. 5, 6; disp. V, sect. II, n. 4, Paris, 1850 sq., t. VI, p. 212-223, 550-551, 558; *De legibus*, l. V, c. XII, XXII, n. 4, t. V, p. 469-473, 514; *De fide*, disp. XIV, sect. I; disp. XVII, sect. II, t. XII, p. 400-403, 429-432; *De censuris*, disp. IV, sect. VIII-IX, t. XXIII *a*, p. 127-136, 148; Salmanticenses, *De voluntario*, a. 8, Paris, Bruxelles, 1878, t. V, p. 529-530; *De bonitate actuum humanorum*, tr. XI, disp. VII, dub. II, § 4, n. 26, t. VI, p. 177; *De vitiis et peccatis*, disp. XIII, t. VII, p. 508-569; Billuart, *Tractatus de actibus humanis*, dissert. I, a. 9, Paris, 1827, t. VII, p. 145-148; *Tractatus de peccatis*, dissert. V, a. 2-9, t. VIII, p. 152-204; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, édit. Migne, Paris, 1865, au mot *Ignorantia*, t. IV, col. 291-300; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. I, tr. II, c. IV, dub. I, n. 166-174, Turin, 1879, t. I, p. 113-127; l. VI, tr. IV, c. II, n. 609, 610; l. VII, c. I, dub. IV, n. 45, t. II, p. 482-486, 794; Cl. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, part. I, tr. I, c. I, a. 2, n. 21, 22, 25; tr. II, dissert. I, c. I, a. 2, § 2, n. 125; dissert. II, c. V, a. 1, n. 218, 220; tr. III, c. I, a. 2, n. 287-289; tr. IV, c. I, a. 1, n. 319; part. II, sect. III, tr. II, c. I, a. 3, n. 1269, Rome, 1885, t. I, p. 17, 18, 19, 82, 138-139, 182-184, 206-207, 828-829; A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, tr. I, c. II, a. 2, n. 16-19, 5e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1889, t. I, p. 22-25; Ballerini, *Opus theologicum morale*, tr. I, c. III, n. 54-102, édit. D. Palmieri, Prato, 1889, t. I, p. 30-55.

E. MANGENOT.

1. ILDEFONSE (Saint), évêque de Tolède. — I Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Goth d'origine, saint Ildefonse naquit à Tolède, d'une famille illustre, au commencement du VIIe siècle, en 607, sous le règne de Wittéric. D'après une tradition dont Antonio s'est fait l'écho dans la notice qu'il lui consacre, *Bibliotheca hispana vetus*, *P. L.*, t. XCVI, col. 11, il était le fils d'Étienne et de Lucie, et neveu par sa mère d'Eugène, le futur évêque de Tolède, qui l'initia aux premiers éléments de la science et de la vertu et l'envoya ensuite à saint Isidore de Séville pour qu'il pût progresser en l'une et en l'autre. Son séjour auprès d'Isidore ne fut pas sans profit. Il apprit à mépriser les vanités du siècle, et, cédant à l'attrait qu'il avait pour la vie religieuse, il s'enferma, jeune encore, dans le monastère bénédictin d'Agalia, tout près de Tolède. Vers 631, il reçut le diaconat des mains d'Helladius, évêque de Tolède, comme il nous l'apprend lui-même. *De vir. ill.*, 7, *P. L.*, t. XCVI, col. 202. Devenu ensuite abbé de son monastère, il assista et signa en cette qualité aux VIIIe et IXe conciles de Tolède, en 653 et 655. A la mort de son oncle Eugène, devenu évêque de Tolède, il fut obligé, par ordre du roi Recceswinthe, de prendre sa place. Il occupa le siège de Tolède jusqu'au 23 janvier 669, jour de sa mort.

Un de ses contemporains, qui fut son second successeur sur le siège de Tolède, saint Julien, crut devoir ajouter au *De viris illustribus* de saint Ildefonse une notice le concernant. Il y vante particulièrement son éloquence et sa piété, *B. Ildefonsi elogium*, col. 43, sans mentionner aucun des deux miracles racontés plus tard par Cixila, évêque de

Tolède entre 774 et 783, lors de l'occupation arabe. D'après ce dernier, saint Ildefonse aurait été favorisé de deux apparitions, l'une de la part de sainte Léocadie, vierge et martyre, qui, pendant qu'il célébrait la messe en présence du roi, lui révéla le lieu de sa sépulture jusqu'alors inconnu et le remercia, au nom de la reine du ciel, du livre qu'il venait de composer sur la perpétuelle virginité de Marie; l'autre de la part de la sainte Vierge elle-même, qui, à la fête de l'*Expectatio partus*, lui fit présent d'un manteau. Quoi qu'il en soit de ce renseignement, ignoré des contemporains ou tout au moins passé sous silence par eux, saint Ildefonse n'en est pas moins, après saint Isidore, l'une des belles figures de l'épiscopat espagnol au VII^e^ siècle. Son nom est inscrit dans le Martyrologe romain au 23 janvier.

II. Œuvres. — 1° *Ouvrages qu'il a composés.* — Saint Julien, *loc. cit.*, col. 44, les énumère ainsi qu'il suit : *librum Prosopopœiæ imbecillitatis propriæ; libellum De virginitate sanctæ Mariæ contra tres infideles; opusculum De proprietate personarum Patris et Filii et Spiritus Sancti; opusculum Annotationum actionis diurnæ; opusculum Annotationum in sacris; librum De cognitione baptismi unum, et De progressu spiritualis deserti alium; quod totum primæ partis voluit volumini connectendum. Partis quoque secundæ liber Epistolarum est, in quo, diversis scribens, ænigmaticis formulis egit, personasque interdum induxit; in quo etiam a quibusdam luculentiora scriptorum responsa promeruit. Partem sane tertiam Missarum esse voluit, hymnorum atque sermonum. Ulterioris denique partis liber est quartus, versibus prosaque concretus, in quo epitaphia et quædam sunt epigrammata annotata. Scripsit autem et alia multa, quæ variis rerum ac molestiarum occupationibus impeditus, aliqua cœpta, aliqua semiplena reliquit.* De tant d'ouvrages, qui supposent quelque activité littéraire, tout a disparu, à l'exception de deux réponses à deux lettres de Quiricus, évêque de Barcelone, du *De virginitate perpetua sanctæ Mariæ*, du *De cognitione baptismi*, du *De itinere deserti quo pergitur post baptismum*, et du *De viris illustribus*, dont n'a point parlé saint Julien.

2° *Éditions de ses œuvres.* — A la fin du XVI^e^ siècle, Feu Ardent, des frères mineurs, publia, le premier, tout ce qu'il crut être l'œuvre de saint Ildefonse : *S. Ildefonsi, Toletani archiepiscopi, opera*, Paris, 1576. Un choix s'imposait, qu'une critique plus éclairée devait faire peu à peu. A la fin du XVIII^e^ siècle, Lorenzana fit le départ entre les ouvrages vraiment authentiques, douteux et apocryphes. *Opera Patrum Toletanorum*, Madrid, 1782-1785. C'est l'édition reproduite par Migne, *P. L.*, t. XCVI, qui la fait précéder d'une *Notitia historica in S. Hildefonsum*, tirée de la *Bibliotheca hispana vetus*, col. 1-42; du *B. Hildefonsi elogium*, de saint Julien, col. 43-44; d'une *Vita S. Hildefonsi*, de Cixila, col. 43-48; d'une autre *Vita* de Rodrigue, col. 47-50; du *Monitum* de Lorenzana sur le livre de la perpétuelle virginité de Marie. Après les ouvrages authentiques, un premier appendice contient les œuvres douteuses, telles que le *De partu Virginis*, qui est de Paschase Radbert, et 14 sermons sur l'Assomption ou sur une des fêtes de Marie, qui ne sauraient être de saint Ildefonse; dans un second appendice se trouvent le *De corona Virginis*, œuvre de doctrine et de piété, digne sans doute de l'évêque de Tolède, mais qui appartient plutôt à un auteur du XII^e^ siècle; la *Continuatio chronicorum B. Isidori*, ouvrage indigne de tout historien sérieux; 12 *Épigrammes* et une *Épitaphe*, aussi suspectes que possible. Cf. Antonio, *Notitia historica*, *P. L.*, t. XLVI, col. 27-42; Godoy Alcantara, *Historia critica de los falsos chronicones*, Madrid, 1868.

3° *De virginitate perpetua S. Mariæ adversus tres infideles.* — De ces trois infidèles, deux sont nommés, Jovinien et Helvidius; le troisième est simplement désigné sous le terme générique de Juif. Comme Jovinien et Helvidius étaient morts depuis plus de deux siècles, il n'est pas à croire qu'en les prenant nommément à partie, saint Ildefonse ait voulu simplement écrire une œuvre d'apologétique rétrospective. Il se propose, dit-il en commençant, *De virgin.*, col. 57, de résister aux adversaires de Dieu, à tous les profanateurs, aux seuls contradicteurs de la vérité. C'étaient, selon toute apparence, des contemporains espagnols, plus spécialement des juifs, qui reprenaient les objections faites autrefois par Jovinien contre la virginité de Marie *in partu*, et par Helvidius contre la virginité de Marie *post partum*. Il répond moins par des arguments théologiques que par l'affirmation réitérée sous des formes multiples de la croyance chrétienne. Il dit au premier : *Cum conceptu virgo, per conceptum virgo; in conceptu virgo, post conceptum virgo; per partum virgo, cum partu virgo, post partum virgo. De virgin.*, 1, col. 60. Il dit au second : *Hanc domum ingrediens non pudoris spolia tulit, sed egrediens integritate ditavit. Matris et virginis nomina nullis dissociata sunt casibus, nullis impedita difficultatibus, indiscreta utraque, inseparabilia utraque, indissecabile totum. De virgin.*, 2, col. 63. Les blasphèmes venaient surtout des juifs, si nombreux alors en Espagne et si difficiles à convertir malgré les lois civiles et les canons ecclésiastiques. A ceux-ci il oppose l'Écriture, notamment le passage d'Isaïe : *Ecce Virgo concipiet et pariet filium.* Is., VII, 14. Où serait le prodige, demande-t-il, si ce n'est dans la conception et l'enfantement d'un fils par une vierge qui, tout en devenant mère, ne perd pas pour autant sa pureté? Et cela s'explique, puisqu'elle est mère de Dieu à raison de l'incarnation du Verbe. C'est pourquoi elle est annoncée, prophétisée, figurée. *De virgin.*, 3. Attaquer sa virginité, c'est attaquer celui qui est né d'elle, son fils, Dieu parfait et homme parfait, ainsi que le montre l'accord du Nouveau Testament avec l'Ancien. *De virgin.*, 7. Le Fils de Dieu, devenu fils de Marie, a pu aussi facilement conserver la virginité de sa mère que naître d'elle miraculeusement. *De virgin.*, 8. Et Ildefonse continue ainsi, achevant son traité par une pieuse et fervente invocation à la Vierge pour obtenir par elle la grâce du Saint-Esprit afin de posséder son Fils, protestant que l'honneur qu'il rend à la mère ne s'arrête pas à elle, mais va au Fils, qu'il désire servir la mère pour devenir le serviteur dévoué de son Fils. *Sic refertur ad Dominum, quod servitur ancillæ; sic redundat ad Filium, quod impenditur matri; sic transit honor in regem, qui defertur in famulatum reginæ. De virgin.*, 12, col. 108.

4° *De cognitione baptismi.* — Ce traité, en 142 chapitres très courts, est une série d'emprunts bien choisis faits aux Pères, surtout à saint Augustin, à saint Grégoire le Grand et à saint Isidore de Séville. Helfferich a cru y retrouver le *Liber responsionum ad quemdam Rusticum de interrogatis quæstionibus*, de l'évêque de Valence, Justinien, mort après 546. *Der Westgothische Arianismus*, p. 41. L'ouvrage ne peut que manquer d'originalité, puisque ce n'est qu'un recueil de notes : *non nostris novitatibus incognita proponentes, sed antiquorum monita reserantes. De cog. bapt.*, præf., col. 112. Mais il n'en offre pas moins un grand intérêt et donne une idée complète de l'organisation et du fonctionnement du catéchuménat : admission au catéchuménat, catéchumènes et compétents; préparation ascétique et liturgique au baptême; *traditio* et *redditio symboli*; renoncement à Satan et profession de foi; nature et effets du baptême; confirmation et communion;

prière dominicale; vêtements blancs des néophytes; supplément d'instruction pendant la semaine de Pâques. Saint Ildefonse y rappelle en particulier l'enseignement de saint Augustin sur l'oblation du saint sacrifice et l'aumône en faveur des défunts, et il ajoute : *Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio. De cog. bapt.*, 94, col. 145. Il y rappelle aussi un miracle, celui de l'apparition subite de l'eau dans les fonts baptismaux d'une église dont il ne cite pas le nom, au moment même de la collation solennelle du baptême, et de sa disparition non moins subite dès que la cérémonie était achevée. *De cog. bapt.*, 105, col. 150-154.

5° *De itinere deserti quo pergitur post baptismum.* — Ce traité complète le précédent et indique les moyens de persévérance. Le baptême étant figuré par le passage de la mer Rouge, qui précéda la marche des Hébreux à travers le désert avant leur entrée dans la terre promise, saint Ildefonse veut montrer que c'est par l'Évangile qu'on parvient au royaume céleste : *per iter Evangelii venitur ad regnum. De itin.*, 10, col. 179. Car, à ses yeux, la vie spirituelle ressemble au désert. Et la marche à travers le désert, avec la nuée, la colonne de lumière, la manne, l'eau jaillissante, les fleurs, les plantes, les arbres, les animaux qu'on y rencontre, la verge, etc., tout lui sert à détailler les multiples bienfaits dont Dieu ne cesse de combler les baptisés à travers le désert de ce monde, pour les soutenir et les conduire à la félicité. La foi et les œuvres sont également nécessaires au salut, et ce salut est dû à la grâce persévérante et concomitante de Dieu : *nemo salvari potest nisi præcedenti et subsequenti misericordia Dei. De itin.*, 74, col. 187.

6° *De viris illustribus.* — A l'exemple de saint Jérôme, de Gennade et de saint Isidore de Séville, saint Ildefonse, sans recommencer leur œuvre ni la reproduire, a voulu sauver de l'oubli le nom de quelques-uns de ses compatriotes dont il possédait les écrits, et dont le dernier n'est autre qu'Eugène, son prédécesseur immédiat sur le siège de Tolède. En tout, quatorze chapitres sur autant d'écrivains ecclésiastiques, tous espagnols, à l'exception de saint Grégoire le Grand, par lequel il commence, et du moine Donat, qui avait quitté l'Afrique pour se réfugier en Espagne. Il n'y oublie ni son maître, saint Isidore, ni celui qui l'avait ordonné diacre, ni son oncle. C'est une contribution des plus précieuses pour la connaissance de l'Église d'Espagne, pendant les deux premiers tiers du VII^e siècle, au point de vue de l'histoire littéraire et religieuse.

Acta sanctorum, 2 janvier ; Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, Paris, 1668-1702, t. II, p. 494 sq., 515, 519-521; t. III, p. 628; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1868, t. XI, p. 773-776; Florez, *España sagrada*, Madrid, 1754 sq., t. V, p. 279, 419 sq., 500; t. XXIX, p. 440, 441; Carranza, *De vita S. Ildefonsi, Toleti archiepiscopi*, Valence, 1556; Mayans y Siscar, *Vida de santo Ildefonso*, Valence, 1727; Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, Ratisbonne, 1862, t. II, p. 135-138; Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906, p. 347; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1878-1888, t. III, p. 223-225; *Kirchenlexikon*, t. VI, p. 600-603; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. I, col. 2246; Bollandistes, *Bibliotheca hagiographica latina*, Bruxelles, 1898-1899, t. I, p. 583-585; t. II, p. 1358; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1903, t. I, col. 625-627; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1901, t. IX, p. 56-61.

G. Bareille.

2. ILDEFONSE, évêque espagnol du milieu du IX^e siècle, est auteur d'un écrit où il traite, d'une façon assez obscure, de l'inscription des hosties, de leur grandeur, de leur poids, de leur figure, de leur composition et du nombre qu'on en devait consacrer selon les diverses solennités de l'année. *P. L.*, t. CVI, col. 881. Le cardinal Bona, qui le trouva dans un manuscrit de la bibliothèque Vaticane, sous le titre : *Revelatio quæ ostensa est venerabili viro hispaniensi Eldefonso episcopo, in Spiritu Sancto, mense septimo*, le communiqua à dom Mabillon. Celui-ci le publia à la suite de sa *Dissertatio de pane eucharistico azymo et fermentato*, in-8°, Paris, 1674. Cette relation a été imprimée aussi à la suite de la 2^e édition des *Vetera analecta* de Mabillon, Paris, 1723, p. 549-551.

Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, in-8°, 1858, t. III, p. 242; *Journal des savants*, 29 juillet 1675, p. 221; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 625, note 1.

B. Heurtebize.

ILLÉGITIME. Nous exposerons, au double point de vue du droit canonique et du code civil, la notion, les différentes espèces et les effets de l'illégitimité et de la légitimation des enfants illégitimes.

I. Au point de vue du droit canonique. — 1° *Notion.* — Sont illégitimes : 1. les enfants nés d'une mère qui, ni au temps de leur conception, ni au temps de leur naissance, ni pendant l'intervalle, n'était engagée dans les liens d'un mariage valide ou putatif; 2. les enfants nés d'une mère mariée, mais dont on a la preuve évidente qu'ils ne sont pas ceux du mari, ou qui ont été conçus après que l'un des parents a émis le vœu solennel de chasteté ou reçu les ordres sacrés. *Codex juris canonici*, can. 1114. En effet : 1. si la mère, au temps de la conception, était engagée dans les liens du mariage, l'enfant né d'elle sera considéré comme légitime, puisque l'acte dont il tire son origine était légitime. On suppose en règle générale que la conception a eu lieu durant le mariage, lorsque l'enfant naît après le cent quatre-vingtième jour qui suit la célébration du contrat, et avant le trois centième qui suit sa dissolution. En principe, la légitimité ne revient qu'au seul enfant dont les parents étaient mariés au moment de la conception ; c'est la conception qui détermine la qualité de l'enfant. Néanmoins, au cas où la mère n'était pas mariée au moment de la conception, mais avait contracté mariage avant la naissance de l'enfant, le droit canonique reconnaît cet enfant comme légitime. C'était, semble-t-il, l'opinion commune avant la promulgation du Code de droit canonique, malgré l'affirmation de Benoît XIV, dans sa constitution *Redditæ nobis*, n. 3, *Bullarium*, Malines, 1826, t. III, p. 7, que « les textes ici ne s'accordent pas entre eux, ni les docteurs ni les tribunaux » ; on présumait dans ce cas que l'enfant est bien celui du mari, et les rapports sexuels qui ont déterminé la conception étaient considérés, par une fiction du droit, comme légitimes à cause du mariage qui avait précédé la naissance. Le Code de droit canonique a adopté ce sentiment par ce texte : *Legitimi præsumuntur filii qui nati sunt saltem post sex menses a die celebrati matrimonii, vel intra decem menses, a die dissolutæ vitæ conjugalis.* Can. 1115, § 2. Rien n'empêche que l'Église étende ainsi la reconnaissance de la légitimité aux enfants nés dans le mariage, quoique conçus en dehors de lui. En effet, comme le dit Schmalzgruber, *Jus ecclesiasticum universum*, tit. XVII, n. 10, bien que la légitimité soit en elle-même un effet qui ressort du droit naturel, elle dépend cependant aussi du droit positif, lequel peut attribuer les effets de la légitimité à une personne née illégitimement, comme cela se fait dans les cas de légitimation, par mariage subséquent.

Il ne faut pas même, pour entraîner la légitimité de l'enfant, que le mariage ait été contracté validement ; un mariage putatif suffit, comme il appert du can. 1114; cela résultait déjà du c. 2, X, IV, 17, ainsi que des c. 8, 11 et 14 du même titre. Mais il faut que le mariage ait

été contracté publiquement, et non pas clandestinement ou malgré l'opposition de l'Église, comme il ressort du décret cité, et comme le déclarent clairement le c. 3, X, IV, 3, et le concile de Trente, sess. XXIV, c. I, *De reform. matrim.* Il y a mariage putatif quand il a été contracté de bonne foi. Il suffit de la bonne foi d'un des conjoints, can. 1015, § 4, qu'elle provienne d'une ignorance de fait ou de droit, pourvu qu'elle ne soit pas affectée; cela se déduit du décret de Trente, selon l'interprétation des canonistes. En effet, le texte du décret ne restreint nullement le cas de la bonne foi à l'ignorance de fait; il n'exclut que l'ignorance affectée, et ne fait déclarer illégitimes que les enfants dont les parents connaissaient tous deux l'empêchement qui les liait, c'est-à-dire quand ils ont été de mauvaise foi tous deux. Cependant la bonne foi au temps du mariage n'est pas pleinement suffisante : il faut qu'elle ait existé, encore, au moins de la part d'un des conjoints, au temps de la conception. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, Venise, 1726, l. IV, tit. XVII, n. 5.

2. Les enfants qui, tout en étant nés d'une mère mariée, ont certainement été conçus des œuvres d'un autre que le mari, doivent logiquement être considérés comme illégitimes. De fait, si le droit canonique tient pour légitimes les enfants conçus ou du moins nés d'une mère mariée, ce n'est que parce qu'il les présume être le fruit de rapports légitimes, c'est-à-dire matrimoniaux, ou tout au moins de rapports de deux personnes mariées avant la naissance de l'enfant; et dans ce cas une fiction juridique recule la légitimité du coït jusqu'au temps de la conception. Cette présomption est fondée sur le principe juridique : *pater est quem nuptiæ demonstrant*. Mais cette présomption n'est pas inéluctable; elle cesse quand le fait est contraire, car elle n'est pas *juris et de jure*.

Cependant, puisqu'il est de règle d'avantager l'enfant et le mariage, un argument douteux, quelle que soit sa force, ne suffit pas à détruire la présomption. Il faut un argument absolument convaincant, du moins quand les époux étaient mariés déjà au temps de la conception. Il ne suffit donc pas que la mère ait de fait commis l'adultère, ni qu'elle avoue elle-même, même sous la foi du serment, que l'enfant provient de cet adultère; il ne suffit pas davantage que l'enfant ressemble plus à l'adultère qu'au vrai mari. Il faut une preuve inéluctable, telle que celle qui ressort du fait que le mari a été absent ou impuissant par suite de maladie entre le trois centième et le cent quatre-vingtième jour avant la naissance. Cf. Schmalzgruber, *Jus ecclesiasticum universum*, Ingolstadt, 1716, l. IV, tit. XVII, n. 39-40; Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 10-12; voir aussi la solution de la cause relatée dans les *Acta S. sedis*, t. XVII, p. 378 sq.

En pratique donc, lorsqu'on apporte au baptême l'enfant d'une femme mariée, il faut l'inscrire au registre des baptêmes, comme enfant légitime, même si le père ou la mère de l'enfant déclarent qu'il est adultérin. Le seul cas à excepter est celui de l'absence ou de l'impuissance dûment connue du mari : alors le curé fera mention de cette absence au registre, et attestera qu'il a baptisé l'enfant N..., né de N..., épouse légitime de N..., absent entre le trois centième et le cent quatre-vingtième jour avant la naissance.

2° *Espèces.* — Les enfants illégitimes sont *naturels* ou *spurii* : *naturels*, selon Schmalzgruber, *loc. cit.*, n. 6, « s'ils sont nés en dehors du mariage, de parents qui auraient pu être mariés ensemble au temps de la conception, ou au temps de la naissance ou dans l'intervalle »; *spurii*, « s'ils sont nés de parents entre lesquels le mariage n'a pas existé, et n'aurait même pu exister pendant tout le temps qui s'est écoulé de la conception à la naissance », à cause d'un empêchement dirimant.

Les *spurii* sont *adultérins*, s'ils sont nés d'un adultère; *sacrilèges*, si leur père est religieux, clerc dans les ordres majeurs, ou la mère religieuse; *incestueux*, si leurs parents sont unis entre eux par des liens d'affinité ou de consanguinité collatérale; *nefarii*, s'ils sont nés de relations entre père et fille, ou entre ascendants et descendants directs quelconques. Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 28.

3° *Effets.* — La légitimité, *au for ecclésiastique*, comporte l'habileté à la réception licite de la tonsure et des ordres, ainsi qu'aux bénéfices ecclésiastiques et aux prélatures. Les illégitimes sont donc « inhabiles » à ce point de vue; en d'autres termes, ils sont irréguliers.

L'irrégularité *ex defectu natalium* existe, que l'illégitimité soit publique ou occulte, à moins que les fils illégitimes n'aient été légitimés postérieurement à leur conception ou qu'ils n'aient fait les vœux solennels de religion. *Codex juris canonici*, can. 984, 1. Les fils illégitimes ne doivent pas même être reçus par les évêques dans leurs séminaires. *Ibid.*, can. 1363, § 1.

Même après leur légitimation par le mariage subséquent de leurs parents, ils sont écartés de la dignité cardinalice, can. 232, § 2, 1°; ils ne sont pas idoines à l'épiscopat, can. 331, § 1, 1°, ni aux titres d'abbé ou de prélat *nullius*, can. 320, § 2, ni à la charge de supérieur majeur d'un ordre religieux, can. 504.

Au point de vue du lien de parenté et des empêchements de mariage, résultant de la parenté, les enfants illégitimes doivent être assimilés aux enfants légitimes.

Quant *au for civil*, voici l'opinion qui paraît la plus rationnelle. Le for civil devrait reconnaître comme légitimes tous les enfants dont la légitimité est la conséquence naturelle d'un mariage canoniquement valide, c'est-à-dire tous les enfants conçus d'une mère validement mariée aux yeux de l'Église; il devrait par conséquent leur attribuer les effets temporels résultant de la légitimité. Par contre, les enfants que le droit canonique reconnaît comme légitimes, uniquement par une fiction du droit, ne devraient être reconnus comme tels que si le droit civil consacre la même disposition. Dans ce cas, la légitimité n'est pas un effet direct et naturel du mariage; c'est une faveur accordée par l'Église à un enfant né et non conçu d'une mère mariée. Or, l'Église ne peut, en dehors de l'exercice du pouvoir indirect, dont nous faisons abstraction ici, atteindre le for civil et les effets temporels. Voir Wernz, *Jus Decretalium*, Prato, 1911-1912, l. IV, n. 664 et 687; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1892, n. 1152, à rapprocher de 13, X, IV, 17.

4° *Légitimation des enfants illégitimes.* — 1. *Modes.* — Le droit canonique reconnaît deux modes de légitimation : le mariage subséquent et le rescrit du souverain pontife; le premier mode s'applique aux enfants naturels, le second aux *spurii*.

a) Le mariage subséquent. — Les enfants illégitimes *naturels* sont légitimés par le fait même du mariage contracté dans la suite par leurs parents.

La *preuve* de cette proposition résulte du c. 6, X, IV, 17 : « L'efficacité du mariage est si grande, que sa célébration fait considérer comme légitimes les enfants nés avant lui. » En d'autres termes, « le contrat de mariage survenant après coup se voit comme antidaté, par une fiction du droit, et reculé jusqu'au temps de la naissance ou de la conception de l'enfant; si bien que, la faute antérieure étant ainsi supprimée, l'enfant est considéré comme issu d'un mariage contracté à temps... Cette disposition a été prise tant en faveur des enfants que du mariage lui-même : en faveur des enfants, qui ne pâtissent pas

ainsi de la faute d'autrui et obtiennent les droits des enfants légitimes ; en faveur du mariage, vers lequel le bien et l'avantage des enfants pousseront les parents unis illégitimement jusque-là. » Schmalzgruber, *loc. cit.*, n. 49.

Les enfants illégitimes autres que les enfants naturels ne bénéficient pas de ce privilège. Ceci résulte clairement, pour les enfants adultérins, du c. 6 cité : Si un mari, du vivant de son épouse, se méconduit avec une autre femme et en a un enfant, celui-ci sera *spurius*, alors même que le coupable se marierait à la mère après le décès de sa femme; et de la constitution de Benoît XIV, *Redditæ nobis*, § 2. La doctrine la plus communément reçue donne la même solution pour tous les autres *spurii*. Le motif est que la légitimation est censée, par une fiction du droit, se rapporter à la naissance, ou plutôt que le mariage, contracté après coup, est censé dater du moment de la naissance ; il faut donc qu'il ait pu exister alors, et par conséquent qu'il n'y ait pas eu à ce moment-là d'empêchement dirimant entre les parents.

D'autre part, tous les enfants sans exception qui sont compris sous le nom d'enfants *naturels* ont part au privilège susdit : non seulement donc ceux dont la conception a eu lieu alors que les parents n'avaient entre eux aucun empêchement dirimant, mais encore les autres, pourvu que l'empêchement ait disparu *avant la naissance* ; il en est de même dans le cas où une dispense lève, *avant la naissance* de l'enfant, un empêchement quelconque qui liait les parents *au moment de la conception*. Les meilleurs canonistes préconisent cette doctrine, en vue d'avantager l'enfant ; et la S. Pénitencerie a décidé dans le même sens, le 21 avril 1908.

Toute cette doctrine est résumée dans le canon 1116 du nouveau Code canonique : *Per subsequens parentum matrimonium, sive verum sive putativum, sive noviter contractum sive convalidatum, etiam non consummatum, legitima efficitur proles, dummodo parentes habiles exstiterint ad matrimonium inter se contrahendum tempore conceptionis, vel prægnationis, vel nativitatis.*

Il y a toutefois, entre les canonistes, une controverse très vive au sujet des enfants *apparemment naturels*, mais réellement *spurii;* ceux qui sont conçus et nés de parents liés par un empêchement que l'un ou l'autre ignore de bonne foi. L'opinion qui dénie à ces enfants le bénéfice du privilège semble la mieux fondée, du moins s'il s'agit d'enfants naturels en apparence, mais réellement *adultérins*. Cette interprétation s'adapte mieux au texte du c. 6, rapporté plus haut, et beaucoup d'interprètes l'entendent ainsi.

La légitimation a lieu *par le fait même du mariage contracté dans la suite* : d'un mariage légitime assurément, quel qu'il soit, même simplement *ratum et non consummatum*, contracté n'importe quand, même à l'article de la mort, même alors sans publications préalables ni permission expresse de les omettre. Peu importe aussi que le contrat suive immédiatement ou médiatement seulement la naissance illégitime de l'enfant. L'enfant ne serait pas moins légitimé par le mariage de ses parents, si le père, après avoir contracté d'abord un autre mariage, épouse la mère de son enfant plus tard seulement, après son veuvage. On discute toutefois s'il faut attribuer la même efficacité au mariage putatif, contracté invalidement, mais de bonne foi, devant l'Église, et précédé des proclamations voulues. Il semble que la majorité des auteurs incline vers l'affirmative. Le mariage *contracté entre les parents de l'enfant illégitime*, légitime par le fait et de plein droit les enfants déjà nés, sans qu'il soit besoin du consentement d'aucun des intéressés, puisque le droit canonique n'exige pas, comme le fait le code Napoléon, la reconnaissance expresse de l'enfant par les parents, soit avant, soit pendant la célébration du mariage.

Mais le *mariage de la mère avec un homme autre que le père de l'enfant* ne peut, en aucune façon, légitimer celui-ci. Dès lors, chaque fois que le cas se présente et que le fait est juridiquement avéré au for externe, le curé ne peut ni admettre ni inscrire comme légitime l'enfant né avant ce mariage; et il ne peut tenir compte ni des déclarations de la mère et du futur, ni de la reconnaissance légale ou légitimation déjà accomplie au for civil. Toutefois, aussi longtemps que la preuve du contraire n'est pas certaine, la présomption de paternité est en faveur de l'homme qui épouse la mère; c'est pourquoi le curé, malgré les soupçons qui pourraient exister, admettra la déclaration que les contractants lui auront faite librement, et il inscrira au registre la légitimation de l'enfant.

b) Le *rescrit du pape.* — Les *spurii* qui ne sont pas légitimés par le mariage subséquent de leurs parents, peuvent être légitimés par un *rescriptum principis*, par un décret émanant du souverain pontife.

C'est ainsi que, quand le pape dispense ou donne le pouvoir de dispenser d'un empêchement en vue d'un mariage à contracter ou à valider, il donne en même temps un décret de légitimation, ou la faculté de légitimer, en faveur des enfants déjà nés des relations qu'ont eues entre eux les fiancés. Cette faveur peut s'étendre à tous les *spurii*, même aux adultérins ; mais ces derniers en sont ordinairement privés, et il en est de même des enfants sacrilèges, dont les parents ou l'un d'eux étaient liés par un vœu solennel ou par la réception d'un ordre sacré. Voir entre autres documents la réponse du Saint-Office, du 8 juillet 1903, aux termes de laquelle l'indult de 1888, en faveur des moribonds concubinaires, comporte la faculté de légitimer les *spurii*, à l'exception des enfants adultérins et sacrilèges.

La légitimation par rescrit s'accorde ordinairement en vue du mariage à contracter ou à valider entre les auteurs du bâtard, en même temps que la dispense de l'empêchement, qui a rendu l'enfant *spurius*. Rien n'empêche toutefois qu'elle ne soit concédée en dehors d'elle et indépendamment d'un mariage à contracter et à valider ; il y a même des exemples de légitimation survenue après le décès des parents.

2. *Efficacité de la légitimation.* — Si la légitimation est acquise par le fait du *mariage subséquent* entre les parents de l'enfant, elle assimile complètement celui-ci, *effectus canonicos quod attinet*, aux enfants légitimes, *nisi aliud expresse cautum fuerit. Codex juris canonici*, can. 1117. Par conséquent, cette légitimation permet aux fils légitimés d'entrer dans les séminaires épiscopaux, de recevoir les ordres, d'être munis de bénéfices ecclésiastiques et de dignités, sauf celles de supérieur majeur d'un ordre régulier, de prélat *nullius*, d'évêque et de cardinal, que le droit nouveau exclut, nous l'avons vu, des effets de la légitimation par le mariage subséquent des parents. L'exclusion de la dignité cardinalice avait déjà été introduite par Sixte-Quint, dans la constitution *Postquam*, du 3 décembre 1586, § 12.

En outre, la légitimation est censée, par une fiction du droit, se rapporter au temps de la naissance elle-même. Par conséquent, comme dit Reiffenstuel, tit. XVII, n. 60, rapproché des n. 42 et 43, les enfants légitimés de cette manière « sont assimilés en tout aux enfants vraiment légitimes (sauf les restrictions de droit), et sont compris dans toutes les dispositions de droit positif qui exigent la naissance légitime ».

Si, au contraire, la légitimation a été accordée par *rescrit pontifical*, son efficacité dépend des termes employés. Elle peut avoir la même ampleur que

l'autre (par exemple, dans la *sanatio in radice*, où les enfants sont légitimés avec effet rétroactif jusqu'au moment de la naissance), mais elle peut aussi, d'après la portée du décret de légitimation, être limitée à quelques effets seulement.

Conformément au principe énoncé plus haut, la légitimation, tant par mariage subséquent que par rescrit du pape, n'a d'effet direct qu'au for ecclésiastique seulement, puisque cette légitimation résulte, dans les deux cas, d'une disposition positive de l'Église, et est la conséquence juridique d'une fiction du droit. Elle n'a aucune valeur au for civil, ni quant aux effets temporels, si ce n'est pour autant qu'une disposition analogue existe dans la législation civile. Voir plus loin.

Notez que, si la légitimation enlève l'inhabilité provenant d'une naissance illégitime, d'autres moyens encore peuvent avoir le même effet, du moins partiellement : ainsi la *profession solennelle*, sans produire une légitimation proprement dite, rend, par une disposition du droit, les illégitimes habiles à recevoir les ordres, la prélature exceptée ; la *dispense*, de son côté, peut agir dans le même sens pour des cas particuliers. De droit, la dispense générale pour les ordres vaut même pour les ordres majeurs, et celui qui a obtenu une dispense de ce genre peut obtenir les bénéfices non consistoriaux, même à charge d'âmes, mais il ne peut être nommé cardinal, évêque, abbé ou prélat *nullius*, ni supérieur majeur dans un ordre religieux de clercs exempts. *Codex*, can. 991, § 3. En ces cas, il faut une dispense spéciale du souverain pontife.

3. *Histoire.* — En 336, l'empereur Constantin, pour combattre plus efficacement les unions irrégulières, prit des mesures très sévères contre les enfants illégitimes, et leur refusa notamment la capacité de succéder ; toutefois, par mesure transitoire, il décréta que les enfants nés d'unions irrégulières, antérieurement à la promulgation de la nouvelle loi, pourraient être légitimés par le mariage subséquent de leurs parents : le mariage aurait en leur faveur un effet rétroactif.

Justinien donna à cette disposition, essentiellement transitoire à l'origine, le caractère d'une institution permanente. Afin de favoriser davantage encore les enfants illégitimes, il admit ceux qui ne pouvaient pas bénéficier de la légitimation par mariage subséquent à la légitimation *per rescriptum principis*, à l'exception toutefois des enfants incestueux et adultérins.

Le droit romain, en matière de légitimation des enfants illégitimes, ne semble pas avoir été adopté par l'Église avant le XII^e^ siècle; son apparition dans le droit canonique coïncide avec le réveil des études du droit romain. On ne connaît pas d'actes pontificaux, antérieurs au pontificat d'Alexandre III, qui énoncent nettement le principe de la légitimation. A partir de cette époque, les dispositions du droit romain passèrent dans le code canonique, et furent consacrées dans les Décrétales; la doctrine s'est précisée dans la suite, notamment dans ce sens, que la légitimation par le mariage subséquent était réservée aux seuls enfants naturels, à l'exclusion des *spurii* : pour ceux-ci il fallait recourir au rescrit du pape.

4. *Anciens rites de légitimation.* — La cérémonie qui semble avoir été la plus usitée, dans la légitimation par mariage subséquent, consistait à placer les enfants à légitimer sous le poêle dont on couvrait les parents au moment de la bénédiction nuptiale. Comme le poêle, d'après l'explication la plus plausible, était le symbole du lit conjugal, la signification qui s'attache à ce rite est toute naturelle : on voulait représenter ces enfants comme étant issus du mariage légitime, contracté par les époux.

Ailleurs, le père ou la mère, et de préférence celle-ci, au moment de la célébration du mariage, couvrait l'enfant de son manteau. Cette cérémonie est un emprunt au rite de l'adoption romaine : l'un et l'autre rite servait à marquer des relations de paternité et de maternité. La cérémonie du manteau a fait appeler les enfants légitimés ainsi par le mariage subséquent : *enfants de manteau*, *filii mantellati*.

En d'autres endroits encore, les enfants à légitimer étaient placés au moment du mariage aux côtés des parents; on posait sur leur tête le livre dont le prêtre se servait pour lire la formule de bénédiction nuptiale; on les appelait *Buchkinder*. Enfin il y avait encore, de-ci de-là, d'autres cérémonies en usage; par exemple, pendant la célébration du mariage, on liait les enfants aux parents par leur ceinture, ou bien on les plaçait sur les genoux ou dans le giron de la mère.

II. Au point de vue du code civil.— 1° *Notion.*— Sont illégitimes, aux yeux du code civil ou code Napoléon, le seul que nous avons en vue : 1. les enfants qui ne sont ni conçus ni nés d'une mère mariée; 2. les enfants qui, tout en étant conçus ou nés d'une mère mariée, ont été légalement désavoués par le mari de la mère.

1. Personne ne conteste la légitimité de l'enfant *conçu* pendant le mariage, puisque, devant la loi civile comme devant la loi canonique, c'est la conception qui en principe détermine la qualité de l'enfant. On présume que l'enfant a été conçu pendant le mariage, quand il est né après le cent quatre-vingtième jour qui suit la célébration et avant le trois centième jour qui suit la dissolution du mariage. D'autre part, par une fiction du droit, le code civil, comme le code canonique, reconnaît comme légitimes les enfants *nés* pendant le mariage, quoique conçus avant lui, c'est-à-dire les enfants nés avant le cent quatre-vingtième jour qui suit la célébration du mariage. C'est ce qui semble résulter des termes de l'article 331, qui n'applique la légitimation par le mariage subséquent qu'aux enfants « nés hors mariage »; de l'art. 314, qui détermine les conditions dans lesquelles le mari peut désavouer l'enfant né pendant le mariage et conçu avant lui, désaveu qui suppose la légitimité de l'enfant à désavouer; enfin de l'intitulé du c. I^er^, titre VII : *De la filiation des enfants légitimes ou nés dans le mariage.*

Néanmoins un grand nombre de juristes se refusent à regarder comme légitime l'enfant né, mais non conçu, pendant le mariage. Ils prétendent que cet enfant rentre plutôt dans la catégorie des illégitimes, mais qu'il est légitimé *ipso facto* par le mariage contracté par ses parents avant la naissance, pour autant, bien entendu, que la légitimation par mariage subséquent lui est applicable aux termes de l'article 331.

La controverse ne se ramène pas à une simple question de mots. Cela ressort clairement de l'attitude différente que prennent les tenants des deux opinions vis-à-vis d'un enfant qui a été conçu des œuvres d'un homme marié et d'une jeune fille, et dont le père, devenu veuf, a épousé la jeune mère avant la naissance de l'enfant. Ceux qui rejettent l'idée d'une légitimité vraie, et ont recours à une légitimation subséquente, sont logiquement conduits à considérer cet enfant comme adultérin, puisque l'art. 331 exclut du bénéfice de la légitimation tous les enfants incestueux et adultérins; aux yeux de ceux qui soutiennent l'autre opinion, le même enfant est dûment légitime.

Le mariage donc, contracté soit avant la conception soit après la conception, mais avant la naissance, entraîne de droit la légitimité de l'enfant. Cette même efficacité s'attache au mariage putatif non moins

qu'au mariage valable, art. 201 sq. Le mariage putatif est celui que les deux parties, ou l'une d'elles au moins, ont contracté de bonne foi et qui a été annulé ensuite à cause d'un vice essentiel. La jurisprudence semble même disposée à interpréter d'une manière extensive le privilège attaché au mariage putatif; les enfants issus de ce mariage sont tenus pour légitimes, et conséquemment considérés comme héritiers légaux même du conjoint qui a manqué de bonne foi. A citer dans ce sens un arrêt de la cour de cassation de France, en date du 5 janvier 1910, dans la *Pasicrisie belge*, 1910, t. IV, p. 101 sq.

Il reste à signaler une disposition de la loi, dont le caractère illogique saute aux yeux. L'art. 315 dispose que « la légitimité de l'enfant né trois cents jours après la dissolution du mariage, pourra être contestée ». Il pose donc en principe la légitimité de cet enfant, alors qu'il est absolument certain que cet enfant n'est ni conçu ni né dans le mariage, puisque le délai de la gestation la plus longue est dépassé. Comme le fait justement observer Planiol, *op. cit.*, t. I, n. 1382, « cette paternité posthume, d'un mari mort depuis longtemps, est contraire au bon sens et prête au ridicule ».

2. La loi reconnaît au mari de la mère le droit de désavouer l'enfant conçu ou né pendant le mariage; le désaveu renverse la présomption établie par le code en faveur de sa paternité, présomption formulée par l'adage bien connu : *Is pater est quem nuptiæ demonstrant.*

L'exercice de ce droit est subordonné à des conditions bien déterminées. Pour que l'action en désaveu soit admise sans preuves, par simple déclaration de non-paternité, il faut ou bien : *a*) que l'enfant soit né avant le cent quatre-vingtième jour du mariage; et encore l'art. 314 oppose-t-il une fin de non-recevoir « dans les cas suivants : *a.* s'il (le mari) a eu connaissance de la grossesse avant le mariage; *b.* s'il a assisté à l'acte de naissance, et si cet acte est signé de lui ou contient sa déclaration qu'il ne sait signer; *c.* si l'enfant n'est pas déclaré viable ». Ou bien il faut *b*) que, « en cas de jugement ou même de demande, soit de divorce, soit de séparation de corps », l'enfant soit né « trois cents jours après la décision qui aura autorisé la femme à avoir un domicile séparé, et moins de cent quatre-vingts jours depuis le rejet définitif de la demande ou depuis la réconciliation »; encore est-il fait exception pour le cas où « il y a eu réunion de fait entre les deux époux ». Cette seconde cause, admettant l'action en désaveu sans preuves, a été inscrite dans le code français par la loi de 1850, complétée par celle de 1886. Jusqu'ici elle n'a pas été adoptée par la législation belge ; en 1911, un projet de loi dans ce sens a été déposé au Sénat et voté.

Lorsqu'il s'agit d'un enfant qui est présumé avoir été conçu pendant le mariage, l'action en désaveu n'est admise, pour le mari, que sous réserve de faire la preuve de non-paternté. Cette preuve doit établir soit l'impossibilité physique pour le mari d'être le père de l'enfant, soit l'impossibilité morale, si d'autre part il est prouvé que la femme a vécu en adultère et que la naissance de l'enfant a été cachée au mari, art. 313. L'impossibilité physique suppose que « pendant le temps qui a couru depuis le trois centième jusqu'au cent quatre-vingtième jour avant la naissance de cet enfant, il (le mari) était, soit pour cause d'éloignement soit par l'effet de quelque accident, dans l'impossibilité physique de cohabiter avec sa femme », art. 312. Le mari pourra donc invoquer l'impuissance accidentelle, provoquée par une blessure ou une mutilation, non l'impuissance naturelle, comme il est stipulé en termes exprès à l'art. 313. La raison de cette distinction, comme le fait observer Thiry, *op. cit.*, n. 403, est « que cette impuissance est beaucoup plus difficile à constater que l'autre et qu'on a voulu proscrire les preuves scandaleuses et incertaines auxquelles on avait recours dans l'ancien droit ». L'impossibilité morale suppose l'existence de faits propres à établir la non-paternité du mari, notamment l'inimitié, la cessation de tous rapports entre les époux, la séparation de corps.

2° *Espèces.* — D'après la condition respective des parents, les enfants illégitimes sont ou bien simplement naturels : ceux dont les auteurs pouvaient contracter mariage entre eux sans qu'aucun empêchement dirimant ne s'y opposât; ou bien incestueux ou adultérins : lorsqne leurs auteurs étaient parents ou alliés aux degrés prohibés, ou que l'un ou l'autre était engagé dans les liens d'un autre mariage.

3° *Effets juridiques.* — Pour ce qui concerne : 1. les enfants *simplement naturels* : *a*) s'ils ont été *légalement reconnus*, la reconnaissance, soit volontaire, soit judiciaire, établit des rapports de parenté entre l'enfant reconnu et les père et mère qui l'ont reconnu, non entre lui et les parents de ses père et mère, sauf ce qui est dit aux art. 161 et 162 du Code civil pour les prohibitions de mariage, et la disposition de l'art. 766 en ce qui concerne la succession de l'enfant naturel. Les enfants naturels ne sont pas même héritiers de leurs parents, art. 756, ils ne sont que des successeurs irréguliers, dans les limites fixées par la loi, de telle sorte qu'aux termes de l'art. 908, ils ne peuvent recevoir de leurs parents, par donation entre vifs ou par testament, rien au delà de ce qui leur est accordé par la loi, art. 756 sq. D'autre part, ils sont soumis à l'autorité paternelle et ils ont, envers leurs père et mère qui les ont reconnus, les mêmes obligations et devoirs que les enfants légitimes.

b) S'ils *n'ont pas été légalement reconnus*, ils peuvent, en Belgique, en vertu de la loi du 6 avril 1908, introduire, sous certaines conditions, une action en réclamation d'une pension alimentaire, contre celui qui a eu des relations avec leur mère, pendant la période légale de la conception, c'est-à-dire entre le trois centième et le cent quatre-vingtième jour avant la naissance, pourvu que la preuve résulte de l'une des circonstances déterminées par la loi : « *a.* de leur aveu dans les actes ou les écrits émanés du défendeur; *b.* de leur caractère habituel et notoire; *c.* de l'attentat à la pudeur, consommé sans violence sur la personne d'une fille de moins de seize ans accomplis; *d.* de la séduction de la mère par promesse de mariage, manœuvres frauduleuses ou abus d'autorité, » art. 340 *b*. Que si cette pension a été accordée, les enfants ont droit à « une pension annuelle pour leur entretien et leur éducation jusqu'à l'âge de dix-huit ans accomplis »; en dehors de cette pension alimentaire ils peuvent, conformément au droit commun, recevoir des libéralités de leurs parents; en d'autres termes ils ne sont pas frappés d'incapacité par l'art. 908. D'autre part, ils ne sont pas considérés, aux yeux de la loi, comme les enfants de celui qui doit leur payer une pension, sauf pour ce qui concerne les prohibitions de mariage, aux termes des art. 161 et 162 du code. — En dehors de ces deux cas, les enfants naturels sont considérés au for civil comme étrangers vis-à-vis de leurs parents, si tant est qu'ils connaissent leurs auteurs ; et ils n'ont aucun droit légal d'exiger d'eux quoi que ce soit. Naturellement, ils peuvent bénéficier comme tous les étrangers des dispositions du droit commun, et recevoir de leurs parents des dons entre vifs ou des legs : la disposition de l'art. 908 ne les atteint pas. Les prohibitions de mariage, inscrites aux art. 161 et 162 du code, ne leur sont pas applicables non plus.

2. Quant aux enfants *adultérins* ou *incestueux*, dont

la filiation adultérine ou incestueuse se trouve par exception légalement constatée, ils peuvent exiger de leurs parents les aliments en vertu de l'art. 726; mais vu la disposition de l'art. 908, qui s'applique dans l'espèce, ils ne peuvent rien recevoir au delà, pas même par manière de don; en haine de l'adultère et de l'inceste, ils sont mis ainsi hors du droit commun; ils sont toutefois atteints par les prohibitions de mariage, résultant des art. 161 et 162. Cf. Crémieu, *op. cit.*, p. 178 sq.

4° *Légitimation.* — 1. *Mode.* — Le code Napoléon ne connaît qu'une seule espèce de légitimation, la légitimation par mariage subséquent. La légitimation par rescrit du prince, dont l'origine remonte à l'empereur Justinien, et qui fut maintenue dans le droit canonique ainsi que dans la législation civile d'Espagne, de Hollande et d'Italie, a été rayée du Code civil français. Avant la Révolution, les rois de France s'attribuaient le droit (et l'ont fréquemment exercé) d'accorder à des enfants adultérins et incestueux des lettres de légitimation. C'est ainsi qu'Henri IV et Louis XIV légitimaient leurs propres bâtards, s'appliquant à eux-mêmes le droit commun.

Quant à la légitimation *par mariage subséquent*, contrairement à ce qui se passe dans le droit canonique, elle ne s'acquiert pas *ipso facto*, par le seul fait du mariage célébré entre les parents naturels. Le code civil exige l'observation d'une condition *sine qua non*. Il faut que les parents aient reconnu l'enfant comme le leur. Cette reconnaissance, d'après les dispositions de l'art. 331, doit être faite avant le mariage, ou au moins dans l'acte même de sa célébration. « La reconnaissance faite postérieurement à la célébration du mariage n'entraîne pas la légitimation. Le législateur a craint que la reconnaissance postérieure ne soit pas l'expression de la vérité. » Tribunal de Louvain, 22 juin 1910, dans *Pasicrisie belge*, 1910, t. III, p. 243 sq. De plus, et ceci est à noter soigneusement, le droit civil, comme le droit canonique, requiert le *mariage subséquent entre les parents naturels de l'enfant à légitimer*. C'est pourquoi l'officier de l'état civil commet une faute grave si, comme le cas se présente parfois, il fait des instances auprès du futur époux pour que celui-ci reconnaisse comme sien un enfant que la future épouse a eu antérieurement des œuvres d'un autre. D'autre part, dès que les futurs époux déclarent librement et sans aucune contrainte reconnaître comme étant issu de leurs relations un enfant dont la future épouse a accouché antérieurement, il n'appartient pas à l'officier de l'état civil de refuser d'inscrire leur déclaration, quand même il aurait toutes les raisons de croire qu'elle est mensongère. Mais cette reconnaissance peut, aux termes de l'art. 339, être contestée par tous ceux qui y ont intérêt.

Le privilège accordé au mariage subséquent, de légitimer les enfants nés avant ce mariage, s'étend même, d'après l'opinion la plus répandue, au mariage putatif. Les jurisconsultes qui adoptent cette manière de voir invoquent la généralité des termes de l'art. 201, qui, sans restriction aucune, attribue au mariage putatif les mêmes effets juridiques qu'au mariage valable. Récemment encore la cour d'appel de Bruxelles vient d'appliquer la même solution dans son arrêt du 27 décembre 1911. *Pasicrisie belge*, 1912, t. II, p. 57 sq. Cf. Planiol, *op. cit.*, t. I, n. 1109 et 1156; Thiry, *op. cit.*, n. 304 ; Carteron, *op. cit.*, p. 90 sq.

Il est donc acquis que, sous réserve de la reconnaissance à faire par les parents, le mariage subséquent, soit valable, soit putatif, légitime de plein droit les enfants illégitimes nés hors mariage. Seulement le droit apporte à ce privilège accordé au mariage subséquent une restriction importante. La rédaction primitive de l'art. 331 excluait formellement de cette faveur les enfants incestueux et adultérins. Ces enfants ne pouvaient être légitimés par le mariage subséquent de leurs parents, auxquels il était d'ailleurs interdit de les reconnaître. Cette législation du Code civil a reçu des modifications tant en Belgique qu'en France. En vertu de la loi belge du 8 avril 1908, art. nouveau 342 *b*, l'exception en défaveur des enfants *incestueux* ne s'applique pas aux enfants « nés de personnes parentes ou alliées, entre lesquelles le mariage pouvait être autorisé par dispense ». Déjà un arrêté du 5 février 1817 (non inséré au *Journal officiel*) accordait la légitimation au profit des enfants nés de parents au degré prohibé, qui contractaient mariage en vertu de dispenses. Par le fait même, le bénéfice de la légitimation par mariage subséquent est étendu aux enfants incestueux, et l'exception faite contre eux à l'art. 331 est supprimée du coup. Les parents et alliés visés par l'art. 342 *b* et par l'arrêté de 1817 sont en effet les seuls qui puissent jamais contracter mariage. En France, l'indulgence du législateur est allée jusqu'à réduire considérablement la portée de l'exception qui atteignait les enfants nés d'un commerce *adultérin*. Sous le régime de la nouvelle loi du 7 novembre 1907, l'enfant adultérin, désavoué par le mari, est susceptible d'être légitimé par le mariage subséquent de la mère avec son complice. Peuvent encore être légitimés par le mariage subséquent de leurs père et mère naturels, les enfants nés trois cents jours après l'ordonnance autorisant, dans une instance en divorce ou en séparation de corps, la femme à avoir un domicile séparé, lorsque la procédure aura abouti soit au divorce soit à la séparation de corps, ou aura été interrompue par le décès du conjoint trompé. Enfin, « tout enfant issu d'un père ou d'une mère séparés de corps et dont la conception se place entre le jour où la séparation est devenue définitive et celui où elle cesse, soit par la réconciliation de l'un ou de l'autre auteur avec son conjoint, soit par la dissolution du mariage, pourra être légitimé ». Cf. Raymond, *De la légitimation des enfants incestueux ou adultérins depuis la loi du 7 novembre 1907*, Paris, 1908, p. 131-189, où la loi est longuement exposée et sévèrement critiquée; Guérin de Litteau, *De la condition juridique des enfants incestueux et adultérins*, Paris, 1913, p. 238-304. Voir aussi Planiol, *op. cit.*, n. 1553, qui fait justement observer que la loi de 1907 a bel et bien installé en France, « sous une forme indirecte, la polygamie et la polyandrie, puisque l'un des époux pourra avoir des enfants légitimes d'une autre personne que de son conjoint, et même, si c'est le mari qui est l'adultère, il pourra avoir, pendant la même période de temps, des enfants légitimes de deux femmes différentes. »

2. *Efficacité de la légitimation.* — Les enfants légitimés par le mariage subséquent jouissent devant la loi des mêmes faveurs et ont les mêmes droits que s'ils étaient nés de ce mariage, art. 333.

Autrefois, « la légitimation par rescrit du prince produisait des effets juridiques moins complets que la légitimation par mariage subséquent. Elle ne donnait pas par elle-même au légitimé la capacité de succéder *ab intestat* à ses père et mère : pour que la légitimation par rescrit du prince eût cette force, le consentement des parents à la légitimation était indispensable. » Viollet, *Histoire du droit civil français*, Paris, 1893, p. 475.

A consulter, outre les ouvrages généraux cités, les monographies suivantes : Carteron, *Du mariage putatif et des effets de la nullité en général en matière de mariage*, Paris, 1907; Claeys-Bouüaert, *De la reconnaissance et de l'action alimentaire des enfants naturels*, dans *Collationes Gandavenses*, Gand, 1910; Crémieu, *Des preuves de la filiation naturelle non reconnue*, Paris, 1907; Guérin de Litteau, *De*

la condition juridique des enfants incestueux et adultérins, Paris, 1913; Genestal, *Histoire de la légitimation des enfants naturels en droit canonique*, Paris, 1905; Kogler, *Beiträge zur Geschichte der Rezeption und der Symbolik der legitimatio per subsequens matrimonium*, Weimar, 1904; Leclercq, *Loi du 6 avril 1908 sur la recherche de la paternité et de la maternité de l'enfant naturel*, Bruxelles, 1908; Morel, *Étude historique sur le mariage putatif*, Paris, 1913; Raymond, *De la légitimation des enfants incestueux ou adultérins depuis la loi du 7 novembre 1907*, Paris, 1908.

A. De Smet.

ILLSUNG Jacques, moraliste et controversiste fort renommé en Allemagne durant la seconde moitié du XVII^e^ siècle. Né à Hall dans le Tyrol, le 21 juillet 1632, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 22 avril 1650, il professa d'abord la grammaire et les humanités à Hall, où il fut bientôt chargé de l'enseignement de la philosophie, charge qu'il remplit avec la plus grande distinction pendant neuf ans, donnant tout l'éclat possible aux soutenances publiques des thèses scolastiques et assurant la parfaite clarté et l'inébranlable solidité des connaissances parmi ses nombreux élèves par la rigueur et la simplicité de sa méthode. Ses thèses sur les perfections de Dieu : *Theses ex theologia naturali de perfectionibus divinis*, Ingolstadt, 1667, et sur les perfections de l'âme en tant qu'être raisonnable : *Theses philosophicæ de perfectionibus animæ rationalis*, Ingolstadt, 1667, attirèrent particulièrement l'attention. Désigné par d'unanimes suffrages pour occuper la chaire de théologie morale à l'université d'Ingolstadt, il se tint plus strictement que jamais à l'emploi des méthodes scolastiques et ses discussions publiques en matière de législation canonique et civile, de successions, de contrats, de restitution, ou sur les principes généraux du droit, lui valurent dans tous les centres universitaires de l'Allemagne la plus haute réputation. Il en donna le développement dans une série de traités qui sont assurément d'un maître : *Disputatio theologica de legibus*, Augsbourg, 1669; *Disputatio theologica de successione ex testamento et ab intestato*, Augsbourg, 1670; *Disputatio theologica de contractibus in genere et in specie*, Augsbourg, 1670; *Disputatio theologica de justitia et jure*, Ingolstadt, 1672; *Disputatio theologica de restitutione*, *ibid.*, 1674. Ses *Vindiciæ, sive Controversiæ selectæ ex universa theologia D. Thomæ Aquinatis*, *ibid.*, 1677, résument clairement les difficultés qui partagent les diverses écoles dans l'interprétation des doctrines de saint Thomas et en proposent une solution généralement conforme à l'enseignement traditionnel de la Compagnie de Jésus. Le succès de cet ouvrage fut tel que le P. Haunoldus, collègue du P. Illsung à l'université d'Ingolstadt, le publia, comme un traité classique, à la suite de son célèbre commentaire de saint Thomas. On doit aussi au P. Illsung une série de thèses solidement établies sur l'immaculée conception de Marie : *Virginis Matris conceptio absque macula præservantis filii meritis compensata*, Ingolstadt, 1670, et une œuvre ascétique qui lui valut les éloges publiquement formulés des maîtres de l'université d'Ingolstadt : *Verba vitæ æternæ ex quatuor Evangelistis deprompta atque in argumenta quotidiana meditationis digesta*, 2 vol., Ingolstadt, 1687. Mais l'ouvrage qui consacre le mieux sa réputation et l'on peut dire qui fait sa gloire, car il est toujours consulté avec fruit, est son traité de morale publié sous ce titre qui répond au goût du temps : *Arbor scientiæ boni et mali sive theologia practica universa de bono et malo morali*, Ingolstadt, 1693; Venise, 1700. Son étude sur les propositions condamnées par Alexandre VII, Innocent XI et Alexandre VIII, est de tous points remarquable, de même que sa défense du probabilisme. Moraliste d'un jugement très sage, homme d'une haute spiritualité et d'une droiture d'âme qui lui gagnait les cœurs en son aimable simplicité, il n'est pas étonnant que le P. Illsung ait exercé sur les maîtres et les élèves, dans toutes les charges qu'il remplit, la plus profonde et la plus sympathique influence, à Ingolstadt et à Augsbourg comme professeur de théologie, à Dillingen comme chancelier de l'université, à Landshut et à Hall comme recteur de collège ou de scolasticat. Il mourut à Ingolstadt, le 19 septembre 1695.

Mederer, *Annales Academiæ Ingolstadensis*, t. III, p. 33; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 599 sq.; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^ie^ de Jésus*, t. IV, col. 554-556; Verdière, *Histoire de l'université d'Ingolstadt*, p. 234.

P. Bernard.

ILLUMINÉS DE BAVIÈRE (Ordre des). — I. Objet. II. Organisation. III. Histoire.

I. Objet. — 1° *Sources de renseignements.* — Dans le dernier quart du XVIII^e^ siècle fut constituée, en Bavière, une société secrète dont le but, les moyens d'action et de propagande, l'organisation et la hiérarchie ne furent connus en partie que par quelques publications anonymes de l'époque, par la déposition faite sous la foi du serment de quelques adeptes désillusionnés, par la saisie et la publication de certains documents originaux. Au nombre de ces publications il faut ranger : 1. *Der ächte Illuminat*, Édesse (Francfort-sur-le-Mein), 1788; c'est un rituel contenant la préparation, le noviciat, les grades de minerval, d'illuminé mineur et d'illuminé majeur, dont l'authenticité ne saurait être mise en doute, car le baron de Knigge († 1796), qui avait rédigé presque tout le code de la secte, avoue dans son *Endlische Erklärung*, Hanovre, 1788, p. 96, que tous ces grades sont absolument tels qu'ils étaient sortis de sa plume; 2. *Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo*, Munich, 1794; ces derniers travaux de Spartacus et de Philon sont l'œuvre d'un ancien illuminé, où se trouvent deux des grades les plus remarquables de la secte, ceux de prêtre et de régent; 3. *Kritische Geschichte der Illuminatengrade*, histoire critique des grades de l'illuminisme, où tout est appuyé sur les lettres mêmes des grands adeptes; 4. *Endlisches Schicksal des Freimaurerordens*, discours prononcé à la clôture d'une loge maçonnique, où l'orateur expose les raisons qu'a la loge de renoncer à ses travaux depuis que les illuminés ont pénétré dans la franc-maçonnerie. Au nombre des dépositions il faut compter celles des deux prêtres, professeurs à Munich, Comsandey et Renner, du conseiller aulique Utzschneider et de l'académicien Grunsberger. Mais les pièces principales sont les quelques documents originaux saisis par la police bavaroise chez Zwack et le baron de Bassus, et publiés à Munich, en 1787, par ordre de l'électeur de Bavière, sous le titre de : *Einige Originalschriften des Illuminaterordens*, etc., et *Nachtrag von weiteren Originalschriften*, etc. En tête de cette publication révélatrice se lit l'avis suivant : « Ceux qui auraient quelque doute sur l'authenticité de ce recueil n'auraient qu'à s'adresser aux Archives secrètes de Munich, où l'on a l'ordre de leur montrer les pièces originales. »

2° *Le fondateur de la secte.* — Ce fut un jeune professeur de droit à l'université d'Ingolstadt, Adam Weishaupt (1748-1830), qui fonda l'illuminisme. Ancien élève des jésuites, dont il devint l'ennemi implacable, adversaire de toute religion, et constatant la puissance des sociétés secrètes, alors si répandues en Allemagne et en Europe, le parti qu'on en pouvait tirer, dans un but déterminé, au moyen d'une organisation hiérarchisée comme celle de l'Église et d'une subordination étroite comme celle des membres de la Compagnie de Jésus, Weishaupt résolut de fonder un ordre nouveau dans le but réel,

mais non avéré, de ruiner de fond en comble l'autorité paternelle dans la famille, l'autorité civile dans les États, l'autorité religieuse dans les Églises, sous prétexte de ramener l'humanité à son état originel, à l'âge patriarcal, à l'époque où il n'y avait ni propriété privée, ni société organisée, ni gouvernement établi, ni Église. Il regardait, en effet, l'égalité et la liberté comme les droits essentiels de l'homme. Or la propriété privée blesse l'égalité, la société et les gouvernements sont contre la liberté; et comme le seul appui de la propriété et des gouvernements se trouve dans la loi religieuse et civile, il fallait, pour rétablir l'homme dans ses droits primitifs d'égalité et de liberté, détruire toute religion, toute société, toute propriété.

Un but aussi nettement révolutionnaire devait rester profondément secret; car il importait de ne pas heurter de front les opinions et les préjugés et de donner le change aux candidats, en tenant sur l'autorité, la religion et le christianisme, le langage courant; il fallait savoir attendre, par une préparation suffisante, le moment propice avant de soulever un coin du voile. Ce but ultime ne devait être connu que de quelques adeptes, assez discrets pour le dissimuler et assez audacieux pour le poursuivre. Weishaupt s'y appliqua avec une habileté consommée et par des moyens dénués de tout scrupule, mais combinés de manière à préparer graduellement les esprits, à grouper les intelligences d'élite et les volontés décidées, de manière aussi à capter en même temps la confiance des princes et des supérieurs et à les soumettre, sans qu'ils s'en doutassent, à sa direction souveraine.

3° *Recrutement et choix des adeptes.* — Pour atteindre un tel résultat, il convenait de choisir des adeptes d'une docilité absolue, en leur faisant entrevoir, outre l'importance et la grandeur du rôle qu'ils étaient appelés à jouer en vue de la perfection du genre humain, les avantages qu'ils devaient en recueillir personnellement, tels que des fonctions lucratives dans l'Église et dans l'État, le commerce des plus hautes intelligences, l'acquisition de sciences occultes, la connaissance du véritable christianisme primitif. Ce choix étant fait, il fallait former peu à peu les candidats, les initier graduellement, en les utilisant suivant leurs aptitudes, leur savoir-faire et leur bonne volonté. Pour cela on devait s'adresser de préférence aux jeunes étudiants, si accessibles à ce qui flatte l'orgueil et l'ambition, les transformer en meneurs capables de soulever, d'entraîner et d'enrôler les autres, de manière à piquer la curiosité et à faire naître le désir de progresser dans la connaissance du secret de la secte. Ce rôle de frère insinuant, de propagandiste et d'apôtre était capital : de son succès dépendait non seulement le recrutement de l'ordre, mais encore la promotion à un grade supérieur de celui qui savait bien le jouer.

4° *Conditions de l'admission.* — Pour être admis dans la secte, tout candidat devait faire préalablement une confession écrite de ses préjugés, de ses erreurs, de ses défauts, de ses fautes, ne pas hésiter à révéler les secrets de sa famille et de ses amis, seul moyen prétendait Weishaupt, de faire connaître son aptitude à recevoir ultérieurement la communication de certaines doctrines politiques et de certaines opinions religieuses, en réalité moyen insidieux pour Weishaupt de s'assurer l'asservissement de l'adepte et de tirer profit de ses révélations. De plus, le candidat devait faire l'abandon et le sacrifice de sa volonté, de sa liberté, de son honneur, de sa famille, de sa patrie, de sa religion, et au besoin de sa vie, pour obéir fidèlement aux ordres reçus, quelque immoraux ou injustes qu'ils pussent paraître aux yeux du vulgaire : l'intérêt de l'illuminisme exigeait une telle attitude. Enfin le candidat devait apprendre à se dissimuler, à copier des documents, à se procurer des livres rares ou des manuscrits précieux, à répandre de faux bruits, à rapporter tout ce qu'il pouvait découvrir de secrets ; autant d'actes, assurait-on, qui n'avaient rien de répréhensible, du moment qu'ils avaient pour but de servir la secte, au nom de ce double principe, à savoir que tout ce qui est utile est un acte de vertu, et que le but justifie les moyens : principes monstrueux qui devaient servir à justifier non seulement l'hypocrisie et la délation, la calomnie et le vol, mais encore l'empoisonnement et l'homicide.

5° *Précautions prises.* — D'aussi graves engagements devaient donner à réfléchir et faire redouter l'intervention des pouvoirs publics. Mais non, assurait Weishaupt, nul risque à courir, nulle crainte à avoir sous la protection toute-puissante de l'ordre. La police ne pouvait rien, ni sur les adeptes tous affublés d'un nom de guerre, ni sur la correspondance d'une société qui avait son langage à elle et usait d'une géographie spéciale. Weishaupt s'appelait Spartacus; le baron de Knigge, Philon; Zwack, Caton; le baron de Bassus, Annibal; le marquis de Constanze, Diomède, etc. La Bavière, c'était l'Achaïe; la Souabe, la Pannonie; la Franconie, l'Illyrie; l'Autriche, l'Égypte; etc. Munich était devenu Athènes; Bamberg, Antioche; Inspruck, Samos; Vienne, Rome; Wurzbourg, Carthage; Heidelberg, Utique; Ingolstadt, Éphèse ou Éleusis, etc. La secte usait en outre de l'ère persane commençant en 630, d'un calendrier spécial; l'année commençait le 21 mars, devenu le 1er Pharavardin, etc. Malgré tant de précautions, on pouvait être pris et menacé; mais il restait alors un expédient suprême, celui de recourir au suicide : *patet exitus*, la sortie est libre. Ce dernier moyen permettait ainsi de se soustraire à tout danger. La seule chose interdite sous peine de mort était la divulgation du secret; car sans recourir à la force publique, le poison ou le poignard d'un frère suffisait à punir le traître. Pour réussir avec de pareils moyens, Weishaupt avait compté sans doute sur la curiosité de tous, la crédulité ou la sottise des uns, l'ambition ou la scélératesse des autres. Le fait est qu'il réussit. En moins de dix ans, il en vint, avec l'aide de Caton-Zwack tout d'abord, puis et surtout avec celle de Philon-Knigge, à mettre sur pied l'illuminisme.

II. Organisation de la secte. — 1° *Hiérarchie et grades.* — La question des grades et de la hiérarchie ne fut pas tranchée de prime abord. Au début, Weishaupt s'était contenté de deux ou trois grades, qui parurent insuffisants lorsque des francs-maçons se furent affiliés à la secte. Il parut bon de tenir compte du rituel de la franc-maçonnerie et de ses trois grades, ainsi que de la franc-maçonnerie écossaise, et de couronner le tout par des grades supérieurs, exclusivement propres à l'illuminisme. Chargé de mettre au point la hiérarchie de la secte, Knigge envoya à Munich, le 20 janvier 1782, un projet qui partageait les illuminés en trois classes : la première, ou pépinière, comprenait les grades de novice, de minerval et d'illuminé mineur; la deuxième, ou franc-maçonnerie, comprenait ceux d'apprenti, de compagnon et de maître, et ceux d'illuminé majeur ou de novice écossais et d'illuminé dirigeant ou de chevalier écossais; la troisième, classe des mystères, comprenait les petits mystères avec les grades d'épopte ou de prêtre et de prince ou de régent, et les grands mystères avec les grades de mage ou de philosophe et d'homme-roi. *Nachtrag von weiteren Originalschriften*, t. I, p. 108. Ce projet ne reçut plus de modifications, et Knigge rédigea aussitôt tout ce qui concerne ces

grades jusqu'aux petits mystères inclusivement; les grands mystères ne devaient être rédigés que plus tard. Au-dessus de ces trois classes siégeait le conseil de l'ordre, ou l'aréopage, composé de douze membres; et à la tête de toute l'association, comme grand-maître unique et chef absolu, Spartacus-Weishaupt, dont la personnalité et l'action ne devaient être connues que des seuls aréopagites.

2° *Initiations successives et révélation progressive du secret.* — L'entrée dans chaque grade avait un rituel propre, dont on peut voir les détails principaux dans Le Forestier, *Les illuminés de Bavière et a franc-maçonnerie*, Paris, 1914, p. 251-297; mais ce qu'il est intéressant de constater, c'est l'idée générale de l'ordre des illuminés donnée par Knigge dans le cahier préparatoire à la première initiation. Il y était question de frères, « qui possédaient les connaissances les plus étendues, qui avaient fait leur éducation dans plus d'une école de sagesse, qui avaient des affidés à la tête de toutes les sociétés secrètes et de tous les systèmes maçonniques, qui savaient ainsi d'une façon certaine ce qui était bon, authentique et utile, et dont le but suprême était de rendre le monde meilleur et plus sensé, de ruiner dans leur principe les obstacles qui s'opposent au bien, et qui avaient choisi, afin d'atteindre ce but, les moyens les meilleurs et les plus sûrs pour récompenser la vertu dans ce monde même, pour se faire craindre du vice, mettre la méchanceté dans les chaînes et combattre le préjugé avec autant de courage que de prudence. » C'était de quoi allécher les plus récalcitrants en leur laissant entrevoir, par une ascension graduelle, l'initiation de plus en plus explicite sur le but final à atteindre. Il est vrai que l'initiation progressive correspondait à l'élévation en grade et que l'élévation en grade dépendait avant tout, pour chaque candidat, de son savoir-faire, de l'ardeur de son zèle et du succès de sa propagande : bon moyen pour exciter l'émulation et l'apostolat et récompenser les services rendus. Ce n'est pourtant que dans la classe des mystères que le langage de l'initiation dépouillait tout artifice et prenait une signification plus précise. En effet, dès son entrée dans les petits mystères, l'*épopte* ou *prêtre* apprenait que l'homme doit retourner à l'égalité et à la liberté primitives et par conséquent qu'il devait combattre les ennemis de ces biens, à savoir la propriété et le pouvoir, la société civile et ses lois, causes de tous les vices et de tous les malheurs du genre humain. Il apprenait aussi que la vraie morale consiste uniquement pour l'homme à devenir majeur et que la raison seule doit lui servir de religion.

3° *Sur Jésus-Christ.* — Sans doute il était encore question de Jésus-Christ dans le grade des époptes, mais c'était avec la prétention de faire de sa doctrine la garantie de l'illuminisme. Un peu d'exégèse complaisante suffisait à escamoter l'enseignement évangélique au profit de la secte. Philon-Knigge écrivait, en effet, à Caton-Zwack : « Jésus n'a point établi une nouvelle religion, il a voulu simplement rétablir dans ses droits la religion naturelle. En donnant au monde un lien général, en répandant la lumière et la sagesse de sa morale, en dissipant les préjugés, son intention était de nous apprendre à nous gouverner nous-mêmes, et de rétablir, sans les moyens violents des révolutions, la liberté et l'égalité parmi les hommes. Sa religion si simple fut ensuite dénaturée, mais elle se maintint par la discipline du secret, et elle nous a été transmise par la franc-maçonnerie. » *Einige Originalschriften*, t. II, p. 104. Weishaupt disait de son côté : « Personne ne s'est si bien mis à la portée de ses auditeurs et n'a si prudemment caché le sens sublime de sa doctrine. Personne enfin n'a frayé à la liberté des voies aussi sûres que notre grand maître Jésus de Nazareth. Il cacha, il est vrai, absolument en tout ce sens sublime et ces suites naturelles de sa doctrine; car il avait une doctrine secrète, comme nous le voyons par plus d'un endroit de l'Évangile. » Et Weishaupt citait ce passage : « A vous il a été donné de connaître le mystère du royaume de Dieu, tandis qu'aux autres il est annoncé en paraboles. » Luc., VIII, 10. Mais il se gardait bien de rappeler cet ordre : « Ce qui vous est dit à l'oreille, publiez-le sur les toits. » Matth., X, 27. Il citait encore : « Les rois des nations dominent sur elles; pour vous, ne faites pas ainsi, mais que le plus grand parmi vous soit comme le dernier. » Luc., XXII, 25, 26. De ce précepte et de tous les conseils de l'humilité chrétienne, Weishaupt faisait des préceptes d'une égalité désorganisatrice, ennemie de toute supériorité des trônes et des magistrats. Mais il se gardait également de rappeler la leçon de Jésus-Christ et des apôtres sur le devoir de rendre à César ce qui est à César, de payer le tribut et de reconnaître l'autorité même de Dieu dans celle de la loi et des pouvoirs constitués. Si Jésus-Christ a prêché l'amour fraternel, c'est l'amour de l'égalité, prétendait Weishaupt; s'il a inspiré à ses disciples le mépris des richesses, c'est dans le but de préparer le monde à la communauté des biens qui doit faire disparaître toute propriété privée. Et Weishaupt de conclure : « A présent, si le but secret de Jésus, maintenu par la discipline des mystères et rendu évident par la conduite et les discours de ce divin Maître, était de rendre aux hommes leur égalité, leur liberté originelles, et de leur préparer les voies, combien de choses, qui semblaient contradictoires et inintelligibles, deviennent claires et naturelles ! A présent on conçoit en quel sens Jésus a été le Sauveur, le libérateur du monde. A présent on conçoit ce que c'est que l'état de pure nature, de la nature déchue et corrompue, et le règne de la grâce. » *Nachtrag von weiteren Originalschriften*, t. II, p. 106; *Die neuesten Arbeiten*, p. 58.

4° *Nouvelles révélations.* — L'épopte, ainsi mis au courant, pouvait s'élever au grade de prince ou de régent, s'il montrait assez d'habileté pour avoir part à la direction politique de l'ordre, c'est-à-dire s'il savait joindre à la prudence la liberté de penser et d'agir, combiner les précautions et la hardiesse, la fermeté et la souplesse, et s'il était ainsi tout acquis aux intérêts de la secte. Au nouveau grade, il devait aspirer à changer l'état actuel de la société. Il apprenait alors que la morale est l'art d'enseigner aux hommes à secouer le joug de leur minorité, à se passer des autorités régnantes et à se gouverner eux-mêmes. Après quoi, il ne restait plus qu'à soulever le dernier coin du voile et à exprimer en termes explicites que la religion est à détruire en faveur de l'athéisme, que les gouvernements humains sont à renverser en faveur d'une indépendance absolue, que la propriété privée est à supprimer pour ramener la vie patriarcale. Et tel est l'objet des révélations faites dans l'initiation aux grades supérieurs. C'est ainsi qu'en devenant mage l'illuminé apprenait le devoir d'assurer le triomphe de l'athéisme sur toute religion, ce mot de religion n'ayant été employé jusque-là que pour donner le change, et ne signifiant que la chimère de la superstition et du fanatisme, favorisée par l'ambition et le despotisme pour tenir le genre humain dans l'esclavage. Voilà, en effet, ce qui ressort nettement de certaines lettres de Spartacus-Weishaupt à Caton-Zwack. *Einige Originalschriften*, t. I, lettre IV; t. II, lettre XV.

5° *La pieuse fraude.* — Tout ce qui précédait dans les initiations précédentes était donc un mensonge, une comédie, un escamotage, ou, comme le dit Philon-

Knigge à Caton-Zwack, une *pieuse fraude* pour tromper les initiés. « Nous avons eu bien des préjugés à détruire avant de vous persuader que cette prétendue religion du Christ n'était que l'ouvrage des prêtres, de l'imposture et de la tyrannie. S'il en est ainsi de cet Évangile tant proclamé, tant admiré, que devons-nous penser de toutes les autres religions? Apprenez donc qu'elles ont toutes les mêmes fictions pour origine, qu'elles sont également toutes fondées sur le mensonge, l'erreur, la chimère et l'imposture. Voilà notre secret. Les tours et les détours qu'il a fallu prendre, les promesses même qu'il a fallu vous faire, les éloges qu'il a fallu donner au Christ et à ses prétendues écoles secrètes, la fable des francs-maçons longtemps en possession de la véritable doctrine, et notre illuminisme aujourd'hui seul héritier de ses mystères ne vous étonnent plus en ce moment. Si, pour détruire tout christianisme, toute religion, nous avons fait semblant d'avoir seuls le vrai christianisme, seuls la vraie religion, souvenez-vous que la fin sanctifie les moyens, que le sage doit prendre pour le bien tous les moyens du méchant pour le mal. Ceux dont nous avons usé pour vous délivrer, ceux que nous prenons pour délivrer un jour le genre humain de toute religion, ne sont qu'une pieuse fraude que nous nous réservons de dévoiler dans ce grade de mage ou de philosophe illuminé. » Cité par Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobisme*, 3e édit., Augsbourg, 1799, t. III, p. 177.

La même pieuse fraude, cela va sans dire, est dévoilée dans l'initiation de l'homme-roi. L'élu apprend que le prétendu retour à l'âge patriarcal n'a plus lieu de retenir son attention; l'empire n'a pas plus de réalité que le sacerdoce. Le vrai but, c'est la destruction de l'autorité paternelle au nom de l'égalité et de la liberté : ni États, ni patrie, ni famille; l'homme ne doit plus avoir d'autres lois que celles de la raison; l'homme est son propre maître.

Un dernier secret restait à dévoiler, celui de l'origine même de l'illuminisme; sa connaissance était réservée aux quelques illuminés du grand conseil, aux aréopagites. Cette société entourée de tant de mystère, qui s'est appliquée à déraciner du cœur et de l'esprit tous les principes de religion, tous les sentiments d'amour domestique et national, toutes les prétentions au droit de propriété, qui a tant travaillé à montrer le despotisme et la tyrannie des lois civiles, qui proclame la liberté, l'égalité et la souveraineté de l'homme, n'est nullement l'œuvre de l'antiquité, mais celle de la philosophie moderne, l'œuvre de Weishaupt.

III. Histoire. — 1° *Les débuts.* — Weishaupt commença son œuvre avec deux étudiants, Massenhaussen, dit Ajax, et Merz, dit Tibère, le 1er mai 1776, à Ingolstadt. Ajax-Massenhaussen gagna bientôt Caton-Zwack, qui devint l'adepte favori de Spartacus et implanta l'illuminisme à Munich pendant que Weishaupt continuait sa propagande, à Ingolstadt même, parmi les étudiants, ses élèves ou ses pensionnaires. En moins de trois ans la secte, répandue en Bavière, en Souabe, en Franconie et dans le Tyrol, compta un grand nombre de loges et plus de mille affiliés, comme le constata Weishaupt dans une de ses lettres à Caton-Zwack, datée du 13 Abenmeh 1148, c'est-à-dire du 23 novembre 1778. *Einige Originalschriften*, t. I, lettre XXV. Parmi les aréopagites de cette période, outre Caton-Zwack, on trouve un prêtre catholique Marius-Hertel, un médecin Celse-Baader, un professeur, Scipion-Berger, un marchand Coriolan-Tropanero, un baron, Annibal-Bassus, un marquis, Diomède-Constanze, un conseiller, Alcibiade-Hoheneicher. Les illuminés occupent déjà partout les meilleures places. Caton-Zwack écrivait : « Par les intrigues de nos frères, les jésuites ont été éloignés de toutes les chaires de professeur; nous avons purgé d'eux l'université d'Ingolstadt. La duchesse douairière, pour l'institut des cadets, a tout disposé suivant le plan fait par notre ordre. Cette maison est sous notre protection. Par la recommandation des frères, Pylade est devenu conseiller fiscal ecclésiastique. En lui procurant cette place, nous avons mis à la disposition de l'ordre l'argent de l'Église. Nos frères ecclésiastiques ont été par nos soins pourvus de bénéfices, de cures ou de préceptorats. » Voir d'autres détails tout aussi caractéristiques sur ces premiers succès de la secte dans les notes de Caton-Zwack, *Einige Originalschriften*, t. I, *passim*.

2° *Seconde période : l'intrusion de l'illuminisme dans la franc-maçonnerie.* — Dès 1777, Weishaupt s'était fait affilier à la franc-maçonnerie pour en surprendre les secrets sans lui dévoiler les siens. Il donna l'ordre à ses aréopagites d'en faire autant et songea même à incorporer la secte des francs-maçons dans son ordre. Pour réaliser ce dessein, l'homme qu'il lui fallait fut un baron du Hanovre, von Knigge, déjà franc-maçon et quelque peu disciple du charlatan Schroeder, le Cagliostro allemand. Au moment, en effet, où, sous la protection du duc de Brunswick, eut lieu à Wilhemsbad, en 1781, l'assemblée générale des loges maçonniques, Knigge fit connaissance avec le marquis de Constanze et entra, grâce à lui, dans la secte des illuminés sous le nom de Philon, se promettant de faire parmi les députés francs-maçons une active propagande en faveur de l'illuminisme. Il devint ainsi l'homme-lige de Weishaupt et ouvrit à sa secte les portes de la franc-maçonnerie. Habilement secondé par Bode, qu'il avait conquis et qui lui procura de puissants protecteurs parmi les maçons de haut rang, Knigge fit de la maçonnerie le séminaire de l'illuminisme et assura à celui-ci d'immenses progrès dans toute l'Allemagne et les pays du Rhin. Et dès 1783 il dressa un état des loges allemandes affiliées à Weishaupt. Ces loges, rangées par région sous 35 directeurs, étaient divisées en provinces : les provinces de Bavière, de Souabe et de Franconie étaient sous la dépendance d'un premier inspecteur; celles des électorats du Rhin, des cercles du Haut-Rhin et de Westphalie sous la dépendance d'un second inspecteur; et celles de la Haute et Basse-Saxe sous un troisième inspecteur. Ces trois inspecteurs étaient soumis eux-mêmes à un seul directeur, le directeur national de l'Allemagne. Chaque nation, semblablement organisée, devait dépendre d'un directeur national, et les divers directeurs nationaux du conseil de l'ordre ou de l'aréopage, avec Spartacus-Weishaupt à la tête. C'est dire la diffusion prodigieuse de la secte des illuminés, sept ans à peine après sa fondation.

3° *Troisième période : découverte et condamnation de l'illuminisme.* — Tant de succès et une extension aussi grande ne pouvaient passer inaperçus, surtout en Allemagne, d'autant plus qu'un vif différend s'était élevé entre Spartacus-Weishaupt et Philon-Knigge et que déjà quelques publications imprudentes avaient paru. La police bavaroise, en particulier, fut mise en éveil. Sans doute les illuminés surent tout d'abord écarter ses soupçons et déjouer ses recherches. Mais, en 1784, l'électeur de Bavière n'en décréta pas moins l'interdiction de toute communauté, secte ou confraternité serète non approuvée par les lois. Or, cette année-là, un professeur de Munich, Babo, commença à dévoiler les projets cachés de l'illuminisme dans un livre intitulé : *Ueber Freimaurer, besonders in Bayern, erste Warnung*, ou premier avertissement sur les francs-maçons. En outre, en 1785, après la déposition faite sous la foi du serment, le 3 et le 7 avril, par Cosandey et Renner,

complètement désabusés, Weishaupt fut destitué de sa chaire de professeur et se réfugia à Ratisbonne, dont il fit momentanément sa nouvelle Éleusis, aussi déterminé qu'avant à poursuivre ses ténébreuses machinations. Là, comme il se promenait avec l'un de ses adeptes, le prêtre apostat Lanz, qui devait porter ses instructions en Silésie, ce prêtre fut soudainement frappé par la foudre, et, dans le premier moment de désarroi, la police put s'emparer de quelques papiers secrets qu'il portait cachés dans ses vêtements. Enfin, le 9 septembre de la même année, deux autres illuminés, Utzschneider et Grunsberger, contribuèrent par leurs dépositions, faites également sous la foi du serment, à montrer tout le venin de la secte. Weishaupt, en 1786, voulut faire front au danger. Il publia, sous l'anonyme, une lettre à Utzschneider, une autre à Cosandey, des articles et des brochures, tels que : *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten in Bayern*; une *Apologie der Illuminaten* et une *Vollständige Geschichte der Verfolgung der Illuminaten in Bayern*. Dans ces écrits il essaya de montrer l'inanité des reproches qu'on adressait aux illuminés, l'indignité de leurs dénonciateurs, le mensonge des déposants, l'illégalité des poursuites. Mais les quatre déposants relevèrent le gant. Ils rééditèrent en les complétant les *Drei merkwürdige Aussagen die innere Einrichtung des Illuminatenordens in Bayern betreffend* et publièrent *Grosse Absichten des Ordens der Illuminaten*. De plus, Kandler, dans son *Höchst nötige Beilage zu der vollkommenen Geschichte der Verfolgung der Illuminaten in Bayern*, établit que Weishaupt, dans son histoire de la poursuite des illuminés, avait travesti les faits et reproduit d'une manière volontairement inexacte les procès-verbaux des interrogatoires. C'était une guerre de plumes dont l'intérêt fût de beaucoup dépassé par la saisie et la publication de documents originaux.

En effet, les 11 et 12 octobre 1786, la police fit une descente à Landshut, chez Caton-Zwack, et s'empara de plusieurs pièces originales qui ne laissèrent plus le moindre doute sur le caractère antireligieux, antisocial et anarchique de l'illuminisme. Il y avait là plus de 200 lettres de Weishaupt à Zwack, Massenhaussen et Hertel, des lettres de différents aréopagites qui « révélaient chez leurs auteurs des ambitions démesurées et des opinions religieuses peu orthodoxes ». « Ainsi, ajoute Le Forestier, *Les illuminés de Bavière*, p. 500, la plupart des accusations lancées contre les illuminés se trouvaient justifiées : c'étaient des impies, des conspirateurs qui voulaient ruiner la religion, asservir le gouvernement civil, des empoisonneurs, des faussaires, des criminels de droit commun. » Tous ces documents furent publiés par ordre de l'électeur de Bavière, le 26 mars 1787, sous ce titre : *Einige Originalschriften des Illuminatenordens, welche bei dem gewesenen Regierungsrath Zwack durch vergenommene Hausvisitation zu Landshut den 11 und 12 Oktober 1786 vorgefunden worden*.

Massenhaussen et Hertel furent incarcérés. Quant à Weishaupt, réfugié alors à Ratisbonne, il ne pouvait plus nier; il plaida du moins les circonstances atténuantes dans deux brochures, l'une, *Einleitung zu meiner Apologie*, l'autre, *Bemerkungen über einige Originalschriften*, parues en 1787, où il jetait la suspicion sur l'authenticité des documents imprimés et prétendait qu'ils ne justifiaient aucune des accusations lancées contre les illuminés. C'étaient là, disait-il, des opinions privées, se rapportant à une époque de tâtonnements, dont on était sagement sorti, et il publia *Das verbesserte System der Illuminaten mit allen seinen Graden und Einrichtungen*, pour montrer l'ordre sous un jour différent et nullement répréhensible. « Malheureusement pour la sincérité de Weishaupt, dit Le Forestier, *Les illuminés de Bavière*, p. 520, il est impossible de considérer ce prétendu système comme autre chose qu'une supercherie destinée à égarer l'opinion publique en lui présentant un document forgé pour les besoins de la cause. » Cette imposture de Weishaupt devait être dénoncée, en 1794, par l'auteur anonyme de l'*Histoire critique des grades illuminés*.

Entre temps, la police, dans une perquisition faite chez Bassus au château de Sandersdorf, s'était emparée de pièces originales nouvelles, qui furent également publiées sous le titre : *Nachtrag von weiteren Originalschriften, welche die Illuminatensekte überhaupt, sonderbar aber den Stifter derselben Adam Weishaupt gewesenen Professor zu Ingolstadt betreffen und bei der auf dem Baron Bassusischen Schlosz zu Landersdorf, einem bekannten Illuminaten Neste, vorgenommenen Visitation entdeckt*, etc. Ces nouvelles révélations accablaient Weishaupt, qui reprit la plume pour écrire deux nouveaux mémoires défensifs : une courte justification de ses intentions, *Kurze Rechtfertigung meiner Absichten*, puis un supplément à cette justification, *Nachtrag zur Rechtfertigung meiner Absichten*, qui ne réussirent pas à le blanchir.

4° *Quatrième période : le déclin.* — 1. *Weishaupt abandonne la lutte.* — La découverte et la publication de ces documents compromettants portèrent un coup funeste à la secte des illuminés. Des sanctions furent prises en Bavière; l'électeur fit condamner plusieurs adeptes, les uns à l'exil, les autres à la prison, mais il fut loin de les atteindre tous, et sa répression n'eut pas tous les résultats désirables, d'autant qu'il fut le seul en Allemagne à intenter des poursuites. Le grand chef avait trouvé un refuge assuré près du duc de Saxe-Gotha, connu dans la secte sous le nom de Timoléon. Il semble s'être désormais désintéressé de son œuvre, et il passa les quarante dernières années de sa vie à composer des ouvrages de philosophie et de morale, dont les caractères distinctifs, au dire de Le Forestier, *Les illuminés de Bavière*, p. 558, sont l'enflure, la platitude et la monotonie.

2. *Vaine tentative de Bode et de Bahrdt.* — Condamnée en Bavière, la secte ne réussit pas à se maintenir au dehors. Ce n'est qu'en Saxe qu'Amélius-Bode essaya de lui procurer de nouveaux adhérents. Pour détourner l'attention publique de l'ordre des illuminés, il imagina de faire courir le bruit que la maçonnerie était secrètement dirigée par les jésuites. Étant parvenu à recruter quelques adeptes, en 1787, il crut avoir sauvé l'ordre; il chercha même à l'amender sous un nom nouveau, mais sans y réussir. Il mourut en 1793. D'autre part, quelques illuminés, pour accroître leur influence, essayèrent d'utiliser l'Union allemande des vingt-deux, *Die deutsche Union der Zweiundzwanziger*, fondée par Bahrdt; c'était une société de propagande rationaliste et antichrétienne par le livre, le journal, les revues, les bibliothèques et les cercles d'études. Mais cette Union fut frappée, en 1788, par Frédéric Guillaume de Prusse, pour son débordement d'impiété. Toutes les tentatives pour continuer l'œuvre de Weishaupt restaient vaines. L'ordre des illuminés n'existait plus, il ne conserva que quelques adeptes secrets au sein des universités.

3. *L'illuminisme et la Révolution française.* — Trempa-t-il dans le complot des loges françaises qui préparaient la révolution? Il est certain que, dès 1782, Spartacus-Weishaupt et Philon-Knigge avaient formé le projet de faire pénétrer leur société en France; mais, crainte de quelque explosion prématurée qui aurait pu les trahir, ils ne se hâtèrent pas de pousser leurs conquêtes au delà de Strasbourg. Il y avait

pourtant, en France, outre Diétrich, maire de Strasbourg, un illuminé de marque, Mirabeau, qui, pendant l'un de ses voyages en Allemagne, s'était fait recevoir à Brunswick par le professeur Mauvillon, un élève de Knigge. Et lorsque, en 1787, Amélius-Bode et Bayard-Busch se rendirent à Paris pour conférer avec les loges, Mirabeau adressa ces frères venus d'Allemagne au comité des Amis-Réunis, où se réunissaient de toutes les loges parisiennes les partisans les plus résolus de la révolution et les plus avancés dans les mystères. Que résulta-t-il de cette visite? C'est ce qu'aucun document ne nous apprend; mais il n'est pas téméraire de croire que le but secret poursuivi par les illuminés ne fut pas pour déplaire aux exaltés et ne dut pas rester étranger aux décisions prises par le club des Jacobins.

4. *Influence rationaliste de l'illuminisme.* — Si l'ordre des illuminés n'existait plus, il comptait toujours quelques représentants, notamment dans les universités, parmi les professeurs ecclésiastiques qui propageaient l'esprit nouveau. Un prêtre de Liefenbach, du diocèse de Spire, Philippe Brunner († 1829), connu dans la secte sous le nom de Pic de la Mirandole, avait dressé pour l'Allemagne le plan d'une académie des sciences, sous la haute protection du coadjuteur de Mayence, Crescens-Dalberg. Parmi les membres de cette académie se trouvaient d'anciens religieux et des prêtres, entre autres Werkmeister († 1823), F. Blau († 1798) et Wreden, partisans d'un rationalisme qui menaçait le surnaturel et la foi. Or c'étaient là des *illuminés* avérés, et ils n'étaient pas les seuls en Allemagne. Parmi les plus connus on compte deux théologiens à Mayence, F. Blau, déjà nommé, et Laurent Isenbiehl († 1818); à Bonn, Eulogius Schneider, qui, après s'être mis au service de l'évêque constitutionnel de Strasbourg, mourut sur l'échafaud, en 1794, et l'un des patrons du joséphisme, Ph. Hedderich († 1808); à Wurzbourg, l'historien F. Berg († 1821), dont Hurter a dit : *Vir liberrimæ sentiendi licentiæ, in cujus dictis jam semina reperiuntur illius criticismi sæculi XIX omnia in dubium vocantis et religionem catholicam funditus evertentis, Nomenclator literarius*, Inspruck, 1886, t. III, p. 837; et Oberthur, dont Perrone a signalé les tendances protestantes. *Prælect. theol.*, t. VII, *De sacramentis in genere*, n. 76. C'est ainsi que d'anciens illuminés avaient encore la haute main dans l'enseignement et les administrations ecclésiastiques. Il importait de parer au danger qu'ils faisaient courir à la foi et à la discipline. Les concordats signés par le saint-siège avec la Bavière, en 1817, et avec la Prusse, en 1821, contribuèrent pour une part à paralyser leur action sans réussir à la détruire complètement. Un ancien illuminé, qui avait été vicaire général de Constance, le baron de Wessenberg, ne put obtenir l'agrément du pape pour être élevé à l'épiscopat et continua ses intrigues. Un autre illuminé, le comte de Spiegel († 1835), devenu archevêque de Cologne, avait ouvert aux hermésiens les portes de son chapitre et de l'université de Bonn. Ce n'est que peu à peu que disparurent les restes de l'illuminisme et que l'Église élimina le rationalisme dont il avait imbu plusieurs membres du clergé.

Robison, *Proofs of a conspiracy against all the religions and governments of Europa, carried on in the secret meetings of the freemasons, illuminati and reading societies*, Édimbourg, 1797; Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 3e édit., Augsbourg, 1799; Starck, *Der Triumph der Philosophie in XVIII Jahrhundert*, Germantown, 1803; Mounier, *De l'influence attribuée aux philosophes, aux francs-maçons et aux illuminés sur la Révolution de France*, Tubingue, 1801; Zschokke, *Bayerische Geschichte*, Aarau, 1828, t. VIII; Jarka, *Vermischte Schriften*, Munich, 1839, t. II; Ruland, *Series et vitæ professorum SS. theologiæ qui Wiceburgi usque ad annum 1834 docuerunt*, Wurzbourg, 1835; Bruck, *Die rationalistichen Bestrebungen in katholischen Deutschland*, Mayence, 1865; Schwab, *Franz Berg, geistlicher Rath und Professor der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg*, Wurzbourg, 1869; Kloss, *Bibliographie der Freimaurer und der mit ihr in Verbindung gesetzten geheimen Gesellschaften*, Francfort, 1844; Wolfstieg, *Bibliographie der freimaurerischen Literatur*, 1911; Funk, *Histoire de l'Église*, trad. franç., Paris, 1891, t. II, p. 302; Wolframm, *Die Illuminaten in Bayern und ihre Verfolgung*, Erlangen, 1899, 1900; Engel, *Geschichte des Illuminatenordens*, Berlin, 1906; Le Forestier, *Les illuminés de Bavière et la franc-maçonnerie allemande*, Paris, 1914; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, p. 825-826; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. VI, col. 603-608; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1901, t. IX, p. 61-68.

G. Bareille.

ILLYRICUS Thomas. Voir Thomas Illyricus.

IMAGES (Culte des). — I. Histoire. II. Doctrine.

I. Histoire. — 1° *Dans l'Ancien Testament.* — Le culte des images n'existait pas dans l'Ancien Testament. L'usage même en était fort restreint, à cause du danger d'idolâtrie. Le premier commandement du Décalogue qui défend de faire aucune image taillée ni aucune figure « de ce qui est en haut dans le ciel, de ce qui est en bas sur la terre, ou de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre », Exod., XX, 3 sq., doit être entendu non d'une manière absolue, mais dans le sens du contexte, c'est-à-dire qu'il vise les images destinées à être adorées. Cette prohibition s'applique tout d'abord aux images des fausses divinités que les Israélites avaient pu voir dans les maisons et les temples des Égyptiens, mais encore, et sans nul doute, aux images de Jahveh lui-même. Deut., IV, 15 sq. Le motif de cette défense, indiqué clairement par le Deutéronome, *ibid.*, est le danger où était le peuple juif, récemment sorti d'Égypte et entouré de nations païennes, de tomber dans l'idolâtrie. Représenter Jahveh par une image, c'était, à cause de la mentalité de ce temps-là et de la pratique des nations voisines, attribuer à Jahveh la forme choisie pour le représenter ou prendre cette forme pour la divinité elle-même, ou du moins pour une chose animée par la divinité. C'est pourquoi l'adoration du veau d'or, qui dans la pensée d'Aaron, peut-être même dans celle des Hébreux, était une image de Jahveh, fut punie comme un acte d'abominable idolâtrie. Voir col. 624 sq.

Que le précepte du Décalogue cité plus haut n'eût point une portée absolue et ne visât que les représentations de la divinité, cela paraît par le fait que Moïse, sur l'ordre de Jahveh, fit placer deux chérubins d'or sur l'arche d'alliance, qu'il fit faire un serpent d'airain en signe de salut, Num., XXI, 3, et que Salomon décora le temple de sculptures variées (chérubins, lions, taureaux, palmes...), tous objets qui n'avaient point pour but de représenter la divinité. Plus tard, Ézéchias détruisit le serpent d'airain, parce que les Juifs brûlaient des parfums devant cette figure, et il en est loué par l'Écriture. IV Reg., XVIII, 3-4. Le peuple hébreu en effet était toujours enclin à l'idolâtrie et les prophètes ne cessaient de combattre cette tendance. Leur réaction « aboutit, vers le VIIIe siècle, à la proscription de toute image taillée ou fondue d'un être quel qu'il fût, appartenant au règne animal. En pratique, la statuaire n'a jamais été que tolérée, avec des retours offensifs sous Ézéchias, Josias et d'autres encore. Mais les artistes ne pouvaient travailler qu'en cachette, et l'art, on peut le dire, n'exista jamais. La peinture fut tenue en pareille suspicion; elle fit si peu de progrès chez les Juifs que la langue hébraïque ne possède même pas de mots qui signifient proprement peindre, un peintre, une peinture. » Leclercq, *Manuel d'archéologie*, t. I, p. 519.

A l'époque des Macchabées, la défense du Décalogue

fut prise à la lettre, et l'hostilité contre toute image d'être vivant fit en quelque sorte partie de la mentalité des Juifs. Josèphe nous les montre détruisant l'aigle d'or placé par Hérode au-dessus de l'entrée principale du temple, *Ant. jud.*, l. XVII, c. VI, § 2, 3, *Josephi opera*, édit. Didot, t. I, p. 669-670, réclamant de Pilate qu'il ôtât les statues de César qui étaient sur les étendards de l'armée à Jérusalem, *ibid.*, l. XVIII, c. III (IV), 1, p. 698; *De bello judaico*, l. II, c. IX (XIV), 2-3, t. II, p. 100-101, demandant même à Vitellius de ne plus faire transporter de semblables statues à travers leur pays. *Ant. jud.*, l. XVIII, c. V (VI), 3, t. I, p. 705. « Il est contre la loi, dit Josèphe, d'avoir dans le temple des images ou tableaux ou toute autre représentation d'êtres vivants. » *De bello jud.*, l. I, c. XXXIII (XXI), § 2, t. II, p. 79. Tacite apporte sur les Juifs un semblable témoignage : « Ils ne souffrent aucune effigie dans leurs villes, encore moins dans leurs temples. Point de statues ni pour flatter leurs rois, ni pour honorer les césars. » *Hist.*, V, 5.

Cette hostilité fut surtout le fait des Juifs de Palestine, plus soucieux de garder la lettre de la loi que ceux de la Diaspora. Nous remarquons bientôt chez ceux-ci des idées plus larges au sujet qui nous occupe. On trouve dans leurs cimetières, aux premiers siècles du christianisme, des peintures représentant des plantes, des oiseaux, des poissons, des hommes et des femmes. Cf. dom Leclercq, *Manuel d'archéologie*, t. I, p. 495-528. La nécropole de Gamart, aux environs de Carthage, est intéressante à ce point de vue. Mais ces images, même si elles représentent des objets du culte, comme le chandelier à sept branches, ne sont jamais que des motifs de décoration, et ne sont pas l'objet d'un culte particulier. Ce n'est que dans le christianisme que nous voyons fleurir le culte des images.

2° *Dans le christianisme avant l'iconoclasme.* — 1. *Durant les trois premiers siècles.* — La loi de grâce abolissait les prescriptions rituelles et purement légales de l'ancienne alliance. La contrainte, en son temps nécessaire, qu'imposait la lettre de la loi mosaïque, était brisée, et toutes les aspirations légitimes de l'âme humaine pouvaient prendre un nouvel essor ennobli dans la sainte liberté des enfants de Dieu. Parmi ces aspirations est le goût esthétique, l'amour de l'art, imitation ou mieux « embellissement de la nature ». Bossuet, Sermon sur la mort, IIe part. Chose bonne en soi, l'art s'était prostitué au vice et à l'idolâtrie. La religion chrétienne, au lieu de le proscrire, allait s'en emparer, le purifier et le grandir jusqu'à la représentation sensible de la beauté morale et surnaturelle.

Cette rénovation ne se fit pas tout d'un coup. L'Église, recrutée d'abord chez des Juifs, qui dans leur éducation première avaient puisé un grand éloignement des images, et chez les gentils, qu'il importait de prémunir contre la pratique de l'idolâtrie, ne pouvait donner, dès son commencement, à l'usage et au culte des images toute l'importance qu'ils eurent dans la suite. La pauvreté de ses moyens, du reste, ne le lui permettait guère. Cependant, dès l'origine, l'art chrétien s'essaie à orner les lieux du culte de peintures religieuses, à sculpter sur des sarcophages ou des pierres fines ou à graver sur des médailles des motifs religieux. Les documents archéologiques abondent. C'est Rome souterraine surtout qui les fournit. A la suite du célèbre De Rossi, on a divisé en six catégories principales les sujets représentés dans les catacombes : « *a*) les sujets symboliques, objets, animaux qui symbolisent des personnages ou des mystères chrétiens (l'ancre, l'agneau, la colombe, le poisson, etc.); *b*) les sujets allégoriques, représentant les paraboles de Notre-Seigneur et les figures sous lesquelles il s'est dépeint lui-même (la vigne, le bon pasteur, les vierges sages et les vierges folles); *c*) les sujets bibliques de l'Ancien Testament souvent figures eux mêmes des mystères du Nouveau (Noé dans l'arche, Daniel, Jonas, Moïse frappant le rocher). On a de ces trois premières catégories de sujets des exemples remontant au Ier ou au IIe siècle; *d*) les images directes de Notre-Seigneur, de la Vierge et des saints. Un peu plus récentes en général que les précédentes, plus importantes aussi pour notre objet, peintes sur le stuc des murailles ou sur des fonds de verres dorés, ou même frappées en médailles, ces images présentent quelques spécimens qui paraissent remonter tout à fait à l'âge apostolique, au Ier ou au IIe siècle, mais appartiennent surtout au IIIe et au IVe siècle; *e*) les scènes tirées des vies des saints et de l'histoire de l'Église, qui n'apparaissent guère avant le IVe siècle, après la pacification de Constantin; *f*) enfin les sujets liturgiques, dont les plus remarquables exemples se trouvent dans les chambres du cimetière de Calliste dites Chambres des sacrements, Moïse frappant le rocher, le pêcheur tirant de l'eau un poisson, le baptême, le sacrifice eucharistique, le repas des sept disciples devant le pain et le poisson, etc., ornementation exécutée à la fin du IIe ou tout au commencement du IIIe siècle.

« Que l'on joigne à ces représentations figurées des catacombes les sculptures des sarcophages (généralement du IVe ou Ve siècle), quelques statues du bon Pasteur, dont deux au moins paraissent antérieures à Constantin, et l'on aura une idée du témoignage que fournissent les plus anciens monuments pour établir l'usage que l'Église a fait, dès son origine, des images religieuses. » Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 437-438. Cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, Roma, 1864; Paul Allard, *Rome souterraine*, Paris, 1872; Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Rome-Paris, 1900-1902; Sixte Scaglia, *Notiones archeol.*, 3 vol., Rome, 1908; dom Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, 2 vol., Paris, 1907.

Précieux aussi sont divers textes d'auteurs. Certes, ne peuvent témoigner pour la tradition chrétienne ni la statue légendaire élevée à Jésus par l'hémorroïsse de l'Évangile, selon Eusèbe, *H. E.*, VII, 18, *P. G.*, t. XX, col. 679, ni les images honorées par les carpocratiens, selon saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 25, *P. G.*, t. VII, col. 685, ni les statues d'Abraham et de Jésus placées dans le Lararium d'Alexandre-Sévère, selon Lampridius, *Alex. Sev.*, 29, mais on doit mentionner et Tertullien parlant du bon Pasteur représenté sur les calices, *De pudicitia*, VII, 10, *P. L.*, t. II, col. 1000, et Eusèbe affirmant avoir vu des images peintes des saints Pierre et Paul et de Jésus-Christ. *H. E.*, VII, 18, *P. G.*, t. XX, col. 679.

L'usage des images s'établit donc et se répand dans l'Église, ni imposé par décret, ni introduit par surprise, mais fleurissant comme naturellement de l'âme chrétienne, restée humaine sous l'empire de la grâce. Mais leur rendait-on d'ores et déjà un culte? Aucun texte n'autorise à l'affirmer, aucun non plus à le nier. Celui de Minucius Félix dans l'*Octavius*, 29, *P. L.*, t. III, col. 332, manque de précision. Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 439. Toutefois il est probable que les chrétiens devaient s'en abstenir pour ne point paraître imiter les païens, auxquels ils reprochaient de se prosterner devant les idoles. Origine, *Contra Celsum*, l. VII, 66, *P. G.*, t. XI, col. 1514.

2. *Aux IVe et Ve siècles.* — A la paix constantinienne, églises et basiliques jaillissent du sol et permettent au culte chrétien de déployer une plus grande magnificence. Le signe du Labarum et surtout la découverte de la vraie croix sont une invitation aux artistes chrétiens à représenter cet instrument de notre salut, une invitation au peuple fidèle à l'entourer de vénération. Aussi la croix est-elle le premier objet de notre religion que l'histoire nous montre recevant un culte relatif. Pour tout ce qui concerne la croix, voir t. III, col. 2339 sq.

Quant aux images proprement dites de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et des saints, l'usage s'en répand

de plus en plus. Le IVe et le Ve siècle nous ont laissé un certain nombre de ces images. Rome et Ravenne en particulier possèdent plusieurs mosaïques de cette époque représentant Notre-Seigneur, la sainte Vierge et plusieurs saints. A Rome, le mausolée de Sainte-Constance, le plus ancien édifice chrétien du IVe siècle, nous montre encore quelques-uns de ces précieux documents : « les mosaïques des absides latérales ont été épargnées et nous ont conservé la plus ancienne représentation de ces compositions qui vont devenir le thème le plus habituel de l'art chrétien. Dans l'une, Dieu le Père, assis sur le globe du monde, donne à Moïse la loi ; dans l'autre, le Christ, debout sur la montagne d'où s'échappent les fleuves mystiques, proclame la loi nouvelle, dont il confie le texte à saint Pierre et la prédication à saint Paul. » Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. II, p. 212. Remarquables aussi, parmi d'autres, la mosaïque de l'abside de Sainte-Pudentienne (IVe s.), représentant Jésus-Christ, saint Pierre et saint Paul et d'autres personnages ; celle du grand arc de Sainte-Marie-Majeure (Ire moitié du Ve siècle), qui retrace la rencontre de Jésus porté par sa mère avec Siméon et Anne ; celle aussi de Sainte-Sabine (vers 424), dont il reste un fragment. « Ce fragment se compose de deux figures placées aux deux extrémités d'une immense inscription en lettres d'or sur fond bleu lapis... Les deux figures représentent, l'une l'Église des circoncis, *ECCLESIA EX CIRCUMCISIONE*, l'autre, l'Église des gentils, *ECCLESIA EX GENTIBUS*. » Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 220. A Ravenne, Sainte-Agathe-Majeure possède une mosaïque représentant Jésus-Christ entre deux anges (fin du IVe s. ou commencement du Ve). Dans les mosaïques du mausolée de l'impératrice Galla Placidia (vers 449), on voit encore représentés le bon Pasteur, saint Laurent et les apôtres.

Des textes nombreux appuient ces documents. Nous ne devons citer que pour mémoire le récit contenu dans l'Ἐπιστολὴ συνοδικὴ τῶν ἁγιοτάτων πατριαρχῶν..., publié par Sakkelion, Athènes, 1874, d'après lequel l'impératrice Hélène, à Bethléem, « éleva le grand temple de la mère de Dieu, et au couchant, dans la partie extérieure, fit représenter en mosaïque la naissance du Christ, la mère de Dieu portant sur sa poitrine l'enfant qui donne la vie, et l'adoration des mages... A leur arrivée à Bethléem, les Perses virent avec étonnement les images des mages persans, observateurs des astres, leurs compatriotes, et ... ils épargnèrent l'église. » Ce document est trop tardif (IXe s.) pour qu'on en puisse faire état. Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 232. Cette mosaïque, en effet, peut fort bien dater de l'époque de Justinien, comme le notent Vincent et Abel. *Bethléem*, Paris, 1914, p. 128, note 1. Nous avons mieux et suffisamment dans les auteurs de l'époque.

C'est, en Orient, saint Grégoire de Nazianze, parlant de l'image du saint homme Polémon, dont la vue convertit une pécheresse, *Carm.*, l. I, sect. II, v. 800 sq., *P. G.*, t. XXXVII, col. 737-738 ; saint Basile invitant les peintres à le surpasser par leur art dans la louange de saint Barlaam, *P. G.*, t. XXXI, col. 489 (il y a des raisons de croire que ce discours est de saint Éphrem) ; Astère d'Amasée et saint Grégoire de Nysse, décrivant, le premier, les peintures religieuses qu'il a vues dans l'oratoire de Sainte-Euphémie, à Chalcédoine, *In laudem sanctæ Euphemiæ*, *P. G.*, t. XL, col. 333-337, le second, une mosaïque de pavement et des peintures murales à sujets religieux, *Oratio in laudem S. Theodori*, *P. G.*, t. XLVI, col. 737 ; le même saint Grégoire disant avoir vu souvent, πολλάκις, représenté en peinture le sacrifice d'Isaac ; spectacle qui lui arrachait toujours des larmes des yeux, tant le tableau était expressif. *P. G.*, t. XLVI, col. 572. Il ne faisait alors que s'approprier les sentiments et les expressions elles-mêmes du célèbre docteur de Syrie, saint Éphrem. *S. Ephrem opera*, édit. Mercati, 1915, t. I, p. 7 ; C. Emereau, *Saint Éphrem le Syrien*, Paris, 1919, p. 97. C'est encore saint Nil, blâmant Olympiodore de vouloir peindre dans une basilique des scènes de chasse et de pêche et l'exhortant à choisir pour sa décoration des sujets bibliques qui auront l'avantage d'instruire les illettrés. *P. G.*, t. LXXIX, col. 577.

En Occident, c'est saint Jérôme, *In Jon.*, IV, 6, *P. L.*, t. XXV, col. 1148, parlant d'images d'apôtres qu'on a coutume de peindre sur des vases ; saint Augustin, nous indiquant l'habitude qu'on a de son temps, *multis in locis*, de représenter saint Pierre et saint Paul auprès de Notre-Seigneur, *De cons. evang.*, l. I, c. X, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1049, nous parlant de la peinture où l'on voit saint Étienne lapidé et Saul gardant les vêtements ; elle lui paraît *dulcissima*, *Serm.*, CCCXVI, c. V, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1434 ; et encore mentionnant une peinture fort répandue (*tot locis pictum*) dont le sujet est le sacrifice d'Abraham. *Contra Faustum*, l. XXII, c. XLIII, *P. L.*, t. XLII, col. 446. C'est Prudence qui décrit les peintures retraçant le martyre de saint Cassien, *Peristephanon*, hymn. IX, v. 7 sq., *P. L.*, t. LX, col. 433-435, et celui de saint Hippolyte, *ibid.*, hymn. XI, col. 544 sq. ; saint Paulin de Nole et Sulpice-Sévère, décorant d'images religieuses les basiliques construites par eux ; les sujets sont assez variés : scènes de l'Ancien Testament, Poema XXVII, *P. L.*, t. LXI, col. 660 ; martyrs des deux sexes, Poema XXVIII, *ibid.*, col. 663 ; saint Martin, baptême de Notre-Seigneur par saint Jean-Baptiste, la sainte Trinité elle-même et les apôtres. *Epist.*, XXXII, *P. L.*, t. LXI, col. 330 sq.

On a moins de détails sur le culte. On insiste plutôt sur la portée instructive des images. Pourtant, l'image de Polémon, dont nous avons parlé, est appelée σεβασμία par saint Grégoire de Nazianze, *loc. cit.*, celle de saint Martin est dite vénérable par saint Paulin de Nole : *Martinum veneranda viri testatur imago. Epist.*, XXXII, *P. L.*, t. LXI, col. 332. Et nous savons par Théodoret, *Hist. rel.*, XXVI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1473, qu'à Rome, dans le vestibule de tous les ateliers, se voyaient de petites icônes de saint Siméon Stylite placées là comme une protection et un secours, φυλακήν... καὶ ἀσφάλειαν. On peut voir là un commencement de culte des images.

Ce culte se développera à mesure que les chrétiens seront moins exposés à la contagion de l'idolâtrie. Cette crainte de ressembler aux païens en honorant les images causait toujours une certaine hésitation. Des païens plus raffinés, au reproche que les chrétiens leur faisaient d'adorer le bois ou la pierre, répondaient que leurs hommages n'allaient en réalité qu'à la divinité invisible dont l'idole matérielle était le signe. Mais saint Augustin leur répliquait que la pente est rapide qui conduit à l'adoration de l'idole elle-même : *Ducit enim, et affectu quodam infimo rapit infirma corda mortalium similitudo et membrorum imitata compago..., quis autem adorat vel orat intuens simulacrum, qui non sic afficitur ut ab eo se exaudiri putet, ab eo sibi præstari quod desiderat speret? Enarrat. in ps. CXIII*, serm. II, 1, 5, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1481, 1483. On a voulu voir là un argument valable aussi contre le culte des images. Mais, à le considérer de près, le texte de saint Augustin avec tout son contexte ne peut s'appliquer qu'aux images représentant les fausses divinités. En premier lieu, ces images étaient des statues. Or, les statues ont d'elles-mêmes, par leur imitation complète des formes, une valeur plus strictement représentative. D'où la tendance naturelle à mettre un lien de similitude parfaite entre elles et les objets représentés. En second lieu, ces idoles représentaient les formes naturelles d'un être vivant, homme ou animal ; d'où autre tendance, pour le païen qui prie devant elles, à croire son idole, qu'il voit immobile, habitée ou animée par un *numen* invisible. En-

fin, la force de la tradition, l'autorité de maîtres qui paraissent sages, le spectacle et la contagion de la foule prodiguant ses hommages à l'idole, achèvent en lui la persuasion qu'il est bien devant la divinité elle-même quand il est devant son image, et même que la statue s'identifie avec la divinité. On voit tout cela dans le discours de saint Augustin. Nous touchons ici à un point qui nous explique en grande partie la rareté des statues religieuses à l'origine de l'Église, comparativement au nombre des peintures, fait que le savant Petau avait déjà noté. *Opera theologica*, Anvers, 1700. t. VI, p. 325. Celles mêmes qui nous restent ont pour la plupart un caractère purement symbolique, qui nous explique aussi pourquoi dans l'Église orientale les statues furent dans la suite et sont encore proscrites. Dans la lettre de Germain de Constantinople à Thomas de Claudiopolis, lue au concile de 787, on voit indiqué, à propos de la statue de Panéas, que l'usage de dresser des statues était encore considéré comme propre aux païens. Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 125-128; cf. Petau, *op. cit.*, t. VI, p. 325. Les statues prodiguées par le paganisme devinrent, quand l'empire se fit chrétien, des ornements pour les places publiques. La statue fut par suite considérée comme un objet profane et civil, et dans la demeure de Dieu ne furent admises que les images peintes, et aussi, quelquefois, les rondes-bosses qui, plus semblables à la peinture, avaient comme elle un caractère d'évocation plutôt que de représentation proprement dite.

3. *Aux VI^e et VII^e siècles.*— A cette époque, les images se multiplient Il nous en reste un grand nombre. La chose du reste est si notoire qu'elle dispense d'une énumération qui serait trop longue. Notons seulement qu'il y a tendance à en couvrir toutes les parties de l'édifice sacré, comme en témoigne l'église Sainte-Marie-l'Antique, découverte en 1899, sur le Forum romain. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 610, note 2. Ce qui nous occupe désormais et uniquement, c'est le développement du culte. Jusqu'ici, on en a vu peu de traces, et les images paraissent surtout des ornements instructifs. A l'époque où nous sommes, il prend un essor inattendu, favorisé qu'il est par la croyance qui se répand alors aux images miraculeuses (ἀχειροποίητοι), celle surtout que Notre-Seigneur aurait envoyée à Abgar, cf. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse*, Paris, 1888; Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, art. *Abgar*, et à l'histoire de la fameuse statue de Panéas, élevée à Jésus-Christ par l'hémorroïsse de l'Évangile. Plusieurs textes nous indiquent ce développement. Une lettre de saint Siméon Stylite le Jeune, mort en 526, citée par le VII^e concile général, dans sa V^e session, Mansi, t. XIII, col. 160-161; *P. G.*, t. LXXXVI, col. 3216-3220, demande à l'empereur Justin la punition de malfaiteurs qui ont commis l'impiété et l'abomination de profaner dans une église l'image du Fils de Dieu et de sa sainte mère. Le même auteur, cité par saint Jean Damascène, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 3220; cf. *P. G.*, t. XCIV, col. 1409-1412, repousse l'accusation d'idolâtrie portée contre les chrétiens parce qu'ils honorent, προσκυνοῦντες, les images. Un autre Père nous fournit un témoignage précieux par sa netteté et sa précision. C'est Léonce, évêque de Néapolis en Chypre (582-602), dont le II^e concile de Nicée cite un long fragment Ὑπὲρ τῆς χριστιανῶν ἀπολογίας κατὰ Ἰουδαίων καὶ περὶ εἰκόνων τῶν ἁγίων. Voici condensée sa pensée : χριστιανοὶ πάντες εἰκόνα Χριστοῦ, ἢ ἀποστόλου, ἢ μάρτυρος κρατοῦντες καὶ ἀσπαζόμενοι τῇ σαρκί, τῇ ψυχῇ αὐτὸν τὸν Χριστὸν νομίζομεν ἢ τὸν μάρτυρα αὐτοῦ κατέχειν. Mansi, t. XIII, col. 44; *P. G.*, t. XCIII, col. 1600. « Ce ne sont pas les signes extérieurs, c'est l'intention qu'il faut considérer dans tout salut et toute adoration. Et l'auteur poursuit ainsi sa démonstration, empruntant ses exemples à l'Écriture, à la vie civile, à la vie de famille, où l'on voit constamment honorer l'image, le sceau, le vêtement même d'une personne et tout ce qui lui appartient. Et si l'on place dans les églises des croix et des images, continue-t-il, ce n'est pas qu'on regarde ces objets comme des dieux : c'est πρὸς ἀνάμνησιν καὶ τιμὴν, καὶ εὐπρέπειαν ἐκκλησιῶν. Ainsi, conclut Léonce, celui qui craint Dieu honore conséquemment et vénère et adore comme Fils de Dieu le Christ, notre Dieu, et la représentation de sa croix et les images de ses saints. » Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 449. Cette vénération pour les images est encore attestée par les *Collectanea* d'Anastase le Bibliothécaire. On y lit la relation d'une conférence en 656 de saint Maxime le Confesseur, avec Théodore, évêque de Césarée, où il est dit que Théodore, Maxime et tous ceux qui se trouvaient là se jetèrent à genoux et baisèrent les Évangiles, la vénérable croix, l'image de Notre-Seigneur et de sa mère. *P. G.*, t. XC, col. 156; cf. *ibid.*, col. 164. Jean de Thessalonique, légat du pape au concile de 680, revendique dans un discours cité par le II^e concile de Nicée le droit de peindre les images des saints, non qu'on adore les images elles-mêmes, mais parce qu'on glorifie les saints dont la peinture reproduit les traits, τοὺς διὰ γραφῆς δηλουμένους δοξάζομεν. Il ne croit pas possible d'avoir des images de Dieu, en dehors de Jésus-Christ, qui a été visible dans un corps. Mansi, t. XIII, col. 164-165. Le concile Quinisexte (*in Trullo*) de 692 s'occupe aussi des images, can. 82. Il les déclare σεπτάς, c'est-à-dire vénérables, augustes, mais prescrit de ne plus représenter Jésus-Christ sous la forme d'un agneau, mais sous la forme humaine, en laquelle il a apparu, Mansi, t. XI, col. 977-980, mesure de précaution destinée à prévenir ou à guérir des abus. Le culte des images, en effet, avait alors pris en Orient « un prodigieux développement; il s'était enraciné peu à peu dans la vie religieuse du peuple, qui s'était fait une habitude très chère de demander aux images secours et protection dans toutes ses entreprises. On emportait en voyage; elles présidaient aux jeux de l'hippodrome; elles marchaient dans les batailles en tête des armées impériales : Héraclius emmenait avec lui dans son expédition contre les Perses l'image « non faite de main d'homme » du Sauveur; à la veille d'engager une lutte décisive, une image du Christ à la main, il haranguait ses soldats; les Avares, qui étaient venus, en son absence, mettre le siège devant Constantinople, avaient été obligés, après quarante jours d'efforts inutiles, de se retirer en désordre, repoussés loin de la « ville gardée de Dieu » moins par le courage de ses habitants que par la toute-puissante protection de la mère de Dieu, patronne de la capitale. Comment la très sainte Théotocos aurait-elle pu résister aux supplications de son peuple? Son image et les images des saints auraient-elles donc en vain été portées en procession, au chant des psaumes et des cantiques, à travers les flots pressés d'une population suppliante? » Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, p. 319. « Le culte des images occupait une place considérable dans les circonstances solennelles et dans les cérémonies officielles de l'empire; il se trouvait mêlé plus intimement encore aux habitudes de la vie ordinaire du peuple de Byzance. Partout, dans les églises et les chapelles, dans les maisons particulières, dans les chambres d'habitation et dans les chambres à coucher, devant les boutiques, sur les marchés, sur les livres et les habits, sur les ustensiles de ménage et les joyaux, sur le chaton des bagues, sur les coupes, sur les vases, sur les murailles, à l'entrée des ateliers, en un mot, partout où cela pouvait se faire, on plaçait l'image du Sauveur, de la mère de Dieu, ou d'un saint. On les trouvait sous toutes les formes et toutes les grandeurs; on peut les voir encore sur les sceaux d'une multitude de particuliers et de fonctionnaires de

tout ordre; on en portait sur soi comme amulettes, on les emmenait avec soi en voyage : les images étaient pour le chrétien de Byzance un gage assuré de bénédiction et de salut, une garantie de la protection et du secours d'en haut : sans l'image il ne pouvait pas vivre. » *Ibid.*, p. 320-321.

Passons en Occident. Là aussi, bien qu'on soit plus réservé, on a accepté le culte des images. Fortunat, dans son poème de saint Martin (avant mai 576), dit qu'une lampe brûle devant l'image du saint; un mal d'yeux dont il souffrait avait cessé par une onction de l'huile de cette lampe.

Hic paries retinet sancti sub imagine formam...
Lychnus adest, cujus vitrea natat ignis in urna.

P. L., t. LXXXVIII, col. 426. Un auteur dont le témoignage est précieux, c'est saint Grégoire le Grand. Il n'y a pas seulement le texte cité par le pape Hadrien aux *reprehensiones* de Charlemagne, que trop peu de manuscrits contiennent : *Et nos quidem non quasi ante divinitatem ante illam* (image de Notre-Seigneur) *prosternimur, sed illum adoramus quem per imaginem aut natum, aut passum, sed et in throno sedentem recordamur. Epist.*, IX, 52, *P. L.*, t. LXXVII, col. 991. Voici un autre texte tout aussi important et sans suspicion. Il se trouve dans une lettre que saint Grégoire écrivait en 599 à Januarius, évêque de Caralis. Un nommé Pierre, juif nouvellement converti et baptisé de la veille, s'était, par un zèle intempestif, emparé de la synagogue avec plusieurs autres chrétiens, et ils y avaient transporté une croix et une image de la Vierge. Le pape ordonne de rendre la synagogue aux juifs, après en avoir retiré avec l'honneur qui convient l'image et la croix : *sublata exinde cum ea qua dignum est veneratione imagine atque cruce. Epist.*, IX, 6, *P. L.*, t. LXXVII, col. 944. En opposition à cette lettre, on a voulu citer du même auteur la lettre à Sérénus, le premier des iconoclastes, écrite en l'an 600, où il dit : *Frangi non debuit, quod non ad adorandum in ecclesia, sed ad instruendas solummodo mentes fuit nescientium collocatum. Epist.*, XI, 13, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1128. Mais on comprend que le pape, ayant affaire à un peuple porté à la superstition, ne pouvait s'étendre en des considérations qui eussent été mal comprises. Ce qu'il y a lieu surtout de souligner dans cette lettre, c'est le reproche que saint Grégoire fait à Sérénus d'être en opposition avec la conduite universelle de l'épiscopat : *Dic, frater, a quo factum sacerdote aliquando auditum est quod fecisti. Si non aliud, vel illud te non debuit revocare, ut, despectis aliis fratribus, solum te sanctum et esse credereres sapientem? Ibid.* Citons un dernier témoignage. Saint Augustin de Cantorbéry, raconte saint Bède le Vénérable, se présenta avec ses compagnons devant le roi Édilbert, en portant comme étendard une croix d'argent et l'image du Sauveur peinte sur un tableau, et en chantant des prières, *crucem pro vexillo ferentes argenteam, et imaginem Domini Salvatoris in tabula depictam, lætaniasque cantantes. Hist. eccl. gentis Anglorum*, l. I, c. XXV, *P. L.*, t. XCV, col. 55.

Telle est la tradition, tel est le développement de l'usage et du culte des images durant les siècles qui précédèrent l'iconoclasme. On l'a vu, c'est surtout en Orient qu'ils fleurissent. C'est la terre classique de la dévotion aux icônes et il le sera de plus en plus. Au VIII^e^ siècle, où nous arrivons, on multiplie pour elles les témoignages de la vénération la plus profonde, baisers, encensements, inclinations, prostrations, pieux cantiques, lampes allumées, draperies, couronnes, rubans. Cf. Marin, *op. cit.*, p. 321. « L'extension prodigieuse et la vénération profonde, constante, des images telle qu'elle ressort de toutes les histoires que nous connaissons, nous font voir avec une évidente clarté combien leur usage était profondément enraciné dans la vie et les habitudes du peuple, combien on s'était accoutumé dans toutes les situations et toutes les entreprises d'attendre secours et profit de la présence de ces images. La prière faite devant une image égalait la prière faite à l'endroit le plus vénérable d'une église. L'image était une garantie de bénédictions, l'intermédiaire visible entre le saint et ceux qui imploraient son secours; mettre en question le culte et l'existence des images, c'était, aux yeux des fidèles, compromettre la prospérité et la sauvegarde des individus et des peuples; les avantages de toutes sortes... qu'on attribuait aux images sont l'un des arguments les plus graves que l'on puisse faire valoir en leur faveur. » Schwarlose, *Der Bilderstreit*, p. 173, dans Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 613, en note. Dans cet élan de la piété, excité bientôt par la persécution, il ne faut pas s'étonner que des abus se soient glissés, semblables à ceux que Michel le Bègue, dont le témoignage, il est vrai, n'est point d'absolue valeur, indiquera en 824 à Louis le Débonnaire (voir plus loin), et dont on trouve un exemple dans le fait du spathaire Jean, qui donna pour parrain à son fils l'image de saint Démétrius. *P. G.*, t. XCIX, col. 962-963. Désormais le culte des images est une partie importante et comme intégrante de la vie religieuse des grecs. Les ateliers de peinture et de miniature se multiplient. Saint Théodore Studite en fonde un au monastère de Studion, dont les règles et les modèles feront autorité.

En Occident, il y a moins de traces de ce culte. On y est, en général, moins prompt dans la vénération, comme on y sera plus calme dans l'hostilité (du moins jusqu'aux violences de la Réforme). Dans toute cette histoire de l'usage et du culte des images, nous n'avons pas mentionné les diverses oppositions qui çà et là se produisirent. Voir ICONOCLASME, col. 576-577.

3° *La querelle des images en Orient.* Voir ICONOCLASME, col. 577-590.

4° *La querelle des images en Occident.* — 1. *Concile de Gentilly.* — La querelle des images en Orient eut son contre-coup et son pendant en Occident, par le fait surtout de l'intervention de Charlemagne. En dehors de Rome, où les papes et deux conciles (731 et 769) avaient condamné les prétentions des empereurs iconoclastes, il n'y avait eu à s'occuper de l'affaire que le concile de Gentilly, bourg aux environs de Paris, en 767. Éginhard, *Annales*, an. DCCLXVII, *P. L.*, t. CIV, col. 385; Adon de Vienne, *Chronicon, Ætas sexta*, *P. L.*, t. CXXIII, col. 125. Les actes de ce concile sont perdus. Le texte d'Adon de Vienne donne à penser qu'il ne fut point question du culte, mais seulement de l'usage des images, *quæstio ventilata inter græcos et romanos... de sanctorum imaginibus, utrumne fingendæ aut pingendæ essent in ecclesiis.* Mansi, t. XII, col. 677. Le texte de Migne, *loc. cit.*, reproduisant celui de la *Bibliotheca maxima Patrum*, porte cette variante : *utrumne fingendæ an pingendæ essent.* Quelle que soit la vraie leçon, s'il faut l'entendre au sens disjonctif qui se présente à première vue, l'usage des images est évidemment supposé permis et le débat n'en vise que les modalités. Si le sens est copulatif, la question porte sur la légitimité même de l'usage. Ce qui peut donner lieu à cette interprétation, c'est qu'alors en Orient sévissait la persécution (761-775) de Constantin Copronyme, qui s'acharnait contre l'usage même des images. Réduit à ce point, il n'y a pas de doute que le concile ne se soit prononcé dans le sens de l'orthodoxie, surtout si l'on admet, avec toute probabilité, comme lui étant postérieure, la lettre du pape Paul au roi Pépin, Mansi, t. XII, col. 604; *P. L.*, t. XCVIII, col. 206, où il le loue de son zèle pour l'exaltation de l'Église et la défense de l'orthodoxie. Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. III, p. 726.

2. *Livres Carolins et concile de Francfort (794).* — C'est Charlemagne qui rouvrit la question, selon toute

apparence, pour raisons politiques. Irène, récemment arrivée au pouvoir (780), inquiète des attaques des Arabes et des Bulgares, avait recherché l'alliance du puissant roi des Francs. Elle fut conclue en 781, au cours des fêtes de Pâques, et la fille aînée de Charlemagne avait été fiancée au jeune empereur Constantin. D'autre part, la même Irène, soumettant au saint-siège la majesté impériale, rétablissait en Orient la paix religieuse et la situation de l'orthodoxie. Le pape ne pouvait que l'en remercier et l'encourager. Charles vit de mauvais œil ce rapprochement et craignit de voir sa puissance décroître en Italie. Pour comble de malchance, Irène rompit l'alliance et fit épouser à son fils une jeune fille arménienne. En même temps qu'elle faisait cet affront, elle envoya sa flotte opérer un débarquement en Italie pour y revendiquer l'intégrité des droits impériaux. Charles para le coup, et les grecs furent complètement défaits. De tout cela, il restait à Charles un profond ressentiment. Il en voulait à Irène de l'avoir outrageusement trompé, et au pape d'avoir favorisé la politique de Byzance en Italie. C'est dans ces dispositions qu'il accueillit les résultats du IIe concile de Nicée. De la conduite qu'elles lui inspirèrent, il « faillit résulter, pour l'Occident, un schisme à l'heure même qui mettait fin au schisme de l'Orient et à propos de cette même question des images. » Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. III, p. 1242.

Les circonstances favorisèrent le ressentiment du roi. Le pape fit faire des actes du concile de 787 une traduction qu'il lui envoya vers 788. Elle était si défectueuse et si peu intelligible que le savant bibliothécaire romain. Anastase disait, au IXe siècle, qu'elle était illisible, ce qui l'avait décidé à en faire une autre, Mansi, t. XII, col. 981, qui a été placée en regard du texte grec dans les collections des conciles. De la première traduction il ne subsiste que les fragments contenus dans les Livres Carolins ; on y voit en particulier quel travestissement a subi le vote de l'un des principaux Pères du concile, Constantin de Constantia, dans l'île de Chypre. Dans la IIIe session, ce prélat avait dit : « J'accepte et je baise avec honneur les saintes et vénérables images ; mais je réserve à la seule et suressentielle et vivifiante Trinité l'adoration de latrie. » Mansi, t. XII, col. 1147. Le traducteur avait rendu ce passage par le texte suivant : *Suscipio et amplector honorabiliter sanctas et venerandas imagines secundum servitium adorationis quod consubstantiali et vivificatrici Trinitati emitto et qui sic non sentiunt neque glorificant a sancta catholica et apostolica Ecclesia segrego et anathemati submitto.* C'était juste l'opposé de ce qu'avait proféré l'évêque Constantin. On conçoit qu'à travers un pareil document, le second concile de Nicée devait paraître tout autre qu'il n'avait été et devait susciter l'opposition de l'Occident. Sans doute, cette détestable traduction n'en est pas seule responsable, mais en faisant attribuer aux grecs l'énormité qu'on vient de voir, elle rendait les théologiens occidentaux bien plus défiants pour tout l'ensemble de leur doctrine.

Revenons à Charlemagne. Quand lui fut lue la traduction, il s'aperçut vite du parti qu'il en pouvait tirer. Il nota au fur et à mesure un grand nombre de choses qui le choquèrent, et en fit composer en 790 une réfutation très détaillée. Ce sont les Livres Carolins, *P. L.*, t. XCVIII. L'auteur en fut probablement Alcuin. Mais quel qu'il fût, il n'était que l'instrument de Charles et l'interprète de ses sentiments. Dès le début de l'ouvrage, on sent quel esprit l'a dicté : « Le vent de l'ambition la plus arrogante, l'appétit le plus insolent de vaine gloire, s'est emparé en Orient non seulement des princes, mais aussi des prêtres. Ils ont rejeté toute sainte et vénérable doctrine et méprisé les paroles de l'apôtre : « Si quelqu'un vient nous annoncer un évan-« gile qui n'est pas l'Évangile, quand même il serait un « ange, qu'il soit anathème » ; et transgressant les enseignements des ancêtres, par leurs infâmes et ineptes synodes, ils s'efforcent de faire prévaloir des croyances que ni le Sauveur ni les apôtres n'ont connues ; et pour que la mémoire de leur nom parvienne à la postérité, ils n'hésitent pas à briser les liens de l'unité de l'Église. Il y a plusieurs années, en Bithynie, un synode fut assemblé, qui, par une audace insensée, prescrivit la destruction des images. Ce que le Seigneur avait ordonné touchant les idoles des païens, ils l'ont étendu à toute représentation figurée, ignorant que l'image est le genre, l'idole l'espèce, et qu'on ne peut conclure de l'espèce au genre ni du genre à l'espèce. Il y a trois ans à peine, dans le même pays, un nouveau synode, présidé par les successeurs des empereurs précédents, et où assistaient des prélats qui avaient siégé dans l'autre concile, préconisa une doctrine qui diffère de tout point de la première, mais qui constitue une erreur aussi grave. Ces images que le premier synode défendait même de regarder, celui-ci oblige maintenant à les adorer. » *Libri Carolini*, præf., *P. L.*, t. XCVIII, col. 1002 ; Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. III, p. 1243. Et tout de suite, on en vient à des personnalités sur Constantin et Irène, qui n'ont pour but que de froisser et pour principe l'animosité d'un cœur blessé. Puis c'est la critique du concile. Elle se poursuit avec la visible intention de le trouver en défaut. C'est ainsi que le mot *adoratio*, de soi équivoque, est toujours pris dans le sens le plus défavorable aux Pères de Nicée. On pouvait se douter que pour cette discussion subtile et ergoteuse l'auteur avait dû s'aider de quelques sources byzantines. La découverte, au début de ce siècle, d'un ouvrage inédit de Nicéphore, patriarche de Constantinople, enlève toute témérité à cette supposition. On y trouve, en effet, certains témoignages invoqués par les Livres Carolins, témoignages empruntés sans doute à des écrits de propagande iconoclaste composés à Constantinople au VIIIe siècle. Cf. D. Serruys, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1904, p. 360-363. Voir t. II, col. 1792-1799.

Quant à la doctrine émise dans ces Livres, la voici condensée en ces divers points : *a*) Bien que l'auteur donne le plus souvent au mot *adoratio* le sens strict de culte « dû à Dieu seul » et l'oppose aux décrets de Nicée, il ne méconnaît pas cependant une autre *adoratio, quæ... humilitatis et salutationis officio erga homines agitur.* Mais celle-là même ne se donne qu'aux personnes vivantes, II, 24. *b)* On doit vénérer (c'est le terme employé) la croix, parce qu'elle a été l'instrument du salut, et les reliques des saints, *qui aut in corporibus eorumdem sanctorum, aut circa corpora fuisse, et ab his sanctificationem ob quam venerentur percepisse credantur ;* mais on ne doit aucunement vénérer les images, parce que ce n'est pas avec de la peinture que le Christ nous a sauvés et parce qu'elles n'ont vis-à-vis des saints aucun rapport d'appartenance, *sed pro captu uniuscujusque ingenii, vel instrumentis artificii, modo formosæ, modo deformes, plerumque etiam rebus impuris fiunt*, II, 28 ; III, 24. *c*) Le principe du culte des images, à savoir que l'honneur qui leur est rendu remonte à l'original, *nulla ratione percipitur, nec divinorum eloquiorum testimoniis approbatur*, III, 16. « Et à supposer d'ailleurs que les gens instruits soient capables de reporter sur l'original les honneurs qu'ils paraissent rendre aux images, *indoctis tamen quibusque scandalum generant, qui nihil aliud in his præter id quod vident venerantur et adorant*, III, 16. *d*) Il ne faut donc pas allumer des cierges ni brûler de l'encens devant les images qui ne peuvent ni voir ni sentir, IV, 3. *e*) Tout culte ainsi écarté, il est permis de peindre et d'employer les images à la décoration des églises et au rappel des faits passés ; mais cela même est indifférent, et à cet usage ou non-usage la religion n'a rien à gagner ni à perdre, *cum ad peragenda nostræ sa-*

lutis mysteria nullum penitus officium (imagines) *habere noscantur*, II, 21. *f*) Cependant là où il existe des images religieuses, on ne doit point les briser, ni les détruire, I, præf.; II, 23. Cette doctrine, on le voit, était très nette, et allait plus loin que le refus d'adorer les images. Tout culte, même relatif, leur était dénié; on pouvait seulement s'en servir. » Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 475-476.

Le concile de Francfort, formé de trois cents évêques environ, qui s'était réuni en juin 794 pour combattre l'adoptianisme espagnol, voir t. VI, col. 712 sq., ne pouvait point ne pas dire son mot au sujet de l'affaire qui agitait tout l'Orient, et y avait fait, à trente-quatre ans d'intervalle, l'objet de deux conciles contradictoires. Les Livres Carolins lui furent, selon toute probabilité, communiqués. Nous ne possédons pas le compte rendu des débats, et de tout ce qui se dit et décida au concile, au sujet des images, il ne reste de précis que ce que contient le 2e canon. Le voici : *Allata est in medium quæstio de nova græcorum synodo, quam de adorandis imaginibus Constantinopoli fecerunt, in qua scriptum habebatur ut qui imaginibus sanctorum, ita ut deificæ Trinitati servitium aut adorationem non impenderent, anathema judicarentur. Qui supra sanctissimi patres nostri omnimodis adorationem et servitutem renuentes contempserunt, atque consentientes condemnaverunt.* Mansi, t. XIII, col. 909. « On voit par ce canon : *a*) que les Francs ne considéraient pas le concile de Nicée comme œcuménique, et qu'ils le croyaient tenu à Constantinople, cette dernière erreur étant explicable par le fait que la dernière session s'était tenue en effet dans cette ville; *b*) qu'ils lui attribuaient une doctrine qui n'était pas la sienne, erreur occasionnée par la mauvaise traduction qu'ils avaient sous les yeux, et notamment par le travestissement qu'y avait subi le vote de l'évêque Constantin de Constantia dans l'île de Chypre. » Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 476, en note. Les légats du pape, Théophylacte et Étienne, étaient présents. Les actes ne mentionnent ni leur acceptation ni leur protestation. Leur embarras devait être bien grand; car, d'une part, le pape avait approuvé le concile de Nicée, et d'autre part, les Pères de Francfort jugeaient l'œuvre des grecs d'après la traduction exécutée sur l'ordre du pape lui-même et envoyée par lui à Charlemagne. Or, cette traduction rendait indifféremment par le mot *adoratio* les différents degrés et nuances du culte que les grecs avaient pris soin de distinguer, et en outre, prêtait, nous l'avons vu, des absurdités formelles aux restaurateurs du culte des images. De plus, l'objet principal du concile était l'examen et la condamnation de l'adoptianisme : la question des images n'était traitée que secondairement. Il est probable que, condamnant l'erreur prêtée aux grecs, les légats, pris au dépourvu, durent, quant à la condamnation du concile de Nicée, réserver leur avis.

Le 2e canon de Francfort condamne-t-il aussi le culte relatif des images? Le terme *omnimodis* pourrait le faire croire, mais il est bien certain que, la seconde phrase étant la contre-partie de la première, les mots *adoratio* et *servitium*, indépendamment même de toute autre considération sur leur valeur pour les évêques francs, doivent y avoir le même sens, c'est-à-dire absolu. Et comme il faut bien que le mot *omnimodis* signifie quelque chose, voici comment doit être entendu le canon cité plus haut : le concile condamne non seulement l'adoration des images qui se fait selon le culte dû à la très sainte Trinité, mais encore, et c'est la portée du mot *omnimodis*, toute adoration et tout service, au sens absolu de ces mots. Cette remarque est importante, si l'on considère la présence des légats du pape à ce concile. Le concile n'errait point sur la doctrine, mais seulement sur un point d'histoire. Les légats pouvaient laisser passer une erreur historique qu'il n'était pas en leur pouvoir de redresser, mais ils ne pouvaient trahir sur la question dogmatique la pensée du saint-siège. C'est même sans doute à leur influence que les Pères de Francfort se refusèrent à suivre jusqu'au bout l'enseignement des Livres Carolins, et gardèrent, en fait de doctrine, la juste vérité.

Charlemagne, du reste, obtenait l'essentiel de ce qu'il désirait, à savoir un blâme solennel infligé aux grecs. Mais il ne parut pas s'en contenter et voulut faire partager ou du moins connaître au pape lui-même son ressentiment contre les Orientaux. C'est pourquoi il lui envoya, dans la seconde moitié de 794, par l'entremise d'Angilbert, quatre-vingt-cinq *capitula*, extraits des Livres Carolins. Ce Capitulaire, que nous n'avons plus, peut facilement être reconstitué en conférant la réponse du pape et les Livres Carolins. Hadrien reçut l'envoyé du roi avec grand honneur et prit connaissance de l'ouvrage. L'opposition de Charlemagne, ainsi que celle des évêques francs, dut bien l'étonner. Il invoqua la tradition de l'Église romaine et la doctrine de ses prédécesseurs. Sans se décourager, il répondit point par point à chaque *reprehensio* du Capitulaire. La subtilité de bien des réponses a pour cause la futilité pointilleuse de l'attaque, et quelquefois aussi l'embarras du pontife, lié lui-même par la mauvaise traduction des actes de Nicée. C'est ainsi qu'à la *reprehensio* qui concerne le vote de l'évêque Constantin de Constantia, il ne peut que dire qu'il faut l'entendre dans le sens général de la définition du concile. *P. L.*, t. XCVIII, col. 1276. Vers la fin de sa lettre, il dissipe le malentendu qui cause l'opposition de Charlemagne. *Et sicut de imaginibus sancti Gregorii sensum et nostrum continebatur* (il s'agit de la lettre à Secundinus, citée plus haut) : *ita ipsi* (les Pères de Nicée) *in eadem synodo definitionem confessi sunt, his* (les images) *osculum et honorabilem salutationem reddidere; nequaquam secundum fidem nostram veram culturam quæ decet soli divinæ naturæ... Et ideo ipsam suscepimus synodum.* Mansi, t. XIII, col. 808; *P. L.*, t. XCVIII, col. 1291. Nous ne savons pas quel effet produisit la réponse du pape sur Charlemagne et son entourage. Hadrien meurt cette année même, et il ne semble pas que son successeur ait dû s'occuper de la question. Charlemagne, qui, sans aucun doute, aspire dès cette époque à la couronne impériale, a besoin pour cela du saint-siège, et n'a garde de vouloir en éprouver de nouveau l'inflexibilité. Il s'apaise peu à peu, mais le concile de Nicée continue dans le royaume des Francs à n'être point considéré comme œcuménique. Toutefois, on n'entend plus parler des images sous son règne.

On a déjà dû remarquer combien la politique se trouva mêlée à cette querelle religieuse. C'est alors la lutte pour la domination, sur l'Italie en particulier, entre l'empire byzantin et le royaume franc, dont le prestige grandit de jour en jour. C'est à qui entraînera dans son orbite la papauté romaine, dont l'appui est le plus sûr gage de la suprématie. Le fossé se creuse ainsi entre l'Orient et l'Occident, Le blâme de Francfort l'approfondit, et l'élévation de Charles à l'empire, que le pape Léon III ne peut lui refuser à cause des éminents services qu'il a rendus à l'Église et de ceux qu'on peut attendre de lui, achève entre les deux parties du monde chrétien l'opposition politique et prépare, pour une grande part, le schisme religieux qui se produira au siècle suivant.

3. *Réunion de Paris (825).* — La question des images ne réapparaît en Occident qu'en 824, à l'occasion de l'ambassade et de la lettre de Michel le Bègue à Louis le Débonnaire. Cette lettre révélait et vraisemblablement exagérait les excès où se portait la dévotion des iconophiles. « Ils ont éliminé des églises la sainte croix, qu'ils ont remplacée par des images devant lesquelles

ils font brûler des parfums, leur rendant le même honneur qu'au signe sacré sur lequel le Christ a souffert. Ils chantent des psaumes devant ces images, leur témoignent leur vénération (προσκυνεῖν, mot à mot *adorare*, geste qui consiste à porter la main à sa bouche et à la baiser en signe de vénération), et en attendent du secours. Beaucoup revêtent ces images d'habits de lin, et les choisissent pour parrains de leurs enfants. D'autres, voulant prendre l'habit monastique, abandonnent la vieille tradition, d'après laquelle les cheveux qu'on leur coupe étaient reçus par des personnes de marque; ils préfèrent les laisser tomber sur les images. Des prêtres et des clercs grattent les couleurs des images, mêlent ces couleurs aux hosties et au vin, et distribuent le tout après la messe (comme eulogies). Enfin d'autres placent le corps du Seigneur entre les mains des images, avant de le distribuer aux communiants. Quelques-uns ne célèbrent plus le service divin dans les églises, mais dans les maisons privées et sur des images qui tiennent lieu d'autels. Ces faits et plusieurs autres bien constatés, les hommes savants et sages les regardent comme défendus et inconvenants. » Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. IV, p. 42.

Le concile de 815 avait condamné ces abus, et l'empereur partageait le même sentiment. Pour rétablir dans la sainte Église la paix et l'orthodoxie, il envoyait au pape des ambassadeurs (les mêmes qui étaient adressés à l'empereur Louis) et priait cet empereur de les faire accompagner avec honneur et à l'abri de tout danger jusque auprès du pape. Mansi, t. XIV, col. 417. Le monarque franc, ému des désordres auxquels aboutissait, lui assurait-on, la dévotion aux images, flatté d'ailleurs qu'on eût recours à sa protection pour clore toutes les difficultés, entra dans les vues de l'empereur byzantin. Il fit à ses envoyés le meilleur accueil, les fit accompagner à Rome comme on l'en priait, et demanda au pape Eugène II l'autorisation d'ouvrir, dans une assemblée d'évêques, une enquête patristique au sujet des images. Le pape y consentit. La réunion eut lieu à Paris en 825. Sans être et sans vouloir être un concile, elle prétendit tracer sa conduite au saint-siège. Quatre pièces nous sont restées de ses délibérations : un mémoire à l'empereur et à son fils Lothaire, et trois projets de lettres officielles; l'une, que Louis écrirait au pape, une autre, que le pape écrirait aux empereurs grecs, et une troisième, que l'épiscopat français adresserait au pape. De cette dernière nous n'avons que des fragments intercalés dans la précédente. Voir ces documents dans Mansi, t. XIV, col. 422 sq. La première pièce, dissertation détaillée sur les images, commence par juger la lettre du pape Hadrien à Irène : on le loue d'avoir blâmé les briseurs d'images, et on le blâme d'avoir ordonné d'adorer ces mêmes images. Le concile de Nicée, poursuit le mémoire, s'est grossièrement trompé, et ses raisons en faveur du culte des images ne valent rien. La réponse du pape Hadrien aux *reprehensiones* de Charlemagne apporte, *defensionis causa*, des témoignages *aliquando absona, aliquando inconvenientia, aliquando etiam reprehensionis digna;* le pontife romain avait répondu *quæ voluit, non tamen quæ decuit*, et sans l'enseignement de saint Grégoire, il se fourvoyait au point de tomber dans le précipice de la superstition. Aussi priait-on le prince de s'entremettre auprès des grecs et du pape, pour les ramener dans la bonne voie. Et dans ce but, on leur présentait une série de textes bibliques et patristiques, dirigés, les uns contre les iconoclastes, les autres, en nombre beaucoup plus considérable, contre les iconophiles. Les empereurs choisiraient eux-mêmes ceux qui leur paraîtraient les plus propres à établir la vraie doctrine. On voit persister dans ce recueil le malentendu qui prête au IIe concile de Nicée l'absurdité même qu'il a expressément rejetée, can. 12. On y voit, par contre, admise l'*adoratio* de la croix en l'honneur de la passion du Christ, parce que la vénération rendue à la croix est une institution de l'Église universelle, mais rejeté l'argument qu'on en tire en faveur de l'adoration des images. Et certes, bien à tort, car le mémoire ne parle pas seulement de la vraie croix, mais de toute autre croix destinée à rappeler la passion du Sauveur. *Sancta mater Ecclesia... decrevit licitum esse universis catholicis, ob amorem solius passionis Christi, ubicumque eas* (cruces) *viderint, inclinando si voluerint venerari, et insuper die sancto quo passio Domini in universo mundo specialiter celebratur, cum omni devotione universum ordinem sacerdotalem seu cunctum populum prostratum adorare*, can. 14. Car, si l'image de la croix est vénérable, pourquoi l'image de celui qui est mort sur elle ne le serait-elle pas? Le second document contient des considérations vagues sur le bien général et n'a rien de commun avec notre objet. Le troisième et le quatrième documents reproduisent l'enseignement des Livres Carolins au sujet des images. Il se résume en ces quelques mots : les images sont chose indifférente à la religion, leur usage est permis, mais leur culte illicite. « Ainsi l'assemblée de Paris ne se contentait pas de rejeter la doctrine romaine; elle prétendait dicter au pape la lettre qu'il écrirait en Orient et les arguments qu'il y alléguerait pour désavouer les décisions de ses prédécesseurs et condamner un concile reçu par eux. On ne pouvait trahir plus de naïveté et de confiance en soi. » Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 479.

De tous ces documents qui lui furent remis le 6 décembre 825, l'empereur fit faire un extrait qu'il chargea deux évêques francs, Jérémie de Sens et Jonas d'Orléans, de porter à Rome. Ils devaient aussi remettre au pape une lettre de l'empereur Louis pleine de déférence. « Nous avons fait demander à Votre Sainteté qu'il fût permis à nos évêques de recueillir les textes des saints Pères... Nous vous envoyons, par les vénérables évêques Jérémie et Jonas, ce qu'ils ont pu réunir dans le peu de temps qu'ils ont eu. Cependant ce n'est pas pour vous enseigner que nous vous les envoyons avec ce recueil d'autorités : c'est seulement pour vous fournir quelque secours... Si vous avez pour agréable que nos ambassadeurs aillent à Constantinople avec vos légats, faites-le-nous savoir à temps... Nous ne disons ceci que pour vous montrer combien nous sommes disposé à faire tout ce qui sera du service du saint-siège. » Hergenrœther, *Histoire de l'Église*, trad. Belet, Paris, 1886, t. III, p. 108; *P. L.*, t. CIV, col. 1318-1319. Quelle suite fut donnée à ces démarches? Rien ne nous l'apprend. Aucune, sans doute, et tout dut finir par l'ambassade de politesse que devait le monarque franc. On sait, en effet, par un biographe anonyme de Louis le Débonnaire, que ce prince envoya comme ambassadeurs à Constantinople l'évêque Halitgar et l'abbé Ansfried de Nonantula. Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. IV, p. 48.

4. *Claude de Turin.* — Vers ce temps, se place l'éclat de Claude, évêque de Turin. D'origine espagnole, il avait passé quelque temps à la cour de Louis et en partageait l'hostilité contre le culte des images. Homme peu cultivé et d'ailleurs d'un caractère entêté, suivant jusqu'au bout une logique étroite et fruste, il se mit à effacer les images et à briser les croix. Il alla même jusqu'à condamner le culte des reliques et nier l'intercession des saints. Cela causa beaucoup d'émoi dans le peuple fidèle. Le pape Paul Ier infligea à cet iconoclaste un blâme qui n'eut aucun résultat. Théodmir, abbé du monastère de Psalmody (diocèse de Nîmes), son ancien ami, le reprit fortement. Claude répondit par un volumineux écrit, *Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theudmirum abbatem*, *P. L.*, t. CV, col. 459-464, où il exposait et accentuait ses erreurs, traitant d'idolâtrie le culte et l'usage même des images et de la croix, *non idola reliquerunt, sed no-*

mina mutaverunt. L'empereur lui-même trouva son zèle excessif, mais il le laissa dans la tranquille possession de son siège, jusqu'à sa mort, qui arriva à quelque temps de là, vers 827. A l'*Apologeticum* répondirent le moine Dungal, de Saint-Denis, *Liber adversus Claudium Taurinensem*, *P. L.*, t. CV, col. 465-530, en 827, et Jonas, évêque d'Orléans, *De cultu imaginum libri tres*, *P. L.*, t. CVI, col. 305-388. Cet ouvrage ne parut qu'une quinzaine d'années après la mort de Claude. Jonas, à la suite de saint Augustin, établit que le mot culte a un sens applicable à la créature, col. 319. On ne doit donc pas traiter d'idolâtres ceux qui pratiquent le culte des images; tout au plus sont-ils des ignorants qu'il faut charitablement instruire, col. 315, 336. Dungal va plus loin, et ne refuse pas aux saintes peintures un certain honneur *in Deo et propter Deum.* Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 481. Le texte est intéressant et marque le progrès que fait en Occident le culte des images. *Evidentissime patet picturas sanctas et Domini crucem et sacras electorum Dei reliquias dignis et congruis honoribus a catholicis et orthodoxis in Deo et propter Deum venerari oportere*, col. 527. Voir t. III, col. 13-16.

L'opposition au culte des images se manifestait encore à la même époque par le traité d'Agobard de Lyon, *Liber de imaginibus sanctorum*, *P. L.*, t. CIV, col. 199-228, écrit vers 825, où l'usage est admis, mais où l'on met en garde contre le culte. Voir t. I, col. 614. La même attitude est gardée par Walafrid Strabon, mort en 849, dans son *De rebus ecclesiasticis*, *P. L.*, t. CXIV, col. 927-930, où, voulant garder le milieu entre « l'irrévérence » et le « culte immodéré », il s'en tient à un honneur tout négatif, que rendrait bien le mot de respect. Comme il reconnaît que l'irrévérence envers les images rejaillit sur ceux qu'elles représentent, il semble bien que seule la crainte des excès l'ait détourné d'un culte positif. *Sic itaque imagines et picturæ habendæ sunt et amandæ ut nec despectu utilitas annuletur, et hæc irreverentia in ipsorum, quorum similitudines sunt, redundet injuriam; nec cultu immoderato fidei sanitas vulneretur, et corporalibus rebus honor nimie impensus arguat nos minus spiritualia contemplari.* *P. L.*, t. CXIV, col. 930. Hincmar de Reims, mort en 882, fit un ouvrage, *Qualiter imagines Salvatoris nostri vel sanctorum ipsius venerandæ sint*, aujourd'hui perdu, mais dans un autre ouvrage, *Opusculum LV capitulorum adversus Hincmarum Laudunensem*, *P. L.*, t. CXXVI, col. 360, on voit qu'il regarde le concile de 787 comme un pseudo-concile tenu *sine auctoritate apostolica*, qui fut incapable de résoudre la question *intellectu sano*. C'est pourquoi le concile tenu en France sous Charlemagne l'avait détruit et rejeté. La méprise persistait donc qui avait donné lieu au 2e canon du concile de Francfort.

L'opposition au culte des images ne cessa qu'à la fin du IXe ou au commencement du Xe siècle, quand fut reçu en France le VIIIe concile général, IVe de Constantinople (869), qui avait approuvé les décisions du IIe concile de Nicée. « Ainsi se termina cette longue controverse, dans laquelle le génie propre de chaque nation tint une si large place. Le culte des images cadrait avec le tempérament religieux des grecs, et l'Église grecque en est restée la terre classique. En Occident, Rome et l'Italie, la patrie des arts, furent les premières à le défendre, bien qu'on n'y ait jamais accepté certaines conceptions des byzantins, qui faisaient des images de vrais sacramentaux, et les identifiaient par trop, au point de vue de l'action et de la vertu, avec les originaux qu'elles représentent. La France et l'Allemagne, longtemps rebelles, cédant à la logique et aussi, on peut le croire, à l'influence romaine, ont fini par y venir, mais en y gardant toujours plus de réserve et de sobriété. » Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 482-483.

5. *Le malentendu dans la querelle des images en Occident.* — On a souvent expliqué l'opposition des Francs à la doctrine de Nicée parce qu'ils donnaient au mot *adoratio*, dont on avait fait l'équivalent de προσκύνησις, le sens de latrie. C'est trop dire ou plutôt ce n'est pas assez expliquer, car les théologiens occidentaux n'ignoraient pas que ce mot eût aussi un autre sens, employé dans la Bible, et l'auteur des Livres Carolins le reconnaît à plusieurs reprises. Il est bien vrai toutefois que, mises à part les préventions politiques et la défiance causée par les graves contresens de la traduction des actes de Nicée, c'est dans un malentendu verbal qu'il faut, pour une bonne part, rechercher le principe du désaccord qui survint entre l'Orient et l'Occident.

Tout d'abord se présente le mot *adoratio*, qui rend celui de προσκύνησις. Ce mot avait été employé au concile de Rome (769) auquel assistaient douze évêques francs. Mansi, t. XII, col. 721. Pour l'auteur des Livres Carolins, qui déclenche l'offensive contre les décisions de Nicée, ce mot a un double sens : l'un, réservé au culte religieux, et qui s'identifie avec celui de latrie; l'autre, en usage dans le commerce des hommes entre eux. Dans les deux cas, le sens est absolu. Parce qu'il s'agit d'actes religieux, l'*adoratio imaginum* prend pour l'auteur une signification de latrie. Et comme les iconophiles disent qu'on peut fort bien adorer sans latrie, ainsi que la Bible le dit de plusieurs personnages, il leur répond que, s'il est raisonnable d'exprimer sa déférence envers des personnes vivantes, il est insensé d'en faire autant pour une peinture qui ne voit ni ne sent, insensé d'accorder la même vénération à un être raisonnable et à une chose inanimée. Par où il apparaît bien que le terme d'adoration n'a point chez cet auteur le sens le plus large qu'a chez les grecs celui de προσκύνησις. Il le restreint au sens absolu, et, dans ce sens, à deux déterminations précises. Le terme *colere* est restreint à une signification religieuse, et dans cette signification, il a la même portée que l'*adoratio* de latrie. Dieu seul est *adorandus et colendus*. Au-dessous est le mot *venerari*. Il s'applique à la croix, aux saints, à leurs reliques, à leurs basiliques, à tout ce qui est consacré pour le culte dû à Dieu. C'est celui qui eut le plus de chance d'être reçu des Occidentaux. Dans les réponses d'Hadrien aux *reprehensiones* du Capitulaire de Charlemagne, il est à remarquer que le pape paraît abandonner, pour désigner le culte des images, le terme d'adoration qui effarouche son royal contradicteur, mais se sert à sa place de celui de vénération. Voir en particulier *P. L.*, t. XCVIII, col. 1285-1286. Et même, en reproduisant un passage de sa lettre aux empereurs grecs où un texte de saint Ambroise contient le mot *adoramus* au sujet de la croix, il lui substitue celui de *veneramur*. Cf. Mansi, t. XII, col. 1068-1069; *P. L.*, t. XCVIII, col. 1288. Ce rapprochement n'a toutefois de valeur que si le texte latin qui se trouve dans Mansi est vraiment, comme l'assure Hefele, la reproduction de l'original latin de la lettre d'Hadrien, Le mot *adoratio* est de même absent du décret du concile de Trente pour désigner le culte des images, pour ne pas permettre aux hérétiques de surprendre la bonne foi des simples. Mais comment expliquer que la vénération elle-même soit refusée aux images, alors qu'elle est accordée aux reliques et aux temples? Nous sommes ici au nœud de la question. Il faut quitter les considérations philologiques, pour faire appel à l'histoire et à la psychologie. Les Occidentaux étaient peu portés par tempérament à cette forme de religion qui fleurissait en Orient. Quand une méprise leur eut fait croire que cette piété tournait à l'idolâtrie, ils reculèrent d'horreur et d'indignation, et le recul brusque et violent les rejeta, comme il arrive presque toujours, plus loin qu'il ne fallait. Redoutant jusqu'à l'ombre

même de pratiques païennes, ils condamnèrent tout culte des images, n'en permettant que l'usage. Et ce faisant, ils s'imaginaient tenir le juste milieu entre les iconoclastes et les iconolâtres. Ainsi engagés par défiance, ils prirent à cœur de prouver la sagesse de leur position. On vit que les images ne ressemblaient à rien de ce que la piété occidentale vénérait alors; il ne fallait donc pas les honorer. Elles n'étaient pas autre chose que de la peinture, *plerumque ex rebus impuris*, étendue sur une toile ou sur un mur avec plus ou moins de talent par un artiste quelconque. On prêtait peu d'attention à l'original, mais on considérait surtout la matière de l'icône, qui n'avait qu'accidentellement l'avantage d'instruire et d'exciter le souvenir. On ne pouvait donc les comparer à des reliques, sanctifiées par le saint à qui elles avaient appartenu, ni aux temples, ni aux vases consacrés pour le culte divin, encore moins à la croix, instrument de notre rédemption.

Ainsi donc, la pensée occidentale se porte sur l'image, d'abord et principalement en tant que chose, et secondairement en tant que similitude. D'où il suit que, si l'on vénère l'image, la vénération se porte directement sur l'image en tant que chose. Or, l'image, en tant que chose, ne mérite aucune vénération. Donc il ne faut point vénérer les images. Sans doute, cela n'est point dit aussi clairement par les théologiens francs, mais à lire les multiples objections des Livres Carolins et du concile de Paris à la doctrine de Nicée, on s'aperçoit que c'est bien cette conception toute matérielle de l'image qui en fait le fond. Ce n'est que plus tard, sous l'influence des doctrines aristotéliciennes, que l'on s'élèvera jusqu'à la conception formelle.

Tempérament national, rivalités politiques, traduction maladroite, confusions linguistiques, amour-propre engagé, conception matérielle de l'image, tout cela a contribué, pour une part plus ou moins grande, à diviser l'Occident de l'Orient. Ce n'est que peu à peu que tout cela se dissipe. Le concile de Paris élargit le sens religieux du mot adoration, et l'applique à la croix. Strabon reconnaît que le mépris des images rejaillit sur l'original et l'on a vu le moine Dungal admettre comme évident pour les saintes peintures un culte *in Deo et propter Deum*. L'idée orthodoxe est en marche et atteindra son plein développement et sa claire explication au XIII^e^ siècle, surtout avec le docteur angélique.

5° *Iconomaques du moyen âge et de la Réforme.* — Le moyen âge, en dehors de l'opposition carolingienne, nous présente encore plusieurs iconomaques. Un certain nombre de sectes professent le mépris des images parmi d'autres erreurs beaucoup plus graves. C'est, en Orient, après les pauliciens, qui s'attaquent surtout aux croix, Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 452, n. 1, les bogomiles, dont le plus célèbre est Basile le Médecin, qui préféra marcher au bûcher plutôt que d'honorer la croix. Ils tiennent tous les hiérarques et les Pères pour des idolâtres, nous apprend d'eux Euthyme Zigabène, parce qu'ils adorent les images (διὰ τῆν τῶν εἰκόνων προσκύνησιν), et ne regardent comme vraiment chrétiens, fidèles et orthodoxes parmi les basileis que les iconomaques, surtout le Copronyme. *Panoplia dogmatica*, tit. XXVII, 11, *P. G.*, t. CXXX, col. 1308. En Occident, c'est Pierre de Bruys qui s'élève contre le culte de la croix, en particulier, parce que, selon lui, l'instrument qui a tant fait souffrir le Sauveur est plutôt digne d'exécration que de vénération. *Cruces sacras confregi præcepit et succendi, quia species illa vel instrumentum, quo Christus tam dire tortus, tam crudeliter occisus est, non adoratione, non veneratione digna est; sed ad ultionem tormentorum et mortis ejus, omni dedecore dehonestanda, gladiis concidenda, igni succendenda est.* Pierre le Vénérable, *Tractatus contra petrobrusianos*, præf., *P. L.*, t. CXXXIX, col. 722. Voir t. II, col. 1153. Pierre de Bruys eut des disciples appelés pétrobrusiens, dont le plus célèbre fut Henri de Bruys (qui engendra à son tour les henriciens). Il périt sur le bûcher et fut salué par les protestants comme un de leurs patriarches. Voir t. VI, col. 2180-2181. Les wicleffistes et les hussites devaient avoir aussi, au nombre de leurs erreurs, la condamnation du culte des images, car parmi les questions qui doivent leur être posées, d'après la bulle *Inter cunctas*, du 22 février 1418, la 29^e^ porte ceci : *Utrum credat et asserat, licitum esse sanctorum reliquias et imagines a Christi fidelibus venerari?* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 1908, n. 678. On sait du reste le mépris des wicleffistes pour les images de la croix, qu'ils appelaient des troncs pourris. A l'époque de Wicleff et de Jean Hus, s'élève en Russie un iconoclaste du nom de Markian : chose étrange en ce pays, où les icônes étaient si unanimement vénérées. Il apparut à Rostov, sous l'évêque Jacob (1385-1392). Cet hérétique, de rite arménien, prédicateur de grand talent, avait réussi à ébranler non seulement le peuple, mais aussi le prince et les boyards. L'évêque prépara et organisa une discussion publique en présence du prince, des boyards, du clergé et du peuple, accusa solennellement Markian, le confondit et le fit chasser de Rostov. Macaire, *Histoire de l'Église russe* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1888, t. IV, p. 251.

Nous voici à la Réforme. Les novateurs n'ont pas tous au même degré la haine ou l'éloignement des images et le goût de les briser. Dans ses débuts, Luther permet l'usage des images, mais en défend le culte; il s'élève contre les iconoclastes, dont le diable se sert pour susciter des troubles et faire couler le sang. Mais il n'est point constant avec lui-même. Dans un sermon sur l'invention de la sainte croix, il s'écrie : *Ad diabolum cum ejusmodi imaginibus; nullius enim boni causa sunt.* Jungmann, *De Verbo incarnato*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 366. Carlostadt s'opposa violemment aux images et excita contre elles à Wittenbourg une guerre ouverte. De même, Zwingle, *Vera et falsa religio*, c. *De statuis et imaginibus*, dont le parti brisa les images dans la ville de Zurich. Les apologistes de la Confession d'Augsbourg accusèrent les catholiques d'enseigner qu'il y avait dans les images une certaine vertu, comme les magiciens le prétendaient pour les figures des constellations. Mais ceux qui combattirent le plus brutalement les images furent les calvinistes. Ils les bannirent absolument de leurs temples, auxquels ils donnèrent la froide nudité des mosquées. Calvin, dans ses *Institutions*, I, 11, déclare que les catholiques, par l'usage et le culte des images, sont allés contre le premier précepte du Décalogue et sont retombés dans l'idolâtrie. Et l'on connaît ce propos impie de Théodore de Bèze : *Fateor me ex animo crucifixi imaginem detestari.* Voir encore Jean Daillé, *De cultibus religionis latinorum*, Genève, 1671, *passim*. Les sociniens eurent sur les images les mêmes sentiments que les calvinistes. *Catechismus Racoviensis*, q. CCLI sq. La mise en pratique de ces doctrines perverses couvrit de ruines un grand nombre de régions. La France surtout et les Pays-Bas en souffrirent. En France, environ cinquante cathédrales et cinq cents églises furent pillées et leurs croix et images abattues ou détruites. Dans les Pays-Bas, des milliers d'autels furent saccagés, les images brisées et les croix foulées aux pieds. En Angleterre, la Réforme n'a point introduit d'iconoclasme, mais les « anglicans ont banni les crucifix; ils représentent la sainte Trinité par un triangle renfermé dans un cercle, et un auteur anglais trouve cette figure plus ridicule et plus absurde que toutes les images catholiques. Stéele, *Épître au pape.* » Bergier, *Dictionnaire de théologie*, t. III, p. 115. Au concile de Trente, l'Église précisa de nouveau sa doctrine et proclama le culte dû aux images. Voir plus loin. Après le concile de Trente, on ne voit pas se pro-

duire de nouvelles oppositions contre la doctrine du culte des images, mais seulement contre certains usages permis ou approuvés par l'Église. Les baianistes et les jansénistes déclaraient qu'on ne devait pas représenter dans les églises l'image de Dieu le Père. C'est la 25e des 31 propositions condamnées par Alexandre VIII, le 24 août 1690. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1315. Voir t. I, col. 759-760. Le synode de Pistoie (1786) émit sur le culte des images un certain nombre de prescriptions et d'avis qui encoururent la condamnation du saint-siège. Il voulait qu'on enlevât toutes les images de la Trinité incompréhensible, comme pouvant être une occasion d'erreur pour les fidèles, blâmait le culte spécial rendu à certaines images de préférence à d'autres, défendait qu'on se servît de vocables pour les distinguer (surtout celles de la sainte Vierge) en dehors de ceux qui sont en rapport avec des mystères expressément mentionnés dans l'Écriture, enfin voulait extirper comme un abus l'usage de garder voilées certaines images. Ces idées furent jugées par le saint-siège téméraires, contraires à l'usage de l'Église et à la piété des fidèles. Bulle *Auctorem fidei*, 28 août 1794, Denzinger-Bannwart, n. 1569-1572. En Russie, au XVIe siècle, apparut un hérétique connu sous le nom de Cosoï, qui, parmi beaucoup d'autres erreurs, considérait le culte des images comme une idolâtrie. Voir t. III, col. 1919. La plupart des sectes nées du raskol, depuis le XVIIe siècle, condamnent le culte des images ainsi que des reliques, pour les mêmes motifs que les iconoclastes byzantins du VIIIe siècle. Cf. L. Baurain, *Le culte des images*, dans la *Revue augustinienne*, 1906, t. IX, p. 647-649.

6° *La pratique du culte des images dans les temps modernes, surtout en Orient.* — Pour terminer l'histoire du culte des images, il nous reste à voir comment il est pratiqué, surtout en Orient. En ce pays, il garde toujours la même importance et le même éclat. La Russie le reçoit de Byzance en même temps que le christianisme, quand on célèbre encore la victoire des iconophiles sur les iconoclastes. Elle s'y porte avec une grande ferveur. L'iconographie, qui fleurit en Russie d'assez bonne heure, XIIe siècle, fut considérée comme une sorte de sacerdoce. Plusieurs évêques, parmi lesquels le métropolite Pierre de Moscou (1308-1326), s'adonnaient à la peinture des icônes. Le XIVe et le XVe siècle ont déjà un grand nombre d'icônes thaumaturges, surtout de la sainte Vierge, dont plusieurs peintes par Pierre de Moscou. « Dans le *Domostroï* (Ordre de la maison), livre du commencement du XVIe siècle, il est écrit : La maison de chaque chrétien doit être pareille à une petite église; sur les murs, à une place spéciale et ornée, doivent être placées les saintes icônes; pendant les prières il faut allumer devant elles des cierges et les encenser. » Macaire, *op. cit.*, t. VII, p. 448. Le respect dû aux icônes réclame qu'elles ne soient pas livrées aux caprices des artistes et demande à ceux-ci une conduite digne de leur art pieux. Plusieurs conciles s'y emploient. « En répondant aux questions posées par Ivan le Terrible, le concile des Cent décida : 1. les iconographes doivent exécuter les images selon les icônes anciennes, et non pas selon leur fantaisie; 2. les iconographes doivent être obéissants, modestes, pieux, ne doivent pas abuser du vin, être chastes, et en général vertueux, et ils doivent faire les icônes avec une grande application; 3. de pareils iconographes doivent être protégés par le tsar, sauvegardés et estimés par les prélats plus que les autres et vénérés par les seigneurs et le peuple. » Macaire, *op. cit.*, t. VIII, p. 15. Le même auteur ajoute : « On peut juger à quel point on honorait l'iconographie par ce fait, que, lorsque les icônes avaient besoin d'être restaurées, on les transportait de loin à Moscou avec une grande solennité et souvent les métropolites eux-mêmes travaillaient à leur restauration. » *Op. cit.*, t. VIII, p. 17. Un voyageur du XVIIe siècle atteste la même ferveur. « Dans leurs églises, écrit Oléari, les Russes ont une énorme quantité d'icônes, suspendues tout autour sur les murs... Les images sont considérées comme indispensables à la prière et, pour cela, elles se trouvent non seulement dans les églises et processions solennelles, mais aussi dans les maisons de tous les particuliers et dans chaque chambre, afin que chacun puisse voir l'image pendant sa prière. » Cité par Macaire, t. XI, p. 210. Cela nécessitait un grand nombre d'iconographes. Le tsar en avait un groupe à son service. A Moscou, selon Oléari, près du Kremlin, il y avait une rue où on ne vendait que des icônes. Les Russes ne donnaient pas à cette transaction le nom de vente, mais disaient qu'ils échangeaient l'icône contre de la monnaie. Macaire, *ibid.* Depuis la fondation du saint-synode, le gouvernement réglementa par une série d'oukazes la peinture, la vente et l'entretien des saintes images. L. Baurain, *loc. cit.*, p. 652. Sous ces lois, protectrices de la sainteté des icônes, mais aussi parfois gênantes pour la piété des fidèles, le culte des icônes chez le peuple russe ne s'est pas démenti jusqu'à nos jours. La liturgie leur a accordé une large place dans son cycle. Les icônes de la sainte Vierge, à elles seules, sont fêtées plus de cinquante fois par an, sous des noms divers. L. Baurain, *loc. cit.*, p. 658. De 1518 à 1569, cinq fêtes ont été introduites dans le calendrier pour honorer différentes icônes plus célèbres, toutes de la sainte Vierge. Macaire, *op. cit.*, t. VIII, p. 48-49. Le culte se répand en dehors du sanctuaire, ou plutôt il fait de la Russie un vaste sanctuaire. Dans les bateaux, les restaurants, les banques, les bureaux, la plupart des magasins, il y a toujours l'icône, généralement de la sainte Vierge ou de saint Nicolas, à la place d'honneur. Les salles d'attente des gares ont la leur, devant laquelle les voyageurs vont faire brûler des cierges. Dans les gares importantes des grandes villes, ce sont des centaines de lumières qui étincellent devant l'icône. Les maisons des pieux orthodoxes ont de même des icônes dans chaque chambre, et devant l'une d'elles, une lampe brûle, sinon constamment, du moins les dimanches et les jours de fête.

Cette dévotion aux icônes, qui est portée à un tel degré en Russie, se retrouve avec plus ou moins d'intensité dans tout l'Orient. Elle fleurit surtout chez les grecs. Le rôle qu'elle joue, en cas de maladie, à l'occasion d'une naissance, d'un baptême, d'un mariage, d'une cérémonie d'action de grâces, en attestent l'étendue et la profondeur. L'icône préside à tous les actes de la vie; elle est la compagne inséparable du prêtre. « A vrai dire, ces manifestations de la piété russe ramènent en d'autres temps. L'étranger qui arrive en Russie se croit transporté une dizaine de siècles en arrière, au lendemain de la défaite de l'iconoclasme. Comme pour affirmer plus fortement un dogme et un culte longtemps discutés, les fidèles se pressent devant les images. Elles sont à la fois un drapeau et un trophée; et de même que, au lendemain de luttes terribles où la patrie a été en danger, tous les enfants d'un pays se serrent plus près autour du drapeau et perçoivent plus clairement dans leur âme l'idée de patrie qui les unit, ainsi le culte que l'Église gréco-slave rend aux saintes images témoigne de la dernière lutte d'où elle est sortie victorieuse, en même temps qu'il entretient l'amour de la patrie céleste. Mais, hélas! pourquoi faut-il que l'Église russe semble toujours n'être encore qu'au lendemain de l'iconoclasme! » L. Baurain, *loc. cit.*, p. 664.

Les images usitées dans les églises de rite oriental sont les images peintes. On ne permet généralement pas les sculptures, mais seulement le Christ en croix, la sainte Vierge et saint Jean sur bois découpé. Les statues ne sont pas admises, bien que cet usage n'ait jamais fait l'objet d'un grief important contre les Occidentaux.

C'est par fidélité à leurs traditions, par goût et tempérament national (en Orient on aime les couleurs) que les fidèles s'en tiennent à la seule peinture. En Russie, on est cependant moins rigoureux. Dans certaines contrées occidentales, on vénère même dans plusieurs églises des statues très anciennes. Cela est dû à l'influence latine qui se fit sentir sur plus d'un point par l'intermédiaire des Ruthènes.

Tandis qu'en Orient, le culte des images paraît absorber le meilleur de la piété des fidèles, en Occident, il se pratique avec beaucoup plus de modération et de discrétion. Il se porte surtout sur les nombreuses images dites miraculeuses, spécialement de Notre-Dame, qu'abritent nos sanctuaires, et leurs reproductions. Des cierges et des lampes brûlent devant elles, mais on ne voit point autant de démonstrations corporelles. Une forme particulière du culte des images en Occident est le couronnement solennel, dont le plus célèbre exemple est le couronnement de l'image de Notre-Dame dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure, à Rome. Le rite usité à cette occasion sert de règle à toutes les cérémonies du même genre.

II. Doctrine. — *I. Notion de l'image.* — 1° *Sens divers du mot image.* — Le nom d'image est donné premièrement à toute représentation visuelle d'un objet. La nature en fournit d'impalpables, quand des corps lumineux ou éclairés projettent leurs rayons sur la surface polie d'un miroir ou d'une onde calme. L'art surtout en produit de durables et de tangibles quand, au moyen du pinceau, du ciseau, du moule, etc., il retrace sur une toile ou reproduit dans un bloc de marbre ou de métal une personne, une chose, un événement, réels ou fictifs. C'est là ce qu'on entend le plus ordinairement par le mot image. Dans un sens plus large, on a donné ce nom à tout ce qui, à la façon d'une image, fait connaître quelque chose. C'est ainsi que nous l'appliquons aux métaphores et aux comparaisons qui servent à traduire dans un langage sensible les réalités invisibles de l'ordre intellectuel ou moral, et aussi que nous disons que l'image de Dieu brille dans la création. C'est ainsi que saint Jean Damascène appelle image (εἰκὼν) soit l'Écriture sainte qui revêt de formes Dieu et les anges pour nous les faire connaître, soit les figures prophétiques de l'Ancien Testament, comme l'arche qui annonce la Vierge mère de Dieu, soit les choses créées qui servent à expliquer la révélation divine, comme le soleil, la lumière et le rayon, qui signifient la sainte Trinité, soit enfin toute écriture qui relate les événements passés. Il applique même ce nom d'image aux idées immuables et aux conseils éternels de la Divinité, non évidemment en ce sens qu'ils sont le reflet des êtres créés et des événements futurs, car c'est le contraire qui est le vrai, mais parce que c'est par eux que Dieu les connaît. *De imaginibus*, orat. III, 18-23, *P. G.*, t. XCIV, col. 1337-1344. Nous laisserons ces significations dérivées, sinon impropres, du mot image, et nous essaierons d'en dégager le sens naturel et formel. Mais il nous faut tout d'abord, à la suite des Pères, marquer la différence radicale qui sépare l'image de l'idole, par où se dissipe l'accusation d'idolâtrie, portée par les iconoclastes contre les iconophiles.

2° *Distinction entre l'image et l'idole.* — Le mot idole n'a certainement pas l'étymologie forcée que lui attribue l'auteur cité par Euthyme Zigabène : Εἴδωλα οὖν ὡς εἰκότα ὅλλειν καὶ διαφθείρειν τοὺς τιμῶντας αὐτά, *Panoplia*, tit. XXII, *P. G.*, t. CXXX, col. 1173, mais bien sans doute celle que lui assigne Tertullien : *eidos græce formam sonat; ab eo per diminutionem* εἴδωλον *deductum, æque apud nos formulam fecit. Igitur omnis forma vel formula idolum se dici exposcit. De idololatria*, III, *P. L.*, t. I, col. 665. C'est donc un diminutif de εἶδος. Si on lui compare εἰκών (image), la différence n'est pas grande au point de vue étymologique, car εἰκών, de εἴκω, veut dire ressemblance, similitude. Mais il faut juger du sens des mots par l'usage qui s'en fait. Comme l'usage a précisé la signification de tyran et de martyr, il a précisé aussi celle d'idole. Déjà les auteurs profanes lui attachaient un sens péjoratif. Il est pris habituellement chez eux pour signifier ombre des morts, songe vain, rêve, apparence fugitive. Il indique quelque chose d'insaisissable, d'inconsistant, *prope nihil*. Cf. Henri Estienne, *Thesaurus linguæ græcæ*. La version des Septante rend par ce mot les statues des faux dieux. Voir col. 603. Et c'est ce sens qui, tout naturellement, passe dans la langue chrétienne. Qu'il suffise de rappeler le texte de saint Paul : Οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ. I Cor., VIII, 4. C'est sur cette parole que s'appuient les Pères pour marquer la différence de l'idole et de l'image. Origène distingue ainsi la similitude de l'idole : « Autre est l'idole et autre la similitude; il y a similitude quand, par la sculpture ou la peinture, on reproduit un poisson ou un quadrupède, ou une bête sauvage; mais on a une idole, si l'esprit produit une forme qu'il a imaginée, et qui n'a pas son prototype parmi les choses existantes, comme est une figure tenant à la fois de l'homme et du cheval. » *Hom. in Exod.*, VIII, 3, *P. G.*, t. XII, col. 353. De même Théodoret : « L'idole ne présente aucune substance, mais la similitude est l'apparence et la reproduction de quelque chose. Parce que les gentils façonnent des formes qui n'existent pas, comme les sphinx, les tritons, les centaures, le nom d'idole est donné à ces imitations de choses inexistantes, et celui de similitude aux reproductions de choses qui existent, comme le soleil, la lune, les étoiles, les hommes... Dieu défend d'adorer tout cela. » *Quest.*, XXXVIII, *in Exod.*, *P. G.*, t. LXXX, col. 264. Comme on l'a remarqué, le mot idole a chez Origène et Théodoret, et aussi plus tard chez saint Théodore Studite, *Antirrheticus*, I, XVI, *P. G.*, t. XCIX, col. 345, un sens restreint pour désigner les reproductions de choses inexistantes, sans exclure cependant le sens plus large qu'implique le mot idolâtrie.

Chez les auteurs latins, le mot idole signifie toute effigie, soit d'un être inexistant, soit d'un être existant, faussement reçu et honoré comme Dieu. Les latins empruntent à la langue grecque le mot idole, dont ils n'ont point le correspondant dans la leur. Les auteurs profanes lui donnent le sens qu'il a dans la langue grecque profane. Chez les Pères, il signifie toute statue de fausse divinité, même si la chose représentée existe dans la nature. C'est ainsi que Tertullien l'entend, et c'est pourquoi il pense que Dieu, après avoir défendu de faire des idoles, proscrit aussi, en ajoutant le mot similitude, tous les arts représentatifs. *De idololatria*, IV, *P. L.*, t. I, col. 665-666. Saint Augustin définit l'idole *cujusquam Dei falsi et alieni simulacrum. In Heptateuchum*, l. VII, q. XLI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 806.

Quant à l'image, son sens naturel et premier est d'être la reproduction de quelque chose qui est censé exister ou avoir existé. Εἰκών veut dire similitude, ressemblance, sans aucun doute tout d'abord similitude et ressemblance de quelque chose qui existe ou que l'on croit exister. *Imago* veut dire imitation, tout d'abord pareillement de quelque chose qui a ou qui a eu l'existence. Et c'est ainsi, en prenant le mot dans son sens premier, que les défenseurs des images ont repoussé les attaques de leurs adversaires. La différence entre l'image et l'idole est donc celle-ci : le mot image, dans un sens large, est de soi indifférent et est susceptible de désigner soit les idoles, comme lorsqu'on dit les images des faux dieux,

soit toute autre reproduction, et dans son sens premier, naturel et précis, signifie la représentation d'une chose existante ou qui a existé, tandis que le terme d'idole, toujours pris en mauvaise part, même chez les auteurs païens, pour désigner une ombre, un songe vain, une apparence à quoi rien ne répond, veut dire chez les chrétiens représentation d'une fausse divinité, soit que l'objet regardé comme dieu n'ait jamais existé (Pères grecs), soit encore qu'il existe ou ait existé, mais n'est point tel qu'on le présente, c'est-à-dire n'est point Dieu (Pères latins). De toute façon l'idole n'est qu'un mensonge à la réalité. Aussi plusieurs théologiens se sont élevés contre la définition d'Henri Estienne, dans son *Thesaurus linguæ græcæ* : *Apud Ecclesiæ autem scriptores* εἴδωλα, *latine etiam Idola, peculiari significatione vocantur Simulacra numen aliquod repræsentantia, quod honore et cultu dignamur.* Sans doute, le savant humaniste ne mérite pas les anathèmes qu'appellent sur lui les Salmanticenses, car en disant *aliquod*, il donne à entendre qu'il parle de divinités païennes. Il aurait dû toutefois dissiper l'équivoque, et dire *numen aliquod falsum vel fictum.*

Les défenseurs des images n'ont pas manqué d'attirer l'attention sur cette différence de l'image et de l'idole. Saint Grégoire II, dans sa lettre à saint Germain, dit : *Eorum quæ non sunt formatio idolica pictura nominatur, quæ et paganæ fabulationis poema finxit, eorum quæ nunquam fuerunt per essentiam* (ἐν τῇ ὑπάρξει) *facturam desipienter asseverans.* Mansi, t. XIII, col. 95. Saint Théodore Studite compare ainsi l'image et l'idole : « Celle-ci (l'image) est réellement la ressemblance de la vérité; celle-là (l'idole) est la similitude du mensonge et de l'erreur. C'est ainsi que les habiles en cette matière (de langue) ont cru devoir distinguer ces noms, en appelant idole une imitation mensongère et image la représentation du vrai. » *Vita* (par le pseudo-Michel), LXX, *P. G.*, t. XCIX, col. 180. Saint Nicéphore dit de même : « L'image est la similitude et l'empreinte des choses qui sont et qui subsistent. Mais l'idole est la fiction de choses qui ne sont pas et ne subsistent pas... C'est ainsi que l'image et l'idole diffèrent, de telle sorte que ceux qui n'admettent pas cette différence seraient justement appelés idolâtres. » *Antirrheticus*, I, 28-29, *P. G.*, t. C, col. 277. Enfin l'auteur cité par Euthyme Zigabène proclame la même différence : « Les prototypes des maudites idoles sont faux, étant appelés dieux et n'étant que des démons; mais les archétypes des images sont vrais. » *Panoplia*, tit. XXII, *P. G.*, t. CXXX, col. 1173.

Aux mots d'image et d'idole, touche de près celui de simulacre. Son correspondant grec, ἄγαλμα, signifie proprement statue et est appliqué principalement aux statues des divinités païennes. *Simulacrum* a un sens ambigu. Lactance appelle l'homme *Dei simulacrum, Div. inst.*, l. VI, *De vero cultu*, X, *P. L.*, t. VI, col. 666. Les traductions latines de l'Écriture emploient ce mot pour désigner les idoles. Voir col. 603. C'est bien aussi un sens péjoratif qui domine chez les Pères. Saint Augustin observe que ce que les latins appellent simulacre est appelé idole par les grecs. *In ps. CXXXV*, 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1757. Saint Jérôme se sert du mot simulacre comme parfait synonyme d'idole, *sicut enim contrarium est simulacrum Deo, ita mendacium veritati. In Ose.*, l. II, c. VII, 1, *P. L.*, t. XXV, col. 872. Toutefois, à la différence d'idole, il n'exclut pas un sens favorable, et c'est ainsi qu'Alexandre VIII (1690) a pu condamner la proposition suivante : *Dei Patris* (Viva ajoute *sedentis*) *simulacrum nefas est christiano in templo collocare.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1315. Voir t. I, col. 759-760.

3° *Sens formel du mot image.* — Il nous faut maintenant, après avoir distingué l'image de l'idole, en dégager le sens formel et les caractères saillants. Nous suivrons ici les traces du docteur angélique. A la suite de saint Augustin, qui, dans son livre des *LXXXIII Quæstiones*, à la q. LXXIV, *P. L.*, t. XL, col. 85-86, distingue soigneusement et ingénieusement l'image, l'égalité et la similitude, et les éclaire par leur comparaison mutuelle, saint Thomas nous apprend quels sont les éléments que requiert la raison d'image. « Dans la raison d'image, nous dit-il, se trouve la similitude. Non pas toutefois qu'une similitude quelconque suffise pour nous donner la raison d'image. Il faut une similitude spécifique ou tout au moins portant sur un des caractères spécifiques. Or, parmi les notes ou les signes de l'espèce, dans les choses corporelles, il semble qu'il n'est rien de plus caractéristique que la figure. Nous voyons en effet, observe finement saint Thomas, que les diverses espèces d'animaux ont toutes une figure différente. Il n'en est pas de même pour la couleur. Aussi bien, si l'on peint sur un mur la couleur d'une chose, on ne dira point qué ce soit son image, à moins qu'on n'y dessine en même temps ses traits et sa figure. » Donc, la ressemblance dans la forme spécifique, ou tout au moins dans l'un des caractères de l'espèce, et, par exemple, s'il s'agit des êtres corporels, dans les traits de la figure, est requise pour la raison d'image. « Pourtant, ni cette similitude de l'espèce, ou de la figure, ne suffit encore. Il faut de plus, pour la raison d'image, que nous ayons le rapport d'origine; car, ainsi que le remarque saint Augustin dans son livre des *LXXXIII Quæstiones*, q. LXXIV, nous ne disons pas qu'un œuf soit l'image d'un autre œuf » bien qu'il lui ressemble spécifiquement : « c'est qu'il n'en a pas été exprimé; » il n'a pas avec lui un rapport d'origine. « Pour cela donc que nous ayons vraiment la raison d'image, il faut que nous ayons un quelque chose procédant d'un autre en ressemblance de nature soit par la forme spécifique, soit au moins par un de ses caractères distinctifs. » S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XXXV, a. 1; P. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, t. II, p. 331-332. Notons ici avec le P. Pègues qu'« il n'y a pas qu'une manière dont l'image peut procéder de la chose dont elle est l'image. Elle en peut procéder comme de son principe d'ordre physique; et c'est ainsi que le fils procède de son père. Mais elle en peut procéder aussi comme de son principe d'ordre intellectuel; et c'est ainsi que la statue de César procède de l'être intellectuel qu'a César dans la pensée de l'artiste. » *Ibid.*, p. 332. Trois choses donc sont requises pour qu'il y ait image. Il faut : 1. qu'il y ait similitude; 2. que la similitude porte sur un des caractères spécifiques; 3. qu'elle ait pour cause l'origine. Dans l'article suivant de la même question, saint Thomas ajoute une quatrième condition ou plutôt il précise la troisième, à savoir qu'il faut que l'origine soit la raison propre de la similitude. C'est à défaut de cette dernière condition que le Saint-Esprit ne peut être appelé image au sens propre et formel du mot, bien que ce nom lui ait été donné par les Pères grecs pour indiquer la parfaite ressemblance qu'il a avec le Père et le Fils, dont il procède.

En recueillant ces divers traits, on aura donc de l'image la définition suivante : *similitudo in aliquo signo speciei expressa ab exemplari.* Similitude en un des caractères spécifiques reçue de l'original. Nous voyons par cette définition que l'image est un être relatif, essentiellement relatif, qui ne peut s'expliquer que par l'être auquel il dit relation. De même que le père est père du fils, que le fils est fils du père, que l'ami est l'ami de son ami, ainsi l'image est l'image

du prototype, comme le prototype est le prototype de l'image. C'est cette relation que nous allons maintenant considérer. Nous en marquerons deux caractères saillants. L'image, d'une part, est semblable à l'original, elle est en quelque sorte identique à l'original, et d'autre part, elle s'en distingue nécessairement. Ces deux caractères : ressemblance et différence, sont importants, car ils servent, l'un à légitimer le culte des images, et l'autre à en préciser la nature. Tous les deux ont été mis en relief par les défenseurs des images. Le concile de Nicée (787) rapporte des textes qui établissent le premier caractère. C'est d'abord saint Athanase : « Dans l'image du roi, il y a sa forme (εἶδος) et son aspect (μορφή) et dans le roi il y a la même forme que dans l'image, car dans l'image il y a la similitude exacte du roi, et qui voit le roi connaît que c'est lui qui est dans l'image; et parce que la ressemblance ne varie pas, l'image pourrait dire à celui qui voudrait voir le roi après avoir vu l'image : Moi et le roi nous sommes un; je suis en lui et il est en moi; et ce que tu vois en moi, tu le vois en lui, et ce que tu vois en lui, tu le vois en moi. Qui donc adore l'image, adore en elle le roi; car elle en est l'apparence et la forme (μορφὴ καὶ εἶδος). » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 69. C'est ensuite saint Basile, dont le texte suivant est si souvent cité : « L'image du roi est aussi appelée roi, et il n'y a pas deux rois. En effet ni la puissance n'est scindée, ni la gloire n'est partagée. » Mansi, *ibid.* Saint Jean Damascène, après avoir reproduit ce texte, l'applique aux images saintes. « Si l'image du roi, c'est le roi, l'image aussi du Christ est le Christ et l'image du saint est le saint. Ni la puissance n'est scindée, ni la gloire n'est partagée, mais la gloire de l'image devient celle de celui qu'elle représente. » *De imaginibus*, orat. I, *Testimonia*, *P. G.*, t. XCIV, col. 1264. Dans saint Théodore Studite, on trouve également aussi cette pensée : τοῦ ἀρχετύπου τὴν κλῆσιν τὸ παράγωγον κέκτηται, ce qui procède de l'archétype en possède le nom. *Epist.*, l. II, epist. XXVI, *P. G.*, t. XCIX, col. 1193. Ainsi donc, à cause de la ressemblance, le nom même du prototype passe à l'image, il y a entre eux comme une identité morale, fondée sur la communauté de forme, car la forme, la cause formelle est celle qui donne aux choses leur être et par suite leur unité, et qui est la raison de leur cognoscibilité et de leur appellation. C'est de ce premier caractère que découle la vénération et le culte des images. A ce titre seul elles sont vénérables et c'est à raison de ce titre que l'Église y ajoute une députation spéciale au culte divin par ses prières et ses bénédictions.

Le second caractère de l'image, la différence, est tracé avec autant de clarté. Après avoir défini l'image ὁμοίωμα καὶ παράδειγμα καὶ ἐκτύπωμα τινός, ἐν ἑαυτῷ δεικνύον τὸ εἰκονοζόμενον, saint Jean Damascène ajoute : « Et cependant, l'image n'est pas semblable en tout à son prototype, c'est-à-dire à la chose dont elle est l'image, et absolument l'on voit entre eux une différence, autrement l'image ne serait pas une chose et le prototype une autre. Par exemple, l'image de l'homme, même si elle exprime la figure du corps, n'a cependant pas les facultés de l'âme; car ni elle ne vit, ni elle ne pense, ni elle ne parle, ni elle ne sent, ni elle ne meut aucun membre; et même le fils, qui est l'image naturelle du père, a quelque chose qui le distingue de lui, car il est fils et non père. » *De imaginibus*, orat. III, 16, *P. G.*, t. XCIV, col. 1337. Ailleurs, le même docteur fait entrer expressément cette note de différence dans la définition de l'image et l'applique *in divinis* : Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστι ὁμοίωμα χαρακτηρίζον τὸ προτότυπον, μετὰ τοῦ καὶ τινὰ διαφορὰν ἔχειν πρὸς αὐτό. Οὐ γὰρ κατὰ πάντα ἡ εἰκὼν ὁμοιοῦται πρὸς τὸ ἀρχέτυπον. Et il poursuit : « Ainsi, le Fils est l'image vivante et parfaite du Dieu invisible, reproduisant en lui-même le Père, identique en tout à lui, excepté en ceci, qu'il en procède comme de son principe. » *De imaginibus*, orat. I, 9, col. 1240. Le concile de Nicée (787) relève aussi ce caractère dans les images pieuses quand il repousse l'accusation d'idolâtrie. « Autre est l'image, dit-il, et autre l'original. Dans l'image, aucun de ceux qui ont la raison saine ne cherche ce qui est propre à l'original. La droite raison ne voit rien dans l'image, sinon qu'elle prend le nom de l'original, et non la nature. » Mansi, t. XIII, col. 257. Il s'agit, évidemment ici de l'image artificielle dont parlent les adversaires. Ce second caractère déterminera le caractère de l'adoration qui est due à l'image. S'il n'y a pas de différence de nature entre l'image et le prototype, il n'y aura pas non plus de différence d'adoration. Le Père et le Fils, son image, sont la même nature divine, ils seront adorés de la même adoration latreutique. Et c'est dans ce sens que saint Augustin dit : *Nulla ejus (Dei) imago coli debet, nisi illa quæ hoc est quod ipse; nec ipsa pro illo, sed cum illo. Epist.*, LV, *ad inquis. Januarii*, c. XI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 213. Et comme, dans les images artificielles, il y a diversité de nature avec le prototype, il s'ensuit aussi qu'il y aura à leur égard diversité d'adoration. L'adoration des images devra être σχετικὴ, οὐ λατρευτική, comme s'expriment le IIe concile de Nicée et les Pères grecs, défenseurs des images. Ainsi donc, le caractère de ressemblance au prototype qui appartient aux images, fonde la légitimité de leur culte, et le caractère de différence qui en est inséparable précise la nature et la portée de ce culte.

4° *Division des images.* — Nous avons déjà parlé d'images naturelles et d'images artificielles. Il est temps de préciser et de mettre en relief cette grande division des images, en négligeant celle donnée par saint Jean Damascène, où parfois le mot d'image s'écarte trop de sa signification propre et naturelle. *De imaginibus*, orat. III, 18-23, *P. G.*, t. XCIV, col. 1337-1344. Mieux que lui, saint Théodore Studite a marqué cette séparation des images en deux catégories et leurs différences caractéristiques. « Toute image, dit-il, porte la ressemblance de son prototype, l'image naturelle une ressemblance naturelle, l'image artificielle une ressemblance artificielle. La première est parfaite (ἀπαράλλακτος) et quant à la nature et quant à la similitude (τῇ οὐσίᾳ καὶ τῇ ὁμοιώσει) à celui dont elle est le sceau (ἀποφράγισμα) : ainsi le Christ selon sa divinité est semblable à son Père, et selon son humanité à sa mère. La seconde, identique au prototype quant à la similitude, en diffère quant à la nature (ὁμοιώσει ταυτιζομένη, ἠλλωτρίωται τῆς οὐσίας τοῦ ἀρχετύπου) : ainsi l'icône du Christ est différente du Christ, » *Antirrh.*, III, c. II, *P. G.*, t. XCIX, col. 417; et ailleurs : « L'image artificielle et le prototype sont deux choses, et leur différence est non pas dans la personne, mais dans la nature (ἡ διαφορότης οὐκ ἐπὶ τῆς ὑποστάσεως, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον. » *Epist.*, l. II, epist. CCXII, *P. G.*, t. XCIX, col. 1640. Cf. *Epist. ad Platonem*, *ibid.*, col. 501. Saint Nicéphore a des passages semblables, mais moins précis. *Antirrh.*, III, 21, *P. G.*, t. C, col. 405-408. Euthyme Zigabène développe très heureusement la doctrine du Studite : ἄλλο φυσικὴ εἰκὼν καὶ ἄλλο μιμητική. La première n'a pas de différence de nature d'avec son principe, mais une différence de personne : ainsi le Fils par rapport au Père; car ils n'ont qu'une nature, mais sont deux personnes. La seconde, au contraire, ne diffère pas de l'original quant à la personne, mais quant à la nature : ainsi l'image du Christ par rapport au Christ, car ils n'ont qu'une personne, mais deux natures (μία μὲν γὰρ τούτων ὑπόστασις, δύο δὲ φύσεις). Autre en effet est la nature de la matière peinte, autre celle du Christ

dans son humanité, selon laquelle il est représenté et est constitué l'exemplaire de l'image... L'image imitative ou artificielle n'a pas de personne propre (οὐ γὰρ ἴδιο=ὑπόστατός ἐστιν), mais désigne la personne de l'archétype, et c'est en quoi elle est son image. Nous appelons ici personne (ὑπόστασιν) non ce qui simplement subsiste (οὐ τὸ ἁπλῶς ὑφεστως), mais une nature (οὐσίαν) avec des propriétés qui la distinguent des choses de même espèce. C'est pourquoi l'image n'a point de personne propre, mais seulement l'archétype... Et tout ce qui est représenté par l'art est reproduit non selon sa nature, mais selon la personne; et à cause de cela l'image est identique à l'exemplaire, non par la nature, mais par la personne, à savoir par l'imitation de la personne. » *Panoplia*, tit. XXII, *P. G.*, t. CXXX, col. 1165. Nous devons noter ici un caractère spécial de l'image artificielle. L'image artificielle ne présente directement que ce que la vue peut percevoir, c'est-à-dire les couleurs, les traits, les contours; elle ne peut représenter l'âme et ses facultés; mais parce que ces dernières sont nécessairement unies dans l'homme avec les caractères individuels perçus par la vue, il s'ensuit qu'en peignant ceux-ci, on désigne indirectement celles-là, et partant l'on peut vraiment dire que l'image artificielle est l'image de tel homme, quoiqu'elle ne soit directement que l'image de son corps dans ses accidents extérieurs. Le concile de Nicée arguera de ce caractère pour revendiquer la légitimité des images de Jésus-Christ.

Saint Thomas nous donne une autre division des images : *Imago dupliciter in aliquo invenitur : uno modo in re ejusdem naturæ secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo; alio modo in re alterius naturæ, sicut imago regis invenitur in denario.* « De la première manière, le Fils est l'image du Père; de la seconde, l'homme est appelé image de Dieu, et pour indiquer l'imperfection de cette image, nous disons non pas seulement qu'il est l'image de Dieu, mais qu'il est *à* son image, par où nous signifions un certain mouvement tendant à la perfection. » *Sum. theol.*, I^a^, q. XXXV, a. 2, ad 3^um^. Cette division de saint Thomas coïncide avec la première, à condition d'entendre le terme μιμητικὴ dans un sens assez large pour s'appliquer aux œuvres de Dieu *ad extra*, qui ne sont en effet que des *artefacta Dei*. Ce n'est pas le lieu ici de traiter de l'image naturelle, d'expliquer comment le Fils est l'image du Père, ni non plus comment l'homme est l'image de Dieu. Nous nous restreignons aux images artificielles religieuses ou saintes.

5° *Les images religieuses.* — Les images religieuses sont celles dont l'exemplaire est quelque chose de saint et c'est à cause du prototype qu'elles représentent qu'on les appelle saintes, religieuses ou sacrées. Elles sont de deux sortes : les unes représentent des êtres corporels, comme les images du Christ et des saints, les autres des êtres purement spirituels, comme les images de Dieu et des anges. En outre, parmi les images d'êtres corporels, il y en a qui représentent proprement leur original, comme l'image du Christ en croix, et d'autres qui le représentent symboliquement, comme l'image de l'agneau représente Jésus-Christ. Il en est en effet des images comme des noms; les uns désignent proprement une personne, comme le nom de Jésus désigne le Verbe fait chair, et d'autres la désignent sous une métaphore, comme l'agneau divin, le lion de la tribu de Juda, la pierre angulaire, etc.

Au sujet des images des êtres spirituels, il faut observer qu'il y a trois manières de les faire. Ou bien l'on prétend retracer par la couleur leur nature propre; c'est qu'alors on a une idée fausse et païenne de la divinité et des esprits; ou bien on ne veut les exprimer qu'analogiquement : ainsi, si l'on représente Dieu sous la forme d'une très pure lumière, pour signifier sa divine clarté, ou encore le Père éternel sous la forme d'un vieillard vénérable pour signifier son éternité. Troisièmement on peut représenter Dieu et les anges, non comme ils sont en eux-mêmes, mais en la forme où ils ont apparu aux hommes : ainsi l'Esprit-Saint est représenté sous la forme d'une colombe. Il ne s'agit point évidemment ici des images de la première manière, mais seulement des deux autres et nous verrons en son lieu ce qui se rapporte à leur usage et à leur culte.

II. LÉGITIMITÉ DE L'USAGE DES IMAGES. — 1° *Preuves d'autorité.* — En matière de religion, c'est le premier genre d'arguments qu'il nous faut invoquer. Sans doute, la raison nous montre la sagesse de l'usage des images saintes et l'utilité immense qui en découle. Mais comme, d'une part, les images ne sont pas essentielles à la religion et appartiennent à la catégorie des choses dites indifférentes (*ex genere* ἀδιαφόρων) et que, d'autre part, leur emploi peut donner lieu à des abus, soit dans la confection elle-même des images, soit dans le culte qui ne peut manquer de s'y attacher, la question de l'usage des images est et demeure une question d'ordre disciplinaire, et c'est à l'autorité religieuse qu'il appartient de déterminer positivement si nous devons ou pouvons faire des images et nous en servir. L'Écriture sainte, la pratique constante de l'Église, le magistère ecclésiastique surtout établissent la légitimité de cet usage.

1. *L'Écriture sainte* nous apprend que l'usage des images est bon et apte à des fins religieuses. Dieu lui-même a commandé de faire des images. En dehors de l'arche d'alliance, qui était une figure des réalités de la Loi nouvelle, il a prescrit de faire des chérubins d'or et de les placer de part et d'autre de l'arche, et dans le désert il a ordonné à Moïse de faire un serpent d'airain en signe de salut. Salomon fit aussi placer dans le temple d'autres figures de chérubins et un certain nombre d'images symboliques diverses. Cet argument scripturaire fut utilisé par le concile de Nicée et les iconophiles. Au début de la IV^e^ session, on relit les principaux passages de la Bible concernant les images : Exod., XXV, 17-22; Num., VII, 88 *b*-89; Ezech., XLI, 1, 15 *c*-19; Heb., IX, 1-5 *a*. Mansi, t. XIII, col. 4-5. Le pape Hadrien, dans sa lettre aux empereurs Constantin et Irène, Mansi, t. XII, col. 1063; Léontius de Néapolis, *ibid.*, t. XIII, col. 44; le pape Grégoire II à saint Germain, *ibid.*, col. 97; Jean de Thessalonique, *ibid.*, col. 168; S. Jean Damascène, *De imaginibus*, orat. I, 20; orat. III, 9, *P. G.*, t. XCIV, col. 1252, 1329; S. Théodore Studite, *Epist.*, l. II, epist. XXI, *P. G.*, t. XCIX, col. 1184, s'appuient également sur l'Écriture pour prouver la légitimité des images. Parfois même, on va dans ce but jusqu'à invoquer le passage de la Genèse où il est dit que Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance. Ainsi le pape Hadrien, dans sa lettre aux empereurs, Mansi, t. XII, col. 1070; ainsi saint Jean Damascène, quand il donne la division des images. *De imaginibus*, orat. III, 20, *P. G.*, t. XCIV, col. 1340. A noter ici que les images religieuses employées dans l'Ancien Testament n'étaient que des images symboliques, et que ce n'est que dans le christianisme qu'apparaît l'emploi d'images représentant proprement de saints personnages, patriarches, prophètes, martyrs, et surtout Jésus-Christ et sa sainte mère.

2. *La pratique constante du peuple chrétien.* — Nous avons vu dans la première partie de cette étude comment, naturellement et spontanément, les premiers chrétiens ont adopté ce moyen très simple d'instruction et d'édification et comment l'usage, tout au moins, des images remonte aux origines mêmes de l'Église et a pris naissance, pour ainsi dire, avec elle. Cet usage, au lieu de s'affaiblir, n'a fait que s'étendre

et se développer prodigieusement. Nous ne revenons pas sur cette histoire. Cette tradition pratique trouve son expression théorique et authentique dans les actes du magistère ecclésiastique.

3. *Le magistère ecclésiastique* s'exprime dans les conciles généraux et particuliers, approuvés par Rome, dans les documents pontificaux et l'enseignement des Pères, ceux surtout qui ont consacré leur vie à la défense des images. Nous en ferons ici la revue, nous réservant de les citer à mesure et selon que nous en aurons besoin, soit pour montrer l'utilité des images, soit pour en établir et en déterminer le culte.

a) Conciles. — Les principaux conciles qui supposent ou déclarent légitime soit l'usage, soit le culte (qui implique l'usage) des images sont les suivants : *a.* le concile Quinisexte (691), can. 82, Mansi, t. xi, col. 977-980, suppose légitime l'usage des images, puisqu'il ordonne de représenter Jésus-Christ non plus sous la figure d'un agneau, mais dans sa forme humaine. Hadrien Ier, dans sa lettre à saint Taraise, accepte tous les canons de ce concile, *quæ jure ac divinitus promulgatæ sunt*, parmi lesquels il range le 82e. Mansi, t. xii, col. 1080. A plusieurs reprises, dans le concile de Nicée (787), on rappelle ou reproduit ce canon. IIIe session, Mansi, t. xii, col. 1125-1126; IVe sess., Mansi, t. xiii, col. 40-41; VIe sess., *ibid.*, col. 220. *b.* Le concile de Rome tenu sous Étienne III, en 769, VIIIe sess., Mansi, t. xii, col. 720. *c.* Le IIe concile de Nicée, VIIe œcuménique (787), qui se réunit dans le but exprès de rétablir l'usage et le culte des images. Mansi, t. xi et xii. *d.* Le VIIIe concile œcuménique, IVe de Constantinople, en 869, 3e canon. Mansi, t. xvi, col. 161-162, 400. Voir t. iii, col. 1296 sq. *e.* Le concile de Florence (1438), Ve session, où fut reproduite la doctrine du IIe concile de Nicée. Mansi, t. xxxii, col. 548. *f.* Le concile de Trente (1563), session XXVe, Mansi, t. xxxiii, col. 171-172, qui exposa avec une grande précision et une grande clarté la doctrine de l'Église sur les images, et les règles générales qui doivent diriger leur confection et leur emploi. On peut signaler aussi d'autres conciles particuliers moins importants ou dont les actes sont perdus : deux conciles tenus à Rome, l'un en 727, sous Grégoire II, dont parle Hadrien Ier dans sa réponse aux *reprehensiones* de Charlemagne, *P. L.*, t. xcviii, col. 1275, 1278; Mansi, t. xiii, col. 789, 792, et l'autre en 731, sous Grégoire III, Mansi, t. xii, col. 299; Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. iii, p. 676-678; le concile de Constantinople (842), qui triompha définitivement de la réaction iconoclaste et dont les actes sont perdus. Mentionnons enfin le concile de Sens, sous Clément VII, en 1529, qui soutint contre les vaudois l'usage et le culte des images, qu'ils accusaient d'idolâtrie, can. 14, Mansi, t. xxxii, col. 1175-1176, et celui de Mayence, en 1549, sous Paul III, can. 41, 42. Mansi, t. xxxii, col. 1414-1415.

b) Les principaux documents pontificaux sont : *a.* la lettre de saint Grégoire II à saint Germain de Constantinople, Mansi, t. xiii, col. 93; *b.* les lettres d'Hadrien Ier aux empereurs Constantin et Irène, Mansi, t. xiii, col. 1056, et au patriarche saint Taraise, *ibid.*, col. 1020, ainsi que sa réponse aux *reprehensiones* de Charlemagne au sujet du IIe concile de Nicée, *P. L.*, t. xviii, col. 1247 sq.; Mansi, t. xiii, col. 759 sq.; *c.* la constitution de Martin V *Inter cunctas* (1418), Denzinger-Bannwart, n. 679; *d.* la profession de foi de Pie IV (1564), Denzinger-Bannwart, n. 998; *e.* le *Codex juris canonici*, can. 1225, § 2, 1276.

c) Les Pères, défenseurs des images. — *a. Avant l'iconoclasme.* — Saint Basile n'a pas eu à défendre la légitimité des images, mais il a posé les principes sur lesquels se sont appuyés tous les iconophiles : il n'est pas d'autorité qui, durant toute la querelle des images, ait été plus souvent invoquée que la sienne. Ces principes, en petit nombre, sont les points lumineux qui éclairent toute la doctrine : il y a identité (morale) entre l'image et le prototype; dans la confection et le culte de l'image, c'est l'intention qu'il faut voir et d'après elle qu'il faut juger; l'honneur fait à l'image rejaillit sur le prototype. Toute la doctrine rationnelle des images sort de là. A un moindre degré, on invoque saint Athanase. Léontius, évêque de Néapolis, en Chypre, on s'en souvient, a développé le premier, d'une façon logique, la légitimité de l'usage et du culte des images. *P. G.*, t. xciii, col. 1597-1609. Le concile de Nicée le cite tout au long. Mansi, t. xiii, col. 49-53. Plus proche de l'iconoclasme est Jean de Thessalonique, cité de même par le concile. Mansi, t. xiii, col. 164-168. — *b. Au temps de l'iconoclasme*, nous avons saint Germain de Constantinople (lettres à Jean, évêque de Synnade, Mansi, t. xiii, col. 100-105; *P. G.*, t. xcviii, col. 156; surtout à Thomas, évêque de Claudiopolis, Mansi, *ibid.*, col. 108-128; *P. G.*, t. xcviii, col. 164); le patriarche saint Taraise (lettres aux empereurs Constantin et Irène, Mansi, t. xiii, col. 400; *P. G.*, t. xcviii, col. 1428; au pape Hadrien Ier, Mansi, t. xiii, col. 458; *P. G.*, t. xcviii, col. 1436; à Jean, prêtre et higoumène, Mansi, t. xiii, col. 471; *P. G.*, t. xcviii, col. 1452; aux évêques et aux prêtres d'Antioche, d'Alexandrie et de Jésusalem. Mansi, t. xii, col. 1119; *P. G.*, t. xcviii, col. 1460). Mais les trois grands docteurs des images sont : saint Jean Damascène, dont les trois discours sur les images sont si célèbres, *P. G.*, t. xciv, col. 1232-1420, saint Théodore Studite, qui se fit le défenseur des images, non seulement dans ses *Antirrhétiques*, mais dans de nombreuses lettres, *P. G.*, t. xcix; il fit vraiment sa cause de la cause des images, et nous verrons que mieux que tout autre il en caractérisa le culte. Enfin saint Nicéphore, qui, comme le Studite, consacra sa vie à la même œuvre. *Antirrhétiques* et *Apologétiques*, *P. G.*, t. c.

2° *Preuves de raison.* — La raison nous montre combien l'usage des images religieuses est bon, utile, conforme aux besoins légitimes de notre nature et, par suite, acceptable et louable.

1. Un premier argument se tire de l'*estimation commune des hommes*. Puisque chez toutes les nations se trouve l'usage des images dans la vie domestique et civile, pourquoi serait-il absurde, déraisonnable et défendu *per se*, dans la vie religieuse? Si l'on reçoit communément les images des rois, des empereurs, des grands hommes, des parents, pourquoi n'aurait-on pas des images des saints? Cet argument se trouve exprimé dans le IIe concile de Nicée, dans la profession de foi de l'évêque Théodose (Ire session) : « Si l'on vient en foule avec des cierges et de l'encens au-devant des λαυράτα et des images impériales envoyées aux cités et aux provinces (χωρίοις), honorant ainsi non le tableau enduit de cire, mais l'empereur, combien plus faut-il dans l'église peindre l'image du Christ notre Dieu, de sa mère immaculée et de tous les saints et bienheureux Pères et ascètes. » Mansi, t. xii, col. 1014,

2. La principale preuve de raison en faveur de l'usage des images se trouve dans leur *multiple utilité*. C'est cela surtout qui est mis en relief par le concile de Nicée et les iconophiles. « Ce n'est pas par un amour charnel, dit le IIe concile de Nicée, que nous louons les saints ou que nous les peignons, mais parce que nous voulons avoir leurs vertus à imiter, et nous retraçons leurs vies dans les livres et nous les reproduisons par la peinture; non qu'ils aient besoin d'être loués par nous par le récit, ou d'être reproduits en peinture, mais nous faisons tout cela pour notre *utilité*. » Mansi, t. xiii, col. 301-304. Une utilité préalable des images, si on peut lui donner ce nom, c'est d'être un ornement pour les églises, l'ornement qui

leur convient. Cette vue artistique ne semble pas toutefois avoir été celle des défenseurs des images, ou du moins elle n'a joué qu'en fonction des utilités proprement dites qui reviennent au peuple chrétien de la fréquentation des images. C'est pourquoi nous nous contentons de la signaler. Les utilités de l'image découlent de sa notion même. Puisque l'image tient lieu du prototype et qu'il est moralement *idem cum illo*, le commerce des images procurera proportionnellement les mêmes avantages que le commerce du prototype lui-même. Ces avantages sont au nombre de trois, ainsi résumés par saint Thomas : *Fuit autem triplex ratio institutionis imaginis in Ecclesia. Primo, ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidie in oculis repræsentantur. Tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visis efficacius excitatur quam ex auditis. In IV Sent.*, l. III, dist. IX, a. 2, sol. 2, ad 3um. Cette triple utilité appartient à l'image plus qu'à tout autre moyen de connaissance, comme le répètent à l'envi les iconophiles, car la vue est le premier des sens cognoscitifs, le plus prompt, le plus rapide, le plus universel et qui saisit le plus vivement l'objet.

a) La première utilité de l'image, l'*instruction*, est celle qui a été tout d'abord signalée par les anciens Pères. Nous l'avons vue indiquée par saint Nil à Olympiodore, *P. G.*, t. LXXIX, col. 577, et par saint Grégoire Ier à Sérénus de Marseille : *Quod legentibus scriptura*, dit ce docteur, *hoc idiotis præstat pictura cernentibus, quia in ipsa etiam ignorantes vident quid sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt. Unde et præcipue gentibus pro lectione pictura est. P. L.*, t. LXXVII, col. 1128. De même saint Jean Damascène : ὅπερ τοῖς γράμμασι μεμνημένοις ἡ βίβλος τοῦτο καὶ τοῖς ἀγραμμάτοις ἡ εἰκών· καὶ ὅπερ τῇ ἀκοῇ ὁ λόγος, τοῦτο τῇ ὁράσει ἡ εἰκών. *De imaginibus*, orat. I, 17, *P. G.*, t. XCIV, col. 1248. Cette comparaison de l'image avec la parole ou le livre, qui se trouve aussi dans le concile de Nicée, Mansi, t. XIII, col. 113, 300, est à plus d'un égard à l'avantage de l'image. Saint Nicéphore développe ainsi ce point : « Les discours aussi sont les images des choses et en dépendent comme de leurs causes. Et premièrement, ils entrent dans l'oreille, car il faut tout d'abord que les sons des paroles frappent l'oreille des auditeurs, et secondement, l'auditeur, au moyen du raisonnement, arrive à l'intelligence des choses qu'on lui montre; tandis que la peinture, dès l'abord et sans intermédiaire, conduit aux choses elles-mêmes, comme si elles étaient présentes, l'esprit de ceux qui la contemplent, et du premier regard, dès la première rencontre, donne une connaissance claire et parfaite des choses; et pour me servir de la parole d'un Père, ce que le récit raconte, la peinture, par l'imitation, le montre. Et autant le fait (ἔργον) est au-dessus du discours, autant l'imitation et la similitude du fait l'emportera sur les sons du discours pour nous faire connaître les choses. C'est pourquoi souvent les discours deviennent plus manifestes et plus clairs au moyen d'une telle description (τῆς τοιαύτης ἱστορίας). Car souvent les doutes et les ambiguïtés naissent de la parole, et de là, sans doute, proviennent diverses pensées dans les âmes; beaucoup, en effet, ont en eux-mêmes et vis-à-vis des autres des sentiments opposés, disputent sur les mots et ne savent au juste ce qui est dit; tandis que la connaissance qu'engendre la vue des choses est à l'abri de l'ambiguïté (ἀναμφίλεκτον). Ces deux moyens de connaissance sont d'ailleurs si bien faits l'un pour l'autre, que, dans un seul et même livre, comme on peut le voir souvent dans de très anciens documents (δέλτοις), le discours est tracé alternativement ici en syllabes et là par la peinture, et c'est la même narration qui est reproduite de part et d'autre. » *Antirrh.*, III, *P. G.*, t. C, col. 381-384.

L'histoire de l'iconoclasme nous fait connaître une autre utilité des images, spéciale à ce temps, et qui se ramène au chef de l'instruction. Elles étaient un moyen très efficace de combattre l'erreur des phantasiastes et d'affirmer, par un langage qui parle aux yeux, la réalité de la chair de Jésus-Christ et la vérité de sa nature humaine. Ces hérétiques prétendaient que le Christ n'a point pris une vraie chair, semblable à la nôtre, et par suite soutenaient qu'on n'avait pas le droit d'en faire des images. C'est pourquoi saint Germain de Constantinople écrit à Thomas de Claudiopolis : « La représentation du Seigneur dans les images, selon sa forme de chair, est d'abord une réplique (εἰς ἔλεγχον μὲν ἐστι) aux hérétiques qui ont la folie d'affirmer qu'il ne s'est pas fait homme véritablement, puis un secours (χειραγωγίαν) pour ceux qui sont incapables de s'élever à la contemplation spirituelle, mais ont besoin d'une considération corporelle pour affermir ce qu'ils ont entendu. » Mansi, t. XIII, col. 116.

b) Le deuxième avantage des images est qu'elles *font souvenir*. Il ne suffit pas à l'homme de connaître une fois pour toutes les vérités religieuses; il a besoin de ramener souvent son esprit à leur contemplation, sous peine d'oublier ce qu'il a appris ou, tout au moins, de n'en tirer aucun profit. C'est seulement par le commerce assidu et la contemplation fréquente des mystères de la religion et des exemples des saints que l'âme s'élève au-dessus du terre-à-terre auquel l'entraîne continuellement le corps qu'elle anime. A ce but tendent la lecture du saint Évangile et des livres pieux, les méditations, les saintes exhortations. A ce but aussi contribuera, et à un haut degré, la vue des images religieuses par le souvenir des saints personnages et des scènes bibliques qu'elles impriment et gravent dans l'esprit. C'est ce que si fréquemment inculquent les défenseurs des images et le IIe concile de Nicée. Saint Grégoire II, dans sa lettre à saint Germain, inculque cette raison de faire des images, dans un développement saisissant dont voici la fin : « S'il (Jésus-Chirst) n'a pas ressuscité les morts, redressé les paralytiques, purifié les lépreux, fait voir les aveugles, délié la langue des muets, raffermi les pieds des boiteux, et chassé les démons; s'il n'a pas ouvert l'oreille des sourds, opéré toutes les merveilles et accompli les divins oracles : qu'on ne le retrace point; et s'il n'a pas volontairement subi la passion, dépouillé l'enfer et n'est point ressuscité et monté au ciel pour venir juger les vivants et les morts : qu'on ne retrace point, qu'on ne reproduise point tout ce qui raconte ces choses soit en lettres, soit en couleur, soit livres, soit peintures. Mais si toutes ces choses sont arrivées, et c'est un grand mystère de bonté, plût à Dieu qu'il fût possible que le ciel, la terre et la mer, tous les vivants et toutes les plantes, et s'il est quelque autre chose, eussent pour nous les raconter des voix, des lettres et des couleurs. » Mansi, t. XIII, col. 96. L'image est un mémorial (ὑπόμνημα), dit saint Jean Damascène. Elle nous rappelle les bienfaits de Dieu et les mystères de Notre-Seigneur. *De imaginibus*, orat. I, 17, 18, *P. G.*, t. XCIV, col. 1248-1249. « C'est pour nous souvenir d'eux, écrit Hadrien Ier aux empereurs Constantin et Irène, que nous faisons les images des saints, à savoir d'Abraham, de Moïse, d'Élie, d'Isaïe, de Zacharie et des autres prophètes, des apôtres et des saints martyrs qui ont souffert pour le Seigneur, afin que quiconque les voit dans l'image se souvienne d'eux et glorifie le Seigneur qui les a glorifiés. » Mansi, t. XII, col. 1070. Jean de Thessalonique, cité par le concile, avait dit aussi : « Les images que tu vois sont peintes pour rappeler la rédemption miséricordieuse de notre Sauveur Jésus-Christ, en indiquant la figure (πρόσωπον)

de son incarnation, et également les images des saints, qui indiquent les combats de chacun contre le démon, et leurs victoires et leurs couronnes. Il n'est pas vrai, comme tu penses, que les chrétiens les divinisent et les adorent, mais dans la ferveur de leur zèle et de leur foi, ils contemplent les images des saints, en se souvenant de leur culte envers Dieu. » Mansi, t. XIII, col. 168. Cette deuxième utilité, l'image la fournit d'une manière permanente. « Par elles (les images), dit le IIe concile de Nicée, nous avons toujours le souvenir de Dieu. La lecture n'est pas toujours chantée dans les temples vénérables, mais la représentation par l'image y est comme une chaire, qui, le soir, le matin et au milieu du jour, nous raconte et nous proclame la vérité de ce qui s'est passé. » Mansi, t. XIII, col. 361.

Ces deux utilités, instruire et rappeler, de l'image lui sont communes, avons-nous vu, avec le discours et le livre. Les iconophiles, au moyen de ce rapprochement, tirent un argument très fort de l'emploi de l'Écriture sainte. Si l'on accepte l'Écriture sainte, on doit aussi recevoir l'image sainte. Saint Jean Damascène, dans sa division des images, les place dans la même catégorie : « Le sixième genre d'image est celle qui est faite en mémoire des choses passées, soit d'un prodige, miracle ou action vertueuse, pour la gloire, l'honneur, la louange (στηλογραφίαν) de ceux qui ont excellé dans la vertu, soit d'une action condamnable, pour l'opprobre et la honte des méchants, et qui devient l'utilité de ceux qui, dans la suite, la regarderont : à savoir pour que nous fuyions les vices et cherchions à acquérir les vertus. Or, cette image est de deux sortes. Ou bien elle est tracée par le discours dans les livres (car la lettre est l'image du discours) et c'est ainsi que Dieu a gravé la loi sur des tables et a ordonné de retracer par l'écriture la vie de ceux qui ont été ses amis, ou elle est perceptible par le simple regard, et c'est ainsi que Dieu a ordonné de placer dans l'arche l'urne et la verge... De la même manière, maintenant, nous traçons avec amour les images des hommes qui ont été vertueux pour nous les rappeler et nous exciter à les imiter. » *P. G.*, t. XCIV, col. 1341-1344. Le IIe concile de Nicée presse le rapprochement : « Si les Pères ont transmis qu'il ne faut point lire l'Évangile, ils ont transmis par là même qu'il ne faut point faire d'image; mais s'ils ont transmis la première chose, ils ont par là même transmis la seconde. La représentation par l'image reproduit la narration évangélique et celle-ci développe celle-là, et toutes les deux sont bonnes et précieuses. Elles se montrent l'une l'autre (ἀλλήλων δηλωτικά). » Mansi, t. XIII, col. 269. Tout aussi catégorique est saint Nicéphore : « Qui reçoit l'Écriture admet nécessairement aussi la représentation; s'il rejette l'une, il doit aussi rejeter l'autre. Et puisque tout le mystère de l'anéantissement du Verbe est l'œuvre de la providence divine, et qu'il a plu à Dieu de nous faire voir avec bonté, même en cette manière, les desseins de sa miséricorde; à cause de cela, il a fallu aussi ce genre d'écriture, plus grossière et néanmoins plus claire, pour les gens simples et frustes, afin que même les illettrés rencontrassent et apprissent par la simple vue ce qu'ils sont privés de connaître par la lecture et ainsi reçussent une connaissance plus abrégée et plus claire des choses. Car, ce que souvent l'esprit n'a pas saisi en entendant les paroles, la vue, en le percevant d'une manière stable, l'a interprété plus clairement. On est donc ainsi conduit plus facilement au souvenir de ce que Jésus-Christ a fait et souffert pour nous, et plus rapidement que par le développement des paroles, pour autant que la vue est plus prompte que l'ouïe à connaître les choses et à s'assurer de leur vérité. » *Antirrheticus*, III, 3, *P. G.*, t. C, col. 380-381.

c) De la seconde utilité des images, qui est de faire vivement souvenir des bienfaits de Dieu et des exemples des saints, une troisième découle : les images excitent, nourrissent et entretiennent *la vie chrétienne et dévote* : consolation de la piété, sentiments de reconnaissance envers Dieu, d'admiration envers les saints, de désir de les imiter; ce sont tous avantages que procurent les images, par la façon vive dont elles nous représentent les mystères de la religion et les exemples de la sainteté. C'est là surtout qu'apparaît leur supériorité sur la parole, comme le dit saint Thomas (voir plus haut) et comme avant lui le proclamait déjà la raison d'Horace (*ad Pisones*) :

> Segnius irritant animos immissa per aures
> Quam quæ sunt oculis subjecta fidelibus...

Pour exciter notre affection, nous aimons à avoir et à contempler les images de ceux qui nous sont chers, le fils de son père, l'épouse de son mari, les sujets de leur roi et l'ami de son ami. Cette vue en effet ravive le sentiment en agissant sur l'imagination et la mémoire. Le concile mentionne cette puissance d'émouvoir en faisant relire la conversion d'une pécheresse à la vue d'une image de saint racontée par saint Grégoire de Nazianze, Mansi, t. XIII, col. 13, et aussi le passage où saint Grégoire de Nysse déclare qu'il n'a jamais vu l'image du sacrifice d'Isaac sans en être touché jusqu'aux larmes. Après cette dernière lecture, Basile, évêque d'Ancyre, fait la réflexion suivante : « Souvent ce Père avait lu cette histoire, et n'avait pas pleuré; mais quand il l'a vue en peinture, il a pleuré. » Et Jean, prêtre et moine, vicaire des évêques orientaux, d'ajouter : « Si la peinture produit une telle utilité et des larmes chez ce maître, combien sera-t-elle plus utile aux ignorants et aux simples. » Mansi, t. XIII, col. 9. Nous avons tout le récit évangélique retracé dans les images, dit plus loin le concile, nous rappelant à la pensée de Dieu et nous comblant de joie. Quand elles sont sous nos regards, le cœur de ceux qui craignent Dieu se réjouit, leur visage s'épanouit, leur âme passe de la tristesse à l'allégresse et chante avec David, l'ancêtre du Seigneur (θεοπάτορος) : « Je me suis souvenu de Dieu et j'ai été comblé de délices. » Mansi, t. XIII, col. 260-261. Aussi le concile, pénétré de cette puissance qu'a l'image pour exciter la dévotion, la proclame-t-il dans son ὅρος : « Autant ils (Notre-Seigneur et les saints) sont fréquemment regardés au moyen de la reproduction de l'image, autant ceux qui contemplent ces images sont excités au souvenir et au désir des prototypes. » Mansi, t. XIII, col. 377. Répondant à un iconoclaste qui demandait à quoi bon les images et quel fruit on pensait en retirer, saint Théodore Studite réplique : « Qui donc, mon ami, regardant attentivement une image, à droite et à gauche, se retire sans en garder l'empreinte dans l'esprit, empreinte bonne, si l'image est bonne, honteuse, si l'image est honteuse, de telle sorte que souvent, même à la maison, l'une excite la componction et l'autre la passion. » *P. G.*, t. XCIX, col. 1220. On aura plaisir à retrouver sous la plume d'un auteur mystique moderne de la plus haute autorité, sainte Thérèse, ce sentiment de l'utilité de l'image pour exciter la dévotion : « Savez-vous, dit-elle, en quel temps il est utile de recourir à un tableau de Notre-Seigneur, et que je le fais moi-même avec le plus grand plaisir? C'est lorsque le divin Maître s'éloigne de nous, et nous le fait sentir par les sécheresses où il laisse notre âme. C'est alors une bien douce consolation d'avoir devant les yeux l'image du Bien-Aimé de nos cœurs; je voudrais que notre vue ne pût se porter nulle part sans la rencontrer. Et quel objet plus saint, plus fait pour charmer les regards, que l'image de celui qui a tant d'amour pour nous, qui est le principe et la source de tous les

biens? Oh! que malheureux sont ces hérétiques qui, par leur faute, ont perdu cette consolation, et tant d'autres! » *Chemin de la perfection*, c. XXXV, *Œuvres*, trad. Bouix, t. III, p. 256.

Les images sont un soutien, un stimulant pour la vie chrétienne. *Exempla trahunt*, surtout lorsqu'ils sont vus, et l'image les fait voir : « Les images qu'ont les chrétiens, écrit saint Germain à Thomas de Claudiopolis, des saints qui ont résisté au péché jusqu'au sang, selon le mot de l'apôtre, qui ont été les serviteurs de la parole de la vérité, à savoir des apôtres et des martyrs, ou encore de ceux qui, par une vie pieuse et la pratique droite des bonnes œuvres, se sont montrés vraiment les serviteurs de Dieu, ne sont pas autre chose pour nous qu'un exemple d'héroïsme, un modèle de vie sainte et de vertus, un stimulant et une excitation pour glorifier Dieu, à qui ils ont plu dans la vie présente. » Mansi, t. XIII, col. 113. « Je reproduis par la peinture, dit saint Jean Damascène, les vertus et les souffrances des saints, parce qu'ils me sanctifient et m'animent du désir de les imiter. » *De imaginibus*, orat. I, 21, *P. G.*, t. XCIV, col. 1252. Longtemps auparavant, saint Paulin montrait cette valeur moralisatrice de l'exemple vu dans l'image : il ajoutait même que le temps que les pèlerins de saint Félix passeraient à contempler les peintures de sa basilique serait un temps dérobé aux bas plaisirs de l'homme animal et qu'ainsi s'insinuera la pratique et le goût de la tempérance chrétienne.

Sanctasque legenti
Historias, castorum operum subrepit honestas
Exemplis inducta piis; potatur hianti
Sobrietas, nimii subeunt oblivia vini.
Dumque diem ducunt spatio majore tuentes,
Pocula rarescunt, quia per miracula tracto
Tempore, jam paucæ supersunt epulantibus horæ.

Poem., XXVII, 589-594, *P. L.*, t. LXI, col. 661.

Pour finir ces considérations sur l'utilité des images, citons le concile de Trente, qui les résume si bien : *Illud vero diligenter doceant episcopi, per historias mysteriorum nostræ redemptionis, picturis vel aliis similitudinibus expressas, erudiri et confirmari populum in articulis fidei commemorandis et assidue recolendis; tum vero ex omnibus sacris imaginibus magnum fructum percipi, non solum, quia admonetur populus beneficiorum et munerum, quæ a Christo sibi collata sunt, sed etiam, quia Dei per sanctos miracula et salutaria exempla oculis fidelium subjiciuntur, ut pro iis Deo gratias agant, ad sanctorumque imitationem vitam moresque suos componant, excitenturque ad adorandum ac diligendum Deum, et ad pietatem colendam.* Sess. XXV. Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, n. 822.

Après tous ces avantages que procurent les images, on ne sera pas étonné que les théologiens orientaux, en particulier, leur aient attribué une sorte de vertu sanctificatrice. Chez eux ces effets se produisaient à un haut degré. Cette vertu sanctificatrice ne réside pas dans la matière de l'image, mais seulement dans son élément formel, la similitude avec le prototype. L'image opère à la manière de l'Évangile, indirectement, simplement en étant connue, en mettant devant les yeux et en gravant dans l'esprit les épisodes touchants de l'Évangile, les exemples des saints et les augustes mystères du christianisme. « Les vrais fils de l'Église catholique..., dit le concile de Nicée, en contemplant par le sens de la vue l'image du Christ et de sa sainte mère, qui est proprement et véritablement notre souveraine, et des saints anges et de tous les saints, sont sanctifiés, et conforment leur esprit à ces souvenirs et croient dans leur cœur à un seul Dieu pour être justifiés, et le confessent de bouche pour être sauvés : tout ainsi que ceux qui entendent l'Évangile remplissent le sens de l'ouïe de sanctification et de grâce et comprennent dans leur cœur le récit des choses qui sont écrites. » Mansi, t. XIII, col. 249.

3. L'utilité des images est si grande qu'elle confine à la *nécessité*. Nous en avons pour ainsi dire besoin. Elles sont à la mesure humaine, proportionnées au mode humain de connaissance, qui dépend du sensible, et des limites qu'imposent le temps et la distance. Cf. S. Jean Damascène, *De imaginibus*, orat. III, 17, *P. G.*, t. XCIV, col. 1337. « Parce que nous sommes sensibles, trouve-t-on dans une pièce anonyme qui termine la collection des Actes du IIe concile de Nicée, nous ne pouvons tendre aux choses intelligibles qu'au moyen de symboles sensibles, soit par la contemplation de l'Écriture, soit par la représentation de l'image. Ainsi nous nous souvenons de tous les prototypes et nous sommes introduits auprès d'eux. Nous percevons l'une par l'ouïe et l'autre par les yeux; toutes deux, sans contredit, s'expliquent mutuellement et s'éclairent l'une l'autre et reçoivent les mêmes honneurs. » Mansi, t. XIII, col. 482. Dans la VIe session, la vue des images est donnée comme appartenant à l'ensemble des moyens nécessaires pour acquérir la vertu. *Ibid.*, col. 304. Ce besoin des images, saint Jean Damascène le proclame énergiquement à l'orgueilleux qui prétends s'en passer : « Toi peut-être, tu es haut et immatériel, et, t'élevant au-dessus du corps et devenu sans chair, tu méprises tout ce qui se voit; mais moi, je suis homme, entouré d'un corps; je désire, même avec mon corps, rencontrer et contempler les choses saintes. Toi, qui es si haut, tiens compte de ma petitesse et garde pour toi ta sublimité. » *De imaginibus*, orat. I, *Testimonia*, *P. G.*, t. XCIV, col. 1264. Même le parfait, selon saint Théodore Studite, a besoin de l'image, comme il a besoin du livre pour l'Évangile. *Epist.*, l. II, epist. CLXXI, *P. G.*, t. XCIX, col. 1537.

3° *Objections et réponses.* — L'hérésie iconoclaste est fille du monophysisme, et par là, du manichéisme. Cette dernière secte, que l'on retrouve si vivace dans l'histoire de l'Église, professait qu'il y a deux principes, l'un bon, l'autre mauvais, deux mondes en lutte, d'un côté Dieu et les esprits, et de l'autre le mal et les corps. La matière, unie à la divinité dans l'unité de nature, tout en demeurant matière, cela parut inadmissible à ce dogme orgueilleux, qui par endosmose s'insinuait partout. De là, Arius, qui prétendit que le Christ n'était qu'une créature; Nestorius, qui enseigna qu'en lui il y avait union seulement accidentelle de deux substances distinctes; Eutychès et Dioscore, qui se refusèrent à admettre en lui la permanence de l'élément humain; le monothélisme qui ne fut qu'un monophysisme mitigé ou voilé; l'iconoclasme enfin, qui mit en pratique le monophysisme et repoussa toute réalisation matérielle du divin, opposant ainsi le monde corporel et le monde spirituel. Saint Jean Damascène note, à plusieurs reprises, cet esprit manichéen dans l'erreur qu'il combat. Bien entendu, tout cet enchaînement n'est point formulé clairement par les iconoclastes, et dans leur lutte contre les images, ils font flèche de tout bois, mais c'est bien ce qui s'en dégage à la réflexion. Ici, comme plus tard, chez les réformateurs, qui s'élevèrent contre le dogme de l'Église *visible*, nous rencontrons l'orgueil de l'esprit qui, sans aucun secours humiliant, voudrait monter à Dieu par ses propres forces et devenir semblable au Très-Haut, et qui, pour étayer ses folles prétentions, trouve bons tous les arguments, même contradictoires. Voyons ceux que l'iconoclasme présenta contre l'usage des images : d'abord ceux que l'on rencontre dans l'iconoclasme oriental, puis ceux qu'y ajoutèrent les théologiens protestants de la Réforme.

1. *Objections des anciens iconoclastes.* — *a*) La première objection et la plus fréquente chez les iconomaques de tous les temps est celle tirée de la *prohibi-*

tion contenue dans le Décalogue : « Tu ne te feras pas d'image taillée ni aucune figure de ce qui est en haut dans le ciel, ou de ce qui est en bas sur la terre, ou de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre ». Exod., xx, 4. Le contexte montre clairement que la défense n'est point absolue, mais ne concerne que les images destinées à être adorées comme des divinités; l'Écriture ajoute en effet immédiatement : « Tu ne te prosterneras point devant elles et tu ne les serviras point. Car je suis Jahvé ton Dieu », etc., v. 5; c'est ce qu'indiquent aussi les passages parallèles, Lev., xxvi, 1; Deut., vi, 13 sq.; Ps. xcvi, et les circonstances historiques de cette prohibition : le peuple juif sortait d'Égypte, où il avait vu des idoles de tout genre, et le premier soin devait être de le mettre en garde contre tout retour à l'idolâtrie. Voir col. 624-625. Du reste, Dieu lui-même fit faire des images : aurait-il établi des choses contraires? τί οὖν νομοθετεῖ τὰ ἐναντία; Telle est la réponse qu'ont faite aux iconoclastes les défenseurs des images, saint Jean Damascène, *De imaginibus*, orat. i, 15, *P. G.*, t. xciv, col. 1244; orat. ii, 7-9, col. 1288-1293; orat. iii, 7, 9, col. 1325-1328, 1329; le concile de 787, Mansi, t. xiii, col. 284-285; S. Théodore Studite, *Antirrheticus*, I, 5, *P. G.*, t. xcix, col. 333; et à supposer que Dieu eût fait une défense positive d'avoir des images, ce qui ne pouvait être qu'à cause du penchant naturel des Juifs à l'idolâtrie, par suite, ce frein n'avait plus sa raison d'être pour les chrétiens, à jamais délivrés de cette grossière erreur par l'incarnation du Fils de Dieu. S. Jean Damascène, *De imaginibus*, orat. i, 8; iii, 8, *P. G.*, t. xciv, col. 1237, 1328.

Outre l'autorité de l'Écriture, les iconomaques ont recherché celle des Pères. Comme ils ne trouvaient point assez chez eux, ils abritèrent de leur nom certaines pièces rédigées dans ce but. Il n'y a évidemment qu'à négliger ces factums. Quant aux textes authentiques allégués par eux, il serait trop long de les rapporter par le menu et d'en faire le commentaire. Qu'il suffise de noter premièrement que ces textes sont bien souvent isolés du contexte, comme le remarque le concile, sess. VI : « C'est le propre des hérétiques de lancer des témoignages tronqués, » Mansi, t. xiii, col. 301; ensuite, que les passages invoqués ont généralement une portée autre que celle que lui prêtent les iconomaques, comme, par exemple, celui d'Amphiloque d'Iconium : οὐ χρήομεν τούτων (images des saints), ἀλλὰ τὴν πολιτείαν αὐτῶν δι' ἀρετῆς ἐκμιμεῖσθαι, Mansi, *ibid.*, qui veut dire, comme l'indique tout son discours, que c'est en vain que l'on fait des images des saints si l'on n'imite leurs vertus; et enfin que, si quelques Pères anciens, comme Clément d'Alexandrie, ont pensé que la prohibition du décalogue avait une portée absolue, il la faut restreindre à l'Ancien Testament, et qu'en tout cas, l'autorité d'un ou de quelques docteurs doit s'effacer devant la doctrine commune des Pères et la pratique générale et constante de l'Église.

b) Une autre objection concerne l'*image de Jésus-Christ*. C'est le point central de la controverse. Les iconomaques accusent ceux qui font des images d'être nestoriens, parce que, peignant l'humanité, ils la séparent de la divinité, et d'être monophysites, parce qu'en prétendant peindre Jésus-Christ, qui est Dieu, ils circonscrivent la nature divine et commettent le crime de la confondre avec la nature humaine. Cette double accusation n'est point formulée seulement à la façon d'un dilemme, quoiqu'on la trouve aussi sous cette forme, Mansi, t. xiii, col. 257-260, elle n'est point seulement disjonctive, mais encore copulative. Mansi, t. xiii, col. 241, 244, 340-341. Le concile ne manque pas de relever cette contradiction flagrante : « O contes inconsidérés et dignes de vieilles radoteuses! ô mensonge caché! De nouveau, ils trouvent bon de s'arrêter aux mêmes inepties. Car, ou ils ignorent l'opposition des hérétiques qu'ils ont énumérés, ou ils se plaisent délibérément dans un vain bavardage... Il est donc clair que c'est témérairement et en vain qu'ils accusent l'Église de Dieu, disant tantôt qu'elle s'unit à Nestorius, impie qui divise (le Christ), parce qu'elle peint l'incarnation du Seigneur, et tantôt qu'elle s'unit à Eutychès et à Dioscore, criminels qui confondent (les natures)... Si nous accordons que l'Église, comme ils disent, suit Nestorius, ils mentent en l'accusant de penser avec Eutychès et Dioscore; si, au contraire, nous accordons que son sentiment est celui d'Eutychès et de Dioscore, là encore on les trouve à mentir, car, comme on l'a montré, Nestorius et Eutychès se combattent dans leur impiété, et le raisonnement de ceux-là (les iconoclastes) est sans raison et hors de propos. » Mansi, t. xiii, col. 241-244. A l'accusation de nestorianisme, le concile répond par l'affirmation de sa doctrine christologique et par l'imperfection essentielle de l'image artificielle, que nous avons signalée plus haut en étudiant la notion de l'image. « De nouveau, ils énoncent seulement et ne prouvent pas. Comment celui qui peint l'image du Christ établit-il Nestorius? Nestorius introduit deux Fils : l'un, le Verbe du Père, et un autre, né de la Vierge. Mais les vrais chrétiens confessent un seul et même Fils, Christ et Seigneur, et, quand ils peignent une image selon que le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous, homme parfait, ils agissent selon la raison, car Dieu le Verbe a été circonscrit par la chair en venant à nous; mais cependant personne n'imagine de peindre sa divinité... L'image n'est pas semblable selon la nature (κατὰ τὴν οὐσίαν) au prototype, mais seulement selon le nom et selon la position des membres exprimés (κατὰ τὸ ὄνομα καὶ κατὰ τὴν θέσιν τῶν χαρακτηριζομένων μελῶν). Et en effet, lorsqu'on fait l'image d'un homme quelconque, personne ne cherche son âme dans l'image, et cependant il y a une distance infinie entre l'âme humaine et la nature divine, car celle-ci est incréée, créatrice et éternelle et celle-là est créée et temporelle, et faite par l'autre. Et aucun de ceux qui ont le sens bon ne pense, en voyant l'image d'un homme, que le peintre a séparé l'homme de son âme; car l'image n'est pas seulement privée d'âme, mais de la substance même (οὐσίας) du corps, je veux dire de chairs, de muscles, d'os et d'éléments, c'est-à-dire de sang, de phlegme, d'humeur et de bile; le mélange (σύγκρασιν) de ces choses ne se peut voir dans l'image. Si, en effet, on voyait tout cela dans l'image, nous l'appellerions un homme et non pas l'image d'un homme. » Mansi, t. xiii, col. 241-244. Cf. *ibid.*, col. 344. Il suit de là que c'est bien Jésus-Christ qui est peint dans l'image, malgré que sa seule humanité y soit reproduite. « Pierre et Paul, dit encore le concile, sont vus en peinture, mais leur âme ne paraît point, puisque, même quand le corps de Pierre est présent, on ne voit pas son âme, et parce qu'on ne la voit point, qui dira, parmi ceux qui suivent la vérité, que la chair de Pierre a été séparée de son âme, si ce n'est par la considération seulement (κατ' ἐπίνοιαν μόνον)? Qui dira, à plus forte raison, que la nature incirconscriptible du Verbe de Dieu a été séparée de la chair circonscrite qu'il a prise? » Mansi, *ibid.*, col. 261. En résumé, de même que, quand on peint un homme, on ne peint pas son âme, mais seulement son corps dans ses accidents extrinsèques et que cela suffit pour que l'image représente un homme ayant une âme; de même, en peignant le Christ, on ne peint point sa divinité, mais seulement son humanité; mais parce que la divinité est jointe indissolublement à l'humanité, l'image que nous avons est bien l'image de Jésus-Christ, à savoir d'un homme qui est Dieu, de l'Homme-Dieu. Aussi,

saint Théodore Studite, a pu dire : Εἰ γὰρ ἄνθρωπος· καὶ εἰκονίζεται δηλονότι·... εἰ δὲ οὐκ εἰκονίζεται· οὐκ ἄνθρωπος· ἀλλὰ ἄσαρκος· καὶ οὕπω ἦκε Χριστός. *Epist.*, l. II, epist. XXI, *P. G.*, t. XCIX, col. 1184, et encore plus énergiquement : Χριστὸς οὐ Χριστὸς, εἰ μὴ ἐγγράφοιτο. *Epist.*, l. II, epist. XXXVII, col. 1225.

Contre l'accusation de monophysisme que, par une inconséquence piquante, les iconomaques adressent aux iconophiles, le concile proclame encore la distinction des natures en Jésus-Christ avec leurs propriétés respectives de « circonscription » et d'« incirconscriptibilité » et, par suite, la légitimité de l'image qui reproduit le Sauveur selon celle de ses deux natures qui est circonscrite. « C'est selon la nature dans laquelle il a été vu que les chrétiens ont appris à peindre son image, et non selon celle en laquelle il est invisible, car elle est incirconscriptible. Le Christ étant peint selon son humanité, il est clair que... les chrétiens confessent que l'image qu'ils voient ne ressemble au prototype que par le nom et non par la nature. Ce sont eux qui, devenus insensés, disent qu'il n'y a aucune différence entre l'image et le prototype et jugent qu'en des natures diverses il y a la même nature. Qui ne raillerait leur ignorance, ou plutôt ne pleurerait sur leur impiété?... La nature divine est au-dessus de toute circonscription, mais la nature humaine est circonscrite et aucun de ceux qui ont l'esprit bon, en disant que la nature humaine est circonscrite, ne circonscrit par elle celle qui est incirconscriptible. Et en effet, lorsque le Seigneur, selon qu'il était homme parfait, était en Galilée, il n'était pas en Judée, et il l'affirme en disant : « Allons en Judée de nouveau; » et quand il parlait de Lazare à ses disciples, il leur dit : « Je me réjouis pour vous, parce que je n'étais pas là ; » mais selon qu'il est Dieu, il est en tout lieu de sa domination, demeurant de toute manière incirconscriptible. Comment donc, par des paroles vaines et futiles et donnant libre cours à leur langue intempérante, disent-ils que le peintre a circonscrit, comme il a plu à sa folie, la divinité incirconscriptible par la circonscription de la chair? Si, quand il était couché et enveloppé de langes dans l'étable, la nature de sa divinité a été circonscrite par la nature de son humanité; et pareillement, si, sur la croix, la nature de sa divinité a été circonscrite par la nature de son humanité : alors aussi, dans l'image que l'on a tracée de son humanité, se trouve en même temps circonscrite la nature incirconscriptible de sa divinité; mais si cela n'a pas eu lieu, ceci non plus aucunement. » Mansi, t. XIII, col. 252-253. Saint Théodore Studite a longuement développé la même doctrine, *Antirrheticus*, III, c. I, II, *P. G.*, t. XCIX, col. 389-420; Προβλήματά τινα πρὸς εἰκονομάχους, *ibid.*, col. 477-485, et l'a condensé en des vers d'une précision remarquable :

Ὡς μὲν γὰρ ἁπλοῦς, οὐ περιγραφὴν ἔχει.
Θεὸς γὰρ ἐστι, παντὸς ἔξωθεν τόπου.
Ὡς ἐνδυθεὶς δὲ τὴν καθ' ἡμᾶς οὐσίαν,
Ἄνθρωπός ἐστι, συνθέσι γεγραμμένος,
Ἔχων ἀφύρτως θάτερον κατ' οὐσίαν,
Ὑποστάσι μιᾷ τε συντεθειμένος.

« En tant qu'il est simple, il n'a point de contours, car il est Dieu, en dehors de tout lieu. En tant qu'il a revêtu une nature comme la nôtre, il est homme, et a été peint à cause de ses parties; ayant sans mélange chacune des deux natures, il n'est constitué que d'une seule personne. »

Et aussi :

Ὁ Χριστός ἐστι τῇ γραφῇ δεδειγμένος,
Ἐχεῖ βροτὸς πέφηνεν, ὢν Θεὸς φύσει.
Ὁ μὴ γὰρ αὐτῶς προσβλέπειν αὐτὸν θέλων
Φαντασματωδῶς σωματοῦσθαι προσλέγει.

« Le Christ est montré par la peinture, puisqu'il est apparu mortel, demeurant Dieu par nature. Celui qui ne veut pas le regarder ainsi professe par là qu'il ne s'est incarné qu'en apparence. » *P. G.*, t. XCIX, col. 1792, 1793. De telles gens, dit-il ailleurs, sont des ἀρνησίχριστοι, par là même qu'ils renient son image. *Epist.*, l. II, epist. CCIV, *P. G.*, t. XCIX, col. 1621.

2. *Objections des réformateurs.* — *a*) Comme leurs devanciers, ils en ont appelé à l'Écriture et aux Pères. Les observations faites plus haut à ce sujet leur sont pareillement applicables. Mais de plus, ils ont cherché si quelque concile ne s'était point prononcé contre l'emploi des images. En dehors des conciles iconoclastes de Léon l'Isaurien (726) et de Constantin Copronyme (753), que certains ont eu l'impudeur d'opposer, Centuriateurs de Magdebourg, 8e centurie, les protestants ont généralement invoqué le concile de Francfort (794) et surtout le concile d'Elvire (305 ou 306). Le 2e canon du concile de Francfort ne s'occupe que du culte et nous avons vu ce qu'il en faut penser. Nous n'y reviendrons plus. Le 36e canon du concile d'Elvire porte sur l'usage même : *Placuit picturas in ecclesia esse non debere ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.* Mansi, t. II, col. 11. Bien des interprétations ont été données de ce canon. Voir Mansi, *ibid.*, col. 33-34, 46. Même en le prenant dans le sens rigoureux, on n'a pas le droit d'en faire une décision doctrinale, mais seulement une décision disciplinaire dont la raison doit être cherchée dans les circonstances historiques. Cf. ELVIRE, t. IV, col. 2383-2385. Et en mettant les choses au pire, un concile particulier ne saurait prévaloir contre l'usage constant et la pratique commune de l'Église.

b) Une autre objection qu'on ne trouve point chez les anciens iconomaques, nous en dirons plus loin la raison, concerne l'emploi des images pour représenter les anges et surtout Dieu. On ne peut représenter ce qui n'a point de corps, et vouloir le représenter, c'est agir comme les païens, qui avaient une idée toute matérielle de la divinité. Nous avons déjà dit qu'il y a plusieurs manières dont un peintre ou un sculpteur peut prétendre représenter Dieu. En dehors de toute intention païenne, on peut représenter Dieu en lui prêtant par métaphore des conditions matérielles et sensibles qu'il n'a pas. On se sert de ces sortes d'analogies dans le langage, quand, par exemple, on parle de l'œil ou de la main de Dieu. Pourquoi ne le pourrait-on pas en peinture et en sculpture? Quant aux anges et aux personnes de la sainte Trinité, nous les représentons sous la forme où l'Écriture nous montre qu'ils ont apparu et non pour reproduire leur nature. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet.

c) Les protestants insistent et disent que cette manière de peindre Dieu et les anges induit les simples en erreur. La Bible elle-même devrait alors être défendue, car elle est pleine de ces métaphores qui nous rendent sensibles les perfections divines. Mais il y a pour expliquer les images, comme pour expliquer la Bible, le magistère de l'Église. Le concile de Trente ne nie pas, il semble supposer même, que les simples livrés à leur propre sens seraient facilement trompés par de telles images, mais à cause des avantages que procure leur droite compréhension, il ne les condamne point. Il enjoint seulement aux évêques de veiller à ce que le vrai sens en soit expliqué aux fidèles.

d) L'emploi des images chez le peuple chrétien et dans les églises peut donner lieu à des inconvénients d'ordre moral. Car, *non semel tales imagines generant turpes affectus et sunt incentivum luxuriæ.* Que des abus puissent se glisser dans la confection et l'emploi des images religieuses, qui le niera? Les sacrements institués par Notre-Seigneur ne sont-ils pas profanés parfois par d'abominables sacrilèges? Faut-il, à cause des abus, supprimer l'usage, surtout lorsque, comme c'est le cas,

il en est si facilement séparable. *Abusus non tollit usum.* Oui certes, l'on peut rencontrer des images de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des saints qui manquent de dignité religieuse et qui portent à des pensées mondaines plutôt qu'à de pieux souvenirs. La conclusion directe en est que ces images-là seulement doivent être supprimées et prohibées, et non point les autres. Et de fait, l'Église les a condamnées et elle veille, suivant son pouvoir, à ce que les images proposées à l'usage et à la vénération des fidèles soient chastes, dignes et leur inspirent vraiment le respect et la piété. Voir le Décret du Saint-Office, du 30 mars 1921, prohibant les images d'un nouveau genre qui sont reproduites dans *La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, par C. Verschaeve, Bruxelles, Paris, 1920. *Acta apostolicæ sedis*, 4 avril 1921, p. 197.

e) Calvin accepte bien que l'on représente des scènes historiques qui relatent les actions vertueuses des saints, mais il ne veut point que l'on fasse des images de personnages isolés. D'abord, quel inconvénient y a-t-il? Ensuite, s'il est utile de nous remettre sous les yeux des actions vertueuses, il est pareillement utile de nous rappeler les saints qui les ont accomplies, indépendamment de telle ou telle action déterminée, et seulement avec la pensée générale de leur héroïsme sur la terre et de leur triomphe dans le ciel. Si ce souvenir est utile, pourquoi ne pas l'aider par l'image du saint, même représenté isolément? Du reste, assez souvent, les saints sont représentés dans une attitude ou avec un attribut qui rappelle un souvenir plus précis. Le lis de saint Joseph nous parle de sa virginité et le gril de saint Laurent nous fait penser à son martyre. De plus, si, comme on le verra plus loin, le culte de l'image est raisonnable, si l'honneur qu'on lui rend rejaillit sur le prototype, cela suffit à légitimer toutes les images, celle qui nous représente isolément une personne sainte, comme celle qui nous la montre accomplissant une action vertueuse. C'est à la personne en effet que s'adresse l'hommage, et non à l'action.

III. Légitimité du culte des images. — 1° *Notions sur le culte et la proskynèse.* — 1. *Le culte.* — Le culte est la reconnaissance, l'aveu fait de plein gré de l'excellence supérieure que l'on reconnaît en quelqu'un ou quelque chose. Le culte religieux est la reconnaissance d'une excellence surnaturelle. Comme en Dieu se trouve la plénitude infinie et la source de toute excellence surnaturelle et qu'il lui a plu de la répandre sur des créatures, c'est à lui, tout d'abord, qu'ira le culte religieux, puis, à cause de lui, à ceux qu'il a daigné sanctifier et glorifier. Tout le culte chrétien commence donc à Dieu et finit à Dieu. C'est lui qui est vraiment et proprement l'objet du culte. Les créatures qu'il a associées à sa félicité ne le sont que relativement, comme disent les anciens Pères, σχετικῶς. Cf. Petau, *op. cit.*, t. VI, l. XV, c. V. Et, comme le dit si bien Thomassin, *præter ipsum non colitur quod propter ipsum colitur. De incarnatione*, l. XI, c. I, n. 9, Venise, 1730, p. 731. *Charitate, non servitute*, dit saint Augustin, *De vera relig.*, c. LV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 170. Ainsi le culte ne convient en propre qu'à Dieu, et c'est donc dans ce sens qu'il faut entendre les paroles des Pères, quand ils disent qu'il n'y a pas de culte que de Dieu seul. *Ille solus colendus est*, dit saint Augustin, *quo solo fruens, beatus fit cultor ejus, et quo solo non fruens, omnis mens misera est, qualibet re alia perfruatur. Contra Faustum*, l XX, c. V, *P. L.*, t. XLII, col. 371.

Le nom de culte, pouvant s'appliquer à Dieu et à la créature, est donc, comme celui d'excellence, dont il est la reconnaissance, un nom de signification large, ou, comme disent les scolastiques, analogue. La doctrine aristotélicienne et thomiste de l'analogie, dont l'importance s'est avérée si grande dans l'apologétique antimoderniste, trouve une application de plus dans la question qui nous occupe. Parce que la nature divine est d'une excellence, d'une dignité infinie, à côté de laquelle celle de toute créature est non point seulement chétive, mais nulle, on devra dire que le culte, testification d'excellence, devra lui convenir en propre; lui seul est adorable par nature, dit saint Jean Damascène, μόνῳ τῷ φύσει προσκυνητῷ θεῷ, *De imaginibus*, orat. I, 14, *P. G.*, t. XCIV, col. 1244; et parce que la créature, dont l'origine est le néant, n'a d'excellence que de la main toute-puissante et libérale de Dieu, elle ne pourra avoir de culte que par participation, à cause de ce rapport qu'elle a avec le Premier Excellent, σχετικῶς. Mais il faut remarquer ici qu'il y a deux sortes de σχέσις et que les êtres qui reçoivent d'un premier analogué une appellation dérivée sont dans un double cas. Certains, en effet, possèdent en eux-mêmes la forme qui les dénomme, diverse sans doute *(simpliciter diversa)* de celle qui est dans le suprême analogué, mais propre et proportionnée à leur capacité. Ainsi l'homme est intelligent et libre parce qu'il a vraiment et proprement en lui les formes qui le dénomment ainsi, à savoir l'intelligence et la liberté, mais elles sont imparfaites et dans un ordre tout à fait inférieur *(simpliciter diversa)* si on les compare à l'intelligence et à la liberté divines, dont elles sont une faible participation. D'autres objets sont privés de la forme qui sert à les nommer et ne reçoivent le nom analogue que parce qu'ils regardent la forme qui est dans le principal analogué. Ainsi, pour employer l'exemple classique, l'air, la nourriture, le teint, le pouls, le régime ne sont dits sains que parce qu'ils sont causes ou indices de la santé qui est dans un vivant et non point parce qu'ils ont la santé, qualité qui ne peut appartenir qu'à une substance vivante. Appliquons ces considérations au culte religieux. Ce culte n'est dû et ne se rend en propre qu'à Dieu, plénitude, source infinie de toute sainteté. Il se rend aux créatures par analogie. Mais les créatures raisonnables, anges et hommes, ayant en elles-mêmes la perfection qui motive le culte qu'on leur donne, à savoir la sainteté, participation de la sainteté divine, sont dites et sont vraiment saintes *subjective*, et par suite sont l'objet d'un culte dans un certain sens absolu; les créatures irrationnelles, temples, reliques, images, vases sacrés, etc., n'ayant point en elles-mêmes la forme qui les dénomme, mais ayant seulement relation à un être qui possède cette forme, étant dites saintes, non parce qu'elles possèdent la sainteté, mais parce qu'elles ont appartenu à des saints, ou les représentent, ou bien sont dédiées au culte du Dieu Très-Saint, n'auront qu'un culte purement relatif. Ainsi, seul, le culte de Dieu est parfaitement absolu; celui des saints n'est point absolu, si l'on veut dire par là qu'il ne se rattache à rien de supérieur; mais il est absolu, si l'on entend par là que l'on reconnaît en eux non point seulement une pure relation, mais vraiment une forme ou perfection qui leur appartient et pour laquelle ils méritent qu'on les honore et glorifie en eux-mêmes, et, dans un sens subordonné, pour eux-mêmes; enfin, celui des objets inanimés est purement relatif.

En plus du terme commun qui sert à les désigner tous, chacun des analogues a généralement un nom particulier qu'il ne communique pas aux autres. « Culte » est le terme analogue qui englobe toute « testification d'excellence ». Il faudra d'autres noms pour préciser ce qui est dû à telle ou telle excellence. Il en faudra un surtout pour distinguer le culte que l'on doit à Dieu de celui que l'on doit à des créatures. Le culte propre à Dieu a reçu le nom de *latrie*, qui veut dire service, ici soumission absolue et dépendance sans réserve vis-à-vis du souverain Maître. C'est l'adoration au sens ordinaire du mot français. Celui que

l'on rend à des créatures intelligentes a reçu celui de *dulie*, qui veut dire service aussi, mais que l'usage a restreint à signifier l'honneur que l'on rend à une créature, non pas à cause de la dépendance, mais à cause de la charité, *non servitute sed charitate*. « Nous vénérons (προσκυνοῦμεν) les anges, mais nous ne les servons pas (οὐ λατρεύομεν) », dit saint Anastase, patriarche d'Antioche, tant de fois cité dans le concile de Nicée. Que nous ne devions la latrie qu'à Dieu seul, cela apparaît de ce que nous n'avons l'être que de lui, et que de lui seul nous pouvons avoir notre félicité. Il n'y a rien d'intermédiaire en effet entre l'âme raisonnable et Dieu, car il n'y a que la vue de Dieu, vérité immuable qui puisse la béatifier. Les autres créatures sont ou à côté ou au-dessous; à côté, les anges, heureux de la même source; au-dessous, la nature inanimée. Le culte donné aux objets inanimés prend un nom particulier dans le concile, c'est la τιμή, l'honneur, le respect. On les honore et respecte parce qu'ils disent rapport à Dieu ou aux serviteurs de Dieu. « Ceux qui disent qu'ils ont de l'honneur (τιμᾶν) pour les images et leur refusent la vénération (προσκύνησις) sont convaincus d'hypocrisie », dit Taraise au concile de Nicée. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 56. A noter que, si la latrie ne se dit que de Dieu, la dulie peut se dire aussi de Dieu, et la τιμή des saints et de Dieu. Mais pour les images et autres objets inanimés, on ne dit que τιμή, pour les saints que τιμή et δουλεία et pour Dieu τιμή, δουλεία et λατρεία, cette dernière expression étant réservée à son culte. Notons aussi que le terme de dulie, n'a été déterminé à signifier le culte des saints que plus tard, et procède de la distinction que saint Augustin a remarquée dans l'Écriture entre le service dû à Dieu (λατρεία) et celui que l'on rend aux créatures (δουλεία).

2. *L'expression du culte.* — Le culte ne se termine pas dans le cœur, il s'épanche, il éclate au dehors. En tant qu'il est dans l'âme, c'est le culte intérieur; l'expression sensible de l'hommage intérieur s'appelle culte extérieur. Le culte total est constitué des deux, mais de telle sorte que l'acte extérieur n'a sa valeur que de l'acte intérieur. Le signe ordinaire, l'expression habituelle du culte et de tout hommage est l'inclination, le fléchissement du corps. Chez les Orientaux, cette inclination se faisait jusqu'à terre et s'appelait προσκύνησις, à proprement parler, prosternement accompagné d'un baiser. On ne peut le traduire par adoration qu'en prenant ce mot dans le sens plus large qu'il a en latin. Si nous le faisons quelquefois, c'est en l'accompagnant du mot grec pour en préciser le sens. Ce mot de proskynèse peut être pris dans le sens de culte, mais strictement il signifie l'expression du culte. Saint Jean Damascène le définit : « indice de soumission et d'honneur, marque de soumission, c'est-à-dire d'infériorité et d'humilité. » *De imaginibus*, orat. I, 14; III, 27, *P. G.*, t. CXIV, col. 1244, 1348. Anastase d'Antioche, cité par le IIe concile de Nicée, avait donné cette définition : « expression de l'honneur, du respect. » Mansi, t. XIII, col. 56.

Comme le culte dont elle est le signe, la προσκύνησις a une signification large et analogue. Elle peut s'appliquer à tout culte civil ou religieux. De soi indéterminée, c'est le sentiment intérieur d'où elle procède qui lui donne sa signification précise, qui fait qu'elle est λατρευτική ou τιμητική, une vraie adoration ou simple honneur. C'est ce que les défenseurs des images ont eu soin de faire remarquer et pourquoi ils ont établi tant de modes de *proskynèses*, dont le premier est toujours celui qui se donne à Dieu selon la latrie, *De imaginibus*, orat. III, 28, *P. G.*, t. XCIV, col. 1348. Cf. S. Nicéphore, *Antirrheticus*, III, 10, *P. G.*, t. C, col. 392. Le concile déclare expressément que ce n'est pas la même chose que προσκυνεῖν et λατρεύειν, et base cette distinction sur le texte de l'Évangile : κύριον τὸν Θεόν σου προσκυνήσεις, καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις, où il note que μόνῳ n'est employé que pour le mot λατρεύσεις. Matth., IV, 10. Mansi, t. XIII, col. 56.

Comme on a distingué un culte propre à Dieu, qui est celui de latrie, on a institué aussi pour ce culte un signe, une action extérieure qui lui est propre et qu'on ne peut employer dans le culte des créatures. « Cette action, c'est le sacrifice où on lui offre quelque chose avec des cérémonies qui marquent expressément qu'il est le seul de qui tout dépend. Cette action, du consentement de tous les peuples, est réservée à la Divinité... Telle est la nature du sacrifice, qu'il attribue toujours la divinité à celui à qui on l'offre. » Bossuet, *Le culte dû à Dieu*, VIII. *Multa denique de cultu divino usurpata sunt*, dit saint Augustin, *quæ honoribus deferuntur humanis, sive humilitate nimia, sive adulatione pestifera : ita tamen, ut quibus ea deferuntur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et honorandi, si autem eis multum additur, et adorandi; quis vero sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum, aut scivit, aut putavit, aut finxit. De civitate Dei*, l. X, c. IV, *P. L.*, t. XLI, col. 281. Saint Germain, cité par le concile, donne aussi le sacrifice auguste des chrétiens comme la marque propre de la latrie. Mansi, t. XIII, col. 120. Et même ce mot latrie était employé anciennement pour désigner ces divins mystères eux-mêmes. Voir, par exemple, S. Épiphane, *Hær.*, l. III, c. II, 22, *P. G.*, t. XLII, col. 828.

On voit donc, par ce qui précède, ce qu'il faut entendre par le culte que les catholiques rendent aux images, comment il se distingue de celui qui se rend aux personnes, et surtout à Dieu lui-même. Cela suffit pour le moment. Nous verrons plus loin les sentiments divers des théologiens sur la nature du culte à rendre aux images. Il est temps de faire voir comment l'Église expose son dogme, le légitime et le défend.

2° *Doctrine de l'Église.* — C'est ici le lieu de reproduire les principaux documents qui contiennent la doctrine officielle de l'Église et que nous n'avons fait qu'indiquer à propos de l'usage des images.

1. La définition du concile de Nicée (787) :

« Nous décidons avec toute exactitude et soin de rétablir, semblablement à la figure de la croix précieuse et vivifiante, les saintes et vénérables images, faites de couleurs, de mosaïques ou de quelque autre matière décente, dans les églises de Dieu, sur les vases et les vêtements sacrés, sur les murs et les planches, dans les maisons et sur les chemins : à savoir l'image de Jésus-Christ, notre Seigneur, Dieu et Sauveur, celle de notre souveraine immaculée la sainte mère de Dieu, des anges honorables et de tous les pieux et saints personnages, car plus on les regarde longuement à travers la représentation de l'image, plus ceux qui les contemplent sont excités au souvenir et au désir des prototypes; de leur rendre salut et adoration d'honneur (τιμητικὴν προσκύνησιν) : non pas certes la latrie véritable qui provient de la foi et qui ne convient qu'à Dieu, mais l'honneur que l'on donne à la figure de la croix précieuse et vivifiante, aux saints Évangiles et aux autres objets sacrés; d'approcher d'elles de l'encens et des lumières, comme c'était la pieuse coutume des anciens. Car l'honneur témoigné à l'image passe au prototype et celui-là qui vénère l'image vénère la personne qu'elle représente... Si donc il en est qui ont la témérité de penser ou d'enseigner autrement, de mépriser à la façon des hérétiques impies les traditions ecclésiastiques, de méditer quelque nouveauté ou de rejeter quelqu'une des choses consacrées par l'Église, Évangile, figure de la croix, représentation par l'image ou reliques de martyr; ou de travailler avec fraude et fourberie à détruire quelqu'une des traditions légitimes de l'Église catholique; ou encore d'employer à des usages profanes les vases sacrés ou les saints monastères : ils seront déposés s'ils sont évêques ou clercs, et excommuniés, s'ils sont moines ou laïques. » Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 377-380.

La définition proprement dite comporte trois décisions : *a*. La première concerne l'usage des saintes images. Il faut les admettre comme on admet la croix

(παραπλησίως). Les images dont il s'agit sont celles de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge, des anges et des saints. On ne parle point des images de Dieu le Père ou de la sainte Trinité. *b.* La deuxième décision concerne le culte des images. Un culte leur est dû, mais bien compris et contenu dans de justes limites. Le concile vise avant tout à le distinguer de celui que l'on doit à Dieu. La grande accusation des iconomaques était en effet que l'Église rendait aux images des honneurs divins. A noter ici que le même genre de culte est adressé à toutes les images et qu'à toutes, même celles de Jésus-Christ, on refuse la latrie. *c.* La troisième décision légitime certaines marques d'honneur adressées aux images, comme de les encenser et de mettre des lumières auprès d'elles. Le tout est couronné par le grand principe de l'honneur relatif, énoncé par saint Basile, et qui caractérise le genre de culte qui convient aux images. Quant à la sanction qui accompagne la définition, elle tombe sur ceux qui repoussent l'usage et le culte des images, parce que c'est là incriminer l'Église de choses qui, bien que non nécessaires, sont cependant bonnes et légitimes, et accuser d'erreur celle qui est instruite et gardée par l'esprit de vérité.

2. Le pape Hadrien Ier, dans sa lettre aux empereurs Constantin et Irène, avait proclamé la relativité du culte donné à l'image : « Toute image faite au nom du Seigneur ou des anges ou des prophètes, ou des martyrs, ou des justes, est sainte; car ce n'est pas le bois qu'on vénère, mais ce qui est rappelé sur le bois qu'on honore. » Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 1067.

3. Le IVe concile de Constantinople, VIIe œcuménique (869), donne dans son 3e canon la même doctrine. Voici la traduction latine d'Anastase et la traduction française du résumé grec.

Sacram imaginem Domini nostri Jesu Christi et omnium liberatoris et salvatoris, æquo honore cum libro sanctorum Evangeliorum adorari decernimus. Sicut enim per syllabarum eloquia, quæ in libro feruntur, salutem consequemur omnes, ita per colorum imaginariam operationem et sapientes et idiotæ cuncti ex eo, quod in promptu est, perfruuntur utilitate; quæ enim in syllabis sermo, hæc et scriptura, quæ in coloribus est, prædicat et commendat; et dignum est, ut secundum congruentiam rationis et antiquissimam traditionem propter honorem quia ad principalia ipsa referuntur, etiam derivative iconæ honorentur et adorentur æque ut sanctorum sacer Evangeliorum liber atque typus pretiosæ crucis. Si quis ergo non adorat iconam Salvatoris Christi, non videat formam ejus, quando veniet in gloria paterna glorificari et glorificare Sanctos suos (II Thess., I, 9 sq.); *sed alienus sit a communione ipsius et claritate : similiter autem et imaginem intemeratæ matris ejus et Dei genitricis Mariæ; insuper et iconas sanctorum angelorum depingimus, quemadmodum eos figurat verbis divina Scriptura; sed et laudabilissimorum apostolorum, prophetarum, martyrum et sanctorum virorum, simul et omnium sanctorum, et honoramus et adoramus. Et qui sic se non habent, anathema sint a Patre et Filio et Spiritu Sancto.* Denzinger-Bannwart, n. 337; Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 161.

« Nous ordonnons que l'image sacrée de Notre-Seigneur Jésus-Christ soit vénérée à l'égal du livre des saints Évangiles. Car de même que les mots renfermés dans ce livre procurent à tous le salut, de même les représentations en couleurs sont la source d'une utilité à la portée de tous, savants et ignorants; car ce que le livre nous dit par le mot, l'image nous l'annonce par la couleur et nous le rend présent. Si donc quelqu'un ne vénère pas l'image du Christ Sauveur, qu'il ne voie point sa forme, lors de son second avènement. L'image de sa mère immaculée et les images des saints représentés sous les traits que leur donnent les récits de la sainte Écriture, et aussi les images de tous les saints, sont également l'objet de notre respect et de notre vénération; et s'il en est qui ne leur rendent point ce culte, qu'ils soient anathème. » Mansi, *op. cit.*, t. XVI, col. 400.

C'est donc un honneur relatif qu'on doit témoigner aux images, *derivative iconæ honorentur*, pareil à celui que l'on rend à la croix et aux Évangiles, *æque ut sanctum Evangeliorum liber atque typus pretiosæ crucis.* Denzinger, n. 137 ,p. 155. Ce culte est conforme à la raison, *secundum congruentiam rationis*, et repose sur une tradition très ancienne, *et antiquissimam traditionem.*

4. Le concile de Trente s'est occupé des images dans sa XXVe session. Le décret qui les concerne comprend trois parties : la première précise le culte, la seconde en explique l'utilité, la troisième en règle disciplinairement l'usage. Nous donnons ici la première partie et un fragment de la troisième, qui a un intérêt doctrinal.

Imagines porro Christi, Deiparæ Virginis et aliorum sanctorum in templis præsertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus propter quam sint colendæ, vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, velut olim fiebat a gentibus, quæ in idolis spem suam collocabant (Ps. CXXXIV, 15 sq.); *sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quæ illæ repræsentant, ita ut per imagines, quas osculamur, et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus, et sanctos, quorum illæ similitudinem gerunt, veneremur. Id quod conciliorum, præsertim vero secundæ Nicænæ synodi decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum. Quod si aliquando historias et narrationes sacræ Scripturæ, cum id indoctæ plebi expediet, exprimi et figurari contigerit, non propterea divinitatem figurari, quasi corporeis oculis conspici vel coloribus aut figuris exprimi possit.* Cavallera, *Thesaurus*, n. 821, 823.

Le concile de Trente, comme celui de Nicée, auquel il se réfère, ne propose et ne recommande expressément à l'usage et à la vénération des fidèles que les images de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des saints (les anges y sont compris implicitement). Il s'attache à écarter de leur culte toute superstition païenne. « Qui pèsera avec attention tout ce décret du concile y trouvera la condamnation de toutes les erreurs de l'idolâtrie touchant les images. Les païens, dans l'ignorance profonde où ils étaient touchant les choses divines, croyaient représenter la divinité par des traits et par des couleurs. Ils appelaient leurs idoles dieux d'une façon si grossière, que nous avons peine à le croire, maintenant que l'Évangile nous a délivrés et désabusés de ces erreurs. Ils croyaient pouvoir renfermer la Divinité dans leurs idoles; selon eux, le secours divin était attaché à leurs statues, qui contenaient en elles-mêmes la vertu de leurs dieux : touchés de ces sentiments, ils y mettaient leur confiance : ils leur adressaient leurs vœux, et ils leur offraient leurs sacrifices. Telles étaient les erreurs des idolâtres, ... le concile a rejeté toutes ces erreurs de notre culte. » Bossuet, *Culte des images*, I, *Œuvres complètes*, édit. Bloud et Barral, t. III, *Controverse*, p. 71. Quant aux images de Dieu, qui le représentent en la forme où il est apparu dans l'Ancien et le Nouveau Testament, elles sont seulement permises, et, suivant le commentaire de Bossuet, « ces peintures doivent être rares selon l'intention du concile, qui laisse à la discrétion des évêques de les retenir ou de les supprimer, suivant les utilités ou les inconvénients qui en pourraient arriver. » *Ibid.*

5. La profession de foi de Pie IV (1564) ne concerne également que les images de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des saints : *Firmissime assero imagines Christi ac Deiparæ semper Virginis, necnon aliorum sanctorum habendas et retinendas esse, atque eis debitum honorem ac venerationem impertiendam.* Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, n. 824.

6. Citons enfin le *Codex juris canonici*, can. 1255, § 2. *Sacris quoque reliquiis atque imaginibus veneratio et cultus debetur relativus personæ ad quam reliquiæ imaginesque referuntur.* Can. 1276. *Bonum atque utile est Dei servos, una cum Christo regnantes, supplici ter*

invocare eorumque reliquias atque imagines venerari.

Dans l'expression générale *Sacris... imaginibus* de la première citation faut-il aussi comprendre les images de Dieu? Il serait besoin, semble-t-il, d'un texte plus formel pour permettre de croire que le législateur a voulu ajouter quelque chose aux décisions de Trente et de Nicée.

Peut-on faire appel, pour étayer le culte des images, à l'Ancien Testament? Les défenseurs des images l'ont pensé, mais cette raison se présente plutôt sous leur plume comme une réponse *ad hominem*. On leur reprochait d'adorer des choses faites de main d'homme; ils répliquaient que l'arche, le propitiatoire, les chérubins, etc., étaient faits de main d'homme et que cependant les Juifs étaient pour eux pleins de respect et les vénéraient (προσκυνεῖν). Ainsi trouve-t-on dans la lettre d'Hadrien Ier aux empereurs, Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 1070; dans la Synodique de Théodore de Jérusalem, *ibid.*, col. 1145, dans saint Jean Damascène. *De imaginibus*, orat. II, 14, 22, *P. G.*, t. XCIV, col. 1300, 1308. Cf. Léonce de Néapolis, Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 52.

Enfin Dieu lui-même, par des miracles, est intervenu, pour montrer que le culte des images lui est agréable. Le IIe concile de Nicée en relate plusieurs dans sa IVe session.

3° *Preuves de raison.* — 1. Le fondement rationnel du culte des images, comme de leur usage, se tire de leur notion même. Dans l'image, il y a deux choses, la matière, or, argent, bronze, bois, toile, couleur, etc., et la forme, représentation d'une personne ou d'une chose. « Nous vénérons (προσκυνοῦμεν) les images, dit saint Jean Damascène, non pas en adressant notre vénération à la matière, mais à ceux qu'elle représente. » *De imaginibus*, orat. III, 41, *P. G.*, t. XCIV, col. 1357. La matière n'est pas susceptible de vénération, οὐδὲ προσκυνεῖσθαι πέφυκε, dit saint Théodore Studite, *Antirrheticus*, III, c. III, 1, *P. G.*, t. XCIX, col. 421. C'est l'élément formel de l'image qui est la raison du culte qu'on lui rend. C'est en tant qu'image et non en tant que chose qu'on l'honore. Et ce culte est très raisonnable. L'image, en tant qu'image, avons-nous vu, est une en quelque sorte avec l'original; elle n'a point de personne propre, mais présente la personne de l'original. Et puisque c'est l'original que je vois et regarde dans l'image, tous les sentiments que je ressens pour l'original se réveillent alors, sentiments d'amour, de reconnaissance, de respect, de vénération, et, comme je suis homme, à la fois raisonnable et sensible, intelligent et matériel, tout naturellement je les produis au dehors, tout naturellement je m'incline devant cette image, à cause du prototype, je la baise, je la vénère (προσκυνῶ). Et parce que l'image n'a point de personne propre susceptible de vénération, mais ne présente que la personne du prototype, en la vénérant, on ne vénère rien en elle, si ce n'est la personne de l'original; et l'honneur qu'on lui rend est un honneur rendu à l'original. C'est l'inébranlable fondement du culte des images, celui qu'invoquent les Pères et les conciles de Nicée et de Trente. Saint Basile est le premier à le proclamer. Après avoir dit que l'image du roi est aussi appelé le roi, et que cela ne fait pas deux rois, il ajoute : « Comme est une la domination qui nous tient et la puissance; une aussi et non multiple est la louange que nous lui donnons, parce que l'honneur de l'image passe au prototype. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 69. A sa voix fait écho toute l'antiquité. C'est la nature même des choses qui nous l'enseigne, dit saint Taraise. *Ibid.* « Si tu me demandes, dit saint Théodore Studite, où il est écrit qu'il faut vénérer l'image du Christ, tu recevras vite cette réponse : Partout où il est écrit qu'il faut adorer le Christ, car ce qui procède du prototype en est inséparable. » *Antirrheticus*, II, 6, *P. G.*, t. XCIX, col. 356. Le même auteur, tout pénétré de cette notion formelle de l'image, fait bien ressortir l'identité du culte de l'image et du prototype. Il ne saurait y avoir deux hommages, l'un pour l'image et l'autre pour le prototype, mais seulement un seul, puisque c'est la même ressemblance de part et d'autre. « Ce n'est pas la substance (οὐσία) de l'image qu'on vénère, dit-il, mais la figure du prototype qu'elle exprime, la substance de l'image demeurant sans vénération. Ce n'est pas la matière qui est honorée, mais c'est le prototype qu'on vénère avec la figure et non pas avec la substance de l'image. Si c'est l'image, donc la vénération de l'image est la même qui va au prototype, de même c'est la même similitude. On n'introduit donc pas, quand on vénère l'image, une autre vénération en dehors de celle qui s'adresse au prototype. » Et encore : « Si celui qui voit une image voit en elle la ressemblance du prototype, il faut de toute nécessité que celui qui vénère l'image vénère en elle la forme du prototype. Comme la ressemblance est une, il n'y aura donc qu'une vénération pour les deux. » *Antirrheticus*, III, c. III, 2 et 13, *P. G.*, t. XCIV, col. 421, 425. Ainsi donc, dès là qu'on admet l'usage de l'image, on doit aussi en recevoir le culte. C'est une inconséquence d'accepter l'un et de repousser l'autre. Le concile la relève. « Ceux qui disent qu'il suffit d'avoir des images pour le souvenir seulement et non pour les saluer, acceptant l'un et rejetant l'autre, se montrent par là demi-pervers et faussement véridiques, confessant ici la vérité et la méprisant là. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 364. Saint Théodore Studite dira plus tard : « Si quelqu'un, quand on présente l'image du Christ, dit que c'est assez de ne lui adresser ni honneur ni injure, est hérétique, parce qu'il rejette par là la proskynèse relative qui est une marque d'honneur. » *Antirrheticus*, I, 20, *P. G.*, t. XCIX, col. 349. De même sont convaincus d'inconséquence ceux qui professent du respect pour les saintes images et leur en refusent les marques : « Ceux qui disent qu'ils ont en honneur les saintes images et leur refusent la vénération sont convaincus par ce Père (saint Athanase de Théopolis, dont on vient de citer un passage) de parler avec hypocrisie. En effet, ceux qui ne veulent pas vénérer, ce qui est la marque de l'honneur, sont censés faire le contraire, ce qui est injurier. » Mansi, t. XIII, col. 56. « C'est pourquoi le concile ordonne non seulement la vénération, mais encore l'adoration pour les images, parce que nul homme sincère ne fait difficulté de donner des marques de ce qu'il sent dans le cœur. » Bossuet, *Le culte des images*, I, *loc. cit.*, p. 72.

2. Cette raison fondamentale du culte des images ne se présente pas seulement sous une forme abstraite, qui, toute claire et évidente qu'elle est, n'a cependant pas assez de force sur l'ensemble des hommes tant qu'elle ne revêt pas des conditions sensibles; vérité de sens commun, elle se concrétise aussi, elle prend chair et os et s'incarne dans les manifestations naturelles et quotidiennes de la vie affective de l'humanité. Les défenseurs des images surent la présenter avec ce caractère tangible qui frappe l'esprit et s'impose à lui, et cela d'une double manière : *a contrario* et *a simili*.

a) A contrario. — « Si tu méprises le vêtement royal, dit le pape Hadrien Ier en citant saint Jean Chrysostome, est-ce que tu ne méprises pas par là celui qui en est revêtu? Ne sais-tu pas que, si quelqu'un injurie l'image de l'empereur, c'est à l'empereur lui-même qui est le prototype et à sa dignité qu'il adresse l'injure? Ne sais-tu pas que, si quelqu'un maudit l'image faite de bois ou de couleurs, il n'est pas jugé pour avoir attenté à quelque chose d'inanimé, mais pour avoir agi contre l'empereur? » Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 1068.

Cf. t. XIII, col. 325. « L'honneur de l'image, dit aussi le concile, passe au prototype et celui qui voit l'image du roi voit en elle le roi. Celui donc qui vénère l'image vénère en elle le roi; car c'est son apparence et sa forme qui sont dans l'image; et de même que celui qui fait injure à l'image du roi subit justement un châtiment, comme ayant injurié véritablement le roi, bien que l'image ne soit pas autre chose que du bois avec des couleurs et de la cire unies et mélangées, ainsi celui qui injurie l'image de n'importe qui adresse son injure à celui dont l'image est la reproduction. Mais la nature même des choses nous apprend, que quand l'image est déshonorée, c'est évidemment le prototype qui est déshonoré : tout le monde sait cela. » Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 273. Ainsi, mépriser l'image de Jésus-Christ sera mépriser Jésus-Christ, lui-même. Refuser la proskynèse à l'image de Jésus-Christ sera la refuser à Jésus-Christ même. Professer qu'il ne faut point honorer l'image de Jésus-Christ, c'est professer qu'il ne faut point honorer Jésus-Christ. *Antirrheticus*, III, c. IV, 5, *P. G.*, t. XCIX, col. 429. S'il en est ainsi, si l'opprobre rejaillit sur l'original, le culte aussi qui est son contraire, *oppositorum eadem est ratio*. Et vraiment c'est vouloir détruire le culte du Christ que de vouloir détruire celui de son image.

b) A simili. — Si, dans la vie civile et domestique, on rend un honneur aux images, et que cet honneur ne s'adresse aucunement à la matière de l'image, mais seulement à celui qu'elle représente, pourquoi en serait-il autrement dans la vie religieuse? L'homme est le même partout et partout l'image a la même essence et les mêmes caractères fondamentaux. « Quand on apporte aux villes, dit le pape Hadrien Ier, les effigies et les images des empereurs et que les magistrats et le peuple viennent à sa rencontre, ce n'est pas le tableau qu'ils honorent ou la peinture faite d'enduit de cire, mais bien la figure de l'empereur. » Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 1068. « Dis-moi, dit Léonce de Néapolis en Chypre, cité par le concile, dis-moi donc, toi qui penses qu'il ne faut rien vénérer de ce qui est fait de main d'homme, ni absolument rien de créé, est-ce que bien souvent, en voyant dans ta chambre un habit ou un ornement de ta femme ou de tes enfants décédés, tu ne les as pas saisis, baisés et arrosés de larmes, sans que personne t'en fît un reproche? Tu n'as pas adoré les vêtements comme Dieu, mais tu as montré en les baisant ton affection envers celui qui en était autrefois revêtu. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 45. Si, dans la vie sociale et domestique, il y a un honneur, un culte relatif, c'est tout naturellement qu'il y en aura un aussi dans la vie religieuse. Si l'on honore quelque chose qu'a possédée une personne qui nous est chère à un titre spécial ou qui la représente, à plus forte raison devra-t-on honorer ce qui appartient à Dieu, ce qui représente une personne divine ou amie de Dieu, les temples, les autels, les reliques, les Écritures divines, et enfin les images saintes.

3. La comparaison des images saintes avec d'autres objets sacrés que l'on vénère d'un culte relatif fut aussi un argument puissant des iconophiles. On a déjà remarqué que le concile, dans son ὅρος, parle de la figure de la « croix précieuse et vivifiante » et des saints Évangiles, et dit qu'il faut rendre aux saintes images le même honneur qu'on rend à ces objets. C'est le moment d'exposer ce double argument, qui a toute la force d'un argument *ad hominem*.

a) Si les iconomaques honorent le livre des Évangiles, ce ne peut être à cause des lettres ou des sons matériels, c'est parce que lettres et sons rappellent les mystères de Jésus-Christ; mais pareillement l'image rappelle les mêmes choses que l'Évangile : ils s'expliquent mutuellement; ils ont donc droit aux mêmes honneurs. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 482. Poursuivant la comparaison qu'il a déjà faite de l'Écriture et de l'image, qui ont même utilité, saint Nicéphore continue : « Si l'Évangile qui résonne aux oreilles mérite tant d'honneur (car la foi dépend de l'ouïe), certes ce qui tombe sous la vue et nous fournit par ce sens le même enseignement que la lecture, ou bien l'emporte sur elle à cause de la rapidité de l'instruction, car la vue a plus de force que l'ouïe pour persuader, ou bien tout au moins n'est pas au second rang. Le même honneur lui sera donc rendu qu'à l'Évangile. » *Antirrheticus*, III, 5, *P. G.*, t. c, col. 384. (Il va sans dire qu'il faut restreindre ce rapprochement à la clarté de l'exposition et ne pas l'étendre à l'autorité.)

b) Plus souvent encore qu'avec le livre, on compare, pour justifier leur culte, les images saintes avec la croix. L'honneur donné à la croix et même à la figure de la croix n'était contesté par aucun des iconomaques. On conçoit donc quelle était la faiblesse de leur position. Les iconophiles ne pouvaient manquer d'en tirer parti. Ils le firent, et parfois avec un grand luxe d'arguments. Saint Jean Damascène, du culte rendu aux instruments de la passion et à la figure de la croix, tire un éloquent argument *a fortiori* en faveur de l'image du Christ. « Si j'honore et vénère comme des moyens de salut la croix, la lance, le roseau, l'éponge, par lesquels les Juifs déicides ont couvert d'opprobres mon Maître et l'ont tué, n'adorerai-je pas les images faites par les fidèles dans une intention droite pour glorifier et rappeler les souffrances du Christ? Si j'adore l'image de la croix, faite de n'importe quelle matière, n'honorerai-je pas l'image de celui qui a été crucifié et qui nous présente la croix comme un salut? Ὦ ἀπανθρωπίας! Que je n'adore pas la matière, c'est clair! Détruite la forme de la croix, faite de bois par exemple, je jette le bois au feu : ainsi des images. » *De imaginibus*, orat. II, 19, *P. G.*, t. XCIV, col. 1305. En dehors de son ὅρος, le concile fait aussi plusieurs fois la même comparaison. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 269-272, 284. Dans son IIe *Antirrhétique*, saint Théodore Studite presse fort l'argument *ad hominem* : Ἐκ σοῦ μοι τὸ νικᾶν τὰ ἴσα λέγοντι, *P. G.*, t. XCIX, col. 359-362. Mais c'est surtout saint Nicéphore qui développe cet argument et s'attache à montrer combien l'image du Christ l'emporte sur sa croix et l'image de sa croix. Dans son IIIe *Antirrhétique*, il présente dans ce but dix raisons dont voici la première : « L'image est la ressemblance du Christ; elle est semblable à son corps, nous décrit la figure de son corps, nous rappelle sa forme et nous signifie en le reproduisant le mode de son action, de sa doctrine ou le plus souvent de sa passion. La figure de la croix n'est ni semblable à son corps, ni ne nous montre aucune des choses dites. Or ce qui est semblable à quelqu'un lui est plus proche et le touche de plus près que ce qui ne lui est pas semblable, parce qu'il nous le fait mieux connaître au moyen de la ressemblance, et à cause de cela, est aussi plus précieux. Donc la figure du Christ, qui le touche de plus près et le fait mieux connaître, devra être d'un plus grand prix et en plus grande vénération que la figure de la croix, qui parmi nous est précieuse et vénérable. » *P. G.*, t. c, col. 428.

Un autre argument *ad hominem* est celui qu'on adresse à Calvin, qui, ne croyant pas à la présence réelle de Notre-Seigneur dans l'eucharistie, explique la terrible sentence de saint Paul sur la communion indigne, en disant que l'injure faite au symbole va à ce qui est symbolisé. C'est évidemment se condamner soi-même et dévoiler son parti-pris que de faire appel à un principe pour expliquer un texte gênant et n'en vouloir plus sentir la force quand ce sont les adversaires qui l'invoquent. Si l'injure au symbole est une injure à ce qui est symbolisé, l'injure à l'image sera donc

une injure à celui que l'image représente, et il en sera de même de l'honneur; car l'image, comme le symbole, est essentiellement relative.

4. *Objections et réponses. — a)* Plusieurs de ces objections ont pour but de prouver que le culte des images est une idolâtrie. Car c'est la grande accusation de tous les iconomaques. Ils l'étayent tout d'abord sur l'Écriture.

« Ils prétendent, dit Bossuet, que s'incliner et fléchir le genou devant une image, quelle qu'elle soit, fût-ce celle de Jésus-Christ, et pour quelque motif que ce soit, c'est tomber dans une erreur capitale, puisque c'est contrevenir à un commandement du Décalogue, et encore du plus essentiel, c'est-à-dire à celui qui règle le culte de Dieu. » Cf. Deut., v, 6-9. Cette défense est confirmée par la destruction du serpent d'airain, louée par l'Écriture. IV Reg., xviii, 3-4. Et ils précisent leur objection en disant que les paroles d'un commandement doivent être prises simplement et dans leur sens littéral. — Mais précisément, quel est le sens littéral? Si le commandement divin, pris à la lettre, défendait tout culte des images, il faudrait aussi que, pris à la lettre, il en prohibât toute confection, parce qu'en effet les deux ne font qu'un même commandement. Aussi les iconomaques extrêmes ont poussé jusque-là leur erreur; ils ont bien vu qu'adoucir la défense de faire des images était adoucir la défense de les honorer. Nous avons dit plus haut ce qu'il fallait penser de la prohibition touchant l'usage des images. Les mêmes considérations s'appliquent à l'objection présente et nous font connaître quel est le vrai sens littéral du passage invoqué. Ce que Dieu défend, tout le contexte l'indique, c'est qu'on ait d'autres dieux que lui, c'est qu'on pense qu'une image matérielle puisse exprimer sa nature, qu'on fasse de telles images et qu'on se prosterne devant elles, à la façon des païens qui attribuaient à leurs idoles la divinité. Ce que Dieu défend, en un mot, c'est l'idolâtrie. Il faut donc entendre ce qu'elle est pour bien comprendre le dessein de Dieu dans le commandement dont il s'agit. « L'idolâtrie, dit Bossuet, n'est pas tant une erreur particulière touchant la Divinité que c'en est une ignorance profonde, qui rend les hommes capables de toutes sortes d'erreurs. » Deux points principaux faisaient le fond de la religion des païens : « Ils regardaient leurs idoles comme des portraits de leurs dieux. Bien plus, ils les regardaient comme leurs dieux mêmes : ils disaient tantôt l'un et tantôt l'autre, et mêlaient ordinairement l'un et l'autre ensemble... Premièrement, il est certain qu'ils se figuraient la Divinité corporelle, et croyaient pouvoir la représenter au naturel par des traits et par des couleurs. Comme leurs dieux au fond n'étaient que des hommes, pour concevoir la Divinité, ils ne sortaient point de la forme du corps humain : ils y corrigeaient seulement quelques défauts; ils donnaient aux dieux des corps plus grands et plus robustes, et quand ils voulaient, plus subtils, plus déliés et plus vites. Ces dieux pouvaient se rendre invisibles et s'envelopper de nuages. Les païens ne leur refusaient aucune de ces commodités; mais enfin ils ne sortaient point des images corporelles; et quoi que pussent dire quelques philosophes, ils croyaient que par l'art et par le dessin on pouvait venir à bout de tirer les dieux au naturel. C'était là le fond de leur religion... Mais les païens passaient encore plus avant, et ils croyaient voir effectivement la Divinité présente dans leurs idoles. Il ne faut point leur demander comment cela se faisait. Les uns, ignorants et stupides, étourdis par l'autorité publique, croyaient leurs idoles dieux, sans aller plus loin; d'autres, qui raffinaient davantage, croyaient les diviniser en les consacrant. Selon eux, la Divinité se renfermait dans une matière corruptible, se mêlait et s'incorporait dans les statues. Qu'importe de rechercher toutes leurs imaginations touchant leurs idoles? tant il y a qu'ils conspiraient tous à y attacher la Divinité, et ensuite leur religion et leur confiance. Ils les craignaient, ils les admiraient, ils leur adressaient leurs vœux, ils leur offraient leurs sacrifices : enfin ils les regardaient comme leurs dieux tutélaires, et leur rendaient publiquement les honneurs divins. » *Du culte des images*, II, *loc. cit.*, p. 77 et 78. C'est tout cela que le Décalogue défend, et l'on verra, par la réponse à l'objection suivante, combien les catholiques sont loin de telles pratiques et de telles erreurs. Quant à la destruction du serpent d'airain louée par l'Écriture, elle s'explique par la conduite des Juifs, qui avaient commencé à l'adorer à la manière des païens. — Nous omettons les objections tirées des Pères, qu'il serait trop long d'examiner. Les textes allégués se rapportent soit au culte absolu, soit aux images destinées à représenter la nature divine, soit à des abus à prévenir ou à extirper.

b) Avoir des images dans les temples, se prosterner devant elles, c'est imiter les païens, c'est agir en païens; car les païens, que font-ils autre chose? Entrez dans un temple païen, puis dans un temple catholique, ne verrez-vous point que de part et d'autre il y a des images et que l'on se prosterne devant elles? Par là, l'Église ne fait-elle pas voir qu'elle est retombée dans l'idolâtrie? — La réponse est tout à fait simple et facile. Quand il s'agit de juger un acte extérieur qui de soi a une portée multiple, comme est le prosternement (προσκύνησις), et dont toute la valeur et la signification dépend de l'intention d'où il procède, c'est évidemment l'intention qu'il faut uniquement regarder et sur elle qu'il faut régler son jugement. C'est le principe qu'ont unanimement suivi les défenseurs des images et les Pères de Nicée (787). On le trouve exposé et développé dans le remarquable discours de Léonce, évêque de Néapolis, cité par le concile. « Comme je l'ai dit souvent, il faut rechercher l'intention dans tout salut et dans toute proskynèse. Or, si tu m'accuses d'adorer comme Dieu l'image de la croix, pourquoi n'accuses-tu pas Jacob, qui a adoré le sommet du bâton de Joseph, mais il est clair qu'il n'a pas adoré le bois qu'il voyait, mais, par le bois, Joseph : ainsi nous, nous adorons le Christ par la croix... Parce que tu m'as vu saluer l'image du Christ ou de sa mère immaculée, ou de tout autre juste, tu t'indignes et tu bondis, l'injure à la bouche, et tu nous appelles idolâtres. Dis-moi, ne frémis-tu pas? ne trembles-tu pas? ne rougis-tu pas, en me voyant abattre par toute la terre les temples des idoles et édifier des temples de martyrs? Si j'adorais les idoles, pourquoi honorerais-je les martyrs qui ont détruit les idoles? Si j'honore et glorifie des morceaux de bois comme des dieux, comment puis-je honorer et glorifier les martyrs qui ont détruit ces simulacres de bois? etc.» Mansi, *op. cit.*, t. xiii, col. 45-48. Cf. col. 52. Et plus loin : « Nous ne disons pas à la figure de la croix, ni aux figures des saints : Vous êtes nos dieux, car les images ne sont pas des dieux, mais seulement des similitudes du Christ et des saints, placées et vénérées pour le souvenir, l'honneur et pour l'ornement des églises, » col. 53. Saint Germain, dans sa lettre à Thomas, évêque de Claudiopolis, après avoir dit que le peuple chrétien adore et glorifie la seule Trinité vivifiante, ajoute : « Le peuple chrétien, vrai et sincère adorateur de la Trinité, n'encourt pas la condamnation des idoles, écrite dans les saints Livres, en ayant les images des saints pour se souvenir de leur vertu; de même que personne ne fait au bienheureux apôtre Paul, qui défendait la circoncision de la chair et s'élevait contre ceux qui voulaient être justifiés par la loi, un reproche et un crime d'avoir circoncis Timothée, de s'être

tondu selon la loi et d'avoir offert un sacrifice dans le temple. Car il ne faut pas regarder seulement ce qui se fait, mais partout examiner le but de ceux qui agissent, » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 120-121, principe qu'il répète plus loin à propos de la statue d'airain élevée par l'hémorrhoïsse, col. 125. Saint Jean Damascène dit de même : « Quand il s'agit d'images, il faut rechercher la vérité et l'intention de ceux qui les font. Si l'intention est juste et droite, et qu'elles soient faites pour la gloire de Dieu et de ses saints, pour le désir de la vertu, la fuite des vices et le salut des âmes, il faut les recevoir comme images, initiations, ressemblances, livres des ignorants, les vénérer, les baiser, les saluer des yeux, des lèvres, du cœur; à savoir, la ressemblance du Dieu incarné, ou de sa mère, ou des saints, compagnons des souffrances et de la gloire du Christ. » *De imaginibus*, orat. II, 10, *P. G.*, t. XCIV, col. 1293. Cf. orat. III, 9, col. 1332. « Si nous faisions, dit-il ailleurs, des images du Dieu invisible, nous serions vraiment dans l'erreur, car ce qui est sans corps, ni figure, invisible et incirconscriptible, ne peut être mis en image. Et aussi, si nous pensions que celles que nous faisons sont dieux, et que nous les adorions comme des dieux, nous serions vraiment impies : ce n'est pas ainsi que nous agissons. » Orat. III, 2, col. 1320. Le concile de Nicée précise bien lui aussi à quel titre il reçoit les images, et que ce n'est pas à la façon dont les païens ont leurs idoles. « Nous recevons les véritables images, sachant bien que ce ne sont que des images et rien autre chose, n'ayant de l'original que le nom et non la substance. » Mansi, t. XIII, col. 261. Cf. col. 232. « Les chrétiens ni n'ont appelé les saintes images leurs dieux, ni ne les ont adorées comme des dieux, ni n'ont placé en elles l'espérance de leur salut, ni n'attendent d'elles le jugement à venir, mais les ayant comme un souvenir et un avertissement, et épris d'amour envers leurs prototypes, ils les ont saluées et vénérées dans un sentiment de respect (τιμητικῶς), mais ils ne les ont pas servies (οὐ μέν δὲ ἐλάτρευσαν) et ne leur ont pas rendu les honneurs divins. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 225. Le concile de Trente a reproduit une partie de cette déclaration dans sa définition sur les images. On ne peut donc, pour conclure avec Bossuet, « reprocher aux défenseurs des images qu'ils leur rendaient des honneurs divins, puisqu'ils ont déclaré si hautement que ce n'a jamais été leur intention, » et que « c'est l'intention qui donne la force aux marques d'honneur qui d'elles-mêmes n'en ont aucune. » *Le culte des images*, I, *loc. cit.*, p. 73. « Selon nous, dit-il encore, la divinité n'est ni renfermée ni représentée dans les images. Nous ne croyons pas qu'elles nous la rendent plus présente, à Dieu ne plaise! mais nous croyons seulement qu'elles nous aident à nous recueillir en sa présence. Enfin nous n'y mettons rien que ce qui y est naturellement, que ce que nos adversaires ne peuvent s'empêcher d'y reconnaître, c'est-à-dire une simple représentation, et nous ne leur donnons aucune vertu que celle de nous exciter par la ressemblance au souvenir des originaux; ce qui fait que l'honneur que nous leur rendons ne peut s'adresser à elles, mais passe de sa nature à ceux qu'elles représentent. Voilà ce que nous mettons dans les images. » *Ibid.*, p. 71.

c) Il n'en est pas moins vrai qu'en se prosternant devant l'image, c'est devant de la matière, de la vile matière, qu'on se prosterne. On ne doit se prosterner que devant Dieu, n'adorer que lui. — Saint Jean Damascène répond à cette objection en notant l'esprit manichéen qui la dicte. « Tu vilipendes la matière et la déclares vile; les manichéens ont fait de même. Mais la sainte Écriture la proclame bonne, car elle dit : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et tout cela est très « bon. » Donc la matière aussi est l'œuvre de Dieu, et je la proclame bonne; mais toi, si tu la déclares mauvaise, tu dois avouer ou bien qu'elle ne vient pas de Dieu, ou bien que Dieu est l'auteur du mal. Or, écoute ce que dit la sainte Écriture de la matière que tu regardes comme méprisable : « Moïse parla à toute l'as- « semblée des enfants d'Israël et dit : Voici ce que « l'Éternel a ordonné : Prenez sur ce qui vous appar- « tient une offrande pour l'Éternel. Tout homme dont « le cœur est bien disposé apportera une offrande à « l'Éternel : de l'or, de l'argent et de l'airain; des étoffes « teintes en bleu; du bois d'acacia; de l'huile pour le « chandelier; des aromates pour l'huile d'onction et « pour le parfum odoriférant; des pierres d'onyx et « d'autres pierres pour la garniture de l'éphod et du « pectoral. Que tous ceux d'entre vous qui sont habiles « viennent et exécutent tout ce que l'Éternel a ordonné : « le tabernacle. » Voici donc que la matière est honorée, quoiqu'elle soit pour vous méprisable... Je n'adore pas la matière, mais j'adore l'auteur de la matière, qui s'est fait matière pour moi, a pris domicile dans la matière, et a accompli mon salut par la matière. Le Verbe s'est fait chair et il a habité au milieu de nous. Tout le monde sait que la chair est matière et qu'elle a été créée. Je vénère donc et j'adore la matière par laquelle s'est accompli mon salut. Je la vénère, non comme Dieu, mais comme remplie de la vertu et de la grâce divines. Le bois de la croix, trois fois heureux, n'est-il pas de la matière? La sainte et vénérable montagne, le Calvaire, n'est-il pas de la matière? La pierre vivifiante, le monument saint, source de notre résurrection, n'est-il pas de la matière? L'encre et les feuilles des Évangiles ne sont-ils pas de la matière? La table vivifiante, qui nous donne le pain de vie, n'est-elle pas de la matière? L'or et l'argent, dont on fait les croix et les images, et les calices, ne sont-ils pas de la matière? Et, avant tout, le corps et le sang du Seigneur ne sont-ils pas de la matière? Ou supprime la vénération et l'adoration de tout cela, ou accorde à la tradition ecclésiastique le culte des images sanctifiées par le nom de Dieu et de ses amis, et, à cause de cela, recouvertes de la grâce de l'Esprit divin. » *De imaginibus*, orat. II, 13-14, *P. G.*, t. XCIV, col. 1297-1300; trad. Ermoni, *Saint Jean Damascène*, p. 300-302.

d) Certains trouvaient que l'usage et l'adoration des images devaient se limiter à celles de Notre-Seigneur et de sa sainte mère, et ne voulaient pas qu'on peignît les saints. — Les iconophiles trouvèrent intolérable cette restriction et injurieuse pour les saints. « C'est bien assez de peindre l'image du Christ et de sa divine mère. O absurdité! répond saint Jean Damascène, tu t'avoues donc nettement l'ennemi des saints. Car, si tu peins l'image du Christ et aucunement celle des saints, sans doute tu n'écartes plus l'image, mais tu enlèves aux saints leur honneur. Tu fais l'image du Christ comme étant plein de gloire et tu ne fais pas l'image des saints, comme s'ils étaient sans gloire, et tu déclares mensongère la Vérité : « Je vis, « dit le Seigneur, et je glorifie ceux qui me glorifient. » Ce n'est plus aux images, c'est aux saints que tu fais la guerre. » *De imaginibus*, orat. I, 19, *P. G.*, t. XCIV, col. 1249. Et ce n'est pas seulement l'honneur des saints, c'est l'honneur dû au Christ qu'atteint indirectement cet ostracisme : « Nous peignons le Christ, roi et Seigneur, de façon que nous ne le privons pas de son cortège. Les saints sont l'armée du Seigneur. Que le roi terrestre se prive d'abord de son cortège, avant de songer à priver du sien le roi et Seigneur. Qu'il dépouille la pourpre et le diadème et alors qu'il dépouille de leur honneur ceux qui ont combattu contre le tyran et qui ont dominé leurs passions. En effet, s'ils sont les héritiers de Dieu et les cohéritiers du Christ, s'ils sont appelés à participer à la gloire divine

et au royaume futur, pourquoi les amis du Christ ne participeraient-ils pas à la gloire terrestre? Dieu dit : Je ne vous appelle plus serviteurs; vous êtes mes amis... » Leur refuserons-nous l'honneur qui leur est accordé par l'Église? » *De imaginibus*, orat. II, 15, *P. G.*, t. XCIV, col. 1301; Ermoni, *op. cit.*, p. 291. « Que certains ne se scandalisent pas, dit saint Germain dans sa lettre à Thomas de Claudiopolis, de ce que, devant les images des saints, l'on allume des lumières et l'on brûle de l'encens, car tout ceci s'accomplit selon un dessein symbolique pour l'honneur de ceux qui ont maintenant leur repos avec le Christ et dont l'honneur remonte à lui, selon le mot du sage Basile : l'honneur que les coserviteurs rendent à ceux qui sont vertueux fait voir leur bonne volonté envers le commun maître. » Mansi, t. XIII, col. 124. La même sentence se trouve dans la lettre synodique de Théodore de Jérusalem. Mansi, t. XII, col. 1143. Ainsi, c'est en dernier ressort à Dieu que rejaillit l'honneur rendu soit aux images, soit même aux prototypes, car c'est pour le glorifier qu'on honore les uns et les autres.

e) Des iconomaques, gênés qu'on leur opposât toujours le principe de saint Basile : L'honneur de l'image passe au prototype, objectèrent que ce grand docteur ne pensait nullement aux images saintes, mais n'avait pour but que de démontrer la divinité du Verbe. Saint Nicéphore leur répondit que saint Basile supposait ce principe vrai pour les images artificielles, puisque c'est de là qu'il s'élevait à ses considérations théologiques. « Ce maître, traitant de la nature de Dieu, et sachant bien que le Fils est de même nature et de même substance que le Père, professant qu'il n'y a pas de différence entre eux sinon d'hypostase ou de personne, eut besoin, parce que beaucoup d'hérétiques s'étaient élevés contre la gloire du Fils, d'établir et de montrer par un exemple la vraie doctrine : car nous avons coutume d'expliquer au moyen de choses qui sont parmi nous celles qui sont au-dessus, comme on peut le voir dans la sainte Écriture et non moins chez les docteurs de l'Église. Après avoir dit : Comment, s'il y a un et un, le Père Dieu et le Fils aussi Dieu, n'y a-t-il pas deux Dieux? Et tournant son discours au dialogue : « Parce que, dit-il, l'image du « roi est appelée aussi roi, et il n'y a pas deux rois; ni « la puissance n'est divisée, ni la gloire n'est partagée. » Ensuite, comme si quelqu'un demandait d'où cela pouvait tirer son évidence, il apporte pour confirmer son exemple des pensées communes à tous et sur lesquelles tout le monde s'accorde, disant : « Car l'hon« neur de l'image passe au prototype. » Personne, en effet, ne pense autrement de l'image, et en tous ceux qui ont la raison, non seulement l'enseignement, mais la nature même a inculqué cette idée. Ayant achevé cet exemple, il reprend son discours où il l'avait laissé : « Ce que l'image fait ici par imitation (ici, il « s'agit évidemment de l'image qui doit à l'art sa simi« litude), là, le Fils, le fait par nature. » Ensuite, ce Père, connaissant bien la différence et la ressemblance des images artificielles avec leurs prototypes, se sert de nouveau de cet exemple qui a une sorte d'analogie avec l'image naturelle et dit : « Et de « même que dans les images artificielles la ressemblance « est quant à la forme, ainsi dans la nature divine qui « n'a point de parties, de la communication de la « divinité résulte l'unité. » *Antirrh.*, III, 21, *P. G.*, t. C, col. 408-409.

f) Enfin, nous disent les protestants, même à supposer que le culte des images dans le sens où l'expliquent les théologiens, soit raisonnable et légitime, il reste que la foule ne peut s'élever à leurs considérations subtiles et que son culte pour les images ne peut se dégager de la superstition. Le vulgaire pense que les images vivent : c'est pourquoi il les prie et leur parle comme si elles entendaient. De là vient que l'on préfère les unes aux autres et que certaines sont des buts de pèlerinage. Cette seule raison devrait suffire pour abolir le culte dont il s'agit. — Que le culte des images, sans enseignement ni contrôle, puisse être, pour les simples, une occasion de superstition, personne ne le nie. Mais l'enseignement est donné, le contrôle est fait par l'Église elle-même. Il n'y a donc pas de péril pour la communauté chrétienne. S'il est des particuliers qui, faute de s'être fait bien instruire, sont dans l'erreur, ou ils se corrigent eux-mêmes implicitement par l'intention où ils sont de vouloir agir dans l'esprit de l'Église, prêts qu'ils sont à embrasser son enseignement aussitôt connu, ou s'ils sont obstinés dans leur propre sentiment, c'est alors à eux-mêmes qu'il faut attribuer leur stupide aveuglement, et non point à l'Église, à qui ils résistent. Du reste, c'est abuser que de prétendre que le vulgaire attribue vie et personnalité aux images. Si, dans la vie civile, il sait distinguer le roi de la statue du roi, pourquoi serait-il à ce point insensé, surtout après avertissement, que de prendre pour le saint lui-même la statue du saint? D'où vient cette manie d'ôter la raison à l'homme dès qu'il fait acte de religion? D'un côté comme de l'autre, l'homme est homme, et l'image est l'image, et il ne faut pas plus de subtilité d'esprit pour la distinguer du prototype, si celui-ci est saint Antoine de Padoue que si c'est Napoléon. Maintenant, que le fidèle aime mieux prier devant telle image que devant telle autre, qu'il aille en pèlerinage à une image célèbre, il peut y avoir à cela des motifs honnêtes; car ou ces images sont en même temps des reliques, ayant été faites ou possédées par des saints; ou bien Dieu a accompli en elles des prodiges insignes; ou bien elles représentent leur prototype d'une manière plus vive, et par là excitent une plus grande dévotion : tous motifs raisonnables qui n'ont aucun relent de superstition.

5. *Pourquoi l'Église a-t-elle tant combattu pour le culte des images ?* — Si l'usage et le culte des images ne sont pas choses essentielles à la religion chrétienne, étant *ex genere* ἀδιαφόρων, pourquoi les a-t-elle tant défendus? Pourquoi a-t-elle opposé ses docteurs, réuni ses conciles, donné le sang de ses martyrs? A cela il y a plusieurs réponses, dont certaines sont contenues dans ce qui précède. L'Église n'a pas voulu priver ses enfants des précieux avantages et secours que leur procurent la vue et la contemplation des saintes images; elle n'a pas voulu frustrer Notre-Seigneur, la sainte Vierge et les saints de l'honneur qui leur revient de la vénération des images qui les représentent, ni surtout permettre qu'injure leur fût faite par la destruction et le bannissement des images; car l'injure, comme l'honneur, passe de l'image au prototype. De plus, comme dit Bossuet, « l'Église catholique, fidèle dépositaire de la vérité, veut conserver ce qui est utile, c'est-à-dire qu'elle donne pour essentiel ce qui est essentiel, pour utile ce qui est utile, pour permis ce qui est permis, pour défendu ce qui l'est, et ne veut priver ses enfants, ni d'aucune chose nécessaire, ni même d'aucun secours qui peut les exciter à la piété. » *Du culte des images*, I, *loc. cit.*, p. 75. Mais surtout, elle n'a pas dû supporter l'accusation que lui faisaient les iconoclastes d'être tombée dans l'idolâtrie. C'est ce que leur reprochent unanimement les défenseurs des images et les Pères du IIe concile de Nicée. C'est le principal sujet de leur condamnation. « Il faut prendre garde, écrivait saint Germain à Thomas de Claudiopolis, que les ennemis de la croix du Christ ne prennent occasion de là pour s'élever contre notre foi et qu'ils en viennent à dire : Jusqu'à maintenant les chrétiens ont été dans l'erreur. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 123. A la fin de son livre Περὶ αἱρέσεων, saint

Jean Damascène indique ces hérétiques sous trois noms différents, dont le premier est Χριστιανοκατήγοροι, accusateurs de chrétiens. « Ils sont et on les appelle Χριστιανοκατήγοροι, parce qu'ils accusent les chrétiens qui n'adorent (λατρευόντων) qu'un seul Dieu vivant et véritable, loué dans la Trinité, d'avoir adoré aussi (ὅτι ἐλάτρευσαν) comme des dieux, à la façon des païens, les images vénérables de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de notre souveraine immaculée la sainte mère de Dieu, des saints anges et des saints. (Ils sont et on les dit) iconoclastes, parce que méprisant toutes les saintes et vénérables images, ils les ont brisées et livrées au feu, et quant à celles qui sont sur les murs, ils ont râclé les unes et enduit les autres de chaux et de noir. (Ils sont et on les appelle) thymoléontes (Θυμολέοντες, qui ont une fureur de lion), parce que, profitant de leur puissance et armant la secte de fureur, ils ont infligé à ceux qui reçoivent les images des mauvais traitements et des tortures extrêmes. C'est pourquoi on leur a donné ce surnom du chef de l'hérésie. » *De hæresibus*, 101, *P. G.*, t. xciv, col. 773. Cf. S. Nicéphore, *Antirrheticus*, III, 84, *P. G.*, t. c-col. 523. Le pape Hadrien Ier, dans sa lettre aux empereurs, s'élève aussi contre la folie de ceux qui attaquent la foi et la religion chrétienne. *O insania frementium contra fidem et religionem christianam.* Mansi, t. xii, col. 1063. Dans tout le concile de 787, on désigne cette secte sous le nom de Χριστιανοκατήγοροι, Mansi, *op. cit.*, t. xiii, col. 208, 221, 261; d'hérésie qui accuse les chrétiens d'avoir abandonné le vrai Dieu pour servir les images, Χριστιανοκατηγορικῆς αἱρέσεως, col. 259; κατηγορικῶς συκοφαντήσαντες τὴν Ἐκκλησίαν, col. 232; οὐδὲν ἕτερον συναγουσίν ἢ κατηγορῆσαι τῶν χριστιανῶν καὶ τῶν τοῦ Θεοῦ ἱερέων καταλελοιπέναι θεὸν ζῶντα καὶ ἀληθινὸν καὶ εἰκόσι λατρεύειν, col. 357; et surtout le titre du 9e canon, Περὶ τοῦ μὴ κρύπτειν τινὰ χριστιανοκατηγορικῆς αἱρέσεως βίβλον, col. 430; qui accuse l'Église d'idolâtrie, ἧς κατηγοροῦσιν εἰδωλολατρείαν, col. 348; et s'efforce de jeter le mépris et la malédiction sur elle, ἔσπευσαν ἐξουδενῶσαι τὴν Ἐκκλησίαν, col. 229; τὴν ἁγιασμένην τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαν ἁρᾶσθαι πειρώμενοι, col. 344. Aussi l'Église ne pouvait manquer de repousser énergiquement cette injure, qui non seulement la couvrait d'opprobre et de risée devant les juifs et les mahométans, mais qui s'attaquait à Jésus-Christ, car elle revenait à signifier qu'il n'avait pu sauver les hommes de l'idolâtrie, cf. S. Nicéphore, *Antirrheticus*, I, 10, *P. G.*, t. c, col. 220, ou que, malgré ses promesses, il avait abandonné l'Église. Cf. Mansi, *op. cit.*, t. xiii, col. 229. Elle ne pouvait manquer de combattre cette hérésie de toutes ses forces, de l'écraser de tous ses anathèmes, et de la poursuivre jusqu'à complète destruction. Les iconoclastes s'étaient vantés d'avoir délivré le monde de l'idolâtrie, αὐτοὶ ταύτην σωτηρίαν σφετερισαμένοι col. 232, ils en avaient fait honneur à leur synode et à leur empereur, σύλλογος ἐπισκόπων καὶ πρεσβυτέρων καὶ βασιλέων κράτος ἐρρύσατο ἡμὰς τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων, col. 353-356. Cf. S. Nicéphore, *Apologeticus pro sacris imaginibus*, 27, *P. G.*, t. c, col. 601. Le concile revendique cette gloire pour Dieu seul : « Après que le Christ nous a sauvés de l'erreur et du mensonge des idoles, ils se glorifient d'avoir opéré cette délivrance. O arrogance et folie! » Mansi, *op. cit.*, t. xiii, col. 356. « Une fois délivrés des idoles par le Christ, il n'y a pas lieu de nous accuser au sujet des idoles; à moins peut-être qu'ils ne poussent l'audace jusqu'à dire qu'il y a eu changement dans l'Église, » col. 228; et à un autre endroit; « Vous êtes forcés d'avouer que le Christ, notre Dieu, nous a délivrés de l'erreur des idoles. Que s'il nous a délivrés, comment ceux qui ont mis foi dans le Christ sont-ils encore idolâtres? Cessez votre maudit bavardage... Dieu n'est pas comme les rois de la terre, tantôt vainqueurs et tantôt vaincus; mais sa victoire demeure éternellement, » col. 216. Après cela, on ne sera pas étonné de voir que les anathèmes que l'on porte contre cette hérésie l'atteignent surtout par ce côté, et avec une insistance frappante. Voici ce qu'on lit dans la profession de foi de Basile d'Ancyre, Ire session : « Dans la simplicité de mon cœur et avec une intention droite, Dieu m'en est témoin, je prononce les anathèmes suivants : Aux accusateurs des chrétiens, à savoir les iconoclastes, anathème! A ceux qui tournent contre les vénérables images les paroles que la sainte Écriture dit contre les idoles, anathème! A ceux qui ne saluent pas les vénérables images, anathème! A ceux qui disent que les chrétiens vont à elles comme à des dieux, anathème! A ceux qui appellent les saintes images des idoles, anathème! A ceux qui s'unissent sciemment à ceux qui injurient et déshonorent les vénérables images, anathème! A ceux qui disent qu'en dehors du Christ notre Dieu, un autre nous a délivrés de l'idolâtrie, anathème!... A ceux qui osent dire que l'Église catholique a jamais reçu des idoles, anathème! » Mansi, *op. cit.*, t. xii, col. 1010-1011. On retrouve les mêmes anathèmes, ou à peu de choses près, clamés par tout le concile, à la fin de la IVe session, de la Ve, après la lecture de l'ὅρος dans la VIIe, et enfin dans la session de clôture. Avoir accusé l'Église d'idolâtrie est le grand crime qu'on reproche aux iconoclastes, le leitmotiv des Pères du concile, le principal sujet de la condamnation qu'ils portent contre cette hérésie. C'est la même impression que l'on ressent à la lecture des anathèmes qui terminent le Ier *Antirrhétique* de saint Théodore Studite. « Si quelqu'un n'appelle pas image du Christ, ou Christ par homonymie, la description de la forme corporelle du Verbe, mais la dit une idole mensongère, il est hérétique. Si quelqu'un a la témérité de dire que l'adoration relative du Christ dans l'image est une adoration d'idoles..., il est hérétique... Si quelqu'un tourne et applique à la sainte image du Christ les défenses que l'Écriture fait au sujet des idoles, au point d'accuser l'Église du Christ d'être un temple d'idoles (εἰδωλεῖον), il est hérétique. » *Antirrheticus*, I, 20, *P. G.*, t. xcix, col. 349.

Ainsi donc, le débat s'est élevé et a pris une portée très haute. Il ne s'agit pas seulement de savoir si l'usage et le culte des images sont bons et utiles, cela a son importance, mais il s'agit de savoir, ce qui en a bien plus, si vraiment l'Église, qui approuvait et pratiquait le culte des images, était, oui ou non, tombée dans l'erreur, et dans la plus grossière de toutes les erreurs, l'idolâtrie; si vraiment l'incarnation de Jésus-Christ a été vaine; et si son œuvre a abouti à une catastrophe; en un mot, la question est de savoir si l'Église vit encore, ou est morte, si elle est, ou si elle n'est pas. Si l'usage et le culte des images ne sont pas essentiels à l'Église, il lui est bien essentiel de ne pas admettre qu'elle est idolâtre, ni que l'œuvre du Christ a sombré. Voilà pourquoi elle a déployé tant de zèle contre cette erreur accusatrice des chrétiens, pourquoi les images ont eu leurs docteurs, leurs conciles et leurs martyrs.

4° *Nature du culte des images.* — Tous les théologiens sont d'accord pour enseigner qu'aucun hommage ne s'adresse à l'image *ut est res*, mais que l'image est honorée *ut est imago*. Leurs opinions diffèrent sur la nature de ce culte. Les images sont-elles vraiment objet de culte, ou seulement par manière de dire? Faut-il rendre à l'image un culte de même espèce que celui qui se rend à l'original, ou bien un culte d'un ordre inférieur? L'image est-elle susceptible d'un culte qui s'arrête à elle, ou tout culte de l'image

est-il essentiellement relatif? Voilà divers points que concernent les divergences des théologiens. Pour les juger, nous tiendrons principalement compte des lumières de la théologie positive.

1. *Exposé des opinions.* — *a)* Une première opinion est celle de Durand, *In IV Sent.*, l. III, q. IX, a. 2, et de quelques autres théologiens. Selon eux, l'image n'est pas à proprement parler objet de culte, mais seulement par manière de dire et abus de langage, *improprie et abusive*; à savoir, devant l'image on honore l'original, l'image n'étant qu'une occasion qui fait naître le souvenir de l'original et incite à l'honorer. Cette opinion est généralement rejetée par les théologiens, parce que, présentée ainsi absolument, elle heurte le sens obvie des définitions conciliaires. Le IIe concile de Nicée dit en effet : ταύτοις ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν ἀπονέμειν, et le concile de Trente : *eisque debitum honorem et reverentiam impertiendam.* Exciter au culte de Dieu ou des saints n'est évidemment pas la même chose que recevoir un culte. Le spectacle de l'univers incite à adorer Dieu, mais on ne dit pas pour cela qu'on adore ou qu'on honore l'univers. L'opinion de Durand, qui n'a sans doute pas connu le concile de Nicée et vivait longtemps avant celui de Trente, n'a plus maintenant qu'un intérêt historique et n'est à citer que pour mémoire. Plus importantes sont les deux autres théories.

b) Doctrine de saint Thomas et de nombreux commentateurs. Saint Thomas traite cette question à propos de la croix et de l'image du Christ. Il se demande si l'on peut les adorer d'une adoration de latrie. Cette façon concrète de poser le problème du culte des images en fait mieux comprendre le sens et la portée. Car ce qui se dit de la latrie s'applique proportionnellement à la dulie. *Duplex est motus animæ in imaginem: unus quidem in ipsam imaginem, secundum quod res quædam est, alio modo in imaginem, in quantum est imago alterius; et inter hos duos motus est hæc differentia, quia primus motus, quo quis movetur in imaginem, ut est res quædam, est alius a motu qui est in rem; secundus autem motus, qui est in imaginem, in quantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem. Sic ergo dicendum est quod imagini Christi, in quantum est res quædam (puta lignum sculptum vel pictum), nulla reverentia exhibetur, quia reverentia nonnisi rationali naturæ debetur. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reverentia solum in quantum est imago; et sic sequitur quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi, ut ipsi Christo. Cum ergo Christus adoretur adoratione latriæ, consequens est quod ejus imago sit adoratione latriæ adoranda. Sum. theol.*, IIIa, q. XXV, a. 3. Il applique cette même doctrine à la croix du Christ et à l'image de la croix. Cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. IX, q. I, a. 2, sol. 2. Ainsi donc, on donne le même culte, mais d'une manière différente, à l'original et à l'image, à l'original à cause de lui-même, à l'image à cause de l'original, à l'un absolument, à l'autre relativement. Évidemment, parce que le culte de l'image n'est pas pour elle, mais à cause de sa pure relation au prototype, le culte qui atteint l'image atteint aussi, *idem numero*, le prototype, mais ce culte est-il le même, *idem specie*, que celui que l'on donne au prototype en dehors de l'image? Saint Thomas entend-il l'adoration de latrie qu'il rend à l'image dans le même sens *spécifique* que l'adoration de latrie qu'il rend à Jésus-Christ? Il ne le dit pas expressément, mais il faut avouer que rien n'avertit du contraire. Cette précision a été donnée par les commentateurs, et pour l'école thomiste, c'est le même culte spécifique que l'on rend à l'original et à l'image, toute la différence étant dans la modalité d'absolu ou de relatif. L'argumentation des thomistes revient à ceci : La nature d'un acte, d'un mouvement, doit se prendre d'après son terme, c'est-à-dire d'après l'objet qu'il concerne principalement, et à cause duquel il concerne les autres. Or, le mouvement qui se porte vers l'image se porte vers lui à cause de l'original, et donc se porte principalement vers l'original. Or, le mouvement qui atteint l'original diffère selon la dignité de l'original, et selon cette dignité reçoit le nom de latrie ou de dulie. Donc le mouvement qui se porte vers l'image différera également et sera latrie ou dulie, selon la dignité de l'original. C'est donc bien la même espèce de culte qui atteint l'image et qui atteint l'original. Cf. Salmanticenses, tr. XXI, *De incarnatione*, disp. XXVII, dub. III, § 2.

Cette doctrine, poussée à bout, conduit à des conséquences hardies et qui ne laissent pas que de choquer. Si le principe : *Motus in imaginem est motus in prototypum* autorise à dire que c'est la même adoration spécifique que l'on donne à l'image du Christ et au Christ, on pourra se demander aussi s'il n'y aura pas également latrie relative pour les vases sacrés, les corporaux, etc. Les Salmanticenses n'hésitent pas. *Quemadmodum motus in imaginem est motus in imaginatum et propterea adoratio est ejusdem speciei cum adoratione prototyporum : sic etiam adoratio rerum sacrarum est adoratio Dei, et subinde adoratio latriæ; licet respectu rerum sit respectiva et respectu Dei absoluta, ut proportionnabiliter contingit in cultu imaginum. Loc. cit.*, § 5. Bien plus, on se pose sérieusement la question : Puisqu'en toutes choses se trouve un reflet de l'Être divin, on pourra donc adorer toutes choses? Et l'on répond, non moins sérieusement, en écartant les personnes à cause du péril de latrie absolue, soit comme Vasquez : *Res omnes inanimes et irrationales rite adorari posse, vera sententia est;* soit comme Thomas de Vaux, Arauxe et quelques autres, avec plus de bon sens, qu'il faut réserver son adoration pour les choses qui représentent Dieu expressément; soit enfin, que c'est possible en théorie, et métaphysiquement, mais qu'il faut ne la point conseiller et se garder d'en parler à la foule. C'est l'opinion des Salmanticenses et même du grave Cajétan, qui écrit tranquillement ces lignes : *Concludendum ergo videtur quod si quis creaturam veneraretur in quantum est similitudo, vel vestigium Dei, hoc est, quod veneraretur Deum in creatura hac vel illa, latriæ cultum exhiberet, non creaturæ, sed Deo in creatura, sicut etiam blasphematur Deus in creatura et amatur... Sed quoniam objecta hæc connexam habent occasionem erroris : ideo exhibendus non est honor latriæ istius modi imaginibus, et vestigiis, ut sic. In IIam II*, q. CIII, a. 3. Il faut noter ici que pour Vasquez le culte relatif ne concerne que l'acte extérieur adressé à l'image, et par l'image au prototype, tandis que l'acte intérieur atteint immédiatement le prototype, sans passer par l'image. Cela diminue l'étrangeté de son assertion, qui, même ainsi réduite, continue d'étonner.

Le sentiment de saint Thomas et de ses commentateurs n'a d'autre appui dans la tradition que la parole de saint Basile, citée dans le *Sed contra*, et les textes patristiques qui affirment l'identité morale de l'image et du prototype. Nous examinerons plus loin si tout cela autorise la conclusion qu'on en tire. Auparavant, l'exposé de la troisième opinion nous permettra de comparer la doctrine thomiste avec la doctrine du IIe concile de Nicée et des Pères grecs, défenseurs des images.

c) La 3e opinion est celle de Bellarmin. Elle précise et développe le sentiment de Perez et Catharin, qui enseignaient que le culte de l'image est inférieur à celui qu'on rend à l'objet représenté, et qu'à aucune image on ne peut rendre un culte de latrie. Voici comment J. de La Servière résume la doctrine de Bellarmin :

« Bellarmin établit successivement plusieurs proposi-« tions. Les images doivent recevoir un culte, non seu-« lement en tant qu'elles tiennent la place de l'objet « représenté, mais même si on les considère en elles-« mêmes. » C'est que dans l'image pieuse il y a quelque chose de sacré; « la similitude d'une chose sainte et la consécration par l'Église au culte divin »; d'ailleurs lorsque le VII^e^ concile œcuménique définit que les images du Christ doivent être honorées, mais d'un culte autre que celui de latrie, il ne peut parler que de l'hommage rendu à l'image en elle-même. On ne doit pas dire, surtout dans des sermons au peuple, que le culte de latrie est dû à quelque image que ce soit; en effet, ce mode de parler est interdit par le VII^e^ concile; les scolastiques ne semblent pas avoir connu ce concile, sans quoi ils n'auraient pas employé cette expression; elle est pleine de péril, ne peut s'expliquer que par des distinctions subtiles et incompréhensibles au peuple, prête aux blasphèmes des hérétiques. On peut dire improprement que le culte de latrie est dû aux images du Christ, « car quelque-« fois l'image est prise pour son objet, et on fait en sa « présence les actes qui se feraient devant l'objet même « s'il était présent, la pensée s'arrêtant à l'objet; » c'est là ce qu'ont voulu dire les scolastiques, quand ils ont attribué aux images du Christ le culte de latrie. La conséquence est que les images n'ont pas droit au même culte que l'objet représenté; sans quoi les images de Dieu ou du Christ auraient droit au culte de latrie. De plus, l'image, en tant que telle, est inférieure à l'objet qu'elle représente, et par conséquent ne mérite pas le même culte. » *La théologie de Bellarmin*, p. 316-317. Accusé auprès de Clément VIII par Bañez de s'écarter des expressions de saint Thomas au sujet du culte dû aux images, il répondit qu'il le faisait à cause des décrets des conciles et des papes que le docteur angélique n'avait pas connus et à cause du danger que présentait ce langage en face des attaques dirigées par les hérétiques contre le culte des images. *Ibid.*, p. 317, note 6.

2. *Critique des opinions. — a) Celle de saint Thomas.* — Il est de fait que le texte de saint Thomas semble en opposition avec la définition du II^e^ concile de Nicée, que sans doute il n'a pas connue. Dans cette définition, toutes les images sont mises dans la même catégorie, celle de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des saints, et à toutes on dit de rendre le même genre d'honneur qu'on rend à la croix, la προσκύνησις τιμητική, qu'on a bien soin de distinguer de la προσκύνησις κατὰ λατρείαν, refusée à toutes et réservée à Dieu seul. Il y a donc entre le docteur angélique et le concile une antilogie qu'il faut résoudre. Les thomistes s'y sont appliqués. Ils répondent d'abord, et le cardinal Billot à leur suite, *De Verbo incarnato*, Rome, 1904, p. 356, que le II^e^ concile de Nicée ne refuse pas toute latrie aux images, mais seulement la vraie latrie, ἀληθινὴν λατρείαν, par où, disent ces théologiens, le concile désigne seulement la latrie absolue et laisse entendre qu'il peut y avoir un culte relatif de latrie. Examinons à la lumière des documents ce que vaut cette explication. Il nous sera facile de voir que, dans le concile et chez les Pères, s'il est un mot qui sert à expliquer le culte relatif, ce n'est jamais celui de λατρεία, toujours celui de προσκύνησις. — *a.* Dans la II^e^ session, saint Taraise marque cette opposition : « Nous les (les images) honorons par une affection relative..., n'adressant manifestement notre latrie et notre foi qu'à Dieu seul. » Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 1086. Pareillement, mais sans le mot σχετικῶ, le même Père, dans sa lettre à Jean, prêtre et higoumène, où est expliquée la doctrine du concile, dit : « Nous les saluons comme les représentations des prototypes et pas autre chose, en réservant évidemment notre foi à Dieu seul loué dans la Trinité, et n'offrant qu'à lui la latrie. » Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 474. Dans la lettre de saint Grégoire II à Léon l'Isaurien, document apocryphe, sans doute, mais où il est permis de chercher le sens des mots, nous trouvons cette opposition en toutes lettres : « Les hommes, ayant abandonné le culte du démon, ont vénéré les saintes images non d'un culte de latrie, mais d'un culte relatif, οὐ λατρευτικῶς, ἀλλὰ σχετικῶς, » Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 963. Ainsi, pour le concile, le culte de latrie est réservé à Dieu seul et jamais ne signifie le culte relatif. Que veut donc dire la vraie latrie de l'ὅρος? Si l'on en juge par quelques passages du concile, cette expression n'est qu'un rappel de cette adoration en esprit et en vérité que les vrais adorateurs doivent offrir au Père, et dont Notre-Seigneur parle à la Samaritaine. Joa., IV, 23-24. « Sachant que Dieu est esprit, est-il dit dans la VI^e^ session, et que ses adorateurs doivent l'adorer en esprit et en vérité, (les chrétiens) n'offrent l'adoration et la latrie qui procède de la foi qu'à Dieu seul, loué au-dessus de tout dans la Trinité... (Quant aux images) nous leur rendons salut et proskynèse d'honneur, ἀσπαζόμεθα καὶ τιμητικῶς προσκυνοῦμεν. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 284. Et encore : « Nous qui n'offrons qu'à Dieu notre latrie en esprit et en vérité, baisons et embrassons tout ce qui lui est dédié et consacré, soit la divine figure de la précieuse croix, soit les saints évangiles, soit les vénérables images, soit les vases sacrés, dans l'espoir d'en recevoir sanctification et rendons-leur une proskynèse d'honneur. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 309.

b. Doctrine des Pères. — Elle est encore plus nette. Interrogeons en particulier saint Théodore Studite. Son témoignage est on ne peut plus explicite. Nul n'a mieux que lui proclamé qu'il n'y a qu'un culte pour l'image et le prototype, et pour le prouver, c'est à foison qu'il a multiplié les arguments. Voir III^e^ *Antirrhétique*, c. III et IV, *P. G.*, t. XCIX, col. 420-433. Dit-il pour cela qu'il faut adresser la latrie à l'image du Christ? Non seulement il ne le dit point, mais il le nie énergiquement toutes les fois qu'il se pose ou qu'on lui pose la question : « Il n'y a dans la proskynèse de l'image du Christ, écrit-il à saint Platon, qu'une seule proskynèse et glorification de la bienheureuse Trinité. Mais quelqu'un dira peut-être : Puisque cette proskynèse est latrie, il arrive donc que l'image du Christ reçoit la latrie avec la sainte Trinité. Celui qui dit cela oublie qu'il y a plus d'une proskynèse, puisque nous l'offrons aux saints sans leur offrir la latrie. En outre, qu'il apprenne que la proskynèse ne s'adresse pas à la substance (οὐσίας) de l'image... En un mot, l'image du Christ ne reçoit pas la latrie, mais seulement le Christ que l'on honore en elle, et il faut la vénérer (προσκυνεῖν), parce qu'elle représente la personne du Christ, bien qu'elle en diffère par sa substance. » *P. G.*, t. XCIX, col. 504-505. Une autre lettre, adressée à Anastase, est remarquable de précision : « Comment, me dis-tu, l'image du Christ ne reçoit-elle pas la latrie, mais seulement le Christ qui est adoré en elle? Parce que, quand il s'agit du Christ lui-même, l'adoration (προσκύνησις) est latreutique, car lorsque je l'adore (προσκυνῶν), j'adore en même temps (συμπροσκυνῶ) le Père et le Saint-Esprit : ce qui est notre proskynèse et latrie triadique (réservée à la Trinité). Quant à l'image, c'est la même proskynèse et pourquoi pas? car les choses qui ont une puissance, une gloire, ont aussi manifestement un culte et une proskynèse, mais relative et homonymique. En l'adorant (προσκυνῶν), je n'ai pas coadoré (οὐ προσεκύνησα), mais j'ai adoré (προσεκύνησα) le Christ, qui n'est pas différent selon la personne, mais divers selon la nature : ce qui est la proskynèse relative et non latreutique. C'est cependant la même, revêtant un concept et un nom différent,

selon qu'elle s'adresse à la Trinité et concerne la nature, et selon qu'elle est relative et concerne la personne. Si donc tu appelles latreutique la proskynèse de l'image, tu signifies par là que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés comme le Fils, ce qui est absurde. » *Epist.*, l. II, epist. LXXXV, *P. G.*, t. XCIX, col. 1328-1329. A Sévérien, son fils spirituel, qui lui avait fait cette objection : « Le Christ reçoit un culte de latrie dans son image, donc l'image aussi doit recevoir un culte de latrie », le saint répond avec indignation : « D'où et de qui as-tu donc appris ce que tu enseignes? car aucun des saints n'a pu dire cela, mais seulement que le Christ reçoit un culte (προσκυνεῖται) dans son image et que l'image est digne de culte (προσκυνητή), c'est-à-dire est honorable, ou vénérable, ces deux mots ont même sens; et cela, avec raison, car la latrie, comme la foi, ne s'offre qu'à la sainte Trinité, mais aux autres on rend un autre culte, à la mère de Dieu, à la sainte croix, aux saints, à l'image vénérable du Christ et aux autres images saintes, et cela en tenant compte que les prototypes sont au-dessus de leurs similitudes. Que si le Christ reçoit la latrie dans son image, ainsi que tu dis, comme ce culte est propre à la Trinité, le Père et le Saint-Esprit sont donc adorés aussi dans l'image. Que s'ensuit-il? Ceci, que le Père et le Saint-Esprit se sont aussi incarnés. Quoi de plus impie? Et de plus, puisque tu dis que l'image du Christ est digne de latrie, tu te trouves être tétradique, parce que, en plus de la Trinité, tu honores l'image du Christ d'un culte de latrie. Cette absurdité sera évitée, si c'est la proskynèse que l'on offre à la Trinité et aussi à l'image, car l'honneur et la proskynèse peuvent se donner même au simple mortel, mais non pas la foi et la latrie. Comme nous ne croyons qu'au Père, au Fils et au Saint-Esprit, nous n'offrons qu'à eux la latrie. Après avoir entendu ces explications, renonce, mon frère, je t'en prie, aux vains discours et à l'hérésie tzycalique ou centucladique, qui est diamétralement opposée à celle des iconomaques. » *Epist.*, l. II, epist. CLI, *P. G.*, t. XCIX, col. 1472. « Il faut vénérer (προσκυνεῖν) l'image du Christ, écrit le même auteur dans une lettre à Diogène, et, c'est ici le dernier mot du sujet, relativement, σχετικῶς, mais ne point lui offrir la latrie, ἀλλ'οὐ λατρευτέον. Car il n'y a qu'une latrie, et elle est pour la Trinité. A la mère de Dieu elle-même, on ne peut offrir la latrie, ni à la croix vivifiante. De même à l'image du Christ point de latrie, mais seulement la proskynèse : de telle sorte que toutes les proskynèses soient, par le moyen des prototypes, rapportées à l'unique et seule adoration latreutique de la sainte Trinité. » *Epist.*, l. II, epist. CLXVII, *P. G.*, t. XCIX, col. 1532. Et au grammairien Jean : « Remarque bien que, pour nous chrétiens, il n'y a qu'une latrie, que toute la nature visible et invisible offre à la seule Trinité sainte et consubstantielle. Et il n'est pas permis de dire qu'il faut rendre à la vénérable image du Christ un culte de latrie. Car l'un ou l'autre : ou bien ce que vous adorez ainsi par latrie est introduit dans la latrie que l'on rend à la Trinité, ce qui est impossible, puisqu'on ne peut rien ajouter à la Trinité sans en faire une quaternité; ou bien si cela n'a pas lieu et qu'on adore vraiment l'image en elle-même, vous professez qu'il y a parmi nous deux latries. Et que cherchent autre chose les iconomaques, sinon de montrer que nous avons une double latrie, et qu'en plus du créateur nous adorons (λατρεύομεν) la créature, égalant les ariens en impiété? Il faut donc offrir à l'image du Christ la proskynèse et non la latrie, celle-ci étant réservée au Christ qu'on vénère dans l'image, selon les lois de la conséquence, car ce sont deux choses que l'image et le prototype, la différence étant non dans la personne, mais dans la nature. » *Epist.*, l. II, epist. CCXII, *P. G.*, t. XCIX, col. 1640. Terminons ces témoignages intéressants du célèbre Studite par quelques mots adressés à la vierge Thomaïs : « Nous vénérons (προσκυνοῦμεν) l'image de Notre-Seigneur Jésus-Christ comme Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même. Mais ce mot comme, Ὡς, signifie la similitude et non l'affirmation (le mot ὡς en grec comporte en effet les deux sens)... Il ne faut pas, parce qu'on rend au Christ l'adoration de latrie, rendre aussi la latrie à l'image; autrement, il n'y aurait pas de distinction entre l'image et le prototype. Or, ce sont deux choses diverses par leur substance, non par la similitude de la personne. » *Epist.*, l. II, epist. CCXVII, *P. G.*, t. XCIX, col. 1656.

Euthyme Zigabène, qui, nous l'avons vu plus haut, avait fortement insisté sur l'identité de la personne pour l'image et le prototype, donne le même enseignement. Son texte n'est du reste qu'un tissu de paroles des Pères et du concile à ce sujet et présente un bon résumé de leur doctrine. « Les orthodoxes offrent à la bienheureuse Trinité la latrie en esprit et en vérité, aux saintes images aucunement la latrie, mais la proskynèse, le baiser, l'honneur. Bien que l'honneur de l'image passe à l'original, on ne doit cependant pas la latrie aux saintes images, mais à la seule bienheureuse Trinité, pour ne point paraître adorateurs de la créature et de la matière, κτισμολάτραι καὶ ὑλολάτραι. Quand il s'agit du Christ lui-même, l'adoration est latreutique et concerne la nature (λατρευτικὴ καὶ φυσική), parce qu'il appartient à la sainte Trinité par sa nature divine. Quand il s'agit de l'image du Christ, l'adoration (προσκύνησις) est relative et homonymique : en elle j'adore le Christ, qui, parce qu'il s'est incarné, est représenté selon sa forme corporelle; et cette adoration est relative et concerne la personne représentée (σχετικὴ καὶ ὑποστατική). De même que la foi, la latrie est réservée à la bienheureuse Trinité. C'est pourquoi celui qui rend à l'image du Christ un culte de latrie est jugé offrir la latrie à une quaternité et introduire l'image dans la Trinité, car c'est le propre de la Trinité, comme il a été dit, de recevoir la latrie. » *Panoplia*, tit. XXII, *P. G.*, t. CXXX, col. 1168.

Voilà plus de témoignages sans doute qu'il n'en faut pour établir que le mot de latrie n'était pas susceptible chez les grecs d'un double sens, absolu et relatif. De ce que l'honneur de l'image passe à l'original, ils ne croyaient pas permis, ils jugeaient même criminel de conclure que l'image du Christ peut recevoir aussi la latrie. Car, pour eux, la latrie, comme la foi dont elle dérive, est essentiellement absolue, c'est l'*adoratio alicujus propter seipsum.* Ce qui lui est opposé est précisément la relativité du culte, προσκύνησις σχετική. Puis donc que la « latrie relative » est pour les grecs un non-sens, on ne peut dire que les Pères du IIe concile de Nicée ont voulu, en parlant de latrie véritable, la distinguer d'une latrie relative dont ils n'avaient pas l'idée. La « latrie véritable » dont ils parlent est celle qui procède de la foi : τὴν κατὰ πίστιν ἀληθινὴν λατρείαν, est-il dit dans l'ὅρος. Et de même qu'il n'y a pas de foi relative, de même, pour les Pères grecs, il n'y a pas de latrie relative. Ainsi donc, on ne saurait admettre ce premier essai de conciliation entre la doctrine de saint Thomas et la définition du IIe concile de Nicée.

Une autre explication est fournie par plusieurs commentateurs. Billuart remarque qu'il y a trois manières de considérer l'image : *1° materialiter ut res quædam auro, ligno, tela constans, figura, coloribus, lineamentis aliisque artis ornamentis decorata ; sic sumpta imago nulla veneratione est digna. 2° Potest considerari formalissime imago prout in actu exercito exercet officium imaginis, quod est actu exhibere exemplar cujus vices gerit et a quo sub ista formalissima ra-*

tione non distinguitur nisi penes diversum essendi modum, eo fere modo quo species intelligibilis est ipsum objectum in esse intelligibili; imago enim formaliter et reduplicative qua imago, idem est quod exemplar in esse repræsentativo, licet ut est res addat materiam, figuram, colores, etc., et hic modus considerandi imaginem est illi proprius, nec ita proprie convenit aliis rebus sacris aut signis respectu Dei vel sanctorum. 3° Quodam modo medio quidam iterum considerant imaginem, nempe prout est res sacra cultui divino deputata et in honorem Dei et sanctorum instituta, habens vim eos significandi seu repræsentandi; et sic, inquiunt, consideratur etiam ut imago formaliter, non in actu exercito, sed in actu signato, non ut actu repræsentans, sed ut representativa et ut habens relationem ad exemplar a quo mutuat quamdam significationem et quasi consecrationem, eo fere modo quo codex Evangeliorum, signum crucis, exterius expressum, vasa altaris, reliquiæ sanctorum, propter relationem quam habent ad res sacras, dicuntur sacra. De incarnatione, dissert. XXIII, a. 3, Paris, 1886, t. III, p. 144. Ainsi distinguent aussi Suarez, Sylvius, les Salmanticenses, Gotti, Pesch, Lottini. On pense tout concilier en disant que l'opinion de saint Thomas et celle de Bellarmin sont toutes les deux vraies, selon la considération respective qu'ils font de l'image, saint Thomas la considérant de la deuxième manière, Bellarmin, à la suite du concile de Nicée, de la troisième. — Cette explication concilie bien, en effet, les deux théories. Saint Thomas aurait ainsi dépassé la conception formelle que les Orientaux se faisaient de l'image et regardé celle-ci comme tenant tellement lieu de l'original, qu'elle reçoit vraiment tous les hommages, qui passant par elle, s'adressent à lui. Il reste que cette hypothèse se concilie avec l'expérience et l'histoire. Sans doute, la distinction est philosophiquement bonne et juste entre l'image considérée *in actu exercito* et l'image considérée *in actu signato*; mais vaut-elle aussi dans la pratique? Ne paraît-il pas, au contraire, qu'au moment où nous honorons l'image, nous ne l'honorons pas parce qu'elle peut nous représenter le prototype, mais bien parce qu'elle nous le représente, en effet, *in actu exercito*, et que c'est le prototype que nous honorons en elle? On peut sans doute par la pensée faire retour sur l'image, en tant que distincte de l'original, mais ce n'est pas le mouvement premier et ordinaire, mais un mouvement secondaire et accidentel, l'honneur qu'on lui donne dans cette considération restant toujours relatif. Quant à l'histoire, il n'est pas nécessaire d'examiner si vraiment chez les Orientaux et saint Thomas il y a eu, au sujet de l'image, cette diversité de conception. C'est une hypothèse dont on peut douter tout au moins; car, qui mieux que les Pères grecs a insisté sur l'identité de la personne entre le prototype et l'image, et sur l'unité de l'hommage qui les atteint tous les deux? Notons seulement, et cela suffira à juger cette tentative de conciliation, que, si les Pères grecs avaient eu cette conception plus formelle de l'image que l'on réserve à saint Thomas, ils n'auraient nullement modifié leur manière de parler. Ils auraient continué à refuser à l'image le culte de latrie, car le culte de latrie pour eux est essentiellement absolu, tandis que le culte de l'image est essentiellement relatif. On ne peut donc expliquer par une conception diverse de l'image la diversité du langage théologique de saint Thomas et du II[e] concile de Nicée. Le sens qu'ont en grec les mots qui expriment le culte y suffit.

c) Examen de l'opinion de Bellarmin. — Si Bellarmin entend par son *cultus imagini per se et proprie debitus* un culte qui s'arrête à l'image et ne se réfère pas à l'original, autrement dit absolu et non relatif, il est impossible d'admettre sa théorie, étant bien évident que toute la raison d'être du culte qu'on rend à l'image est l'honneur qu'on veut rendre par là au prototype. Si fortes que soient les expressions par lesquelles il s'applique à distinguer et même à séparer le culte de l'image de celui de l'original, on hésite à croire qu'il ait pensé à lui ôter toute relativité. Il reste cependant qu'il ne les unit pas assez et que les expressions de *proskynèse unique* et même *identique* qu'emploie saint Théodore Studite ne trouveraient pas chez lui une explication aisée. Il s'en est peut-être trop tenu à la lettre de l'ὅρος de Nicée.

Il faut noter de plus, avec le cardinal Billot, que la bénédiction de l'image par l'Église ne la rend pas digne d'un culte distinct. L'image, pouvant être considérée comme une œuvre d'ouvrier ou objet d'art, et par suite, mise en vente ou placée dans un musée, la bénédiction de l'Église fait que la formalité d'image prime tout autre aspect, qu'on n'a plus le droit de la vendre ou d'en faire un objet de musée, et qu'elle est, *de jure*, au nombre des images auxquelles on doit un culte, mais ne lui confère pas un culte distinct. Cf. *De Verbo incarnato*, Rome, 1904, p. 357, note 1. En conséquence ce théologien rejette cette explication et s'en tient à celle qui a été exposée plus haut et dont on a dit l'insuffisance.

d) Le fondement de l'opinion thomiste. — Il s'exprime dans le *Sed contra* par la célèbre parole de saint Basile : *Imaginis honor ad prototypum pervenit*, et dans le *corpus articuli* par cette parole d'Aristote : *Motus in imaginem est motus in imaginatum.* Il est à remarquer que les Pères grecs n'ont pas cru que la parole de saint Basile, qu'ils connaissaient bien, certes, les autorisât à dire que la latrie atteint l'image, même relativement. Bien au contraire, précisément parce que le culte de l'image est relatif, ils lui refusent la latrie, la latrie, qui est le culte dû à la sainte Trinité, ne pouvant être qu'absolue. Quant au principe d'Aristote, dont saint Thomas, qui l'applique aux images artificielles, se sert pour expliquer et commenter la parole de saint Basile, on peut en donner une double interprétation. Ou bien il veut dire simplement que, l'image n'étant honorée qu'à cause de l'original, l'honneur qu'on lui donne atteint aussi l'original, et ainsi entendu, il est évident et ne peut prêter à discussion. Sans doute, l'honneur qui est ainsi donné à l'image se rattache à celui qui est dû directement au prototype, et pour ainsi dire est absorbé et surélevé par lui. Employé pour signifier, s'il s'agit d'une image de Jésus-Christ, le sentiment de latrie que nous avons pour l'original, il peut être considéré avec ce sentiment *per modum unius*, et alors en recevra le nom, parce que c'est ce sentiment qui l'inspire, qui l'informe en quelque sorte et en est toute la raison d'être. C'est ce qui explique que saint Thomas ait pu se faire une conception de latrie relative qui n'existait pas chez les Pères grecs. Ou bien encore, le principe énoncé plus haut veut dire que l'honneur que l'on donne au prototype en dehors de l'image doit être aussi donné à l'image en vue du prototype. Et cela ne peut être admis. Les diverses sortes de culte, avons-nous vu, sont marquées par les divers degrés d'excellence. A l'excellence suprême de la divinité, indépendante de tout et de qui tout dépend, excellence absolue au plein sens du mot, est dû le culte parfaitement absolu, ne se rattachant à aucun autre et auquel tout autre se rattache. Son nom est latrie. A l'excellence surnaturelle participée qui se trouve intrinsèquement dans la créature raisonnable est dû un culte inférieur, mi-absolu, mi-relatif. A l'excellence purement extrinsèque qui appartient à l'image et aux autres objets sacrés est dû un culte purement relatif. Puisque ce sont ces divers degrés d'excellence qui causent les divers genres de culte, on ne peut, sans se contredire,

les confondre et établir que les images, la croix, les reliques, les vases sacrés, toutes choses qui n'ont qu'une excellence extrinsèque, à savoir un simple rapport à une sainteté qui est en dehors d'elles, doivent recevoir le même culte *spécifique* que Dieu, qui est la sainteté même, ou que les êtres privilégiés qu'il a daigné faire participer à sa divinité. Que si l'on précise en ajoutant relatif, alors on détruit ce que dit le mot *spécifique*. Car, comment saisir qu'un culte relatif soit le même spécifiquement qu'un culte absolu? L'absolu et le relatif sont dans un genre différent. Et de même que le prototype et l'image, qui a relation au prototype, ne sont pas la même personne spécifiquement, mais seulement par analogie, de même le culte du prototype et le culte de l'image, qui a relation à celui du prototype, ne peuvent être le même *spécifiquement*, mais seulement par analogie. Certains commentateurs de saint Thomas paraissent avoir tenu à défendre la lettre de leur maître plutôt qu'à expliquer sa doctrine, et en sont arrivés ainsi à ces conséquences choquantes que l'on a dites plus haut. Quant à l'argumentation empruntée aux Salmanticenses, elle ne prouve rien d'autre sinon que dans le culte relatif il y a des degrés, selon que le rapport à Dieu ou au saint est plus ou moins direct, ou s'il s'agit des images, selon qu'elles représentent tel ou tel prototype.

e) Conclusion. — Voici en quelques points ce que la théologie positive autorise à dire sur la nature du culte à rendre aux images.

a. Le mot de latrie désigne un sentiment intérieur de dépendance absolue, *servitus*. Il est évident que ce sentiment intérieur ne va qu'à Dieu seul et ne peut aller à aucune image. La proskynèse, *adoratio*, n'est à proprement parler qu'un mouvement du corps, qui désigne en général le respect et qui reçoit sa signification précise du sentiment intérieur qui le dicte. D'où la προσκύνησις κατὰ λατρείαν, λατρευτική, c'est-à-dire le prosternement qui se fait selon la latrie, dans un sentiment de latrie, ne peut s'adresser qu'à celui à qui s'adresse la latrie, c'est-à-dire à Dieu seul. On peut le faire à l'occasion de l'image, devant l'image, mais on ne peut l'adresser à l'image elle-même. Cela se fait surtout quand, sous la véhémence du sentiment, on s'adresse à l'image, par une fiction de l'esprit, comme si l'on était devant l'original lui-même. Dans ce cas, c'est l'original seul qu'on vise, l'image n'étant atteinte que matériellement et seulement par l'acte extérieur. Ainsi fait l'Église, quand elle chante : *O crux, ave, spes unica*. C'est la part de vérité qu'il y a dans l'opinion de Durand. D'où il suit encore que les actes qui ne signifient que la latrie, comme le sacrifice, le vœu, ne pourront se donner à aucune image, mais à Dieu seul.

b. Le sentiment qui concerne et atteint directement les images de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et des saints, est traduit dans le IIe concile de Nicée par le terme de τιμή. Et l'hommage extérieur qui leur est rendu est la προσκύνησις τιμητική. On n'a pour elles ce sentiment et on ne leur en donne la marque qu'à cause du prototype dont elles sont la similitude. Et parce qu'elles n'ont que cette raison d'être honorées, il s'ensuit que cette προσκύνησις τιμητική s'appelle aussi σχετική, relative, et que c'est au prototype qu'elle aboutit. On n'introduit point une nouvelle proskynèse en dehors de celle du prototype. Car, comme c'est la même personne que l'on honore dans l'image et dans le prototype, il n'y a aussi qu'une proskynèse pour les deux, avec cette différence que, en tant qu'elle atteint l'image, elle n'est que relative, et qu'elle est absolue en tant qu'elle se termine à l'original. L'identité morale de personne entre le prototype et l'image fait qu'il n'y a qu'un hommage, la diversité de nature entre le prototype et l'image en cause la diversité d'« attingence » et, par suite, d'appellation. Le principe : *Motus in imaginem est motus in imaginatum* n'autorise pas à dire que l'hommage donné à l'image de Jésus-Christ en vue de l'original est une latrie vis-à-vis de l'image. Car, autre chose est de dire que le même hommage traverse l'image et atteint l'original, autre chose est de dire que le mouvement qui se porte directement au prototype est le même qui doit atteindre l'image. Jamais les Pères ne disent que ce qu'on doit au prototype, on le doit à l'image, mais ils disent, ce qui est bien différent, que l'honneur que l'on rend à l'image est un honneur rendu au prototype. Du reste, c'est bien la pratique de l'Église et le langage des théologiens. Si l'Église donne aux images la προσκύνησις, qui est une expression commune à divers sentiments, jamais elle ne leur donne les témoignages propres à la latrie, comme le vœu et le sacrifice. Aussi, bien que des théologiens thomistes comme les Salmanticenses, ne craignent pas de dire qu'on pourrait offrir des sacrifices aux images, d'autres, comme Billuart, croient devoir adoucir leur langage et disent *coram imagine*, ce qui n'est pas la même chose qu'*imagini*. L'Église, du reste, n'a point adopté l'expression de *latrie relative*, et l'on sait cependant en quelle estime et honneur saint Thomas était tenu au concile de Trente. Elle a pensé sans doute que cette restriction ajoutée au mot latrie ne suffisait pas à empêcher les protestants de répandre leurs calomnies sur la religion catholique et qu'à cause de la difficulté de faire comprendre ces distinctions assez subtiles à l'ensemble des fidèles, il valait mieux s'en abstenir.

c. C'est le même genre de culte qui s'adresse à toutes les images, les différences de culte n'étant qu'entre les divers prototypes. C'est ce qui ressort d'un passage de la lettre de saint Germain à Jean de Synade : « Si nous saluons les images de Notre-Seigneur et Sauveur, de sa mère immaculée, qui est vraiment mère de Dieu, et des saints, nous n'avons cependant pas envers eux une égale affection et une même foi à leur sujet, » ce qu'il développe en détail. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 104. Donc, vis-à-vis de toutes les images, même genre de culte, et différence de culte seulement quand il s'agit des prototypes eux-mêmes.

d. Il est évident que l'honneur rendu aux images est proportionnel à la dignité du prototype qu'elles représentent. On aura en plus grand honneur l'image de Notre-Seigneur que celle de la sainte Vierge, celle de la sainte Vierge que celle des saints. C'est ce qu'indique Photius en disant que le IIe concile de Nicée a ordonné d'honorer toutes les images du Christ proportionnellement à l'excellence et à la dignité des prototypes, κατ' ἀναλογίαν τῆς τῶν πρωτοτύπων ὑπεροχῆς καὶ σεβασμίοτητος τιμᾶσθαι καὶ προσκυνεῖσθαι. *Epist.*, l. II, epist. VIII, 20, *P. G.*, t. CII, col. 653. On pourra, si l'on veut exprimer ces degrés, employer le nom de culte adressé au prototype, mais il sera bien entendu que ces termes doivent être pris dans un sens impropre, purement analogique et non spécifique, comme est analogique et non spécifique l'identité de personne de l'image et du prototype. Et même, comme c'est là détourner les mots de leur sens originel, sera-t-il sage, au moins pour celui de latrie, de réserver ces expressions au langage de l'école. Plus sage encore sera-t-il de les abandonner tout à fait et d'imiter la réserve de la sainte Église, qui ne veut point par des querelles de mots mettre un obstacle au retour à l'unité de nos frères séparés. N'oublions pas surtout que les grecs, auxquels le mot de latrie appartient en propre, ne sauraient aucunement comprendre qu'on l'emploie pour désigner le culte de la croix et des images du Christ. Parmi les griefs adressés aux latins par le

synode tenu à Sainte-Sophie (1450), peu après l'union de Florence, se trouve celui-ci : *Cultum latriæ exhibere imagini Christi et cruci, quæ soli tradi Verbo Deo et homini debetur.* Mansi, *op. cit.*, t. XXXII, col. 103. Bellarmin exprime assez bien le genre de culte qui convient à l'image : *Cultus qui per se, proprie, debetur imaginibus, est cultus quidam imperfectus, qui analogice et reductive pertinet ad speciem ejus cultus qui debetur exemplari... Imaginibus non convenit proprie nec latria, nec hyperdulia, nec dulia, nec ullus alius eorum qui tribuuntur naturæ intelligenti, sed cultus quidam inferior, et varius pro varietate imaginum... sicut se habet imago ad suum exemplar, ita se habet cultus imaginis ad cultum exemplaris; sed imago est ipsum exemplar analogice et secundum quid; ergo etiam imagini debetur cultus ipsi exemplari debitus, imperfectus et analogicus. De imaginibus sacris*, c. XXV; J. de La Servière, *op. cit.*, p. 318, note 1. Bellarmin n'a qu'un tort, c'est de laisser dans l'ombre le caractère essentiellement relatif de ce culte.

e. La vraie formule du culte des images nous semble être contenue dans la lettre de saint Théodore Studite à Anastase au sujet de l'image du Christ. Elle est citée plus haut. Voici le passage important : « En adorant l'image, je n'ai pas coadoré, mais j'ai adoré le Christ, qui n'en est pas différent selon la personne, mais selon la nature : ce qui est l'adoration relative et non latreutique. C'est cependant la même, recevant un concept et un nom différent selon qu'elle s'adresse à la Trinité et concerne la nature, et selon qu'elle est relative et se fait en vue de la personne. » *Epist.*, l. II, epist. LXXXV, *P. G.*, t. XCIX, col. 1329. Le culte de l'image a pour objet principal le prototype : donc en tant qu'il se termine au prototype, il sera et s'appellera latrie ou dulie. Mais il a aussi pour objet secondaire, et en vue du premier, l'image elle-même. Toutefois, comme elle n'est pas le prototype lui-même, mais lui est inférieure, le culte qui l'atteint ne l'atteint pas de la même manière qu'il atteint le prototype, mais d'une manière inférieure; et c'est ce qu'on exprime en donnant au culte de l'image le nom de προσκύνησις τιμητική ou προσκύνησις σχετική, κατὰ σχέσιν. Et cela ne fait pas deux hommages, mais un seul hommage, à double étape, pour ainsi dire, *l'hommage et l'honneur adressés à l'image n'étant que le signe, la protestation du sentiment intérieur qui concerne le prototype.*

f) Saint Thomas et le IIe concile de Nicée. — Le tort de saint Thomas, et il est minime, est d'avoir ignoré le texte du concile de Nicée (peut-être, de son temps, le concile n'était-il pas encore considéré comme œcuménique, tout en étant reconnu comme légitime) et d'avoir ignoré la signification précise du mot de « latrie », ayant cru qu'on pouvait par ce mot désigner les honneurs plus grands que l'on rend à la croix, à l'image du Christ comparativement aux autres images. Peut-être aussi a-t-il induit ses commentateurs à interpréter à rebours le principe d'Aristote : *motus in imaginem est motus in imaginatum.* En tout cas, il est bien certain que le fond de sa doctrine est identique à celle du IIe concile de Nicée et des Pères défenseurs des images. Sa latrie absolue n'est autre que leur latrie tout court; sa latrie relative est comprise dans leur προσκύνησις τιμητική et σχετική : car de part et d'autre, on refuse aux images le culte absolu et parfait dû à Dieu seul. Le docteur angélique, comme le docteur du Stoudion, a fort bien vu qu'il n'y avait qu'une *adoratio* atteignant l'image du Christ et le Christ lui-même et que la différence était marquée par les caractères d'absolu et de relatif; seulement, par ignorance du sens des mots, il donne à cette *adoratio*, en tant qu'elle atteint l'image, le nom que la langue grecque réserve au culte absolu que l'on rend à Dieu. Il a pensé pouvoir le faire, sans doute parce que c'est le sentiment de latrie envers le prototype qui inspire, dicte, informe en quelque sorte le respect, l'honneur, l'hommage rendus à l'image. Thomassin a marqué heureusement les points de vue qui expliquent cette divergence de langage entre les docteurs scolastiques et le IIe concile de Nicée : *Cum longe aliud reapse sit, imaginem osculari, amplecti, salutare corporis inclinatione, animi etiam effectu congruo : aliud autem infinitam Dei magnitudinem fide complecti, eique honores omnes alios ut omnium fonti refundere : quia hæc duo simul perficiuntur, fas jusque erat septimæ synodo hæc discriminare, ne imagines pro Deo colere infamaremur : fas fuit doctoribus scholasticis hæc cogitando cogere in unum et conflare, ut imagini Christi uberiores quam cæteris, et Christo dignos honores infunderent, sed potissimum ut septimæ synodo, quem ita decrevisse falsis rumoribus delusi opinabantur, acquiescerent. De incarnatione Verbi*, l. XII, c. XIII, n. 16, Venise, 1730, p. 825. Il ne manque pas d'exemple, ajoute-t-il, de cet accord fondamental de la pensée dans le désaccord des mots; et il rappelle particulièrement les expressions ὁμοούσιος, mère de Dieu, un de la Trinité a souffert, qui ont été prises en sens hétérodoxe comme en sens orthodoxe. Certes, si saint Thomas et les docteurs du moyen âge avaient connu le texte du IIe concile de Nicée, c'est de toutes leurs forces qu'ils eussent défendu les expressions mêmes de la définition, *ipsa quoque verba mordicus tenuissent, constantius defendissent, atque firmius asseruissent*, dit Baronius, *Annales*, an. 787, n. 44. Puisque la vérité historique qui leur était cachée nous est connue maintenant, pourquoi nous obstiner à des manières de parler qu'ils eussent été les premiers à rejeter, si elle leur était apparue?

g) Le concile de Trente. — Le texte du concile de Trente sur les images confirme les diverses conclusions de la théologie positive. Voir plus haut col. 883 sq. *Imagines porro Christi... similitudinem gerunt, veneremur.* Ce décret est certainement moins l'écho de l'enseignement scolastique que de la tradition patristique et de la doctrine de Nicée. On ne peut rien trouver, en si peu de mots, de plus concis, de plus abondant et de plus sage. Thomassin fait ressortir admirablement tout ce qui y est contenu : *Primum enim latria secundum fidem et in spiritu imaginibus omnino denegatur, cum vetatur ab eis aliquid peti, vetatur spes in eis defigi, vetatur divinitas earum ulla credi. Secundo honos imaginum non alius tangitur, quam ut eas retineamus, eas in templis honorifice collocemus, eas osculemur, eis advolvamur, caput aperiamus*, etc., *quæ ad externum et honorarium cultum omnia pertinent. Tertio non imagines propter Christum adorare dicimur, sed imagines osculari, iis adgeniculari, at Christum adorare, sanctos ipsos venerari. Quarto is ipse honorarius cultus non propter se imaginibus, sed ad prototypa refertur, quæ per illas repræsentantur. Quinto indiscriminatim de omnibus agitur imaginibus seu Christi seu sanctorum, quia nullis penitus latria, omnibus honoraria adoratio adhibetur, quanquam in multos ista gradus dispensetur. De incarnatione Verbi*, l. XII, c. XIII, n. 19, p. 857. Ainsi donc, le concile de Trente a soin de ne pas employer le mot d'adoration (qui dans le texte du décret indique la latrie puisqu'il est réservé au Christ) pour désigner le culte des images du Christ. A travers l'image, que nous baisons, que nous saluons, devant laquelle nous nous prosternons, c'est le Christ que nous adorons, le saint que nous honorons. Le sentiment qui dicte ces actes envers l'image du Christ est un sentiment de latrie envers le Christ lui-même, *Christum adoremus*, mais ce sentiment, en traversant l'image, ne se répand aucunement sur elle, ne l'investit point, de telle sorte que l'image peut être dite adorée, même relativement. Seul, le Christ est dit adoré.

5° *Les images de Dieu et des anges.* — Nous avons déjà dit, dans les notions sur l'image, qu'il y a trois manières de représenter les êtres spirituels. Il faut rejeter, comme impie et sacrilège, la prétention qu'avaient les païens de reproduire leur nature, mais les deux autres modes sont acceptables. L'image ne fait alors que représenter une apparition divine ou angélique, en la forme même que Dieu a choisie pour nous faire connaître à l'aide des figures sensibles les réalités intelligibles, et de soi, n'induit pas plus en erreur que ne fit l'apparition elle-même; ou bien, à l'imitation du langage de la sainte Écriture, elle prête soit aux anges un corps jeune et des ailes pour indiquer leur pureté et leur prompte obéissance aux ordres divins, soit à Dieu des membres ou des passions pour exprimer l'un ou l'autre de ses attributs, la véhémence de son amour ou la force de sa volonté irrésistible. *Quos Scriptura facit verbis*, dit Thomas de Vaux, *cur artifex non faciet signis? An magis peccatum circa hanc rem incurrit penicillus, quam penna? imago quam littera?* Il est donc clair que ces sortes d'images ne sauraient être, *par se* et *a priori*, défendues. C'est à l'Église qu'il appartient de les autoriser ou de les prohiber, selon la sagesse. Étudions là-dessus son enseignement.

I. *Les images de Dieu et de la sainte Trinité.* — L'ὅρος proclamé dans la VII^e^ session du II^e^ concile de Nicée ne dit pas un mot de ces images. Mais, dans la VIII^e^ session, session de clôture, après qu'on eût relu l'ὅρος, les Pères firent entendre un certain nombre d'acclamations, parmi lesquelles on remarque celle-ci : « Croyant en un seul Dieu, loué dans la Trinité, nous saluons ses précieuses images ». Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 416. Certains théologiens, comme Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. IV, p. 334, ont pensé que le concile, par cette acclamation, authentiquait l'usage et le culte des images de Dieu et de la Trinité. Le sens qu'ils ont donné à ce texte est bien celui qui se présente à première vue, et à qui ne lit pas autre chose, il est difficile d'en soupçonner un différent. Mais la lecture des actes du concile et des écrits des Pères empêche de l'accepter.

Une remarque tout d'abord sur le texte susdit. Ce texte ne se voit pas seulement dans le passage des actes que nous avons indiqué. Dans la VII^e^ session, après la lecture de l'ὅρος, avaient eu lieu, à fort peu de chose près, les mêmes acclamations. On y remarque aussi celle que nous avons citée plus haut : πιστεύοντες εἰς ἕνα Θεὸν ἐν Τριάδι ὑμνούμενον, τὰς τιμίας εἰκόνας ἀσπαζόμεθα, sans αὐτοῦ. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 397. On les retrouve à la fin de la V^e^ session, où l'on lit : πιστεύοντες εἰς ἕνα Θεὸν ἐν Τριάδι ἀνυμνούμενον, τὰς τιμίας εἰκόνας ἀσπαζόμεθα, pareillement sans αὐτοῦ. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 201. C'est exactement la même formule qui est contenue dans les acclamations de la IV^e^ session. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 128. C'est encore elle que répètent presque dans les mêmes termes plusieurs textes des Pères. Ainsi, à la fin de la lettre à l'empereur Théophile, n. 31, *inter opera S. Joan. Damasceni* : πιστεύοντες εἰς τὴν ἁγιὰν καὶ ὁμοούσιον καὶ ζωοποιὸν Τριάδα, τὰς τιμίας εἰκόνας ἀσπαζόμεθα, encore sans αὐτοῦ, et le contexte montre évidemment qu'il n'y a là qu'une réminiscence du concile. *P. G.*, t. XCV, col. 385. Saint Nicéphore, citant les anathèmes des Pères de Nicée, commence ainsi : Πιστεύοντες εἰς ἕνα Θεὸν τὸν ἐν Τριάδι ὑμνούμενον. τὰς ἁγίας εἰκόνας ἀσπαζόμεθα. *Apologeticus minor pro sacris imaginibus*, 6, *P. G.*, t. C, col. 841. Ainsi, partout ailleurs que dans la VIII^e^ session, c'est toujours sans αὐτοῦ que notre formule revient. Cette remarque peut nous amener à une interprétation particulière du texte que nous examinons.

Voyons auparavant quels sentiments avaient les Pères et le concile de Nicée sur les images de Dieu. Sans doute, on ne trouvera point chez eux la défense des images symboliques de la Divinité ou de la Trinité, mais on y constatera que ces images ne devaient guère être en usage. Peindre, pour eux, c'est représenter quelque chose de réel, qui se voit, ou qui s'est vu, et c'est pourquoi ils trouvent dans les images de Jésus-Christ un moyen efficace pour affirmer la réalité de sa chair. Les images purement symboliques de Dieu ou sont inconnues, ou, ce qui revient au même, ne sont pas comptées parmi les images saintes qui ont un culte, et au sujet desquelles se divisent iconomamaques et iconophiles et se tient le concile.

« Nous faisons des images de Dieu, dit Jean de Thessalonique, cité dans le concile, c'est-à-dire de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, en le peignant comme il a été vu sur la terre et a conversé avec les hommes et non en tant qu'on le sait Dieu. Car, quelle similitude, quelle figure peut-il y avoir du Verbe de Dieu, qui est incorporel et sans figure? car Dieu, c'est-à-dire la nature de la Trinité sainte et consubstantielle, est esprit, comme il est écrit. Mais, parce que, par la miséricorde de Dieu le Père, son Fils unique, Dieu le Verbe, s'est incarné pour notre salut, par l'action du Saint-Esprit, de Marie, Vierge immaculée et mère de Dieu, nous peignons son humanité, non sa divinité incorporelle. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 164. En un mot, si l'on fait des images de Dieu, ce n'est que de Jésus-Christ, et parce qu'il est homme. « Nous ne faisons, dit plus explicitement saint Germain, aucune image ou similitude ou figure de la Divinité invisible, que les ordres sublimes des anges ne peuvent eux-mêmes considérer et comprendre; mais, parce que le Fils unique, qui est dans le sein du Père, a daigné se faire homme, par la volonté miséricordieuse (εὐδοκία) du Père et du Saint-Esprit, participant à la chair et au sang comme nous-mêmes, selon le mot du grand apôtre, et devenu semblable à nous en tout hormis le péché; (à cause de cela) nous retraçons sa figure d'homme et l'image de sa forme humaine selon la chair et non de sa divinité incompréhensible et invisible : nous nous efforçons de rendre présentes par là des vérités de la foi, en montrant qu'il ne s'est pas uni notre nature en apparence seulement et en ombre, comme certains hérétiques l'ont autrefois pensé, mais que, en fait et en vérité, il est devenu homme parfait en toutes choses, excepté le péché que l'ennemi a semé en nous. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 101. C'est la même pensée sous la plume de saint Jean Damascène : « Qui peut faire une imitation de Dieu, invisible, incorporel, sans terme et sans figure? C'est donc le comble de la folie et de l'impiété que de vouloir donner une forme à la divinité. C'est pourquoi dans l'Ancien Testament n'était pas répandu l'usage des images. Mais après que Dieu, par ses entrailles de miséricorde, s'est fait vraiment homme pour notre salut et ne s'est pas seulement montré comme à Abraham et aux prophètes sous une apparence humaine, mais s'est fait homme en toute vérité et réalité, a vécu sur la terre, est demeuré avec les hommes, a fait des miracles, a souffert, est ressuscité, est monté au ciel, et tout cela véritablement : ces choses ont été écrites pour le souvenir et l'instruction de ceux qui n'étaient pas là, afin qu'en entendant ce que nous n'avons pas vu, nous recevions la béatitude du Seigneur. Mais parce que tous ne connaissent pas les lettres et ne s'adonnent pas à la lecture, les Pères ont jugé bon que ces événements fussent retracés dans des images, ainsi que des exploits, en vue d'un souvenir prompt. » *De fide orthodoxa*, l. IV, c. XVI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1169-1172. Cité par Euthyme Zigabène, *Panopl.*, tit. XXII, *P. G.*, t. CXXX, col. 1172. « Autrefois, dit-il ailleurs, Dieu, parce qu'il est sans

corps et sans figure, n'était aucunement reproduit dans l'image. Mais maintenant que Dieu a été vu dans la chair et a conversé avec les hommes, je retrace l'image de Dieu, comme il a été vu. » *De imaginibus*, orat. I, 16, *P. G.*, t. XCIV, col. 1245. Et encore : « Nous serions vraiment dans l'erreur si nous faisions une image de Dieu invisible. Car il est impossible de mettre en image ce qui est incorporel et invisible, sans terme et sans figure... Mais après que Dieu, dans sa bonté ineffable, s'est incarné et a été vu ici-bas dans la chair et a conversé avec les hommes, ayant pris la nature, la densité, la figure et la couleur de la chair, nous ne nous trompons pas en faisant son image. » *De imaginibus*, orat. II, 5, *P. G.*, t. XCIV, col. 1288. Cf. orat. II, 8, 11; III, 2, 4, 8, 9, col. 1289, 1293, 1320, 1321-1324, 1328-1329, 1332. Le concile de Nicée, dans la VI^e^ session, dit ceci qui est remarquable : « Les chrétiens n'ont jamais donné l'adoration en esprit et en vérité ni aux images, ni à la divine figure de la croix; ils n'ont même jamais fait d'image de la nature invisible et incompréhensible, mais c'est selon que le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous que l'on peint les mystères de la rédemption de l'homme. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 284. Il est clair que tous ces textes ne sauraient condamner l'usage des images symboliques de la divinité et de la sainte Trinité. C'est la nature divine elle-même que l'on déclare ne pouvoir être l'objet d'une imitation artificielle, et si une personne divine, Jésus-Christ, est déclarée pouvoir être peinte, ce n'est pas selon sa nature divine, mais selon sa nature humaine. Mais il est non moins clair que cet usage est comme ignoré : on ne connaît, en fait d'images, que celles qui reproduisent un objet visible. De même que peindre Jésus-Christ comme homme, c'est affirmer la réalité de sa nature humaine, de même représenter Dieu sous des formes sensibles, serait signifier qu'il a une nature sensible. Dans un tel état d'esprit, des images symboliques de la Divinité ne sont point possibles. C'est du reste la même conception qu'avaient les premiers Pères, à cause de la mentalité créée par le paganisme et, à leurs yeux, faire une image de Dieu eût été imiter la pratique des idolâtres. Plus tard on la rencontre encore chez Nicéphore Calliste, qui, parmi les erreurs qu'il reproche aux jacobites, range celle-ci, qu'ils font des images de Dieu et du Saint-Esprit, car, dit-il, « il n'y a d'images que des corps, qui sont visibles et circonscriptibles, et non des choses incompréhensibles et invisibles. » *H. E.*, l. XVIII, c. LIII, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 441. Mieux encore que les écrits des Pères, le silence des iconoclastes nous renseigne sur l'absence, en leur temps, d'images de la divinité. Leurs ouvrages ont été détruits, mais il en reste quelque chose dans les réfutations des iconophiles; il reste la définition du concile de Hieria reproduite dans la VI^e^ session du concile de Nicée. On y voit qu'ils s'élevaient contre les images du Christ, parce que, Jésus-Christ étant Dieu, c'était, disaient-ils, circonscrire la divinité que de le peindre. Qu'eussent-ils dit, ou que n'eussent-ils pas dit, si outre les images du Christ, les chrétiens orthodoxes avaient eu aussi des images de Dieu le Père ou de la sainte Trinité? Or, nulle part, on ne rencontre d'objection ou d'accusation à ce sujet. Il est donc bien évident qu'il ne saurait s'agir, dans le texte cité de la VIII^e^ session, des images de la sainte Trinité. Une dernière remarque confirme cette conclusion. Si le rapprochement que nous avons fait plus haut de ce texte avec les passages parallèles ne nous permet pas de le corriger, audace à laquelle il faut rarement recourir et pour des raisons qui s'imposent, toujours est-il qu'il nous montre en quel sens il faut l'interpréter. Or, ce sens, en dehors des *adjuncta historica*, nous est fourni par le contexte lui-même, dans la VII^e^ et la VIII^e^ session. Les acclamations s'y font après la lecture de l'ὅρος. Or, l'ὅρος parle expressément et seulement des images de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge, des anges et des saints et ne souffle mot des images de la sainte Trinité. Est-il possible que le concile, proclamant son adhésion à l'ὅρος, mentionne expressément et seulement les images dont ni dans l'ὅρος, ni nulle part ailleurs il n'est question et se taise sur celles précisément qui font l'objet de sa définition? N'est-il pas plus simple de penser que τὰς τιμίας αὐτοῦ εἰκόνας est une expression qui résume toutes les images que l'ὅρος a énumérées, quitte à expliquer αὐτοῦ dans un autre sens que celui qu'il présente à première vue? — Puisqu'il faut écarter les images de la Trinité, comment donc expliquer notre texte? On peut en donner une double interprétation, avec un égal fondement dans divers passages du concile. L'une est celle-ci : Ne croyant qu'à la Trinité, ne donnant notre foi qu'à elle, nous saluons les précieuses images (αὐτοῦ, destinées à sa glorification, comme nous verrons plus loin). Cette explication s'accorde avec la préoccupation dominante du concile de repousser l'accusation d'idolâtrie. Elle s'appuie particulièrement sur les divers passages du concile où l'on réserve à Dieu la foi et la latrie pour n'accorder aux images que le salut et la proskynèse d'honneur. Elle se trouve de plus, en termes exprès, dans la lettre de Taraise à Jean, prêtre et higoumène : « Nous saluons les images comme étant des reproductions des prototypes, et pas autre chose, en réservant manifestement notre foi et notre latrie à Dieu seul, loué dans la Trinité. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 474. Dans la pièce anonyme qui clôt les actes du concile on lit une expression semblable : « Les chrétiens honorent un seul Dieu, loué dans la Trinité, et n'offrent de latrie qu'à lui seul. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 482. Cf. aussi, t. XII, col. 284. La seconde interprétation, qui a l'avantage de s'accorder mieux avec le mot αὐτοῦ, est celle-ci : Croyant à la Trinité, nous voulons la louer par la vénération que nous accordons aux images, qui toutes lui sont dédiées et servent à sa gloire et par suite lui appartiennent. Plusieurs textes autorisent cette explication. Ὁ Θεὸν φοβούμενος, dit Léonce de Néapolis, cité par le concile, τιμᾷ πάντως καὶ σέβει καὶ προσκυνεῖ ὡς υἱὸν Θεοῦ Χριστὸν τὸν Θεὸν ἡμῶν, καὶ τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, καὶ τοὺς χαρακτῆρας τῶν ἁγίων αὐτοῦ, celui qui craint Dieu rend honneur, culte et proskynèse au Christ notre Dieu comme au Fils de Dieu, à la figure de sa croix et aux traits de ses saints. » Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 53. Comme s'il disait que notre culte des images est une suite du culte que nous avons pour Dieu. Dans la VI^e^ session, il est porté expressément que nous honorons les images et les autres objets sacrés, parce qu'ils sont faits au nom de Dieu et lui sont dédiés : ταύτα ἀσπαζόμεθα διὰ τὸ ἐπὶ τῷ ὀνόματι σοῦ γενέσθαι καὶ ἀνατεθῆναι. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 310. Et plus loin : « Offrant à Dieu la latrie en esprit et en vérité, nous saluons et embrassons toutes les choses qui lui sont dédiées et consacrées » et, parmi elles, les images. Mansi, *op. cit.*, t. XII, col. 310. C'est de la même manière que saint Théodore Studite, dans un texte que nous avons cité plus haut, après avoir réservé la latrie à Dieu seul, relie toutes les proskynèses à la proskynèse latreutique due à la seule Trinité. *Epist.*, l. II, epist. CLXVII, *P. G.*, t. XCIX, col. 1532.

Les images symboliques de Dieu n'étaient donc pas en usage en Orient aux temps de l'iconoclasme et le concile n'a pas eu à se prononcer à leur sujet. En Occident, on trouve des images de la sainte Trinité dès le IV^e^ siècle, des images de Dieu le Père seul avant le X^e^ siècle. Molanus, *De historia sanctarum imaginum*, l. II, c. III, dans *Theologiæ cursus* de Migne,

t. XXVIII, col. 41, note 1. Mais ces sortes d'images (de la Trinité et de Dieu le Père), parce qu'elles peuvent facilement induire en erreur, ne sont pas authentiquement proposées par l'Église à l'usage et à la vénération des fidèles. Leur légitimité était autrefois regardée comme une simple opinion, contredite par plusieurs théologiens. *Non est tam certum*, dit Bellarmin, *in Ecclesia an sint faciendæ imagines Dei, sive Trinitatis, quam Christi et sanctorum. Controv.*, l. II, *De imaginibus sacris*, c. VIII. On ne peut plus s'y opposer maintenant depuis la condamnation par Alexandre VIII (1690), et Pie VI (1794) de propositions s'attaquant à cet usage. Ce n'est pas à dire que l'Église en fasse par là une institution publique; elle les permet seulement, et si elle condamne les propositions susdites, c'est parce que leurs auteurs font un crime à l'Église de cette tolérance. Le concile de Trente permet aussi ces images, mais c'est avec une certaine réserve, dans l'intention visible qu'elles soient rares : *quod si aliquando*, et en ordonnant que le vrai sens en soit expliqué au peuple. Du reste, l'Église n'a pour elles aucun culte public, et bien qu'on ne trouve pas de défense de leur rendre des hommages privés, il semble bien que cela soit contraire à son esprit. Il faut dire la même chose des images symboliques sous lesquelles on peut représenter Notre-Seigneur, comme le pélican, l'agneau, etc., et c'est sans doute pour éviter ou pour supprimer un pareil culte que le concile *in Trullo* défendit de peindre à l'avenir Jésus-Christ sous la figure d'un agneau. Cela, en effet, ressemble trop aux formes extérieures du paganisme.

En Orient, il y avait aussi des colombes au-dessus des baptistères et des autels pour rappeler le Saint-Esprit, par la vertu duquel s'opèrent les mystères du baptême et de l'eucharistie. Mais ces objets n'étaient pas des peintures et n'étaient pas comptés au nombre des images. « Une lettre écrite en 518 par le clergé d'Antioche au patriarche Jean II de Constantinople, et insérée dans les actes du concile de Constantinople de 536, action cinquième, accuse Sévère d'avoir enlevé et de s'être approprié les colombes d'or et d'argent représentant le Saint-Esprit, suspendues au-dessus des baptistères et des autels, sous prétexte que l'on ne devait point représenter ainsi l'Esprit-Saint. » Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 1039; Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 453, note 1. La position même de ces objets empêchait qu'on leur rendît la proskynèse. C'est ainsi que certains iconomaques, qui admettaient les images, mais sans le culte, voulaient qu'on les plaçât hors de portée, afin de les soustraire aux saluts et aux baisers des fidèles. Voir S. Théodore Studite, *Antirrheticus*, II, prol., *P. G.*, t. XCIX, col. 352-353.

2. *Images des anges.* — La doctrine de l'Église est claire sur ce point. Dans l'ὅρος de la VII^e^ session du concile de Nicée, les anges sont nommés parmi ceux dont il faut rétablir et vénérer les images. Et de fait, leur culte remonte à l'origine historique du culte des images, comme en témoignent des *epigrammata* de Marin (fin du V^e^ et VI^e^ siècle), de Nil le Scolastique (VI^e^ siècle) et d'Agathias le Scolastique (VI^e^ siècle). *Epigrammatum anthologia palatina*, édit. Didot, 1864, t. I, p. 5, 6. Une question se pose cependant. Pourquoi les Pères iconophiles ne veulent-ils point d'images de Dieu et acceptent-ils celles des anges? Si l'immatérialité de Dieu s'oppose à ce qu'on le représente, comment l'immatérialité des anges se concilie-t-elle avec l'usage de leurs images? Cette immatérialité est attestée par le décret qui termine la IV^e^ session. Parmi les images saintes, on y mentionne celles des anges incorporels, et aussitôt on ajoute : « Car ils ont apparu aux justes sous la forme humaine. » Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 132. Dans la session suivante, on lit un discours de Jean de Thessalonique, où il est dit qu'on ne peut peindre Dieu, parce qu'il n'a pas de corps, mais qu'on peut peindre les anges, parce qu'ils ne sont pas tout à fait incorporels, ayant des corps plus subtils que les nôtres. Saint Taraise mitige cette affirmation en disant simplement que les anges peuvent être peints parce qu'ils sont circonscrits, περίγραπτα, et ont apparu comme des hommes. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, col. 164-165. Théodote avait dit : « Les anges ont des corps, mais, comparés aux corps terrestres, ils sont sans corps et sans figure. » *Fragm.*, II, 14, dans Clément d'Alexandrie, *P. G.*, t. IX, col. 663. Et saint Grégoire le Grand : *Ipsi* (les anges) *comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt, sed comparatione summi et incircumscripti Spiritus, corpus. Moral.*, l. II, 3, *P. L.*, t. LXXV, col. 557. Ainsi l'on peint les anges parce qu'ils ont apparu sous forme humaine, et parce que, étant finis et bornés, περίγραπτοι, on ne risque point, en les peignant, d'imiter l'erreur des païens qui était de renfermer la divinité sous une forme créée; on signifie seulement par là leur qualité de créatures. Il reste bien entendu qu'on ne leur attribue pas la nature humaine, mais qu'on la leur prête par analogie. « Dieu, dit saint Jean Damascène, après avoir déjà affirmé que les anges sont spirituels et sont dans des lieux spirituels, Dieu est incorporel par nature et d'une manière absolue; l'ange, l'âme et le démon, comparés à Dieu qui est seul incomparable, sont corporels; comparés aux corps matériels, ils sont incorporels. Dieu, ne voulant pas que nous ignorions les choses incorporelles, les a environnées de corps, de figures et d'images en analogie avec notre nature... C'est ce que nous figurons et mettons en image. Autrement. comment les chérubins auraient-ils pu être figurés et mis en image? Bien plus, l'Écriture contient des figures et des images de Dieu même. » *De imaginibus*, orat. III, 25, *P. G.*, t. XCIV, col. 1345. On voit par là que ce docteur n'aurait pas été éloigné d'accepter les images symboliques de la divinité, celles du moins qui sont contenues dans l'Écriture. Saint Nicéphore, distinguant avec une précision digne des scolastiques les diverses sortes de circonscriptions, περιγραφή, indique celles qui conviennent ou non aux anges. « La circonscription, dit-il, se fait ainsi, ou par le lieu, ou par le temps, ou par la compréhension. La circonscription du lieu appartient aux corps, car ils sont entourés par le lieu, puisque le lieu est la limite du contenu, en tant que le contenant le contient. Celle du temps et du commencement appartient à ce qui, n'étant pas d'abord, a commencé d'exister à partir d'un temps : elle appartient aussi aux anges et aux âmes; les anges ne sont pas contenus corporellement dans un lieu, puisqu'ils manquent de forme et de figure, τῷ μὴ τυποῦσθαι καὶ σχηματίζεσθαι, ils agissent cependant dans un lieu selon leur propre nature, parce qu'ils sont là spirituellement, νοητῶς, étant spirituels, νοεροί, et ne sont pas ailleurs, étant circonscrits là d'une manière spirituelle... Ce qui est circonscrit selon la compréhension est ce qui est compris par la pensée et la connaissance, car la compréhension est une espèce de circonscription. Ainsi les anges comprennent mutuellement leurs natures. » *Anthirrheticus*, II, 12, *P. G.*, t. C, col. 356-357. Dieu seul est absolument incirconscriptible.

6° *Précepte du culte des images.* — *Y a-t-il un précepte d'honorer les images?* A cette question on peut répondre brièvement ce qui suit :

1. Il y a un précepte naturel négatif de ne pas mépriser et traiter avec irrévérence les saintes images, car comme l'honneur de l'image rejaillit sur l'original, ainsi en est-il du mépris et de l'irrévérence.

2. C'est l'opinion commune, qu'il n'y a pas de précepte affirmatif *absolu* d'honorer positivement les images : ni naturel, puisqu'on peut honorer les proto-

types sans le moyen des images, ni positif, puisque cela n'est ni dans l'Écriture ni dans la tradition.

3. Cependant il y a un précepte naturel affirmatif d'honorer les images *occasionaliter*, quand l'abstention ou le refus de le faire peut scandaliser le prochain, et surtout quand, dans l'estimation commune, ils équivalent soit à une injure, soit à la négation de la légitimité de ce culte. C'était le cas chez les grecs, au temps de l'iconoclasme.

Il faut rappeler à ce sujet que les expressions d'honneur ont pu avoir dans divers pays des significations diverses, comme cela se voit encore maintenant; d'où il suit qu'il pourra y avoir entre les diverses Églises des différences et des degrés dans la manière de témoigner son respect aux images. *Honorem habere imaginibus*, dit Thomassin, *fidei authoritas sanxit : quod genus honoris et quousque, an ad oscula, an ad amplexus usque, an ad geniculationes, cuique Ecclesiæ permissum est statuere. De incarnatione*, l. XIII, c. XII, n. 17, t. I, p. 848. Les grecs donnaient aux images des témoignages d'honneur que les Francs avaient coutume de réserver soit à Dieu, soit aux saints, soit exceptionnellement à la croix, instrument de salut. Les Francs, trompés par la mauvaise traduction des actes de Nicée, crurent que les grecs étaient tombés dans l'idolâtrie et eurent la préoccupation d'empêcher qu'un si grand mal s'introduisît chez eux. C'est pourquoi ils tempérèrent le culte des images, mais sans l'ôter tout à fait. D'abord, ils ne voulaient pas qu'on les détruisît; cet honneur négatif ne peut être sans un certain honneur positif. On ne défend pas de détruire ce qu'on regarde avec indifférence. De plus, ils admettaient ces images dans les églises, comme de pieux souvenirs, exposés ainsi à la contemplation des fidèles au moment de la prière pour exciter leur dévotion; on n'en fait pas autant pour les scènes de chasse et de pêche, ni pour les personnages de l'histoire profane. Et c'est bien un certain honneur positif. Malgré les oppositions verbales et les différences de mentalité, ce n'était donc pas *en réalité* au sujet de la foi, mais sur des coutumes que les Francs différaient des grecs. C'est pourquoi ni les Francs ne se sont séparés du siège apostolique qui avait approuvé les décisions de Nicée, ni celui-ci ne les a condamnés pour avoir critiqué les pratiques des grecs. Il a laissé, dans sa sagesse, le temps faire son œuvre, et le temps a si bien fait son œuvre que les Occidentaux, ainsi que nous avons vu, ont introduit dans le culte des images du Christ une latrie relative, dont les Orientaux n'avaient pas l'idée. *Absit ergo*, conclut Thomassin, *hanc non a Majoribus nostris maculam, cujus pari et expertes semper fuere, sed ab animis nostris ineptam suspicionem et popularem hallucinationem. Majoribus nostris contumeliosam. Ibid.*, n. 20, p. 850.

1. Sources. — Voir Iconoclasme. On y trouvera également un certain nombre de travaux anciens et modernes, non indiqués ici. Voir aussi les documents du magistère ecclésiastique, publiés dans l'article.

II. Ouvrages généraux. — Ferraris, *Prompta bibliotheca*, édit. Migne, Paris, 1865, t. IV, col. 299-318; Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Paris, 1852, t. III, p. 112-117; Goschler, *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, Paris, 1870, t. XI, p. 280-288; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, col, 812-833; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 211-226; *The catholic encyclopedia*, New York, 1910, t. VII, p. 864-872; Pluquet, *Dictionnaire des hérésies*, 2 vol., Paris (Migne), 1847-1853; H. Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, trad. Mabire, Louvain, 1851, t. II, p. 334-338; Hergenrœther, *Histoire de l'Église*, trad. Belet, Paris, 1886, t. III; Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique*, Paris, 1887, t. VI; Macaire, *Histoire de l'Église russe* (en russe), 12 vol., Saint-Pétersbourg, 1883, *passim*.

III. Travaux spéciaux. — 1° *Histoire*. — De Rossi, *Roma sotterranea*, Rome, 1864; Paul Allard, *Rome souterraine*, Paris, 1872; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877; H. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Rome, Paris, 1900-1902; *Guide des catacombes romaines*, Rome, Paris, 1900; Sixte Scaglia, *Notiones archeologicæ disciplinis theologicis coordinatæ*, Rome, 1908-1910, t. III, *Symbola et picturæ cœmeteriales*; dom Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, 2 vol., Paris, 1907; L. Baurain, *Le culte des images dans l'Église russe*, dans la *Revue augustinienne*, t. IX, p. 641-664.

2° *Doctrine*. — S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. IX, q. I, a. 2, sol. 2; *Sum. theol.*, III^{a}, q. XXV, a. 3; nombreux commentateurs, parmi lesquels : Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVIII, *De incarnatione*, disp. XXVII, *De adorationæ sacrarum imaginum*, Salamanque, 1630-1701; Paris, 1870-1883, t. XVI, p. 659-717; Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. X, *De Deo conversante*, c. II, specul. II, Lyon, 1673-1676; Paris, 1875, t. III, p. 152-162; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica, In III^{am} partem*, tr. XIV, q. VII, dub. V, Bologne, 1727-1735; Venise, 1763, t. III, p. 354-359; Billuart, *Cursus theologiæ universalis, De incarnatione*, dissert. XXIII, a. 3, Wurzbourg, 1758, t. III, p. 167-179; Paris, 1886, t. III, p. 128-148. Autres théologiens : M. Buchinger, *De imaginibus, jejunis et eucharistia*, Mayence, 1543; Conrad Braun, *De imaginibus*, Mayence, 1548; René Benoit, *Traité catholique des images et du vrai usage d'icelles*, Paris, 1564; Schenk, *De vetustissimo sacrarum imaginum usu*, Anvers, 1567; N. Sander, *De typica et honoraria sacrarum imaginum adoratione*, Louvain, 1569; Castellani, *De imaginibus et miraculis sanctorum*, Bologne, 1569; Bolognetti, *De sacris et profanis imaginibus*, Ingolstadt, 1594; d'abord en italien, Bologne, 1582; F. Hamilton, *De legitimo sanctorum cultu per sacras imagines*, Wurzbourg, 1586; Layman, *Theologia moralis*, l. IV, tr. VII, c. V, n. 2-10, Munich, 1625; Mayence, 1709, t. II, p. 139-142; Veronius, *Règle générale de la foi catholique, séparée de toutes autres croyances*, c. II, § 8, *Des images*, Paris, 1646; édit. latine dans le *Cursus theologiæ completus* de Migne, t. I, col. 1081-1084; Petau, *Opus de theologicis dogmatibus, De incarnatione*, l. XV, c. V-XVIII, Paris, 1644-1650; Anvers, 1700, t. VI, p. 297-340; Thomassin, *Dogmata theologica, De incarnatione*, l. XII, c. VIII-XIII, Paris, 1680-1689; Venise, 1730, t. I, p. 823-857; Bossuet, Fragment sur *le culte dû aux images*, *Œuvres complètes*, Bloud et Barral, t. III, p. 70-78; L. G. de Cordemoy, *Traité des saintes images*, Paris, 1715; Frova, *De sacris imaginibus*, Venise, 1759; Guevara, *Dissertatio historico-dogmatica de sacrarum imaginum cultu religioso*, Foligno, 1789; Christian Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. IV, *De Verbo incarnato*, p. 328-335; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Inspruck, 1900, t. III, p. 668-674; J. Lottini, *Institutiones theologiæ dogmaticæ specialis*, Ratisbonne, Rome, New York, 1906, t. II, p. 335-342.

V. Grumel.

IMBERT (Pierre d'), docteur en théologie et doyen de l'église collégiale de Notre-Dame de Marvejols, vécut dans la seconde moitié du XVII^{e} siècle. Il publia : *Méthode nouvelle, aisée et convaincante pour rappeler tout le monde à la véritable Église chrestienne par les principes de la lumière naturelle et le sens commun*, in-8°, Paris, 1682; *Le voyage ou la conduite du dévoyé à la vraye Église qui contient une méthode pour connoistre la véritable religion*, in-8°, Paris, 1682.

Journal des savants, 2 mars 1682, p. 91; Brunet, *Manuel du libraire*, in-8°, 1860, t. III, col. 410.

B. Heurtebize.

IMBONATI Charles-Joseph, religieux cistercien, né à Milan, vécut dans la seconde moitié du XVII^{e} siècle. D'une noble famille milanaise, il entra dans la congrégation de saint Bernard, réforme de l'ordre de Cîteaux, et fit profession à Rome au monastère de Sainte-Pudentienne, recevant comme religieux le nom de Charles-Joseph de Saint-Benoît. Il eut pour maître Jules Bartolocci, religieux du même ordre, et apprit à fond les langues grecque et hébraïque. Il enseigna cette dernière à Rome en même temps que la théologie. Imbonati, en 1693, fit imprimer le III^{e} tome de la *Bibliotheca latino-hebraica* de son maître, auquel plus tard il ajouta : *Bibliotheca latino-hebraica*,

sive de scriptoribus latinis qui ex diversis nationibus contra Judæos vel de re hebraica utriusque scripsere... Coronidis loco adventus Messiæ a Judæorum blasphemiis ac hæreticorum calumniis vindicatus, sacrarum Scripturarum, sanctorum Patrum, conciliorum, rabbinorumque suffragiis obsignatus ex hebraico, græco ac latino codice auctoritatibus resumptis in duas dissertationes scholastico-historico-dogmaticas distributus, in quarum prima omnes fere hæreses contra divinitatem ac humanitatem Christi referuntur ac reprobantur; in secunda Messiam in lege promissum advenisse Veteris Testamenti ac rabbinorum testimoniis comprobatus eorumque falsa commenta reprobantur, in-fol., Rome, 1695. On lui attribue en outre : *Chronicon tragicum sive de eventibus tragicis principum, tyrannorum, virorumque fama vel nobilitate illustrium... a primo in orbe terrarum monarcha usque ad XVII sæculum Christi Domini*, in-4°, Rome, 1696.

Morotius, *Cistercii reflorescentis chronologica historia*, part. III, in-fol., Turin, 1690, p. 130; Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, in-fol., Milan, 1745, t. II, col. 737; *Journal des savants*, 20 juin 1695, p. 419; *Actorum eruditorum supplementum*, Leipzig, 1696, t. III, p. 303; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 474; *Kirchenlexikon*, t. I, col. 2060; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. II, p. 4.

B. HEURTEBIZE.

IMMACULÉE CONCEPTION, privilège propre à la bienheureuse Vierge Marie, d'avoir été conçue sans péché, c'est-à-dire exempte, au premier instant de son existence, de la tache du péché originel. Après avoir étudié la doctrine de l'immaculée conception de la sainte Vierge : 1° dans l'Écriture et dans la tradition commune jusqu'au concile d'Éphèse, on traitera spécialement de ce dogme : 2° dans l'Église grecque après le concile d'Éphèse; 3° dans les Églises nestoriennes et monophysites; 4° dans l'Église latine depuis le concile d'Éphèse jusqu'à nos jours,

I. IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉCRITURE ET LA TRADITION JUSQU'AU CONCILE D'ÉPHÈSE. — I. Notion du dogme d'après la bulle *Ineffabilis Deus*. II. L'immaculée conception dans l'Écriture. III. En Occident et en Orient jusqu'au concile d'Éphèse : période de croyance implicite.

I. NOTION DU DOGME D'APRÈS LA BULLE *Ineffabilis Deus*. — Promulguée le 8 décembre 1854, cette bulle contient, à la suite d'un exposé doctrinal, la formule même de la définition :

Auctoritate Domini nostri Jesu Christi, beatorum apostolorum Petri et Pauli, ac Nostra declaramus, pronunciamus et definimus, doctrinam, quæ tenet beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suæ conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem, esse a Deo revelatam, atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.

Par l'autorité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, des bienheureux apôtres Pierre et Paul, et la Nôtre, nous déclarons, prononçons et définissons que la doctrine suivant laquelle, par une grâce et un privilège singulier de Dieu tout-puissant et en vue des mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, la très bienheureuse Vierge Marie a été, au premier instant de sa conception, préservée de toute tache du péché originel, est une doctrine révélée de Dieu et qui, par conséquent, doit être crue fermement et constamment par tous les fidèles.

D'après cette formule, il est facile de déterminer nettement l'objet, le sujet, le mode et la certitude du privilège revendiqué pour la mère de Dieu.

1° *Objet.* — La définition concerne l'exemption de la tache du péché originel, de cette tare héréditaire à laquelle tout homme descendant d'Adam par voie naturelle est soumis, du fait même de sa conception. Ce qu'est exactement, dans sa nature intime, cette tache ou cette tare, l'Église ne l'a pas défini, mais elle en a déterminé les effets essentiels : privation de la sainteté et de la justice originelle, mort de l'âme, inimitié divine. En outre, elle a déterminé de quelle manière ces effets cessent, à savoir par une rénovation intérieure, en vertu de laquelle les rejetons du premier Adam passent, de l'état d'injustice où ils naissent, à l'état de grâce et de filiation adoptive en Jésus-Christ, notre Sauveur, le second Adam. Concile de Trente, sess. V, can. 1 et 2; sess. VI, c. I, IV, VII. Déclarer Marie exempte de la tache du péché originel, c'est donc écarter d'elle, dès le premier instant de son existence, les effets du péché originel qui viennent d'être rappelés; par opposition, c'est lui attribuer, au même instant, la justice intérieure, la grâce sanctifiante, l'amitié divine et la filiation adoptive en Jésus-Christ. Aussi peut-on concevoir et énoncer le privilège marial sous une double forme : l'une négative, par exclusion de la tare héréditaire; l'autre positive, par affirmation de l'état de grâce ou de sainteté primordiale. La forme négative est employée dans la formule de définition, *ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem;* l'autre apparaît souvent au cours de l'exposé doctrinal, en particulier § *Nos considerantes*, où sont rappelés les termes dont le pape Alexandre VII s'était servi dans la bulle *Sollicitudo* en 1661 : *præveniente scilicet Spiritus Sancti gratia... animam B. Mariæ Virginis in sui creatione et in corpus infusione Spiritus Sancti gratia donatam.*

Marie est déclarée exempte de *toute* tache de la faute originelle. La présence de l'adjectif *omni* pourrait, à la rigueur, s'expliquer par le double rapport qui convient au péché, celui de tache morale, en tant qu'il dit état de culpabilité devant Dieu, et celui de tache physique, en tant que, dans l'ordre actuel, il dit privation de la grâce sanctifiante. Mais comme, au cours de la bulle, le privilège est souvent exprimé abstraction faite de l'adjectif : *ab ipsa originalis labe plane immunis, sine labe originali conceptam, a macula peccati originalis præservatam*, rien ne prouve qu'il faille attribuer à la particule *omni* une portée spéciale. La définition exclut tout ce qui est vraiment péché, sans déterminer d'une façon précise en quoi cela consiste; la concupiscence reste en dehors de cette notion, puisqu'elle n'est pas vraiment péché, suivant la doctrine formelle du concile de Trente, sess. V, can. 5.

2° *Sujet.* — C'est la *bienheureuse Vierge Marie au premier instant de sa conception*. Il ne s'agit pas de la conception *active*, c'est-à-dire de l'acte générateur de saint Joachim et de sainte Anne, pris en lui-même : il s'agit de la conception *passive*, c'est-à-dire du terme où l'acte générateur aboutit, et du terme parvenu à sa perfection, au moment où l'âme est unie au corps, parce qu'alors seulement la bienheureuse Vierge Marie exista comme personne humaine. C'est, en style scolastique, la conception passive *consommée*, ainsi dite par opposition logique à la conception passive *commencée*, dans l'hypothèse philosophique où l'embryon ne serait vivifié par une âme humaine qu'après une certaine période de préparation et de développement. A quel moment précis se fait l'animation ou l'union de l'âme et du corps? Voir t. I, col. 1305-1320. Cette question controversée, la définition de 1854 ne la tranche pas; elle ne dit pas non plus dans quelle condition se trouverait la chair de Marie, si l'on supposait une conception passive d'abord imparfaite; elle détermine seulement que la bienheureuse Vierge a joui du privilège au premier instant de son existence humaine.

3° *Mode.* — L'immunité attribuée à la mère de Dieu est une immunité par voie de préservation, *præservatam immunem;* de préservation faite en vue des mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain. Il y a donc eu pour Marie application de ces mérites, non seulement anticipée, comme pour ceux qui ont vécu avant Notre-Seigneur, mais exceptionnelle, unique en son genre. Aux autres descendants d'Adam Dieu applique le fruit des mérites du Sauveur, la grâce, pour les délivrer du mal héréditaire qu'ils ont réellement encouru; à Marie la grâce est donnée au premier instant de son existence, en sorte qu'elle échappe réellement au mal. La Vierge est ainsi rachetée d'une façon plus noble que les autres, *sublimiori modo redemptam,* comme il est dit dans la bulle, § *Omnes autem.* Mais elle a été quand même rachetée, et elle devait l'être. Par ce côté, l'exemption du péché dont la mère de Dieu a joui par privilège personnel, diffère de celle qui convient soit aux bons anges, soit à nos premiers parents considérés au moment de leur création ou production. Elle diffère aussi de l'immunité propre au Sauveur, conçu virginalement par l'opération du Saint-Esprit et échappant, de ce chef, à la loi commune; car l'affirmation que Marie dut à une grâce de préservation le privilège de ne pas tomber sous cette loi suppose, objectivement et dans la pensée de l'Église romaine, que la Vierge a été engendrée comme les autres descendants d'Adam, qu'elle eut un père selon la chair. Là intervient le problème du *debitum peccati* en Marie, c'est-à-dire de la nécessité où elle aurait été ou du moins aurait dû être, à ne considérer que sa descendance adamique, de contracter la tache héréditaire. Problème que nous rencontrerons au cours de cette étude, avec la controverse qu'il renferme relativement à la nature de cette nécessité ou à la façon dont elle s'applique à la mère de Dieu : de près ou de loin, immédiatement ou médiatement; en termes techniques, théories du *debitum proximum* ou du *debitum remotum.* Ce problème, d'ordre relativement secondaire, est resté, après comme avant la définition, à l'état de libre discussion.

4° *Certitude.* — La conception immaculée de la mère de Dieu a été définie, non pas simplement comme une vérité ou conclusion théologique certaine, mais comme une vérité divinement révélée, *a Deo revelatam.* Expression dont le relief s'accentue, quand on la compare avec cette autre, qui figurait dans le premier texte de la bulle : *catholicæ Ecclesiæ doctrinam cum sacris litteris et divina et apostolica traditione cohærentem.* Sardi, *La solenne definizione del dogma dell' immacolato concepimento di Maria santissima,* Rome, 1904, t. II, p. 38. Le dépôt de la révélation étant, d'après les principes de la foi catholique, contenu tout entier dans la sainte Écriture et la tradition apostolique, il faut que le privilège défini ait son fondement objectif dans ces sources, à tout le moins dans l'une ou dans l'autre. Toutefois trois remarques préalables s'imposent.

1. Autre chose est la contenance d'une vérité dans le dépôt de la révélation, autre chose est le mode de cette contenance. La révélation d'une vérité ayant pu se faire d'une façon explicite ou implicite, la contenance de la vérité dans le dépôt de la révélation peut être, également, explicite ou implicite. Quoi qu'il en soit de la question de savoir si, en réalité, l'immaculée conception de Marie a été révélée d'une façon explicite ou seulement implicite, il est manifeste que, dans la formule de définition, Pie IX a restreint son affirmation au fait de la révélation, *esse a Deo revelatam,* sans spécifier ni le mode de cette révélation ni, par conséquent, la façon dont le privilège marial est contenu dans les sources primitives.

2. Autre chose est la contenance d'une vérité dans le dépôt de la révélation, autre chose est la profession ou croyance explicite de cette vérité dans l'Église. Les deux questions ne sont pas du même ordre : la première est d'ordre objectif et la seconde, d'ordre subjectif. Or il n'est nullement nécessaire qu'il y ait entre les deux ordres un tel parallélisme, qu'on trouve toujours formulé dans l'un ce qui est réellement contenu dans l'autre. Pareille concordance ne se vérifie même pas, en toute rigueur, pour les vérités explicitement révélées; à plus forte raison serait-il abusif de l'exiger quand il s'agit des autres, car il peut se faire que la profession ou croyance explicite ne se manifeste pas ou même n'existe pas réellement dès le début, soit qu'on doute de la vraie contenance de la vérité dans le dépôt de la révélation, soit que, pour une raison quelconque, on n'en ait pas encore pris conscience.

Dès lors, qu'il y ait eu ou qu'il n'y ait pas eu, dès le début, croyance explicite au privilège de l'immaculée conception, n'est pas une question de principe qu'on puisse résoudre *a priori;* c'est une question de fait où l'étude attentive des témoignages anciens a sa place marquée. Cette question de fait, Pie IX ne l'a pas plus définie que cette autre : de quelle manière, explicite ou seulement implicite, le dogme défini est-il contenu dans les sources primitives de la révélation?

3. Autre chose enfin est le dogme lui-même, autre chose sont les preuves dont on peut l'appuyer. En dehors de la formule de définition il y a, dans la bulle *Ineffabilis Deus,* toute une partie qui précède à titre d'exposé historico-doctrinal : elle forme comme les considérants rationnels de la sentence pontificale. Trois chefs de preuves y apparaissent : l'Écriture sainte, la tradition et la convenance du glorieux privilège. Dans la formule même de définition, Pie IX n'a rien spécifié relativement à ces preuves, qu'il s'agisse de leur valeur absolue ou de leur influence respective dans la formation et le développement de la pieuse croyance. Il n'en est pas moins vrai que, dans l'exposition et la défense d'un dogme défini, un théologien catholique ne saurait faire abstraction des fondements où le magistère ecclésiastique a cherché la raison d'être de ses actes. Ne serait-ce pas construire en l'air, que de rêver, en dehors de ces fondements, soit une élaboration théorique, soit une défense apologétique du dogme défini? Un tel procédé serait d'autant moins recevable, que les objections faites par les adversaires du privilège marial n'atteignent pas seulement la doctrine elle-même, mais encore, et tout particulièrement, les fondements de la doctrine, tels qu'ils sont exposés dans la bulle.

II. L'IMMACULÉE CONCEPTION DANS LA SAINTE ÉCRITURE. — Des auteurs graves, d'illustres défenseurs de la foi catholique, ont pensé que la révélation écrite ne fournissait rien, ou du moins rien de solide en faveur du glorieux privilège. Petau, indiquant les raisons qui lui font admettre la pieuse croyance, *De incarnat. Verbi,* l. XIV, c. II, ne fait même pas mention de la preuve scripturaire. Bellarmin dit dans un *Votum* émis devant Paul V en 1617: *In Scripturis nihil habemus;* ce qui, d'après le contexte, doit s'entendre en ce sens relatif : Nous n'avons rien qui permette de définir la pieuse croyance comme vérité de foi, ou de condamner l'opinion contraire comme hérétique. X. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum,* Paris, 1913, p. 627. En revanche, d'autres tenants du privilège ont cité les textes avec une abondance, une prodigalité qui expliquent et justifient ces paroles de Mgr Malou, *L'immaculée conception,* Bruxelles, 1857, t. I, p. 242 : « Disons-le sans détour, de tous les arguments que les défenseurs de ce privilège ont fait valoir, ceux qu'ils ont tirés de l'Écriture sainte

ont été traités avec le moins de critique et d'exactitude. Trop souvent on a allégué, sans jugement et pour ainsi dire au hasard, une foule de textes complètement étrangers au sujet, et l'on a rarement songé à préciser le sens littéral ou mystique qui faisait tout le prix des passages que l'on pouvait alléguer à bon droit. »

Pour comprendre la justesse de cette remarque, il suffit de jeter les yeux sur la liste, incomplète pourtant, des vingt-quatre passages signalés par Plazza, *Causa immaculatæ conceptionis*, Act. I, a. 2. Il en est qui n'ont aucun rapport objectif avec la conception ni même avec la personne de Marie; ils n'ont pu lui être appliqués que par un singulier abus d'interprétation ou d'accommodation; tels, Gen., I, 3 : *Dixitque Deus : Fiat lux, et facta est lux*; Job., III, 9 : *Exspectet lucem, et non videat, nec ortum surgentis auroræ*, texte appliqué au démon et à la Vierge, mais dont le sens est tout autre dans l'original; Ps. LXXIII, 12 : *Deus autem rex noster ante sæcula operatus est salutem in medio terræ*. Dans d'autres passages, comme Is., XI, 1 : *Egredietur virga de radice Jesse*, et Luc., I, 49 : *Fecit mihi magna, qui potens est*, l'expression est trop générale pour légitimer une application déterminée au point précis de la conception sans tache. Plus importante est cette phrase, dite incidemment de Marie, Matth., I, 16 : *de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus;* elle peut contenir virtuellement l'immaculée conception, comme privilège propre à la mère de Dieu considérée d'une façon concrète et dans son être moral; mais ni la notion concrète ni l'être moral de Marie mère de Dieu ne peuvent être déterminés par ce seul énoncé : *de qua natus est Jesus*. Restent deux groupes de textes qui méritent d'être examinés. Le premier comprend ceux qui sont communément invoqués par les défenseurs de l'immaculée conception et qui, de ce chef, peuvent être appelés les textes principaux : Gen., III, 15 et Luc., I, 28, 42. Au second groupe se rattacheront les passages non seulement secondaires, mais considérés comme inefficaces par le plus grand nombre : textes des livres sapientiaux et autres, se rapportant surtout aux figures de la Vierge dans l'Ancien Testament; texte de saint Jean relatif à la femme revêtue du soleil, Apoc., XII. Viendront enfin les témoignages opposés par les adversaires, jadis ou maintenant.

1° *Textes principaux* : Gen., III, 15; Luc., I, 28. — Ces deux textes se rencontrent à la base de l'économie rédemptrice : dans l'un, la première annonce; dans l'autre, l'accomplissement. De là vient qu'en rapprochant les deux termes, on obtient une lumière plus vive. Néanmoins un examen distinct, sinon indépendant, s'impose.

1. *Le Protévangile.* — Le verset communément désigné sous ce nom est encadré dans le passage du livre de la Genèse où Dieu règle en quelque sorte le compte des personnages qui ont concouru à la chute originelle. Adam interpellé s'excuse sur Ève, qui lui a présenté le fruit défendu; Ève s'excuse sur le serpent, qui l'a trompée. Tout cela étant vrai et menant finalement au démon, comme instigateur et première cause responsable du mal, la sentence commence par lui : « Jéhovah dit au serpent : Puisque tu as fait cela, maudit sois-tu entre tous les animaux et entre toutes les bêtes des champs; tu marcheras sur ton ventre, et tu mangeras de la poussière tous les jours de ta vie. » Ce qui s'applique au serpent, considéré comme instrument dont s'était servi Satan; à ce dernier, pris en lui-même, convient le reste, partie capitale de la sentence :

Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius : ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus.	Et je mettrai *des inimitiés* entre toi *et la femme*, entre ton lignage et le sien : *elle* te broiera la tête, et tu *essaieras de la mordre* au talon.

a) Question textuelle et question exégétique. — Le texte hébreu diffère en plusieurs points du texte de la Vulgate. Au mot *inimicitias* correspond אֵיבָה, *'êybâh*, qui est au singulier. Le mot *femme* est précédé de l'article déterminé, הָאִשָּׁה, *ha'iššâ*. Différence plus notable, le pronom הוּא, *hû'*, correspondant à l'*ipsa*, est au masculin et se rapporte, non pas à la femme, mais à son lignage, à sa descendance. Les Septante, personnifiant cette descendance ou traduisant le pronom par syllepse, ont mis, au lieu du neutre que demanderait le mot grec σπέρμα, le masculin : αὐτός, qui se retrouve dans l'*ipse* de l'Itala et de plusieurs Pères anciens. Enfin aux mots : *conteret, insidiaberis*, répondent : יְשׁוּפְךָ, תְּשׁוּפֶנּוּ, *yešûf, tešûfennû*, dont la signification précise est contestée. La plupart interprètent les deux termes de la même façon, soit dans le sens d'*observer, épier*, comme les Septante : τηρήσει, τηρήσεις, et l'Itala : *servabit, servabis*, soit, plus habituellement, dans le sens de *broyer*, à la suite de saint Jérôme : *Melius habet in hebræo, Ipse conteret caput tuum, et tu conteres ejus calcaneum. Liber quæst. hebr., in h. l., P. L.*, t. XXIII, col. 943. Le sens serait alors : que la descendance de la femme broierait la tête du serpent, tandis que celui-ci n'infligerait qu'une légère blessure à son adversaire en l'atteignant au talon. Voir t. VI, col. 1209 sq. D'autres, par exemple, le P. de Hummelauer, *Comment, in Genesim*, p. 161, regardent le mot *sûf* comme susceptible d'une double acception, répondant à l'attitude diverse de l'homme et du serpent dans une lutte mutuelle, et s'en tiennent à la traduction de la Vulgate. La descendance de la femme broiera de son pied la tête du serpent, tandis que celui-ci essaiera d'atteindre son adversaire au talon. La divergence sur ce point n'affecte en rien la valeur de la preuve qui sera proposée.

Les exégètes catholiques et beaucoup de protestants s'accordent à voir dans Gen., III, 15, plus que la simple annonce ou l'injonction d'un antagonisme qui durerait désormais entre deux races, celle du serpent et celle de la femme; il s'agit d'une inimitié d'ordre spécial, qui se projette dans l'avenir et que Dieu lui-même suscitera, comme un plan de revanche contre le démon : *Quia fecisti hoc, maledictus es... et inimicitias ponam inter te et mulierem*, etc. Le résultat final sera la pleine défaite du serpent; dégagée de la forme littéraire ou symbolique sous laquelle elle est énoncée dans le texte génésiaque, cette défaite ne peut être que la ruine de l'empire diabolique. Voir t. VI, col. 1210. A s'en tenir à la lettre seule, on pourrait, suivant la remarque de plusieurs exégètes, se demander de quelle manière la victoire promise à la descendance de la femme serait réalisée : par tous les membres de la collectivité, ou autrement? Que l'idée d'une victoire collective se soit présentée à l'esprit de nos premiers parents, c'est une pure hypothèse; en eût-il été ainsi, leur propre expérience de la vie les aurait promptement éclairés.

D'ailleurs, c'est mal poser le problème que de l'énoncer en ces termes : Quel sens Adam et Ève ont-ils attribué ou pu attribuer aux paroles divines? Adressées directement au démon, ces paroles avaient un double caractère : celui d'un châtiment édicté et celui d'une annonce prophétique. Sous le second aspect, le Protévangile intéressait assurément nos premiers parents et leur postérité; il fallait qu'ils comprissent assez la promesse pour y puiser l'espérance d'une revanche future, mais est-il nécessaire qu'ils en aient saisi expressément toute la portée? « Restreindre la signification des anciennes prophéties à l'intelligence qu'en ont pu avoir ceux qui les ont entendu prononcer, c'est méconnaître l'économie de la divine Providence dans l'enseignement de la

foi, et répudier imprudemment une grande part de l'héritage de vérité que les Livres saints nous ont transmis. » Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, p. 249. Le point capital est de savoir ce que Dieu lui-même avait en vue, et pour le savoir, il faut étudier le texte sous la lumière que projettent dessus et le développement de la révélation et l'accomplissement de la prophétie. Envisagé de la sorte, le Protévangile contient indubitablement le Messie, quelle que soit la manière, directe ou indirecte, explicite ou implicite, dont on préfère concevoir et dénommer cette contenance. Voir t. VI, col. 1210-1211. En va-t-il de même pour Marie? Non pas qu'il s'agisse de la trouver verbalement là où elle n'est pas verbalement; mais ne peut-elle pas apparaître dans le Protévangile par identification ou par connexion réelle avec la femme dont Dieu proclame l'inimitié à l'égard du démon? Une distinction s'impose, historiquement non moins que théoriquement, entre Marie considérée d'abord en général, comme mère du Sauveur, puis en particulier, comme immaculée.

b) Marie dans le Protévangile. — L'*Ipsa* de la Vulgate ne pouvant être invoqué sans pétition de principe, le débat se concentre sur l'interprétation de ces expressions : *la femme* et *son lignage*. Abstraction faite de nuances multiples, deux interprétations générales sont en présence.

1re interprétation. — La femme du Protévangile, c'est Ève, littéralement et directement; car le mot *hâ'iššа* se rapporte à une femme déterminée, celle que ce terme désigne dans les versets qui précèdent et qui suivent. Le lignage de la femme, c'est la descendance d'Ève, le genre humain pris soit dans sa totalité, soit dans son élite ou ceux de ses membres qui lutteront efficacement contre le démon et ses suppôts; le lignage de la femme s'oppose, en effet, au lignage du serpent, et comme, dans ce dernier cas, l'expression doit s'entendre dans un sens collectif, soit des seuls démons, soit des mêmes et de leurs suppôts, le parallélisme exige que, dans l'autre cas, le lignage de la femme s'entende également dans un sens collectif. Cette interprétation a été soutenue à notre époque par des auteurs protestants, comme Hengstenberg, *Christologie des Alten Testamentes und Commentar über die Messianischen Weissagungen*, Berlin, 1854, t. I, p. 21; Keil, *Biblischer Commentar über die Bücher Mosis*, Leipzig, 1861, t. I, p. 58; Delitzsch, *Messianische Weissagungen*, 2e édit., Berlin, 1899, p. 28. Elle a trouvé faveur auprès d'un certain nombre d'exégètes catholiques : Reinke, *Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments*, Munster, 1881, t. II, p. 240 sq.; Himpel, *Die messianischen Weissagungen im Pentateuchen*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1859, p. 217 sq.; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 347; A.-J Maas, *Christ in type and prophecy*, New York, 1893, t. I, p. 201, 203; F. de Hummelauer, *Commentar. in Genesim*, Paris, 1895, p. 161 sq.; Crelier, *La Genèse*, Paris, 1901, p. 56; G. Hoberg, *Die Genesis*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 49; W. Engelkemper, *Das Protoevangelium*, dans *Biblische Zeitschrift*, Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. VIII, p. 363. Voir aussi t. VI, col. 1208, 1209.

A l'autorité d'exégètes marquants du temps passé, comme Bonfrère et Corneille La Pierre, ces auteurs ajoutent celle de divers Pères. Plusieurs ont appliqué le verset à la lutte entre le démon et tous les fidèles. S. Jacques de Nisibe, *Interpretationum in Genesim collectanea*, dans *S. Ephræmi opera syr. lat.*, t. I, p. 136 : *Hic enimvero calcaneo nostro perpetuo imminet; nos vero oportet ipsius observare caput, initium scilicet tentationum.* S. Éphrem, *Lib. Attende tibi, Opera græc. lat.*, t. I, p. 253 : *qui conculcatur ab iis, qui faciunt voluntatem Domini puro corde.* S. Basile, *Homil. Quod Deus non est auctor malorum*, n. 9, *P. G.*, t. XXXI, col. 347: *inimicitiam nobis Deus adversus illum indidit.* S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, IV, *contra Julian.*, n. 13, *P. G.*, t. XXXV, col. 543: *Quis hoc nobis dedit, ut calcemus supra serpentes et scorpiones?* S. Ambroise, *De fuga sæculi*, n. 43, *P. L.*, t. XIV, col. 589 : *Sumamus evangelicum calceamentum, quo venenum serpentis excluditur*, etc. S. Jérôme, à l'endroit cité des *Quæstiones hebraicæ : Quia et nostri gressus præpediuntur a colubro, et Dominus conteret Satanam sub pedibus nostris velociter.* Saint Jean Chrysostome, en particulier, commente le verset en des termes qui montrent que, pour lui, Ève est « la femme » et ses descendants « le lignage de la femme » : « Je ne me contenterai pas de te voir ramper sur la terre, je ferai encore de la femme ton ennemie, ennemie irréconciliable; et ce n'est pas elle seulement, c'est encore sa descendance que je donnerai à la tienne pour adversaire perpétuel. » *In Gen.*, homil. XVII, n. 7, *P. G.*, t. LIII, col. 143. Voir t. VI, col. 1209-1210. Enfin d'autres Pères virent l'Église dans la femme visée par Dieu et les fidèles dans son lignage. S. Augustin, *Serm.*, IV, *in ps. CIII*, n. 6, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1381 : *in figura dictum Ecclesiæ futuræ.* Cf. Bède, *Hexaemeron*, l. I, *P. L.*, t. XCI, col. 58, et S. Bruno d'Asti, cité t. VI, col. 1210.

Toutefois, ne pas admettre que Marie soit désignée, littéralement et directement, par la femme du Protévangile, ce n'est pas affirmer qu'elle en soit totalement absente. Les tenants de la première interprétation, les catholiques du moins, l'y retrouvent de diverses façons. Voir *l'Ami du clergé*, 1900, p. 127 sq. Pour les uns, notamment Corluy, Maas, Engelkemper, voir t. VI, col. 1211-1212, Ève relevée et redevenue l'ennemie de Satan serait la figure de Marie luttant avec son divin Fils et participant à la victoire définitive; la mère du Sauveur rentrerait donc dans le sens spirituel ou typique de la prophétie messianique. Il y aurait même davantage pour ceux qui, à l'exemple du P. Delattre, *La femme dans l'histoire de la chute originelle*, dans la *Science catholique*, 1891, t. V, p. 520, identifieraient le lignage de la femme avec la « descendance féminine d'Ève » et, par excellence, « celle qui a écrasé la tête du serpent », la bienheureuse Vierge. Aux yeux du plus grand nombre, cependant, si Marie rentre dans le Protévangile indirectement et par voie de conséquence, c'est en vertu de l'étroite connexion qui existe entre le Messie, implicitement révélé dans l'antique prophétie, et sa mère, ne faisant moralement qu'un avec lui dans l'œuvre de la réparation. Mais cette dernière affirmation est susceptible d'un double sens. On peut admettre l'unité morale du Messie et de sa mère dans la lutte et la victoire comme ayant un fondement objectif dans le texte lui-même, étudié et mieux compris sous la lumière combinée de la révélation intégrale et de l'interprétation patristique ou ecclésiastique. Dans ce cas, la preuve reste d'ordre scripturaire, et rien n'empêche un exégète soutenant que « la femme » désigne Ève au sens littéral et Marie au sens spirituel ou typique, d'affirmer en même temps que l'objet principal de l'annonce prophétique est plutôt la seconde que la première. Quelque chose de semblable existerait, au jugement de beaucoup, pour certains psaumes, où le Messie, enveloppé dans un sens spirituel ou typique, n'en serait pas moins l'objet principal visé par le Saint-Esprit. On trouve même des auteurs éminents qui, après avoir déclaré que « la femme » et « son lignage » désignent directement Ève et sa postérité, font ensuite rentrer dans le sens littéral Jésus-Christ et la sainte Vierge; par exemple, Corneille La Pierre, § *Nota secundo : Rursum, hæc ipsa magis Christo et beatæ Virgini contra diabolum pugnanti, etiam ad litteram conveniunt.* Voir t. VI, col. 1211-1212. On

peut, au contraire, admettre l'unité morale du Messie et de sa mère dans la lutte et la victoire comme une donnée purement traditionnelle, étrangère au vrai sens du texte sacré, mais qui, dans la Vulgate, se serait accidentellement greffée dessus. Dans ce cas, quelle que soit la valeur que l'autorité de la tradition et de l'Église confère à la doctrine prise objectivement, la preuve d'ordre scripturaire disparaît, comme l'enseignent expressément ceux qui adoptent cette manière de voir.

2° interprétation. — Dans le Protévangile, « la femme » désigne littéralement et principalement, sinon exclusivement, la Vierge Marie. Soutenu depuis longtemps par la plupart des défenseurs de l'immaculée conception, ce sentiment est partagé, depuis la définition, par la presque totalité des théologiens catholiques et par de nombreux exégètes, comme T. B. Lamy, *Comment. in librum Geneseos*, Malines, 1883, t. I, p. 233 sq.; F. X. Patrizi, S. J., *De interpretatione Scripturarum sacrarum*, Rome, 1844, l. II, q. IV. Voir t. VI, col. 1211, et la bibliographie qui suit. Cette interprétation est intimement liée, dans l'esprit de ses partisans, avec celle de l'expression correspondante : « le lignage » de la femme, entendu littéralement et principalement de Jésus-Christ. *Ibid.* Le développement de la révélation messianique nous apprend qu'en lui repose le salut réservé aux nations. Gen., XXII, 18; Gal., III, 16. Lui seul est venu au monde pour en chasser Satan et détruire ses œuvres, Joa., XII, 31; I Joa. III, 8; pour dépouiller les principautés et les puissances, et ruiner par sa mort celui qui avait l'empire de la mort. Col., II, 15; Heb., II, 14. Lui seul est particulièrement attribué à la femme comme rejeton, dans un texte où l'apôtre le montre accomplissant son œuvre rédemptrice, Gal., IV, 4, 5 : *factum ex muliere... ut eos qui sub lege erant redimeret.* Destiné à jouer le rôle décisif dans la défaite de Satan, Jésus-Christ était donc compris, non pas d'une façon quelconque, mais principalement, dans le lignage de la femme; car la victoire, énoncée dans la seconde partie du verset et symbolisée par le coup mortel porté à la tête du serpent, ne s'est réalisée pleinement qu'en lui, le nouvel Adam. Cela étant, le lignage de la femme ne peut être proclamé victorieux, et son inimitié avec le serpent ne peut être censée efficace dans un sens plein et absolu que par métonymie, si l'on attribue à la collectivité ce qui convient au membre principal. De celui-ci seul il est vrai de dire simplement et proprement : *Ipse conteret caput tuum.* Si dans un texte énergique saint Paul nous montre Satan sous les pieds des fidèles et affirme ainsi leur participation à la victoire finale, c'est directement à Dieu lui-même, au Dieu de la paix, qu'il attribue l'écrasement de Satan, Rom., XVI, 20 : ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει.

Nombreux sont les Pères des premiers siècles qui, dans le lignage de la femme, vainqueur du démon, ont vu Jésus-Christ, né de la Vierge Marie : tels, en Orient, S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 100, *P. G.*, t. VI, col. 712; S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 23; IV, 40; V, 21, *P. G.*, t. VII, col. 964, 1114, 1179; S. Éphrem, *Hymni et sermones*, édit. Lamy, t. II, p. 606 : *Conculcavit puer execrabilem serpentem, et confregit caput aspidis;* t. III, p. 984 : *Ex te* (*Maria*) *exiet infans qui conteret caput serpentis;* S. Épiphane, *Hær.*, LXXVIII, 18, 19, *P. G.*, t. XLII, col. 728 sq.; Isidore de Péluse, *Epist.*, l. II, epist. CCCCXXVI, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 418. En Occident, S. Cyprien, *Testimonia adv. Judæos*, II, 9, *P. L.*, t. IV, col. 704; S. Ambroise, *Enarr. in ps. XXXVII*, serm. I, *P. L.*, t. XIV, col. 1012 sq.; S. Léon, *Serm.*, XXII, *in nativ. Dom.*, II, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 194. Voir t. VI, col. 1210-1211. Entre cette série de témoignages et celle que nous avons rencontrée plus haut, y a-t-il opposition réelle? Il faudrait l'affirmer, s'il était prouvé qu'en comprenant tous les hommes ou tous les justes dans la descendance de la femme ou en leur attribuant la victoire sur le serpent, les Pères allégués ont toujours prétendu donner le sens littéral, et cela d'une façon exclusive. Mais cela n'est pas prouvé. La plupart n'ont touché au texte qu'en passant, par voie d'allusion ou de supposition; ceux qui s'en sont occupés expressément n'ont pas laissé des commentaires techniques où ils aient distingué nettement entre sens littéral ou moral, entre acception principale ou secondaire. Voir cependant les commentateurs de la Genèse, à partir du Ve siècle, t. VI, col. 1209, 1210. Ce qui est plus important encore, l'application générale qu'ils font à tous les justes des expressions : « lignage de la femme » et : « Il te broiera la tête », n'exclut nullement une application spéciale à Jésus-Christ, suivant une remarque du P. de Hummelauer lui-même, *op. cit.*, p. 162; remarque confirmée d'ailleurs par l'exemple des saints Éphrem et Ambroise dans les passages cités.

L'argument que les tenants de la première interprétation tirent du parallélisme entre la descendance du serpent et celle de la femme, voir t. VI, col. 1209, n'a proprement de valeur qu'à l'encontre des théologiens et des exégètes qui restreignent exclusivement à Notre-Seigneur la seconde expression. Du reste, à s'en tenir à la lettre du texte, le parallélisme n'est pas à chercher dans l'idée d'une collectivité opposée à une autre collectivité, mais dans celle d'une inimitié s'étendant non seulement à la femme et au serpent, mais encore à leur lignage réciproque, quels qu'en soient d'ailleurs le nombre et la condition. *Ibid.* Enfin, sans être une collectivité, Jésus-Christ n'en présente pas moins quelque chose d'équivalent, quand on le considère comme chef moral de l'humanité rachetée, Gal., III, 16, 29, autour duquel se groupent tous ceux qui, s'attachant à lui et s'appuyant sur lui, participeront à sa lutte victorieuse contre le démon et ses suppôts.

Dès lors que « le lignage de la femme » signifie, au moins principalement, Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, « la femme » ne doit-elle pas être la bienheureuse Vierge Marie? C'est d'elle seule que, dans la sainte Écriture, Jésus est dit le rejeton; c'est comme fils de Marie, n'ayant pas de père selon la chair, qu'il est vraiment, dans un sens unique, « formé d'une femme », comme dit l'apôtre. Gal., IV, 4. Surtout, le rôle attribué à la femme de la Genèse ne convient parfaitement qu'à Marie. L'inimitié que Dieu annonce et qui sera son œuvre n'existera pas seulement entre le lignage du serpent et celui de Marie, elle existera également entre le serpent et la femme; la distinction est aussi nette dans le texte hébreu qu'elle l'est dans le texte latin : *inter te et mulierem, et inter semen tuum et semen illius.* Cette inimitié tendant à la défaite du serpent, comme à son terme, la femme sera donc unie à son lignage dans la victoire non moins que dans la lutte. Si tout se bornait à une reprise d'hostilités entre Ève et le démon, hostilités destinées à se perpétuer entre leurs lignages et suivies plus tard d'une victoire décisive que le seul Sauveur remporterait au nom et dans l'intérêt du genre humain, pourquoi l'hostilité serait-elle attribuée à la femme avec tant d'emphase, et pourquoi à la femme plutôt qu'à l'homme? En droit, l'inimitié entendue de cette manière ne conviendrait-elle pas tout aussi bien, sinon mieux, au premier homme, souche physique et chef moral de la race? En fait, qu'y a-t-il de particulier, sous ce rapport, dans l'histoire d'Ève et de sa descendance féminine, abstraction faite de Marie? Si donc Dieu attribue un rôle spécial à la femme dans la lutte contre le serpent,

n'en faut-il pas chercher la raison dans quelque circonstance mystérieuse que le seul texte de la Genèse ne révèle pas, mais que la suite de la révélation devait dévoiler? Tout s'explique s'il s'agit de la nouvelle Ève, associée au nouvel Adam dans la victoire comme dans la lutte.

Qu'Ève soit réellement « la femme » désignée dans les versets qui précèdent et qui suivent le Protévangile, c'est chose incontestable et incontestée; l'écrivain sacré y raconte sa faute et celle d'Adam, 1-6, puis l'interpellation divine, 12-13, et le châtiment infligé aux deux coupables, 16-17. Le cas est tout autre dans les deux versets intermédiaires, où le Protévangile est enveloppé : Dieu s'y adresse, non pas à nos premiers parents, mais au démon, pour prononcer contre lui une sentence en punition du péché qu'il a fait commettre d'abord à Ève; cette sentence comprend un plan de revanche dressé par Dieu contre Satan : « *Puisque tu as fait cela*, sois maudit..., et je mettrai une inimitié entre toi et la femme, etc. » C'est-à-dire, « puisque tu t'es servi de la femme, comme d'un instrument, pour faire tomber le premier homme et détruire ainsi mon œuvre, à mon tour je me servirai de la femme, comme d'un instrument, pour détruire ton œuvre et restaurer la mienne. » Pour que ce programme se réalise, en ce qui concerne « la femme », il n'est pas nécessaire que ce mot désigne dans les deux cas un seul et même sujet. Quand on dit, suivant un adage connu : « La femme nous a perdus, la femme nous a sauvés », le sens n'est pas que la chute et le relèvement viennent d'un seul et même individu, mais seulement qu'ils viennent, l'un et l'autre, d'une femme qui, dans l'hypothèse, représente et personnifie en quelque sorte l'espèce. De même, pour expliquer la double acception du mot *hă' iššа*, il suffit qu'au relèvement comme à la chute, une femme intervienne; non pas une femme quelconque, mais une femme qui, par sa condition spéciale et le rôle qu'elle joue, puisse, comme Ève elle-même, s'appeler « la femme », soit par personnification de l'espèce dans un individu, soit par métonymie, la partie principale étant prise pour le tout. Cette application d'un même terme à deux sujets distincts est d'autant plus facile à concevoir ici, que les deux femmes, se trouvant dans le rapport de première et de seconde Ève, ne sont nullement, en leur être moral et pour ainsi dire social, indépendantes l'une de l'autre. Considération qui explique, semble-t-il, en quel sens certains auteurs ont pu voir dans la femme de la Genèse et Marie et Ève : la première principalement, la seconde secondairement, comme ne faisant moralement qu'une avec l'autre : *Illa mulier principaliter est B. Virgo, cujus semen est Christus*; *Eva vero solum in conjunctione cum filia sua.* C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, *De Deo creante*, n. 302.

C'est sans doute à un rapport de ce genre que songeait l'auteur d'un sermon attribué à saint Augustin, quand il présentait Ève comme une anticipation de Marie, et celle-ci comme une révélation ultérieure de celle-là: *In Eva jam tunc Maria inerat, et per Mariam postea revelata est Eva. Serm.*, CII, *in nativit. Domini*, n. 5, dans Mai, *Nova Patrum biblioth.*, t. I, p. 212.

Réduite à cette simple idée, que Marie est étroitement unie à son Fils considéré comme le grand adversaire et comme le vrai vainqueur de Satan, l'interprétation du Protévangile qui vient d'être exposée répond à la doctrine générale des Pères et des écrivains ecclésiastiques. Plusieurs de ceux qui ont été cités comme voyant dans le lignage de la femme le Messie, parlent de ce dernier d'une façon concrète, comme né de la Vierge Marie : tels Justin, Irénée, Cyprien, Éphrem, Léon le Grand, Isidore de Péluse. D'autres identifient formellement ou équivalemment la mère de Dieu avec la femme de la Genèse : S. Épiphane, *Hær.*, LXXVIII, n. 18, 19, *P. G.*, t. XLII, col. 728; S. Éphrem, *Orat. ad SS. Dei matrem, Opera græc. lat.*, t. III, p. 547: *Salve pura, quæ draconis nequissimi caput contrivisti*; pseudo-Chrysostome, *Homil. in annunt. Deip.*, *P. G.*, t. LXII, col. 766: *Ave, et calca caput serpentis*; Hesychius, *Serm.*, V, *de S. Maria Deip.*, *P. G.*, t. XCIII, col. 1466: *Gloria luti nostri, quæ... audaciam draconis abscidit*; S. Joseph l'Hymnographe, *Mariale*, 16 avril, *P. G.*, t. CV, col. 1102 : *tu quæ gaudium peperisti, et serpentem interemisti.*

En Occident, saint Jérôme, si, comme l'a soutenu G. Paucker, dans *Zeitschrift für die österreich. Gymnasien*, Vienne, 1880, t. XXXI, p. 891-895, il est réellement l'auteur de l'*Epist.*, VI, *ad amicum ægrotum, de viro perfecto*, c. VI, *P. L.*, t. XXX, col. 82 : *Mater itaque Domini nostri Jesu Christi in illa jam tunc muliere promissa est*, etc.; Prudence, *Cathem.*, hymn. III, v. 150, *P. L.*, t. LIX, col. 806 : *femineis vipera proteritur pedibus*; S. Avit, *Carmina*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. LIX, col. 340 : *Conterat illa caput, victoremque ultima vincat*; divers exégètes au temps du pseudo-Eucher, *Comment. in Gen.*, III, 15, *P. L.*, t. L, col. 914 : *Quidam autem, quod dictum est : Inimicitias ponam inter te et mulierem, de virgine, unde natus est Dominus, intellexerunt*; S. Isidore rapportant le même texte, *Mysticorum expositiones sacramentorum*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 221 (cf. Fidel Fita, *La Biblia y san Isidoro*, dans *Boletin de la Real Academia de la historia*, Madrid, 1910, t. LVI, p. 484 sq.); S. Fulbert de Chartres, *Serm.*, IV, *de nativ. B. M.*, *P. L.*, t. CXLI, col. 320 : *Hæc (Maria) est ergo mulier ad quam divinum illud intendebat oraculum*; Rupert, *De victoria Verbi Dei*, l. II, c. XVI, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1256 : *Equidem principaliter beata Virgo Maria, mulier illa est inter quam et serpentem inimicitias positurum se dixit, et posuit Deus;* S. Bernard, *Homil.*, II, *super Missus est*, n. 4, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 63: *Quam tibi aliam prædixisse Deus videtur, quando ad serpentem dixit : Inimicitias ponam inter te et mulierem?* De même, *Serm. de duodecim prærogativis B. M.*, n. 4, *ibid.*, col. 431: *Nimirum Ipsa est quondam a Deo promissa mulier, serpentis antiqui caput virtutis pede contritura.*

Mais pour avoir pleinement la pensée des Pères, il ne suffit pas de considérer les applications plus ou moins directes qu'ils ont pu faire du Protévangile; il faut encore, comme le remarque à bon droit Palmieri, *Tractatus de peccato originali et de immaculato B. V. Deiparæ conceptu*, 2e édit., Rome, 1904, p. 304, tenir compte de la doctrine, commune parmi eux, du nouvel Adam et de la nouvelle Ève, unis dans l'œuvre de la réparation; doctrine appartenant à la tradition patristique des premiers siècles et qui, à ce titre, sera développée plus loin. Ébauchée par saint Justin et poussée plus avant par saint Irénée, elle se trouve aussi chez le plus ancien des Pères latins, Tertullien, avec moins de relief, mais nette encore dans ses lignes fondamentales, *De carne Christi*, 17, *P. L.*, t. II, col. 782 : « Dieu a recouvré par une opération contraire son image et sa ressemblance dont le démon s'était rendu maître. Dans Ève encore vierge s'était insinuée la parole qui créa la mort; c'est aussi dans une vierge que devait descendre le Verbe de Dieu qui créa la vie, afin que le même sexe qui avait été la cause de notre perte devînt l'instrument de notre salut. » De là résulte, entre la première femme et la mère du Sauveur, une antithèse qui, dans la période postnicéenne, s'énonce couramment sous forme d'adage : *Mors per Evam, vita per Mariam*, dit saint Jérôme, *Epist.*, XXII, *ad Eustochium*, n. 21, *P. L.*, t. XXII, col. 408; au lieu d'Ève, Marie, ἀντὶ τῆς Εὔας ἡ Μαρία, dit saint Jean Chrysostome, *Homil. in Pascha*, n. 2, *P. G.*, t. LII, col. 768; et saint Éphrem,

Hymni et sermones, t. II, col. 526 : « La mort est venue par Ève, et la vie par Marie. » D'autres témoignages, plus importants ceux-là, n'expriment pas seulement l'antithèse entre les deux femmes, mais en déterminent la portée dans l'ordre providentiel, conformément à l'idée contenue dans le texte de Tertullien. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XII, 15, *P. G.*, t. XXXIII, col. 742 : « Comme la mort était venue par Ève encore vierge, il convenait que la vie revînt par une vierge; » S. Éphrem, *De diversis*, serm. III, *Opera syr. lat.*, t. III, p. 607 : « Ce qui a été un instrument de mort, a donc été un instrument de vie; » S. Augustin, *De agone christiano*, c. XXII, n. 24, *P. L.*, t. XL, col. 203 : « Il fallait que le diable souffrît de sa défaite par les deux sexes, comme il avait joui de son triomphe sur les deux; ce n'aurait pas été assez pour son châtiment que les deux sexes fussent délivrés, si les deux n'avaient point contribué à la délivrance. » Cf. Maxime de Turin, *Homil.*, XV, *de nativ. Dom.*, X, *P. L.*, t. LVII, col. 254.

Il y a donc, de la part de Dieu, un plan de revanche sur le démon; plan qui comprend, en face d'Adam et d'Ève formant le groupe des vaincus, Jésus-Christ et sa mère formant le groupe des vainqueurs. D'où vient cette doctrine? Pour ce qui concerne le Sauveur, nul doute qu'il n'en faille chercher le fondement dans l'Évangile et les écrits apostoliques, Joa., XII, 31; Rom., V, 14 sq.; Gal., II, 15; Heb., II, 14; I Joa., III, 8; car les expressions patristiques rappellent à la mémoire ces divers passages. Mais pour ce qui concerne la mère du Sauveur, nul autre fondement ne paraît assignable, qu'un rapprochement entre le récit de la chute originelle, Gen., III, 1-10, et celui de l'Annonciation, Luc., I, 26-39. Au colloque du démon avec Ève, les Pères opposent le colloque de l'archange Gabriel avec la Vierge de Nazareth; à l'orgueil et à la désobéissance de la première femme, ils opposent l'humilité et l'obéissance de Marie; à la ruine que la conduite de l'ancienne Ève attira sur le genre humain, ils opposent le relèvement dont la conduite de la seconde Ève fut la condition et le principe. Cette dernière considération, telle qu'elle apparaît dans ceux des Pères qui l'ont tant soit peu développée, nous reporte au Protévangile. La traduction de la Vulgate, attribuant à la femme la défaite du serpent : *Ipsa conteret caput tuum*, confirme à sa manière cette conclusion; car elle suppose dans ceux qui l'introduisirent ou l'adoptèrent la conviction d'une union étroite entre la femme et son rejeton dans la lutte contre l'ennemi, en sorte que la victoire de l'un pût être aussi considérée comme victoire de l'autre. Il n'est nullement prouvé que cette traduction ait introduit dans le texte un apport doctrinal objectivement distinct; elle contient, en réalité, la détermination et l'expression de ce qui était enveloppé dans le sens intégral de la mystérieuse prophétie.

Prise dans toute son ampleur, la doctrine du nouvel Adam et de la nouvelle Ève forme donc comme une interprétation pratique du Protévangile; les Pères y ont trouvé le Messie et sa mère, quoiqu'il en soit de la question de terminologie, discutable mais secondaire, à savoir s'il faut dire que tels et tels les y ont vus directement et explicitement, ou bien indirectement et implicitement. Les considérations précédentes écartent seulement l'opinion arbitraire de ceux qui, ne reconnaissant là que des données exclusivement traditionnelles, enlèvent par le fait même toute valeur scripturaire à l'argument tiré du Protévangile. Elles nous font aussi dépasser l'hypothèse d'un sens spirituel ou typique, qui serait fondé sur un rapport d'analogie entre Ève, redevenant après son repentir l'ennemie du démon, et Marie, réalisant pleinement avec son divin Fils l'inimitié prédite. L'hypothèse ne rentre ni dans le cadre historique de la révélation écrite ni dans celui de la tradition primitive. Quand l'Écriture fait mention d'Ève en dehors des premiers chapitres de la Genèse, où elle raconte son état primitif et sa chute, c'est toujours en rattachant à sa personne l'idée de ruine, de séduction, de prévarication. Eccli., XXV, 33; II Cor., XI, 3; I Tim., II, 14. De même, quand les anciens Pères considèrent la première femme après sa déchéance, ce n'est pas pour la comparer à la mère du Sauveur victorieuse avec son divin Fils; c'est, d'ordinaire, pour opposer l'une et l'autre, suivant l'antithèse connue. Un autre rapprochement leur est, il est vrai, suggéré par le titre et la qualité de *mère des vivants*, Gen., III, 20 : Ève, mère du genre humain dans l'ordre physique, devient pour saint Épiphane, *loc. cit.*, et d'autres après lui, la figure de Marie, mère des hommes dans l'ordre de la grâce; mais si ce rapprochement confirme qu'aux yeux de ces Pères Marie est la nouvelle Ève, il n'entraîne aucun rapport typique entre les deux femmes envisagées comme adversaires victorieuses du serpent. Voir card. Billot, *De Verbo incarnato*, 4e édit., p. 374 sq., note.

C'est donc avec raison que, dans la bulle *Ineffabilis*, il est dit des saints Pères et des écrivains ecclésiastiques : « Ils ont enseigné que par ce divin oracle, *Je mettrai l'inimitié entre toi et la femme, entre ta descendance et la sienne*, Dieu avait clairement et ouvertement montré à l'avance le miséricordieux rédempteur du genre humain, Jésus-Christ, son Fils unique, et désigné sa bienheureuse mère, la Vierge Marie. » Idée reprise, mais sous une forme plus absolue, par Léon XIII dans cette phrase qui contient une allusion manifeste au Protévangile : « Au début des siècles, quand, par leur péché, nos premiers parents se furent souillés eux-mêmes et eurent souillé toute leur postérité d'une commune tache, l'auguste Vierge Marie fut constituée comme le gage du salut et du relèvement futur. » Encycl. *Augustissimæ*, sur le rosaire, 12 septembre 1897.

c) Marie immaculée dans le Protévangile. — Le glorieux privilège de la mère de Dieu ne ressort pas immédiatement de ce qui précède. Des Pères ont vu dans la femme de la Genèse Marie, nouvelle Ève, sans y voir Marie conçue sans péché; il en fut ainsi de saint Bernard, si catégorique en ce qui concerne le premier point. Pour lui, comme pour d'autres, l'inimitié de la bienheureuse Vierge et son triomphe se seraient réalisés, soit en général dans sa vie morale, par l'absence complète de toute faute personnelle, soit en particulier, au jour de l'Annonciation, alors que par sa foi, son humilité et son obéissance, elle fit contre-poids à l'incrédulité, à l'orgueil, à la désobéissance de l'ancienne Ève et nous donna le Sauveur. En outre, n'ayant pas traité formellement de la conception de Marie, les Pères des premiers siècles n'ont pas relié le privilège qui s'y rattache au rôle de nouvelle Ève que le Protévangile leur a révélé. Mais c'est là une question de fait qui ne préjuge en rien la question de droit. Dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, les anciens Pères ne sont pas parvenus à la connaissance explicite de ce qui n'était contenu que d'une façon implicite dans le texte génésiaque et ceux qui le complètent ou l'éclairent. Ils n'en ont pas moins posé, par la doctrine de la nouvelle Ève, intimement unie au nouvel Adam dans l'œuvre de la réparation, les prémisses d'où la conclusion devait sortir un jour, l'Esprit-Saint aidant. Aussi, quand le problème de la conception de Marie entrera dans une phase de discussion formelle et publique, les défenseurs du privilège commenceront à invoquer expressément le Protévangile, par exemple, au XIIe siècle, Osbert de Clare et Pierre Comestor dans leurs sermons *De conceptione*.

La femme de la Genèse et son lignage désignant, à tout le moins principalement, Marie et son divin Fils, l'inimitié annoncée et voulue efficacement par Dieu se présente comme commune à l'un et à l'autre; elle sera, pour la mère comme pour le Fils, complète, absolue. C'est là ce qui donne au plan de revanche divin toute sa signification et toute sa portée; au groupe des vaincus, Adam et Ève, un nouveau groupe est substitué, le groupe des vainqueurs, qui se compose aussi d'un homme et d'une femme. La première Ève repentante et relevée a repris, il est vrai, les hostilités contre le serpent; mais dans cette femme d'abord vaincue et n'ayant pas recouvré l'innocence originelle, la revanche ne peut être que partielle et relative; il n'y aura de revanche totale et absolue que le jour où l'Ève primitive, celle qui sortit toute pure des mains du créateur, revivra pour ainsi dire en une autre elle-même et se retrouvera près du nouvel Adam pour la lutte suprême.

Ainsi présentée, la preuve est indépendante du pronom *Ipsa*, qui se lit dans la Vulgate; elle s'appuie directement, non sur le second membre du verset, où ce terme apparaît, mais sur le premier : *Inimicitias ponam inter te et mulierem*, etc. Les Actes préparatoires à la définition mettent d'ailleurs ce point hors de doute. La grande majorité des théologiens consultés, seize sur vingt, avaient invoqué le texte en faveur du privilège, la plupart d'une façon ferme. Les membres de la commission spéciale, chargée de préparer la bulle, insérèrent la preuve dans le *Silloge degl' argomenti*, avec cette appréciation : *Deus non obscure præsignificasse videtur;* mais ils ne firent appel qu'au premier membre du verset, entendu d'inimitiés communes au Messie et à sa mère : *non alias atque alias, sed unas atque easdem inimicitias ab ipso Deo ponendas.* Les notes explicatives, *Dichiarazioni*, renvoyaient à un opuscule du P. Patrizi, *De immaculata Mariæ origine a Deo prædicta*, p. 26 sq., en particulier pour ce qui concernait l'inefficacité de ces paroles : *ipsa conteret caput tuum*, prises directement en elles-mêmes. Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 47, 55. La position est encore mieux précisée dans le document intitulé: *Breve esposizione degli Atti della Commissione speciale;* car deux conclusions y sont formulées : *a)* On ne peut pas tirer un argument solide en faveur de l'immaculée conception de ces paroles de la Genèse : *Ipsa conteret caput tuum; b)* ce privilège a un fondement solide dans ces autres paroles : *Inimicitias ponam inter te et mulierem*, etc. En appuyant cette interprétation du texte sur l'autorité des saints Pères, les théologiens de la Commission spéciale n'invoquent pas une affirmation explicite, mais seulement ce qu'ils appellent *una tradizione allusiva aquel luogo*, c'est-à-dire une tradition se manifestant par des allusions à la lutte et à la victoire communes du nouvel Adam et de la nouvelle Ève. Les exemples donnés appartiennent à des auteurs du v[e] siècle ou postérieurs : Prudence, Proclus, les auteurs anonymes de l'homélie *In annuntiatione Deiparæ* et de la lettre *De viro perfecto*, saint Joseph l'Hymnographe et autres poètes liturgiques de l'Orient. Sardi, *op. cit.*, t. I, p. 796. Textes déjà signalés ou que nous retrouverons au cours de cette étude.

La communauté d'inimitié, attribuée dans la bulle au Messie et à sa mère, *ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias*, fit quelque difficulté. Dans la réunion du 20 novembre 1854, Mgr Malou, évêque de Bruges, objecta que la chose n'était établie ni par le texte biblique, ni par l'interprétation que les Pères en avaient donnée; mais il retira son objection quand on eut bien expliqué le caractère implicite ou indirect de la preuve et de quelle manière elle se rattachait à la tradition patristique et ecclésiastique. Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 169, 199 sq., 209. Un peu plus tard, le cardinal De Angelis, archevêque de Fermo, demanda qu'on indiquât de quelque manière une différence entre la femme et son rejeton relativement aux inimitiés à l'égard du démon. *Ibid.*, p. 290. Toutes ces circonstances donnent une singulière importance au texte définitif de la bulle, comparé avec les rédactions précédentes. *Ibid.*, p. 307. Il s'en distingue par plusieurs additions : les adverbes *clare aperteque*, qui accentuent le caractère messianique du Protévangile d'après les Pères; surtout la finale, où la communauté d'inimitié est maintenue et même mise en relief, mais où, en même temps, la subordination de Marie à son Fils dans la lutte et dans la victoire est soulignée par ces mots : *una cum Illo, et per Illum.* Additions imprimées en lettres italiques dans la traduction qui suit : « Les Pères et les écrivains ecclésiastiques... ont enseigné que, par ce divin oracle : *Je mettrai des inimitiés entre toi et la femme, entre ta descendance et la sienne*, Dieu avait *clairement et ouvertement* montré à l'avance le miséricordieux rédempteur du genre humain, Jésus-Christ, son Fils unique, *et désigné sa bienheureuse mère, la Vierge Marie, et en même temps exprimé d'une façon marquée (insigniter) la commune inimitié de l'un et de l'autre contre le démon. C'est pourquoi, comme le Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, se servit de la nature humaine qu'il avait prise pour détruire l'arrêt de condamnation porté contre nous et l'attacha triomphalement à la croix, ainsi la très sainte Vierge, unie avec Lui étroitement et inséparablement, fut avec Lui et par Lui l'éternelle ennemie du serpent venimeux et le vainquit pleinement en lui broyant la tête sous son pied virginal.* » Texte qui contient deux phrases nettement distinctes : une première, narrative, où l'on attribue aux Pères et aux écrivains ecclésiastiques le susdit enseignement, *docuere;* une seconde, déductive, *quocirca....*, où les Pères ne sont plus mis directement en scène; ce sont les rédacteurs de la bulle et Pie IX avec eux, qui, partant de l'enseignement des Pères comme fournissant le principe, tirent la conséquence et font l'application.

Ces considérations d'ordre positif permettront d'apprécier à leur juste valeur certaines critiques faites couramment, dans des encyclopédies protestantes ou rationalistes, par les adversaires du dogme ou de la bulle de définition. Quand, par exemple, on reproche aux théologiens de Pie IX d'avoir fondé leur argumentation sur une leçon fautive, *Ipsa* de la Vulgate, on attribue à ces théologiens et au pape lui-même exactement le contraire de ce qu'ils ont voulu faire et ont fait réellement. Quand on objecte que, parmi les anciens Pères, nul n'a entendu l'oracle génésiaque dans le sens immaculiste, on mêle, inconsciemment peut-être, ce qui, dans la bulle, est proprement attribué aux Pères et ce qui s'y trouve affirmé comme une conséquence tirée de leur enseignement. Ces adversaires méconnaissent le véritable état de la question, en ne tenant compte que des affirmations directes et explicites; ils négligent à tort ce qui peut être contenu d'une façon soit équivalente, soit indirecte ou implicite, dans la doctrine générale des écrivains primitifs sur Marie nouvelle Ève et leurs allusions à l'union de cette nouvelle Ève avec le nouvel Adam dans la lutte victorieuse contre Satan.

Voir les théologiens traitant de l'immaculée conception : Plazza, *op. cit.*, Act. I, a. 1, n. 77-85; Perrone, *De immaculato B. Mariæ V. conceptu disquisitio theologica*, p. 204 sq.; dans *Pareri dell' episcopato cattolico*, Rome, 1852, t. VI; Passaglia, *De immaculato Deiparæ semper Virginis conceptu commentarius*, sect. V, c. 1, Rome, 1854; Palmieri, d'abord *Tractatus de Deo creante et elevante*, th. LXXXVIII, Rome, 1878, puis *Tractatus de peccato originali et de imma-*

culato B. Mariæ V. conceptu, th. XXIII, Rome, 1904; Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. III, n. 1687 sq.; Christ. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, *De Deo creante et elevante*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899, n. 302; L. Janssens, *Summa theologica. Tractatus de Deo homine*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. V, p. 43-64; L. Billot, *De Verbo incarnato*, th. XLI, Rome, 1904; G. Van Noort, *De Deo redemptore*, 2e édit., Amsterdam, 1910, n. 215, 223, 244; C. Van Crombrugghe, *Tractatus de beata Virgine Maria*, Gand, 1913, p. 113-118.

Études spéciales : F. X. Patrizi, *De Μαρία, hoc est de immaculata Mariæ origine a Deo prædicta disquisitio*, Rome, 1853; E. Bigarro, *Purissimæ Virginis Mariæ Dei Genitricis conceptus quomodo immaculatus biblico* τοῦ πρωτευαγγελίου *testimonio statuendus*, Venise, 1850, dans *Pareri dell' episcopato cattolico*, t. VII, p. LXXXI sq.; G. Meignan, *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament*, t. I, *Prophéties du Pentateuque*, Paris, 1866, p. 238-261; V. Cardella et H. Legnani, *La Donna del Protoevangelo e le sue relazioni colla Chiesa*, dans *Civiltà cattolica*, nov.-déc. 1869, 7e série, t. VIII, p. 560, 650; Al. Schæfer, *Die Gottesmutter in der hl. Schrift*, Munster, 1887, p. 105 sq.; H. Legnani, *De secunda Eva commentarius in Protoevangelium*, Venise, 1888; J.-B. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes*, IIe part., Paris, 1902, l. I, c. II; M. Flunck, *Das Protoevangelium und seine Beziehung zum Dogma der unbefleckten Empfängnis Marias*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1904, t. XXVIII, p. 641-671; H. Bremer, *Die unbefleckte Empfängnis und die erste Prophezeiung der Erlösung*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, Linz, 1904, p. 752-773; L. Murillo, *El Protoevangelio y el dogma de la concepción inmaculada de María*, dans *Razón y fe*, Madrid, 1904, num. extraord. (à compléter par *El Génesis*, du même auteur, Rome, 1914, p. 303-307); S. Protin, *Le Protévangile et l'immaculée conception*, dans la *Revue augustinienne*, Paris, 1904, t. V, p. 449-460; G. Arendt, *De Protoevangelii habitudine ad immaculatam Deiparæ conceptionem*, Rome, 1904. Ce dernier ouvrage est la principale monographie sur la question.

2. *La salutation angélique et celle d'Élisabeth.* — Émises par des personnages distincts et qui parlaient dans des circonstances différentes, mais l'un et l'autre au nom de Dieu ou sous l'action du Saint-Esprit, ces deux salutations doivent être rapprochées, la seconde complétant en quelque sorte la première.

Luc., I, 28. Ave, gratia plena; Dominus tecum; [benedicta tu in mulieribus].	Je vous salue, pleine de grâce; le Seigneur est avec vous; [vous êtes bénie entre les femmes].
42. Benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui.	Vous êtes bénie entre les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni.

Dans le texte grec de la salutation angélique, on lit seulement d'après les manuscrits : Χαῖρε, κεχαριτωμένη· ὁ κύριος μετὰ σοῦ; les autres paroles, qui se retrouvent dans de très anciennes versions et divers écrits des premiers siècles, ont été vraisemblablement empruntées à la salutation d'Élisabeth : Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.

Ce qui frappe d'abord dans la salutation angélique, ce sont les premiers mots, soulignés ainsi par Origène, *In Lucam*, homil. VI, *P. G.*, t. XIII, col. 1815 : « Puisque l'ange salua Marie en des termes nouveaux, que je n'ai pu trouver dans toute l'Écriture, il faut en dire quelque chose. Cette expression : Χαῖρε, κεχαριτωμένη, je ne me rappelle pas en effet l'avoir lue dans aucun autre endroit des saints Livres; par ailleurs, ce n'est point à un homme que sont adressées ces paroles : Χαῖρε, κεχαριτωμένη; c'est une salutation exclusivement réservée à Marie. » Passage dont saint Ambroise s'est inspiré quand il dit de la bienheureuse Vierge, *Expos. Evang. secundum Lucam*, l. III, n. 9, *P. L.*, t. XV, col. 1555 sq. : *Benedictionis novam formulam mirabatur, quæ nusquam lecta est, nusquam ante comperta. Soli Mariæ hæc salutatio servabatur.* La remarque du docteur alexandrin, reprise par l'évêque de Milan, suppose manifestement que l'un et l'autre attribuaient au mot κεχαριτωμένη une portée bien supérieure à cette froide traduction d'auteurs protestants : *qui as été justifiée.* Le mot χάρις signifie dans le Nouveau Testament une grâce, une faveur, un bienfait venant de Dieu; ce qui, dans le participe passé κεχαριτωμένη, étant données la dérivation et la forme du verbe correspondant χαριτοῦν, même directement au sens d'*enrichie, comblée de grâce.* Knabenbauer, *Comment. in h. l.*, p. 60 sq. De même, quand Élisabeth, « remplie de l'Esprit-Saint », proclame sa cousine « bénie entre les femmes », il s'agit évidemment d'une bénédiction exceptionnelle, unique, dont la raison et la mesure se tirent des relations intimes de Marie avec celui dont il est dit : « Et le fruit de vos entrailles est béni. »

Cette plénitude de grâces et cette bénédiction singulière, qui sont propres à la mère de Dieu, renferment-elles le privilège d'une conception sans tache? Les membres de la Consulte théologique instituée par Pie IX en 1848 eurent à l'égard du texte de saint Luc la même attitude, dans l'ensemble, qu'à l'égard du Protévangile. La plupart le proposèrent comme argument valide ou le supposèrent tel; ceux qui n'avaient pas admis la force probante du texte génésiaque n'admirent pas davantage celle de la salutation angélique, et quelques autres s'abstinrent d'en faire mention. Il ne figure pas parmi les preuves indiquées dans le *Silloge degli argomenti*, comme devant être utilisées. Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 47. En revanche, le compte rendu des Actes de la Commission spéciale, *Esposizione degli Atti*, contient l'argument comme admis d'un consentement unanime, sous cette détermination : Les paroles de l'ange, Luc., I, 28, ne suffisent pas, prises matériellement, à prouver le privilège de l'immaculée conception; elles le prouvent, si l'on y joint la tradition exégétique des saints Pères. *Ibid.*, t. I, p. 799 sq., conclus. III et IV.

Le passage de la bulle qui se rapporte à la salutation angélique, § *Cum vero ipsi Patres*, est rédigé dans le même sens : « Les Pères et les écrivains ecclésiastiques, considérant attentivement qu'au moment d'annoncer à la bienheureuse Vierge l'ineffable dignité de mère de Dieu, d'ange Gabriel, parlant au nom et par l'ordre de Dieu, l'avait appelée *pleine de grâce*, ont enseigné que, par cette salutation singulière et solennelle, jusqu'alors inouïe, la mère de Dieu nous avait été présentée comme le siège de toutes les grâces divines, comme ornée de tous les dons de l'Esprit divin, bien plus, comme un trésor presque infini et un abîme inépuisable de ces mêmes dons; de telle sorte que, *n'ayant jamais été soumise à la malédiction, mais ayant avec son Fils participé à une perpétuelle bénédiction*, elle a mérité de s'entendre dire par Élisabeth sous l'action du Saint-Esprit : *Vous êtes bénie parmi les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni.* » Le membre de phrase correspondant ici au latin : *nunquam maledictis obnoxia, et una cum Filio perpetuæ benedictionis particeps*, est propre au texte définitif de la bulle. Que l'addition ait été suggérée à Pie IX, ou qu'il l'ait faite insérer « au dernier moment, de son propre mouvement et non sur la remarque de quelques consulteurs », comme l'affirme le P. Jugie, *Le témoignage de saint Luc sur l'immaculée conception*, p. 69, la nature et la valeur n'en seraient pas changées; mais il reste que ce membre de phrase met en plein relief, comme renfermée dans la salutation d'Élisabeth, l'idée de bénédiction perpétuelle, sans toutefois faire reposer sur cette idée toute la force de la preuve, car le contexte montre surabondamment qu'elle repose encore et surtout sur le *gratia plena.*

Ainsi comprise, la preuve de l'immaculée conception tirée de la salutation angélique est inséparablement liée à l'enseignement des Pères et des écrivains

ecclésiastiques; enseignement qui sera développé plus loin. Quelques témoignages notables apparaissent dès le IVe siècle avec les saints Éphrem, Ambroise et Épiphane. Mais le plus grand nombre se rapportent à la période postéphésienne; alors commencent à se dérouler ces litanies ou séries d'*Ave*, qui sont comme autant de commentaires oratoires de la salutation angélique. Contentons-nous ici d'énoncer quelques considérations générales qu'il importe de ne pas perdre de vue, si l'on veut apprécier exactement la valeur de la preuve fournie par les paroles de l'ange et celles d'Élisabeth, étudiées sous la lumière de la tradition active. Les Pères, même ceux des premiers siècles, comme Justin, Irénée, Éphrem, Épiphane, ont rapproché, nous l'avons vu plus haut, le dialogue qui s'établit, au jour de l'Annonciation, entre l'archange Gabriel et la Vierge Marie, de celui qui avait eu lieu, au paradis terrestre, entre le serpent tentateur et la première femme. Ce rapprochement leur a servi pour saisir dans toute sa portée la mystérieuse prédiction de la Genèse et y voir la nouvelle Ève à côté du nouvel Adam; par une conséquence logique, il y a pour eux comme une réaction du Protévangile sur la salutation angélique, et cette circonstance les aide à mieux comprendre la plénitude de grâces, l'union avec Dieu et la bénédiction propres à la nouvelle Ève, mère du Verbe incarné. En outre, dans leurs commentaires du texte ou leurs éloges de la bienheureuse Vierge, ils ne s'arrêtent pas au seul terme de κεχαριτωμένη, ils pèsent aussi les autres mots, soit de la salutation angélique : *Le Seigneur est avec vous*, soit de la salutation d'Élisabeth : *Vous êtes bénie entre les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni;* alors le Fils et la mère leur apparaissent unis dans la bénédiction divine, de même qu'ils leur apparaissent unis, à titre de nouvel Adam et de nouvelle Ève, dans la lutte contre le serpent homicide et le relèvement du genre humain. Enfin cette plénitude de grâces, cette union spéciale avec Dieu, cette bénédiction singulière qui sont propres à Marie, mère du Verbe fait homme et nouvelle Ève, les Pères ne les rapportent pas, sauf quelques exceptions formellement désavouées par les autres, au seul moment où elle devient mère; ils les considèrent comme des perfections préalables : Marie est déjà pleine de grâce, spécialement unie avec Dieu, singulièrement bénie, quand l'archange Gabriel la salue au nom du Très-Haut, et elle est telle, dans sa vie antérieure, en vertu de raisons ou de principes qui valent, non pour tel instant déterminé, mais indistinctement et indéfiniment pour toute la durée de son existence.

La conception immaculée de Marie est contenue dans cette doctrine d'une façon implicite ou équivalente, comme élément ou partie intégrante de cette plénitude de grâce, de cette union spéciale avec Dieu, de cette singulière bénédiction appelées en elle par son double titre de mère du Verbe incarné et de nouvelle Ève. Là s'insère naturellement le point de raccord entre l'interprétation patristique du texte de saint Luc et certaines considérations de théologiens modernes qui, prises spéculativement, pourraient paraître n'énoncer que de simples convenances; soit, par exemple, ce passage de Newman, *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique*, trad. revue et corrigée par un bénédictin de l'abbaye de Farnborough, Paris, 1908, p. 68 sq. : « Est-ce trop inférer que Marie, devant coopérer à la rédemption du monde, avait reçu au moins autant de grâces que la première femme, qui fut, il est vrai, donnée comme aide à son époux, mais coopéra seulement à sa ruine? Si Ève fut élevée au-dessus de la nature humaine par ce don moral intérieur que nous appelons la grâce, y a-t-il témérité à dire que Marie eut une grâce plus grande? Cette considération donne un sens à la parole de l'ange qui salue Marie « pleine de grâce »; et cette explication du mot original est indubitablement vraie, aussitôt qu'on repousse l'hypothèse protestante, que la grâce est seulement une approbation ou acceptation extérieure, répondant au mot « faveur », tandis que, d'après l'enseignement des Pères, c'est une condition intérieure réelle ou qualité ajoutée à l'âme. Si Ève posséda ce don intérieur surnaturel dès le premier moment de son existence personnelle, peut-on nier que Marie n'ait eu pareillement ce don dès le premier moment de son existence personnelle? »

Plazza, *op. cit.*, Act. I, a. 2, n. 145-169; Passaglia, *op. cit.*, sect. V, c. IV; Palmieri, *De Deo creante*, th. LXXXVIII; *De peccato origin.*, th. XXIV; Malou, *op. cit.*, c. VIII, a. 1; Al. Schäfer, *op. cit.*, p. 122-127; Knabenbauer, *Comment. in Evangel. sec. Lucam*, Paris, 1896, p. 60-64; L. Janssens, *op. cit.*, p. 56-58; M. Jugie, *Le témoignage de saint Luc sur l'immaculée conception*, dans *Notre-Dame*, 1911, t. I, p. 67-69.

2° *Textes inefficaces ou secondaires.* — 1. *L'épouse sans tache; la cité sainte ou la sagesse créée par Dieu lui-même.* — A ces idées ou autres semblables se rattachent un certain nombre de textes de l'Ancien Testament empruntés au Cantique des cantiques, aux psaumes et aux livres sapientiaux.

Cant., II, 2 : Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.

Comme un lis au milieu des épines, telle est ma bien-aimée parmi les jeunes filles.

III, 6 : Quæ est ista quæ ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhæ et thuris et universi pulveris pigmentarii?

Quelle est celle-ci qui monte du désert, comme une colonne de fumée, exhalant la myrrhe et l'encens, tous les aromates du parfumeur?

IV, 1, 7, 12, 13 : Quam pulchra es, amica mea, quam pulchra es!... Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te... Hortus conclusus soror mea, sponsa, hortus conclusus, fons signatus. Emissiones tuæ paradisus malorum punicorum, cum pomorum fructibus..

Que vous êtes belle, mon amie, que vous êtes belle!... Vous êtes toute belle, mon amie, et il n'y a point de tache en vous... C'est un jardin fermé que ma sœur fiancée, une source fermée, une fontaine scellée, un bosquet où croissent les grenades avec les fruits les plus exquis.

V, 2 : Aperi mihi, soror mea, sponsa, columba mea, immaculata mea...

Ouvrez-moi, ma sœur, mon amie, ma colombe, mon immaculée...

VI, 9 : Quæ est ista, quæ progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata?

Quelle est celle-ci, qui apparaît comme l'aurore, belle comme la lune, pure comme le soleil, mais terrible comme une armée en bataille?

Ps. XLV, 6 : Deus in medio ejus : non commovebitur; adjuvabit eam Deus mane diluculo.

Dieu est au milieu d'elle : elle est inébranlable; de bon matin Dieu vient à son secours.

LXXXVI, 3, 5 : Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei... Ipse fundavit eam Altissimus.

Des choses glorieuses ont été dites sur vous, cité de Dieu... C'est le Très-Haut qui l'a fondée.

CXXXII, 8 : Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuæ!

Levez-vous, Seigneur, venez au lieu de votre repos, vous et l'arche de votre sainteté!

Eccli., XXIV, 14 : Ab initio et ante sæcula creata sum.

Dès le commencement et avant tous les siècles j'ai été créée.

Prov., VIII, 22 : Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.

Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies, avant ses œuvres les plus anciennes.

IX, 1 : Sapientia ædificavit sibi domum, excidit columnas septem.

La sagesse a bâti sa maison, elle a taillé ses sept colonnes.

Sap., I, 4 : In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.

La sagesse n'entre pas dans une âme méchante, et n'habite pas dans un corps esclave du péché.

Tous ces textes ont été appliqués à Marie immaculée, quelques-uns rarement, d'autres fréquemment.

La bulle *Ineffabilis*, § *Quam originalem*, nous fournit un exemple en ce qui concerne quelques textes des livres sapientiaux : « Les termes mêmes dont se servent les divines Écritures pour parler de la Sagesse incréée et pour représenter ses éternelles origines, l'Église a coutume de les employer dans ses offices et dans la liturgie sacrée, en les rapportant aux origines de cette Vierge, prévues dans un seul et même décret avec l'incarnation de la divine Sagesse. » De telles applications sont évidemment propres à nous révéler la croyance personnelle de ceux qui les font; d'où cette juste remarque du P. J.-B. Terrien, *La mère de Dieu*, Introd., p. xv : « L'autorité de l'Église, qui les emploie (ces textes) pour nous dire ce qu'elle pense et ce que nous devons penser de Marie, peut leur donner par cet emploi même toute la valeur d'un argument théologique. Ils deviennent dès lors la manifestation de sa croyance et de ses pensées. » Mais la question présente est tout autre : les applications des textes répondent-elles au sens littéral, ou du moins à un sens spirituel suffisamment établi, en sorte qu'on puisse légitimement l'attribuer à l'écrivain sacré ou à l'Esprit-Saint, auteur principal? Pour ce qui est du sens direct et principal, la réponse négative s'impose : il s'agit, dans les psaumes, de Jérusalem, la cité sainte; dans les livres sapientaux, de la Sagesse divine, personnifiée ou personnelle; dans le Cantique des cantiques, de la synagogue ou de l'Église, suivant l'opinion plus communément admise. Voir Cantique, t. II, col. 1678.

Marie rentre-t-elle dans ces textes au moins indirectement ou secondairement, soit dans le sens spirituel ou typique, comme figurée par la cité sainte et l'épouse du Cantique, soit dans une certaine extension du sens littéral, comme étroitement liée sous divers rapports avec la sagesse divine? Des théologiens l'affirment, notamment Mgr Malou, *op. cit.*, c. VIII, a. 3 : le sens mystique serait fondé, dans le Cantique, sur la ressemblance parfaite qui existe entre les destinées et prérogatives de l'Église et celles de la mère de Dieu; dans le livre des psaumes, sur l'analogie commune à la cité et à la mère de Dieu; dans les Proverbes et l'Ecclésiastique, sur l'association entre le Sauveur et sa mère, que la sainte Écriture et la tradition nous révèlent. De même Scheeben, *Handbuch*, t. III, n. 1534-1549, surtout 1690, où il insiste sur plusieurs versets du Cantique, d'abord II, 2 et VI, 9, puis III, 6 et IV, 1 sq. Le plus grand nombre, cependant, n'estiment pas qu'il y ait de la part des Pères ou de l'Église un consentement ou un usage suffisant pour justifier l'application de ces textes à la sainte Vierge en un sens spirituel ou quasi-littéral plutôt qu'en un sens accommodatice. En outre, les raisons alléguées ne prouvent pas ce qu'il faudrait prouver : autre chose, en effet, est d'établir l'existence d'un rapport, soit de similitude entre Jérusalem, cité de Dieu, ou l'épouse du Cantique, comme type, et Marie, comme antitype, soit d'une étroite connexion entre la Sagesse divine et la mère du Verbe incarné; autre chose est d'établir que ce rapport entraîne, comme conséquence voulue et manifestée dans ces mêmes textes, l'exemption du péché originel ou la sanctification de Marie au premier instant de son existence. Marie considérée comme mère de Dieu, alors qu'elle porte en son sein le Verbe fait chair, n'est-elle pas la cité sainte de Dieu, l'épouse du Cantique, le splendide reflet de la Sagesse divine? Les textes allégués n'ont donc pas, par eux-mêmes, de valeur démonstrative, quand il s'agit de prouver l'immaculée conception par la sainte Écriture; ils donnent seulement lieu à des accommodations utiles, mais qui supposent déjà une connaissance préalable du privilège. Aussi n'ont-ils pas été invoqués par les théologiens de la Commission spéciale, ni dans l'*Esposizione degli Atti*, t. I, p. 798, ni dans le *Silloge degli argomenti*, t. II, p. 47.

Passaglia, *op. cit.*, sect. IV, *Scripturarum ad Virginem accommodatio*, t. II, p. 513 sq.; Perrone, *Disquisitio*, dans *Pareri*, t. VI, p. 368; A. Schæfer, *op. cit.*, p. 99 sq.; R. de la Broise, *La sainte Vierge et les livres sapientiaux*, dans les *Études*, 5 mai 1899, t. LXXIX, p. 289-311; L. Janssens, *op. cit.*, p. 59-61.

2. *La femme et le dragon*. Apoc., XII. — Outre la salutation angélique, le Nouveau Testament renferme un passage dont on peut se demander s'il a quelque rapport avec le glorieux privilège de Marie; c'est le c. XII de l'Apocalypse, où l'apôtre saint Jean raconte l'une des mystérieuses visions qu'il eut dans l'île de Patmos : « Une femme revêtue du soleil, la lune sous ses pieds et, sur sa tête, une couronne de douze étoiles. » Les artistes chrétiens se sont inspirés de ce verset dans l'une des plus belles représentations qu'ils nous aient données de la Vierge sans tache. Deux fois le verset apparaît dans l'office de l'Immaculée Conception, au 6e répons de matines et au capitule de none. Enfin Pie X l'a utilisé dans son encyclique du 2 février 1904, *Ad diem illum*, pour le cinquantième anniversaire de la définition. Mais ces applications ne constituent pas une interprétation authentique; une simple accommodation suffit à les justifier. Le texte doit être examiné de plus près, et le verset 1er ne doit pas être pris à part du reste du chapitre.

1. Et signum magnum apparuit in cælo : mulier amicta sole, et luna sub pedibus ejus, et in capite ejus corona stellarum duodecim; 2. et in utero habens, clamabat parturiens, et cruciabatur ut pariat.

3. Et visum est aliud signum in cælo : et ecce draco magnus rufus, habens capita septem, et cornua decem, et in capitibus ejus diademata septem; 4. et cauda ejus trahebat tertiam partem stellarum cæli, et misit eos in terram; et draco stetit ante mulierem, quæ erat paritura, ut, cum peperisset, filium ejus devoraret.

5. Et peperit filium masculum, qui recturus erat omnes gentes in virga ferrea; et raptus est filius ejus ad Deum et ad thronum ejus; 6. et mulier fugit in solitudinem, ubi habebat locum paratum a Deo, ut ibi pascant eam diebus mille ducentis sexaginta.

7. Et factum est prælium magnum in cælo : Michael et angeli ejus prœliabantur cum dracone; et draco pugnabat, et angeli ejus; 8. et non valuerunt, neque locus inventus est eorum amplius in cælo. 9. Et projectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus et Satanas, qui seducit universum orbem, et projectus est in terram, et angeli ejus cum illo missi sunt...

13. Et postquam vidit draco quod projectus esset in terram, persecutus est

1. Un grand signe parut dans le ciel : une femme revêtue du soleil, la lune sous ses pieds et, sur sa tête, une couronne de douze étoiles; 2. elle était enceinte et criait, étant en travail et dans les douleurs de l'enfantement.

3. Et un autre signe parut dans le ciel : un grand dragon roux, qui avait sept têtes et dix cornes et, sur ses têtes, sept diadèmes; 4. de sa queue il entraînait le tiers des étoiles du ciel, et il les jeta sur la terre. Et le dragon se tint devant la femme qui allait enfanter, afin de dévorer son fruit, dès qu'elle l'aurait enfanté.

5. Et elle mit au monde un enfant mâle, qui devait régir toutes les nations avec une verge de fer. Et son enfant fut enlevé vers Dieu et vers son trône. 6. Et la femme s'enfuit au désert, où Dieu lui avait préparé une retraite, afin d'y être nourrie pendant mille deux cents soixante jours.

7. Et il y eut un grand combat dans le ciel : Michel et ses anges combattaient contre le dragon; le dragon et ses anges combattaient; 8. mais ils eurent le dessous, et leur place ne fut plus trouvée dans le ciel. 9. Et il fut précipité, le grand dragon, l'antique serpent, celui qui est appelé le diable et Satan, qui séduit le monde entier; il fut précipité sur la terre, et ses anges furent précipités avec lui...

13. Et quand le dragon se vit précipité sur la terre, il poursuivit la femme qui

mulierem quæ peperit masculum; 14. et datæ sunt mulieri alæ duæ aquilæ magnæ, ut volaret in desertum in locum suum, ubi alitur per tempus, et tempora, et dimidium temporis, a facie serpentis. 15. Et misit serpens ex ore suo, post mulierem, aquam tanquam flumen, ut eam faceret trahi a flumine. 16. Et adjuvit terra mulierem, et aperuit terra os suum, et absorbuit flumen quod misit draco de ore suo. 17. Et iratus est draco in mulierem, et abiit facere prælium cum reliquis de semine ejus, qui custodiunt mandata Dei, et habent testimonium Jesu Christi...

avait mis au monde l'enfant mâle; 14. et les deux ailes du grand aigle furent données à la femme pour s'envoler au désert en sa retraite, où elle est nourrie un temps, des temps et la moitié d'un temps, loin de la face du serpent. 15. Et le serpent lança de sa bouche après la femme de l'eau comme un fleuve, afin de la faire entraîner par le fleuve. 16. Mais la terre vint au secours de la femme : elle ouvrit son sein et engloutit le fleuve que le dragon avait vomi. 17. Et le dragon fut rempli de fureur contre la femme, et il s'en alla faire la guerre au reste de sa race, à ceux qui gardent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage de Jésus...

Quelle est cette femme qui, d'un côté, apparaît aux yeux ravis de l'apôtre comme enveloppée de splendeur, et qui, de l'autre, enfante dans les gémissements, puis devient, elle et son fruit, l'objet d'une singulière hostilité de la part du grand dragon? Quelques anciens Pères l'ont identifiée avec la Vierge Marie, par exemple, chez les latins, l'auteur du *Serm.*, IV, *de symbolo ad catech.*, imprimé à la suite des sermons de saint Augustin, *P. L.*, t. XL, col. 665; chez les grecs, le pseudo-Épiphane, *De laudibus S. Mariæ*, homil. V, *P. G.*, t. XLIII, col. 493 (à rapprocher du véritable Épiphane, disant que le verset 6, où nous voyons la femme fuyant au désert, a pu trouver son accomplissement en Marie : τάχα δὲ δύναται ἐπ' αὐτῇ πληροῦσθαι. *Hær.*, LXXVIII, 11, *P. G.*, t. XLII, col. 716). Cette opinion conserva longtemps des partisans en Orient, comme en témoignent, au VI^e^ siècle, André de Césarée, et sur la fin du IX^e^, Aréthas, dans leurs commentaires sur l'Apocalypse. *P. G.*, t. CVI, col. 320, 660. Mais on ne peut admettre cette interprétation qu'en s'attachant exclusivement à certains traits du tableau, abstraction faite de l'ensemble et du rapport étroit qui existe entre le c. XII et le reste du livre. Aussi d'autres Pères, en plus grand nombre et de plus grande autorité, ont vu dans la femme de l'Apocalypse une personnification de l'Église, considérée comme mère spirituelle du corps mystique du Sauveur et soumise, en cette qualité, à la loi de la souffrance et de la persécution: S. Hippolyte, *De Antichristo*, 60-61, *P. G.*, t. X, col. 780; S. Victorin, *Scholia in Apoc.*, *P. L.*, t. V, col. 336; S. Méthode, *Symposion*, VII, 4, *P. G.*, t. XVIII, col. 145; S. Augustin, *Enarr. in ps. CXLII*, 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1846; Primasius, *in h. l.*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 872 sq.; André de Césarée et Aréthas, *loc. cit.*, et beaucoup d'autres à la même époque et dans les siècles suivants, en sorte que cette interprétation est devenue courante parmi les exégètes, malgré les divergences qui se produisent quand il s'agit d'expliquer dans les détails l'allégorie complexe contenue dans la vision de l'apôtre, ou de déterminer d'une façon précise en quelle période de son existence l'Église doit être considérée.

Marie n'est donc pas au premier plan dans le c. XII de l'Apocalypse; en est-elle complètement absente? C'est une autre question. Si plusieurs des traits dont se compose le tableau d'ensemble ne lui conviennent pas proprement, d'autres ne lui conviennent pas moins qu'à l'Église, et certains ne conviennent même à celle-ci qu'en vertu d'une sorte d'attribution qui lui est faite de prérogatives réellement propres à la mère de Dieu. C'est ainsi qu'en face du contraste présenté par l'Église apparaissant en même temps comme « mère souffrante » et « sous un aspect divin », un auteur récent a écrit : « Cette emphase symbolique surprendra moins, si l'on admet que la mère allégorique du Messie, la communauté, est ici représentée sous les traits qui conviennent premièrement à sa mère réelle. » B. Allo, *Le douzième chapitre de l'Apocalypse*, p. 540. De même, en face du ℣. 5 énonçant la naissance de l'enfant mâle destiné à régir toutes les nations, Newman fait cette réflexion : « Personne ne doute que l'« enfant mâle » ne soit une allusion à Notre-Seigneur; pourquoi donc la « femme » ne serait-elle pas une allusion à sa mère? » *Du culte de la sainte Vierge*, p. 87 sq. D'autres allusions sont relevées par divers commentateurs. Saint Jean a fait un portrait idéal où, pour peindre l'enfantement du Christ mystique et la maternité spirituelle de l'Église au cours des siècles, il s'est inspiré de faits qui se sont réalisés dans l'ordre historique où Jésus-Christ et sa mère ont vécu. Par là s'explique que beaucoup d'auteurs ont été amenés à voir dans la femme de l'Apocalypse non seulement l'Église personnifiée, mais encore Marie, son exemplaire; il y a seulement différence de terminologie. Les uns parlent de sens spirituel ou figuratif, dont le fondement est le rapport de ressemblance qui existe entre Marie et l'Église, comme entre l'exemplaire et la copie. D'autres, envisageant les deux termes d'une façon plus intime et plus profonde, ajoutent au rapport de ressemblance un rapport de dépendance et de connexion tel qu'en dehors de lui, le sens même littéral du texte sacré n'est pas saisi dans sa plénitude ou sa portée intégrale. Voir, entre autres, J.-B. Terrien, *La mère des hommes*, t. II, p. 71 sq.; Scheeben, *op. cit.*, n. 1531. Pour ces derniers, Marie rentre donc, indirectement ou implicitement, dans le sens littéral.

Loin de contredire les données traditionnelles, cette interprétation les concilie plutôt; elle synthétise et harmonise les deux courants qui se sont manifestés chez les Pères et les écrivains ecclésiastiques. Que la femme de l'Apocalypse ait été identifiée, par les uns avec l'Église, par les autres avec la mère de Dieu, il n'y aurait en cela d'opposition stricte que si, de côté et d'autre, l'affirmation se posait dans un sens proprement exclusif, ce qui, en général, n'est point le cas. Ils ne sont pas rares, au contraire, ceux qui combinent les deux points de vue; voie moyenne dont saint Bernard est un illustre représentant, *Sermo de duodecim prærogativis B. V. M., ex verbis Apocalypsis*, XII, 1, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 430 sq. Le pieux docteur ne soutient pas, comme on le suppose parfois, que le texte sacré s'applique directement à Marie, mais que, néanmoins, on est en droit de le lui appliquer, n. 3 : *Esto siquidem, ut de præsenti Ecclesia id intélligendum propheticæ visionis series ipsa demonstret; sed id plane non inconvenienter Mariæ videtur attribuendum.* Idée que l'abbé de Clairvaux développe brillamment. Les précurseurs ne lui avaient pas manqué; qu'il suffise de citer, au VI^e^ siècle, Primasius, *op. cit.*, et Cassiodore, *Complexiones in Apoc.*, XII, 7, *P. L.*, t. LXX, col. 1411; au VIII^e^, Ambroise Autpert, *In Apoc.*, XII, dans *Maxima biblioth. Patrum*, Lyon, t. XIII, p. 530 sq. : *Ipsa beata ac pia Virgo hoc loco personam gerit Ecclesiæ, quæ novos quotidie populos parit;* au IX^e^, Haymon d'Halberstadt, qui répète le précédent, *Expos. in Apoc.*, XII, *P. L.*, t. CXVII, col. 1081, et Bérengaud, le pseudo-Ambroise, *Expos. in Apoc.*, XII, *P. L.*, t. XVII, col. 876. Dès lors, ce qui convient à la femme de l'Apocalypse, comme copie ou figure de Marie, mère du Christ et de son corps mystique, convient également à celle-ci, non par simple accommodation, mais proprement, en vertu d'une connexion réelle et objective. Ainsi, dans la femme « revêtue du soleil, ayant la lune sous ses pieds

et, sur sa tête, une couronne de douze étoiles, » Newman a-t-il pu voir, *op. cit.*, p. 80, 87, « la doctrine de l'exaltation actuelle de la sainte Vierge ». Ainsi, dans l'enfantement douloureux de cette femme couronnée de gloire, Pie X a-t-il pu voir symbolisée, non pas précisément la conception sans tache, mais la maternité spirituelle de la nouvelle Ève : « Saint Jean vit donc la très sainte mère de Dieu au sein de l'éternelle béatitude et toutefois en travail d'un mystérieux enfantement. Quel enfantement? Le nôtre assurément, à nous qui, retenus encore dans cet exil, avons besoin d'être engendrés au parfait amour de Dieu et à l'éternelle félicité. Quant aux douleurs de l'enfantement, elles marquent l'ardeur et l'amour avec lesquels Marie veille sur nous du haut du ciel, et travaille, par d'infatigables prières, à porter à sa plénitude le nombre des élus. »

Pouvons-nous aller plus loin, jusqu'au privilège de la conception sans tache? Il semble que non, à tout le moins par voie de preuve proprement dite ou d'inférence directe. L'exaltation actuelle de Marie et sa maternité spirituelle ne sont pas, en fait, sans rapport objectif avec son immaculée conception; mais ce rapport n'est que médiat, même dans l'ordre actuel, et le texte de l'Apocalypse ne fournit pas d'éléments suffisants pour rapprocher et nouer les deux anneaux. Mais ce texte peut fournir une confirmation appréciable de l'interprétation du Protévangile donnée ci-dessus. Dans cette allégorie complexe, où les points obscurs ne font point défaut, un trio de personnages se distingue pourtant avec une grande netteté : la femme, l'enfant mâle qu'elle met au jour et leur adversaire acharné, le dragon, expressément identifié avec l'antique serpent. « Cette rencontre de l'homme, de la femme et du serpent, observe justement Newman, *op. cit.*, p. 88, ne s'était pas reproduite depuis le commencement de la Bible; voici qu'on la retrouve vers la fin du texte sacré. De plus, comme pour suppléer, avant de clore la Bible, à ce qui manquait au début, saint Jean, dans ce passage de l'Apocalypse, nous dit, pour la première fois, que le serpent du paradis était l'esprit du mal. » La révélation nouvelle complète donc et précise l'ancienne en montrant cette hostilité singulière du démon, qui se concentre sur l'enfant et sa mère et se traduit par des attaques répétées, mais stériles. Ces attaques vont sans doute au Christ mystique et à cette mère allégorique qu'est son Église; mais elles supposent et attestent, par voie de connexion, les attaques préalablement entreprises contre le Christ réel et sa mère naturelle, attaques continuées et, dans un certain sens, reproduites au cours des siècles. Quand le peuple chrétien aime à contempler Marie, et que ses artistes la représentent, comme la femme « revêtue de gloire, ayant la lune (et le dragon) sous ses pieds et, sur sa tête, une couronne de douze étoiles », fait-il autre chose en réalité qu'interpréter et combiner les données, corrélatives et complémentaires, que lui fournissent le Protévangile et le chapitre douzième de l'Apocalypse?

Mgr Ullathorne, *The immaculate conception of the mother of God*, Londres, 1855, p. 77-82; Newman, *A letter addressed to the Rev. E. B. Pusey, D. D., on occasion of his Eirenicon*, 1865, réimprimée dans *Certain difficulties felt by Anglicans in catholic teaching*, Londres, 1876, p. 53 sq.; trad. franç. déjà citée, p. 80-92; X..., *La Donna del Protoevangelo*, novembre 1869, dans *Civiltà cattolica*, 7e série, t. VIII, p. 565; Schæben, *Handbuch der kathol. Dogmatik*, t. III, n. 1531; Al. Schæfer, *Die Gottesmutter in der hl. Schrift*, p. 241-248; H. Legnani, *De secunda Eva*, c. XVIII, Venise, 1888, p. 90-98; R. de la Broise, *Mulier amicta sole*, dans les *Études*, 1897, t. LXXI, p. 298-307; J.-B. Terrien, *La mère des hommes*, t. II, p. 59-84; L. Fonck, *Das sonnumglänzte und sternenbekränzte Weib in der Apokalypse*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, Inspruck, 1904, t. XXVIII, p. 672-681; B. Allo, *Le douzième chapitre de l'Apocalypse*, dans la *Revue biblique*, 1909, t. XVIII, p. 529-554.

3° *Textes opposés.* — Tous ceux qui ont nié jadis ou qui nient maintenant encore l'immaculée conception, protestants, grecs schismatiques, vieux-catholiques, tous ont pris ou prennent un point d'appui dans la sainte Écriture. Les textes qu'ils allèguent se ramènent à quatre chefs généraux : 1. Universalité du péché chez les fils d'Adam, Rom., v, 12, 18 : *in quo omnes peccaverunt... Sicut enim per unius delictum in omnes homines in condemnationem...*; Eph., II, 3 : *Et eramus natura filii iræ, sicut et cæteri.* 2. Universalité de la rédemption en Jésus-Christ, fondée précisément sur l'universalité du péché, Rom., III, 23 : *Omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei;* v, 18 : *Sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ;* II Cor., v, 14 : *Quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt.* Il faut donc de deux choses l'une : ou soustraire Marie à l'universelle rédemption du Christ, ce qu'on ne peut faire, puisqu'elle-même proclame Dieu *son Sauveur*, Luc., I, 47; ou la soumettre à la loi du péché commun. 3. Universalité de la mort, considérée comme effet ou peine du péché, Rom., v, 12 : *et ita in omnes homines mors pertransiit*, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, c'est-à-dire *parce que tous* ont péché. Marie étant morte comme les autres, c'est donc qu'elle avait aussi péché. 4. Condition vicieuse, dans l'ordre actuel, de la génération humaine, prise et dans son principe et dans son terme, Ps. L, 7 : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea;* Job, XIV, 2 : *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?* Marie ayant été conçue dans les mêmes conditions physiologiques que les autres fils d'Adam, n'a donc pas pu échapper à la tare commune.

Ces textes sont graves assurément, assez graves pour qu'aux yeux d'un grand nombre ils aient donné lieu, pendant plusieurs siècles, à cette question préalable : la sainte Écriture ne s'oppose-t-elle pas à l'hypothèse d'une conception immaculée de Marie? La solution complète de la difficulté est subordonnée au développement de notre étude, car c'est au cours et sous l'influence de la controverse que cette solution a été provoquée et qu'elle s'est formée. Qu'il suffise d'en donner ici le principe. Nul ne songe à nier que la sainte Écriture ne proclame l'universalité du péché originel et de la rédemption par Jésus-Christ, comme elle proclame aussi l'universalité de la mort; mais les textes allégués, pris dans leur ensemble, énoncent des nécessités morales, des exigences de droit ou de principe : tout rejeton d'Adam est, de droit ou en principe, soumis à la loi du péché commun; en conséquence, il l'encourra de fait au premier instant de son existence, à moins que, par un acte de sa volonté libre, Dieu ne fasse une exception. Car tout législateur qui jouit d'un pouvoir suprême et indépendant garde le droit de ne pas appliquer la loi dans un cas particulier, sans compromettre par là l'existence de la loi elle-même; ainsi, nonobstant la loi générale qui reporte à la fin du monde la résurrection des corps, Notre-Seigneur a pu, par une grâce spéciale, anticiper l'événement en faveur de sa mère bénie. Une exception de ce genre ne peut pas être simplement supposée, c'est trop évident; elle doit être prouvée, et d'une façon certaine. Mais une fois prouvée, l'immaculée conception de Marie n'est pas plus incompatible avec l'universalité des lois invoquées ci-dessus, que d'autres privilèges de la mère de Dieu communément admis ne le sont avec des lois énoncées, elles aussi, d'une façon générale dans les oracles divins. Par exemple, saint Jacques dit dans son Épître, III, 2, que nous péchons tous en beaucoup de choses :

In multis offendimus omnes; ce qui n'a pas empêché, non seulement les Pères du concile de Trente, mais encore beaucoup d'adversaires de l'immaculée conception, d'attribuer à la mère de Dieu l'exemption de toute faute actuelle.

En outre, à l'interprétation des textes objectés se rattachent d'autres problèmes, ceux-ci tout d'abord : si Marie a été rachetée par l'universel rédempteur, ce qui est incontestable et incontesté, a-t-elle été rachetée comme les autres? Si elle est morte, ce qui est un fait, est-elle morte au même titre que les autres? Si, fille d'Adam, elle a été conçue par voie de génération charnelle, n'y-a-t-il eu rien de privilégié dans sa conception, considérée dans son principe comme dans son terme? Si elle n'a pas encouru réellement la tache héréditaire, aurait-elle dû l'encourir et comment? C'est-à-dire, a-t-elle été comprise dans la loi générale de solidarité qui fait dépendre d'Adam la cause de toute sa postérité; ou bien, en a-t-elle été exclue? Dans la première hypothèse, celle du *debitum proximum*, le privilège s'insérerait entre la loi et son exécution; dans la seconde hypothèse, celle du *debitum remotum*, Marie serait dans un ordre à part, en dehors de la loi commune, mais toujours en vertu d'une application anticipée des mérites futurs de son divin Fils. Autant de problèmes que les textes objectés pourraient soulever, et qu'ils soulèveraient effectivement le jour où la question de la sainte conception de Marie, posée formellement et nettement, entrerait dans une phase de discussion publique, et pour ainsi dire technique. Des siècles devraient s'écouler avant qu'il fût possible de concilier dans une harmonieuse synthèse les deux séries de textes scripturaires invoqués en sens inverse par les défenseurs et les adversaires du glorieux privilège.

Plazza, *op. cit.*, Act. I, a. 1 : *Scripturæ testimonia ab adversa parte allegata;* Perrone, *Disquisitio*, part. I, c. V, a, 15, § 1, dans *Pareri*, t. VI, p. 347, 405 sq.; Palmieri, *De Deo creante*, th. LXXXII; *De peccat. origin.*, th. XVIII; L. Janssens, *op. cit.*, p. 62-64; Sardi, *op. cit.*, t. II. *Silloge degli argomenti*, p. 48, 55.

4° *Conclusion : révélation implicite du privilège dans la sainte Écriture.* — Abstraction faite des textes « inefficaces ou secondaires », étudiés en second lieu, il résulte de ce qui précède que le Protévangile et la salutation angélique, rapprochés l'un de l'autre et pleinement saisis à l'aide de la tradition active, contiennent l'immaculée conception de Marie; ils la contiennent comme enveloppée dans l'inimitié avec le serpent, la plénitude de grâces, l'union avec Dieu, la bénédiction propres à Marie, mère de Jésus, unie étroitement à son Fils non seulement comme mère, mais encore comme nouvelle Ève, placée à côté du nouvel Adam et formant avec lui un groupe à part dans l'œuvre de la rédemption ou la défaite du serpent. Le privilège est donc contenu dans ces textes, d'une façon non pas explicite, mais implicite. Scheeben donne la note juste, *op. cit.*, n. 1687 sq.; après avoir déclaré qu'il n'y a rien de formel dans la sainte Écriture, il ajoute que, pris sous la lumière de l'interprétation ecclésiastique, le Protévangile et la salutation angélique, complétée par celle d'Élisabeth, figurent en Marie de telles prééminences et lui assignent dans l'économie de la rédemption une telle place, que le glorieux privilège s'y trouve nécessairement compris, non comme une simple conclusion théologique, mais comme rentrant dans le contenu immédiat du texte, entendu dans toute sa plénitude.

Parmi les théologiens catholiques qui, jadis, ont considéré l'immaculée conception comme pouvant être définie, il en est peu qui n'aient pas fait appel à ces deux textes, surtout au Protévangile. Plazza, *op. cit.*, n. 77 sq., accorde à ce dernier une place d'honneur : *Nullum fere est in sacris litteris, pro præservatione B. Virginis ab originali peccato, locupletius testimonium;* il cite, l'ayant utilisé, des docteurs plus anciens, tels que Denys le Chartreux, Lansperg, Jean Eck, Jacques de Valentia, etc. Même attitude de la part des théologiens qui, depuis la définition solennelle, se sont préoccupés d'indiquer ou de justifier les fondements du dogme: presque tous invoquent les deux textes, particulièrement le Protévangile, sans attribuer cependant à la preuve la même valeur. Quelques-uns se contentent de l'utiliser, par exemple, Van Noort, n. 244: *ita argumentari licet.* D'autres parlent de valeur persuasive, qu'ils accentuent plus ou moins; tels Palmieri, *De Deo creante*, p. 723 : *suadetur sallem vehementissime*, ou Christ. Pesch, n. 302 : *vehementer suadent.* D'autres donnent la preuve comme suffisante, par exemple, Perrone, *op. cit.*, p. 408 : *fundamentum satis solidum*, ou L. Janssens, p. 43 : *sat valide erui potest.* D'autres enfin tiennent l'argument pour démonstratif, comme le cardinal Billot, p. 377: *vim et robur plenæ demonstrationis*, ou Van Crombrugghe, p. 117 : *indubie fundat.*

Nous avons déjà vu, col. 860, 862, en quel sens les deux textes ont été maintenus et utilisés dans la bulle *Ineffabilis.* Il y est affirmé, § *Nil igitur mirum*, qu'au jugement des Pères la doctrine de la conception sans tache est consignée dans les saintes Lettres : *doctrinam judicio Patrum divinis litteris consignatam.* Ailleurs, § *Itaque plurimum*, l'idée revient sous forme, non plus de simple constatation, mais d'assertion positive et directe : *quam divina eloquia, veneranda traditio, perpetuus Ecclesiæ sensus... mirifice illustrant atque declarant.* Du reste, les témoignages des Pères relatifs aux deux principaux textes, le Protévangile et la salutation angélique, ne sont pas rapportés dans la bulle d'une façon quelconque; ils s'y trouvent comme des prémisses, d'où sont tirées des conclusions. Il semble donc qu'en sanctionnant sur ces points l'exposé doctrinal, Pie IX ait favorisé le sentiment de ceux qui relient le glorieux privilège à ces textes, sans prétendre toutefois faire porter là-dessus, ni de près ni de loin, aucune définition.

III. En Occident et en Orient jusqu'au concile d'Éphèse : période de croyance implicite. — Quand il s'agit de vérités qui n'ont pas été, dès le début, professées publiquement dans l'Église, classique est la distinction de trois étapes successives : possession tranquille ou croyance implicite; controverse, quand la croyance, commençant à se manifester soit dans la connaissance soit dans la prédication, provoque la discussion; enfin profession publique et commune, habituellement sanctionnée par un acte solennel du magistère ecclésiastique. Cette division n'offre rien d'équivoque pour les deux derniers membres; il n'en est pas de même pour le premier. Dans l'hypothèse d'une révélation non explicite, les termes de possession tranquille et de croyance implicite sont susceptibles d'un sens plus large que dans l'hypothèse d'une révélation explicite; car il se peut que l'Église accepte d'intention tout le dépôt divin, sans avoir pris conscience de telle vérité particulière qui s'y trouve enveloppée. Dans ce cas, nous sommes en face d'un implicite *objectif*, et la dénomination de croyance implicite a, en fin de compte, son fondement dans l'objet lui-même, en tant que réellement contenu dans le dépôt de la révélation.

Or, beaucoup estiment qu'en ce qui concerne l'immaculée conception de la mère de Dieu, il ne saurait être question que d'implicite objectif pour toute la période patristique; période qu'on a coutume d'étendre, pour l'Orient, jusqu'à saint Jean Damascène, mort au milieu du VIII^e siècle, et, pour l'Occident, jusqu'à saint Grégoire le Grand († 604), à moins que,

par une extension assez raisonnable, on ne préfère descendre jusqu'au Vénérable Bède († 735). Il semble donc nécessaire de dédoubler ce qu'on présente ordinairement comme une première étape, en distinguant une période de croyance implicite, qui va des origines au concile d'Éphèse, et une autre, de développement progressif, qui commence et se poursuit après ce concile, mais dans des conditions assez différentes en Orient et en Occident pour qu'il y ait lieu de l'étudier séparément. Dans la première période, au contraire, la marche est sensiblement la même, surtout jusqu'au IVe siècle; car, après le concile de Nicée, tenu en 325, des facteurs distincts interviennent déjà.

I. LES TROIS PREMIERS SIÈCLES : MARIE NOUVELLE ÈVE. — C'est dans le prolongement des mystères de l'incarnation et de la rédemption, que les anciens Pères ont d'abord envisagé la bienheureuse Vierge. Les hérétiques primitifs, judaïsants et docètes, s'en prenaient, les uns à la divinité de Jésus-Christ, les autres à la réalité de sa vie et de sa mort. Il fallait défendre contre leurs attaques ces vérités fondamentales de notre foi, et Marie, mère de Jésus, mais mère-vierge, était appelée en témoignage. Deux grands titres résumaient donc cette mariologie embryonnaire : Marie est la mère du Verbe fait chair; Marie est la Vierge, la sainte Vierge.

Que le seul énoncé de ces titres ne suffise pas pour donner l'idée de l'immaculée conception, la chose est évidente et reconnue dans le *Silloge degli argomenti: Non est diffitendum inter Patres ceterosque scriptores, qui vetustioribus Ecclesiæ ætatibus vixere, nondum repertos qui apertis verbis affirmaverint beatissimam Virginem sine originali peccato esse conceptam.* Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 48. Quelques consulteurs, avaient, il est vrai, fait appel à certaines homélies portant les noms d'anciens docteurs, Origène, Grégoire le Thaumaturge, Méthode, Athanase, Basile, Chrysostome, Épiphane, Jérôme, Augustin, ou même à des témoignages rattachant l'institution de la fête de la Conception aux apôtres saint André ou saint Jacques; mais des voix nombreuses s'étaient inscrites en faux contre ces documents, et dans le *Silloge* comme dans la bulle *Ineffabilis* on évita de faire entrer en ligne de compte cette littérature apocryphe. On se contenta de parler, pour les premiers siècles, d'*indices* et de *vestiges* de la pieuse croyance, *quædam tamen indicia et quasi vestigia hujus sententiæ.* En fait de témoignages particuliers, quatre seulement sont mentionnés; ils se rattachent aux noms d'Éphrem, Ambroise, Augustin et Denys d'Alexandrie. Ces auteurs vécurent après le concile de Nicée, sauf le dernier; mais l'*Epistola ad Paulum Samosatenum*, qu'on lui attribue, est maintenant tenue pour apocryphe et ne semble pas antérieure au Ve siècle. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, p. 188. D'ailleurs, les expressions invoquées, de « tabernacle créé par Dieu et formé par le Saint-Esprit, » sont trop vagues en elles-mêmes et trop peu déterminées dans le contexte pour qu'on en puisse tirer un argument efficace en faveur de l'immaculée conception de Marie.

Il ne reste, pour la période anténicéenne, que des témoignages généraux et indirects, se ramenant presque exclusivement à la notion de Marie *nouvelle Ève.* Cette notion se rattache à une idée plus générale : l'œuvre de la rédemption a été modelée, mais comme à rebours, sur l'œuvre de la perdition. Saint Paul avait appliqué cette doctrine à Notre-Seigneur Jésus-Christ, sauvant par son obéissance ceux que le premier homme avait perdus par sa désobéissance. Rom., v, 19. Les yeux fixés en même temps sur le récit de la chute originelle, Gen., III, 1-20, et sur celui de l'annonciation, Luc., I, 26-39, les Pères anténicéens ont développé l'antithèse, en présentant Marie comme la nouvelle Ève à côté du nouvel Adam. Ainsi, dans un texte déjà cité, col. 856, Tertullien nous a-t-il montré Dieu recouvrant « par une opération contraire son image et sa ressemblance, dont le démon s'était emparé, » c'est-à-dire se servant d'une vierge pour donner au monde le Verbe rédempteur, « afin que le même sexe qui avait été la cause de notre perte devînt aussi l'instrument de notre salut. »

Les Pères grecs avaient précédé le docteur africain. Saint Justin, le premier, avait ébauché l'idée, *Dialog. cum Tryph.*, 100, *P. G.*, t. VI, col. 710 : « Le Fils de Dieu s'est fait homme d'une vierge, afin que la désobéissance, dont le diable avait été le principe, prît fin de la même façon qu'elle avait commencé. Vierge encore et sans corruption, Ève reçut dans son cœur la parole du serpent, et par là enfanta la désobéissance et la mort; mais Marie, là Vierge, l'âme pleine de foi et d'allégresse, répondit à l'ange Gabriel qui lui apportait l'heureux message : *Qu'il me soit fait selon votre parole.* C'est d'elle qu'est né celui dont tant de choses, comme nous l'avons démontré, ont été dites dans l'Écriture, celui par qui Dieu renverse le serpent avec les anges et les hommes qui lui ressemblent, tandis qu'il délivre de la mort ceux qui font pénitence de leurs fautes et croient en lui. »

Saint Irénée développe le même thème, en lui donnant plus de relief, dans sa doctrine de l'ἀνακεφαλαίωσις. Jésus-Christ « a tout *récapitulé*, en engageant la lutte contre notre ennemi, en vainquant celui qui, à l'origine, nous avait faits captifs dans la personne d'Adam, et en lui broyant la tête, selon la parole dite par Dieu au serpent dans la Genèse. » *Cont. hær.*, V, 2, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1179.

Cette *récapitulation* dit reprise de l'économie primitive, considérée dans ses traits fondamentaux : reprise directe ou par ressemblance, quand il s'agit de l'œuvre même de Dieu; reprise à rebours ou par opposition, quand il s'agit du désordre introduit par la malice du démon et la faute d'Adam et d'Ève. Ainsi le premier homme fut formé, dans son corps, d'une terre neuve et vierge encore; le Verbe incarné naîtra de la Vierge Marie. III, 21, 10, col. 954. Auprès d'Adam il y eut Ève, cette première femme que Dieu lui avait donnée pour compagne et pour aide, mais qui « par sa désobéissance fut une cause de mort pour elle-même et pour tout le genre humain »; auprès du nouvel Adam, il y aura Marie qui, « par son obéissance, sera une cause de salut pour elle-même et pour tout le genre humain. » III, 22, 4, col. 958 sq. Nouvelle Ève, la bienheureuse Vierge fait donc antithèse avec l'ancienne, dans l'œuvre du relèvement : « Comme le genre humain avait été voué à la mort par une vierge, il a été également sauvé par une vierge; par un juste équilibre, l'obéissance virginale a réparé ce que la désobéissance virginale avait perdu. » V, 19, 1, col. 1175. Doctrine d'une assez grande valeur, aux yeux de saint Irénée, pour qu'il ait jugé à propos de l'insérer dans son *Exposition de la prédication apostolique*, Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, 33, édit. Harnack, *Texte und Untersuchungen*, t. XXXI, p. 19.

Ce rôle de nouvelle Ève, associée au nouvel Adam dans l'œuvre de la réparation, entraîne-t-il quelques conséquences pour la personne même de Marie, sous le rapport de la sainteté, et quelles conséquences? Les Pères anténicéens ne se posent pas cette question; ils s'en tiennent à ce qui va directement à leur but : virginité de Marie avant et pendant la conception ou l'enfantement de Jésus; attitude de la nouvelle Ève en face de l'ange Gabriel qui lui transmet le message divin. Ont-ils, à part eux, saisi ou du moins entrevu quelque chose? Qui pourrait donner, dans un sens ou dans l'autre, une réponse assurée? Mais ce n'est pas exagérer que d'appliquer à la question présente

le jugement porté par un auteur de nos jours sur la mariologie, telle qu'elle se présente à la veille du concile de Nicée : « Les principes sont posés, et déjà on a commencé à s'engager dans la voie des conclusions. » E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, p. 276.

Dès cette époque, en effet, la mère de Jésus est appelée *la sainte Vierge;* appellation renfermant une idée de sainteté qui ne date pas seulement du jour de l'annonciation et qui dépasse manifestement la simple virginité ou intégrité physique. Dans une homélie tenue pour authentique par de bons juges, saint Grégoire le Thaumaturge rapproche, comme ses devanciers, les deux Ève en insistant sur le caractère virginal de Marie et de son enfantement, mais il parle aussi, auparavant, du Verbe divin qui, « trouvant la Vierge *sainte d'âme* et de corps, prend d'elle le corps vivant qui convenait à la réalisation de ses desseins miséricordieux, *inveniensque virginem SPIRITU corporeque sanctam, ex ea animatum corpus suis congruum consiliis assumpsit.* » *Sermo in nativitate Christi*, 10, 23, édit. Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 390, 394; Neubert, *op. cit.*, p. 185 sq., 226.

Nous avons vu saint Justin établir entre Ève et Marie une comparaison qui est tout à l'avantage de celle-ci. Dans cette comparaison, le premier terme, c'est Ève, non seulement vierge encore, mais exempte aussi de toute corruption, παρθένος γὰρ οὖσα Εὔα καὶ ἄφθορος; le parallélisme ne demande-t-il pas que, dans le second terme, on comprenne les mêmes qualificatifs, bien que le saint docteur se soit contenté d'exprimer le premier, Μαρία ἡ παρθένος? A la première Ève, pleinement intègre, correspondrait donc la seconde, douée d'une prérogative semblable. Conséquence d'autant plus notable, qu'à cette époque les Pères grecs concevaient volontiers la tache originelle comme une corruption affectant les fils d'Adam, et la rédemption comme un retour à l'incorruptibilité primitive. S. Irénée, III, 19, 1, *P. G.*, t. VII, col. 938 sq. Conséquence nullement étonnante d'ailleurs, car elle se retrouve en substance dans un fragment de saint Hippolyte († 235) sur le psaume XXII[e], *P. G.*, t. X, col. 610. Comparant le Sauveur à l'arche d'alliance, il explique d'abord comment l'incorruptibilité du bois dont l'arche était faite, signifiait l'incorruptibilité de la sainte humanité; puis, passant à l'application : « Le Seigneur, dit-il, est sans péché, étant, selon son humanité, *de bois incorruptible, à savoir, de la Vierge et de l'Esprit-Saint.* » Suivant la juste remarque de Neubert, *op. cit.*, p. 218, « le but direct d'Hippolyte était de démontrer l'impeccabilité de Jésus, mais son raisonnement suppose qu'à ses yeux, la Vierge, bois incorruptible dont est faite l'humanité du Sauveur, est elle-même toute pure ».

Si ces considérations prouvent suffisamment que, pour les Pères anténicéens, l'idée de pureté et de sainteté s'attachait à la personne de Marie, elles ne permettent pas de leur attribuer une croyance formelle en son immaculée conception. Y a-t-il ailleurs des traces de cette croyance? La question se pose à propos d'un apocryphe, le *Protévangile* de Jacques, composé en grec dans la seconde moitié ou vers le milieu du II[e] siècle, au moins pour la première partie, relative à la vie de la Vierge avant la naissance de Jésus. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tubingue, 1904, p. 48; E. Amann, *Le Protévangile de Jacques*, p. 99 sq. L'écrit mérite de fixer l'attention à cause de l'influence considérable qu'il a exercée, surtout en Orient. On y raconte que saint Joachim et sainte Anne, étant sans enfants, souffraient de cette épreuve et suppliaient instamment Dieu de les en délivrer. Il arriva que, Joachim s'étant retiré au désert, un ange lui apparut et lui dit, IV, 2 : « Joachim, Joachim, le Seigneur Dieu a exaucé ta prière; descends d'ici, car voici que ta femme Anne concevra en son sein, ἐν γαστρὶ λήψεται. » Anne, favorisée d'un message semblable, se rend au-devant de son mari, qu'elle rencontre à la Porte dorée de Jérusalem; elle exprime sa joie en ces termes, IV, 4 : « Voici que la veuve n'est plus veuve, et que moi qui étais sans enfant je concevrai dans mon sein, ἐν γαστρὶ λήψομαι. » Amann, *op. cit.*, p. 193-195.

Rien dans tout ceci qui dépasse l'annonce d'une conception *miraculeuse*, en tant qu'accordée aux prières des deux époux après une longue période de stérilité. Mais, dans un manuscrit très ancien, le passé est substitué au futur : « Voici que ta femme a conçu, εἴληφε; voici que j'ai conçu, εἴληφα. » Leçon confirmée aux V[e] et VI[e] siècles par diverses versions et, particulièrement au IV[e] par saint Épiphane, *Hær.*, LXXIX, 5, *P. G.*, t. XLII, col. 748, où il mentionne « l'histoire de Marie et les traditions » portant « qu'il a été dit à son père Joachim dans le désert : *Ta femme a conçu* ». Il suffit de prendre cette expression à la lettre en y joignant cette circonstance, que Joachim était alors loin de son épouse, pour comprendre comment et dans quel sens le problème qui nous occupe peut apparaître : « Si l'auteur du *Protévangile* a cru à la conception virginale de sainte Anne, si en la rapportant il s'est fait sur ce point l'écho de la tradition et de la piété populaire, il faut le ranger parmi les tout premiers défenseurs de l'immaculée conception, il faut reconnaître de plus que cette idée a dans la tradition catholique des raisons beaucoup plus profondes qu'on ne le suppose ordinairement. » Amann, *op. cit.*, p. 17. Ajoutons que, compris de la sorte, le privilège marial dépasserait la notion du dogme défini par Pie IX, car l'hypothèse dont il s'agit conduirait à une conception pure au sens actif ou dans son principe, non moins qu'au sens passif ou dans son terme, comme celle de Notre-Seigneur.

L'auteur du *Protévangile* a-t-il réellement cru à la conception *virginale* de l'épouse de Joachim? L'emploi du passé, au lieu du futur, ne le prouve pas efficacement, car, suivant la remarque de saint Épiphane, l'ange a pu parler ainsi à la manière des prophètes, pour mieux exprimer la certitude de l'événement annoncé; la présence du futur dans presque tous les manuscrits favorise évidemment cette interprétation. Des chrétiens ont, il est vrai, pris à la lettre le terme εἴληφα, et conclu à une conception virginale; en les réfutant, saint Épiphane témoigne de la réalité de leur sentiment, qui reparaîtra dans la période post-éphésienne; mais désavouée par les pasteurs et limitée à un petit nombre de partisans, cette manière de voir ne représente ni la pensée de l'Église, ni même une croyance populaire commune.

Le *Protévangile* de Jacques n'en a pas moins ses enseignements. Le fait que la conception de Marie y est présentée au moins comme aussi miraculeuse que celle de saint Jean-Baptiste, explique cette observation de M. Amann, *op. cit.*, p. 15 : « Dans les milieux chrétiens où fut composé le *Protévangile*, instinctivement la piété populaire faisait le raisonnement qui revient à chaque page des traités modernes de mariologie : il faut admettre que la vierge Marie non seulement a reçu les mêmes faveurs que les saints les plus éminents, mais qu'elle les a eues d'une manière plus éminente. » En outre, dans le cantique d'action de grâces mis sur les lèvres d'Anne, on lit ce verset, VI, 3 : Καὶ ἔδωκέν μοι κύριος καρπὸν δικαιοσύνης (αὐτοῦ), μονοούσιον πολυπλάσιον ἐνώπιον αὐτοῦ. « Et le Seigneur m'a donné un fruit de (sa) justice, fruit simple, (mais) de multiple aspect devant lui. » Amann, *op. cit.*, p. 203. Phrase au sens discuté, mais qui paraît exactement commentée par le P. Jugie, *Le Protévangile de*

Jacques et l'immaculée conception, dans les *Échos d'Orient*, t. XIV, p. 20 : « Ce fruit de justice que le Seigneur lui a donné ne désigne-t-il point Marie? En maintenant la leçon : *un fruit de sa justice*, Tischendorf l'a sans doute pensé. C'est l'interprétation qui nous paraît de beaucoup la meilleure. Marie est appelée un fruit de justice, c'est-à-dire un fruit de sainteté, digne de celui qui l'a accordé. C'est un fruit unique en son genre, qui renferme en lui toutes sortes de propriétés. » Ainsi l'idée de sainteté apparaît-elle intimement liée à la personne de la bienheureuse Vierge, miraculeusement accordée par Dieu aux instantes prières de ses parents.

Le courant de piété populaire que représente l'Évangile apocryphe dont nous venons de parler, arrivait donc, à sa manière, au même terme que la réflexion théologique des Pères anténicéens, partant de l'union étroite qui, dans l'ordre de la réparation, existe entre le nouvel Adam et la nouvelle Ève, entre le Christ Sauveur et sa mère : de part et d'autre, le terme était *Marie sainte*, d'une sainteté proportionnée à sa mission unique et à la dignité personnelle qui s'en suit. Principe simple en soi, mais d'une grande portée, comme l'avenir devait le montrer.

Il resterait à examiner quelques témoignages de la même époque, où les adversaires du dogme prétendent trouver, non pas la négation expresse, mais l'exclusion réelle ou équivalente de l'immaculée conception; textes de Tertullien, de Clément d'Alexandrie et d'Origène, affirmant que, seuls, Dieu et Jésus-Christ l'Homme-Dieu sont sans péché, et, par contre, attribuant à Marie des imperfections et des faiblesses. Mais comme les mêmes assertions reparaissent chez les Pères postnicéens, il semble préférable de tout réserver pour un examen commun.

Passaglia, *op. cit.*, sect. V, a. 3; Newman, *Certain difficulties felt by Anglicans in catholic teaching*, Londres, 1876, p. 31 sq.; trad. franç., *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique*, Paris, 1908, p. 48 sq.; H. Legnani, *De secunda Eva*, c. IV-VII, Venise, 1888; J. Schwane, *Dogmengeschichte*, 2e édit., Frigourg-en-Brisgau, 1892, t. I, p. 384 sq.; trad. franç. par A. Degert, *Histoire des dogmes*, Paris, 1903, t. I, p. 529 sq.; Th. Livius, *The blessed Virgin in the Fathers of the first six centuries*, c. I, Londres, 1893; L. Kösters, *Maria, die unbefleckte Empfangene*, Ratisbonne, 1905, p. 23 sq.; E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, part. II, c. II et III, Paris, 1908; M. Jugie, *L'immaculée conception dans la tradition grecque; les Pères anténicéens et l'immaculée*, dans *Notre-Dame*, Paris, 1911, t. I, p. 41-42, 257-259; E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, introduction, c. II, § 2, Paris, 1910, p. 15 sq.; M. Jugie, *Le Protévangile de Jacques et l'immaculée conception*, dans les *Échos d'Orient*, 1911, t. XIV, p. 16-20, et dans *Notre-Dame*, t. I, p. 161-163.

II. DU CONCILE DE NICÉE AU CONCILE D'ÉPHÈSE (325-431) : MARIE TOUTE SAINTE. — Le développement de la mariologie pendant cette période présente déjà, en plusieurs centres, des caractères assez tranchés pour donner lieu à des groupements distincts

1° *Église grecque : saint Épiphane.* — Nous sommes à l'époque des grands docteurs, et l'on rêverait volontiers d'une brillante littérature mariale sous la plume des Athanase, des Basile, des Grégoire, des Cyrille et des Chrysostome. Autre est la réalité, abstraction faite des écrits apocryphes, homélies sur l'annonciation et sur la nativité de la bienheureuse Vierge, panégyriques ou sermons en son honneur. Champions de l'orthodoxie contre les hérétiques de leur temps, ces Pères concentrèrent leurs efforts sur les points capitaux des mystères de la trinité et de l'incarnation, qui étaient alors attaqués; comme, d'un autre côté, le culte de Marie n'était encore qu'à l'état embryonnaire, ils ne furent pas amenés à se prononcer, dans leurs discours, sur les diverses circonstances de la vie de Notre-Dame, celles surtout que la sainte Écriture a laissées dans une ombre mystérieuse. L'influence d'Origène induisit même plusieurs d'entre eux à interpréter d'une façon malheureuse, comme on le verra bientôt, quelques passages des Évangiles relatifs à la mère de Jésus. La mariologie grecque de cette époque n'en fournit pas moins, pour le problème qui nous occupe, des éléments qu'on ne saurait négliger.

L'absolue virginité est affirmée en des termes on ne peut plus expressifs, par exemple, quand Didyme d'Alexandrie donne à Marie l'épithète de *vierge immaculée toujours et en tout*, ἀεὶ καὶ διὰ παντὸς ἄμωμος παρθένος. *De Trinitate*, III, 4, *P. G.*, t. XXXIX, col. 832. Mais, suivant une remarque déjà faite à propos des Pères anténicéens, le contexte montre souvent que la virginité parfaite ne comprend pas seulement l'intégrité physique, mais qu'elle s'étend aussi à l'intégrité de l'esprit et de l'âme. Dès lors, Marie *toujours vierge* serait également Marie *toujours sainte*. Faisons une application spéciale de cette remarque à l'écrit connu sous ce titre : *Lettre des prêtres et des diacres d'Achaïe sur le martyre de saint André*, et rapporté par les uns au IVe, par les autres au Ve siècle. Il contient une phrase exploitée par des défenseurs de l'immaculée conception : Le premier homme ayant été créé et formé de la terre immaculée, ἐκ τῆς ἀμωμήτου γῆς, il fallait que l'homme parfait naquît de la vierge immaculée, ἐκ τῆς ἀμωμήτου παρθένου. *P. G.*, t. II, col. 1217. Entre la terre et la vierge, dont furent formés le premier et le second Adam, il y a donc rapprochement sous l'idée commune d'ἀμώμητος. D'après l'analogie fournie par des auteurs plus anciens ou contemporains, par exemple, Irénée, *Cont. hær.*, III, 21, 10, *P. G.*, t. VII, col. 954, et Chrysostome, *Homil.*, II, *de mutatione nominum*, n. 3, *P. G.*, t. LI, col. 129, cette épithète peut s'entendre, dans le premier terme, de la terre *encore vierge*, et n'appeler en Marie que l'intégrité virginale, comme terme correspondant. Mais, à considérer la signification propre du mot ἀμώμητος, *irréprehensible*, l'épithète peut aussi s'entendre de la terre non souillée encore par le péché d'Adam ni soumise, en conséquence, à la malédiction divine; alors, appliquée à Marie dans le second terme de la comparaison, elle dépasse manifestement l'intégrité virginale et présente un sens analogue à celui de cette expression de saint Justin, citée plus haut : παρθένος οὖσα καὶ ἄφθορος. Pour n'être pas certaine, cette seconde interprétation est-elle dénuée de probabilité?

La doctrine des deux Ève demeure chez les Pères postnicéens, mais elle n'a pas le même relief chez tous ceux qui s'en servent. La plupart se contentent d'énoncer l'antithèse traditionnelle : d'un côté, mort, expulsion du paradis, déchéance par une vierge; de l'autre côté, vie, salut, délivrance ou relèvement, par une vierge. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XII, 15, *P. G.*, t. XXXIII, col. 74; S. Amphiloque, *Orat. in Christi nativ.*, 4, *P. G.*, t. XXXIX, col. 41; S. Jean Chrysostome, *Exposit. in ps. XLIV*, n. 7, *P. G.*, t. LV, col. 193. Saint Épiphane va plus loin; non seulement il rattache expressément à l'oracle génésiaque la doctrine du nouvel Adam et de la nouvelle Ève, mais il tire plusieurs conséquences du rôle unique qui échut à Marie. Il la voit figurativement dans la première femme recevant le nom d'*Ève*, ou *mère des vivants*, Gen., III, 20 : « Ève, en effet, reçut ce nom après avoir entendu ces paroles : *Tu es terre, et tu retourneras à la terre*, c'est-à-dire après le péché. Pourquoi ne lui donner cette appellation qu'après sa déchéance? A considérer la seule vie corporelle ou sensible, c'est assurément de cette Ève que toute la race humaine est issue; mais, en réalité, c'est Marie qui a introduit dans le monde la vraie vie, c'est elle qui a enfanté le Vivant, et elle

est la mère des vivants. » *Hær.*, LXXVIII, 18, *P. G.*, t. XLII, col. 728. Un tel rôle n'entraîne-t-il pas une grâce, une sainteté unique? L'auteur du *Panarium* le suppose manifestement, quand il nous présente la bienheureuse Vierge comme une demeure et un temple préparés en vue de l'incarnation du Verbe par un grand et stupéfiant miracle de la bonté divine. *Hær.*, LXXIX, 3, col. 743. Bien plus, il l'affirme en attribuant au κεχαριτωμένη de la salutation angélique une ampleur indéfinie : pour lui, Marie n'est pas seulement « la sainte Vierge, ἡ ἁγία παρθένος, elle est « la toute-pleine de grâce », συνηγοροῦντες τῇ κατὰ πάντα κεχαριτωμένῃ, ὡς εἶπεν ὁ Γαβριήλ. *Hær.*, LXXVIII, p. 24, 25, col. 737.

Ne suffirait-il pas de presser le qualificatif κατὰ πάντα, pour y trouver un témoignage implicite ou virtuel en faveur de la sainte conception de Marie, comme enveloppée dans cette plénitude indéfinie de grâce? On est d'autant mieux fondé à poser la question que, parlant en cet endroit contre des idées et des pratiques mariolâtriques, le saint docteur devait surveiller de près son langage, et que le *Protévangile* de Jacques avait, comme on l'a déjà vu, attiré son attention sur la conception de la bienheureuse Vierge. Il réprouve avec vigueur ceux qui prétendent faire de Marie une déesse en lui offrant des sacrifices, ou qui lui attribuent un corps venu du ciel : οὔτε γὰρ θεὸς ἡ Μαρία, οὔτε ἀπ' οὐρανοῦ ἔχουσα τὸ σῶμα. *Ibid.*, n. 24. Il connaît le récit qui laisait de la fille de Joachim et d'Anne un fruit de bénédiction, accordé par la bonté divine à leurs instantes prières; ce n'est pas là ce qu'il rejette, mais l'interprétation abusive, fondée sur la leçon : Ἡ γυνή σου συνειληφυῖα, suivant laquelle Anne aurait conçu virginalement; à l'encontre, il déclare Marie soumise aux conditions ordinaires de la génération humaine, qui suppose le concours actif d'un père et d'une mère. : καθὼς πάντες, ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς καὶ μήτρας γυναικός *Hær.*, LXXIX, 5, col. 748. Mais rien de tout cela ne s'oppose à ce que la bénédiction divine, tombant sur la Vierge au début de son existence, n'ait été comme une première application du κατὰ πάντα κεχαριτωμένη.

Cette hypothèse cadrerait bien d'ailleurs avec la façon dont saint Épiphane répond à cette question : Comment la sainte Vierge a-t-elle quitté ce monde? Est-elle morte et a-t-elle été mise au tombeau? A-t-elle reçu la couronne du martyre, comme les paroles du vieillard Siméon, Luc., II, 35, pourraient le faire conjecturer? N'est-elle pas morte? Question ouverte : « Dieu peut faire tout ce qui lui plaît, et nous n'avons rien de certain sur la fin de la Vierge. » *Hær.*, LXXVIII, 24, col. 737. Ce privilège éventuel de n'être pas tombée sous le coup de la mort, Épiphane ne le rattache pas. il est vrai, à l'exemption du péché originel; il n'en reste pas moins qu'il ne voit pas de difficulté à ce que la mère de Dieu ait été soustraite à la loi commune de la mort, fondée sur le péché originel d'après la doctrine de l'apôtre, Rom., V, 12; doctrine si familière pourtant aux Pères grecs et si fortement accentuée à la même époque par plusieurs d'entre eux, notamment saint Jean Chrysostome.

2° *Église syrienne : saint Éphrem.* — Singulièrement expressifs sont les témoignages relatifs à la sainteté de la mère de Dieu, que nous fournissent les Pères syriens du IVe siècle. C'est d'abord, à l'époque du concile de Nicée, saint Jacques de Nisibe, dans un fragment que lui attribue un manuscrit syriaque très ancien : « Dieu, dit-il, s'est choisi pour mère une vierge pure, prévenue de ses faveurs, qu'il s'était consacrée et fiancée; seule entre tous, il l'a maintenue sans souillure, sans tache; puis il est venu habiter dans cette bienheureuse pleine de beauté, intègre de corps, toute pure et scellée en son âme; et il s'est manifesté en cette fille d'origine divine, pleinement agréable à Dieu. » Citation du P. Joseph Besson, missionnaire en Syrie au XVIIe siècle, dans *Civiltà cattolica*, 1876, 9e série, t. XII, p. 549. Comment ne pas reconnaître dans un tel langage l'affirmation de la sainteté indéfinie de la Vierge, sainteté s'étendant à sa personne comme à sa vie entière?

Saint Jacques de Nisibe n'est qu'un précurseur, dont la gloire s'éclipse devant celle de son disciple, Éphrem le Syrien, mort à Édesse vers 373. Orateur, exégète, poète, Éphrem est partout le panégyriste, et combien fécond! de la mère de Dieu. « Pleine de grâce..., toute pure, toute immaculée, toute sans faute, toute sans souillure, toute sans reproche, toute digne de louange, toute intègre, toute bienheureuse..., vierge d'âme, et de corps, et d'esprit..., arche sainte qui nous a fait échapper au déluge du péché, belle par nature, tabernacle sacré que le Verbe, nouveau Béséléel, a travaillé de ses mains divines..., complètement étrangère à toute souillure et à toute tache du péché. » *Opera græce et latine*, t. III, *Oratio ad Deiparam*, p. 528, 529; *ad SS. Deigenitricem*, p. 577. Tel est le langage rappelé dans la bulle *Ineffabilis Deus*. Mais pour en comprendre toute la portée, il faut dépasser la lettre et pénétrer plus à fond dans la théologie du docteur syrien.

Le mystère du Christ en est le point central, et Marie se rattache à ce mystère par un double rapport, l'un social, l'autre personnel. Sous le premier rapport, elle est la nouvelle Ève qui coopère avec le nouvel Adam au mystère du salut. « Deux vierges ont été données au genre humain : l'une fut cause de vie comme l'autre avait été cause de mort. » *Hymni et sermones*, édit. Lamy, t. II, p. 526. « Ève et le serpent ont creusé la fosse où ils précipitèrent Adam, mais Marie et l'enfant royal ont fait la contre-partie; s'étant penchés, ils l'ont retiré de l'abîme. » *Ibid.*, p. 524. Éphrem ne s'en tient pas là; il tire une conséquence que n'ont pas tirée ses devanciers : rapprochant les deux vierges avant le moment où elles se font antithèse, il les voit sortant semblables des mains du créateur : « Toutes deux innocentes, toutes deux simples, Marie et Ève avaient été faites de tout point semblables; mais ensuite l'une est devenue cause de mort, et l'autre cause de notre vie. » *Sermones exegetici. In Gen.*, III, 6, *Opera syriace et latine*, t. II, p. 327. Ainsi l'idée d'innocence parfaite vient-elle s'associer à celle de nouvelle Ève.

Mais Marie est d'abord mère du Verbe incarné; rapport personnel qui, plus impérieusement encore que l'autre, entraîne des conséquences merveilleuses. « Elle est vierge, elle est mère, donc que n'est-elle pas ? » s'écrie Éphrem. *Hymni*, t. II, p. 521. Jésus est le fruit béni de Marie, mais par un renversement des causalités, la Vierge devient à son tour un fruit unique du Christ, et la plus merveilleuse efflorescence de son mystère d'amour. C'est le Verbe qui a créé sa mère, comme il a formé de la terre le premier homme, comme il a façonné son propre corps : *Plasmasti Adam e pulvere, et matrem tuam creasti, et tu teipsum formasti in mente* (*matre*?) *tua. Ibid.*, p. 564. Aussi quelle beauté, quelle perfection dans l'œuvre du Christ rédempteur! « O la très sainte, ô reine, ô mère de Dieu, seule toute pure en ton corps et en ton âme, seule bien au-dessus de toute pureté, de toute intégrité, de toute virginité, seule devenue tout entière la demeure de toutes les grâces du Saint-Esprit. » *Opera græce-latine*, t. III, p. 524.

Aux yeux du grand docteur syrien, l'innocence brille tellement en Marie, que, dans une poésie de l'an 370, il ne craint pas de présenter en quelque sorte sur le même plan la pureté du Christ et celle de la Vierge, mettant en scène l'Église d'Édesse, désolée par un schisme de six années, il lui fait dire : « En vérité, vous et votre mère, vous êtes parfaitement

beaux sous tous rapports; car, en vous, Seigneur, il n'est point de tache, et en votre mère il n'est point de souillure. » *Carmina Nisibina*, édit. Bickell, p. 122. Passage dont la force est justement soulignée par le savant éditeur, p. 28 : *Probatione vix eget, Ephræmum hoc loco immunitatem non solum ab actuali, sed etiam ab originali peccato tribuere. Adscribit enim ei talem sanctitatem quam cum solo Christo participat quaque omnes reliqui homines carent.* Raisonnement d'autant plus sérieux, que saint Éphrem regardait les enfants non baptisés comme infectés d'une tache; parlant en effet du ciel, il nous y montre les mères chrétiennes voyant avec les anges leurs enfants préalablement *purifiés de toute tache* : *Aspiciunt parvulos suos... sublimi gradu locatos et factos omni detersa labe angelorum cognatos. De paradiso Eden*, serm. VII, *Opera syr. lat.*, t. III, p. 582. Comme Bickell, Mgr Rahmani compte l'immaculée conception au nombre des vérités admises par l'illustre diacre d'Édesse. *Sancti Ephræmi hymni de virginitate*, Scharfé, 1906, p. XII.

3° *Église latine : saint Ambroise et saint Augustin.* — En Occident comme en Orient, nous retrouvons l'antithèse des Ève sous des formes diverses. Saint Jérôme l'énonce en passant, par manière de dicton familier : *Mors per Evam, vita per Mariam. Epist.*, XXII, *ad Eustoch.*, n. 2, *P. L.*, t. XXII, col. 408. Saint Ambroise y revient plusieurs fois, en considérant soit le rôle d'Ève et de Marie, soit le caractère virginal de cette dernière et de son enfantement : *Veni, Eva, jam Maria, quæ nobis non solum virginitatis incentivum, attulit, sed etiam Deum intulit. De institut. virginis*, c. V, n. 33, *P. L.*, t. XVI, col. 314; *Ex terra virgine Adam, Christus ex virgine... Per mulierem stultitia, per virginem sapientia. Exposit. in Luc.*, l. IV, n. 7, *P. L.*, t. XV, col. 1614; cf. *Exhort. virginitatis*, c. IV, n. 26; *Epist.*, LXIII, *ad eccles. Vercell.*, n. 33, *P. L.*, t. XVI, col. 343, 1198. Saint Zénon, évêque de Vérone († vers 371), emploie un langage plus expressif encore, quand il montre Dieu nous redonnant Ève en Marie et renouvelant Adam dans le Christ : *Tu Evam in Mariam redintegrasti, tu Adam in Christo renovasti. Tract.*, II, *de spe, fide et caritate*, 9, *P. L.*, t. XI, col. 278. Saint Augustin refait la comparaison classique : *Decipiendo homini propinatum est venenum per feminam, reparando homini propinatur salus per feminam. Serm.*, LI, *de concord. Evangel.*, c. II; cf. *Serm.*, CCLXXXIX, *in natali Joannis Bapt.*, n. 2. *P. L.*, t. XXXVIII, col. 335, 1308. En outre, dans un texte du *De agone christiano*, c. XXII, déjà cité, col. 857, il donne au plan de revanche choisi par Dieu sa pleine signification : Pour que le diable souffrît de sa défaite par les deux sexes qu'il avait vaincus, un homme et une femme devaient contribuer à la délivrance du genre humain.

C'est par allusion à ce rôle de nouvelle Ève, associée au nouvel Adam dans l'œuvre du relèvement et victorieuse avec lui de l'antique serpent, que, sur la fin du IVe siècle, le poète Prudence nous représente celui-ci foulé aux pieds d'une femme, la vierge Marie, qui, ayant mérité de devenir la mère de Dieu, est restée invulnérable à tout venin, *Cathemer.*, III, *ante cibum*, vers 146 sq., *P. L.*, t. XLIV, col. 806 :

Hoc odium vetus illud erat,
Hoc erat aspidis atque hominis
Digladiabile discidium,
Quod modo cernua *femineis*
Vipera proteritur pedibus.
Edere namque Deum merita,
Omnia virgo venena domat :
Tactibus anguis inexplicitis,
Virus inerme piger revomit
Gramine concolor in viridi.

A ces témoignages généraux s'ajoutent quelques témoignages spéciaux, utilisés dans la bulle *Ineffabilis* ou mentionnés dans les Actes de la commission préparatoire. Dans un texte partiellement cité, col. 861, saint Ambroise attribue à Marie, à titre de privilège strictement personnel, une plénitude de grâce dont le fondement est dans sa qualité de mère de Dieu : *Bene enim sola gratia plena dicitur, quæ sola gratiam quam nulla alia meruerat, consecuta est, ut gratiæ repleretur auctore. Exposit. in Luc.*, l. III, n. 9, *P. L.*, t. XV, col. 1555. Aussi veut-il que, pour apprécier dignement ce qu'est Marie, on tienne compte de ce qui est *convenable* dans une telle mère : *Sed nec Maria minor, quam matrem Christi decebat. Epist.*, LXIII, *ad eccles. Vercell.*, n. 110, *P. L.*, t. XVI, col. 1218. Il est dès lors facile de comprendre toute la portée d'un texte souvent invoqué par les défenseurs de l'immaculée conception. *Exposit. in ps. CXVIII*, serm. XXII, 30, *P. L.*, t. XV, col. 152. Personnifiant la nature humaine déchue, le grand évêque de Milan lui fait adresser cette prière au Verbe : « Venez chercher votre brebis égarée; n'envoyez pas vos serviteurs ni des mercenaires, venez vous-même. Prenez-moi, non pas de Sara, mais de Marie, afin qu'elle soit une Vierge sans corruption, une Vierge exempte, par la grâce, de toute tache du péché. » En d'autres termes, la nature humaine supplie le Verbe de s'unir à elle, mais par l'entremise de la femme bénie qui, par sa virginité et sa sainteté parfaites, soit une digne mère de Dieu. Ne serait-ce pas restreindre arbitrairement la portée indéfinie de l'expression : *ab omni integra labe peccati*, que de l'entendre des seuls péchés personnels ou actuels ? Sardi, *op. cit.*, t. I, p. 805.

Pour saint Jérôme, Marie est la porte orientale que Dieu fit voir au prophète Ézéchiel, LXIV, 1-2; porte fermée à tout mortel, « car Jéhovah, le Dieu des armées, est entré par là. » Figure de la perpétuelle virginité de la mère du Verbe, suivant l'interprétation rapportée par le saint docteur dans son commentaire sur ce passage, *P. L.*, t. XXV, col. 430. Cf. pseudo-Ambroise, *In Apocal.*, XXI, 12, *P. L.*, t. XVII, col. 948. Mais dans un autre endroit, il va plus loin : il donne à la bienheureuse Vierge, porte mystique répondant à l'antique figure, ces deux épithètes : *semper clausa et lucida. Epist.*, XLVIII, *ad Pammach.*, n. 21, *P. L.*, t. XXII, col. 510. L'adverbe *semper* tombant sur les deux adjectifs, Marie toujours vierge nous est donc présentée en même temps comme toujours lumineuse, c'est-à-dire toujours éclairée, comme porte orientale, par les rayons du soleil de justice. L'idée est reprise et accentuée dans les *Homiliæ in psalmos*. Appliquant à Marie ces paroles du ps. LXXVII, 24 : *in nube diei*, Jérôme voit en elle une nuée qui ne fut jamais dans les ténèbres, mais toujours dans la lumière : *Pulchre dixit, diei; nubes enim illa non fuit in tenebris, sed semper in luce.* G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. III, p. 65; cf. *Breviarium in psalmos*, *P. L.*, t. XXVI, col. 1049.

Saint Augustin mérite de fixer davantage notre attention, à cause de son autorité personnelle et de l'influence profonde qu'il a exercée sur ceux qui sont venus après lui. Deux textes sont habituellement cités en faveur du glorieux privilège. Le premier est tiré d'un écrit composé contre Pélage en 415, *De natura et gratia*, c. XXXVI, *P. L.*, t. XLIV, col. 267. En même temps qu'il niait la déchéance originelle, l'hérésiarque attribuait aux rejetons d'Adam des forces les rendant capables d'observer par eux-mêmes toute la loi morale et de vivre sans péché. Pour confirmer cette assertion il citait un certain nombre de personnages, hommes et femmes, qui auraient réalisé ce programme, *qui non modo non peccasse, verum etiam juste vixisse referuntur.* La série des femmes aboutissait à la « mère de Notre-Seigneur et Sauveur, que la piété nous contraint de proclamer exempte de péché, *quam dicit*

sine peccato confiteri necesse esse pietati. » L'évêque d'Hippone rejette absolument l'assertion en ce qui concerne les personnages allégués, « exception faite pour la sainte Vierge Marie, dont je ne veux pas qu'il soit aucunement question quand il s'agit de péchés, et cela pour l'honneur du Seigneur : qu'elle ait, en effet, reçu une grâce surabondante pour remporter une victoire absolue sur le péché, nous le savons de ce qu'elle a mérité de concevoir et d'enfanter celui qui fut incontestablement sans péché. » Beaucoup de théologiens n'ont voulu ou ne veulent voir dans ce passage que l'exemption des fautes actuelles ou personnelles; quelques-uns ont même prétendu ou prétendent en limiter la portée à la période de l'existence de Marie qui suivit l'incarnation. Le témoignage est cependant utilisé dans la bulle *Ineffabilis*; en quel sens, le *Silloge degli argomenti* nous l'apprend. Saint Augustin parle en cet endroit des péchés actuels, il est vrai, mais, à ce propos, il n'en affirme pas moins d'une façon générale que la bienheureuse Vierge est complètement exempte du péché; l'honneur du Christ, qu'il met en avant, n'est pas moins incompatible avec l'hypothèse du péché originel qu'avec celle du péché actuel; il l'est même davantage, étant donnée la légèreté des péchés actuels que le saint docteur énumère, peu après, § 45, col. 269, à titre d'exemples. Sardi, *op. cit.*, t. II, p. 49. Là est la force réelle de ce témoignage, il exclut de Marie directement tout péché indirectement ou implicitement le péché originel.

Une autre considération augmentera la valeur de l'argument. Si Pélage attribuait aux hommes, tels qu'ils sont actuellement, des forces suffisantes pour éviter tout péché, c'est qu'il n'admettait pas la déchéance originelle; au contraire, si l'évêque d'Hippone tenait la contre-partie, c'est qu'il croyait à cette déchéance. De là, en 421, cette assertion, *Contra Julianum*, l. V, c. XV, n. 57, *P. L.*, t. XLIV, col. 815 : « A l'exception du Sauveur, nul homme en grandissant ne reste sans péché, parce qu'il n'est personne, en dehors de lui, qui n'ait été, au début de son existence, soumis au péché. » Si donc, six ans auparavant, le saint docteur a déclaré la mère de Dieu complètement exempte de péchés, à tout le moins actuels, il faut, d'après ses principes, conclure qu'elle n'a pas été sujette à la déchéance originelle. Aussi, après avoir exposé les textes augustiniens qu'il juge défavorables à l'immaculée conception et que nous examinerons bientôt, Petau ajoute-t-il, *De incarnatione Verbi*, l. XIV, c. II, n. 4 : *At non adeo constanter et præfracte originali infectam macula fuisse sanctissimam Dei matrem defendit Augustinus, ut non aliqua interim adspergat, ex quibus contrarium ratiocinando colligi possit.* Reste à se demander s'il y a là seulement une conclusion possible, mais que le grand docteur n'aurait personnellement ni tirée ni même soupçonnée.

Le second texte est emprunté à un ouvrage entrepris par l'évêque d'Hippone sur la fin de sa vie, en 428-430, et qu'il n'eut pas le temps d'achever. *Opus imperfectum contra Julianum*, l. IV, c. XXII, *P. L.*, t. XLV, col. 1417 sq. Pour attaquer dans ses conséquences la doctrine du péché originel, Julien d'Éclane, disciple de Pélage, avait eu l'idée d'établir entre son adversaire, Augustin, et l'hérésiarque Jovinien un parallèle, qu'il présentait tout à l'avantage de ce dernier. Entre autres choses, il disait : *Ille virginitatem Mariæ partus conditione dissolvit; tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis.* Malgré la concision de la phrase, le sens est clair. En supposant Marie soumise à la loi commune ou à la condition naturelle de l'enfantement humain, Jovinien avait sacrifié la virginité perpétuelle de la mère de Dieu; en affirmant la loi du péché originel qui atteint, au moment même de sa conception ou première naissance, tout homme issu d'Adam et le rend esclave du diable, en soutenant que telle est la condition actuelle de toute génération humaine, Augustin assujétissait au diable la personne même de Marie. L'attaque mettait l'évêque d'Hippone en face du problème de la conception ou première naissance de la mère de Dieu. Que répond-il? *Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo* (*Deo*, d'après M. Saltet, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1910, p. 165) *quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi.* « Nous ne vouons pas Marie au diable par la condition de la naissance, (mais à Dieu), parce que cette condition est abrogée par la grâce de la renaissance. » Ainsi traduite littéralement, la phrase présente un sens vague, qui a donné lieu à deux interprétations opposées : « Nous ne vouons pas Marie au diable par la condition de la naissance (humaine) : *a*) parce que la grâce de la renaissance abroge (ultérieurement) cette condition (en la faisant disparaître); *b*) parce que la grâce de la renaissance abroge (simplement) cette condition, (en empêchant qu'elle se réalise en Marie). » Dans la seconde interprétation, la conception sans tache est affirmée; dans la première, elle est niée, il n'y a plus lieu qu'à une sanctification ultérieure, dont l'époque reste indéterminée. Nous voyons par les Actes de la Commission préparatoire que certains consulteurs soutinrent la première interprétation et nièrent en conséquence la valeur du témoignage. Sardi, *op. cit.*, t. I, p. 863; t. II, p. 58. Tel fut avant la définition et tel est encore depuis, le sentiment de beaucoup de théologiens : ils invoquent, en général, la doctrine si ferme de saint Augustin sur l'universalité du péché originel, en particulier l'expression *gratia renascendi*, une renaissance spirituelle ne se comprenant pas sans une mort spirituelle qui précède. D'autres, sans porter de jugement absolu, accordent que, ni de ce texte ni d'aucun autre, on ne peut rien tirer de certain en faveur du privilège marial. Voir notamment Ph. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustins*, p. 200 sq. (état de la controverse), p. 218 sq. (discussion); compte rendu de cet ouvrage par A. Alvéry, dans la *Revue augustinienne*, Paris, 1907, t. XI, p. 705.

Cette interprétation est loin de s'imposer. A une objection grave, qui concerne spécialement la mère de Dieu et qui, pour n'être pas futile, devait s'appuyer sur une croyance commune en la parfaite sainteté de Marie, saint Augustin ferait une réponse qui, sur le point débattu, exclurait tout privilège et assimilerait la Vierge à ceux que la grâce de la régénération spirituelle délivre de l'esclavage du démon. En outre, ce qui, dans cette hypothèse, serait abrogé par la grâce de la renaissance, ce ne serait pas la condition même ou la loi de la naissance humaine, en tant qu'appliquée à la mère de Dieu, mais seulement l'état de péché, conséquence normale de la condition inhérente à la naissance de tout fils d'Adam; or le texte porte : *conditio ipsa solvitur*, et les deux choses ne doivent pas se confondre, suivant la remarque faite dans les déclarations complémentaires du *Silloge degli argomenti*. Sardi, t. II, p. 58. Enfin cette interprétation introduit dans la réponse d'Augustin quelque chose d'incohérent. Au pélagien qui l'accuse de vouer la personne même de Marie au diable par la condition ou loi de naissance humaine qu'il suppose en affirmant le péché originel, le saint docteur commencerait par répondre : « Nullement, *non transcribimus Mariam diabolo conditione nascendi* », puis, motivant sa négation, il dirait implicitement le contraire. Incohérence dont on n'arrive à délivrer l'adversaire de Julien qu'en supposant de sa part, pour parler avec A. Alvéry, une « échappatoire », un « subterfuge », une « habile manœuvre pour esquiver une étreinte dangereuse », un « adroit demi-tour ». Suffit-il de dire avec M. Saltet,

loc. cit., p. 165, que, pour Augustin, « tous les prédestinés sont fils de Dieu, même avant la régénération »? Il ne semble pas; avant leur régénération, les prédestinés ne sont fils de Dieu qu'en puissance ou par destination; en réalité ils sont sous l'esclavage du démon. *De nuptiis et concupiscentia*, II, 3, *P.L.*, t. XLIV, col. 438: *Non negamus adhuc esse sub diabolo, nisi renascantur in Christo.* Cf. *Contra Julian.*, VI, 3; *Opus imperfect.*, I, 62, *P. L.*, t. XLV, col. 822 sq., 1081 sq. En somme, l'adversaire de Julien jouerait d'équivoque, en donnant aux termes : *Non transcribimus Mariam diabolo*, un sens tout différent de celui que l'hérétique leur attribuait.

Il n'est donc pas étonnant que beaucoup s'en tiennent à la seconde interprétation du texte augustinien, celle qui rejette l'application de la loi commune, en ce qui concerne non pas la conception active, mais la conception passive ou naissance première de la mère de Dieu. A supposer même que l'hésitation soit possible pour qui envisagerait ce texte et les autres d'un point de vue purement philologique, il reste, comme l'a montré W. Scherer, que la psychologie du saint docteur mène au sens immaculiste. Ce n'est donc ni fausser, ni dépasser sa pensée, que de l'admettre. Mis par Julien en face d'un cas particulier, il applique simplement le principe énoncé quinze ans auparavant : « Quand il s'agit de péchés, qu'il ne soit point question de Marie. » On comprend mieux alors tout ce que pouvait signifier, pour son auteur, cette affirmation déjà signalée : « Il fallait que le diable souffrît de sa défaite par les deux sexes, comme il avait joui de son triomphe sur les deux. » Triomphe complet sur Adam et Ève, entraînés dans une faute personnelle qui fut le point de départ du péché originel; défaite complète par le second Adam et la seconde Ève, indemnes l'un et l'autre de toute faute, personnelle et originelle.

Comment y a-t-il alors, pour Marie, grâce de renaissance ou de régénération? Comme il y a grâce de renaissance ou sacrement de régénération dans l'adulte qui, justifié déjà en raison d'un acte de charité ou de contrition parfaite, reçoit le baptême. Ces dénominations conviennent à la grâce de Jésus-Christ et au sacrement du baptême, en fonction des effets qu'ils sont destinés à produire et qu'ils produisent en fait d'une façon normale. D'ailleurs, si l'on considère Marie en soi, comme terme d'une génération humaine soumise du côté des parents aux conditions communes, ne peut-on pas dire que la grâce, reçue au premier instant de son existence, constitue pour elle une seconde naissance et que, par rapport à la mort spirituelle contractée en droit, de près ou de loin, il y a, dans le même sens, renaissance? La naissance physique ne peut-elle pas précéder, d'une antériorité logique, la naissance spirituelle? N'est-ce pas d'une façon analogue que, dans le passage dont nous nous occupons, saint Augustin attribue à la grâce *rédemptrice* du Christ, non seulement de remettre les fautes commises, mais encore de prévenir les chutes? *Quod non vis dicimus, nonnisi per gratiam liberari (homines), non solum ut eis debita dimittantur, verum etiam ne in tentationem inferantur.* Bien plus, saint Ambroise ne craint pas d'appliquer à Notre-Seigneur lui-même l'idée de renaissance, c'est-à-dire de naissance spirituelle par opposition à la naissance matérielle ou physique : *cum ipse Dominus Jesus Christus de Spiritu Sancto et natus sit et RENATUS. De Spiritu Sancto*, l. III, c. X, n. 65, *P. L.*, t. XVI, col. 791.

4° *Les objections.* — Pris dans leur ensemble, les témoignages qui précèdent permettraient de conclure à l'existence, chez les Pères anténicéens et postnicéens, de germes et d'anticipations de la croyance au glorieux privilège de Marie, si les adversaires du dogme et d'autres encore ne déclaraient cette conclusion incompatible avec la doctrine générale des mêmes Pères sur plusieurs points. Les textes invoqués se ramènent à trois séries.

I^re^ *série : Jésus-Christ seul sans péché.* — Sous sa forme générale, l'objection se résume en cette phrase de Tertullien : « Dieu seul est sans péché, et le Christ est le seul homme qui fut sans péché, parce que le Christ était Dieu. » *De anima*, 41, *P. L.*, t. II, col. 720. Doctrine commune à beaucoup d'autres; par exemple, Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, III, 12, *P. G.*, t. VIII, col. 672 : μόνος γὰρ ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ Λόγος; saint Hilaire, *Tract. in ps. CXXXVIII*, 47, *P. L.*, t. IX, col. 815: *Solus enim extra peccatum est Dominus noster Jesus Christus;* saint Cyrille d'Alexandrie, *In Lev.*, XVI, 2, *P. G.*, t. LXIX, col. 584., où il dit du grand prêtre Aaron, comparé à Jésus-Christ, qu'étant homme, ἄνθρωπος ὤν, il ne peut être sans péché. Que la mère de Dieu ne fasse pas exception, la preuve en est dans les faiblesses, les défaillances de foi, l'inintelligence des choses de l'Évangile que les Pères lui attribuent. Saint Irénée traite la demande qu'elle adresse au Sauveur aux noces de Cana, Joa., II, 4, d' « empressement intempestif que Jésus rejette, *repellens ejus intempestivam festinationem* ». *Cont. hær.*, III, 16, 7, *P. G.*, t. VII, col. 926. Saint Jean Chrysostome rapporte cette même demande à un sentiment de vaine gloire. *In Joa.*, homil. XXI, 2, *P. G.*, t. LIX, col. 130. Séverien de Gabala, contemporain du grand orateur, paraît supposer qu'à cette époque, Marie ne croyait pas encore à la divinité de son Fils, ou du moins qu'elle agit en cette circonstance comme si elle n'y croyait pas encore, ce qui explique la réprimande du Sauveur : *matrem ut frustra et importune suggerentem incusat. Homil.*, VIII, *in sanctum martyrem Acacium*, dans *Severiani Gabalorum episcopi Emesensis homiliæ*, édit. J.-B. Aucher, Venise, 1827, p. 317. Dans la prophétie du vieillard Siméon, Luc., II, 35 : *Et tuam ipsius pertransibit gladius*, Origène voit le glaive de l'incrédulité ou du doute qui, pendant la passion, devait atteindre l'âme de Marie comme celle des apôtres. *In Luc.*, homil. XVII, *P. G.*, t. XIII, col. 1845. Cette interprétation est suivie par beaucoup : S. Basile, *Epist.*, CCLX, 9, *P. G.*, t. XXXII, col. 967; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, l. XII, *P. G.*, t. LXXIV, col. 662 sq., et plusieurs auteurs de moindre importance; S. Amphiloque ou l'auteur qui porte ce nom, *Homil. in occursum Domini*, 8, *P. G.*, t. XXXIX, col. 57; pseudo-Grégoire de Nysse, *Homil. de occursu Domini*, *P. G.*, t. XLVI, col. 1176; pseudo-Chrysostome, *Homil. in ps. XIII*, 4, *P. G.*, t. LV, col. 555; pseudo-Augustin, *Quæstiones ex N. T.*, 73, *P. L.*, t. XXXV, col. 2267. Tertullien rattache à l'incrédulité, ou du moins à un désir importun de détourner Jésus de sa mission, la démarche faite auprès de lui par « sa mère et ses frères » au cours de sa vie publique, Matth., XII, 46; interprétation dont paraissent s'inspirer ceux des Pères latins qui virent dans la mère et les frères de Jésus la figure de la Synagogue et des Juifs, s'abstenant d'aller au Sauveur ou se rendant indignes d'entendre ses discours : S. Hilaire, *In Matth.*, XII, 24, *P. L.*, t. IX, col. 993; S. Jérôme, *In Matth.*, XII, 49, *P. L.*, t. XXVI, col. 85. Dans cette dernière circonstance, comme aux noces de Cana, saint Jean Chrysostome donne pour mobile à la conduite de Marie la vaine gloire. *In Matth.*, homil. XXVII, 3; XLIV, I, *P. G.*, t. LVII, col. 347, 464 sq. Ailleurs, parlant de l'hypothèse où la Vierge aurait conçu sans avoir été préalablement avertie et instruite par l'ange, le même docteur raisonne comme s'il la supposait capable d'un trouble allant jusqu'à la folie : « Elle se fût peut-être pendue ou poignardée de désespoir. » *In Matth.*, homil. IV, 5, col. 45.

Réponse. — Cette objection est très différente, suivant qu'on la considère sous sa forme générale ou

dans son application spéciale à Notre-Dame. Que Dieu seul et Jésus-Christ, considéré comme Dieu, soient sans péché, c'est là une assertion susceptible de vérité sans détriment pour la parfaite sainteté ou l'immaculée conception de Marie; car l'expression : *être sans péché*, peut s'entendre ou d'une innocence de fait et fondée sur la grâce ou d'une innocence de droit et de nature, c'est-à-dire d'une impeccabilité essentielle. Cette seconde sorte d'innocence convient à Dieu seul et à Jésus-Christ,en tant qu'Homme-Dieu; mais l'autre sorte d'innocence reste possible, s'il plaît à Dieu d'accorder ce privilège à une pure créature. Le fait que, dans les textes objectés, les Pères justifient l'impeccabilité qu'ils réservent à Dieu, sur ce qu'il est Dieu, ou à Jésus-Christ, sur ce qu'il est Homme-Dieu, indique suffisamment qu'ils ont en vue l'innocence de nature ou de droit; autrement, il faudrait conclure que, même parmi les saints anges, nul n'a été ni n'est sans péché, puisque l'ange n'est ni Dieu ni uni hypostatiquement à la divinité. Plazza, *op. cit.*, p. 71.

Plus sérieuse est la difficulté tirée des textes relatifs aux faiblesses que Marie aurait eues, si l'on prend ces textes comme révélant la pensée de leurs auteurs. Car, à s'en tenir au sens objectif des passages de la sainte Écriture dont il s'agit, l'objection repose sur une exégèse arbitraire et inadmissible. Petau n'hésite pas, *De incarn.*, l. XIV, c. I, n. 2, à traiter de très légères ou même nulles les raisons qui ont induit ces auteurs à parler de la mère de Dieu comme ils l'ont fait : *levissimis inducti rationibus, imo nullis.* Le trouble qu'éprouva la Vierge en entendant la salutation vraiment extraordinaire que l'archange Gabriel lui adressa, témoigne uniquement de sa prudence et de son humilité. La parole dite aux noces de Cana : *Vinum non habent*, fut inspirée par un sentiment de charité compatissante. Dans la scène évangélique de la vie publique où Marie intervient, rien ne permet de conjecturer que sa démarche ait eu l'ambition pour mobile, ou qu'elle supposât un manque de foi en la mission de son Fils; cette dernière disposition est bien attribuée aux frères de Jésus, mais à eux seuls, Joa., VII, 5; la réponse du Sauveur montre seulement qu'il profita de la circonstance pour affirmer l'indépendance de son ministère apostolique et l'excellence de la foi en son enseignement. Enfin, si l'âme de Marie fut transpercée au calvaire, ce fut par le glaive de la douleur ou de l'anxiété, et non du doute. Petau, *loc. cit.*, n. 8-12; A. d'Alès, art. *Marie dans l'Écriture sainte*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 144, 147, 149, 151.

Quoi qu'il en soit, l'objection demeure en ce qui concerne la pensée personnelle des auteurs qui ont donné à ces divers passages une autre interprétation. Remarquons toutefois qu'une question préalable se pose, à savoir, si *tous* les Pères cités plus haut ont réellement admis dans la mère de Dieu, non seulement des imperfections ou même des tentations, mais encore des péchés proprement dits. Quand saint Irénée emploie l'expression d'*intempestiva festinatio*, répondant aux paroles de Jésus : *Nondum venit hora mea*, rien ne prouve qu'il songe à une faute de la part de Marie. Dom Massuet, dissert. III, n. 69, *P. G.*, t. VII, col. 319. Saint Hilaire et saint Jérôme, trouvant une figure de la Synagogue et des Juifs incrédules dans la mère et les frères de Jésus, appuient leur interprétation, ou plutôt leur accommodation sur cette circonstance, qu'ils se tenaient dehors : *Stabant foris*, et non pas sur un acte d'incrédulité commun à la mère et aux frères de Jésus. Parmi ceux qui parlent de doutes assaillant l'âme de Marie après la mort de son Fils, plusieurs s'expriment en des termes assez indéterminés pour qu'on ait le droit de se demander s'ils considéraient ces sentiments comme admis délibérément, ce qui serait nécessaire pour qu'il y eût péché proprement dit; tel, par exemple, le pseudo-Grégoire de Nysse parlant seulement, *loc. cit.*, d'une sorte de déchirure ou de tiraillement; tel, peut-être, saint Cyrille d'Alexandrie, au jugement de Newman, *Du culte de la sainte Vierge*, p. 206, 208.

Mais cette interprétation bénigne ne peut pas s'étendre à tous les Pères. Sans attribuer proprement à Marie l'incrédulité, Tertullien semble pourtant faire tomber sur elle comme sur les frères de Jésus le blâme qu'il suppose contenu dans les paroles du Sauveur. Matth., XII, 48. Origène, *loc. cit.*, trouve dans la faiblesse de Marie au temps de la passion le fondement de sa rédemption par Jésus-Christ : « Si la passion de Notre-Seigneur ne fut pas pour elle une occasion de scandale, alors Jésus ne mourut pas pour ses péchés. Si tous ont péché et ont eu besoin que Dieu les justifiât par sa grâce et les rachetât, certainement Marie, à ce moment, a été scandalisée. » Argument repris par saint Basile, *loc. cit.* L'opposition de saint Jean Chrysostome est également indéniable, malgré l'apologie tentée par Maracci, *Vindicatio Chrysostomica, seu de S. Joanne Chrysostomo in controversia conceptionis B. V. Mariæ ab adversariorum impugnationibus vindicato*, Rome, 1664. Cet auteur s'est mépris sur la valeur des pièces dont il a fait usage : homélies *de nativitate, in annuntiatione, de laudibus Virginis, in SS. Deiparam, de partu B. Virginis*, etc., toute une littérature apocryphe.

On peut toutefois se demander si, dans la pensée des Pères qui ont attribué à la mère de Dieu des fautes actuelles, il y a connexion entre ces fautes et le péché originel, en ce sens qu'admettant les unes, par le fait même ils supposent l'autre. Maracci nie cette connexion en ce qui concerne saint Jean Chrysostome, *op. cit.*, c. IV : *Probatur Chrysostomum, etiamsi hic* (*In Gen.*, homil. XLIX, etc.,) *B. Virgini peccatum actuale tribuisset, non propterea dici posse immaculatæ conceptioni ipsius B. Virginis fuisse contrarium.* Passage cité par Newman, *Du culte de la sainte Vierge*, p. 223. Le saint docteur n'attribue à Marie que des péchés légers, n'entraînant nullement les mêmes effets que le péché originel, c'est-à-dire l'inimitié divine, la souillure de l'âme et la mort spirituelle, l'esclavage du démon. Pour Origène et saint Basile, la question se pose plus manifestement encore : s'ils se sont crus obligés d'admettre une faute actuelle en Marie pour qu'elle fût au nombre des rachetés, n'en faut-il pas conclure qu'ils ne voyaient pas en elle d'autre péché? Cependant, comme ces Pères n'ont jamais traité expressément de ce problème, ni même du péché originel, toute assertion en cette matière est problématique.

Du reste, les données acquises laissent subsister l'objection précédemment énoncée, sous cette forme : Si des Pères ont réellement attribué à la mère de Dieu des fautes à tout le moins légères, comment pourrait-on trouver dans la croyance à la parfaite sainteté de Marie une preuve, même implicite, en faveur de l'immaculée conception? — Il y aurait difficulté sérieuse, si ceux qui emploient cet argument prétendaient s'appuyer sur une croyance définitivement fixée ou communément admise dès les premiers siècles de l'Église; il en va tout autrement dans l'hypothèse contraire. Avant le concile d'Éphèse, la croyance à la parfaite sainteté de la mère de Dieu a d'illustres représentants, on a pu s'en convaincre par les témoignages rapportés, mais elle n'aura tout son développement et ne se fixera définitivement que dans la période postéphésienne; alors seulement la preuve aura sa pleine valeur. Par ailleurs, les témoignages opposés ne représentent ni une doctrine traditionnelle, ni même une croyance commune dans le

pays où vécurent leurs auteurs, suivant la juste remarque de Newman, *Du culte de la sainte Vierge*, p. 213 : « On ne peut pas tirer cette conclusion de leurs commentaires individuels sur l'Écriture. Tout ce qu'on en peut légitimement conclure, c'est que si, dans leurs pays, on avait cru *positivement* à l'impeccabilité de la sainte Vierge, ils n'eussent pas parlé comme ils l'ont fait; en d'autres termes, qu'il n'y avait pas alors dans leurs Églises une foi déterminée à son impeccabilité. Mais l'absence d'une croyance ne constitue pas une croyance en sens contraire. »

2e série : universalité du péché originel et de la rédemption. — Les anciens Pères enseignent comme la sainte Écriture, et plus nettement encore, l'universalité de la chute en Adam et de la rédemption par Jésus-Christ, le nouvel Adam. Ils déclarent, en conséquence, que seul, parmi les hommes, le rédempteur échappe au commun naufrage. « Seul mon Jésus est entré dans le monde sans avoir contracté de souillure en sa mère », dit déjà Origène. *In Lev.*, homil. XII, 4, *P. G.*, t. XII, col. 539. L'assertion s'accentue chez les Pères des IVe et Ve siècles. D'après saint Ambroise, cité par saint Augustin, *Contra Julianum*, II, 4, *P. L.*, t. XLIV, col. 674 : « Seul Notre-Seigneur a été parfaitement saint et n'a pu être tel qu'à la condition d'échapper, en naissant d'une vierge, à la loi du péché qui s'attache à toute génération humaine. » Et saint Augustin de dire, pour son propre compte : « Celui-là seul est sans péché, qui a été conçu par une vierge, en dehors des embrassements humains, dans l'obéissance de l'esprit et non pas dans la concupiscence de la chair. » *De peccatorum meritis et remissione*, I, 57, *P. L.*, t. XLIV, 142. Il y a donc, chez les fils d'Adam déchu, connexion entre la génération humaine, soumise à la loi de la concupiscence, et le terme de cette génération, soumis à la loi du péché. Connexion si rigoureuse, dans la pensée des Pères, que, pour écarter de Jésus-Christ le péché originel, ils concluent à la nécessité d'une conception virginale. Tel l'évêque d'Hippone, ayant rappelé l'origine de la concupiscence, Gen., III, 7 : « Voilà, dit-il, d'où vient le péché originel; voilà pourquoi tout homme naît dans le péché; voilà pourquoi Notre-Seigneur n'a pas voulu naître ainsi, lui qui a été conçu d'une vierge. » *Serm.*, CLI, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 817. Dès lors, on ne peut pas songer à exempter de la loi commune la Vierge Marie, dont la chair fut conçue dans la concupiscence, *de peccati propagine venit*, comme celle des autres enfants d'Adam. Aussi Marie, fille d'Adam, est-elle morte à cause du péché, *Maria ex Adam mortua propter peccatum*, tandis que la chair du Seigneur, issue de Marie, est morte pour effacer les péchés. *In ps. XXXIV*, serm. II, 3, *P. L.*, t. XXXVI, col. 335.

Réponse. — Les objections qui se rattachent à cette seconde série de témoignages n'ont pas toutes la même portée. Souvent les Pères ne font que reproduire la doctrine de la sainte Écriture sur l'universalité du péché originel et de la rédemption. Doctrine catholique que personne ne songe à nier; il n'est nullement question de soustraire Marie à l'influence rédemptrice de son divin Fils, et, pour ce qui concerne l'universalité du péché originel, autre chose est la loi, autre chose est l'application de la loi. Un législateur, s'il jouit d'un pouvoir indépendant, garde toujours le droit de ne pas appliquer la loi dans un cas particulier, sans compromettre en rien l'existence de la loi elle-même. C'est ainsi que, nonobstant la loi universelle de la résurrection des corps à la fin des temps seulement, Notre-Seigneur a pu, par un privilège spécial, anticiper l'événement en faveur de sa mère bénie.

Beaucoup plus sérieuse est l'objection sous la forme qu'elle présente d'après les textes cités d'Ambroise et d'Augustin. Une première solution, pour ce qui concerne ce dernier, consisterait à dire qu'au début le grand adversaire de Pélage n'aurait pas dégagé Marie de la condition commune, mais qu'une évolution se serait opérée peu à peu dans son esprit et qu'à la fin, mis brutalement par Julien en face de cette conséquence : *tu transcribis Mariam diabolo conditione nascendi*, il aurait affirmé l'immunité originelle de la mère de Dieu, rétractant ainsi ou du moins dépassant ce qu'il avait tenu antérieurement. E. Vacandard, *Les origines de la fête et du dogme de l'immaculée conception*, I, dans la *Revue du clergé français*, 1910, t. XLII, p. 38 sq.; L. Talmont, *Saint Augustin et l'immaculée conception*, dans la *Revue augustinienne*, 1910, t. XVI, p. 747 sq.; à l'opposé : L. Saltet, *Saint Augustin et l'immaculée conception*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1910, p. 162 sq. Il semble difficile d'établir solidement, entre l'enseignement des écrits antérieurs et celui de l'*Opus imperfectum*, autre chose qu'un développement ou progrès relatif, par passage de l'implicite à l'explicite. En tout cas, la difficulté reste, quant au point délicat : l'affirmation de la conception virginale comme moyen nécessaire pour que Jésus-Christ échappe, en naissant, à la loi du péché, car cette affirmation se retrouve dans l'*Opus imperfectum*, par exemple, IV, 79, *P. L.*, t. XLIV, col. 1384. Toute la question est de savoir si cette affirmation a la valeur absolue qu'on prétend lui attribuer.

Ceux qui objectent les textes cités d'Ambroise et d'Augustin raisonnent toujours comme si, dans la pensée de ces docteurs, il s'agissait d'une immunité quelconque par rapport à la tache héréditaire. Le problème est moins simple. L'immunité peut exister de deux façons différentes; d'abord, *en fait* seulement, parce que le sujet conçu dans les conditions ordinaires ne contracte pas la souillure du péché originel, mais grâce à une intervention particulière qui le protège contre l'application de la loi commune, loi qui, autrement, s'appliquerait, étant donnée la façon dont le sujet est conçu. Mais l'immunité peut aussi exister, non pas en fait seulement, mais *en droit*, parce que le sujet conçu ne tombe pas sous la loi du péché. Cette seconde manière seule pouvait se réaliser en Jésus-Christ, Homme-Dieu et rédempteur du genre humain; or, pour qu'elle pût avoir lieu, pour que Jésus-Christ ne tombât pas sous la loi du péché par la façon même dont il serait conçu, *conditione nascendi*, il fallait qu'il naquît d'une vierge; ainsi tout serait pur, saint et béni dans sa conception : non seulement le terme ou le fruit, mais la cause elle-même.

Tel est le sens premier et direct des témoignages allégués. Secondairement et par voie de conséquence, ils prouvent qu'il ne peut être question pour Marie d'une immunité *de droit* par rapport au péché originel; n'ayant pas été conçue virginalement, mais comme les autres enfants d'Adam, elle tombait de ce chef, *conditione nascendi*, sous la loi du péché. Mais rien n'exclut la possibilité d'une simple immunité *de fait* en vertu d'une intervention divine qui, laissant l'acte générateur soumis à la loi commune de la concupiscence, s'exerce sur le fruit ou le terme par l'infusion de la grâce sanctifiante dans l'âme de Marie. Qu'avons-nous alors, si ce n'est, suivant l'expression de saint Ambroise, une vierge exempte, mais par grâce, de toute tache du péché, *Virgo per gratiam ab omni integra labe peccati* ? Cette hypothèse n'empêche pas qu'on ne puisse dire de Marie, avec saint Augustin, qu'elle est « morte à cause du péché » : étant issue d'Adam par voie naturelle, elle peut, même étant préservée de la souillure héréditaire, porter certaines conséquences de la faute du premier père, celles du moins qui n'ont pas de connexion essentielle ou immédiate avec le péché proprement dit.

3e *série : purification ou sanctification de Marie.* — Cette doctrine apparaît chez les Pères postnicéens, grecs, syriens ou latins. Elle se rattache aux paroles adressées par l'archange Gabriel à la très sainte Vierge, Luc., I, 35 : *Spiritus Sanctus superveniet in te.* L'objection est diversement proposée. Certains prétendent établir par là que, d'après certains Pères, la mère du Verbe fut alors pleinement délivrée de la loi du péché, mais alors seulement. « La piété chrétienne n'avait pas attendu Augustin pour proclamer que Marie avait été purifiée de ses péchés au moment de l'incarnation. Avant même qu'Ambroise eût placé dans la mère du Christ l'idéal de la vertu, à une époque par conséquent où l'on n'avait pas scrupule d'attribuer à la Vierge diverses imperfections, saint Grégoire de Nazianze avait dit : « Le Christ est né d'une vierge « purifiée préalablement dans sa chair et dans son cœur, « par l'Esprit-Saint. » G. Herzog, *loc. cit.*, p. 516. Ce même texte du Théologien et d'autres semblables, en particulier des saints Cyrille de Jérusalem, Éphrem et Augustin (sans parler des écrivains postérieurs), deviennent entre les mains des théologiens grecs ou russes de l'Église orthodoxe, de Métrophane Critopoulos à Alexandre Lebedev, un argument direct contre l'immaculée conception; pour eux, c'est du péché originel que Marie fut purifiée au jour de l'annonciation. Il suffira, pour répondre, de soumettre ces textes à un examen moins superficiel.

Saint Cyrille de Jérusalem : « Le Saint-Esprit venant en elle *la sanctifia*, pour qu'elle pût contenir celui qui a tout créé, » ἡγίαξεν αὐτὴν πρὸς τὸ δυνηθῆναι δέξασθαι τὸν δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. *Cat.*, XVII, 6, *P. G.*, t. XXXIII, 976. Tel est le texte. — L'auteur des *Catéchèses* affirme un effet de sainteté, produit en Marie par le Saint-Esprit et formant comme la préparation prochaine à la maternité divine. En vertu de quelle exégèse prétend-on identifier cet effet de sainteté avec la délivrance du péché originel ou de la loi du péché, qui auraient existé dans la Vierge ou même persévéré en elle jusqu'à ce moment-là ? Comme si un effet de sainteté ne pouvait pas se produire en quelqu'un qui est déjà saint, pour qu'il devienne plus saint ! « Que le juste pratique encore la justice, et que le saint se sanctifie encore, » καὶ ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι. Apoc., XXII, 11.

Saint Grégoire de Nazianze : « Le Verbe se fait homme, prenant tout ce qui est de l'homme, sauf le péché; il est conçu par la Vierge, *préalablement purifiée* par l'Esprit dans son âme et dans sa chair, κυηθεὶς μὲν ἐκ τῆς παρθένου καὶ ψυχὴν καὶ σάρκα προκαθαρθείσης; car il fallait tout à la fois honorer la maternité et donner l'avantage à la virginité. » *Orat.*, XXXVIII, *in Theophania*, 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 325. Cf. *Orat.*, XLV, *in sanctum Pascha*, 9, col. 663. — De ce texte il faut dire la même chose que du précédent. Grégoire parle d'une purification *relative*, en vue de la conception virginale de Jésus-Christ; purification qui devait élever la Vierge Marie au degré de sainteté et de pureté nécessaire « pour que le Fils de Dieu sortît d'elle d'une façon mystérieuse et en dehors de toute souillure. *Orat.*, XL, *in sanctum baptisma*, 45, col. 423. Vouloir prendre ici le terme καθαίρειν dans le sens absolu du mot, pour signifier le passage de l'impureté positive à la simple pureté, c'est méconnaître l'usage scripturaire et patristique du mot dans un sens plus large, pour signifier le passage d'un degré inférieur à un degré supérieur de pureté positive; qu'on se rappelle seulement la théorie de la *purification* des anges. Pseudo-Denys, *De cælesti hierarchia*, X, I; *De ecclesiastica hierarchia*, VI, 6, *P. G.*, t. III, col. 272, 537. D'ailleurs les disciples du Théologien nous donneront, dans les siècles suivants, un brillant commentaire de sa vraie pensée.

Saint Éphrem : « Le Christ est né d'une nature sujette aux souillures, que Dieu devait purifier en la visitant... Aussi le Christ purifia-t-il la Vierge, et c'est ainsi qu'il est né, pour montrer que le Christ opère toute pureté là où il se trouve. Il la purifia dans le Saint-Esprit pour la préparer (à la maternité divine), et c'est ainsi que d'un sein purifié il fut conçu. Il la purifia dans la chasteté, καθήρεν αὐτὴν ἐν ἁγνείᾳ; aussi, en naissant d'elle, il la laissa vierge. » *Sermo adversus hæreticos* (intitulé aussi, *De margarita*), *Opera græce*, t. II, p. 270. — Qu'une purification de ce genre ne se rapporte ni à la tache originelle ni à un péché quelconque proprement dit, l'ensemble du texte (souvent mal traduit) l'indique assez. Ce que l'orateur a en vue, il le déclare ailleurs par une comparaison expressive : « La lumière reçue dans l'œil le nettoie et l'éclaire, par son propre éclat elle en augmente et pare la grâce et la beauté. Marie fut un œil, la lumière habita en elle et divinement purifia son esprit, son imagination, ses pensées et sa virginité. » *Sermo in Genesim*, III, 6, *Opera syriace*, t. II, p. 328.

Dans l'autre texte, emprunté à un discours sur la naissance du Sauveur, Notre-Dame est mise en scène : « Vous appellerai-je fils, frère, fiancé ou Seigneur, vous qui avez régénéré votre mère par la nouvelle génération dont l'eau est le principe? Votre sœur, je le suis, puisque tous deux nous avons David pour ancêtre; votre mère aussi, puisque je vous ai conçu; votre fiancée encore, ayant été sanctifiée par votre grâce; votre servante enfin et votre fille, née de l'eau et du sang, puisque vous m'avez achetée aux dépens de votre vie et que vous devez m'engendrer par le baptême. Celui que j'ai engendré, m'a régénérée à son tour par une nouvelle génération, lui qui a orné sa mère d'un nouveau vêtement et s'est incorporé sa chair, alors qu'elle-même revêt la splendeur, la grandeur et la dignité de son Fils. » *Serm.*, XI, *de nativitate Domini. Opera syriace*, t. II, p. 429. — Rien, dans ce passage, qui ait trait au péché originel; la double sanctification de Marie dont parle le docteur syrien est d'un tout autre ordre. L'une est la sanctification dont la bienheureuse Vierge devait bénéficier plus tard, comme fille spirituelle du Christ, en recevant le baptême, sacrement de la régénération; mais qui ne sait que le baptême peut être conféré à des adultes déjà justifiés? L'autre est la sanctification reçue par la Vierge avant la naissance de son Fils et que saint Éphrem compare à des fiançailles. Qu'est-ce exactement : la sanctification première ou la sanctification privilégiée au moment de l'incarnation? Il est difficile de donner une réponse ferme, mais ce qu'on peut affirmer sans hésitation aucune, c'est que la sanctification opérée en Marie à l'annonciation n'est pas sa sanctification *première*, comme si alors seulement elle eût été délivrée du péché originel, contracté à sa naissance et conservé jusqu'à cette époque. Car, dans ses hymnes sur la mère de Dieu, le poète syrien nous la montre, au moment même où l'envoyé céleste l'aborde, comme déjà pleine de grâce et digne d'être saluée au nom du Père : « L'ange vit la Vierge tout admirable, et, ravi, il lui rend en ces termes son tribut d'amour et d'hommage flatteur : Je vous salue, *pleine de grâce*, le ciel n'est pas plus élevé que vous... » *Hymni et sermones*, t. II, col. 578. « Heureuse Vierge, qui avez *mérité* d'entendre Gabriel vous saluer au nom du Père. » *Ibid.*, col. 588. D'ailleurs, entre la supposition contraire et la doctrine générale du saint docteur sur la mère de Dieu, l'incompatibilité est simplement radicale.

Saint Augustin, De peccatorum meritis et remiss., I, 28, *P. L.*, t. XLIV, col. 174 sq. : « Seul, celui qui s'est fait homme en demeurant Dieu n'a jamais eu de péché et n'a pas pris une chair de péché, bien qu'il tienne sa chair d'une mère qui avait une chair de pé-

ché. Car ce qu'il lui doit, il l'a sûrement purifié, soit avant de le prendre, soit en le prenant. Aussi cette Vierge mère, qui n'a pas conçu selon la loi inhérente à la chair de péché, c'est-à-dire par un mouvement de concupiscence charnelle, mais qui, par sa foi ardente, a mérité de recevoir en elle-même le germe sacré, il l'a créée pour la choisir un jour et il l'a choisie pour en être créé, *quam eligeret creavit, de qua crearetur elegit.* » Texte où toute la difficulté se concentre vraiment : si la parcelle de chair, dont le corps du Sauveur fut formé, a dû être purifiée pour n'être plus une chair de péché, c'est donc qu'en Marie elle était chair de péché, jusqu'au moment de la purification. Il résulte, en effet, de ce texte et de plusieurs autres que, suivant Augustin, Marie, avait reçu de ses parents une chair de péché, susceptible comme telle de purification. — Mais que signifie au juste l'expression : *chair de péché* ? D'après le texte présent et ceux qui ont précédé, cette expression signifie, pour le saint docteur, une chair engendrée selon la loi de la concupiscence et, par conséquent, soumise à la même loi. Comme il écarte du Sauveur une conception qui serait soumise, ne fût-ce qu'en droit, à cette loi, il devait également écarter de sa personne sacrée une chair qui serait, même en simple droit, soumise à la concupiscence. Autre est le cas pour Marie : il peut y avoir en elle chair de péché, c'est-à-dire chair engendrée selon la loi de la concupiscence et soumise, en droit du moins, à cette loi. S'il s'agit non plus de la loi, mais de son application, la mère de Dieu fut-elle, *en fait*, préservée et comment? L'évêque d'Hippone ne touche pas expressément ce problème, mais son enseignement sur l'absence de péché en Marie, *De natura et gratia*, 36, autorise à conclure d'une façon favorable, en ce sens du moins que, si le *fomes peccati* existait en la Vierge avant l'incarnation, c'était sans exercer son empire. D'ailleurs, toute cette doctrine d'Augustin s'applique à la chair, et non pas à l'âme de la mère de Dieu. La concupiscence, prise en soi, ne s'oppose pas à la sainteté de l'âme, car les deux coexistent dans les chrétiens baptisés et justifiés. Voir Augustin (*saint*), t. I, col. 2395. Il est donc illégitime de s'appuyer sur l'expression : *chair de péché*, pour conclure que la très sainte Vierge fut soumise à la loi commune du péché originel. Mais l'obscurité et l'ambiguïté qui s'attachent aux formules augustiniennes donneront lieu, plus tard, à de vives et longues controverses.

Schwane, *Dogmengeschichte*, 2e édit., t. II, § 70, p. 536-540; trad. franç., par A. Degert, t. III, p. 179-186; Palmieri, *De Deo creante*, th. LXXXIII; *De peccato originali*, th. XIX; L. Janssens, *op. cit.*, p. 77-79, 85-91; M. Jugie, *La doctrine de l'immaculée conception et les Pères orientaux du IVe siècle*, dans *Notre-Dame*, 1912, t. II, p. 129; S. Protin, *La mariologie de saint Augustin*, dans *la Revue augustinienne*, Paris, 1902, t. I, p. 375; Ph. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustins*, Cologne, 1907; H. Kirfel, *Der hl. Augustinus und das Dogma der unbefleckten Empfängnis Mariens*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, Paderborn, 1907, t. XXII, p. 241; E. Dorsch, *Die Mariologie des hl. Augustins, von Dr. theol. Phil. Friedrich*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1908, t. XXXII, p. 549; H. Morilla, *San Augustin defensor de la concepción inmaculada de Maria*, dans *La Ciudad de Dios*, Valladolid, 1908, t. LXXV, p. 385; L. Talmont, *Saint Augustin et l'immaculée conception*, dans la *Revue augustinienne*, 1910, t. XVI, p. 745 ; W. Scherer, *Zur Frage über die Lehre des heiligen Augustinus von der unbefleckten Empfängnis*, dans *Theologie und Glaube*, Paderborn, 1912, p. 43-46.

X. Le Bachelet.

II. IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉGLISE GRECQUE APRÈS LE CONCILE D'ÉPHÈSE. — I. Considérations préliminaires. II. L'immaculée conception dans l'Égilse grecque, du concile d'Éphèse à Michel Cérulaire. III. Doctrine des byzantins du XIe au XVe siècle. IV. Les fête de la Conception. Les textes liturgiques. V. La croyance à l'immaculée conception dans l'Église gréco-russe à partir du XVIe siècle.

I. Considérations préliminaires. — L'examen de la tradition grecque sur la conception immaculée de la mère de Dieu, spécialement après le concile d'Éphèse, est particulièrement difficile à faire. L'histoire critique et détaillée de cette tradition sur ce point spécial n'a pas encore été entreprise. Les théologiens catholiques se sont contentés jusqu'ici de citer quelques témoignages plus ou moins probants empruntés à un nombre d'auteurs très restreint. Ces témoignages sont produits, la plupart du temps, isolés de leur contexte, et perdent ainsi beaucoup de leur force. Phénomène curieux : les textes que l'on a fait valoir de tel ou tel écrivain byzantin dont les œuvres se trouvent dans la *Patrologie grecque* de Migne, ne sont pas toujours ceux qui méritaient de venir en première ligne. On a passé sous silence les passages où l'idée du dogme catholique est contenue le plus clairement, ou bien on a noyé ces passages dans une masse d'autres qui ne prouvent pas grand'chose. Visiblement, on s'est trop fié à l'œuvre confuse et dénuée de critique de Passaglia, *Commentarius de immaculato Deiparæ semper virginis conceptu*, 3 in-4°, Rome, 1854-1855. A sa suite, on a trop insisté sur la portée des épithètes mariales, des métaphores, comparaisons ou types plus ou moins accommodatices dont abondent la rhétorique et la liturgie byzantines et qui visent très souvent la maternité divine et la perpétuelle virginité de Marie et non sa sainteté originelle. On a aussi accordé une importance exagérée au fait de la célébration d'une fête de la conception de la sainte Vierge en Orient, et l'on a voulu en déduire des conséquences théologiques qui, dans le cas, n'ont pas de fondement solide.

Ces erreurs de méthode n'ont pas peu contribué à jeter le discrédit sur la preuve que les apologistes du dogme catholique ont tirée des monuments de la tradition grecque. Ce discrédit a été augmenté par un préjugé tenace qui a cours communément depuis Petau parmi les théologiens et les historiens du dogme. Au c. II du l. XIV sur l'incarnation, le père de la théologie positive a écrit, précisément en parlant de l'immaculée conception : *Siquidem Græci, ut originalis fere criminis raram, nec disertam mentionem scriptis suis attigerunt, sic utrum beata Virgo affinis illi concepta fuerit, liquidi nihil admodum tradiderunt.* Cette brève déclaration, par laquelle Petau se dispense d'examiner la doctrine des grecs, a passé pour un oracle, et on la répète encore. On l'exagère même, et il n'y a pas longtemps qu'un moderniste, qui se piquait d'être un historien informé, osait écrire cette énormité : « A l'époque de saint Jean Damascène, l'Église grecque ignorait encore le dogme de la faute héréditaire. Elle ne pouvait donc pas songer à exempter la sainte Vierge d'une loi qui lui était inconnue. » G. Herzog, *La sainte Vierge dans l'histoire.* II. *Débuts de la croyance à la sainteté de Marie*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1907, t. XII, p. 549. Si l'on part de l'idée que les grecs ne songeaient jamais ou presque jamais au dogme fondamental du péché originel, sans lequel le dogme de la rédemption par Jésus-Christ crolerait par la base, il est évident que ce qu'ils disent de la sainteté de Marie perd beaucoup de sa force. Mais rien n'est moins exact que l'affirmation de Petau non seulement pour les Pères grecs antérieurs au concile d'Éphèse, mais aussi et surtout pour ceux qui ont vécu après ce concile. Tout ce qu'on peut dire à la décharge de l'illustre théologien, c'est que, depuis qu'il a écrit ses *Dogmes théologiques*, beaucoup de

documents nouveaux ont été publiés, tandis que d'autres restent encore ensevelis dans les manuscrits des bibliothèques. Ces documents nouveaux sont malheureusement peu utilisés, et l'on continue à ne vivre que du passé.

Ce n'est pas ici le lieu de traiter du péché originel dans l'Église grecque; la question sera étudiée à l'art. PÉCHÉ ORIGINEL. Nous ne pouvons cependant nous dispenser d'en dire ce qui est absolument indispensable pour l'intelligence des textes que nous apporterons tout à l'heure pour établir la croyance des grecs à la conception immaculée de la mère de Dieu.

Faisons tout d'abord remarquer la tactique des adversaires de nos dogmes sur le terrain de l'histoire. Pour ruiner l'immutabilité de l'enseignement de l'Église et appuyer une théorie de l'évolution dogmatique qui fait disparaître la notion même du dogme, ces adversaires insidieux, qui veulent pourtant passer pour des historiens et des critiques impartiaux, prennent pour point de départ de leurs recherches l'expression la plus complète et la plus récente de la doctrine de l'Église, telle qu'elle a été élaborée après de longues controverses ou de longs siècles de méditation théologique. Ils s'attachent étroitement à cette ultime formule; puis, ils abordent les monuments de l'antique tradition pour voir s'ils l'y rencontrent en propres termes. Esclaves volontaires et peu sincères d'un verbalisme étroit, et refusant de voir sous l'écorce des textes la substance de vérité qu'elle recouvre, ils concluent à la non-existence de la doctrine là où ils ne trouvent pas la formule actuelle. C'est avec ce procédé qu'on arrive à dire que saint Augustin a inventé le dogme du péché originel, ou que l'Église grecque ignorait ce dogme à l'époque de saint Jean Damascène. C'est par ce procédé encore qu'on n'apercevra la doctrine de l'immaculée conception que dans les textes qui diront en propres termes : « Marie a été exempte du péché originel dès le premier instant de sa conception. » On a vu certains théologiens catholiques sacrifier parfois à cette méthode pseudo-scientifique. N'est-ce pas, en effet, la première règle de toute exégèse d'interpréter les textes en fonction non seulement du contexte immédiat de l'écrit qu'on examine, mais encore de ce qu'on peut appeler le contexte de l'histoire, en tenant compte de l'époque et du milieu où l'écrivain a vécu, a écrit, a parlé? Il y a bien des manières d'exprimer une même vérité. A côté de l'expression adéquate, définitive, scolastique, que d'autres expressions moins parfaites dans la forme et cependant équivalentes pour le fond, surtout quand on songe à la multiplicité des points de vue sous lesquels peut être envisagée une même vérité révélée!

Prenons, par exemple, la doctrine de l'immaculée conception. A côté de la formule dogmatique employée par Pie IX dans la définition, il y a bien d'autres manières de rendre au moins l'idée principale qui fait l'objet direct de la définition. Dire que Marie a toujours été en grâce avec Dieu; qu'elle a été créée semblable à Adam avant la chute; qu'elle n'a jamais eu besoin d'être réconciliée avec Dieu; qu'elle a été sanctifiée ou justifiée dès son apparition dans le sein maternel; qu'elle a été toujours bénie et seule bénie, surtout si cette expression se rencontre sous la plume d'écrivains qui désignent le péché originel par le terme de « malédiction », ἀρά; qu'il est impossible de supposer en elle la moindre souillure de l'âme ou du corps, surtout si ceux qui parlent de la sorte ont l'habitude, dans leurs écrits, d'appeler le péché originel une souillure, ῥύπος; que Marie a été *naturellement*, φύσει, exempte de la concupiscence, alors que la concupiscence apparaît à ceux qui s'expriment ainsi comme la grande manifestation et l'élément le plus saillant du péché de nature; que la mère de Dieu a été soustraite à la corruption du tombeau, parce que l'aiguillon de la mort, le péché, était mortifié en elle, et que, si elle est morte, c'est parce qu'elle devait être conforme à son divin Fils, surtout si ceux qui tiennent ce langage considèrent la corruption du tombeau comme un des principaux châtiments du péché d'origine et désignent même ce péché par le terme de « corruption », φθορά; que Dieu est intervenu d'une manière toute spéciale pour sanctifier la conception de sa future mère, se préparer un palais digne de lui, de telle sorte qu'elle est véritablement la fille de Dieu, θεόπαις, un paradis planté par Dieu lui-même, παράδεισος θεοφύτευτος; que même Dieu a poussé plus loin la délicatesse et la prévoyance et a purifié progressivement, dès l'origine, les ancêtres de la Vierge, afin que ses parents immédiats pussent lui communiquer une nature parfaitement immaculée; toutes ces expressions, employées par des auteurs qui croyaient explicitement à l'existence d'une tare originelle, sans avoir jamais disserté *ex professo* sur sa nature complexe, contiennent d'une manière suffisamment explicite l'idée de la conception immaculée, telle que l'entend l'Église catholique.

Mais les grecs croyaient-ils réellement à l'existence d'une tare originelle de la nature humaine transmise par la génération à tous les descendants d'Adam à cause du péché personnel de celui-ci? Je me demande comment on a pu jamais en douter, et où Herzog avait pris ses renseignements, quand il affirmait qu'à l'époque de saint Jean Damascène, l'Église grecque ignorait encore le dogme de la faute héréditaire. Non seulement les écrivains postérieurs au concile d'Éphèse, mais encore les Pères antérieurs, à l'exception de Théodore de Mopsueste et, peut-être, de Théodoret, ont affirmé *souvent* et d'une manière suffisamment claire, l'état de déchéance et d'opposition au plan divin primitif de la nature humaine transmise par Adam pécheur à ses descendants. S'ils ont rarement usé du terme même de « péché » pour désigner ce que nous appelons proprement le péché originel, il n'y a là rien qui doive étonner. Le péché originel, considéré comme faute inhérente à chaque enfant d'Adam, *unicuique proprium*, comme s'exprime le concile de Trente, est un péché *sui generis*, un péché de nature, étranger à la volonté individuelle de chacun de nous. C'est là une notion subtile, qui va à l'encontre de l'acception courante du mot péché et qui produit encore de nos jours sur les étudiants en théologie une certaine surprise. Les simples fidèles n'arrivent guère à la saisir, et l'on sait que beaucoup de ceux qui attaquent le dogme catholique ne la possèdent pas. Il ne faut point, dès lors, tenir rigueur aux Pères de l'Église en général et aux Pères grecs en particulier, obligés de combattre le dualisme manichéen et s'adressant la plupart du temps au peuple dans les écrits qu'ils nous ont laissés, de ce que, antérieurement à toute controverse, et même après, ils ont réservé le mot « péché » pour désigner les fautes engageant la responsabilité personnelle.

Il est faux, d'ailleurs, que les Pères grecs du IVe et du Ve siècle n'aient jamais employé notre terminologie actuelle pour parler du péché originel. Saint Athanase, *Oratio contra arianos*, I, 51, *P. G.*, t. XXVI, col. 117; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XIX, 13, *P. G.*, t. XXXV, col. 1060; saint Basile, *Homilia dicta tempore famis*, 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 324; Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, II, 12, *P. G.*, t. XXXIX, col. 684, et *Contra Manichæos*, VIII, *ibid.*, col. 1096, disent expressément qu'Adam nous a transmis son péché, ἁμαρτία. D'autres, comme saint Isidore de Péluse, *Epist.*, l. III, epist. CXCV, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 880, ont recours au terme de ῥύπος, souillure. Saint Jean Chrysostome

parle d'une dette de famille écrite par Adam, χρέος, χειρόγραφον πατρῶον (passage tiré d'une homélie aujourd'hui perdue, donné par saint Augustin, *Contra Julianum*, I, 26) et déclare que tous ses descendants subissent comme lui une double mort, la mort de l'âme, qui est le péché, et la mort du corps. *Homilia in ebrios et de Christi resurrectione*, *P. G.*, t. XLIX, col. 438-439. Plusieurs se servent des termes vagues de malédiction, ἀρά, κατάρα, et de condamnation, κατάκρισις.

Ce qui prouve, du reste, d'une manière irréfutable, que l'Église orientale a toujours admis le dogme de la faute héréditaire, c'est la conduite qu'elle tint, au début du Ve siècle, à l'égard du pélagianisme. Elle ne fut pas moins prompte, alors, que sa sœur, l'Église latine, à repousser comme une hérésie la doctrine de Pélage et de Célestius. Dès 415, un synode de quatorze évêques orientaux réuni à Diospolis, en Palestine, obligea Pélage à confesser qu'Adam fut créé immortel, que son péché a été nuisible à toute l'humanité, et que les nouveau-nés ne se trouvent pas dans l'état d'Adam avant sa chute. Le concile d'Éphèse excommunie et dépose dans son premier canon les prélats qui professent les doctrines du pélagien Célestius. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. I, p. 181, 337. Nestorius lui-même, le disciple fidèle de Théodore de Mopsueste, s'écarte de son maître sur la question du péché d'origine, et reste fidèle à la doctrine traditionnelle, si bien que le pape Célestin l'en félicite : *Legimus quam bene teneas originale peccatum*. Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1034. Cf. M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 244-248. A partir du concile d'Éphèse, la mention du péché originel se rencontre à peu près dans tous les auteurs byzantins qui ont laissé des œuvres théologiques. Comme les Pères antérieurs, ils le désignent par diverses dénominations : *péché*, ἁμαρτία (et quelquefois ἁμάρτημα, terme particulièrement bien choisi pour marquer un péché permanent, habituel); *souillure*, ῥύπος, ῥύπος προγονικός; *malédiction*, ἀρά, κατάρα; *corruption*, φθορά; *sentence de condamnation*, ἀπόφασις, κατάκρισις; *dette*, χρέος; *chute*, πτῶσις, πτῶμα; *maladie*, νόσος; *mort*, νέκρωσις, θάνατος; *misère originelle*, προπατορικὴ ταλαιπωρία.

Et qu'on ne se figure pas que ce n'est qu'en passant et rarement que les byzantins parlent de la tare originelle. Cette doctrine leur est familière, et ils y font continuellement allusion. Chose digne de remarque et qui est particulièrement importante pour notre sujet, c'est surtout en célébrant les louanges de la mère de Dieu dans leurs homélies ou leurs cantiques liturgiques, qu'ils rappellent le dogme de la chute originelle. Pas d'homélie sur l'Annonciation qui ne renferme un tableau plus ou moins développé de l'état de justice originelle et de l'état de misère dans lequel le péché d'Adam a précipité le genre humain. Et comme les panégyristes de la Toute-Sainte lui attribuent tous les effets de la rédemption opérée par Jésus, en vertu du principe : *Causa causæ est causa causati*, rien de plus fréquent chez les orateurs comme chez les poètes que cette pensée : C'est par Marie que le péché d'Adam a été détruit; c'est par elle que l'antique malédiction a été levée; c'est par elle que la nature humaine a été réformée et rétablie dans l'état primitif.

Non seulement les théologiens byzantins affirment souvent l'existence du péché originel, dans leurs œuvres iréniques, mais ils défendent parfois ce dogme contre les attaques des hérétiques. Léonce de Byzance, au VIe siècle, reproche à Théodore de Mopsueste d'avoir nié le péché originel. *Contra nestorianos*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1369. Au VIIe, le synode *in Trullo* donne son approbation officielle à la collection canonique des conciles africains, et fait entrer ainsi dans le droit byzantin les deux premiers canons du IIe concile de Milève, reproduits par le synode de Carthage de 418. On sait que le 1er de ces canons affirme l'immortalité primitive, et que le second proclame la nécessité du baptême pour les nouveau-nés, à cause du péché d'Adam : *ut in eis mundetur quod generatione contraxerunt*. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 101-102. Expliquant la nature du péché originel, Anastase le Sinaïte se refère au 1er canon de Milève, *Quæst.*, CXLIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 796. Les canonistes postérieurs commentent tous les décisions africaines contre Pélage.

Très explicites sur l'existence du péché originel, les Pères grecs et byzantins paraissent aux théologiens modernes très déficients sur la question de la nature de ce péché. Au fait, il faut bien reconnaître que les orientaux n'ont jamais agité *ex professo* le problème qui préoccupe les théologiens actuels : *Qu'est-ce qui constitue l'essence du péché originel?* On sait que ce problème n'est pas encore résolu. L'opinion la plus commune de nos jours est que cette essence consiste *uniquement* dans la privation de la grâce sanctifiante. Nous ne croyons pas que cette opinion soit irréformable, ni qu'elle réponde pleinement au concept total du péché originel. D'après nous, saint Thomas d'Aquin a trouvé la vraie formule, à laquelle il serait préférable de se tenir, parce qu'elle synthétise admirablement les données de la tradition patristique. Envisagé dans sa totalité et dans l'homme non justifié, le péché originel est l'opposé de la justice originelle considérée dans tout son ensemble (dons surnaturels proprement dits et dons préternaturels). On peut donc dire qu'il est constitué par la privation de tous les dons de la justice originelle, c'est-à-dire des dons surnaturels et préternaturels. Dans le dessein de Dieu, l'homme devrait naître revêtu de tous ces dons. Leur absence dans le nouveau-né constitue celui-ci dans un état d'opposition avec la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans un état de péché. Dieu, en effet, a élevé l'humanité à l'état surnaturel, et il continue à la vouloir dans cet état.

Mais il ne saurait y avoir vraiment péché sans transgression libre d'un précepte divin par une volonté créée. Dans le cas du péché originel, la privation en nous du surnaturel et du préternaturel est, aux yeux de Dieu, en relation avec le péché personnel d'Adam. Dieu nous voit tous en Adam comme ne faisant avec lui qu'un même *corps mystique* et en quelque sorte *physique*, tout de même qu'il voit en Jésus-Christ toute son Église. Adam est pour lui l'humanité entière. En donnant à notre premier père les dons surnaturels et préternaturels, c'est à la nature humaine qu'il les donnait. Adam pécheur est pour lui l'humanité pécheresse. Et cette volonté de Dieu par laquelle il voyait en Adam toute l'humanité n'était point arbitraire, mais fondée sur la réalité, puisqu'en fait, au point de vue physique, l'humanité entière était en Adam comme en puissance : *ex uno omnes*. Si celui-ci était resté fidèle, c'est l'humanité qui fût restée fidèle et qui aurait acquis pour toujours les dons surnaturels et préternaturels. Les péchés individuels n'auraient pas empêché la génération charnelle d'être à la fois le véhicule de la nature et de la surnature. Du moment qu'Adam a péché, c'est la nature humaine aussi qui a péché et qui a perdu en lui et par lui la justice originelle. A tout fils d'Adam Dieu refuse la grâce et les autres dons, parce qu'il voit dans ce descendant la nature qui a péché dans le premier père. Et cependant il continue à vouloir que cette nature ait le surnaturel et le préternaturel. C'est ce qui nous explique pourquoi la perte de la justice originelle est, à la fois, une peine et une faute. C'est une peine, parce que Dieu nous en prive à cause du péché de notre nature

en Adam. C'est une faute, parce que sa privation nous maintient en opposition avec la volonté de Dieu, qui nous veut toujours dans l'état surnaturel.

Si le péché originel dans sa totalité consiste dans la privation de tous les dons qu'il a fait perdre à notre nature en Adam, il est évident que la privation de n'importe lequel de ces dons *dans l'homme non justifié* déplaît à Dieu et constitue comme une partie du péché originel total. Cette privation revêt un caractère peccamineux en quelque manière, en tant qu'elle est contraire au plan divin primitif.

Il importe cependant de remarquer qu'il y avait une hiérarchie entre les divers privilèges concédés par Dieu à la nature humaine en Adam. La grâce sanctifiante était l'élément principal et comme la clef de voûte de l'état de justice originelle. C'est en considération de ce don, surnaturel dans son essence, que Dieu avait accordé à Adam les autres dons, dits préternaturels. On peut traduire cette doctrine par la formule scolastique : La grâce sanctifiante constituait le *formel* de la justice originelle; les dons préternaturels en constituaient l'élément *matériel*. C'est en employant une formule semblable que saint Thomas enseigne que l'élément formel du péché originel est constitué par la privation de la grâce sanctifiante, et que son élément matériel consiste dans la privation de l'immunité de la concupiscence et des autres dons préternaturels. *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. LXXXII, a. 3, 4. Cet élément matériel a quelque chose de peccamineux dans le non-justifié; mais il cesse d'avoir ce caractère dans les baptisés et les justifiés. Car une fois que l'âme est ornée de la grâce sanctifiante, l'homme est pleinement réconcilié avec Dieu. Dieu ne lui tient plus rigueur de la privation des dons préternaturels. Cette privation devient une simple absence; elle n'a plus rien de peccamineux; selon le mot de saint Augustin parlant spécialement de la concupiscence : *transit reatu, manet actu* : le baptême nous délivre de tout péché, mais il ne nous délivre pas de tout mal. Ce n'est qu'à la résurrection générale que Dieu nous fera pleinement participer à la rédemption surabondante acquise par Jésus-Christ. Alors le dernier ennemi de l'homme, la mort, fruit du péché d'origine, sera détruite : *novissima autem inimica destruetur mors.* I Cor., XV, 26.

Cette conception thomiste du péché originel s'accorde d'abord parfaitement avec la doctrine officielle de l'Église. On sait que celle-ci n'a porté encore aucune définition expresse sur l'essence du péché originel. Un seul point peut être considéré comme indirectement proposé par le concile de Trente : c'est que la privation de la grâce sanctifiante appartient à la notion du péché originel. Chose remarquable : c'est dans ces derniers termes que le concile du Vatican se proposait de formuler un de ses canons : *Si quis dixerit peccatum originale formaliter esse ipsam concupiscentiam, aut physicum seu substantialem naturæ humanæ morbum, et negaverit privationem gratiæ sanctificantis de ejus ratione esse, anathema sit. Collectio Lacensis*, t. VII, p. 566. Le concile se gardait de dire que la privation de la grâce sanctifiante constitue *toute* la notion du péché d'origine. Il est défini que le baptême enlève le péché originel, que dans le baptisé il ne reste rien de peccamineux : *in renatis nihil odit Deus*, dit le concile de Trente; qu'en particulier, dans les baptisés, la *concupiscence n'est pas vraiment et proprement un péché : sancta synodus declarat Ecclesiam catholicam hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.* Denzinger-Bannwart, n. 792. Mais il n'est pas du tout défini *qu'avant le baptême*, la concupiscence et les autres privations ne présentent aux yeux de Dieu rien de peccamineux. Le concile de Trente est muet sur ce point; ou plutôt, il me paraît faire allusion à la doctrine augustinienne et thomiste, quand il dit dans le canon déjà cité : *Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat.* Qu'on remarque l'expression : *reatus originalis peccati.* Une fois que l'homme a reçu par le baptême l'élément principal et formel de la justice originelle, c'est-à-dire la grâce sanctifiante, Dieu ne lui impute plus les autres privations. Le *reatus* qui s'attachait à ces privations comme éléments secondaires du péché originel, envisagé dans sa totalité et sa complexité, n'existe plus. Dieu nous voit, dès ce moment, dans son Christ ressuscité et glorieux, et il nous laisse passagèrement sujets aux misères, suites du péché d'origine, pour que nous ayons part à la patience de Jésus et que par le combat, dans lequel la grâce nous soutient toujours, nous méritions notre couronne : *concupiscentia ad agonem relicta est.* Cf. Salmanticenses, *De vitiis et peccatis*, disp. XVI, dub. IV, § 3 et 4.

Inattaquable sur le terrain du dogme, la conception thomiste a le grand avantage de faciliter l'interprétation de la doctrine des Pères tant grecs que latins. Ceux-ci, à quelques rares exceptions près, ne se sont point posé les questions de la théologie actuelle : *Quelle est l'essence du péché originel?* ou encore : *Quel est l'élément principal de ce tout complexe qu'est le péché originel?* Ils ont simplement noté les différences qu'ils ont trouvées, d'après les données révélées, entre l'état d'Adam avant son péché et son état et le nôtre après sa chute. Tantôt ils ont donné de ces différences une énumération assez complète, tantôt ils ont été frappés davantage par l'une ou par l'autre, et l'ont mise en première ligne avec plus ou moins de bonheur. La plupart du temps, ils ont décrit le péché originel plus par le dehors que par le dedans, plus par ses suites visibles et sensibles que par son fond intime, c'est-à-dire la privation de la grâce sanctifiante et la mort spirituelle. C'est un fait que souvent ils ont mis en relief le secondaire au lieu du principal, sans du reste exclure celui-ci. Avec une conception trop rigide et trop étroite de l'essence du péché originel, on est dérouté par la manière des Pères. La pensée de ces derniers s'éclaire, au contraire, si l'on fait attention que, considérées antérieurement au baptême et à la justification, les privations autres que la privation de la grâce sanctifiante constituent aussi *partiellement* la nature humaine déchue en état d'opposition avec la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans l'état de péché. Et tel Père aura pu paraître identifier le péché originel avec la concupiscence ou la privation de l'immortalité — *celles-ci étant considérées dans le non-baptisé* — sans pour cela être dans l'erreur. Il aura exprimé simplement une vue incomplète du péché originel : il aura pu oublier dans le cas l'élément principal de ce péché, sans du reste pour cela l'exclure; il n'aura pas erré du tout au tout.

L'erreur de Luther et des protestants a été de ne pas distinguer, pour ce qui regarde ce que nous appelons les suites du péché originel, deux moments bien distincts : le moment avant le baptême, et le moment après le baptême. Dans le non-baptisé, la privation des dons préternaturels est à la fois une peine et aussi une *partie*, partie secondaire, de la faute héréditaire, de la tare de nature. Dans le baptisé, l'absence des dons préternaturels perd son caractère peccamineux, *transit reatu*; ce n'est plus qu'une suite pénale, que Dieu nous laisse *ad exercitium virtutis*, et qui disparaîtra pleinement un jour. Il semble que les théologiens modernes, préoccupés de réfuter l'erreur protestante, ont aussi trop exclusivement considéré le péché

originel en se plaçant dans le second moment, c'est-à-dire après le baptême, et pas assez l'état de nature déchue, considéré dans son intégrité et sa complexité, antérieurement à la justification Du fait que dans le baptisé il ne reste rien de peccamineux on a trop vite conclu que le péché originel consistait *uniquement* dans la privation de la grâce sanctifiante. C'est pour cela que la synthèse thomiste, envisageant le péché originel comme un tout s'opposant au tout de l'état de justice originelle, sauf à distinguer dans ce tout l'élément principal et l'élément secondaire, le formel et le matériel, nous paraît seule épuiser le concept total du péché d'origine, et merveilleusement condenser et coordonner toutes les données de l'Écriture et de la tradition.

Ces considérations un peu longues ne constituent point une digression inutile au sujet qui nous occupe. S'il est établi, en effet, que les Pères grecs et les théologiens byzantins désignent le péché originel plus souvent par son élément matériel que par son élément formel, et si, par ailleurs, ils écartent de la mère de Dieu cet élément matériel et secondaire, qui pour eux paraissait être le principal, nous serons en droit de conclure qu'ils ont enseigné la doctrine de la conception immaculée. Des textes qui, considérés en eux-mêmes et d'après les conceptions et la terminologie de la théologie actuelle, paraissent notoirement insuffisants pour exprimer l'idée dogmatique, peuvent avoir une tout autre portée, si on les interprète, comme on doit le faire, d'après le contexte de l'histoire, c'est-à-dire d'après l'idée que se faisaient communément du péché originel ceux qui les ont écrits. Si, pour ces derniers, le péché d'origine est l'ensemble de ce que nous appelons les suites de ce péché dans la nature déchue chez un sujet non justifié, et s'ils exemptent Marie de chacune ou des principales de ces suites, n'est-il pas évident qu'ils ont exprimé à leur manière l'essentiel du dogme défini par Pie IX?

Or sous quel angle les Pères grecs et les byzantins considèrent-ils le péché originel? La réponse est facile. La nature humaine, telle qu'elle se trouve en chaque descendant d'Adam, leur apparaît entachée d'une souillure, parce qu'elle est découronnée des privilèges de l'état de justice originelle. Parmi ces privilèges, l'immortalité et l'exemption de la concupiscence frappent surtout leur attention. Saint Jean Chrysostome, commentant le texte de saint Paul; *Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*, Rom., v, 18, s'exprime en ces termes : « Que le premier homme ayant péché et étant devenu mortel, ses descendants lui soient devenus semblables, rien que de naturel à cela; mais, si l'on dit que, par la désobéissance du premier, les seconds deviennent pécheurs, où est la logique? Car il est clair que celui-là n'est pas digne de châtiment qui n'est pas devenu pécheur par lui-même. Que signifie donc ici le mot « pécheurs »? A mon avis, il veut dire : « soumis au châtiment et condamnés à la mort », τὸ ὑπεύθυνοι κοάσει καὶ καταδεδικασμένοι θανάτῳ. » *In Epist. ad Romanos*, homil. x, *P. G.*, t. LX, col. 477. On le voit, saint Jean Chrysostome réserve le mot de péché pour désigner le péché actuel; mais il ne nie pas pour cela ce que nous appelons le péché originel, puisqu'il déclare expressément que nous sommes soumis au châtiment et condamnés à la mort en vertu de notre descendance d'Adam pécheur. Le châtiment, la mort, ce sont là les termes généraux qu'il emploie pour exprimer le péché originel et ses suites. Par mort, du reste, nous savons qu'il entend et la mort du corps et la mort de l'âme, c'est-à-dire la privation de la grâce. Voir le texte cité ci-dessus. De nombreux théologiens byzantins, à l'exemple de saint Jean Chrysostome, signalent aussi en première ligne la privation de l'immortalité et de l'incorruptibilité, quand ils parlent du péché originel, privation qu'ils mettent clairement en rapport avec la faute personnelle d'Adam. Ainsi Gennade de Constantinople († 471), *In Epist. ad Romanos*, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1672 et 1673, où il écrit : Ἡ ἁμαρτία τὴν ἑαυτῆς ἐν τῷ θανάτῳ καὶ διὰ τοῦ θανάτου δυνάστειαν ἐκράτυνεν; S Anastase Ier d'Antioche († 599), *De passione et impassibilitate Christi*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1350, 1352-1353; S. Sophrone de Jérusalem, *In S. Deiparæ Annuntiationem*, 12, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 3229; *De Hypapante*, 16, *ibid.*, col. 3298-3299; Anastase le Sinaïte, *Quæst.*, CXLIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 796; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. II, c. XXX, *P. G.*, t. XCIV, col. 976; *In Epist. ad Romanos*, v, 12, 19, *P. G.*, t. XCV, col. 477; Théophylacte, *Expositio in Epist. ad Rom.*, *P. G.*, t. CXXIV, col. 408.

D'autres docteurs, à la suite de saint Cyrille d'Alexandrie, insistent surtout sur la concupiscence. Comme saint Jean Chrysostome, saint Cyrille a été amené à dire sa pensée sur le péché d'origine en expliquant le passage du c. v de l'Épître aux Romains. Après avoir affirmé que, par suite de la transgression d'Adam, le péché a envahi la nature humaine, et qu'ainsi tous les hommes ont été constitués pécheurs, il poursuit : « Sans doute, dira-t-on, Adam est tombé, et son mépris du commandement divin l'a fait condamner à la corruption et à la mort. Mais comment les autres hommes ont-ils été constitués pécheurs à cause de lui? Que nous importent à nous ses péchés personnels? Comment donc avons-nous été condamnés avec lui, alors que Dieu dit : « Les pères ne mourront pas « pour leurs enfants ni les enfants pour leurs pères; « celui-là mourra qui péchera, » Deut., XXIV, 16? Que répondrons-nous à cela? Il est bien vrai que c'est celui qui péchera qui mourra. Or, nous sommes devenus pécheurs, à cause de la désobéissance d'Adam, de la manière suivante : Adam avait été créé incorruptible et immortel. Sa vie dans le paradis de délices était sainte; sans cesse son esprit était occupé à contempler Dieu; son corps, à l'abri de toute atteinte du plaisir honteux, jouissait d'un calme parfait et ignorait le trouble des mouvements désordonnés. Mais, après qu'il fut tombé dans le péché et qu'il eut glissé dans la corruption, les plaisirs impurs envahirent la chair et la loi bestiale qui règne dans nos membres se manifesta. La nature devint donc malade de la maladie du péché, à cause de la désobéissance d'un seul, c'est-à-dire d'Adam. Et ainsi tous les hommes ont été constitués pécheurs, non qu'ils aient péché avec Adam, puisqu'ils n'existaient pas encore, mais parce qu'ils ont sa nature, soumise désormais à la loi du péché. » *In Epist. ad Rom.*, *P. G.*, t. LXXIV, col. 788-789. Ainsi, d'après saint Cyrille, nous sommes constitués pécheurs par la faute d'Adam, parce que nous tenons de lui une nature privée de ses anciens privilèges. Ce saint insiste visiblement sur la concupiscence, mais il serait faux de dire que c'est elle uniquement qui constitue pour lui le péché. Voici un passage d'un de ses écrits où la privation de la grâce est mise en première ligne : « Ayant échangé contre un plaisir coupable la grâce qu'elle tenait de Dieu et, par suite, ayant été dépouillée des biens qu'elle possédait à l'origine, la nature humaine fut chassée du paradis de délices; elle perdit aussitôt sa beauté et fut désormais en proie à la corruption. » *De adoratione in spiritu et veritate*, I, *P. G.*, t. LXVIII, col. 149.

Un disciple de saint Jean Damascène, Théodore Aboucara ou Abou-Kourra, écrit : « Adam avait reçu de Dieu une nature immaculée; il la souilla par le péché et les passions, τῇ ἁμαρτίᾳ καὶ τοῖς πάθεσι, et c'est dans cet état qu'elle nous a été transmise. » *Opuscula*, *P. G.*, t. XCVII, col. 1524. Ailleurs, il insiste beaucoup sur l'une des suites de la faute originelle:

l'esclavage du démon. Jésus-Christ, dit-il, nous a délivrés de cinq ennemis mortels, qui sont : la mort, le diable, la malédiction de la loi et la condamnation, le péché, l'enfer. Nous sommes devenus sujets du diable, en lui obéissant et en désobéissant à Dieu. A l'origine, Dieu avait créé l'homme fort et invincible. Ne pouvant arriver à le vaincre, le diable usa de ruse pour le dépouiller de la grâce, qui faisait sa force. Une fois ce résultat obtenu, il n'eut pas de peine à le précipiter dans toute sorte de plaisirs, de péchés et de désobéissances. Et Dieu permit justement que celui qui l'avait abandonné et avait passé à l'ennemi fût soumis à la tyrannie de celui-ci. » *Ibid.*, col. 1464. Proclus avait dit avant lui : « Par l'intermédiaire d'Adam nous avons tous souscrit au péché; le diable nous retenait captifs. » *Homil.*, I, *de laudibus B. Mariæ*, *P. G.*, t. LXV, col. 686.

Souillée, avant le baptême, par le fait qu'elle n'a plus les dons de la justice originelle, notre nature redevient innocente aux yeux de Dieu par le sacrement de la régénération. Les théologiens orientaux sont parfaitement d'accord avec le concile de Trente : *in renatis nihil odit Deus*. Commentant le passage du ps. L : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum*, Hésychius de Jérusalem écrit : « Ces paroles ne font pas seulement allusion à la souillure qui vient d'Adam. A cause de lui, en effet, nous sommes regardés comme souillés dès notre naissance, et, avant que nous ayons atteint l'âge de discerner le bien et le mal, nous avons besoin de purification, tenant de nos parents une tache. » *Fragmenta in ps.*, ps. L, *P. G.*, t. XCIII, col. 1201. Olympiodore, diacre d'Alexandrie au VII^e^ siècle, déclare que le baptême « efface réellement et complètement la sentence et le péché, ἀποφάσεως καὶ ἁμαρτίας, de notre premier père Adam, qui nous ont atteints nous-mêmes. C'est pourquoi les enfants baptisés, étant absolument purs de toute iniquité et de tout péché, ayant reçu l'Esprit et revêtu le Christ, meurent souvent au moment du baptême ou après, et sont immaculés et saints. » Citation faite par Anastase le Sinaïte, *In Hexaem.*, l. « VI, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 938. Théodore Abou-Kourra n'est pas moins explicite : « Le Christ nous baptise dans l'eau et dans l'Esprit, et la grâce du Saint-Esprit efface toute infirmité et tout péché, et nous rétablit dans l'ancienne vigueur et dans la beauté d'avant la chute, καὶ εἰς τὸ ἀρχαῖον σθένος καὶ κάλλος τὸ πρὸ τῆς παραβάσεως ἀποκαθίστησιν. » *Opuscula*, *P. G.*, t. XCVII, col. 1469. Théodore, qui nous a dit tout à l'heure qu'Adam nous transmet une nature souillée par le péché et les passions, semble oublier ici que la concupiscence persiste après le baptême. N'est-ce pas nous enseigner indirectement que la concupiscence dans le baptisé ne souille plus la nature aux yeux de Dieu? Au XI^e^ siècle, Siméon, le nouveau théologien, écrit dans le même sens : *Quilibet baptizatus talis jam qualis ille erat qui primus est conditus. Orationes*, *P. G.*, t. CXX, col. 324.

Ces quelques citations, qu'il serait facile de multiplier, suffisent, croyons-nous, à établir que les byzantins croyaient au dogme de la faute héréditaire, qu'ils en parlaient plus souvent qu'on ne le dit communément, qu'ils voyaient dans cette tare originelle quelque chose de complexe, c'est-à-dire la privation, due au péché d'Adam, des divers dons de la justice originelle, et que cette privation, dans les non-baptisés, constitue une faute, une souillure que le baptême fait disparaître. En vertu même de cette doctrine, les textes qui, dans les écrits de ces docteurs, écartent positivement de la mère de Dieu la concupiscence, la corruption du tombeau, l'esclavage du démon, à plus forte raison la privation de la grâce divine, ou même n'importe quelle souillure, reviennent à dire que Marie a été exempte du péché originel.

Cette signification est d'autant plus certaine que jamais, pendant toute la période byzantine, il n'y a eu, dans l'Église grecque, de controverse sur la question de savoir si Marie a été préservée de la faute originelle dès le premier instant de l'union de son âme avec son corps. Au contraire, il est évident pour quiconque parcourt l'énorme littérature mariologique de cette époque, tant celle qui est publiée que celle qui se cache encore dans les manuscrits, qu'à Byzance, la mère de Dieu, la *Panaghia*, est unanimement considérée comme la créature humaine idéale, l'homme par excellence, comme diront de nombreux théologiens, et que, suivant le mot de Théodore Prodrome, au XII^e^ siècle : « Il est absolument impossible de supposer ou d'imaginer en elle la moindre trace de souillure ou de péché, » ἐν ᾗ οὐδὲν ὀπωστιοῦν ῥυπαρίας ἢ ἁμαρτίας ἴχνος ὑπονοῆσαι ἢ φαντασθῆναι ὅλως ἐνδέχεται. H. M. Stevenson, *Theodori Prodromi commentarios in carmina sacra melodorum Cosmæ hierosolymitani et Joannis Damasceni*, Rome, 1888, p. 52. C'est bien là le canon mariologique byzantin, au moins à partir du concile d'Éphèse. A quelques rares exceptions près, il mesure exactement l'idée que se font de Marie et les prélats et les fidèles, et les savants et les ignorants. Il importe de s'en souvenir, quand il s'agit d'apprécier la portée réelle de certaines expressions, qui ne nous donnent, à nous, que l'impression de l'implicite, mais qui, en réalité, traduisaient une croyance explicite dans l'esprit de ceux qui les employaient.

Après ces considérations préliminaires, qui nous ont paru indispensables pour la pleine intelligence des témoignages qui vont suivre, nous allons aborder l'examen de ces derniers, en suivant l'ordre chronologique. Nous donnerons, à propos de chaque auteur, ce qu'il a dit de plus clair sur la matière. Cet examen de la doctrine des théologiens grecs sera divisé en deux sections. Dans la première, nous interrogerons ceux qui ont vécu du concile d'Éphèse à la consommation du schisme byzantin, sous Michel Cérulaire. Dans la seconde, nous poursuivrons l'histoire de la tradition grecque jusqu'au XV^e^ siècle inclusivement. Nous devrons ensuite parler de la fête de la Conception dans l'Église grecque et de la valeur des témoignages empruntés aux livres liturgiques. Nous terminerons par un bref aperçu de l'histoire de la doctrine dans l'Église grecque et dans l'Église russe à partir du XVI^e^ siècle jusqu'à nos jours. Nous avertissons le lecteur que, dans cette étude, nous n'utiliserons pas seulement les sources éditées, mais aussi plusieurs sources encore manuscrites. Ce sont même ces dernières qui nous fourniront les témoignages les plus explicites de la croyance des byzantins au privilège de l'Immaculée.

II. L'IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉGLISE GRECQUE DU CONCILE D'ÉPHÈSE A MICHEL CÉRULAIRE. — Il est incontestable que le concile d'Éphèse eut sur le développement de la théologie mariale en Orient une influence considérable. En proclamant solennellement que la Vierge Marie était véritablement mère de Dieu, Θεοτόκος, il attira l'attention des docteurs sur la dignité sublime exprimée par ce titre, et l'on vit bientôt éclore sur les lèvres des prédicateurs ces magnifiques éloges, ces gracieuses comparaisons, ces litanies interminables d'épithètes laudatives, où se complaît l'abondance byzantine. En même temps, le culte marial progresse rapidement : les fêtes en l'honneur de la Vierge-mère se répandent de la Ville sainte dans tout le monde oriental. Celle qui semble avoir inauguré le cycle, la fête de l'Annonciation, est célébrée dès le V^e^ siècle, à Jérusalem, à Constantinople et, sans doute, en d'autres endroits, bien que ce ne soit que vers le milieu du VI^e^ siècle, qu'elle reçoive sa date fixe du 25 mars. S. Vailhé, *Origines de la fête de l'Annonciation*, dans les *Échos d'Orient*, t. IX, p. 141 sq. Cf.

M. Jugie, *Abraham d'Éphèse et ses écrits*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXII, p. 41-45. On rencontre encore chez quelques Pères contemporains de la controverse nestorienne des affirmations sur la sainte Vierge qui étonnent notre piété. La doctrine mariale contenue dans les écrits authentiques de saint Cyrille d'Alexandrie ne dépasse pas celle des Pères grecs du IVe siècle. Saint Cyrille prête encore à Marie des doutes et des ignorances sur la résurrection de Jésus, lorsqu'elle le voit crucifié sur le Calvaire. *In Joa.*, XIX, 26-27, *P. G.*, t. LXXIV, col. 661-665; *Homilia in occursum Domini*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1049; *In Lucam*, *P. G.*, t. LXXII, col. 505. Voir col. 886 sq. Mais ce sont là des exceptions. Bientôt les docteurs sont unanimes à exalter la parfaite sainteté de la mère de Dieu et à éloigner d'elle toute souillure de l'âme et du corps. En agissant ainsi, du reste, ils n'innovent pas; ils ne font que se conformer au sentiment qui a été général dans l'Église dès l'origine et que les opinions particulières de quelques exégètes ne doivent pas obscurcir pour nous.

1° *Pères du Ve siècle.* — Chose curieuse, l'adversaire du *théotocos*, Nestorius, semble soustraire Marie au péché originel. Il affirme d'abord que c'est par elle que la bénédiction et la justification sont arrivées au genre humain, comme c'était par Ève que la malédiction était venue : *Diabolus peccatum ex Adam tanquam chirographum proferebat, et e diverso Christus ex carne sine peccato debiti hujus evacuatione nitebatur. Ille condemnationem, quæ per Evam adversus totam naturam processerat, relegebat; Christus vero justificationem, quæ per beatam Mariam generi obvenerat, referebat.* Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 349. Cette opposition entre Ève et Marie, cette naissance du Christ d'une *chair sans péché*, méritent déjà d'attirer l'attention. Nestorius continue le parallèle entre les deux mères de l'humanité. La première enfante dans la douleur. Ces douleurs de l'enfantement sont pour les femmes, filles d'Ève, une peine du péché d'origine : *Multiplices gemitus in parturitione feminarum pœna peccati est; et parere quidem non est maledictum; non enim benedictio in maledictum daretur; in tristitia autem parere, hoc ex maledicto illo trahitur post peccatum... In mœroribus paries filios; huic sententiæ socium est quod nascitur et quod parit, unum eorum in mœroribus pariens, alterum vero in mœroribus nascens.* Loofs, *op. cit.*, p. 324-325. A la seconde Dieu a préparé un enfantement sans douleur. Marie est la nouvelle mère, mais une mère vierge, que Dieu a donnée à la nature humaine. La condamnation prononcée contre Ève a été détruite par le salut de l'ange à Marie. A Ève les douleurs et les gémissements, fruits du péché; à Marie la joie, fruit de la grâce dont elle est remplie. Ève enfante des pécheurs dans la tristesse; le fruit du sein de Marie est béni : *Miserator Dominus non despexit illos fœtus condemnatos, sed feminæ in uterum adveniens, vertit in illa matre consuetudinem pariendi et mutavit in illa partuum leges* (*parturitiones enim sanctæ Virgini immunes a mœroribus præparaverat*) *et naturæ humanæ matrem donavit innuptam, non spernens fructus nuptiarum neque despiciens. Respice omnium harum tristium sententiarum a Christo præstitam resolutionem :* (τὸ) « *multiplicans multiplicabo tristitias tuas et gemitus tuos* » *per hoc solvit, ubi dictum est : Ave, gratia Dei plena;* (τὸ) « *in tristitia paries filios,* » *solvit per id quod scriptum est :* « *Benedictus fructus ventris tui.* » *Ibid.*, p. 326. Cf. M. Jugie, *Nestorius*, p. 285-286. Ainsi Nestorius exempte explicitement Marie de la peine du péché originel spéciale aux femmes; d'après lui, Dieu avait *préparé* à la sainte Vierge un enfantement sans douleur, et c'est elle qu'il a donnée comme mère nouvelle à l'humanité. C'est du reste à Jésus que Marie doit d'échapper à la loi commune; car c'est par lui qu'est levée la sentence portée contre la femme : *Respice harum tristium sententiarum a Christo præstitam resolutionem;* et c'est l'ange qui annonce à Marie son privilège, en lui disant : *Ave, gratia plena.* Tout cela n'est sans doute pas aussi clair que nous le désirerions; mais cela est fort suggestif. Si l'on ne peut affirmer avec certitude que, pour Nestorius, exempter Marie des peines du péché originel équivalait à l'exempter du péché originel lui-même, je ne crois pas qu'on puisse avancer non plus que sûrement cette équivalence n'existait pas dans son esprit.

Nous trouvons quelque chose de plus explicite dans les écrits d'un des principaux membres du concile d'Éphèse, Théodote, évêque d'Ancyre, en Galatie, qui, malgré son ancienne amitié pour Nestorius, embrassa résolument la cause de l'orthodoxie. On a de lui six homélies, traitant toutes du mystère de l'incarnation. La plus remarquable au point de vue de la doctrine mariologique est celle qui vient la dernière dans la Patrologie grecque de Migne, t. LXXVII, col. 1418-1432. Elle fut éditée pour la première fois par Combefis dans le t. I de sa *Bibliotheca concionatoria*, p. 45, en traduction latine seulement. C'est cette édition que reproduit la *P. G.* de Migne. Nous avons pu consulter le texte grec, qui se trouve dans un manuscrit du Xe siècle, le cod. *1171* du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 96 v°-117. L'orateur commence par rappeler le récit de la création de l'homme, décrit son état au paradis terrestre et fait un tableau éloquent des tristes suites du péché de nos premiers parents. Ce tableau est complet : perte de la justice originelle : πῶς ἐν ἁμαρτίᾳ ὁ ἐν δικαιοσύνῃ; perte de l'immortalité : πῶς ἐν θανάτῳ ὁ ἐν ἀθανασίᾳ; perte de l'impassibilité : πῶς ἐν φθορᾷ ὁ ἐν ἀφθαρσίᾳ; πῶς ἐν ἀδυναμίᾳ ὁ ἐν θυμηδίᾳ; perte de la rectitude morale et sujétion à la concupiscence : πῶς ἐν κακίᾳ ὁ ἐν ἀκακίᾳ; πῶς ἐν ἀτιμίᾳ ὁ ἐν τιμῇ; πῶς ἐν πολέμοις ὁ ἐν εἰρηνικοῖς; πῶς ἐν πονηροῖς λογισμοῖς ὁ ἐν ἀγαθοῖς λογισμοῖς; ignorance : πῶς τὸ οἰκητήριον τοῦ φωτὸς σπήλαιον γέγονεν σκοτασμοῦ; servitude du démon, sur laquelle Théodote insiste particulièrement : πῶς ἐν τυραννίδι ὁ ἐν δυναστείᾳ; εἴχετο τῆς καθ' ἡμῶν τυραννίδος ὁ διάβολος, κατεδούλου πᾶσαν ψυχήν. Ces maux n'ont pas seulement atteint Adam; ils sont le lot commun de tous ses descendants; son histoire est la nôtre : κοινὸν τὸ πάθος καὶ κοινὸν τὸ πένθος. Théodote a une notion très nette de la déchéance de notre nature à cause du péché d'Adam. Cela ressort non seulement de ce qu'il dit dans cette homélie sixième, mais aussi d'autres passages. Cf. *Homil.*, I, 11, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 1368; *Homil.*, II, 10, col. 1381.

C'est après avoir décrit ainsi l'état lamentable de l'homme déchu que notre orateur en vient à parler du rédempteur et de sa mère, du nouvel Adam et de la nouvelle Ève : « Lorsqu'est arrivée la plénitude des temps, quand a sonné l'heure des miséricordes divines, alors Celui qui est puissant a manifesté les moyens de salut. A la place du dragon infernal, auteur du mal, qui avait plongé le monde dans la tristesse, voici venir l'archange porteur d'un message de joie. Au lieu de celui qui, par une rapine sacrilège, prétendait devenir l'égal de Dieu, voici que Celui qui est Dieu par nature et le Seigneur de tout vient régénérer lui-même la nature qu'il avait créée. A la place de la vierge Ève, médiatrice de mort, une Vierge a été remplie de grâce pour nous donner la vie, θεοχαρίτωτο παρθένος εἰς λειτουργίαν ζωῆς, *ms. cité*, fol. 103; une Vierge a été façonnée possédant la nature de la femme, mais sans la malice féminine, προσεχειρίζετο παρθένος ἐντὸς γυναικείας φύσεως καὶ ἐκτὸς γυναικείας σκαιότητος; Vierge innocente, sans tache, tout *immaculée*, πανάμωμος, intègre, sans souillure, sainte d'âme et de corps, ayant poussé comme un lis au milieu des épines, ὡς κρίνον ἐν μέσῳ ἀκανθῶν βλαστήσασα; qui n'a pas été instruite des

vices d'Ève, οὐ μαθητευθεῖσα τοῖς τῆς Εὔας κακοῖς. » *Ibid.*, fol. 104 recto. Ces vices d'Ève, l'orateur les énumère; il s'agit surtout de la vanité et de la coquetterie. Puis, il continue l'éloge de Marie : « Consacrée à Dieu avant sa naissance, et une fois née, offerte à Dieu en signe de reconnaissance pour être élevée dans le sanctuaire du temple, revêtue de la grâce divine comme d'un vêtement, περιβεβλημένη θείαν χάριν ὡς θέριστρον, l'âme remplie d'une divine sagesse, épouse de Dieu par le cœur..., elle a reçu Dieu dans son sein; elle est véritablement *théotocos*, et pour ainsi parler, elle est toute belle, comme un objet de complaisance, et toute agréable comme un sachet d'aromates, τῇ γαστρὶ θεοδόχος, τῷ ἔργῳ θεοτόκος, καὶ, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ὅλη καλη, ὡς εὐδοκία, καὶ ὅλη ἡδεῖα, ὡς ἀπόδεσμος ἀρωμάτων. C'est cette Vierge digne de Celui qui l'a créée, que la divine providence nous a donnée, pour nous communiquer le salut, ταύτην ἡμῖν τὴν ἀξίαν τοῦ κτίσαντος ἡ θεία δεδώρηται πρόνοια. »

L'éloge continue, toujours magnifique, toujours à la hauteur de celle qui en est l'objet. L'archange Gabriel admire sa vertu et sa sainteté et la déclare toute vénérable, toute bonne, toute glorieuse, toute noyée dans la lumière. C'est par elle que la tristesse d'Ève a cessé, par elle que la sentence de condamnation a été effacée, ἐξήλειπται διὰ σοῦ τὰ τῆς καταδίκης; à cause d'elle qu'Ève a été rachetée, λελύτρωται Εὔα διὰ σέ : « Car c'est un Fils saint qui est né de la sainte, le saint par excellence et le Seigneur de tous les saints, le Saint auteur de toute sainteté. L'Excellente a donné le jour à l'Excellent, l'Ineffable à l'Ineffable, la Très-Haute au Fils du Très-Haut. » De l'ensemble de ces expressions il ressort, à notre avis, que Théodote d'Ancyre croyait d'une foi explicite que Marie a été préservée de la faute originelle, et qu'elle a toujours été en grâce avec Dieu. Le passage principal où sa pensée se manifeste d'une manière suffisamment claire est celui-ci : « A la place de la Vierge Ève, médiatrice de mort, une Vierge a été remplie de grâce, θεοχαρίτωτο, pour nous donner la vie; une Vierge a été façonnée possédant la nature féminine, mais sans la déviation et la déformation de cette nature, ἐκτὸς γυναικείας σκαιότητος. » Ces paroles indiquent une intervention spéciale de Dieu pour préparer à son Fils une mère digne de lui. Ce qui précède et surtout ce qui suit, montre suffisamment que, si Marie a été remplie de grâce, cela a été fait dès le premier instant de son existence, et que la déformation de la nature à laquelle elle a échappé doit s'entendre de la faute originelle, qui a faussé l'œuvre primitive du créateur.

Nous ne pouvons taire cependant qu'un passage de la quatrième homélie attribuée à Théodote paraît exprimer une doctrine différente de celle que nous venons de trouver dans la VI^e^ homélie. Ce passage est ainsi conçu : « Les adversaires de la maternité divine n'ont pas voulu comprendre l'enseignement des nôtres touchant la transformation de sainteté qu'éprouva la Vierge, τὴν εἰς ἁγιασμὸν ἀλλοίωσιν τῆς παρθένου. Mais des comparaisons empruntées à des choses tangibles peuvent nous donner une idée du mystère. Si un morceau de fer tout noir et chargé de scories se dépouille, dès qu'on le jette dans le feu, des corps étrangers, et prend, en un instant, la pureté de sa nature; s'il acquiert la ressemblance de la flamme qui le purifie, devient inaccessible au toucher et consume toute matière qu'on en approche, quoi d'étonnant si la Vierge tout immaculée fut portée à une pureté parfaite par le contact du feu divin et immatériel; si elle fut purifiée de tout ce qui était matériel et étranger à la nature, et constituée dans tout l'éclat de beauté de la nature, de manière à être désormais inaccessible et fermée et soustraite à tout abâtardissement charnel, καὶ ἀπεσμήχη μὲν τῶν ὑλικῶν ἁπάντων καὶ τῶν παρὰ φύσιν, κατέστη δὲ διαυγῶς ἐν καλῷ τῆς φύσεως, ὡς εἶναι λοιπὸν ἀδιάβατον καὶ ἄοικτον καὶ ἀπρόσβλεπτον τοῖς σαρκικοῖς παρανοθεύμασι. Et de même que celui qui se place sous une cascade est mouillé de la tête aux pieds, de même la Vierge mère de Dieu fut, c'est notre conviction, ointe entièrement de la sainteté du Saint-Esprit, qui descendit sur elle : puis elle reçut le Verbe de Dieu vivant dans la chambre toute parfumée de son sein virginal. » *Homil.*, IV, *in S. Deiparam et Simeonem*, 6, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1397. Si la seconde comparaison employée par Théodote s'entend facilement d'une augmentation de sainteté reçue par la Vierge au moment de l'incarnation du Verbe, la première, il faut le reconnaître, suggère, au premier abord, quelque chose de difficilement conciliable avec la sainteté originelle de Marie Que peuvent bien être ces choses matérielles et étrangères à la nature considérée dans sa pureté idéale, dont fut purifiée la mère de Dieu? Ne sont-ce pas comme des restes du péché originel? Ou bien l'orateur aura-t il été entraîné par sa comparaison du fer chargé de scories au delà de sa véritable pensée? Ce qui est sûr, c'est que ce passage ne cadre pas, pris à la lettre, avec la doctrine de la VI^e^ homélie. Il ne reste que deux hypothèses : ou la pensée de Théodote sur la sainteté de Marie a passé par une certaine évolution, ou l'auteur de la sixième homélie n'est pas le même que l'auteur de la quatrième. Ce n'est pas le lieu de chercher à éclaircir ici le problème littéraire.

Un contemporain de Théodote d'Ancyre, saint Proclus, patriarche de Constantinople († 446), a laissé trois homélies mariales, dont deux sont unanimement reconnues comme authentiques, Dans la première, *P. G.*, t. LXV, col. 679-692, il affirme clairement l'existence du péché originel : « Par l'intermédiaire d'Adam, dit-il, nous avons tous souscrit au péché et le diable nous retenait captifs... La nature humaine tout entière était asservie au péché. » *Loc. cit.*, col. 686, 688. D'un passage de sa lettre aux Arméniens il ressort que pour lui la génération humaine est le véhicule de la tare originelle, et il dit que la corruption, φθορά, qu'il paraît entendre dans un sens particulièrement matériel, est le prélude de tout enfantement naturel. *Epist.*, II, *ad Armenios*, *ibid*, col. 868, 869 Marie a-t-elle été soustraite à cette tare originelle? Proclus paraît l'enseigner dans les deux homélies sûrement authentiques Il est préoccupé, comme tous les docteurs antinestoriens de l'époque, de montrer qu'il n'a pas été indigne de Dieu de se faire homme dans le sein d'une Vierge et pour établir sa thèse, il déclare que Dieu lui-même a façonné sa future mère, mais sur le modèle primitif : « Dieu, dit-il, n'a pas été souillé en prenant chair dans celle à laquelle il a donné la première forme sans contracter de tache. » ἀλλ' ἦν ἀναπλάττων οὐκ ἐμολύνθη, ἐν αὐτῇ σαρκωθεὶς καὶ ἐξ αὐτῆς γεννηθεὶς οὐκ ἐμιάνθη. *Homil.*, V, *de laudibus S. Mariæ*, *P. G.*, *t. cit.*, col. 717. Le mot important dans ce texte est le verbe ἀναπλάττων, qui signifie d'une manière générale : modeler, façonner de nouveau, restaurer, et qui est un des termes classiques de la théologie grecque pour exprimer la restauration de l'homme dans le Christ, le rétablissement de l'état primitif. Proclus veut dire que Dieu est intervenu d'une manière spéciale pour créer Marie, et qu'il a fait d'elle une créature nouvelle, semblable à Adam avant sa chute. Que ce soit bien là le sens que notre orateur attribue à ἀναπλάττων, c'est ce qui ressort de ce qu'il dit dans d'autres passages. Après avoir parlé de la chair immaculée de la Vierge, ἡ τῆς παρθένου ἀμόλυντος σάρξ, il ajoute : « Le Verbe n'a pas été souillé en habitant le sein que lui-même a créé sans déshonneur... L'argile ne souille pas le potier lorsque celui-ci renouvelle le vase qu'il a

façonné, » οὐκ ἐμολύνθη οἰκήσας μήτραν, ἥνπερ αὐτὸς ἀνυβρίστως ἐδημιούργησεν.... Οὐ μιαίνει πηλὸς τὸν κεραμέα ἀνακαινίζοντα ὅπερ ἔπλασε σκεῦος. *Homil.*, I, *de laudibus S. Mariæ*, *ibid.*, col. 681, 684. Qu'on remarque de nouveau ici l'emploi du verbe ἀνακαινίζω, un synonyme d'ἀναπλάττω, pour exprimer le rétablissement de l'état primitif.

Ce qui n'est qu'insinué dans les deux homélies dont nous venons de parler reçoit une expression beaucoup plus claire dans une troisième homélie intitulée : *De laudibus S. Mariæ*, que plusieurs critiques, à la suite de Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1709, t. XIV, p. 800-801, rejettent comme apocryphe. Les raisons qu'ils font valoir sont uniquement tirées de la critique interne. Après un examen attentif, aucune ne nous paraît décisive, et jusqu'à preuve positive du contraire, nous acceptons l'authenticité de cette pièce, d'autant plus que la doctrine mariale qui y est contenue est en accord parfait avec celle que nous avons trouvée dans les deux autres homélies. En particulier, l'intervention spéciale de Dieu pour former sa future mère y est bien mise en lumière. Qu'on en juge par les passages suivants : « Joseph ne se souvenait pas que celle qui avait été formée d'un limon pur, ἡ ἐκ τοῦ καθαροῦ πεπλασμένη πηλοῦ, devait devenir le temple de Dieu; il ignorait que le second Adam devait de nouveau être façonné du paradis virginal, ἐκ τοῦ παρθενικοῦ παραδείσου, par les mains immaculées du Seigneur... Eh quoi ! se disent les démons entre eux, avons-nous affaire de nouveau à une seconde Ève? Faut-il nous préparer au combat contre une femme exempte de la corruption? πρὸς ἄφθορον γυναῖκα ἡ παράταξις. Allons-nous être obligés d'adorer le second Adam?... La femme de l'Adam terrestre a été facilement la victime de ses yeux, mais celle-ci, l'Adam céleste l'a prise sous sa protection et l'entoure comme d'un rempart redoutable. Marie est le sanctuaire sacré de l'impeccabilité, le temple sanctifié de Dieu..., l'arche dorée à l'intérieur et à l'extérieur, sanctifiée dans le corps et dans l'esprit, la génisse blonde dont la cendre, c'est-à-dire le corps du Seigneur pris d'elle, purifie ceux qui sont rendus impurs par la souillure du péché..., le champ de la bénédiction paternelle, αὕτη τῆς πατρικῆς εὐλογίας ὁ ἀγρός, dans lequel a été déposé le trésor de l'économie divine..., l'épouse toute belle des Cantiques, qui a déposé la vieille tunique, αὕτη ἡ καλὴ τῶν Ἀσμάτων νύμφη, ἡ τὸν παλαιὸν χιτῶνα ἀποδυσαμένη... Elle est le paradis verdoyant et incorruptible dans lequel l'arbre de vie a été planté pour donner à tous le fruit de l'immortalité. Elle est le globe céleste de la nouvelle création qui porte le soleil de justice, αὕτη ἡ εὐθαλὴς καὶ ἄφθαρτος παράδεισος, ἐν ᾗ τὸ τῆς ζωῆς ξύλον φυτευθὲν πᾶσιν ἀκωλύτως χορηγεῖ τῆς ἀθανασίας τὸν καρπόν. Αὕτη τῆς καινῆς κτίσεως ἡ οὐράνιος σφαῖρα, ἐν ᾗ ὁ ἀειφανὴς τῆς δικαιοσύνης ἥλιος. » *De laudibus S. Mariæ*, homil. VI *P. G*, *ibid.*, col. 733, 752, 753, 756, 757. L'idée maîtresse qui se dégage de tous ces textes est que Marie a été soustraite à cette corruption, φθορά, qui accompagne d'après Proclus, toute naissance humaine et qui est une conséquence du péché d'Adam. Par une intervention spéciale de Dieu, Marie a reçu une nature immaculée, sanctifiée, ne tombant pas sous la malédiction originelle et faisant d'elle une créature régénérée, renouvelée, façonnée selon le modèle primitif. Les expressions : « formée d'un limon pur », « femme incorruptible », « sanctuaire sacré de l'impeccabilité », « temple sanctifié de Dieu », « sanctifiée dans le corps et dans l'esprit », « champ de la bénédiction paternelle », « épouse toute belle dépouillée de la vieille tunique », « paradis exempt de corruption », « globe céleste de la nouvelle création », ne signifient pas autre chose. D'après nous, Proclus a enseigné *explicitement* la doctrine de l'immaculée conception.

Hésychius, prêtre de Jérusalem († vers 450), dont nous avons cité plus haut, col. 903, un passage affirmant si clairement l'existence de la tache originelle, ῥύπος, que chacun reçoit par la génération, parle de Marie en trois de ses discours. Il insiste surtout sur sa perpétuelle virginité, dont il trouve de nombreux et gracieux symboles dans l'Ancien Testament, mais il a aussi un long passage, qui suggère fortement l'idée de l'immaculée conception. Commentant le verset du ps CXXXI : *Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuæ*, il s'adresse d'abord au Fils de Dieu : « Lève-toi, Seigneur, afin de relever ceux qui sont tombés, afin de redresser ceux qui se sont donné une entorse, afin de reprendre ton bien, que l'ennemi détient tyranniquement jusqu'à ce jour. » Puis il continue : « Lève-toi, Seigneur, toi et l'arche de ta sainteté; l'arche de ta sainteté, c'est-à-dire la Vierge, la théotocos. Si tu es une perle, elle en est l'écrin. Si tu es le soleil, on l'appellera ton ciel. Tu es une fleur qui ne se fane pas; la Vierge est donc une plante d'incorruptibilité, un paradis d'immortalité, ἐπειδὴ σὺ ἄνθος τυγχάνεις ἀμάραντον, ἄρα ἡ παρθένος ἀφθαρσίας φυτόν, ἀθανασίας παράδεισος. C'est d'elle qu'Isaïe a prononcé cet oracle : Voici, la Vierge concevra, etc. Voici la Vierge : laquelle ? La plus excellente des femmes, la perle des vierges, l'ornement éclatant de notre nature, τὸ σεμνὸν τῆς ἡμετέρας φύσεως ἐγκαλλώπισμα, l'orgueil de notre limon, τὸ τοῦ ἡμετέρου πηλοῦ καύχημα. C'est elle qui a délivré Ève de sa honte, Adam de la menace qui pesait sur lui; elle qui a réprimé l'insolence du dragon. La fumée de la concupiscence ne l'a point atteinte et le ver de la volupté ne l'a point entamée, ἡ τὴν παρρησίαν ἀποτεμοῦσα τοῦ δράκοντος, ἧς καπνὸς ἐπιθυμίας οὐχ ἥψατο, οὐδὲ σκώληξ αὐτὴν ἡδυπαθείας ἔβλαψεν... Elle a gardé incorruptible le temple [du Verbe] et son tabernacle exempt de toute souillure, τὸν ναὸν ἄφθαρτον καὶ τὴν σκηνὴν ῥύπου παντὸς ἐλευθέραν ἐτήρησας. » *Homil.*, V, *de sancta Maria Deipara*, *P. G.*, t. XLIII, col. 1464-1465. Incorruptibilité, immortalité, immunité de la concupiscence, impeccabilité, triomphe sur le démon, rôle de corédemptrice : tels sont les glorieux privilèges qu'Hésychius réunit ici en quelques mots sur la tête de la Vierge-mère et qui sont au privilège de l'immaculée conception ce que les effets sont à la cause, ce que les parties sont au tout. On remarquera surtout la gracieuse comparaison tirée de la fleur. Jésus est la rose qui ne se fane pas, la rose immortelle. Le rosier sur lequel s'épanouit cette rose participe à ses qualités. Lui aussi est à l'abri de la corruption et de la mort, et, donc, ne porte point dans sa racine le virus originel.

Dans un passage de son discours sur l'Hypapante, Hésychius paraît séparer Marie du reste de l'humanité. Il déclare qu'elle n'était pas soumise à la loi de la purification mosaïque, parce que mère vierge, et il en conclut que l'offrande qui fut faite au temple « ne fut pas faite pour elle, mais pour tout le genre humain, » ὥστα οὐχ ὑπὲρ αὐτῆς ἡ προσφορὰ, ὑπὲρ ὅλου τοῦ γένους ἐγένετο : « car c'est à cause de nous que le Christ est circoncis, pour nous qu'il est baptisé, sur nous que s'accomplissent les purifications de la loi...; lorsqu'il est couvert de crachats, c'est Adam qu'il délivre du crachat de la malédiction. » *Homil.*, VI, *ibid.*, col. 1469. Par contre, notre orateur, quand il parle du glaive qui transperça l'âme de la Vierge, a une exégèse voisine de celle des Pères du IVe siècle. Le glaive s'entend des pensées contradictoires qui agitent l'âme et la tiennent dans l'incertitude. Non seulement les disciples de Jésus, mais sa mère elle-même connurent ces agitations intérieures au moment de la Passion, « car bien que Marie fût vierge, elle était femme; bien que mère de Dieu, elle était de notre masse. » Hésychius, cependant, ne dit pas que Marie a douté au point de

commettre une faute. Ses paroles peuvent s'entendre d'une sorte d'angoisse intérieure et de tentation, πάντες ἐσνιάνθησαν καὶ ἐσαλεύθησαν. *Ibid.*, col. 1476.

Chrysippe, prêtre de Jérusalem († 479), dans un sermon sur l'Annonciation, commente, comme Hésychius, les paroles du ps. CXXXI : *Surge Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuæ.* Comme lui, il voit dans cette arche la Vierge Marie, mais ce qu'il en dit, loin de favoriser la doctrine de la conception immaculée, paraît, à première vue, en être la négation explicite. Voici le discours qu'il met sur les lèvres du psalmiste : « Levez-vous, Seigneur; venez au lieu de votre repos. Le lieu de votre repos, c'est la Vierge, c'est son sein, qui deviendra votre lit et votre demeure. Levez-vous, Seigneur, dit le prophète, car si nous ne vous levez pas du sein de votre Père, notre race, qui est tombée autrefois, ne se relèvera pas, πεπτωκὸς πάλαι τὸ γένος ἡμῶν οὐκ ἀναστήσεται. Levez-vous, vous et l'arche de votre sainteté. Car c'est lorsque vous vous lèverez du sein paternel et que vous scellerez l'arche de votre sainteté, que l'arche, elle aussi, se relèvera avec tous les autres de la chute dans laquelle l'a établie, même elle, la parenté d'Ève, ὅταν γὰρ σὺ ἐκεῖθεν ἐξαναστὰς, τὴν τοῦ σοῦ ἁγιάσματος κιβωτὸν σφραγίσῃς, τότε καὶ ἡ κιβωτὸς μετὰ πάντων ἐξαναστήσεται ἐκ τοῦ πτώματος, ἐν ᾧ κατέστησε καὶ αὐτὴν ἡ τῆς Εὔας συγγένεια. » *Bibliotheca veterum Patrum*, édit. de Fronton le Duc, Paris, 1624, t. II, p. 426. Chrysippe semble bien soumettre ici la sainte Vierge à la loi commune de la chute originelle. Ce qui est encore plus étonnant, c'est qu'il paraît retarder jusqu'au jour de l'annonciation, *jusqu'au moment où le Verbe viendra sceller l'arche par sa présence*, la justification de Marie. Mais avant de porter un jugement définitif, écoutons d'autres passages de la même homélie.

C'est encore David qui parle et s'adresse en ces termes à Marie, sa fille : « Écoute, ma fille, regarde et prête l'oreille; oublie ton peuple et la maison de ton père, Ps. XLIV, 11; car un peuple méchant te déshonore par la proche parenté que tu as avec lui, πονηρὸς γάρ σε λαὸς ἐνυβρίζει τῇ ἀγχιστείᾳ τῇ παρ' αὐτοῦ, un peuple dépourvu de sens est apparenté à toi, qui es un rejeton irrépréhensible par nature; et c'est un champ couvert d'épines qui produit ta rose, λαὸς ἀγνώμων προσοικειοῦταί σοι τῷ ἀμώμῳ βλαστήματι φύσει, καὶ τὸ σὸν φύει ῥόδον ἀκανθοφόρον γεώργιον. » *Op. cit.*, p. 427. Décidément, Chrysippe est déconcertant. Tout à l'heure, il nous a paru soumettre Marie au péché originel. Ici, il paraît bien l'en exempter, puisqu'il l'appelle « un rejeton irrépréhensible par nature », « une rose poussée dans un champ d'épines ». Un certain déshonneur rejaillit cependant pour elle du fait qu'elle est fille d'Adam pécheur. Cela fait penser à ce que les théologiens appellent le *debitum remotum;* en vertu de sa naissance par la voie naturelle, Marie devait contracter la faute originelle. Si elle l'a évitée, c'est par un privilège spécial de Dieu. Ce serait donc dans ce sens qu'il faudrait interpréter le premier passage. D'autres expressions de la même homélie nous inclinent à croire que cette interprétation a chance d'être la vraie.

L'orateur appelle, en effet, Marie la tige de Jessé *toujours verdoyante*, ἡ ἀειθαλὴς ῥάβδος Ἰεσσαί, le jardin du Père, la prairie de toute la bonne odeur de l'Esprit, ὁ κῆπος ὁ τοῦ Πατρὸς, ὁ λειμὼν ὅλης τῆς εὐωδίας τοῦ Πνεύματος, l'arche dont Dieu a été l'architecte et l'habitant, le pilote et le passager, le compagnon et le conducteur, κιβωτὸς ἧς ἀρχιτέκτων καὶ ἔνοικος, κυβερνήτης καὶ ἔμπορος, συνοδοιπόρος καὶ ἡγεμὼν ὁ τῆς κτίσεως ὅλης δημιουργός. Surtout, il met en relief la victoire de Marie sur le démon, son rôle de nouvelle Ève : « Comment se fait-il, se dit le diable, que la femme qui, à l'origine, avait été mon auxiliaire, soit maintenant devenue mon adversaire? Une femme me prêta son concours pour soumettre le genre humain à ma tyrannie, et c'est une femme qui m'a fait perdre mon empire. L'Ève antique causa mon élévation; l'Ève nouvelle m'a précipité dans la ruine, ἡ Εὔα ἡ πάλαια με ἀνύψωσε καὶ ἡ νέα κατέβαλεν. » *Op. cit.*, p. 428. Marie, ajoute Chrysippe, est la plus belle d'entre les femmes, comme Jésus est le plus beau des hommes, μετὰ τῆς ὡραίας ἐν γυναιξὶν ὁ ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων.

Deux autres orateurs de la seconde moitié du Ve siècle, Basile de Séleucie et Antipater de Bostra, se font de la sainteté de la Vierge-mère une idée très élevée. Basile appelle Marie la Vierge toute sainte, παναγία παρθένος, *Homilia in Annuntiationem*, 6, *P. G.*, t. LXXXV, col. 452; il l'exalte au-dessus des anges et des saints. *Ibid.*, col. 429, 448. C'est dans son sein immaculé que le décret de condamnation porté à cause du péché a été déchiré, ἐν ᾗ τὸ τῆς ἁμαρτίας διερράγη χειρόγραφον (allusion au péché originel), col. 437. Elle est la médiatrice du salut, un temple digne de Dieu, ναὸς ὑπάρχεις ὄντως ἀξιόθεος, col. 444. Elle est la Vierge enfantant sans malédiction, que Dieu oppose à Ève, ἀντὶ τῆς Εὔας, παρθένον χωρὶς κατάρας ὠδίνουσαν. *Orat.*, III, *in Adamum, loc. cit.*, col. 62.

Pour Antipater de Bostra, Marie est la sainte par excellence, ἡ ἁγία. *In Annuntiationem Deiparæ, P. G., ibid.*, col. 1777, 1784. Marie était sainte au moment où l'ange vint la saluer. La descente du Saint-Esprit lui procura une augmentation de sainteté : ἁγία μὲν ὑπάρχεις δεῖ δὲ σὲ γενέσθαι ἁγιωτέραν. « Lorsqu'un menuisier prend un morceau de bois ou lorsqu'un forgeron prend du fer, il le travaille et le purifie encore, pour le rendre plus apte au but artistique qu'il se propose; de même toi, tu es vierge, sans doute; mais il faut que tu deviennes plus sainte pour concevoir le Saint. » *Ibid.*, col. 1781. Comme Basile de Séleucie, Antipater met aussi en relief la coopération de Marie à l'œuvre du salut. Elle répare la faute d'Ève, παρθένος παρθένου ἀνακαλουμένη τὸ σφάλμα, col. 781. Dans son homélie sur saint Jean-Baptiste, il répète la même idée, à plusieurs reprises. Marie est bénie, parce qu'elle apporte la délivrance de la malédiction, εὐλογημένη ἡ τῆς κατάρας τὴν λύσιν βαστάζουσα. *Ibid.*, col. 1776. Mais elle est bénie aussi, parce que son sein a été un temple saint, ἧς ἱερὸν ὅσιον ὑπῆρξεν ἡ γαστήρ. *Ibid.* Elle a trouvé la grâce que perdit la première femme, χάριν εὗρες, ἣν ἀπώλεσεν ἡ πρωτόπλαστος, col. 1773.

Contre l'immaculée conception on pourrait objecter les deux passages suivants : « Qui dira que la condamnée est venue, portant le juge dans son sein? Τίς λέξει ὅτιπερ ἡ κατάκριτος ἐλήλυθεν ἔνδον ἔχουσα τὸν κριτήν. *Ibid.*, col. 1765. Salut, ô toi qui as été la première et la seule à engendrer un enfant exempt de la malédiction, χαῖρε, ἡ πρώτη καὶ μόνη τίκτουσα βρέφος κατάρας ἐλεύθερον, col. 1772. Mais il ressort, d'après le contexte, que la condamnée, ἡ κατάκριτος, dont il s'agit dans la première affirmation, est la femme en général ou, si l'on veut, la fille d'Ève la condamnée. Quant à la seconde proposition, elle n'exclut pas, par elle-même, le privilège de Marie; elle vise avant tout le fait de la conception virginale, qui ferme radicalement la voie au péché originel. Marie, elle, par le fait de sa naissance, reste toujours soumise au *debitum remotum*. Du reste, les propositions générales ne prouvent rien contre l'exception dont la mère de Dieu a été l'objet. On les trouve sous la plume d'écrivains qui ont explicitement enseigné le privilège marial.

Somme toute, si Basile de Séleucie et Antipater de Bostra ne parlent pas plus clairement de la sainteté

originelle de la mère de Dieu, ce n'est point parce qu'ils étaient opposés à cette doctrine; ce n'est point parce qu'ils ignoraient l'existence du péché originel, dont ils font si souvent mention; c'est parce que, pour eux, l'absolue sainteté de Marie allait de soi; qu'elle s'imposait à leur esprit à l'égal d'un axiome. Il aurait fallu une controverse pour les amener à énoncer plus explicitement ce qu'ils supposaient comme une vérité incontestable. Ils ne sont pas les seuls à donner cette impression; c'est celle qui se dégage de toute la littérature mariologique des byzantins.

2° *Pères des VI^e et VII^e siècles.* — Le célèbre mélode saint Romanos, qui vivait sous le règne de Justinien, a laissé sur la naissance de Jésus-Christ un beau cantique, dans lequel nous relevons l'expression suivante : « Le Christ a levé la malédiction par l'intermédiaire de la Vierge et a rétabli Adam dans son premier état, τὸν Ἀδὰμ ἀνακαλέσας, ἦρεν ἀρὰν διὰ παρθένου. Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1876, t. I, p. 226. Dans un autre cantique sur la naissance de Marie, que conserve encore la liturgie grecque, la Vierge est déclarée un temple saint dès sa naissance, ὑπάρχεις. τεχθεῖσα, ναὸς ἅγιος. » *Ibid.*, p. 199. Les tribus d'Israël apprennent qu'Anne a enfanté l'Immaculée, ὅτι ἔτεκεν Ἄννα τὴν ἄχραντον. *Ibid.* « Dans ta sainte naissance, ô immaculée, Joachim et Anne ont été délivrés de l'opprobre de la stérilité, et Adam et Ève de la corruption de la mort, καὶ Ἀδὰμ καὶ Εὔα ἐκ τῆς φθορᾶς τοῦ θανάτου ἠλευθερώθησαν, ἄχραντε, ἐν τῇ ἁγίᾳ γεννήσει σου. » *Ibid.*, p. 198. Pour saisir toute la portée de ces dernières paroles, il faut se rappeler qu'à l'époque de Romanos, on ne distinguait pas encore entre la fête de la Conception et la fête de la Nativité proprement dite. Celle-ci célébrait la venue au monde de la Vierge, aussi bien sa conception d'une mère stérile que son enfantement et le terme de γέννησις désigne ces deux moments. La venue au monde de la Vierge est sainte. Elle ne fait pas seulement cesser l'opprobre de Joachim et d'Anne; elle délivre encore Adam et Ève, c'est-à-dire la nature humaine, de la corruption de la mort, c'est-à-dire de la tare originelle. Le premier sujet de cette délivrance n'est-il pas Marie elle-même au jour de sa sainte naissance (= conception et enfantement)?

Saint Anastase I^er, patriarche d'Antioche († 599), dans son troisième discours dogmatique, écrit cette phrase : « Le Verbe, voulant se faire homme, parce que l'homme ne pouvait être sauvé autrement, descendit dans un sein virginal et exempt de toute corruption; car Marie était une vierge chaste de corps et d'esprit. » *Orat.*, III, *de incarnatione*, 6, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1338. On remarquera qu'Anastase ne parle pas seulement de la virginité corporelle, mais aussi de la virginité spirituelle, de la sainteté. L'exemption de toute corruption s'applique donc et au corps et à l'âme, et c'est cette pureté totale qui a valu à Marie d'être choisie par le Verbe. Dans la première homélie sur l'Annonciation qui est attribuée au même auteur, nous lisons le passage suivant : « Salut, pleine de grâce; le Seigneur est avec toi, parce que tu es devenue pour nous la voie du salut, qui conduit au ciel... C'est pourquoi avec toutes les générations nous te proclamons bienheureuse seule parmi toutes les femmes, toi en qui le soleil n'a point allumé la flamme de la volupté et à qui la lune n'a point fait sentir, pendant la nuit, son influence déprimante. Car tu n'as point laissé chanceler le pied de ton âme (Ps. CXX, 3), mais tu l'as posé sur le rocher, et tu es demeurée inébranlable. Et le Seigneur t'a gardée, ἣν οὐκ ἐξέκαυσεν ἥλιος, ἡδονῆς φλόγα ἐπάγων οὐδὲ νυκτὸς, σελήνη ῥοώδης ἔβλαψε δύναμις. » *Serm.*, II, *in Annunt. Deiparæ*, *P. G.*, *ibid.*, col. 1377. Dans un second discours pour la même fête, Anastase salue en Marie la « seule parmi les vierges qui ait été remplie de grâce, » et l'appelle « la belle, l'immaculée, la sainte », τὴν μόνην ἐν παρθένοις κεχαριτωμένην, τὴν καλὴν, τὴν ἄσπιλον, τὴν ἁγίαν. *Serm.*, III, *in Annunt.*, *ibid.*, col. 1388. Si Marie a ignoré les suites du péché originel comme la concupiscence et certaines autres misères, si elle n'a point péché, si Dieu l'a gardée, si elle est l'immaculée, la sainte par excellence, si elle a été exempte de toute corruption, cela ne signifie-t-il point qu'elle a ignoré cette souillure de l'âme et du corps qui atteint tout homme venant en ce monde?

Dans son homélie sur la fête de la Dormition, le patriarche de Jérusalem, saint Modeste († 634), proclame la Théotocos toute sainte, παναγία, plus sainte et plus glorieuse que les chérubins et les séraphins, *P. G.*, t. LXXXVI^b, col. 3280, et lui donne le second rang après Dieu. *Ibid.*, col. 3281. « Le Christ la choisit entre toutes les créatures raisonnables et spirituelles pour en faire sa mère toute sainte, et il la remplit de grâce au suprême degré, » ἐκλεξάμενον γενέσθαι παναγίαν μητέρα αὐτοῦ καὶ ὑπερτέραν τοῦ παντὸς χαριτώσαντα αὐτήν, col. 3284. Il la *sanctifia* pour qu'elle devînt son séjour, ἁγιάσας αὐτὴν εἶναι θεοδόχον χωρίον. *Ibid.*; cf. col. 3280, θεόθεν ἡγιασμένη. Quand s'est produite cette sanctification, cette χαρίτωσις? Modeste ne le dit pas expressément, mais il l'insinue suffisamment quand il dit que la Vierge est un propitiatoire construit par Dieu lui-même, ἱλαστήριον θεοῖδρυτον, col. 3305. et qu'elle est la porte orientale dans laquelle le mensonge n'a jamais eu accès, ἐν ᾗ τὸ ψεῦδος οὐ προσεπέλασεν, col. 3301. Quant à la préservation du corps de Marie de la corruption du tombeau, le patriarche hiérosolymitain l'attribue directement à la toute-puissance du Sauveur, col. 3293. Ajoutons enfin que Modeste n'oublie pas de signaler le rôle de Marie dans la rédemption de l'humanité : « Ballottée sur l'océan de ce monde, l'humanité a été sauvée en toi, et par toi a recouvré les dons et les biens éternels, » ἡ ἀνθρωπότης σέσωσται ἐν σοὶ καὶ διὰ σοῦ ἀνεκτήσατο χαρίσματα καὶ αἰώνια ἀγαθά, col. 3305.

Le successeur immédiat de saint Modeste sur le siège de Jérusalem, saint Sophrone († 638), célèbre en termes magnifiques la sainteté de la mère de Dieu tant dans sa *Lettre synodique à Sergius* que dans ses homélies, spécialement dans la longue homélie sur l'Annonciation. Notons tout d'abord que Sophrone affirme très souvent et d'une manière très explicite l'existence de la faute originelle et de ses suites pour tous les descendants d'Adam. Il parle de notre chute en Adam, de la condamnation de notre nature à cause de notre désobéissance en Adam. *Encomium in S. Joannem Baptistam*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3328. En faisant tomber Adam, le diable a rendu tous les hommes transgresseurs du divin commandement. *Orat.*, II, *in Annuntiationem*, *ibid.*, col. 3244. « Nous tenons d'Adam un corps mortel parce que nous contractons la souillure du même Adam, notre premier père. » *Orat.*, III, *de Hypapante*, *ibid.*, col. 3298-3299. Sur les suites du péché originel, voir l'homélie sur l'Annonciation, col. 3229-3232. Voir aussi col. 3202-3203, 3736, 3160.

La lettre dogmatique envoyée par saint Sophrone à Sergius de Constantinople et aussi aux autres patriarches, après le synode de Jérusalem de 634, est un document théologique de grande valeur tant parce qu'elle est rédigée sous la forme d'une profession de foi que parce qu'elle reçut l'approbation des Pères du VI^e concile œcuménique, à la XI^e session. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 461-508. La doctrine de la perpétuelle sainteté de la mère de Dieu y est clairement insinuée dans le passage suivant : « Au sujet de l'incarnation, je crois que Dieu le Verbe, le Fils unique du Père..., pris

de pitié pour notre nature déchue, τοῦ ἀνθρωπίνου ἡμῶν ὀλισθήματος, de son libre mouvement, par la volonté de Dieu qui l'a engendré et avec le divin agrément de l'Esprit..., est descendu vers notre bassesse... et que, pénétrant dans le sein tout éclatant de virginale pureté de Marie, la sainte, la radieuse Vierge, pleine d'une divine sagesse et exempte de toute souillure du corps, de l'âme et de l'esprit, καὶ παντὸς ἐλευθέρας μολύσματος τοῦ τε κατὰ σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ διάνοιαν, il s'est incarné, lui l'incorporel... Il a voulu devenir homme pour purifier le semblable par le semblable, le frère par le frère... Voilà pourquoi, διὰ τοῦτο, une Vierge sainte est choisie; elle est sanctifiée dans son âme et dans son corps, καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ἁγιάζεται; et parce qu'elle est pure, chaste et immaculée, elle devient la coopératrice de l'incarnation du créateur, καὶ οὕτως ὑπουργεῖ τῇ σαρκώσει τοῦ κτίσαντος ὡς καθαρὰ καὶ ἁγνὴ καὶ ἀμόλυντος. » *Epist. synodica ad Sergium, P. G., t. cit.*, col. 3160-3161. Dans ce passage, saint Sophrone, qui, nous le savons, considérait le péché originel comme une souillure, ne se contente pas d'affirmer que Marie a été exempte de toute souillure du corps, de l'âme et de l'esprit, ni de parler de l'action de Dieu, qui l'a sanctifiée dans son âme et dans son corps; il indique aussi la raison profonde de cette pureté immaculée : Parce que le Verbe voulait purifier la nature humaine par cette nature même, il fallait de toute nécessité que l'instrument et l'auxiliaire de la purification fût lui-même indemne de toute tache. Voilà pourquoi une Vierge immaculée est choisie; voilà pourquoi elle est sanctifiée. Ce que Sophrone ne dit pas explicitement, c'est le moment de cette sanctification. L'homélie sur l'Annonciation va nous donner de nouvelles précisions.

Dans ce morceau aux belles envolées oratoires, Marie est d'abord déclarée sainte et immaculée avant la descente de l'Esprit-Saint, qui l'a rendue féconde : « L'Esprit-Saint va descendre sur toi, l'immaculée, lui dit l'ange, pour te rendre plus pure et te donner la vertu fécondante Πνεῦμα ἅγιον ἐπὶ σέ, τὴν ἀμόλυντον, κάτεισι, καθαρωτέραν σε ποιησόμενον. » *Loc. cit.*, col. 3273. En expliquant la parole de l'ange : « Tu as trouvé grâce devant Dieu, » l'orateur fait allusion à une purification préalable, unique en son genre, dont la Vierge a été l'objet, purification qui n'est pas l'augmentation de sainteté reçue au jour de l'annonciation : « Tu as trouvé auprès de Dieu une grâce immortelle; tu as trouvé auprès de Dieu une grâce d'un éclat souverain; tu as trouvé auprès de Dieu une grâce immuable, une grâce éternelle. Beaucoup de saints ont paru avant toi, mais aucun n'a été rempli de grâce comme toi, οὐδεὶς κατὰ σὲ κεχαρίτωται; aucun n'a été béatifié comme toi; aucun n'a été pleinement sanctifié comme toi, οὐδεὶς κατὰ σὲ καθηγίασται; aucun n'a été exalté comme toi. Comme toi aucun n'a été purifié à l'avance, οὐδεὶς κατὰ σὲ προκεκάθαρται... Aucun n'a été aussi enrichi que toi des dons divins; aucun n'a reçu la grâce dans la même mesure que toi ... Les dons que Dieu a répartis à tous les hommes sont inférieurs à ce que tu as reçu. » *Ibid.*, col. 3246-3247. Nous ne croyons pas fausser la pensée de saint Sophrone en voyant dans la purification préalable, unique en son genre, qu'il attribue à Marie, l'équivalent exact de la préservation de la tache originelle dont parle la définition de Pie IX. Cette purification préalable elle-même a pour synonyme la pleine sanctification, καθηγίασται, également unique, dont la Vierge a été l'objet. Sur la fin de son homélie, l'orateur, du reste, nous livre sa pensée d'une manière encore plus claire : « Le second Adam ayant pris la terre vierge et s'étant donné à lui-même une forme nouvelle à la ressemblance humaine, établit pour l'humanité un second commencement, renouvelant la vétusté du premier, » ὁ δεύτερος Ἀδὰμ τὴν παρθένον γῆν προσλαβόμενος, ἀναμορφώσας ἑαυτὸν ἀνθρωπίνῳ τῷ σχήματι, δευτέραν ἀρχὴν τῇ ἀνθρωπότητι τίθεται. *Ibid.*, col. 3285. Le premier Adam a été formé de la terre vierge, encore immaculée, encore non maudite. Le second Adam, qui établit pour l'humanité un nouveau commencement, est aussi formé de la terre vierge, τὴν παρθένον γῆν, c'est-à-dire de la Vierge immaculée, restée étrangère à la vétusté de la première humanité. Tout doit être nouveau pour le nouveau commencement qu'inaugure le nouvel Adam.

Inutile, après cela, de relever dans l'homélie de notre orateur les nombreux passages où il exalte la pureté et la sainteté de Marie au-dessus de la pureté de toute créature, ceux aussi où il montre son rôle de corédemptrice, déclarant que « par elle les hommes ont été délivrés de l'antique malédiction. » Cf. col. 3237, 3241.

L'idée transcendante qu'il se fait de la sainteté de la mère de Dieu se manifeste encore par l'interprétation qu'il donne de la prophétie du vieillard Siméon : *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Il l'entend d'une angoisse et d'une stupeur passagères qui envahirent l'âme de la Vierge au pied de la croix, mais qui n'arrivèrent pas à lui faire douter de la divinité de Jésus ni à lui faire oublier les merveilles de sa maternité divine : *Non persistet, neque omnino in te permanebit gladius ille pertransiens; nunquam enim, o Dei mater, in divini ex te conceptus miræque ex te progenerationis oblivionem adducta fueris. De Hypapante, ibid.*, col. 3298. A la même époque, Léonce de Neapolis expliquait les paroles de Siméon à peu près de la même manière : « A mon avis, dit-il, le glaive fait allusion à l'épreuve passagère qui survint à la sainte Vierge au pied de la croix par la tristesse qu'elle ressentit, » τὴν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ γενομένην τῇ ἁγίᾳ παρθένῳ διὰ τῆς λύπης δοκιμασίαν. *Sermo in Symeonem, P. G.*, t. XCIII, col. 1580. C'était déjà l'exégèse d'Abraham d'Éphèse, au milieu du VI^e^ siècle. M. Jugie, *Abraham d'Éphèse et ses écrits, Sermon sur l'Hypapante*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXII, p. 58. Cf. aussi le pseudo-Chrysostome, *P. G.*, t. L, col. 810-811. Timothée, prêtre de Jérusalem, voit dans le glaive qui transperça l'âme de Marie la douleur qu'elle éprouva de la perte de Jésus arrivé à l'âge de douze ans. *In Hypapanten, P. G.*, t. LXXXVI, col. 245. A l'époque où nous sommes arrivés, l'exégèse origéniste prêtant à Marie des doutes positifs sur la divinité de Jésus est décidément écartée.

3° *Pères des VII^e^, VIII^e^ et IX^e^ siècles.* — A partir du VII^e^ siècle, les panégyristes de l'immaculée deviennent plus nombreux et plus explicites. Le premier que nous rencontrons est saint André de Crète († 740). Les ouvrages qui nous restent de lui consistent presque uniquement en sermons et en poésies liturgiques. C'est dans ses huit homélies mariales (quatre sur la Nativité, une sur l'Annonciation, trois sur la Dormition) et dans ses deux canons pour la fête de la Conception d'Anne et pour la fête de la Nativité de Marie, que nous trouvons les multiples expressions de sa croyance à la perpétuelle sainteté de la mère de Dieu. Sa doctrine peut se résumer dans les propositions suivantes : 1. La conception et la naissance de Marie ont été saintes; 2. elle est fille de Dieu, θεόπαις, à un titre spécial, et Dieu est intervenu d'une manière particulière au moment de sa conception; 3. elle est les prémices de l'humanité restaurée et reflète en sa personne la beauté primitive; 4. sa mort a eu une autre cause que celle des autres hommes.

Saint André est le premier témoin irrécusable de l'existence de la fête de la Conception d'Anne dans l'Église d'Orient. Dans le canon qu'il a composé pour cette solennité, il parle tour à tour de la conception

d'Anne et de la conception de Marie. Dans son esprit comme dans la réalité, ces deux termes sont corrélatifs et il s'arrête tantôt à l'un, tantôt à l'autre. C'est ainsi qu'il dit à un endroit : « Dieu exauce la prière de Joachim et d'Anne et leur accorde celle qui est véritablement la porte de la vie. Honorons sa sainte conception, ἧς τὴν ἁγίαν τιμήσωμεν σύλληψιν. *P. G.*, t. XCVII, col. 1309. La même expression revient un peu plus loin, col. 1313. Si la conception de Marie est sainte, sa naissance doit l'être aussi. André le déclare positivement dans le canon pour la Nativité : « Votre naissance est immaculée, ὁ Vierge immaculée, » ἄχραντός σου ἡ γέννησις, παρθένε ἄχραντε, col. 1316, 1321.

Les expressions : « conception sainte », « naissance immaculée », si elles étaient isolées, ne suffiraient pas à écarter tout doute sur la véritable pensée de notre auteur. La liturgie grecque appelle sainte, aussi, la conception de saint Jean-Baptiste. Mais sous la plume de saint André, les mots : *conception sainte*, ont bien toute leur valeur théologique. C'est ce qui ressort, tout d'abord, de l'appellation de « fille de Dieu », θεόπαις, qu'il donne si souvent à Marie et que les prédicateurs byzantins vont répéter après lui à satiété. Marie est fille de Dieu, non seulement parce qu'elle est fille de la promesse, que sa naissance d'une mère stérile, annoncée à l'avance par un ange, est due à un miracle du Tout-Puissant, mais encore parce qu'elle est « une argile divinement façonnée par l'artiste divin, la matière parfaitement assortie de la divine incarnation, » ἡ παναρμόνιος τῆς θείκης σωματώσεως ὕλη, ὁ θεοτελὴς τοῦ παντούργου καὶ ἀριστοτέχνου πηλός, *Homil.*, I, *in Dormitionem, ibid.*, col. 1063; « le levain saint pétri par Dieu, grâce auquel toute la masse du genre humain est entrée en fermentation, » ζύμη ἁγία θεοτελής. *Homil. in Annunt.*, col. 896. La conception d'Anne s'est produite par une intervention spéciale de Dieu, ἐκ Θεοῦ, ou, suivant une variante, en Dieu, ἐν Θεῷ. *Canon in B. Annæ conceptionem*, col. 1312.

Dans une autre série de textes, André nous présente la mère de Dieu comme les prémices de l'humanité renouvelée et l'image parfaitement ressemblante de la beauté primitive. Voici ce que nous lisons dans la première homélie sur la Nativité de la Vierge : « Aujourd'hui Adam offre Marie à Dieu en notre nom comme les prémices de notre nature... Aujourd'hui, l'humanité, dans tout l'éclat de sa noblesse immaculée, reçoit le don de sa première formation par les mains divines et retrouve son ancienne beauté, σήμερον ἡ καθαρὰ τῶν ἀνθρώπων εὐγένεια τῆς πρώτης θεοπλαστίας ἀπολαμβάνει τὸ χάρισμα καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἀντεπάνεισι. Les hontes du péché avaient obscurci la splendeur et les charmes de la nature humaine; mais lorsque naît la mère du Beau par excellence, cette nature recouvre en elle ses anciens privilèges et est façonnée suivant un modèle parfait et vraiment digne de Dieu. Et cette formation est une parfaite restauration, et cette restauration une divinisation; et celle-ci une assimilation à l'état primitif, καὶ ἦν ἀπημαύρωσε τοῦ κάλλους εὐπρέπειαν ἡ τῆς κακίας δυσγένεια, ταύτην ἡ φύσις τεχθεῖσῃ τῇ Μητρὶ τοῦ ὡραίου προσέχουσα, πλάσιν ἀρίστην τε καὶ θεοπρεπεστάτην εἰσδέχεται, Καὶ γίνεται κυρίως πλάσις ἀνάκλησις, καὶ ἡ ἀνάκλησις θέωσις, ἡ δὲ πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἐξομοίωσις... Et pour tout dire en un mot, aujourd'hui la réformation de notre nature commence, et le monde vieilli, soumis à une transformation toute divine, reçoit les prémices de la seconde création, σήμερον ἡ τῆς φύσεως ἡμῶν ἀναμόρφωσις ἄρχεται, καὶ ὁ γηράσας κόσμος θεοειδεστάτην λαμβάνων στοιχείωσιν, δευτέρας θεοπλαστίας προοίμια δέχεται. » *In Nativit. B. Mariæ*, I, col. 812. Même doctrine dans la première homélie sur la Dormition : « Le corps de la Vierge est une terre que Dieu a travaillée, les prémices de la masse adamique qui a été divinisée dans le Christ, l'image tout à fait ressemblante de la beauté primitive..., l'argile pétrie par les mains de l'artiste divin, » ἡ θεογεώργητος γῆ, ἡ ἀπαρχὴ τοῦ ἐν Χριστῷ θεωθέντος ἀδαμιαίου φυράματος, τὸ πανόμοιον τῆς ἀρχικῆς ὡραιότητος ἔνδαλμα. *Homil.*, I, *in Dormitionem B. Mariæ*, col. 1068.

Et pourquoi ces attentions délicates de Dieu à l'égard de la Vierge ? « Pourquoi ces privilèges royaux, qui la rendent toute belle? » *Homil.*, IV, *in Nativ.*, col. 864. C'est parce qu'il fallait qu'un palais fût préparé au roi avant sa venue. Il fallait que les langes royaux fussent tissés à l'avance pour recevoir l'enfant royal à sa naissance. Il fallait enfin que l'argile reçût une préparation préalable avant l'arrivée du potier, τέλος ἔδει προφυραθῆναι τὸν πηλόν, καὶ τότε παρεῖναι τὸν κεραμέα. *Homil.*, III, *in Nativ. B. Mariæ*, col. 860. Le rédempteur du genre humain, voulant introduire une nouvelle naissance et réformation à la place de la première, choisit dans toute la nature cette Vierge pure et toute immaculée pour opérer sa propre incarnation, de même qu'il avait autrefois pris de l'argile d'une terre vierge et intacte pour former le premier Adam. Marie est, en effet, la terre vraiment désirable, la terre vierge, ἡ παρθένος γῆ, d'où le potier a pris l'argile de notre terre pour remettre à neuf le vase brisé par le péché. *Homil.*, I, *in Nativit.*, col. 813-814; *Homil.*, IV, *in Nativ.*, col. 866-867; *Homil.*, I, *in Dormit.*, col. 1069.

Un lien étroit unit les deux mystères de l'immaculée conception et de l'assomption. D'après le plan divin, si Adam était resté fidèle à Dieu, ni lui ni sa postérité n'auraient connu les affres de l'agonie et la corruption du tombeau. La mort, la dissolution du corps est, après la privation de la grâce déifiante, le grand châtiment du péché d'origine. Si Marie a été préservée de ce péché, il semble qu'elle aurait dû l'être aussi de la mort. Mais on conçoit d'autres pensées, quand, avant de considérer la mère, on jette les yeux sur le fils expirant sur la croix. Saint André de Crète a compris la nécessité de suivre cette méthode. Aussi avant de parler de la dormition de Marie, éprouve-t-il le besoin d'examiner les raisons pour lesquelles le Fils de Dieu est mort. Ces raisons sont au nombre de trois : 1. Jésus a voulu payer à notre place la rançon du péché; 2. il a voulu se rendre semblable à nous en tout, hormis le péché et établir la réalité de sa nature humaine; 3. il fallait aussi que les arrêts de l'antique malédiction ne fussent pas complètement suspendus. « Car c'était la sentence de Dieu que ceux qui seraient tirés une fois de la terre devraient y retourner. » *Homil.*, I, *in Dormit.*, col. 1048. Après ces explications sur la mort du Fils, André se trouve à l'aise pour parler de la mort de la mère. D'après lui, Marie n'est pas morte, comme nous, à cause de l'antique sentence prononcée contre l'homme coupable. Elle a ignoré la corruption du tombeau. Sa courte dormition a eu pour cause des motifs analogues à ceux qui expliquent la mort de Jésus. Elle est morte pour ressembler à son divin Fils, pour se soumettre comme lui aux décrets de la Providence, pour confirmer la foi en l'incarnation, pour montrer en sa personne comment l'on passe de la corruption à l'incorruptibilité. « Si, d'après l'Écriture, aucun homme ne doit échapper à la mort et si celle que nous célébrons était véritablement homme et au-dessus des hommes, il est clair qu'elle aussi a dû passer par la même loi que nous, bien que, sans doute, non de la même manière que nous, mais d'une manière plus excellente, et pour un motif supérieur, bien différent de celui qui nous conduit à ce terme fatal, » εἰ καὶ μὴ καθ' ἡμᾶς ἴσως ἀλλ' ὑπὲρ ἡμᾶς καὶ τὴν αἰτίαν, ὑπὲρ ἧς τοῦτο πάντως παθεῖν ἐναγόμεθα. *Ibid.*, col. 1053.

Quel est ce motif supérieur? André répond : « L'amère sentence de mort est abrogée et n'a plus d'effet. La puissance de la malédiction est détruite. Mais on ne

saurait outrepasser les règles établies autrefois par Dieu. Celui qui est Dieu par nature, qui change et modifie tout au gré de sa volonté miséricordieuse, s'y est soumis lui-même.. Il convient donc qu'il règle le sort de sa mère sur le sien propre. Il montrera ainsi non seulement que sa mère appartient véritablement à la nature humaine, mais encore il confirmera la réalité du mystère qui s'est accompli en elle, » πρέπει δ'ἂν ἀραρότως αὐτῷ καὶ τὰ νῦν ἐπὶ μητρὶ καινουργῆσαι. *Homil.*, II, in *Dormit.*, col. 1081.

Après toutes ces expressions de la foi d'André de Crète à la perpétuelle sainteté de Marie, on comprendra toute la portée qu'ont sur ses lèvres des phrases comme celles-ci : « Marie est la seule sainte, la plus sainte de tous les saints. Elle est apparue toute pure à celui qui tout entier, corps et âme, a habité en elle. » *Homil.*, II, *in Nativ.*, col. 832. « Tu es toute belle, ô mon amie, tu es toute belle, et il n'y a rien à reprendre en toi, » καὶ μῶμος οὐκ ἔστιν ἐν σοί. *Homil.*, IV, *in Nativ.*, col. 872. « Tu es véritablement celle qui est véritablement belle ... Après Dieu, tu tiens le premier rang, » σὺ γὰρ εἶ ἀληθῶς ἡ ὄντως καλή, ἡ χωρὶς Θεοῦ μόνου, πάντων ανωτέρα ὑπάρχουσα. *Homil.*, III, *in Dormit.*, col. 1097, 1100.

La doctrine mariale de saint Germain, patriarche de Constantinople de 715 à 729, ressemble à celle du métropolite de Crète, son contemporain. On a parfois contesté l'authenticité de ses homélies sur les fêtes de la sainte Vierge : deux homélies pour la fête de la Présentation au temple, une sur l'Annonciation, trois sur la Dormition, une sur la ceinture de la Vierge et les langes de l'enfant Jésus. Cette authenticité est maintenant suffisamment établie. Cf. Ballerini, *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatæ Virginis Deiparæ illustrandum*, Rome, 1855, t. I, p. 249-258; 1857, t. II, p. 285-295; M. Jugie, *Les homélies de saint Germain de Constantinople sur la dormition de la sainte Vierge*, dans les *Échos d'Orient*, t. XVI, p. 219-221. Il est clair, tout d'abord, que, d'après saint Germain, la sainteté de Marie est antérieure au jour de l'annonciation, car l'ange la trouve, à ce moment, « tout entière et en tout pure et irréprochable, » ὅλη δι' ὅλου καθαρὰ καὶ ἄμεμπτος τυγγάνουσα. *Homil. in Annuntiationem Deiparæ*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 328. Cette sainteté existe au moment où la Vierge, âgée de trois ans, est conduite au temple par ses parents, car Anne l'offre au Seigneur « comme un don sanctifié et éclatant d'une beauté divine, » δῶρον θεοκαλλώπιστον ἡγιασμένον. *Homil.*, I, *in Præsent. Deiparæ*, *ibid.*, col. 297. Ce n'est pas le temple qui la sanctifie; « c'est plutôt elle qui sanctifie le Saint des saints. » *Ibid.*, col. 301. Elle est la colombe au plumage d'un jaune d'or, « brillant sous les reflets de l'Esprit-Saint, qui l'illumine. » *Ibid.*, col. 308. Cette sainteté existe dès le premier moment de l'existence de Marie, car celle-ci est une créature nouvelle, réformée, ἀνάπλασις γὰρ εἶ, *Homil. in Dormit.*, II, col. 357, et le ferment de la réformation d'Adam, et la délivrance des opprobres d'Ève, σὺ εἶ τῆς ἀναπλάσεως τοῦ Ἀδὰμ ἡ ζύμη, σὺ εἶ τῶν ὀνειδισμῶν τῆς Εὔας ἡ ἐλευθερία. *Ibid.*, col. 349. Dieu est intervenu d'une manière spéciale au moment de sa conception; car elle est la fille de Dieu par excellence, ἡ θεόπαις, *In Præsent.*, I, col. 300, un dépôt divin reçu dans le sein d'Anne, τὴν ἐκ Θεοῦ παρακαταθήκην ὑποδεξαμένη. *In Præsent.*, II, col. 313. Joachim et Anne disent au Seigneur : « Prends celle que tu nous a donnée... Reçois celle que tu as choisie, prédestinée et sanctifiée, celle que tu as triée comme un lis parmi les épines de notre indignité, » ἣν ἡρετίσω, καὶ προωρίσας, καὶ ἡγιάσας.., ἣν ὡς κρίνον ἐξ ἀκανθῶν τῆς ἡμετέρας ἀναξιότητος ἐξελέξω. *In Præsent.*, I, col. 300.

Comme saint André de Crète, saint Germain attribue la mort de la Vierge non au péché originel, cause de la dissolution du cadavre, mais à des raisons d'ordre supérieur : « Comment la mort aurait-elle pu te réduire en cendres et en poussière, toi qui, par l'incarnation de ton Fils, as délivré l'homme de la corruption de la mort? Tu as donc quitté la terre, afin de confirmer la mystérieuse réalité de la redoutable incarnation. En te voyant émigrer de ce séjour de passage et soumise aux lois fixées par Dieu et la nature, on a été amené à croire que le Dieu que tu as enfanté est sorti de toi homme parfait, Fils véritable d'une mère véritable, possédant un corps comme le nôtre, et pour cela, n'échappant pas au sort commun. Ton Fils, lui aussi, a, de la même manière, goûté une mort semblable pour le salut du genre humain. Mais il a entouré de la même gloire et son sépulcre vivifiant, et le tombeau, réceptacle de vie, de ta dormition. Vos deux corps ont été ensevelis, mais n'ont pas connu la corruption. » *In Dormitionem*, I, col. 345. « Loin de toi la dissolution, ô Théotocos; car tu es une créature nouvelle et la reine de ceux qui, tirés d'un limon fangeux, sont soumis à la corruption, » ἐρρέτω χοῦς ἐπὶ σοί, ἀνάπλασις γὰρ εἶ, ὅτι τοῖς ἐν ἰλύϊ πηλοῦ διαφθαρεῖσι κεχρημάτικας δέσποινα. *In Dormit.*, II, col. 357.

Comme saint André de Crète et saint Germain, Jean de Damas a vécu dans la première moitié du VIII^e^ siècle. Se fondant sur deux passages de ses œuvres, plusieurs théologiens grecs dissidents des temps modernes ont prétendu qu'il avait nié l'immaculée conception. Le premier de ces passages est tiré du III^e^ livre de l'*Exposition de la foi orthodoxe* : « Après le consentement de la sainte Vierge, suivant la parole du Seigneur dite par l'ange, le Saint-Esprit descendit sur elle pour la purifier, la rendre capable de recevoir la divinité du Verbe et lui donner la fécondité, » καθαῖρον αὐτήν. *De fide orthodoxa*, l. III, c. II, *P. G.*, t. XCIV, col. 985. Le second se trouve dans la I^re^ homélie sur la Dormition et exprime les mêmes idées : « La puissance sanctificatrice de l'Esprit, survenant en elle, la purifia, la sanctifia et la rendit féconde », ἐκαθῆρέ τε καὶ ἡγίασε. *Homil.*, I, *in Dormit.*, *P. G.*, t. XCVI, col. 704. Les grecs entendent la purification dont parle ici le Damascène de l'effacement de la faute originelle, qui serait restée en Marie jusqu'au jour de l'annonciation. Que ce ne soit pas là la véritable pensée du saint docteur, c'est ce qui ressort tout d'abord des autres données mariologiques, que renferme l'*Exposition de la foi orthodoxe*. On y lit, en effet, que la sainte Vierge, à l'époque, où elle vivait dans le temple, était déjà toute sainte : « Plantée dans la maison de Dieu et engraissée par l'Esprit comme un olivier fertile, elle devint le séjour de toutes les vertus. Tenant son esprit éloigné de tout désir séculier et charnel, elle conserva la virginité de l'âme avec celle du corps, comme il convenait à celle qui devait recevoir Dieu en son sein. En poursuivant la sainteté, elle devint un temple saint, admirable et digne du Dieu Très-Haut. » *De fide orthodoxa*, l. IV, *P. G.*, t. XCIV, col. 1160. La purification du jour de l'annonciation ne peut donc s'interpréter, d'après les principes mêmes du Damascène, que d'une pureté plus parfaite, d'une sainteté plus grande, idée que nous avons déjà rencontrée chez plusieurs docteurs.

La fausseté de l'exégèse schismatique éclate encore avec plus d'évidence à la lumière d'autres textes tirés des autres écrits authentiques du docteur de Damas, notamment de ses trois homélies sur la Dormition et de la I^re^ homélie sur la Nativité de la Vierge éditée dans ses œuvres, la II^e^ homélie sur le même sujet appartenant à saint Théodore Studite. Dans l'homélie sur la Nativité, nous lisons le passage suivant : « O Joachim et Anne, couple bienheureux! Toute la création vous est redevable; car par vous elle a offert

au créateur le plus excellent de tous les dons, une mère vénérable, seule digne de celui qui l'a créée. O heureux lombes de Joachim, qui avez émis un germe tout immaculé! O admirable sein d'Anne, où se développa petit à petit et se forma une enfant toute sainte, ὦ ὁσῴς τοῦ Ἰωακεὶμ παμμακάριστε, ἐξ ἧς κατεβλήθη σπέρμα πανάμωμον· ὦ μήτρα τῆς Ἄννης ἀοίδιμε, ἐν ᾗ ταῖς κατὰ μικρὸν ἐξ αὐτῆς προσθήκαις ηὐξήθη καὶ διαμορφωθὲν ἐτέχθη βρέφος πανάγιον... Aujourd'hui le fils du charpentier, le Verbe, artiste de l'univers, s'est préparé une échelle vivante dont la base s'appuie sur la terre, mais dont le sommet atteint le ciel. » *Homil. in Nativ. Deiparæ*, *P. G.*, t. XCVI, col. 672. Comment ne pas voir dans ce passage l'idée de la sainteté initiale de Marie? D'autres expressions de la même homélie confirment cette vue : « Joachim et Anne implorèrent le Seigneur, et il leur naquit une progéniture de sainteté, » γέννημα δικαιοσύνης. *Ibid.*, col. 673. « Marie est toute belle, toute proche de Dieu. Elle est un lis qui a poussé au milieu des épines. Les traits enflammés de l'ennemi n'ont pu l'atteindre. Elle a vécu dans la chambre nuptiale de l'Esprit et a été gardée immaculée pour être à la fois épouse et mère de Dieu. » *Ibid.*, col. 669, 672. Elle a ignoré les révoltes de la concupiscence : « Image vivante de la divinité, en laquelle le créateur se complaît, elle a l'esprit uniquement appliqué à Dieu et docile à sa direction. Tous ses désirs sont tendus vers l'unique désirable... Son cœur pur et immaculé n'a de regards et de soupirs que pour le Dieu immaculé. » *Ibid.*, col. 676. « Elle a toujours été vierge d'esprit, d'âme et de corps, » νῷ καὶ ψυχῇ καὶ σώματι ἀειπαρθενεύουσαν, col. 668.

Parlant de la dormition de Marie, notre orateur s'étonne d'abord que Marie soit morte : « Comment, ô Immaculée, s'écrie-t-il, pourras-tu mourir? » καὶ πῶς θανάτου γεύσῃ, ἡ ἄχραντος. *Homil.*, II, *in Dormitionem*, col. 733. La solution de l'énigme est facile à trouver. « Elle se soumet à la loi posée par son Fils, et comme fille du vieil Adam, elle accepte de payer la dette paternelle, parce que son Fils, qui est la Vie même, ne s'y est pas soustrait non plus, » ἐπεὶ καὶ ὁ ταύτης υἱὸς ἡ αὐτοζωή, ταύτας οὐκ ἀπήνατο. *Ibid.*, col. 725. Cf. *Homil.*, I, *in Dormit.*, col. 713. Mais comme son Fils aussi, elle ignorera la corruption du tombeau. Son corps virginal et tout immaculé n'a pas été abandonné dans la terre. *Homil.*, I, *in Dormit.*, col. 720. « La mort des pécheurs est détestable. Mais pour celle en qui l'aiguillon de la mort, le péché, était mort, ἐν ᾗ δὲ τὸ κέντρον τοῦ θανάτου νενέκρωτο, que dirons-nous, sinon que la mort a été le principe d'une vie meilleure et éternelle ? » *Homil.*, II, *in Dormit.*, col. 728. Loin de mettre la mort de Marie en relation avec le péché originel, qui, d'après lui, nous rend sujets à la mort, *In Epist. ad Rom.*, *P. G.*, t. XCV, col. 477, 481, saint Jean Damascène affirme expressément que l'aiguillon de la mort était mort en elle, et que c'est la raison pour laquelle son corps n'a pas connu la corruption. Il reste donc établi que le docteur de Damas professe une doctrine identique à celle de saint André et de saint Germain.

Dans son homélie pour la fête de la Conception de la mère de Dieu, Jean, évêque d'Eubée († vers 750), parle en termes suffisamment clairs de la sainteté originelle de Marie. La Trinité sainte est intervenue d'une manière spéciale pour préparer au Verbe incarné un temple digne de lui. Elle a fait de la Vierge une créature nouvelle : « Nous devons, dit l'auteur, célébrer cette fête de la conception, dans laquelle le temple de Dieu a été bâti, mais non de main d'homme. C'est le jour où la sainte mère Théotocos a été conçue dans le sein d'Anne. Avec le bon plaisir du Père et la coopération du Saint-Esprit vivifiant, le Christ, Fils de Dieu, la pierre angulaire, s'est bâti lui-même ce temple, et lui-même y a établi sa demeure... Le créateur lui-même a fait avec la terre vieillie un ciel nouveau et un trône inaccessible aux flammes. Il a transformé le vieil homme pour préparer au Verbe un séjour tout céleste, αὐτὸς ὁ δημιουργὸς ἐκ τῆς παλαιωθείσης γῆς ἐποίησεν οὐρανὸν καινὸν καὶ θρόνον ακατάφλεκτον, καὶ τὸν παλαιωθέντα χοϊκὸν εἰς ἐπουράνιον παστάδα μετέβαλεν. Chantez au Seigneur un cantique nouveau... Car voici que le diable, tyran de notre nature, a été vaincu. Voici qu'un trône plus merveilleux que le trône chérubique est préparé sur la terre... Voici que le palais du roi céleste est bâti sans le secours des hommes..., palais plus élevé que les cieux, plus vaste que toute la création. » *Homil. in Concept. Deiparæ*, *P. G.*, t. XCVI, col. 1500, 1485, 1488. « Heureux et trois fois heureux êtes-vous, Joachim et Anne, mais cent fois plus heureuse, la descendante de David, votre fille. Car vous autres, vous êtes terre, mais elle est un ciel, ὑμεῖς γὰρ γῆ ἐστε, αὐτὴ δὲ οὐρανός. Vous êtes terrestres, tandis que c'est par elle que les fils de la terre deviennent habitants du ciel. » *Ibid.*, col. 1477. Marie a sans doute été tirée de la terre vieillie, du vieux limon; mais Dieu est intervenu pour en faire une créature nouvelle, un ciel nouveau; c'est-à-dire qu'il l'a créée dans l'état de justice originelle.

Saint Taraise, patriarche de Constantinople († 806), a laissé une homélie sur la Présentation de la Vierge au temple, dans laquelle nous relevons le passage suivant : « Prédestinée dès la création du monde, choisie parmi toutes les générations pour être le séjour immaculé du Verbe, et offerte au Tout-Puissant dans le temple saint, la Vierge n'est-elle pas digne d'honneur, pure et immaculée? N'est-elle pas l'offrande immaculée de la nature humaine, οὐχὶ προσφορὰ ἄμωμος τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως? » *P. G.*, t. XCVIII, col. 1497. Cette pureté immaculée exclut bien, dans la pensée de l'orateur, la tache originelle, comme il ressort d'autres expressions de la même homélie où Marie est déclarée la « fille de Dieu par excellence », ἡ θεόπαις, col. 1481, 1485, 1488, l'« immaculée par excellence », ἡ ἄμωμος, col. 1485, « qui a délivré Adam de la malédiction et payé la dette d'Ève, » τοῦ Ἀδὰμ τῆς κατάρας ἡ λύσις, τῆς Εὔας τοῦ ὀφλήματος ἡ πλήρωσις, col. 1489.

C'est à saint Théodore Studite († 826) qu'il faut sûrement attribuer une homélie sur la Nativité de la Vierge que Le Quien a éditée sous le nom de saint Jean Damascène, *P. G.*, t. XCVI, col. 679-698. La doctrine de la conception immaculée s'y trouve exprimée de diverses manières. D'après Théodore, Marie est le monde nouveau que Dieu a préparé pour recevoir le nouvel Adam. Avant de former le premier homme, Dieu lui avait élevé le magnifique palais de la création. Placé dans le paradis, l'homme s'en fit chasser par sa désobéissance, et il devint avec tous ses descendants la proie de la corruption. Mais celui qui est riche en miséricorde a eu pitié de l'œuvre de ses mains, et il a décidé de créer un nouveau ciel, une nouvelle terre, une nouvelle mer pour servir de séjour à l'Incompréhensible, désireux de réformer le genre humain, δι' ἀνάπλασιν τοῦ γένους. Quel est ce monde nouveau, cette création nouvelle, ἡ νεοφανὴς κτίσις ? » C'est la bienheureuse Vierge digne de toute louange. « Elle est le ciel qui montre le Soleil de justice, la terre qui produit l'épi de vie, la mer qui apporte la perle spirituelle... Que ce monde est magnifique! Que cette création est admirable, avec sa belle végétation de vertus, avec les fleurs odorantes de la virginité!... Quoi de plus pur, quoi de plus irrépréhensible que la Vierge? Dieu, lumière souveraine et tout immaculée, a trouvé en elle tant de charmes qu'il s'est uni à elle substantiellement, par la descente du Saint-Esprit... Marie est une terre sur laquelle l'épine du péché n'a

point poussé. Tout au contraire, elle a produit le rejeton par lequel le péché a été arraché jusqu'à la racine. C'est une terre qui n'a point été maudite comme la première, féconde en épines et en chardons, mais sur laquelle est descendue la bénédiction du Seigneur; et son fruit est béni, comme dit l'oracle divin, » γῆ ἐστιν, ἐφ' ἣν τῆς ἁμαρτίας ἄκανθα οὐκ ἀνέτειλε. Τουνάντιον δὲ μᾶλλον διὰ τοῦ ταύτης ἔρνους πρόρριζος ἐκτέτιλται. Γῆ ἐστιν, οὐχ ὡς ἡ πρότερον κατηραμένη... ἀλλ' ἐφ' ἣν εὐλογία Κυρίου. *P. G., t. cit.*, col. 684-685. C'est bien de l'exemption du péché originel qu'il s'agit dans ces deux dernières phrases.

Plus loin, Théodore compare Marie au buisson ardent absolument inaccessible au péché, ἡ κατὰ στέρησιν ἄβατος τῇ ἁμαρτίᾳ, col. 689, au bois incorruptible que le ver de la corruption peccamineuse n'a pas entamé, ξύλον ἄσηπτον, ἡ φθορᾶς ἁμαρτικῆς μὴ προσηκαμένη σκώληκα, col. 693.

Marie est encore un paradis qui l'emporte sur l'antique Éden. « Elle est la nouvelle pâte de la divine réformation, les prémices toutes saintes du genre humain, la racine de la tige dont parle le prophète, » τὸ νεόν φύραμα τῆς θείας ἀναπλάσεως ἡ παναγία ἀπαρχὴ τοῦ γένους, ἡ ῥίζα τοῦ θεοφράστου κλάδου, col. 685. Toutes ces métaphores excluent le péché originel et supposent la sainteté initiale. Nous les avons déjà rencontrées chez d'autres docteurs, et il est inutile de faire ressortir à nouveau le sens profond qu'elles recouvrent.

Épiphane, moine et prêtre du couvent de Kallistratos, à Constantinople, vivait à la fin du VIIIe siècle et au commencement du IXe. Il a écrit une Vie de la sainte Vierge qui résume assez bien les données historiques et légendaires familières aux byzantins. Il affirme très clairement non seulement que Marie était « vraiment sainte » à l'époque où elle séjournait dans le temple, *De vita B. Virginis*, 6, *P. G.*, t. CXX, col. 193, mais encore qu'elle était par nature, donc, dès sa conception et sa naissance, exempte de la concupiscence : « Sa virginité et sa chasteté, dit-il, étaient à l'abri des tentations et des luttes qu'éprouvent les femmes les plus vertueuses. Elle tenait ces vertus de la nature, par un privilège qui l'élève au-dessus de toutes les femmes et de la nature humaine elle-même, » ἀλλ' ἐκ φύσεως, ὅπερ ἐστὶν ἐξαίρετον πασῶν τῶν γυναικῶν, καὶ ξένον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως. *Ibid.*, col. 197. Si Marie n'a pas été soumise à la concupiscence, à *cette loi des membres*, qui est une des suites les plus humiliantes du péché d'origine et que certains Pères semblent presque confondre avec le péché originel lui-même, si cette immunité glorieuse découlait comme spontanément de sa nature, n'est-ce pas l'indice sûr que Dieu lui départit, dès sa conception, le don de la justice originelle?

Des innombrables tropaires en l'honneur de la mère de Dieu ou *theotokia* composés par saint Joseph l'Hymnographe († 883) et actuellement encore dispersés dans les divers livres liturgiques des grecs, nous extrayons quelques passages, qui montrent bien que leur auteur se faisait de la sainteté de la Vierge la même idée que ses contemporains. L'ange dit à Anne : Tu concevras et tu enfanteras une fille sainte, ἕξεις ἐν γαστρὶ καὶ τέξεις κόρην ἁγίαν. Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1876, t. I, p. 398. Le canon pour la vigile de la Nativité de la Vierge renferme les passages suivants : « De la stérile naît celle qui frappe le péché de stérilité, Notre-Dame toute-sainte et tout-immaculée, » ἐκ στείρας προσέρχεται τῆς ἁμαρτίας ἡ στείρωσις, ἡ πάναγνος δέσποινα καὶ πανάμωμος. *P. G.*, t. CV, col. 984. « Une fille qui est plus élevée que les anges est enfantée sur la terre, dans une sainteté et une pureté incomparables, » ἐπὶ γῆς κόρη τίκτεται, ἐν ἁγιωσύνῃ οὖσα καὶ καθάρσει ἀσύγκριτος. *Ibid.*, col. 985. « O nature humaine, privée des grâces précieuses du divin Esprit, réjouis-toi, stérile, en voyant naître la fille de Dieu, τὴν θεόπαιδα... Aujourd'hui la terre exulte : elle a vu paraître le nouveau ciel de Dieu tout agréable, » τὸν νέον οὐρανὸν Θεοῦ τὸν τερπνότατον. *Ibid.*, col. 989. Notre hymnographe a encore d'autres manières d'exprimer sa foi à la sainteté originelle de Marie. Tantôt il déclare que la Vierge est toute sainte, toute pure, tantôt qu'elle est seule immaculée, seule belle parmi toutes les générations : « L'époux spirituel t'ayant découverte seule comme un lis très pur au milieu des épines, a fait en toi sa demeure, » σὲ μόνην τῶν ἀκανθῶν ἐν μέσῳ εὑράμενός σε τὴν ἀμώμητον. *Ibid.*, col. 1080. Parlant de la dormition de Marie, il écrit : « Les disciples du Verbe furent dans l'étonnement et la stupeur en te voyant dans le silence de la mort, ô Immaculée... Toi qui, au jour de ton enfantement, avais ignoré les lois de la nature, tu meurs maintenant en vertu d'une loi qui n'est pas faite pour toi, ô la seule pure, » νόμους φύσεως λαθοῦσα τῇ κυήσει σου, τῷ ἀνομίμῳ νόμῳ θνήσκεις, μόνη ἀγνή. *Canon*, III, *in pervigilio Dormitionis*, *ibid.*, col. 1000, 1001. Qu'on remarque l'énergie de l'expression grecque : τῷ ἀνομίμῳ νόμῳ θνήσκεις. La loi de la mort est illégale pour la Vierge, parce qu'elle est exempte de tout péché, parce qu'elle est la seule pure, μόνη ἀγνή.

On possède de Photius trois homélies mariales, l'une pour la fête de la Nativité de la sainte Vierge, deux sur l'Annonciation. D'un long passage de la IIe homélie sur l'Annonciation il ressort clairement que le père du schisme grec a enseigné que Marie avait été exempte de la faute originelle : « L'archange va vers Marie, la fleur odorante et immarcescible de la tribu de David, le grand et très beau chef-d'œuvre de la nature humaine, taillé par Dieu lui-même, τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὸ περικαλλὲς καὶ μέγα καὶ θεολάξευτον ἄγαλμα. Cette Vierge cultive les vertus pour ainsi dire dès le berceau; elles croissent avec elle; sa vie sur la terre est digne des esprits immatériels... Aucun mouvement désordonné vers le plaisir, même par la seule pensée, dans cette bienheureuse Vierge. Elle était tout entière possédée du divin amour, ἦν ὅλη τῷ θείῳ κάτοχος ἔρωτι. Par cela et par tout le reste, elle annonçait et manifestait qu'elle avait été véritablement choisie pour épouse au créateur de toutes choses même avant sa naissance, εἰς νύμφην εἴη ἀφωρισμένη καὶ προγεννήσεως. La colère, ce monstre redoutable, elle l'enchaînait par les liens indissolubles du calme intérieur, et faisait de toute son âme le sanctuaire de la douceur. On ne la vit jamais relâcher les ressorts de sa mâle vertu et de son courage. Même durant la passion du Sauveur, dont elle fut témoin, elle ne laissa échapper aucune parole de malédiction et d'irritation, contrairement à ce que font les mères quand elles assistent au supplice de leurs enfants... C'est ainsi que la Vierge mena une vie surhumaine, montrant qu'elle était digne des noces de l'Époux céleste, et donnant l'éclat de sa propre beauté à notre nature informe, qu'avait souillée la tache originelle, καὶ τὴν ἡμετέραν ἄμορφον ἰδέαν, ἣν ὁ τῶν προγόνων κατεκηλίδωσε ῥύπος τῷ οἰκείῳ ἐναγλαϊζούσης. C'est à elle que Gabriel, ministre du mystère de l'avènement du Roi, tient ce noble langage : « Salut, pleine de grâce; le Seigneur est avec toi, qui, par ton intermédiaire, va délivrer tout le genre humain de l'antique tristesse et malédiction, » πᾶν τὸ γένος διὰ σοῦ τῆς παλαιᾶς ἀπαλλάσσων λύπης καὶ ἀρᾶς. *Homil.*, II, *in Annunt. Deiparæ*, dans S. Aristarchis, Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι, Constantinople, 1901, t. II, p. 372-374. Marie, ajoute l'orateur un peu plus loin, est la Vierge sans tache et toujours vierge, la fille immaculée de notre race, ἡ τοῦ ἡμετέρου γένους ἄμωμος θυγατήρ, qui a été choisie pour épouse au Roi et Seigneur de l'univers parmi toutes les habitantes de la terre. *Ibid.*, p. 376.

Dans ce passage, on le voit, Photius a condensé toute la doctrine de l'immaculée conception. Marie a été l'objet d'une prédestination spéciale. Elle a été choisie avant sa naissance, parmi toutes les générations humaines, pour être l'épouse du créateur, la mère du Verbe. Loin d'avoir été souillée par la tache originelle, elle embellit de sa propre beauté la nature humaine, privée de sa forme divine et maculée par le péché de nos premiers parents. Elle est la fille immaculée de notre race, le chef-d'œuvre que Dieu a taillé de ses propres mains. Elle a ignoré les mouvements désordonnés de la concupiscence, qui sont une suite du péché originel. Tout entière possédée du divin amour, son âme avait sur elle-même et sur le corps cette maîtrise parfaite qui était un des privilèges de l'état d'innocence. Aussi n'a-t-elle jamais commis de péché actuel, et sa sainteté acquise est allée de progrès en progrès.

Les mêmes idées se retrouvent en maints autres endroits de cette IIe homélie sur l'Annonciation, de la Ire sur le même sujet, et de l'homélie sur la Nativité. Détachons de cette dernière pièce le passage suivant, qui souligne la raison profonde du privilège de la mère de Dieu : « L'incarnation était, en effet, le seul moyen pour le Fils de Dieu de devenir fils de l'homme. Mais l'incarnation suppose la naissance; la naissance est le terme de la conception et de la gestation. L'une et l'autre exigent une mère. C'est pourquoi il fallait que sur terre une mère fût préparée au créateur pour refaçonner ce qui avait été brisé; et cette mère devait être vierge, afin que, comme le premier homme avait été formé d'une terre vierge, de même un sein vierge fût l'instrument de la réformation, et que fût écartée de l'enfantement du créateur toute idée de plaisir, même de celui qui est légitime... Mais quelle femme était digne de devenir la mère de Dieu et de prêter une chair à celui qui enrichit l'univers? Pas une autre que celle qui naît aujourd'hui miraculeusement de Joachim et d'Anne. » *Ibid.*, p. 348.

Expliquant les paroles de l'ange à Marie : « Tu as trouvé grâce devant Dieu, » Photius écrit : « La Vierge a trouvé grâce auprès de Dieu, parce qu'elle s'est rendue digne du créateur, parce qu'en ornant son âme de la beauté de la chasteté, elle a préparé au Verbe un séjour tout désirable. Elle a trouvé grâce auprès de Dieu, non seulement parce qu'elle a conservé une virginité immaculée, mais aussi parce qu'elle a, en même temps, conservé sans tache sa volonté; parce que, dès sa formation dans le sein maternel, elle fut pleinement sanctifiée pour être le temple vivant de Dieu, temple tout d'une pièce, construit pour le roi de gloire, » ὅτι οὐ μόνον τὴν παρθενίαν ἀχραντον διετήρησεν, ἀλλά γε καὶ τὴν προαίρεσιν ἀμόλυντον συνετήρησεν· ὅτι ἐκ βρέφους καθηγιάσθη Θεῷ ναὸς ἔμψυχος καὶ ἀλάξευτος, τῷ βασιλεῖ τῆς δόξης οἰκοδομούμενος. *Homil.*, I, *in Annunt.*, *ibid.*, p. 236. On remarquera la gradation établie par Photius; de la virginité du corps il passe à la virginité volontaire de l'âme, à la sainteté acquise; de celle-ci il remonte à la sainteté passive, à la sanctification reçue par Marie ἐκ βρέφους, c'est-à-dire dès sa formation dans le sein maternel, dès sa conception. On sait, en effet, que le mot βρέφος, dans son sens premier, désigne l'enfant dans le sein maternel.

La coopération de Marie à l'œuvre de la rédemption est exprimée en termes particulièrement énergiques dans les homélies photiennes. Marie a frappé le péché de stérilité, τῆς ἁμαρτίας ἡ στείρωσις. *In Nativit.*, *ibid.*, p. 334. Elle a réparé la défaite originelle, τῆς γυναικείας παραπτώσεως ἀνεκαλέσω τὸ ἥττημα. *Homil.*, I, *in Annunt.*, p. 244. Par elle le diable a été vaincu et foulé aux pieds, l'amère sentence portée contre le genre humain a été levée : χαῖρε, κεχαριτωμένη, δι' ἧς ἡ πικρὰ κατὰ τοῦ γένους ἀπόφασις τῷ γλυκασμῷ τῶν σῶν εὐαγγελίων ἀπαλείφεται. *Homil.*, II, *in Annunt.*, p. 379.

Notons enfin que, dans une homélie sur l'Hypapante, Photius rejette expressément l'exégèse d'Origène et de ceux qui l'ont suivi, sur le glaive qui transperça l'âme de Marie au pied de la croix : ὁ μέντοι λόγος ὁ λέγων ῥομφαίαν αὐτῆς τὴν ψυχὴν ἐξ ἀμφιβολίας διελθεῖν, ὡς μηποτ' οὐκ εἴη Θεὸς ὁ σταυρούμενος, εἴ καί τισιν ἐρρήθη, ἀλλ' οὐκ ἂν ἐμοὶ ῥηθείη. Aristarchis, *op. cit.*, t. I, p. 185. Pour lui, il trouve également recevables et l'opinion de ceux qui entendent le glaive, de la douleur que ressentit Marie de la mort de son Fils, et celle de ceux qui y voient une allusion aux angoisses causées par la perte de Jésus enfant.

Georges, métropolite de Nicomédie, ami intime de Photius et chaud partisan de son schisme, fut un prédicateur particulièrement fécond. On possède de lui 170 homélies, dont une dizaine seulement ont été publiées. Ces dernières, à l'exception d'une seule, célèbrent toutes la Vierge Marie. Les trois homélies sur la Présentation au temple sont particulièrement importantes pour le sujet qui nous occupe. L'orateur enseigne que non seulement Marie était pleine de grâce antérieurement à sa présentation au temple, *Homil.*, III, *in Præsentationem*, *P. G.*, t. c, col. 1453, mais encore que cette sainteté fut aussi ancienne qu'elle-même : « Marie est, en effet, les prémices magnifiques que la nature humaine a offertes au créateur, prémices vraiment dignes de Dieu, plus saintes et plus pures que ce qu'il y a en nous de plus pur. Notre sainteté ne peut, en aucune manière, être comparée à sa sainteté ineffable et immaculée. » *Ibid.*, col. 1444. La Vierge est la reine qui se tient à la droite du roi. Elle est belle par nature; point de tache en elle, ἡ ὡραία τῇ φύσει, καὶ μώμου ἀνεπίδεκτος. Elle est la véritable fontaine scellée, dont les eaux très pures arrosent la terre. On n'a pu surprendre dans sa limpidité le moindre vestige du limon bourbeux. Elle donne naissance au fleuve des grâces qui fait le tour de la terre, ἐν ᾗ τῆς ἐπιθολούσης ἴλυος οὐκ ἐφωράθη λείψανον. *In Præsent.*, II, col. 1425. Elle a été inaccessible à la concupiscence sous toutes ses formes; elle a été absolument impeccable. L'aliment céleste qu'elle recevait dans le temple n'opérait pas pour elle la purification des péchés, car elle n'avait point de péchés; elle était pure et indemne de toute souillure, καθαρά τε οὖσα καὶ ῥύψεως ἀπάσης ἀνενδεής. *In Præsent.*, III, col. 1448, 1449. Cette absolue pureté de l'âme rejaillissait sur le corps lui-même. Marie a ignoré certaines misères physiologiques qui font rougir les filles d'Ève pécheresse, lorsqu'elles arrivent à l'âge adulte. Aussi les Juifs auraient-ils pu la laisser dans le temple, même après qu'elle eut atteint l'âge de puberté, et faire en sa faveur une exception à la loi. *Ibid.*, col. 1452. C'est par elle, l'immaculée, que l'image de Dieu, qui avait été défigurée par le péché, a recouvré son ancienne beauté. Elle est la médiatrice de notre régénération et la cause de notre réformation. *In Præsent.*, I, col. 1416. Toutes ces expressions suffisent à montrer que Georges de Nicomédie partageait la doctrine de son ami Photius sur la perpétuelle et parfaite sainteté de la mère de Dieu.

Parmi les personnages qui jouèrent un rôle important dans l'affaire de Photius, se trouve le moine byzantin Théognoste, ami fidèle du patriarche Ignace et défenseur dévoué de sa cause. Les écrits qui nous restent de lui se réduisent à fort peu de chose. Parmi ceux-ci se trouve une homélie pour la fête de la Dormition renfermée dans le cod. *763* du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris, du Xe siècle, fol. 8-11. Cette pièce débute par un magnifique passage sur la perpétuelle sainteté de la mère de Dieu, demeuré jusqu'ici inaperçu. Après une phrase banale, disant que les discours les plus agréables à entendre sont

ceux qui traitent de choses où le surnaturel et le divin se mêlent à l'humain, l'orateur poursuit en ces termes : « Il convenait, oui, en vérité, il convenait que celle qui, dès le commencement, grâce à une prière sainte, avait été conçue saintement (ou plus exactement : par une action sanctificatrice) dans le sein d'une mère sainte, et qui, sainte qu'elle était, avait, après sa naissance, été nourrie dans le Saint des saints, qui, par le message d'un ange, avait reçu le privilège d'une conception sainte, et avait eu pareillement un enfantement saint, il convenait, dis-je, que celle-là obtînt une dormition sainte. Car celle dont le commencement est saint, de celle-là aussi le milieu (c'est-à-dire la suite de la vie) est saint, sainte la fin, et sainte toute l'existence, » ἔπρεπεν γάρ, ἔπρεπεν ὄντως τὴν ἐξ ἀρχῆς δι' εὐχῆς ἁγίας εἰς μήτραν μήτρὸς ἁγίας ἁγιαστικῶς ἐμβρυωθεῖσαν, καὶ μετὰ τόκον εἰς ἁγίων ἅγια ἁγίαν ἐντραφεῖσαν, δι' ἀγγέλου ἁγίαν σύλληψιν λαβοῦσαν, καὶ τὴν κύησιν ἁγίαν ἐσχηκυῖαν, ὁμοίως καὶ τὴν κοίμησιν ἁγίας κομίσασθαι. Ἧς γὰρ ἡ ἀρχὴ ἁγία, ταύτης καὶ τὰ μέσα ἅγια, καὶ τὸ τέλος ἅγιον, καὶ πᾶσα ἡ ἔντευξις ἁγία. *Cod. 763 du fonds grec de la Bibl. nat. de Paris*, fol. 8 v°. De tous les témoignages que nous avons apportés jusqu'ici de la foi des Byzantins à la sainteté originelle de Marie, celui-ci est certainement le plus satisfaisant et le plus précis. On remarquera surtout l'expression du texte original, à peu près intraduisible en notre langue : τὴν ἐξ ἀρχῆς ἁγιαστικῶς ἐμβρυωθεῖσαν. Impossible de mieux rendre l'idée de la sanctification *in primo instanti*. L'adverbe ἁγιαστικῶς indique une action sanctificatrice de la part de Dieu. Théognoste ajoute : δι' εὐχῆς ἁγίας, « par l'intervention d'une prière sainte ». Cette prière des parents de Marie a été comme la cause instrumentale morale par laquelle Dieu a communiqué à sa future mère les dons de la grâce, dès le premier instant de son existence. L'intervention de Dieu dans la naissance de la Vierge n'a pas seulement consisté, en effet, à faire cesser la stérilité d'Anne. Il y a eu une action sanctificatrice directe, qui a fait que Marie a été vraiment *Fille de Dieu*, θεόπαις, au point de vue surnaturel. Remarquons aussi que Théognoste suppose admis le privilège de la conception immaculée, et s'en sert comme d'une majeure pour conclure au privilège de l'assomption glorieuse. Il fait valoir, comme le fera plus tard Scot, la raison de convenance, ἔπρεπεν. Mais l'objet, comme le point de départ de la démonstration, n'est pas le même. Pour le théologien byzantin, la conception immaculée va de soi et n'a pas besoin d'être prouvée.

Plus pâles sont les expressions de la sainteté originelle de Marie que nous rencontrons dans le panégyrique de Joachim et d'Anne, composé par Cosmas Vestitor, qu'on suppose avoir été un dignitaire de la cour de Léon le Sage. Dans ce morceau, Marie est appelée un paradis vivant, παράδεισος ἔμψυχος, un rameau sans défaut de la souche humaine, κλάδος ἀνέγκλητος, une perle immaculée, une colombe sans tache, la fille sanctifiée de Joachim et d'Anne, ἡγιασμένην θυγατέρα. Anne a conçu pure celle qui a été la mère virginale du Verbe, τὴν ἀσπόρως δεξαμένην τὸν ἀχώρητον Λόγον ἁγνὴν ἐν μήτρᾳ συνέλαβες. *Sermo in SS. Joachim et Annam*, *P. G.*, t. CVI, col. 1009. Cf. *Canon in Concept. Deiparæ*, *ibid.*, col. 1016.

Avant de clore ce paragraphe sur les docteurs des VII-IX^e siècles, dont nous venons de constater l'entente parfaite sur la perpétuelle sainteté de la mère de Dieu, nous devons signaler une voix discordante, celle du théologien arabe Abou-Qourra, évêque de Haran, mort après 813. Il fut disciple de saint Jean Damascène, et écrivit à la fois en grec et en arabe. Ses opuscules grecs publiés dans la *P. G.* de Migne, t. XCVII, col. 1461-1602, loin de contenir quoi que ce soit de contraire au privilège marial, paraissent plutôt l'insinuer. Marie y est appelée la toute-sainte et tout immaculée fille de David, ἡ παναγία καὶ πανάμωμος Δαυϊδικὴ νεᾶνις. *P. G.*, *t. cit.*, col. 1488. C'est de son sang immaculé que le Fils de Dieu s'est formé un corps pur et exempt de toute souillure du péché, ἑαυτῷ ἐκ τῶν ἀχράντων αἱμάτων τῆς παναγίας παρθένου Μαρίας διεπλάσατο καθαρὸν καὶ παντὸς μύσους ἁμαρτίας ἐλεύθερόν. *Ibid.*, col. 1520. La mort de Marie n'a pas été une vraie mort; elle s'est endormie d'un sommeil extatique comme Adam pendant la création d'Ève, τὴν ψυχὴν τὴν παναγίαν τῷ Θεῷ, ὡς ἐν ὕπνῳ παρέθετο, col. 1593. L'Abou-Qourra grec paraît donc marcher dans la voie de la véritable tradition byzantine et parler en fidèle disciple du docteur de Damas. Il n'en va pas de même de l'Abou-Qourra arabe, tel, du moins, qu'il se présente à nous dans l'édition de ses œuvres, faite par Constantin Bacha, *Œuvres arabes de Théodore Aboucara, évêque de Haran*, in-8°, Beyrouth, 200 pages. Dans le VI^e traité ou *mimar*, qui parle de l'incarnation et de la rédemption, on lit : « Le corps du Verbe incarné ne fut pas pris de la Vierge Marie avant que le Saint-Esprit n'eût purifié celle-ci de toute tache du péché. Et le Fils éternel de Dieu a pris en elle ce corps de son sang pur, sans tache, immaculé et approprié par la descente de la divinité. » Georg Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû-Qurra, Bischofs von Harran*, Paderborn, 1910, p. 182. Cf. C. Bacha, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Qurra, évêque de Haran*, Tripoli de Syrie, p. 10. Ce passage, où est niée si catégoriquement l'absolue sainteté de la mère de Dieu, est-il vraiment authentique? Je me permets d'en douter. On nous affirme sans doute que l'Abou-Qourra qui a écrit en arabe est bien le même que celui qui a écrit en grec. Mais je remarque que C. Bacha a tiré son texte arabe d'un manuscrit copié en 1735. C. Bacha, *Un traité des œuvres arabes*, etc., p. 8. C'est une date bien tardive. A cette époque, l'opinion d'après laquelle la sainte Vierge aurait été purifiée du péché originel, au jour de l'annonciation, était courante chez les dissidents orientaux de rite byzantin. L'affirmation du copiste, déclarant qu'il transcrit un manuscrit plus ancien, ne suffit pas à faire disparaître tout soupçon légitime. Il y aurait lieu, à notre avis, d'examiner la question de plus près, avant de porter un jugement définitif.

4° *Écrivains du X^e siècle et de la première moitié du XI^e.* — Au seuil du X^e siècle, nous rencontrons, parmi les panégyristes de l'immaculée, Nicétas David, dit le Paphlagonien, parce qu'il fut évêque de Dabybra, en Paphlagonie, Parmi les discours édités sous son nom se trouve une homélie sur la Nativité de la sainte Vierge, qui est curieuse à plus d'un titre. Nicétas unit, en effet, dans son discours, le souvenir de la naissance terrestre de Marie à sa naissance glorieuse, au ciel, le jour de son assomption. Certains théologiens n'y ont pas prêté attention, et ont invoqué en faveur de la conception immaculée le passage suivant : « Honorons en ce jour la naissance de la Théotocos, non pas seulement sa descendance charnelle d'une mère stérile, mais beaucoup plus encore sa naissance spirituelle de la grâce d'en haut, πολλῷ δὲ μᾶλλον τὴν ἐκ τῆς ἄνωθεν χάριτος κατὰ πνεῦμα γέννησιν αὐτῆς. » *In diem natalem S. Mariæ*, *P. G.*, t. CV, col. 28. Or, cette naissance selon l'esprit produite par la grâce d'en haut est celle par laquelle « la Toute Sainte, affranchie complètement de la vie terrestre, est allée trouver le céleste Époux. » *Ibid.*, col. 28.

L'orateur soutient une autre théorie non moins surprenante pour nous : conformément à la doctrine de certains Pères grecs, entre autres de saint Cyrille d'Alexandrie, il enseigne que Marie, tout comme les apôtres, n'a reçu la donation personnelle de l'Esprit-Saint que le jour de la Pentecôte. Avant cette date,

elle n'avait que la sainteté imparfaite des justes de l'ancienne loi, sainteté qui excluait, du reste, la persistance du péché originel. Que, dès sa conception, la future mère de Dieu ait été exempte de ce péché, c'est ce qui ressort assez clairement du passage suivant : « Anne, c'est la grâce non pas seulement de nom, mais surtout de fait. Elle est le trésor de toutes les grâces divines, en tant qu'elle a donné naissance à la source des grâces, τὴν πηγὴν τῶν χαρίτων, et qu'elle a arrêté en elle-même les torrents de l'iniquité, et déversé sur le monde des fleuves de parfums, » καὶ χειμάρρους μὲν ἐν αὐτῇ τῆς κακίας ἀναστειλάσασα, εὐωδίας δὲ ποταμοὺς ἐπὶ πᾶσαν πλημμυροῦσα τὴν γῆν. *Ibid.*, col. 21. Que peuvent bien signifier ces torrents de l'iniquité, auxquels Anne a opposé une digue « en elle-même » en devenant mère de celle qui est la source de toutes les grâces? N'est-ce point là un langage imagé pour dire que la fille d'Anne a été préservée, dès sa conception dans le sein maternel, de la corruption originelle? Cette interprétation nous paraît la seule acceptable. Elle est, d'ailleurs, suggérée par plusieurs autres expressions du même discours. Marie est appelée la fille de Dieu, θεόπαις, à plusieurs reprises. Elle a été conçue dans un sein stérile plus par la force de la promesse de Dieu que par l'action de la nature, τῷ ῥήματι τῆς ἐπαγγελίας τοῦ θεοῦ μᾶλλον ἢ τῷ λόγῳ τῆς φύσεως ἐν τῇ στειρωτικῇ συλληφθεῖσα καὶ κυοφορηθεῖσα γαστρί. *Ibid.*, col. 24. Elle est un don parfait et tout aimable, qui vient du Père des lumières et qui manifeste déjà quelque chose de sa gloire future, col. 25. Sa conception revêt, dès le début, un caractère extraordinaire et son entrée dans la vie est nouvelle, ἡ σύλληψις εὐθὺς ξένη καὶ ἡ πρὸς τὸν βίον αὐτῆς εἴσοδος καινοπρεπής, col. 17. Elle est l'enfant toute belle, la beauté de Jacob que Dieu a chérie, le trésor très saint du Saint-Esprit, le remède qui a chassé la tristesse originelle. La malédiction de nos premiers parents, sous laquelle tombait tout le genre humain, c'est elle qui l'a fait disparaître, τὸ τῆς ἀργεγόνου λύπης ἀναιρετικὸν φάρμακον ἐβλάστησεν ἀρτι· ὅτι τῆς προγονικῆς ἀρᾶς, ᾗ πᾶν τὸ βρότειον ὑποπεπτώκει γένος ἡ ἀφάνισις πάρεστι, col. 17. Comment, dès lors, admettre que cette malédiction l'ait atteinte elle-même? Si Nicétas n'apparaissait pas au milieu de contemporains qui ont parlé plus clairement que lui, sa véritable pensée pourrait rester douteuse pour nous; mais comme il est entouré de toute part de partisans avérés du privilège de Marie, il nous est permis de donner à ses expressions un peu vagues une signification en harmonie avec le contexte du milieu historique où il vivait.

Parmi les contemporains de Nicétas se trouve l'empereur Léon le Sage († 911), dont nous possédons quatre homélies mariales pour les fêtes de la Nativité, de la Présentation, de l'Annonciation et de la Dormition. Dans l'homélie sur la Présentation nous lisons le passage suivant : « Quelle est celle, s'écrie l'impérial orateur, qui s'élève comme un lis au milieu des épines de l'humaine malice? Quelles sont ces prémices insolites, ces prémices de toutes les plus précieuses? Voici que notre terre, qui ne produisait que des épines à cause de la malédiction, devient maintenant fructifère. A celui qui la rend fertile elle présente avec actions de grâces, comme prémices d'un grand prix, un fruit qui n'a point l'amertume coutumière, mais les saveurs de la bénédiction. Ce fruit, c'est Marie; c'est elle qui a été choisie pour l'épouse magnifique du Monogène, » τίς αὕτη ἡ ἀνατέλλουσα ὡς κρίνον ἐν μέσῳ ἀκανθῶν τῆς ἀνθρωπίνης ἐν κακίᾳ συγχύσεως... Ἄρτι γὰρ ἡ διὰ κατάραν ἀκανθοφόρος, πρὸς τὸ εὔφορον μεταβαλοῦσα καὶ καρπὸν ἐνεγκοῦσα οὐ κατὰ τὴν συνήθη πικρίαν, ἀλλὰ γλυκασμὸν εὐλογίας ἐμφαίνουσα, ὡς ἔντιμον ἀπαρχὴν εὐχαριστοῦσα τῷ καρποδότῃ φέρει. *In B. Mariæ Præsentationem, P. G.*, t. CVII, col. 12. Ce passage peut se passer de commentaire. Il dit clairement que Marie n'est point tombée sous la malédiction primitive, qu'elle a été un fruit de bénédiction plein de suavité, où l'on ne trouve rien de l'amertume du péché et qui méritait bien d'être offert à Dieu comme prémices de notre nature. C'est aussi une fleur. C'est le lis au milieu des épines, dont nous ont déjà parlé plusieurs écrivains byzantins.

Dans une homélie pour la Noël, Léon affirme que la Vierge est la seule bénie parmi toutes les femmes, que par elle nous avons été délivrés du triste héritage de nos premiers parents, et qu'elle nous a laissé un héritage de bénédiction, ἡ μόνη ἐν γυναιξὶν εὐλογημένη. *In Christi natalem, ibid.*, col. 40. Enfin l'homélie sur la Dormition achève de nous révéler la pensée du basileus. Il se demande avec étonnement pourquoi celle qui a arraché le genre humain à la mort a voulu « entrer en relation » avec elle, et il n'en trouve pas d'autre raison que celle-ci : « Il ne fallait pas que tout en celle qui est la cause de notre restauration fût innovation, de peur que son origine humaine ne devînt une énigme, » ἵνα μὴ τὸ πάντα καινοτομεῖν τὴν φύσιν τῆς συγγενείας χωρίζηται. *In B. Mariæ Assumptionem*, col. 160.

Saint Euthyme, patriarche de Constantinople († 917), est l'auteur de deux homélies mariales, dont la Ire fut composée pour la fête de la Conception d'Anne et se trouve dans le *Cod. laudianus 69* de la Bodléienne, fol. 122-126, qui est du XIe siècle, et la IIe est consacrée à la fête de la ceinture de la Vierge et des langes du Seigneur. De cette dernière Lipomanus fit paraître une traduction latine dans le t. VI de son *De vitis sanctorum*, p. 217-219, reproduite dans *P. G.*, t. CXXXI, col. 1243-1250, en la mettant sous le nom d'Euthyme Zigabène. Nous en avons trouvé le texte original dans le *cod. Vatic. græcus 1671*, qui est du Xe siècle, contemporain, par conséquent, de l'auteur de l'homélie. A l'exemple de Jean d'Eubée, Euthyme parle d'une intervention spéciale des trois personnes divines pour préparer au Fils de Dieu une mère digne de lui. Au jour de la conception d'Anne, le Père, par le concours de Joachim et d'Anne, façonne pour son Fils unique une mère sur la terre. Le Verbe se prépare une demeure, un trône, un lit de repos, une chair pure et immaculée, καὶ σάρκα καθαρὰν καὶ ἀμόλυντον. Au même jour, le Saint-Esprit fait briller sa lumière aux yeux de l'humanité, à laquelle il redonne la vie, qu'il délivre de la grande infection (du péché, évidemment), et qu'il remplit d'une joie immense et du parfum de la grâce, καὶ μεγίστης δυσωδίας ἐλευθερῶσαν. L'orateur parle ensuite de la chute de nos premiers parents, qui a entraîné celle de leur descendance. Il nous fait assister au conseil divin qui décrète l'incarnation du Verbe; mais avant de réaliser ce dessein, avant de descendre sur la terre pour relever sa créature déchue, le Fils de Dieu commence par se préparer une demeure toute brillante, un palais magnifique, un tabernacle très pur et très saint d'un sang pur, immaculé et illustre : « Ce tabernacle c'est aujourd'hui, ô mystère! qu'il le construit, le façonne, le sanctifie pleinement et le confie à la race élue entre toutes les générations, aux descendants de David et de Jessé, à Joachim et Anne, couple illustre et rempli de piété, » καὶ τοῦτο σήμερον, βαβαὶ τοῦ μυστηρίου, πλαστουργεῖ καὶ διαπλάττει καὶ καθαγιάζει καὶ παρέχει τῇ ἐκλελεγμένῃ ἐκ πασῶν γενεῶν φυλῇ. Nous avons bien là l'affirmation de la pleine sanctification de Marie *in primo instanti conceptionis*.

La même doctrine se retrouve, mais avec moins de relief, dans l'homélie sur la ceinture de la Vierge. La sainte Théotocos est élevée au-dessus de toute créature visible et invisible; elle est la pure, l'immaculée, l'innocente, la toute irréprochable et toute belle

Épouse du Père incompréhensible. Elle est glorieuse et glorifiée en tout, au-dessus de toute bénédiction, la toute-immaculée, ἡ κατὰ τὸ πᾶν δεδοξασμένη καὶ ὑπερευλογημένη, ἡ πανάχραντος.

Comme saint Euthyme, dont il fut le contemporain, Pierre, évêque d'Argos († après 920), a laissé un discours pour la fête de la Conception d'Anne. Comme lui, il enseigne clairement la sainteté originelle de la mère de Dieu : « Voici que nos premiers parents tressaillent en apprenant que va paraître la rose toute parfumée, plantée dans une terre stérile qui doit remplir l'univers de sa bonne odeur et chasser la puanteur de leur transgression. Aujourd'hui sont posés les fondements du palais resplendissant de pureté qui doit recevoir le Christ, le roi des rois... Aujourd'hui le paradis divin est planté dans un sein desséché... Je vous rends grâces, Seigneur, s'écrie la nature humaine, de ce que vous avez commencé à arracher les épines de ma condamnation et m'avez préparée par Joachim et Anne à porter des fruits... Voici que maintenant naît de moi dans le sein d'Anne cette rose qui s'appelle Marie, elle me délivre de la puanteur qui me venait de la corruption, et sa bonne odeur me remplit d'allégresse. Une femme jusqu'ici avait fait mon malheur, une femme maintenant me rend heureuse, νῦν ἐξ ἐμοῦ ῥόδον προφανὲν ἡ Μαριὰμ ἐν νηδύϊ τῆς Ἄννης, τὴν ἐκ φθορᾶς μου δυσωδίαν ἐκ μέσου ποιεῖ, καὶ τὴν ἑαυτῆς εὐωδίαν διδοῦσα θείας ἀγαλλιάσεως μεταδίδωσι. » *In Conceptionem S. Annæ, P. G.*, t. CIV, col. 1352, 1360. Voici donc que la nature humaine est délivrée de l'infection du péché originel en la personne de la Vierge, et cela dès sa conception dans le sein d'Anne, ἐν νηδύϊ τῆς Ἄννης. C'est bien, en effet, le péché originel qui est désigné par le mot « corruption », φθορά, car l'orateur a dit, quelques lignes plus haut, que le genre humain avait été condamné, à cause du péché, à la mort et à la corruption, διὰ τὴν ἁμαρτίαν θανάτῳ κατακριθέντες καὶ τῇ φθορᾷ. *Ibid.*, col. 1360. L'idée de la conception immaculée est encore insinuée par l'appellation de « fleur du genre humain » donnée à Marie, τὸ τοῦ γένους ἄνθος, col. 1361, et surtout par le passage suivant : « Réjouissons-nous tous en voyant commencer à être planté dans le sein d'Anne le rejeton de la noblesse originelle de notre nature, » ὁρῶντες τὴν τῆς ἡμετέρας εὐγένειαν φύσεως ἀρχομένην ἐν τῇ γαστρὶ τῆς Ἄννης φυτεύεσθαι. *Ibid.*, col. 1353. Saint André de Crète avait salué la Vierge comme l'image tout à fait ressemblante de la beauté primitive. C'est une pensée identique qu'exprime ici Pierre d'Argos, mais en la mettant expressément en relation avec le début de l'existence de Marie dans le sein de sa mère.

La vie de Jean le Géomètre est encore une énigme pour l'histoire. On le fait vivre habituellement dans la seconde moitié du Xe siècle, mais c'est plutôt une conjecture qu'une certitude. Son discours sur l'Annonciation et cinq hymnes en l'honneur de la Vierge permettent de le ranger parmi les docteurs du privilège marial. Jean établit d'abord le parallèle classique entre Marie et Ève : « De même que la malédiction et la tristesse ont été transmises au genre humain par un seul homme et une seule femme, c'est de même par un seul homme et une seule femme que nous arrivent la bénédiction et la joie. » *In Deiparæ Annuntiationem, P. G.*, t. CVI, col. 820. La bénédiction, la joie sont pour notre orateur synonymes de grâce sanctifiante, de vie divine, et s'opposent à la malédiction et à la tristesse, termes qui désignent le péché originel. Or, voici qu'il affirme expressément que Marie a été conçue dans la joie : « Salut, ô toi, qui as été conçue dans la joie, qui as été portée *in utero* dans la joie, qui es née dans la joie, χαῖρε χαρᾷ μὲν συλληφθεῖσα, χαρᾷ δὲ κυηθεῖσα, χαρᾷ δὲ τεχθεῖσα, et qui, à ton tour, as conçu dans la joie, as porté et enfanté dans la joie qui dépasse toute parole et tout sentiment. Tu es la commune joie du ciel et de la terre, l'orgueil de notre race, l'embellissement des cieux, l'ornement des deux mondes. » *Ibid.*, col. 845. Aussi, lorsque l'ange vient saluer la Vierge et lui faire les propositions du divin Époux, elle a sa dot toute prête. Cette dot, c'est la plénitude de la grâce, qu'elle a reçue de l'Esprit-Saint et qui l'a rendue digne de ces noces célestes. *Ibid.*, col. 817; cf. col. 820. Sans doute, le Saint-Esprit va descendre de nouveau en elle pour préparer la voie au Fils et rendre la chambre nuptiale brillante de pureté, προκαθαίρον τὸν θάλαμον. Mais cette purification ne saurait être considérée que comme un décor de luxe qui vient s'ajouter à un embellissement déjà ancien, μᾶλλον δὲ προσκαλλωπίζον; car bien avant le salut de l'ange, dès sa conception, Marie a été purifiée et embellie, εἰ καὶ προκεκάθαρται καὶ προκεκαλλώπισται. *Ibid.*, col. 825.

Dans ses hymnes mariales, Jean le Géomètre exprime sa foi à la conception immaculée de deux autres manières. Il parle d'abord d'une intervention spéciale de Dieu, qui a eu pour résultat d'écarter d'elle toute atteinte du péché : « Salut, ô corps virginal formé par les mains divines. Salut, ô Vierge, en qui rien n'a passé du péché des mortels. Salut, ô corps tout immaculé, qui réunis en toi la beauté céleste et la beauté terrestre, » χαῖρε, δέμας παγὲν ὑψόθεν αἰγληέντος Ὀλύμπου, ἡμερίης κακίης οὐδὲν ἀφελκομένη. *Hymnus*, III, *ibid.*, col. 861. Il déclare ensuite que la Vierge est venue au monde dans l'état de justice originelle. Parmi les épithètes qu'il lui donne dans la cinquième hymne, se trouvent celles de νεόκοσμος et de νεοπλάστης, « monde nouveau », « créature nouvelle ». La deuxième hymne renferme le salut suivant : « Salut, rejeton de la vieillesse, planté dès le début dans le jardin verdoyant et délicieux du paradis. » *Ibid.*, col. 857. Et dans la troisième, Marie est saluée comme l'orgueil de notre nature, le chef-d'œuvre de l'artiste divin, qui a mis tout son art à la façonner, la beauté idéale personnifiée, ornée, dès sa naissance sainte, des quatre vertus cardinales, χαῖρε, κόρη, φύσεως αὔχημα, ἄγαλμα πλαστόν, δεξάμενον τέχνην πᾶσαν ἀριστοτέχνου· χαῖρε, καὶ ἐκ πιούρων παγὲν ἐκ γενετῆς ἀγνοφύτου, ἀργεγόνων ἀρετῶν ἔμπνοον αὐτόκαλον. *Ibid.*, col. 861. Notre poète met le comble à ces magnifiques éloges en appelant Marie la seconde après Dieu, la seconde après la Trinité, δευτέρα τῆς Τριάδος. *Hymnus*, I, col. 857.

5° *Témoignages d'auteurs inconnus ou anonymes.* — Nous n'avons cité jusqu'ici que des textes empruntés à des écrivains sur lesquels l'histoire fournit des données plus ou moins détaillées. En dehors de cette littérature authentique et suffisamment située dans le temps, il y a la littérature apocryphe mise sous le nom de quelque écrivain illustre, et la littérature attribuée à des auteurs dont le nom seul est connu, sans qu'il soit possible de dire à quelle époque ils ont vécu. Les écrits de l'une et l'autre espèce sont assez nombreux. Essayons d'y glaner quelques témoignages plus ou moins explicites de la croyance des byzantins à la perpétuelle sainteté de la mère de Dieu.

Interrogeons d'abord la littérature apocryphe ou anonyme. Il existe trois homélies sur l'Annonciation faussement attribuées à saint Grégoire le Thaumaturge. *P. G.*, t. III, col. 1145-1178. Elles paraissent avoir le même auteur, et sont sans doute postérieures au concile de Chalcédoine. Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. I, p. 288. On y trouve des passages dignes d'attention : « C'est à bon droit, lisons-nous dans la Ire, que Marie, la première entre toutes les femmes, a reçu ce salut de l'ange : *Ave gratia plena.* Car tout le

trésor de la grâce était en elle. Seule parmi toutes les générations, elle a été vierge de corps et d'esprit, » ἐκ πασῶν γὰρ γενεῶν, αὐτὴ μόνη παρθένος ἁγία σώματι καὶ πνεύματι γέγονεν. *P. G.*, *t. cit.*, col. 1149. « Avec la Belle est le plus beau des enfants des hommes; avec l'Immaculée celui qui sanctifie tout, » μετὰ τῆς ὡραίας ὁ ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων, μετὰ τῆς ἀμιάντου ὁ ἁγιάζων τὰ σύμπαντα. *Ibid.*, col. 1152. Marie est encore appelée la seule sainte, μόνην τὴν ἁγίαν, col. 1152, la seule en qui la chute d'Ève a été réparée, ἐν μόνῃ τῇ ἁγίᾳ παρθένῳ τὸ ἐκείνης πταῖσμα ἀνασέσωσται, col. 1148.

La IIe homélie exalte la sainteté acquise de la Vierge. Elle a mené dans une chair mortelle une vie digne d'un être incorruptible. Elle a été engendrée plus sainte et plus pure que toute autre créature humaine, possédant une âme plus blanche que la neige et un corps plus épuré que l'or le plus net, col. 1157. C'est le paradis toujours verdoyant de l'incorruptibilité dans lequel l'arbre de vie a été planté pour offrir à tous le fruit de l'immortalité. Grâce à elle, les héritiers d'Ève ne craignent plus l'antique malédiction, et elle a été pour les filles d'Ève le principe de la réformation, τὸ αὐταῖς ἀρχὴ τῆς ἀναπλάσεως γέγονας... οὐκέτι οἱ κληρονόμοι τῆς Εὔας φοβοῦνται τὴν ἀρχαίαν κατάραν, col. 1157, 1160, 1165.

Dans la IIIe homélie, le passage suivant est surtout remarquable : « Gabriel fut envoyé pour préparer à l'Époux sans tache sa chambre nuptiale. Un serviteur incorporel fut envoyé vers une vierge immaculée. Celui qui était exempt de péché fut envoyé vers celle qui est à l'abri de la corruption, » ἀπεστάλη ὁ ἁμαρτίας ἐλεύθερος πρὸς τὴν φθορᾶς ἀνεπίδεκτον, col. 1172. L'usage des Pères grecs comme aussi le contexte indiquent assez que le mot φθορά désigne la tare originelle. Marie ressemble à l'ange par sa pureté et son impeccabilité. L'ange est incorporel; c'est pourquoi il est exempt de péché. Bien que revêtue d'une chair, la Vierge n'a contracté aucune souillure.

La lettre des prêtres et des diacres d'Achaïe sur le martyre de saint André n'est pas antérieure au Ve siècle. Écrite probablement en latin, elle fut de bonne heure traduite en grec et mérite, à ce titre, que nous nous en occupions. Cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. I, p. 435, et Bonnet, *La passion de l'apôtre André. En quelle langue a-t-elle été écrite?* dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. III, p. 458-469. On cite habituellement comme exprimant la doctrine de l'immaculée conception le passage suivant : « Puisque le premier homme, qui a introduit la mort dans le monde par la transgression du bois, avait été formé d'une terre sans tache, il était nécessaire que le Fils de Dieu naquît homme parfait d'une vierge immaculée pour renouveler la vie éternelle aux hommes qui l'avaient perdue par la faute d'Adam, » ἐπειδὴ ἐκ τῆς ἀμωμήτου γῆς ἐγεγόνει ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, ὁ διὰ τῆς τοῦ ξύλου παραβάσεως τὸν θάνατον εἰς τὸν κόσμον εἰσαγαγών, ἀναγκαῖον ὑπῆρχεν ἵνα ἐκ τῆς ἀμωμήτου παρθένου ὁ τοῦ Θεοῦ Υἱὸς τέλειος ἄνθρωπος γεννηθῇ, καὶ ζωὴν αἰώνιον, ἥνπερ ἀπολωλέκεισαν, διὰ τοῦ Ἀδὰμ αὐτὸς ἀνακαινουργήσῃ. *P. G.*, t. II, col. 1225. Ce texte est certainement très suggestif. Si Marie avait contracté la souillure originelle, elle n'aurait pu fournir au Verbe une chair immaculée destinée à purifier et à racheter la chair pécheresse; le nouvel Adam n'aurait pas été absolument semblable à l'ancien, formé d'un limon immaculé. La Vierge aurait pu, sans doute, être purifiée avant l'incarnation, mais cette purification, supposant une souillure antécédente, l'aurait mise en état d'infériorité vis-à-vis de la matière toute neuve et tout immaculée dont Dieu avait pétri le corps du premier homme, et cette infériorité aurait passé au nouvel Adam en regard de l'ancien. Une chair purifiée n'est pas une chair immaculée. C'est pourquoi « il était nécessaire que le Fils de Dieu naquît d'une vierge immaculée. »

Parmi les homélies faussement mises sous le nom de saint Athanase, celle qui est intitulée : *In occursum Domini*, dit de Marie qu'elle est un paradis planté par Dieu, παράδεισος θεοφύτευτος. *P. G.*, t. XXVIII, col. 993. Cette expression mérite d'être notée.

De l'homélie *De laudibus sanctæ Mariæ Deiparæ*, attribuée à saint Épiphane, signalons les expressions suivantes : Anne enfanta la sainte fille Marie, ciel et temple du Verbe, épouse de la Trinité, plus belle que les chérubins et les séraphins, brebis sans tache, lis immaculé, tenant le second rang après Dieu. Sa grâce n'a point de bornes, χάρις ἡ ἀπέραντος τῆς ἁγίας παρθένου. C'est elle qui a relevé Ève de sa chute et ouvert à Adam le paradis fermé. *P. G.*, t. XLIII, col. 488, 489, 492, 493, 496, 501. Nous n'avons trouvé aucun texte intéressant dans les autres homélies apocryphes attribuées aux Pères des quatre premiers siècles.

La *Chronique* d'Hippolyte de Thèbes, qui a dû être écrite entre 650 et 750, est mélangée de beaucoup d'interpolations. Le texte XIX dans l'édition de F. Diekamp, *Hippolytos von Theben*, Munster, 1898, p. 51, est ainsi conçu : « Après sa conception en vertu de la promesse et sa naissance d'un sein stérile, obtenue par la foi, la prière et la demande de ses parents, ceux-ci amènent au temple de Dieu, pour l'offrir comme un don au Dieu de toutes choses, la Vierge qui leur avait été donnée par faveur de la part du Dieu Très-Haut comme un don de sainteté, » ὡς δῶρον αὐτοῖς ἁγιάσματος πρὸς Θεοῦ τοῦ ὑψίστου δοθεῖσαν ἐν χάριτι. L'expression δῶρον ἁγιάσματος semble bien faire allusion à la sanctification initiale dont Marie a été l'objet dès sa conception.

Dans un sermon d'un anonyme du Xe-XIe siècle sur l'image miraculeuse de la Vierge dite *Romaia*, Ρωμαία, *Texte und Untersuchungen*, 3e série, t. III, p. 258-259**, se trouve un long passage, qui développe l'idée simplement indiquée dans la lettre des clercs d'Achaïe sur le martyre de saint André, et d'où ressort, par voie de conclusion directe, que Marie a été exempte du péché originel : « Grande, dit l'orateur, est la gloire de la Théotocos, et non seulement les hommes, mais les anges eux-mêmes doivent la magnifier. Les hommes le doivent, parce que, si ce sanctuaire pur et tout immaculé de la divinité du Verbe ne se fût rencontré, aucune chair n'eût été sauvée. Tous les autres hommes, en effet, étaient doublement pécheurs, et par leur volonté, et par le péché d'origine. Ayant glissé dans la corruption, le chef du genre humain, ὁ γενάρχης, devint lui-même pécheur, misérable et mortel, et le genre humain lui aussi tout entier, en tant qu'il est conçu, porté dans le sein et enfanté du même père pécheur, mortel et corruptible, devint aussitôt pécheur, mortel et corruptible, ἐγένετο μὲν αὐτὸς ἁμαρτωλὸς καὶ ταλαίπωρος καὶ θνητός, ἐγένετο δὲ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ὅλον, ὡς ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἁμαρτωλοῦ καὶ κυϊσκόμενον καὶ γεννώμενον, ἁμάρτωλὸν αὐτίκα καὶ θνητὸν καὶ φθαρτόν. Et comme ce premier père avait paru à l'existence *sine semine*, ἄνευ σπορᾶς, Dieu le façonna, en effet, d'une poussière prise d'une terre encore toute pure et sans souillure, ἀπὸ καθαρωτάτης ἔτι γῆς καὶ ἀμιάντου, voilà pourquoi pour la réformation, πρὸς ἀνάπασιν, du chef et de toute sa race, la Vierge pure et sans tache engendra virginalement, ἄνευ σπορᾶς. Dieu, qui pénétra dans son sein tout immaculé, fut conçu, porté et enfanté homme parfait et Dieu parfait. Dès lors quelles dignes actions de grâces pourra rendre à la mère de Dieu la nature humaine, qui a été sauvée de cette manière. Mais quelle ne fut pas la pureté, quelle ne fut pas la beauté et l'éclat de l'âme

au-dessus de toute pureté de celle qui a contenu en elle l'Infini et l'Incompréhensible! » A lire attentivement ce passage, on voit clairement que l'orateur suppose que Marie a été exempte non seulement de toute faute personnelle, mais aussi de la faute originelle, dont il parle d'une manière si expresse. La Vierge est séparée de la masse des descendants pécheurs d'Adam pécheur. Si ce sanctuaire pur et immaculé de la divinité du Verbe ne se fût rencontré, nulle chair n'eût été sauvée. Et puis, il fallait que Marie jouât pour le second Adam le rôle de la terre toute pure et sans tache d'où le premier Adam avait été tiré.

Parmi les écrivains dont l'histoire ne connaît que le nom, signalons d'abord ce mélode Georges dont le cardinal Pitra transcrit une poésie liturgique dans ses *Analecta sacra*, t. I, p. 276. D'après cette pièce, Marie est seule immaculée, ἡ ἄχραντος μόνη, et l'emporte en pureté sur toute créature. Elle est le temple sanctifié de Dieu, une terre sainte, la toison qui n'a point été imbibée par la corruption, πόκον ἀνικμον φθορᾶς. On sait que le terme de φθορά est un de ceux qu'emploient couramment les byzantins pour désigner le péché originel.

Pitra donne également, *ibid.*, p. 528, un poème d'un autre mélode du nom de Cosmas, différent, semble-t-il, du célèbre Cosmas de Majuma. Dans la 7e strophe il est dit que Marie ne doit pas subir la corruption ignominieuse de la tombe, parce que Dieu, en vertu d'une prédilection, a fait d'elle une créature nouvelle à l'avance, c'est-à-dire avant le moment fixé ordinairement pour recevoir la grâce de la régénération, ὁ Θεὸς προανέπλασε κατ' ἐκλογήν. Cette ἀνάπλασις préalable et privilégiée, qui soustrait la Vierge à la corruption, paraît bien s'identifier avec ce que nous appelons la conception immaculée.

A. Ballerini a publié sous le nom de Théodore l'ermite, *Sylloge monumentorum*, t. II, p. 210-240, une homélie sur l'annonciation, dans laquelle Marie est appelée l'arche vivante et toute sainte de Dieu, qui n'a pas connu le déluge, le prix de rachat de nos fautes, ἀντίλυτρον τῶν πταισμάτων, la Beauté de notre nature, celle par laquelle nous avons obtenu de participer à la nature divine, nous que la désobéissance originelle avait rendus difformes, τὴν ὡραιότητα ἡμῶν τῆς φύσεως, δι' ἧς οἱ κακόμορφοι τῇ παρακοῇ, θείας ἀξιώθημεν γενέσθαι φύσεως. « Célébrons, dit l'orateur, nous, les terrestres, en notre titre de frères, celle qui est notre grand sujet de gloire auprès de Dieu, celle qui est l'ornement tout aimable de toute la création et qui s'est élevée de notre nature pécheresse, τὸ ἐκ τῆς ἁμαρτωλοῦ ἡμῶν ἀναβλαστῆσαν πάσης τῆς κτίσεως πολυπόθητον σέβασμα. Ne sais-tu pas, disent les hommes à l'ange Gabriel, que notre race possède en elle le seul contrepoids à sa chute? ὅτι μόνην αὐτὴν τὸ γένος ἀντιστήριγμα τῆς καταπτώσεως ἐκτήσατο. Ensevelis dans les ténèbres de nos péchés, nous n'avons pas d'autre œil lucide qu'elle seule pour contempler la Lumière sans déclin. » Il est clair que Théodore l'ermite sépare Marie de tout le reste du genre humain et suppose qu'elle a été exempte de la tare originelle.

6° *Conclusion sur cette première période.* — De la longue série des textes que nous avons mis sous les yeux du lecteur il ressort, si nous ne nous abusons, que les byzantins, à partir du concile d'Éphèse, n'ont pas seulement formulé d'une manière implicite le dogme catholique de l'immaculée conception, mais qu'ils l'ont cru d'une foi explicite, et nous ont laissé de cette foi explicite des expressions suffisamment claires. Sans doute, très souvent, ils ont donné de cette vérité une formule positive. Au lieu de dire : « Marie a été préservée de la souillure originelle, » ils ont dit : « Marie a été pleine de grâce, pleinement sanctifiée dès son apparition dans le sein maternel. Elle est une créature nouvelle, créée à la ressemblance d'Adam innocent, sur le modèle primitif. » Mais très souvent aussi, nous l'avons vu, ils ont employé l'expression négative. Le tout est de remarquer celle-ci, en se souvenant, d'une part, que le dogme de la chute originelle est constamment rappelé dans les écrits mariologiques des théologiens byzantins, et en faisant attention, d'autre part, à la terminologie particulière dont ces théologiens font usage pour désigner ce que nous appelons le péché originel.

Quant aux objections qu'on a fait valoir communément jusqu'ici pour faire disparaître ou du moins affaiblir la force probante des témoignages byzantins en faveur du dogme défini par Pie IX, elles ne tiennent pas debout, à la lumière des textes que nous avons produits. L'objection fondamentale, celle qui a trait à la prétendue ignorance du dogme de la chute originelle dans l'Église grecque, est une erreur historique de premier ordre, dont la persistance étonne. La purification dont Marie fut l'objet, d'après certains anciens Pères, le jour de l'annonciation, nous a été expliquée communément par les docteurs de l'époque que nous venons d'étudier, non de l'effacement d'une souillure quelconque, mais d'une augmentation de sainteté. C'est à peine si deux ou trois textes, celui de Théodote d'Ancyre, celui de Chrysippe de Jérusalem et celui de Théodore Aboucara présentent quelque difficulté; et encore avons-nous vu que, pour les deux premiers, on trouvait le pour et le contre. Il n'y a de vraiment hostile à la parfaite sainteté de la mère de Dieu que le texte arabe de Théodore Aboucara. C'est le cas de dire qu'une hirondelle ne fait pas le printemps.

Quant au glaive de la prophétie du vieillard Siméon, nous avons constaté également que l'exégèse origéniste, prêtant à Marie au pied de la croix un doute positif sur la divinité de Jésus, était définitivement écartée. Si quelques auteurs s'en inspirent encore, c'est pour transformer le doute positif en une sorte de tentation fugitive, qui n'a pas laissé d'impression dans l'âme de la Toute-Sainte. L'interprétation qui a cours maintenant est celle qui voit dans le glaive la douleur de la mère assistant et compatissant aux douleurs et à la mort de son Fils.

Il ne reste plus que les affirmations générales sur l'universalité du péché originel, ou les propositions qui disent que Dieu seul est saint et pur. Que ces sortes d'affirmations ne puissent être invoquées contre le privilège de la sainteté initiale de Marie, tant que ceux qui les profèrent n'en font point l'application expresse à celle-ci, c'est, je crois, ce qui n'a pas besoin d'être démontré autrement que par l'usage courant de l'Écriture, des Pères et des théologiens tant modernes qu'anciens : de formuler souvent la loi générale sans toujours signaler l'exception unique; d'autant plus que Marie n'a pas été précisément placée en dehors de la loi, mais soustraite à l'application de la loi.

Une fois que son attention a été attirée d'une manière spéciale sur la personne auguste de la Théotocos, la pensée grecque s'est élevée très vite à la contemplation de la pureté immaculée de la Toute-Sainte, saluée par l'ange pleine de grâce et bénie entre toutes les femmes. Si parfois cette pensée nous paraît si peu explicite, si elle s'exprime souvent par simples allusions, cela vient non de son imprécision foncière, mais de la possession paciſique où elle est d'une vérité qui pour elle va de soi, et que personne ne songe à contester. Il est presque à regretter qu'une petite controverse ne soit survenue pour obliger ces byzantins à nous parler plus clairement et à contenter ceux qui veulent toujours de l'explicite verbal et les termes mêmes de la définition *ex cathedra*.

III. Doctrine des byzantins, du XIe au XVe

SIÈCLE. — La consommation du schisme entre l'Église romaine et l'Église grecque sous Michel Cérulaire n'exerça aucune influence immédiate sur le développement de la théologie mariale chez les byzantins. Cette théologie continua sa marche pacifique jusqu'à la chute de Constantinople. C'est à peine si, à partir du XIV^e^ siècle, le contact de la théologie occidentale l'oblige à préciser ses termes, et si l'on devine comme une influence de l'école dominicaine sur la pensée de deux ou trois auteurs. Autant que nous pouvons en juger, les byzantins restèrent à peu près étrangers à la célèbre controverse qui mit aux prises, en Occident, les fils de saint François et ceux de saint Dominique, à propos du privilège marial.

1° *Théologiens des XI^e^, XII^e^ et XIII^e^ siècles.* — Le premier panégyriste de l'immaculée que nous rencontrons autour de Michel Cérulaire est son ami intermittent, le célèbre polygraphe Michel Psellos († 1197), qui fut théologien à ses heures. Il nous reste de lui un discours encore inédit sur l'annonciation, qui se trouve dans le cod. *1630* du fonds grec, à la Bibliothèque nationale de Paris, XIV^e^ siècle, fol. 240-244. Commentant la salutation angélique et développant le parallèle classique entre Ève et Marie, Psellos écrit : « L'ange ajoute : Tu es bénie entre les femmes. L'expression fait pendant à la malédiction, puisque la Vierge est introduite à la place d'Ève, comme Dieu à la place d'Adam. De même qu'au paradis, la transgression fut suivie de la malédiction, de même ici, la bénédiction s'attache à l'obéissance. Et jusqu'à la Vierge, notre race a hérité sans interruption de la malédiction de la première mère. Puis la digue contre le torrent a été construite, et c'est la Vierge qui est devenue le rempart qui a arrêté le déluge des maux. Bénie es-tu parmi les femmes, toi qui n'as ni goûté de l'arbre de la science ni transgressé le commandement, mais qui as été déifiée, et qui as déifié notre race, » καὶ μεμένηκε μέχρι τῆς παρθένου τοῦτο ὃ τὸ γένος κληρονομοῦν τὴν ἀρὰν τῆς προμητορος. Εἶτα ᾠκοδομήθη τὸ ἔρυμα τῆς ἐπιρροῆς καὶ γέγονεν ἐπιτείχισμα ἡ παρθένος τῆς τῶν κακῶν ἐπιλύσεως. Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξὶν ὡς μήτε τοῦ ξύλου γευσαμένη τῆς γνώσεως, μήτε παραβᾶσα τὴν ἐντολήν, ἡ αὐτή τε θεωθεῖσα καὶ τὸ γένος θεώσασα. *Loc. cit.*, fol. 242-243.

C'est bien de l'exemption de la faute originelle que parle ici Psellos. Notons aussi cet autre passage sur l'absolue pureté et sainteté de la Vierge : « Loin de contracter quelque impureté de son union avec la matière, l'âme de Marie communiquait à son corps une beauté toute spirituelle. Seule entre toutes les âmes humaines, cette âme brillait dans son corps immaculé comme une splendeur céleste. Elle le contenait plutôt qu'elle n'était contenue par lui, et lui communiquait son propre éclat, plongée qu'elle était tout entière en Dieu. On aurait dit un dieu avec un corps, μόνη γὰρ αὐτῆς ἡ θεοειδεστάτη ψυχὴ, ὥσπερ τις οὐρανία ἄγλη, τῷ ἀκηράτῳ ἐκείνῳ ἐπέλαμπε σώματι, fol. 241. Ce corps immaculé de la Vierge fut, du reste, formé de la plus pure substance des éléments et préparé pour être le sanctuaire de l'âme, » τὸ ἐκείνης σῶμα ἐκ κρείττονος τῆς τῶν στοιχείων οὐσίας συμπέπηκται, καὶ ὥσπερ ἱερὸν ἄδυτον τῇ ψυχῇ κατεσκεύασται. *Ibid.* Comme les autres théologiens de Byzance, notre orateur n'ignore pas que Marie a été l'objet, au moment de l'incarnation du Verbe, d'une certaine purification; mais, comme eux, il l'entend d'un surcroît de grâce et de lustre surnaturel donné à son âme par les irradiations de l'Esprit-Saint, ἁγιάζον τὴν φύσιν αὐτῆς, ἵνα μᾶλλον ἀστράψῃ καὶ πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ Λόγου τηλαυγεστέρα φανῇ. Il affirme positivement que, bien avant le salut de l'ange, la Vierge était remplie de la grâce de Dieu, κεχαρίτωτο γὰρ πάλαι, ὅλη προσανακειμένη Θεῷ. Il va même jusqu'à lui accorder la jouissance de la vision béatifique antérieurement à la conception de Jésus, ὑπὲρ τὰ Σεραφίμ, καὶ πρὶν ἢ συλλαβεῖν, ὁρῶσα Θεόν.

Jean Mauropus, métropolite d'Euchaïte, qui paraît avoir vécu dans la seconde moitié du XI^e^ siècle, a laissé un long discours sur l'Assomption, publié par A. Ballerini, *op. cit.*, t. II, p. 549-602. Plusieurs passages de cet écrit montrent que son auteur se faisait de la sainteté de Marie la même idée que les théologiens antérieurs et contemporains. Il dit, d'une part, que, grâce à Marie, « nous ne sommes plus soumis aux châtiments originels, que nous ne sommes plus les esclaves de la malédiction et de la corruption et que la mort n'a plus d'empire sur nous, » Ballerini, *op. cit.*, p. 600, et de l'autre, il appelle Marie l'immortelle, ἡ ἀθανατος, les prémices de la vie, ἡ ἀπαρχὴ τῆς ζωῆς, la noblesse originelle, le type idéal de la nature humaine, ἡ τοῦ γένους εὐγένεια, le produit excellent de la création et le fruit magnifique du monde, ἡ εὐφορία τῆς κτίσεως, τὸ μέγα τοῦ κόσμου γεώργιον, la beauté incomparable de l'univers, τῶν ἐν κόσμῳ τὸ κάλλιστον. Parlant de sa mort, il s'écrie : « Non, la terre ne saurait retenir ce qui est céleste, ni la corruption entamer ce qui est immaculé. Aussi le corps tout incorruptible de la Vierge se réunit sans retard à son âme tout immaculée, » οὐ γὰρ ἤνεγκεν ἡ γῆ τὸ οὐράνιον· οὐδ' ἡ φθορὰ τὸ ἀκήρατον. Ἔνθεν τοι ψυχὴν ὅλως ἄμωμον ὅλως ἄφθαρτον σῶμα μεταδιώκει. *Ibid.*, p. 577. Qu'on remarque que, dans ce dernier passage, l'exemption de la corruption du tombeau, de ce fruit du péché originel, est mise en relation avec la pureté immaculée de l'âme et du corps de la Vierge. Comme tant d'autres théologiens. Jean Mauropus admet en Marie une augmentation de sainteté, au moment de l'incarnation du Verbe: « Par la voix de l'ange, Dieu la proclame bénie et pleine de grâce. Bénie, pleine de grâce, elle l'était déjà; elle va l'être davantage sur l'heure, » εὐλογημένην τε προσειπὼν καὶ κεχαριτωμένην καλέσας τὴν καὶ προϋπάρχουσαν ταῦτα καὶ παραχρῆμα πλέον ὑπάρξουσαν. *Ibid.*, p. 562.

C'est vraisemblablement aussi vers la fin du XI^e^ siècle qu'a vécu ce Jacques le Moine dont A. Ballerini a publié cinq homélies mariales, en plus de celle qu'avait déjà éditée Combefis, *P. G.*, t. CXXVII, col. 543-700. C'est un écrivain diffus et sans originalité, qui s'est beaucoup inspiré de ses devanciers, particulièrement de Georges de Nicomédie. On trouve chez lui à peu près tous les lieux communs de la rhétorique mariale. Signalons les expressions qui insinuent ou supposent la sainteté originelle de Marie. Celle-ci est appelée ἡ ἀπειρόκακος, ἡ ἀπείρατος κακίας, celle qui a ignoré le mal et le péché. *In Deiparæ Visit., loc. cit.*, col. 665; *In Annunt.*, col. 649. Dieu a conservé sa servante à l'abri de tout reproche et de toute condamnation, ἀκατάγνωστον τὴν οἰκέτιν σου διετήρησας. *In Visit.*, col. 665. Elle embellit la laideur de la nature, et fait disparaître par sa maternité l'ignominie que cette nature tient de la transgression originelle, αὕτη τὸ ἀκαλλὲς ἐγκαλλωπίζει τῆς φύσεως, καὶ τὴν ἐκ παραβασέως προσγενομένην ἀδοξίαν τῷ οἰκείῳ δοξάζει τόκῳ. *Ibid.*, col. 681. Elle est les prémices, les seules prémices du genre humain, les prémices de la bénédiction, ἡ τῆς εὐλογίας ἀπαρχή, *In Visit.*, col. 681; cf. col. 564; le rejeton verdoyant et non dégénéré de notre race, le seul rejeton qui ait été l'objet d'un amour souverain, ἡ εὐθαλὴς παραφυὰς, ἡ εὐγενὴς παφαφυὰς τοῦ γένους τὸ μονον τῆς φύσεως ὑπερηγαπημένον βλάστημα, *In Nativit.*, col. 589; *In Præsent.*, col. 628, 629; la source non bourbeuse, ἡ ἀθόλωτος πηγή. *In Visit.*, col. 677. Sa beauté n'a pas été altérée, τὴν ἀνοθευτον περικειμένη ὡραιότητα. *In Nativ.*, col. 589. La concupiscence n'a eu aucune prise sur elle, et l'amour divin a progressé en elle parallèlement à la croissance

du corps. *In Annunt.*, col. 637, 649; *In Visit.*, col. 676.

Nous trouvons une doctrine plus explicite chez Théophylacte, archevêque de Bulgarie († fin du XI^e^ siècle). Dans son homélie sur la Présentation de la Vierge au temple, il affirme positivement que Marie fut justifiée dès le sein maternel : « Il fallait, dit-il, que celle qui, par sa pureté et sa sainteté, l'emportait sur toute la nature, et qui avait été justifiée dès le sein maternel, échappât à la sévérité d'une loi qui n'était pas faite pour le juste, mais pour les seuls pécheurs » (il s'agit de la loi qui interdisait l'entrée du saint des saints), τὴν ὑπὲρ πᾶσαν τὴν φύσιν ἁγιασθεῖσαν τῇ καθαρότητι καὶ δικαιωθεῖσαν ἐκ μήτρας. *In Præsent. B. Mariæ, P. G.*, t. CXXVI, col. 137. L'expression ἐκ μήτρας, *ab utero*, est vague par elle-même, et peut s'entendre de tout le temps de la gestation. La justification ἐκ μήτρας peut tout aussi bien signifier la justification *in primo instanti conceptionis* que la sanctification *in utero matris, sed post conceptionem*. Les Pères disent que l'union du Verbe avec la nature humaine a eu lieu ἐκ μήτρας, c'est-à-dire *dès le premier instant de la conception*. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Commonitorium ad Cælestinum papam, P. G.*, t. LXXV, col. 85, 87; pseudo-Athanase, *Contra Apollinarium*, l. I, c. I, *P. G.*, t. XXVI, col. 1097. Par contre, la liturgie grecque emploie la même expression en parlant de la sanctification postérieure à la conception, de la sanctification *in utero* de saint Jean-Baptiste et de plusieurs autres personnages comme Samuel, Jérémie. Euthyme le Grand. Cf. les *Ménées* au 20 janvier, au 1^er^ mai, etc. Quel sens Théophylacte donne-t-il, dans le cas présent, aux mots : δικαιωθεῖσαν ἐκ μήτρας ? Nul doute, d'après nous, qu'il ne veuille dire ce que nous a déjà dit le moine Théognoste, à savoir que Marie a reçu la grâce de la justification dès le premier instant de sa conception, et que, par conséquent, elle n'a pas contracté la tache originelle. Cette interprétation n'est pas seulement dans le sens général de la pensée byzantine, à l'époque où nous sommes arrivés. Elle est aussi commandée par le contexte et par d'autres passages des écrits de Théophylacte. Qu'on remarque, en effet, que les mots : δικαιωθεῖσαν ἐκ μήτρας, sont précédés de l'affirmation de la sainteté et de la pureté de Marie au-dessus de toute créature. Comment la mère de Dieu aurait-elle surpassé en pureté toute créature, si elle avait contracté, dès le premier instant de son existence, la souillure des enfants d'Adam, pour en être purifiée peu après par la grâce justifiante? Voici du reste un autre passage de la même homélie sur la Présentation qui nous indique suffisamment la véritable pensée de l'archevêque de Bulgarie : « La mort, escortée par le péché, qui lui prêtait main forte, étendait partout son empire et exerçait contre nous un pouvoir absolu. Conçus dans l'iniquité et enfantés dans le péché, nous devions nécessairement devenir la proie de la corruption. Aussi fallait-il que la génération humaine fût sanctifiée, et que le torrent de la mort, coulant par la vallée de la génération, fût arrêté dans son cours par le grand rempart de la sainteté. Puis donc qu'il en était ainsi, puisqu'il fallait que la voie qui nous introduit dans cette vie mortelle fût d'abord sanctifiée par la grâce : afin que le début et le terme se répondissent, celle qui doit enfanter le Verbe incarné est choisie, embellie de toutes les vertus et élevée au-dessus de toute créature. Elle naît de la tribu royale de Juda. A ses parents elle apparaît comme un fruit donné de Dieu... Elle les surpasse par la grâce et la sainteté autant que le mode d'habitation de Dieu en elle l'a emporté sur le mode d'habitation de Dieu en eux. » ἵνα καὶ τὰ τέλη τούτοις ἐπακολουθήσῃ κατάλληλα, ἐκλέγεται καὶ ἡ πρὸς τὸν τόκον ὑπηρετήσουσα, πάσαις χαριτωθεῖσα ταῖς ἀρεταῖς καὶ πάσης κτίσεως ὑπερέχουσα... καρπὸς ἀναφανεῖσα θεόσδοτος. *Ibid.*, col. 132-133. Notons enfin que, commentant les paroles de la salutation angélique et s'arrêtant sur le mot : εὐλογημένη, *benedicta*, Théophylacte lance, en passant, cette affirmation : « Ève avait été maudite, Marie est bénie, » ἐπεὶ δὲ κεκατήρατο ἡ Εὔα, εὐλογημένη αὕτη ἀκούει. *Enarratio in Evangelium Lucæ, P. G.*, t. CXXIII, col. 701.

Dans un discours sur la Dormition de la sainte Vierge Jean Phournès, qui vivait au début du XII^e^ siècle, énumère parmi les merveilles dont Marie a été l'objet de la part de Dieu la suivante : « A cela il faut ajouter qu'aucune pensée coupable n'a jamais eu accès dans son cœur, à cause de sa pureté éminente... Sirach dit : Qui pourra se glorifier d'avoir un cœur pur, et qui pourra se proclamer en toute sincérité innocent de tout péché ?(Prov., XX, 9.) Comme la Vierge toute sainte appartenait à la famille humaine, elle aurait dû, elle aussi, comme les autres, être comprise dans cette sentence, mais parce que l'Esprit-Saint et bon et miséricordieux habitait dans son cœur et le sanctifiait, jamais elle ne fut assaillie d'aucune pensée coupable... A cause de la désobéissance d'Adam, notre âme se trouve divisée comme en deux parties; la partie inférieure subit la tyrannie des passions; la partie supérieure aspire aux choses célestes. Par l'action du Saint-Esprit, notre âme redevient une et peut s'attacher au bien par un élan indivisible. Mais si cet effet se produit en nous, qui sommes tout entiers de la terre et du limon fangeux, que faudra-t-il dire de celle qui est devenue la demeure de la divinité, après être née de la promesse, après avoir été donnée à ses parents comme un fruit sacré de leur prière, de celle que le Saint-Esprit forma et éleva dès le berceau, qu'il nourrit d'une nourriture céleste dans le Saint des saints? » εἰ δὲ τοῦτο ἐφ' ἡμῶν, τῶν τῆς γῆς ὅλων ὄντων καὶ τῆς βορβορώδους ὕλης καὶ αἰσθήσεως, τί χρὴ περὶ τῆς θεότητος δοχεῖον γενομένης, ἐξ ἐπαγγελίας φυείσης πρότερον καὶ καρπὸς εὐχῆς ἱερὸς ἱερῶν γεννητόρων οὔσης, ἣν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον νηπιόθεν διέπλασε καὶ ἐπαιδάγωγησε. *In Dormitionem Deiparæ*, édité à la fin des homélies de Théophane Kérameus par G. Palamas : Θεοφανοῦς τοῦ Κεραμέως ὁμιλίαι εἰς εὐαγγέλια κυριακὰ καὶ ἑορτὰς τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ, Jérusalem, 1860, p. 272. Phournès, on le voit, met clairement en relation l'impeccabilité de Marie et son exemption de la concupiscence avec sa sainteté originelle, due à une intervention spéciale de Dieu. Marie n'est pas, comme nous, de la terre et du limon fangeux. Sa naissance a été sainte. Elle est le fruit sacré de la prière.

C'est par l'exemption de la tare originelle que le même orateur explique le privilège de l'assomption glorieuse, dont la mère de Dieu a été l'objet : « Dès l'origine, dit-il, les deux corps de nos premiers parents devinrent la proie de la corruption, à cause de la transgression qui causa leur chute; d'eux le virus mortel de cette corruption s'est transmis à nous tous. Voilà pourquoi maintenant, pour la première fois, deux corps, secouant la corruption, sont devenus les prémices de l'incorruptibilité que nous attendons, » διὰ τοῦτο καὶ νῦν δύο σώματα πρώτως τὴν φθορὰν ἀποτιναξάμενα, ἀπαρχὴ τῆς ἐλπιζομένης ἀφθαρσίας γεγόνασι. *Ibid.*, p. 273. Adam et Ève pèchent, et leurs corps subissent les premiers le châtiment qui va atteindre leur postérité. Jésus et Marie, parce qu'ils n'ont jamais péché, parce qu'ils n'ont aucune part à la faute originelle, échappent au châtiment qui accompagne cette faute, et leurs corps sont les premiers à revêtir l'incorruptibilité. Jésus et Marie forment donc un groupe à part dans l'humanité. Lui est le nouvel Adam; elle est l'Ève nouvelle. Tout comme le premier Adam et la première Ève présidaient à l'humanité déchue, ainsi eux deux sont à la tête de l'humanité renouvelée, qui vit dans l'espoir de l'immortalité glorieuse.

Le poète Théodore Prodromos, qui vivait sous les Comnènes, a laissé un *Commentaire des canons de saint Cosmas de Jérusalem et de saint Jean de Damas*, dans lequel se lit le passage suivant : « Le feu de la divinité ne consuma point le sein virginal, dit le mélode. S'il est vrai, comme dit l'Écriture, que Dieu est un feu qui consume le péché, comment aurait-il pu consumer la Vierge qui le reçut dans son sein? Il est absolument impossible, en effet, de supposer ou d'imaginer en elle la plus légère trace de souillure ou de péché... Comment, dès lors, ce feu immatériel, qui dévore les péchés, aurait-il pu consumer le corps saint, immaculé et complètement exempt de toute souillure de la Toujours-Vierge? Rien dans ce corps qui pût être la proie des flammes divines, rien de peccamineux, » ἐν ᾗ οὐδὲν ὀπωστιοῦν ὑπαρίας ἢ ἁμαρτίας ἴχνος ὑπονοῆσαι· ἢ φαντασθῆναι ὅλως ἐνδέχεται. Πῶς ἂν ἔφλεξε τὸ ἄσπιλον καὶ παναρύπαρὸν καὶ ἅγιον τῆς ἀειπαρθένου σῶμα. H. M. Stevenson, *Theodori Prodromi commentarii in carmina sacra melodorum Cosmæ Hierosolymitani et Joannis Damasceni*, Rome, 1888, p. 52. Quand Théodore affirme qu'il est absolument impossible de supposer ou d'imaginer en Marie la moindre trace de souillure ou de péché, il n'a pas seulement en vue les péchés personnels, mais aussi la souillure originelle. Ce théologien d'aventure, en effet, parle plus de vingt fois de cette souillure dans le commentaire liturgique d'où nous avons tiré le passage qu'on vient de lire. Il l'appelle « le péché qui se glisse furtivement en nous pour notre malheur, » ἡ παρειφθαρεῖσα κακῶς ἡμῖν ἁμαρτία, *ibid.*, p. 35; la mort, la corruption, la souillure que lave le baptême, la souillure peccamineuse de la nature humaine, βάπτισμα κάθαρσις ὑπάρχει τῆς ἁμαρτίας τῶν ἐκ γῆς πλασθέντων, — ὁ ἁμαρτητικὸς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ῥύπος, p. 76, 79.

L'historien et théologien Michel Glykas, qui mourut dans les premières années du XII^e^ siècle, a manifesté sa croyance à la conception immaculée de Marie en parlant de son assomption glorieuse. A deux reprises, dans ses *Annales*, *P. G.*, t. CLXVIII, col. 440, et dans sa *XXIII^e^ lettre théologique*, S. Eustratradès, Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια, Athènes, 1906, t. I, p. 262, il a transcrit le passage de l'homélie de Jean Phournès sur la Dormition que nous avons cité plus haut, où il est question des deux corps de Jésus et de Marie, prémices de l'incorruptibilité, par opposition aux deux corps d'Adam et d'Ève soumis aux ravages de la corruption à cause de la transgression.

Nous trouvons aussi un témoin du privilège marial en Néophyte le Reclus († vers 1220), qui a laissé un volumineux sermonnaire encore inédit. Le cod. *1189* du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris renferme deux de ses homélies mariales pour les fêtes de la Nativité et de la Présentation au temple. L'homélie sur la Nativité contient ce passage significatif : « Anne, délivrée par le créateur de la nature des liens de la stérilité, conçoit de son époux, Joachim, Marie, la Fille de Dieu, qu'elle a enfantée aujourd'hui comme les prémices de notre salut et la mère immaculée de Dieu le Verbe, et comme les prémices de la rénovation de notre nature vieillie et ternie par la transgression du commandement divin, καὶ ἀπαρχὴν καινουργίας τῆς παλαιωθείσης διὰ παραβάσεως θείας ἐντολῆς καὶ ἀφανισθείσης φύσεως ἡμῶν. Imitant la femme de la parabole, qui mêle un peu de levain à trois mesures de farine pour faire lever toute la pâte, le créateur a renouvelé par ce levain très pur formé de ses mains divines (= la Vierge) toute notre pâte vieillie, διὰ τῆς θεοπλάστου ζύμης ταύτης καὶ ὑπερκαθάρου ὅλον τὸ παλαιωθὲν φύραμα ἡμῶν ἀναπλάσας ὁ πλαστουργὸς ἐκαινούργησε. Mais voici le plus étonnant, la merveille des merveilles : le Boulanger divin, qui est la bonté même, s'est mêlé lui-même d'une manière ineffable à ce levain très pur, et, en ayant pris une petite partie, il a travaillé d'une manière admirable toute la pâte et toute la fournée. C'est pourquoi il disait dans la suite : Je suis le pain vivant; je suis le pain de vie. Celui qui me mange n'aura jamais faim; » τῇ καθαρωτάτῃ ζυμῃ ταύτῃ συνέμιξεν ἑαυτὸν ἀῤῥήτως ὁ ὑπερκάθαρος ἀρτοποιός, καὶ ἐξ αὐτῆς μέρος τι ἀναλαβόμενος, ὅλον τὸ φύραμα ἡμῶν καὶ ὅλην τὴν διαρτίαν εἰργάσατο θαυμασίως. *Cod. cit.*, fol. 13 v°. Sous une comparaison vulgaire, Néophyte cache ici une pensée profonde. Il indique bien la raison pour laquelle la Vierge devait être séparée de la masse du genre humain infecté par le péché d'origine. Devant fournir au Verbe une chair immaculée, il fallait qu'elle fût elle-même exempte de toute souillure; il fallait qu'elle fût les prémices de l'humanité restaurée. C'est pourquoi Dieu est intervenu directement pour former sa future mère, que notre moine appelle un levain pétri de ses mains divines, θεόπλαστος ζύμη.

Germain II, patriarche de Constantinople (1222-1240), a composé, entre autres discours, une longue homélie sur l'Annonciation, qu'a publiée A. Ballerini, *Sylloge*, t. II, p. 283-382. Deux passages de cette pièce méritent d'être cités ici. Expliquant les paroles de la Vierge à l'ange : « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme? » l'orateur s'écrie : « Que tu ne connaisses point d'homme, ce n'est pas là pour toi chose bien considérable. La merveille, c'est que ton esprit est d'une pureté souveraine et reste inaccessible au moindre mouvement déréglé et inconvenant. Tu es un paradis planté par Dieu, et dès que tu as été engendrée d'après les lois particulières qui t'ont donné ta nature, Dieu a chargé les chérubins d'agiter en cercle autour de toi leur épée flamboyante pour te conserver de toute part inaccessible aux embûches du serpent perfide, » παράδεισος εἶ θεοφύτευτος· καὶ ἐξ ὅτου τοῖς σοῖς πεφυτουργῆσαι φυτοσπόροις φύσεως νόμοις, τὰ Χερουβὶμ ἔταξεν ὁ Θεὸς καὶ τὴν φλογινὴν ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην κυκλόθεν σου στρέφεσθαι, καὶ παντόθεν ἀνεπιβούλευτον συντηρεῖν ἐκ τοῦ δολιόφρονος ὄφεως. *Op. cit.*, p. 370-371. L'idée de la sainteté originelle de Marie et de sa préservation de la tache originelle nous paraît se dégager clairement de ce passage. Germain marque bien que l'intervention spéciale de Dieu dans la formation de sa future mère a eu lieu dès le premier instant de sa conception, ἐξ ὅτου πεφυτουργῆσαι τοῖς σοῖς φυτοσπόροις φύσεως νόμοις. Du reste, la même doctrine est exprimée dans cet autre passage : « Ève a été maudite; Marie a été remplie de la grâce. La racine est amère; le fruit est plus doux que le miel. La racine a été ensevelie dans la terre pour y être la proie de la corruption; le fruit plane au-dessus de la terre par l'incorruptibilité qui vient de la sainteté; car là où se trouve la sainteté, là aussi se trouve l'incorruptibilité, κεκατήραται ἡ Εὔα, κεχαρίτωται δὲ ἡ Μαριάμ· ἡ ῥίζα πικρά, ὁ δὲ καρπὸς γλυκύτερος μέλιτος... ὅπου γὰρ ἡ ἁγιωσύνη, ἐκεῖσε καὶ τὸ ἀκήρατον. Les premiers membres de notre nature ont été ensevelis dans la terre pour servir de tête (de souche à l'arbre de l'humanité), et ces racines sont devenues la proie des vers. Mais voici qu'enfin le fruit a reçu l'incorruptibilité en partage, et, contrairement à l'ordre de la nature, il infuse cette incorruptibilité aux racines. Le rejeton régénère ceux qui l'ont porté... La Vierge, en effet, surpassant incomparablement par son innocence et sa pureté la nature dont elle est issue, et placée comme au sommet de l'humanité, a reçu la première la pluie divine qui descend du ciel. » *Ibid.*, p. 308-310.

2° *Théologiens des XIV^e^ et XV^e^ siècles.* — Au XIV^e^ siècle. la théologie mariale atteint son apogée, à Byzance, Tous les grands théologiens de cette époque rivalisent

de zèle pour honorer la Toute-Sainte par quelque discours particulièrement soigné. La plupart de ces morceaux sont malheureusement inédits. Nous avons pu en consulter quelques-uns. Ils sont en général remarquables pour le fond comme pour la forme, et presque tous formulent d'une manière expresse ou équivalente la doctrine de la conception immaculée.

Signalons d'abord le discours de Jean Gabras sur la Présentation de Marie au temple, publié dans le m^e^ volume des *Anecdota græca* de Boissonnade, Paris, 1831, p. 71-111, et non encore utilisé par les historiens de l'immaculée conception, Migne ayant oublié de l'insérer dans sa Patrologie. L'intervention spéciale de Dieu dans la naissance de Marie y est particulièrement mise en relief : « De même, dit l'orateur, que, lorsque Dieu créait le ciel et disposait le cours harmonieux des astres, tous les anges le louèrent; de même, lorsque Dieu créait cette Vierge, lui donnant d'abord les premiers traits encore indistincts, puis achevant de lui donner la forme humaine, tout le chœur de l'armée céleste, instruit par Dieu lui-même de la grandeur du mystère, éclata en hymnes de louange. C'était là, en effet, une grande œuvre, une merveille jetant dans l'admiration les anges et les hommes. Les choses les plus éloignées les unes des autres se trouvaient réunies. La terre, oublieuse de sa nature, s'élevait miraculeusement jusqu'au ciel, et le ciel, sans rien perdre de sa dignité, s'abaissait vers la terre. La terre fut alors remplie de la connaissance de la gloire du Seigneur (Habacuc, II, 14); l'univers se sentit près de Dieu, et une joie divine s'empara de lui. » *Op. cit.*, p. 82-83. Cette joie apportée par la naissance de Marie, Gabras l'oppose à la tristesse causée aux hommes par la désobéissance d'Adam et d'Ève, désobéissance qui a attiré sur les hommes la condamnation. *Ibid.*, p. 84. C'est qu'en effet Marie doit, d'après les desseins éternels de Dieu, régénérer l'humanité pécheresse. *Ibid.*, p. 100.

De Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique († 1360), soixante-cinq homélies ont été publiées; quarante-trois se trouvent dans la *P. G.* de Migne, t. CLI, vingt-deux autres dans le recueil de Sophoclis, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλίαι κβ', Athènes, 1861. La doctrine mariale qui y est contenue, et qui est restée inaperçue, est de tout point remarquable et mérite de retenir l'attention. Quand on parcourt ces pièces, une chose frappe tout d'abord : c'est l'insistance que met le docteur hésychiaste à rappeler l'universalité du péché originel, à dire que Jésus-Christ seul a été conçu sans péché, et qu'il n'aurait pu être immaculé ni un homme nouveau, s'il avait eu un père selon la chair. Il semble que l'idée de la sainteté initiale de la mère de Dieu soit résolument écartée par ces déclarations réitérées. Il n'en est rien cependant. Palamas a eu une vue très nette de la difficulté à concilier la conception immaculée de la Vierge avec sa naissance selon les lois ordinaires, difficulté d'autant plus grande pour lui qu'il paraît, à certains endroits, considérer le péché originel comme une sorte de qualité morbide se transmettant par la génération. Cette difficulté, il l'a résolue d'une manière tout à fait inattendue. Voici le texte capital qui nous livre le fond de sa pensée. Il est tiré d'une homélie sur la généalogie du Christ et de sa mère : « Le premier homme, cédant aux suggestions malignes du Méchant, transgressa le commandement divin, perdit l'Esprit, gage de sa filiation divine, et traversa ainsi le dessein de Dieu. Mais comme la grâce est sans repentance et son dessein infaillible, un choix est fait parmi les descendants d'Adam, afin qu'après de longs siècles se trouve à la fin un vaisseau convenable de cette grâce et de cette divine filiation pour la réalisation du plan divin, afin qu'apparaisse un vase d'élection digne de servir à l'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine, union qui non seulement élèvera notre nature à un état surnaturel, mais qui rétablira dans l'état primitif le genre humain tout entier. Ce vaisseau, ce vase d'élection, c'est la fille de Dieu, la Vierge, mère de Dieu, qui l'a été. C'est pourquoi elle a été proclamée pleine de grâce par l'archange Gabriel, comme étant véritablement l'élue des élues et le vase sans tache et immaculé, bien digne de coopérer à l'incarnation et de recevoir la personne théandrique. Cette Vierge, Dieu se l'est donc réservée avant tous les siècles. Il l'a choisie parmi toutes les générations et lui a départi la grâce dans une mesure supérieure à celle de tous les autres, faisant d'elle-même, avant même son enfantement merveilleux, la Sainte des saints, et lui faisant les honneurs de sa propre maison dans le Saint des saints. » *In Christi genealogiam*, Sophoclis, *op. cit.*, p. 213-214. Palamas explique ensuite en quoi a consisté ce choix de Dieu parmi les descendants d'Adam, et il nomme quelques-uns des ancêtres bénis de la Vierge : Seth, Énos, Hénoch, Lamech, Noé. Puis il continue en ces termes : « L'Esprit-Saint préparait à l'avance la venue en ce monde de la mère de Dieu. Il choisissait dès l'origine et purifiait la série de ses ancêtres, admettant ceux qui étaient dignes de ce choix, rejetant complètement les indignes. C'est au sujet de ces derniers que le Seigneur dit un jour : Mon Esprit ne restera point dans ces hommes, parce qu'ils sont chair (Gen., VI, 3). C'est qu'en effet, bien que la Vierge, à qui le Christ a emprunté son humanité, soit née de la chair et de la semence d'Adam, cette naissance ne s'est cependant pas produite sans l'intervention du Saint-Esprit qui, dès l'origine, a, de diverses manières, purifié les ancêtres, les choisissant suivant leurs mérites parmi les générations. Voyez comme il est clair, pour tous ceux dont l'Esprit-Saint illumine l'intelligence, que toute l'Écriture inspirée a été composée à cause de la Vierge, mère de Dieu, » προορκονόμει δὲ καὶ τὴν ταύτης εἰς τὸ εἶναι πρόοδον ἄνωθεν ἐκλεγόμενον καὶ ἀναλαθαῖρον τὴν τοῦ γένους σειράν... Εἰ γὰρ καὶ ἐκ σαρκὸς καὶ σπέρματος Ἀδὰμ ἡ Παρθένος, ἐξ ἧς τὸ κατὰ σάρκα Χριστὸς, ἀλλ' ἐκ Πνεύματος ἁγίου, κἀκείνου πολυειδῶς ἄνωθεν καθαιρομένου, τῶν κατὰ γενεὰς ἀριστίνδην ἐκλεγομένων. *Ibid.*, p. 216.

Voilà donc comment Dieu s'y est pris pour écarter de sa future mère, élue avant tous les siècles, la souillure originelle, qui aurait dû l'atteindre, en vertu de sa descendance d'Adam. Il a pris soin, dès l'origine, de lui choisir des ancêtres dignes d'elle. Il les a purifiés, de manière à ce qu'à la fin, εἰς τέλος, poussât sur cette souche ainsi sanctifiée une tige immaculée, la Vierge, fille de Dieu, digne par sa pureté de devenir sa mère, car « il est une chose impossible à Dieu : c'est de s'unir à ce qui est impur, avant de l'avoir purifié. C'est pourquoi il fallait de toute nécessité, pour concevoir et enfanter l'ami et l'auteur de toute pureté, une Vierge très pure et parfaitement immaculée, » διὰ τοῦτο καὶ ἀμολύντου τελέως καὶ καθαρωτάτης ἐξ ἀναγκῆς ἔδει παρθένου. *In Præsent. Deiparæ*, Sophoclis, p. 123. Pour restaurer le genre humain, dit encore Palamas, le Verbe devait s'unir hypostatiquement à la nature humaine, et il lui fallait une chair qui fût à la fois nouvelle et tirée de notre masse pour nous renouveler nous-mêmes par nous-mêmes. Il a trouvé en la Vierge Marie une parfaite coopératrice pour réaliser son dessein. C'est elle qui lui a fourni de sa propre substance une nature immaculée. *Ibid.*, p. 120. On ne voit pas très bien en quoi a consisté au juste cette sorte de purification progressive des ancêtres de Marie. Mais l'important pour nous est que Palamas affirme une intervention spéciale du Saint-Esprit pour préserver la Vierge de la souillure originelle, afin qu'elle pût donner au Verbe une chair tout immaculée, une chair à la fois nouvelle et nôtre, σαρκὸς καινῆς ὁμοῦ καὶ ἡμετέρας.

Le docteur hésychiaste exprime de plusieurs autres manières la sainteté originelle de la mère de Dieu. Il l'appelle un monde nouveau et un paradis merveilleux, et l'image non mensongère de la noblesse primitive de l'humanité, τῆς ἄνωθεν ἀνθρωπίνης εὐγενείας ἀψευδὴς ἄγαλμα. Sophoclis, p. 6. « Voulant créer une image de la beauté absolue et manifester clairement aux anges et aux hommes la puissance de son art, Dieu a véritablement fait Marie toute belle. Il a réuni en elle toutes les beautés partielles, qu'il a distribuées aux autres créatures, et l'a constituée le commun ornement de tous les êtres visibles et invisibles; ou plutôt il a fait d'elle comme un mélange de toutes les perfections divines, angéliques et humaines, une beauté sublime embellissant les deux mondes, s'élevant de terre jusqu'au ciel et dépassant même ce dernier... Elle est aux frontières du créé et de l'incréé, αὕτη μόνη μεθόριόν ἐστι κτιστῆς καὶ ἀκτίστου φύσεως. *In Dormit. Deiparæ, P. G.*, t. CXLI, col. 468, 472. Seule parmi tous les hommes, Marie est apparue parfaite en tout, ne manquant d'aucune perfection à n'importe quel point de vue, μόνην τῶν ἀνθρώπων ἐξ αἰῶνος μηδενὸς ἐλλιπῆ κατὰ μηδὲν φανεῖσαν. *In Præsent.*, II, Sophoclis, p. 142-143.

Se faisant de la sainteté de Marie une idée si sublime, Palamas ne pouvait évidemment entendre que d'une augmentation de sainteté cette purification du jour de l'annonciation dont parlent certains anciens textes : « Tu es déjà sainte et pleine de grâce, ô Vierge, dit l'ange à Marie; mais le Saint-Esprit viendra de nouveau sur toi, t'apportant une augmentation de sainteté comme préparation au mystère divin qui va s'accomplir en toi, » διʼ ἁγιασμοῦ προσθήκης ὑψηλοτέρας ἑτοιμάζον καὶ προκαταρτίζον τὴν ἐν σοὶ θεουργίαν. *In Annunt., P. G., ibid.*, col. 176.

Les louanges que Nicolas Cabasilas († 1363) donne à la Toute-Sainte ne sont pas inférieures à celles que nous venons d'entendre sur les lèvres de Grégoire Palamas. Dans trois homélies mariales encore inédites et conservées dans le cod. *1213* du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris, ce théologien développe surtout cette pensée que « Marie est le type idéal de l'humanité, qu'elle seule a pleinement réalisé l'idée divine de l'homme; qu'elle est l'homme par excellence. » Il parle d'abord d'une intervention toute spéciale de Dieu pour former le corps et l'âme de sa future mère. Sans doute plusieurs autres saints personnages ont partagé avec Marie le privilège de naître par miracle de parents stériles, à la suite de prières adressées au Seigneur. Mais entre la naissance de la Vierge et la leur, il y a toute la différence qui existe entre la cause et ses effets, entre la réalité et la figure : « Marie seule a été véritablement le fruit d'une prière sainte, parce qu'en elle il n'y avait rien qui pût inspirer l'aversion ou la haine. Seule, elle a été un don de Dieu, digne à la fois d'être donné à ceux qui le demandaient, et d'être reçu par eux; rien, en effet, dans ce présent, qui fût indigne de la main du donateur et de celle du destinataire. C'est pourquoi il était naturel que la nature ne pût contribuer en rien à la génération de l'Immaculée, et que Dieu fît tout en cette œuvre, écartant la nature pour former lui-même immédiatement, pour ainsi dire, la Bienheureuse, comme il créa le premier homme. Et la Vierge, en effet, n'est-elle pas, à proprement parler, le premier homme, la première et la seule qui ait montré en elle la nature humaine? » ἐπεὶ καὶ μάλιστα καὶ κυριώτατα πρῶτος ἄνθρωπος ἡ παρθένος ἡ πρώτη καὶ μόνη τὴν φύσιν ἔδειξεν. *Homil. in Nativ. B. Mariæ, cod. cit.*, fol. 3 r°. Cette dernière pensée, Cabasilas ne cesse de la répéter : « Seule parmi les hommes qui ont vécu ou vivront au cours des siècles, la Vierge a tenu ferme contre l'iniquité, depuis le commencement de son existence jusqu'à la fin; seule, elle a remis à Dieu dans son intégrité la beauté qu'il nous donna, καὶ τῷ Θεῷ τὸ παρʼ αὐτοῦ δοθὲν ἡμῖν ἀκήρατον ἀπέδωκε κάλλος; seule de tous les hommes qui ont vécu dans le passé ou qui vivront dans l'avenir, la bienheureuse Vierge a gardé la forme humaine dans toute sa splendeur, pure de toute forme étrangère. Aucun des autres, dit le prophète, n'est exempt de souillure, τὴν ἀνθρωπείαν ἰδέαν σώσασα λαμπρῶς εἰδοῦς εἰλικρινῆ παντὸς ἀλλοτρίου μόνη τῶν γενομένων καὶ τῶν ἔπειτʼ ἐσομένων ἀνθρώπων ἡ μακαρία παρθένος. *Ibid.*, fol. 4 v°.

La pureté absolue de Marie et son exemption de la faute originelle sont proclamées en plusieurs autres endroits des mêmes homélies : « Le mur de séparation, la barrière de l'inimitié n'existaient pas pour elle, et tout ce qui tenait le genre humain éloigné de Dieu était enlevé de son côté. Avant la réconciliation commune, elle seule fit sa paix; ou plutôt elle n'eut jamais, en aucune manière, besoin de réconciliation, ayant, dès l'origine, tenu la première place dans le chœur des amis. Mais c'est pour les autres hommes qu'elle fut médiatrice de paix, μᾶλλον δὲ σπονδῶν ἐκείνη μὲν οὐδαμῶς οὐδεπώποτε ἐδεήθη, κορυφαῖος ἐξ ἀρχῆς ἐν τῷ τῶν φίλων ἱσταμένη χόρῳ. » *In Annuntiationem*, fol. 17 v°. Le rôle de la Vierge a été tout pareil à celui de l'arche, qui, lors du naufrage universel de la terre, sauva l'homme et sa postérité, et échappa elle-même à la catastrophe commune. *Ibid.* Marie, dit encore Cabasilas, est la terre nouvelle et le nouveau ciel : elle est terre, parce qu'elle tire son origine d'ici-bas; mais c'est une terre nouvelle, parce que par aucun endroit elle ne tient de ses ancêtres, et qu'elle n'a pas hérité de l'antique levain. Elle est, selon l'expression de saint Paul, une pâte nouvelle, et commence une race nouvelle, γῆ μὲν ὅτι, ἐκεῖθεν· καινὴ δὲ, ὅτι τοῖς προγόνοις οὐδαμόθεν προσῆκεν, οὐδὲ τῆς παλαιᾶς ἐκληρονόμησε ζύμης, ἀλλʼ αὐτὴ, κατὰ τὸν τοῦ Παύλου λόγον, φύραμα νέον κατέστη, καὶ νέου τινὸς ἦρξατο γένους. *In Dormitionem*, fol. 37 v°. La Vierge est l'épouse toute belle des Cantiques, en qui il n'y a aucune tache : « Le ciel lui-même, dit l'Écriture, n'est pas pur devant toi, Seigneur (Job, xv, 15). » Mais l'amie de Dieu, la Vierge, n'est pas seulement pure de tout mal; elle est belle; et pas simplement belle, mais toute belle : Tu es toute belle, est-il écrit (Cant., IV, 7). De même que la lumière que nous voyons, tout en embellissant les choses visibles, ne se trouve pas en elles toutes, mais seulement dans le disque du soleil; de même la beauté de l'humanité, et toute la noblesse et la grâce qui ornaient notre nature avant qu'elle perdît Dieu, et tout l'éclat qu'elle aurait eu, si elle avait observé la loi, la sainteté qu'elle avait, et celle qu'elle n'a pas eue et qu'elle aurait dû avoir se sont concentrées dans la bienheureuse Vierge seule. *Ibid.*, fol. 38 v°. Personne n'a été saint avant la bienheureuse Vierge; elle a été la première et la seule à être absolument exempte de péché. Elle s'est montrée sainte, et sainte entre les saints et plus encore, οὐδεὶς γὰρ ἅγιος πρὶν εἶναι τὴν μακαρίαν, ἀλλὰ πρώτη καὶ μόνη τῆς ἁμαρτίας καθάπαξ ἀπηλλαγμένη, ἑαυτήν τε ἁγίαν ἔδειξε, καὶ ἁγίαν ἁγίων καὶ εἴ τι μεῖζον. *Ibid.*, fol. 40. Si quelques saints docteurs ont dit qu'elle avait été préalablement purifiée par le Saint-Esprit avant de devenir la mère du Sauveur, il faut croire qu'ils ont entendu cette purification dans le sens d'une augmentation de grâces. Les docteurs parlent, en effet, des anges de la même manière, et disent qu'ils sont purifiés, bien qu'il n'y ait en eux rien de mauvais, τὴν κάθαρσιν προσθήκην χαρίτων αὐτοῖς βούλεσθαι χρὴ νομίζειν, οἵ καὶ τοὺς ἀγγέλους τὸν τρόπον τοῦτον φασὶ καθαίρεσθαι παρʼ οἷς οὐδὲν πονηρόν. *In Nativit. Deiparæ*, fol. 7 v°.

Nicolas Cabasilas ne se contente pas d'affirmer la parfaite pureté et sainteté de Marie. Il donne les rai-

sons de ce privilège. La première de ces raisons est ainsi formulée : « Il n'est pas vraisemblable que Dieu n'ait pas orné sa mère de tous les biens, qu'il ne l'ait pas faite aussi bonne, aussi belle, aussi parfaite que possible, οὔτε τὸν Θεὸν εἰκὸς τὴν μητέρα τὴν ἑαυτοῦ μὴ πᾶσι κοσμῆσαι τοῖς ἀγαθοῖς καὶ πρὸς τὸν πάντων ἄριστον καὶ κάλλιστον καὶ τελεώτατον πλάσαι τρόπον. » *In Annunt.*, fol. 20 v°. Dieu ne pouvait s'incarner que dans une créature tout à fait innocente. Si la Vierge avait eu la moindre accointance avec le péché, il ne serait pas descendu. *In Nativ.*, fol. 6 v°.

La seconde raison qui postulait pour Marie l'exemption de tout péché et de toute souillure est l'honneur même du créateur considéré comme tel. Dieu portait dans son intelligence l'idée de l'homme parfait, de l'homme pleinement conforme à ses desseins. En créant Adam, il avait voulu réaliser cet idéal, mais le péché avait contrecarré son plan. Pour la gloire de l'artiste divin, pour l'honneur du législateur suprême, il fallait qu'une créature humaine, au moins une, produisît au dehors dans toute sa splendeur le concept divin; il fallait un homme pleinement homme montrant par l'exemple de sa parfaite obéissance que le législateur n'avait pas manqué de sagesse et n'avait pas imposé une loi impossible à observer. Le second Adam ne pouvait être cet homme pour deux raisons : tout d'abord, étant Dieu par nature, il ne pouvait montrer en sa personne notre nature dans sa simplicité. Par ailleurs, étant absolument impeccable, il ne se trouvait pas dans la condition de l'homme ici-bas, il ne pouvait choisir entre le bien et le mal. Cet homme idéal, c'est la Vierge qui l'a été, en vertu des décrets divins. *Ibid.*, fol. 8-9.

La troisième raison est aussi fort ingénieuse. Il fallait, dit notre théologien, qu'avant de s'unir dans la personne du Verbe, les deux natures, la divine et l'humaine, fussent manifestées séparément dans leur intégrité respective, ἐγρῆν φανῆναι πρότερον ἑκάτερον ἀκραιφνές. *Ibid.*, fol. 9 v°.

Enfin, pour réaliser son grand dessein de réformer notre nature et de la couronner par la merveille de l'union hypostatique, Dieu attendait un aide digne de lui être associé. Cet aide, il l'a trouvé en Marie : « L'Immaculée n'a pas créé l'homme, mais elle l'a trouvé dans la perdition. Elle ne nous a pas donné la nature, mais elle l'a conservée. Elle a prêté son concours à l'artiste pour réaliser son chef-d'œuvre. A ce chef-d'œuvre elle a rendu ce qu'il était auparavant; l'artiste, lui, lui a ajouté ce qu'il n'était pas; mais il n'aurait pas fourni ce second élément, s'il n'avait trouvé le premier. » *Ibid.*, fol. 10 r°.

Mathieu Cantacuzène, empereur de Constantinople (1354-1356), a laissé un commentaire du Cantique des cantiques, dans lequel on trouve plusieurs affirmations indirectes de l'absolue sainteté de Marie. Non seulement la Vierge est l'épouse toute belle en laquelle il n'y a point de tache, *P. G.*, t. CLII, col. 1037, mais encore elle a été la première à échapper aux liens des démons, πρώτην τὴν παρθένον τοὺς ἐκείνων διαφυγοῦσαν δεσμούς, *ibid.*, col. 1040; elle seule est venue au monde comme étant du principe de la foi, οὐ μόνη, ὡς ἀπ' ἀρχῆς τῆς πίστεως οὖσα, ἐλεύση πρὸς τὸν βίον. *Ibid.* Après la malédiction, la terre produisit des épines, source d'amertume pour les hommes. La cause de cette malédiction a été supprimée, quand a paru le doux fruit de vie; mais avant lui, devait s'épanouir la fleur, parmi les femmes qui ont eu la tristesse en partage. *Ibid.*, col. 1016.

Nous retrouvons la doctrine de Nicolas Cabasilas dans les homélies mariales de l'un de ses successeurs sur le siège de Thessalonique, Isidore Glabas († 1397). Comme Cabasilas, Isidore voit en Marie le type idéal de l'humanité. C'est à cause d'elle que Dieu a dit, en formant l'homme : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, » car ni Adam ni aucun autre n'a réalisé pleinement l'idée divine de l'homme, οὐδὲ γὰρ Ἀδάμ, οὐκ ἄλλος τις τῶν ἐξ ἐκείνος τὸ τοῦ ἀνθρωπείου μέτρον πεπλήρωκεν ἐντελῶς ὕψους. *Homilia in Annunt.*, Ballerini, *Sylloge*, t. II, p. 426-427. Elle est l'homme tout à fait nouveau, ὁ καινότατος, créé à la ressemblance divine pour coopérer avec Dieu au salut des hommes. *Ibid.*, p. 428-429. « Du haut du ciel Dieu regardait, cherchant s'il trouverait sur terre quelqu'un qui fût selon son cœur et qui parût capable de délivrer les hommes. Et il n'en découvrait pas un seul : tous n'étaient bons à rien; tous étaient infectés du venin du serpent. Mais voici qu'après de nombreuses générations apparaît la Toute-Immaculée, ce chef-d'œuvre sublime dont la vertu, pour employer l'expression du prophète, a couvert les cieux, et dont l'éclat a rayonné sur toute la terre, au point d'éclipser l'astre qui nous éclaire. Dieu alors opère par la Vierge de grandes merveilles. Il délivre les captifs des mains du tyran et rend maîtres ceux qui étaient esclaves. *Ibid.*, p. 396-397.

Isidore parle à maintes reprises de l'intervention spéciale de Dieu dans la formation de sa future mère, intervention qui a eu pour effet d'écarter d'elle la souillure originelle : « Joachim et Anne sont magnifiquement exaucés dans leur demande, et ils engendrent ce fruit merveilleux qui est apparu comme la beauté et l'ornement de toute la terre... Il convenait, en effet, que des personnages à l'âme si élevée, qui étaient parvenus au sommet de la perfection, qui préféraient Dieu à toute chose terrestre, dont l'esprit brillait d'une lumière divine, ne devinssent pas les parents d'une autre que de cette bienheureuse Vierge, et il convenait aussi que celle-ci, dont la grandeur est ineffable, ne fût pas la fille d'autres que de ceux-là. Il fallait de plus que la cause première et déterminante de l'union dans laquelle la Vierge devait être conçue ne fut pas autre chose qu'un entretien avec Dieu, afin que, de la manière que cela était possible, la Toute-Immaculée seule pût échapper à la loi dont parle le prophète et affirmer d'elle-même : « Je n'ai pas été « conçue dans l'iniquité; » je suis la seule dont la mère n'a pas conçu dans le péché; et cela même est compté au nombre des merveilles que le Tout-Puissant a opérées en moi, ἵν' ὡς οἷόν τε ἦν, ἡ πάναγνος ἔχοι μόνη καὶ τὸ προφητικὸν ἐκεῖνο διαφυγεῖν· καὶ οὐκ ἐν ἀνομίαις συνελήφθην, οὐκ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέ με μόνην ἡ μήτηρ μου, περὶ ἑαυτῆς φάσκειν, ἐκείνῳ καὶ τούτου συμπεριειλημμένου τῷ καταλόγῳ, ὧν μοι μεγαλείων ἐποίησεν ὁ δυνατός. » *In Præsentationem Deiparæ*, Ballerini, *op. cit.*, p. 443-445. De ce passage il convient de rapprocher cet autre, tiré de l'homélie sur la Nativité : « Comme les justes (Joachim et Anne) persévéraient dans leur prière, voici que l'ange apparut à l'un et à l'autre : « Votre prière « a été exaucée, dit-il; il vous naîtra une enfant dont « la gloire se répandra par toute la terre. » L'effet suivit la parole de l'ange, et la fille de Dieu, la nouvelle créature, τὸ καινὸν πλάσμα, fut engendrée... Elle était véritablement un rejeton de la prière et de la crainte du Seigneur, cette enfant de salut, que Dieu de sa propre main embellit de grâces inénarrables. » *Op. cit.*, t. I, p. 233-234.

L'intervention sanctificatrice de Dieu en faveur de Marie est encore marquée dans les homélies de notre orateur par les expressions suivantes : la Vierge est un rejeton sacré que Dieu a formé, θεουργικώτατον γέννημα, *ibid.*, p. 247; un vase façonné par ses mains, τὸ θεοποίητον ἄγγος. *In Præsent.*, t. II, p. 451. Dieu a toujours été avec elle, avant de s'incarner en elle. *In Nativ.*, t. I, p. 247. Elle est une créature céleste; elle vient du ciel comme Jésus. *Ibid.*, p. 222-224. Elle n'a participé à rien de ce qui, chez les hommes, n'est

pas digne de louange. Seule plus sainte que les anges, elle devait seule n'avoir aucune part à l'infortune commune, καὶ μόνην ἐχρῆν μὴ τοῖς ἄλλοις τῆς κοινῆς ζοινωνεῖν δυσκληρίας. *Ibid.*, p. 240. Si elle est morte, c'est pour imiter son divin Fils et pour montrer qu'elle appartenait réellement à la nature humaine. La mort, d'ailleurs, n'a, par elle-même, rien de déshonorant, τὸν ἀδιάβλητον νόμον. *Ibid.*, p. 241.

Après avoir entendu ces affirmations si nombreuses et si explicites de la sainteté originelle de la mère de Dieu, toutes empruntées aux trois homélies sur la Nativité, la Présentation et l'Annonciation, on n'est pas peu surpris de rencontrer à la fin de la IV^e^ homélie mariale d'Isidore, qui est consacrée à la Dormition, le passage suivant : « La Vierge, comme fille de l'homme, naquit de sa propre mère. C'est pourquoi il n'y avait aucun moyen pour elle d'éviter l'antique épaisseur, je veux dire le péché originel, avec lequel elle naquit et qu'elle reçut involontairement. C'est de ce péché dont parle David, quand il dit : « Ma mère m'a conçu « dans le péché. » C'est avec ce seul péché qu'elle vint à la vie et apparut au genre humain. De tout autre fardeau, c'est-à-dire de toute autre souillure, elle resta absolument indemne. Et non seulement cela, mais elle se hâta de rejeter loin d'elle cet héritage funeste du premier père, » ἡ παρθένος προῆλθε μὲν τῆς ἰδίας μητρός, ὥσπερ ἄνθρωπος· καὶ διὰ τοῦτο, τὸ ἀρχαῖον πάχος, λέγω δὲ τὴν προγονικὴν ἁμαρτίαν, μεθ' ἧς ἐγεννήθη, ἦν τε ἀκουσίως εἴληφε, διαφυγεῖν τε τρόπος ἦν οὐδεὶς, οὐδὲ ὑπερβῆναι. *In Dormitionem, op. cit.*, t. II, p. 668. Ces paroles, on le voit, forment l'antithèse parfaite du passage que nous avons cité plus haut de l'homélie sur la Présentation. Comment expliquer cette contradiction? Le seul manuscrit, à notre connaissance, qui contienne les homélies mariales d'Isidore est le *Vaticanus græcus 651*. Il est du XV^e^ siècle et ne présente aucune trace d'interpolation au passage qui nie l'immaculée conception. L'homélie sur la Dormition y est mise sous le nom d'Isidore comme les trois autres. Bien plus, dans son homélie sur la Nativité, l'orateur renvoie à son discours sur la Dormition. *Op. cit.*, t. I, p. 242. Celui-ci paraît donc, de ce chef, tout à fait authentique. Mais l'examen interne laisse une impression de doute, surtout pour les derniers paragraphes, où l'on remarque un décousu complet. En particulier, le § 33 de l'édition de Ballerini, qui renferme la négation de l'immaculée conception, est un développement parasite de fort mauvais goût, qu'on peut supprimer en entier, sans que la suite du discours en souffre. Que conclure de là? Prise dans son ensemble, l'homélie nous paraît bien être l'œuvre d'Isidore; mais elle a dû subir des remaniements et des interpolations de la part de quelque copiste. Avec Hippolyte Marracci, *Mariale Isidori*, p. 145; Ballerini, *op. cit.*, t. II, p. 603-606, et Migne, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 117, nous sommes porté à considérer comme une de ces interpolations tout le § 33. Si par hasard la critique interne nous égarait ici, il faudrait dire que Glabas a changé d'opinion sur la sainteté originelle de la mère de Dieu, et qu'après avoir débuté par la négation, il a terminé par l'affirmation la plus catégorique.

Cette seconde hypothèse n'est pas complètement invraisemblable. Déjà, avant Isidore, Nicéphore Calliste Xanthopoulos avait osé aller contre la croyance générale de ses contemporains, en insinuant que jusqu'au jour de l'annonciation, Marie avait pu être soumise au péché originel. Cette opinion se trouve formulée dans le commentaire que cet auteur a composé du tropaire marial commençant par les mots : Τὴν τιμιωτέραν. Ce commentaire a été édfié pour la première fois à Jérusalem, en 1862, par Cyrille Anastasiadès dans l'ouvrage intitulé : Ἑρμήνεια εἰς τοὺς ἀναβαθμοὺς τῆς Ὀκτωήχου. Mais cette édition ne concorde pas de tout point avec le texte de deux manuscrits contemporains de Nicéphore, c'est-à-dire de la première moitié du XIV^e^ siècle, le *cod. Miscellaneus 379* et le *cod. Roe* de la Bodléienne d'Oxford. Nous avons pu consulter ces deux manuscrits; et dans les deux on lit le passage suivant : « La sainte et bienheureuse Vierge n'engendra pas de la corruption, ἐκ διαφθορᾶς, mais par la parole de l'archange Gabriel, après que le Saint-Esprit fut survenu en elle, et qu'il l'eut purifiée de la souillure originelle, si par hasard cette souillure se trouvait en elle jusqu'à ce moment, ἀλλὰ τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐπελθόντος αὐτῇ, καὶ τοῦ προγονικοῦ ῥύπου, εἴ τις τέως, ἀποκαθάραντος, τῷ ῥήματι τοῦ ἀρχαγγέλου Γαβριήλ. *Cod. Misc. 79*, fol. 192; *cod. Roe*, fol. 147 v°. Ce qui est curieux, c'est qu'à la fin de son commentaire, *cod. Roe*, fol. 199 r°, Nicéphore Calliste fait amende honorable à l'immaculée, et déclare qu'il a bien pu dévier du droit chemin, en prenant le parti de parler de la souillure au sujet de la Toute-Immaculée, κἄν τι τοῦ δέοντος παρεσφάλην, ὁ ῥύπος περὶ τῆς ὅλης ἀσπίλου λέγειν ἑλόμενος. Cet aveu est bon à retenir. Nicéphore Calliste a conscience d'innover et de prendre une position peu sûre, en osant parler de la souillure originelle à propos de la Vierge immaculée. De fait, à parcourir ses autres écrits et spécialement son *Histoire ecclésiastique*, il paraît bien qu'il n'a pas toujours admis l'opinion qu'il formule ici, et qu'il a professé la doctrine unanimement reçue à Byzance : « La bienheureuse Vierge Marie, dit-il, fut trouvée digne d'être la demeure de Dieu le Verbe. Elle avait été consacrée à Dieu, même avant sa naissance, et était venue à l'existence comme un fruit donné par Dieu, née d'un sein vieilli et ne connaissant plus la passion, καὶ πρὸ γενέσεως μὲν ἀνατεθειμένη Θεῷ, ἐκ μελῶν δὲ γηραλέων καὶ πόρρω τῶν τῆς φύσεως κραμάτων, οἷά τις καρπὸς θεόσδοτος προηγμένη. » *H. E.*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. CXLV, col. 651. La manière dont il parle de Marie, lorsqu'elle fut présentée au temple, suppose qu'elle était déjà sainte à ce moment. De même, la raison qu'il donne de sa mort ne diffère pas de celle que l'on rencontre communément dans la théologie byzantine : Marie devait mourir pour être conforme à Jésus, ἐπεὶ τὴν παναγίαν τοῦ Θεοῦ Λόγου μητέρα θανάτου μετασχεῖν ἔδει (ὅτι γε καὶ ὁ ταύτης Υἱός, κυρῶν τὸ ἄνθρωπος εἶναι ὡς ἀληθῶς). *Op. cit.*, l. II, c. XXI, col. 809. Dans des tropaires inédits en l'honneur de la Vierge, qui se trouvent dans le même *cod. Miscell. 79* de la Bodléienne, fol. 201, Nicéphore dit de Marie qu'elle est « sans aucune souillure », σοῦ, τῆς ῥύπου δίχα παντός, et fol. 206 r° : « Le Dieu très pur et le seul beau, t'ayant trouvée, toi, la seule pure, est descendu dans ton sein pour sauver le monde, » μόνην καθαράν σε ἐωρακὼς μόνος ὡραῖος καθαρώτατός τε Θεὸς μήτρᾳ τῇ σῇ ἔδυ. Θέλων σῶσαι τὸν κόσμον.

On voit la portée des négations que nous venons de rencontrer sous la plume de Nicéphore Calliste et d'Isidore Glabas. Elles constituent un phénomène isolé dans la chaîne de la tradition grecque. Si Isidore a nié l'immaculée conception — ce qui est loin d'être sûr — il a renoncé ensuite à cette doctrine, pour professer en termes exprès et directs le privilège marial. Si Nicéphore a osé découvrir une tache dans la Toute-Immaculée, il s'en est comme excusé, et a déclaré qu'il pouvait bien se tromper. Peut-être même s'est-il explicitement rétracté. En tout cas, on peut affirmer qu'il n'a pas fait école, comme nous allons le constater en interrogeant les autres théologiens de la fin du XIV^e^ siècle et ceux de la première moitié du XV^e^.

Voici d'abord l'illustre Démétrius Cydonès, une des gloires catholiques de la Byzance schismatique, converti au catholicisme par la lecture des Pères et des écrits de saint Thomas d'Aquin, dont il traduisit

en grec les deux Sommes. Ce fervent disciple de l'angle de l'école, qui était bien au courant de la théologie latine, ne suit pas son maître préféré sur la question de l'immaculée conception. Dans son long discours sur l'Annonciation, encore inédit, il résume la doctrine thomiste sur l'incarnation telle qu'elle est exprimée dans la IIIe partie de la *Somme théologique*. Mais lorsqu'il en vient à parler de la mère du Sauveur, loin de dire, comme saint Thomas, IIIa, q. xxvii, a. 2, ad 2um, que Marie a contracté le péché originel, il écrit : « Quand vint la plénitude des temps dont parle Paul, le Verbe de Dieu trouva en Marie le digne séjour de sa divinité. Dès l'origine, il avait mis dans la création plusieurs emblèmes, il avait caché dans le culte mosaïque plusieurs symboles et représentations de cette Vierge, qu'il fit aussi annoncer à plusieurs reprises par la bouche des prophètes, et dont il fit proclamer la gloire et les louanges dans l'univers entier. A cette Vierge, sans retard et avant sa naissance, il communiqua le Saint-Esprit; il l'embellit du don de la sainteté, se préparant ainsi à l'avance un palais digne de sa royauté, » ταύτη εὐθὺς μὲν καὶ πρὸ τῆς γεννήσεως, Πνεύματος ἁγίου μετέδωκε, καὶ τῇ τῆς ἁγιωσύνης ἐλάμπρυνε δωρεᾷ, πόρρωθεν τῆς ἑαυτοῦ βασιλείας ἄξιον τὸ βασιλειον ἑτοιμάζων. *Cod. 1213* du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 340 vo. Car s'il choisit Jérémie avant sa formation dans le sein maternel, et s'il le sanctifia avant qu'il en sortît; s'il remplit Jean du Saint-Esprit, alors qu'il reposait encore dans les entrailles maternelles — et pourtant il ne devait habiter en ces personnages que par sa grâce, sans rien leur emprunter pour lui-même de leur substance — combien plus éclatant, combien plus saint devait-il rendre son propre temple, je veux dire cette Vierge, en laquelle il devait habiter corporellement, de la substance de laquelle il voulait se former un corps à l'abri de tout péché, πόσῳ λαμπρότερόν τε ἅμα καὶ ἁγίωτερον τὸν ἑαυτοῦ ναὸν ἀποφαίνειν ἐχρῆν. *Ibid.* Et après qu'elle fut venue au monde, il ne laissa pas la nature agir seule en elle, cette nature qui incline plus ou moins violemment les hommes au péché, et dont la faiblesse est pour tous une source de fautes; mais il se fit lui-même le gardien vigilant de la pureté de son âme, empêchant qu'aucune laideur partant du corps n'en vînt ternir l'éclat, au demeurant, la laissant pour tout le reste soumise aux lois communes. Ainsi, dans le corps de cette Vierge, la loi du péché était enchaînée et ne pouvait faire la moindre incursion déshonorante dans le sanctuaire de Dieu, ὥστε ἐν τῷ σώματι ταύτης ὁ τῆς ἁμαρτίας νόμος ἐδέδετο, εἰς τὸ τοῦ Θεοῦ τέμενος ὑβρίσαι τι μηδαμῶς συγχωρούμενος. S'il est vrai que la vertu des parents est glorieuse pour les enfants, il est incontestable aussi que leurs tares portent atteinte à l'honneur de leurs descendants. Comment, dès lors, s'arrêter à l'idée que la mère ait pu, par le péché, souiller la pureté et la gloire du Fils? Et si, d'après Salomon, la sagesse ne peut résider dans un corps soumis au péché, comment supposer que la Sagesse de Dieu ait consenti à faire son séjour dans un corps esclave du péché, plus que cela : à tirer de ce corps le sien propre? Mais il est clair que Dieu conserva de toute façon la Vierge dans une pureté immaculée, comme cela convenait à celle qui devait contracter avec Dieu l'union la plus étroite et devenir le siège des mystères surnaturels, ἀλλὰ δῆλον ὡς πανταχόθεν ὁ Θεὸς ἄχραντον τὴν παρθένον ἐτήρησεν, οἵαν εἰκὸς εἶναι τὴν εἰς ἄκρον Θεῷ κοινωνήσουσαν καὶ τῶν ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν ἐσομένην δοχεῖον. *Ibid.* Telles furent les prérogatives de la Vierge avant son enfantement : une virginité véritable, dont il est impossible de trouver le prototype, et qui a brillé en elle pour la première fois, et en elle seule; une pureté surpassant celle même des anges. Et l'on pense bien que le chœur entier des autres vertus ne lui faisait pas défaut. Bref, tout était digne de Dieu et de sa mère, πάντα δὲ Θεοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ μητρὸς ἄξια. *Ibid.*, fol. 341.

En écrivant ces lignes, Démétrius Cydonès avait sous les yeux les questions xxvii et xxviii de la IIIe partie de la *Somme théologique*. Il en reproduit fidèlement la doctrine, comme on peut le constater par la comparaison des deux textes. Mais il y a divergence sur un point. Tandis que saint Thomas affirme que Marie contracta, pendant quelques instants au moins, la tache originelle, Démétrius déclare qu'elle reçut la communication du Saint-Esprit et la grâce de la sainteté tout de suite et avant sa naissance, εὐθὺς καὶ πρὸ γεννήσεως. Tout, dans le contexte, suggère que cet εὐθύς désigne le premier instant de la création de l'âme de la Vierge. Sans doute, notre auteur n'explique pas comment Dieu s'y est pris pour préserver sa future mère de la tache qu'elle devait régulièrement contracter par le fait de sa conception, mais il laisse suffisamment entendre, par tout ce qu'il dit, qu'au moins, l'âme de Marie a toujours été à l'abri de la souillure : de toute façon, de tous côtés, πανταχόθεν, Dieu a conservé immaculée la Vierge Marie. Tout en elle, avant son enfantement, a été digne de Dieu et a échappé aux lois communes, αὐτῇ τὰ πρὸ τοῦ τόκου τοὺς κοινοὺς νόμους ἐξέφυγεν.

Du reste, la pensée de Démétrius se fait encore jour dans le passage suivant : « Par ta joie, dit l'ange à Marie, tu dissiperas toute tristesse au ciel et sur la terre, et l'on verra les hommes se relever de leur chute et les anges se réjouir de leur retour à Dieu. Aussi, comment ne serais-tu pas bénie au-dessus de toutes les femmes? Car celles-ci ont tiré d'Ève la malédiction et la douleur, comme étant devenues pécheresses à cause d'elle, ὡς ἐν παραβάσει δι' ἐκείνην γενόμεναι; mais toi, tu as communiqué à toutes la confiance. Ta grâce, en effet, non seulement a plaidé leur cause au tribunal de la justice divine, mais encore leur a valu une gloire ineffable. Il n'y a pas de proportion entre ta grâce et leur faute; pécher est le fait de l'humaine faiblesse; mais ta grâce vient de la puissance divine, à laquelle rien n'est comparable, » οὐ γὰρ ὥσπερ τὸ σὸν χάρισμα, οὕτω καὶ τὸ ἐκείνων παράπτωμα. *Ibid.*, fol. 343-344.

L'empereur Manuel II Paléologue (1391-1425), un élève de Démétrius Cydonès, enseigne la même doctrine que lui sur la sainteté originelle de Marie, dans un discours sur la Dormition, dont Jean Mathieu Caryophylle a publié une traduction latine, reproduite dans la *P. G.* de Migne, t. clvi, col. 91-108. Le texte original se trouve dans plusieurs manuscrits, notamment dans le *Vatic. græcus 1619*, du xive siècle, qui nous a été accessible. Voici le passage principal, où la doctrine catholique est clairement exprimée : « Marie supporta pendant quelque temps, non sans douleur, d'être séparée corporellement de son Fils bien-aimé. Elle se réjouissait cependant de le voir retourner au ciel, et lui restait très unie par la pensée et le cœur, comme lui continuait invisiblement de vivre avec elle. D'ailleurs, dès que la bienheureuse Vierge fut née, je dirai même dès qu'elle fut conçue, celui qui l'avait choisie pour sa future mère la remplit de sa grâce; oui, avant de naître d'elle, il était avec elle... Aussitôt qu'elle commença d'exister dans le sein stérile d'Anne, il n'y eut aucun moment où Jésus ne fût uni à elle, » οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἅμα τῷ γεγεννῆσθαι τὴν μακαρίαν εἵποιμι, δ' ἂν καὶ τῷ συνειληφθαι, ὁ ταύτην προορίσας αὐτοῦ μητέρα τῆς ἰδίας χάριτος ἐνεπίμπλα, μᾶλλον δὲ καὶ πρὸ τοῦ τόκου,, συνῆν ἐκεῖνος αὐτῇ... οὐκ ἦν δὲ ὅτε οὐκ ἦν αὐτῇ συνημμένος εὐθὺς λαβούσῃ τὰς εἰς τὸ εἶναι πρώτας ἀρχὰς ἐν τῇ γαστρὶ τῆς στείρας μητρός. *Cod. Vat. græcus 1619*, fol. 6 vo. La précision avec laquelle l'impérial théologien parle

de la sanctification de Marie *in primo instanti* ferait croire qu'il eut connaissance de la controverse agitée à son époque dans les universités de l'Occident. L'hypothèse n'a rien que de très vraisemblable. On sait, en effet, que Manuel fit, de 1399 à 1402, un long voyage en Italie, en France et en Angleterre. Il passa à Paris près de deux ans, et les historiens nous apprennent qu'il aimait à s'entretenir avec les membres du clergé français, notamment avec les moines de Saint-Denis. Il réfuta longuement un écrit sur la procession du Saint-Esprit que lui présenta un membre de la Sorbonne. Le débat sur l'immaculée conception qui mettait alors aux prises franciscains et dominicains dut, sans doute, lui être signalé. Et ce ne fut pas dans l'école thomiste, mais chez les disciples de Scot qu'il retrouva la doctrine de son Église. Comme eux, il affirma que la Vierge Marie avait été pleine de grâce dès le premier instant de son existence.

C'est la pure tradition byzantine à l'exclusion de toute influence étrangère, que nous entendons dans les homélies mariales de Joseph Bryennios († vers 1435) dont les œuvres publiées par Eugène Bulgaris, au XVIII^e^ siècle, voir BRYENNIOS (Joseph), t. II, col. 1156-1161, sont restées inaperçues en Occident. Bryennios exprime de mille manières la sainteté originelle de la mère de Dieu et fait de nombreux emprunts aux théologiens qui l'ont précédé. Deux textes suffiront pour montrer qu'il a bien enseigné le privilège marial. Voici d'abord un passage tiré de la troisième homélie sur l'Annonciation : « En plusieurs endroits de l'Évangile, Jésus-Christ s'appelle le Fils de l'homme avec l'article, c'est-à-dire de cet homme sans péché, de cet homme vierge, de cet homme tel qu'il était avant la transgression d'Adam. C'est pour garantir cette vérité qu'il a pris une chair toujours-vierge vierge d'une femme toujours-vierge vierge, » πολλαχοῦ τοῦ εὐαγγελίου ἑαυτὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, μετὰ τῆς τοῦ ἄρθρου προσθήκης ὀνομάζει· τουτέστι, τοῦ ἀναμαρτήτου ἀνθρώπου ἐκείνου, τοῦ παρθένου, τοῦ πρὸ τῆς παραβάσεως Ἀδάμ· καίγε εἰς πίστωσιν ταυτησὶ τῆς ἐννοίας, ἐξ ἀειπαρθένου παρθένου παρθένον ἀειπάρθενον σάρκα ἑαυτῷ συνεστήσατο. *Homil.*, III, *in Annunt.*, E. Bulgaris, Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ εὑρηθέντα, Leipzig, 1768, t. II, p. 241. Être vierge, c'est être dans l'état d'Adam avant le péché, être impeccable comme lui. Marie a toujours possédé cette virginité parfaite. Elle est la vierge toujours-vierge qui a donné à Jésus une chair vierge toujours-vierge.

A deux reprises, dans la première de ses homélies sur la Nativité et dans la seconde sur l'Annonciation, notre théologien se demande pourquoi Marie a été choisie entre toutes les femmes pour devenir la mère du Fils de Dieu, et quelle qualité supérieure elle possédait pour être préférée aux autres. Voici sa réponse : « Une autre ne lui a pas été préférée parce que Dieu, les connaissant toutes à l'avance, a sanctifié dès le sein maternel celle qui devait être plus digne et plus pure que les autres. Il a rejeté, cela va de soi, celles qui étaient indignes d'un si grand honneur. Quant au mérite souverain qu'elle possédait, c'était d'avoir été purifiée par anticipation par le Saint-Esprit, et d'avoir été préparée pour devenir le digne séjour de la divinité, » ἄλλη μὲν ταύτης οὐ προτετίμηται, ὅτι πάσας ὁ Θεὸς προγινώσκων, τὴν τῶν λοιπῶν ἐσομένην ἀξιωτέραν ἐκ μήτρας ἡγίασε.., ἀρετῶν δὲ πασῶν ὑπερτέραν ἐκέκτητο τὸ προκαρθαρθῆναι τῷ Πνεύματι, καὶ δοχεῖον ἑτοιμασθῆναι δεκτικὸν τῆς ἀπροσίτου θεότητος. *Op. cit.*, t. II, p. 152; t. III, p. 11. Le sens précis de l'expression ἐκ μήτρας ἡγίασε ne peut, ici, faire de doute. Il s'agit bien de la sanctification *in utero a primo instanti*. De même, l'expression τὸ προκαθαρθῆναι τῷ Πνεύματι désigne non l'augmentation de sainteté apportée à la Vierge par la descente du Saint-Esprit, au moment de l'incarnation du Verbe, mais bien une purification anticipée, c'est-à-dire la préservation de la souillure originelle. Bryennios parle, en effet, d'une qualité possédée par Marie antérieurement au salut de l'ange, qualité unique qui l'emporte sur tous les autres mérites et qui a déterminé le choix divin.

Le successeur d'Isidore Glabas sur le siège de Thessalonique, Gabriel, est l'auteur d'un recueil d'homélies encore inédit, contenu dans le *cod. 58* de la bibliothèque de l'École théologique de Halki. Dans une homélie pour la fête de la Dormition, qui est la XXXVIII^e^ de la série, se lit le passage suivant : « C'est une embarrassante question que celle-ci : Comment la mort a-t-elle triomphé même de cette nature immaculée (la Vierge Marie), de celle qui fut la demeure de Dieu aussitôt qu'elle fut formée dans le sein maternel et dès le berceau? Comment la mort a-t-elle fait en elle son ouvrage, comme elle le fait sur l'homme transgresseur; et comment cette mort, fille du péché, a-t-elle pu trouver place en elle, en elle, inaccessible à toute volupté, supérieure à toute passion? » πῶς καὶ ταύτης τῆς ἀμωμήτου φύσεως καὶ τοῦ ἐκ βρέφους εὐθύς, καὶ ἐκ σπαργάνων αὐτῶν οἰκητήριον οὔσης Θεοῦ, περιεγένετο ὁ θάνατος καὶ ὥσπερ ἐπὶ τῷ παραβάντι ἀνθρώπῳ, οὕτω καὶ ἐπὶ ταύτῃ τὰ οἰκεῖα ἐνήργησε; et l'orateur répond en empruntant les paroles du mélode Cosmas : Marie est morte pour imiter son Fils.

Le célèbre Siméon, archevêque de Thessalonique († 1429), n'a pas laissé d'homélie mariale. Mais la manière dont il parle, en passant, de la Vierge Marie, prouve qu'il admettait la doctrine reçue touchant la perpétuelle sainteté de la Toute-Sainte. Marie est pour lui la seule Toute-Immaculée, ἡ ἐξαιρέτως καὶ μόνη πανάμωμος, la seule Toute-Sainte, ἡ μόνη παναγία, la seule Toujours-Vierge, ἡ μόνη ἀειπαρθένος. *P. G.*, t. CLV, col. 569, 668, 801. Dieu a toujours été avec elle par ses dons et ses illuminations, avant d'être avec elle par l'incarnation, πρότερον μὲν γεγονὼς ἐνυποστάτως ἐν σοί, πάντοτε δὲ ταῖς δωρεαῖς καὶ ἐλλάμψεσιν. Passage tiré d'une prière à la Vierge, publiée par E. von Dobschütz, dans son étude intitulée *Christusbilder, Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig, 1899, p. 148-149, t. III de la nouvelle série des *Texte und Untersuchungen*.

Le dernier et le plus grand théologien de Byzance schismatique, Georges Scholarios, qui survécut à la prise de Constantinople par les Turcs, et occupa pendant deux années (1454-1456) le siège patriarcal sous le nom de Gennade, clôt dignement la série des panégyristes de l'immaculée que nous avons entendus jusqu'ici. Son témoignage est particulièrement remarquable et ne laisse rien à désirer pour la précision théologique. Nous l'avons trouvé dans une homélie inédite sur la Dormition, qui est contenue dans deux manuscrits autographes de Scholarios, les *cod. 1289* et *1294* du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris. Le *cod. 1294* fut transcrit en 1468, dans un monastère près de Serrès, en Macédoine, où l'ex-patriarche passa ses dernières années. Au fol. 139 v° de ce manuscrit on lit : « Tout comme Jésus, la Vierge n'eut pas à progresser péniblement dans la vertu. Ce ne fut point par des purifications successives qu'elle atteignit au degré de pureté qu'on lui connaît, et ce ne fut point par ses seuls efforts qu'elle parvint à mener dans la chair une vie tout angélique, même avant de devenir la demeure du Seigneur des anges. Sans retard, et avant qu'arrivât le temps où devait s'accomplir le mystère, Dieu la prépara à être le digne instrument d'un si haut dessein, qui réclamait non seulement la pureté de l'âme et du corps, mais aussi un certain développement du corps. Aussi celui qui devait recourir à son ministère prit-il soin tout d'abord de la préparer, attendu qu'au-

cune âme ne pouvait, par ses seules forces, se disposer convenablement à remplir cet office, encore moins aucun corps. C'est pourquoi Dieu ne se contenta pas, comme il le fait pour les autres saints, de coopérer et de tendre la main à sa bonne volonté; il lui accorda bien plutôt d'agir d'une manière appropriée à la préparation infuse qu'elle avait reçue; de sorte que son action se produisait sans doute en harmonie parfaite avec sa volonté, en vertu de l'habitude et de la puissance donnée d'en haut; mais cette habitude elle-même ne venait pas d'une longue répétition d'actes sagement ordonnés par une volonté éprise de perfection. C'était Dieu qui l'avait jetée dans la nature pour qu'en cette Vierge on ne découvrît pas le moindre vestige des déficits de notre nature. Et ce que la conception virginale opéra en celui qui est né d'elle, cela même, la grâce divine l'opéra en celle qui naquit de la conception charnelle, afin qu'une pureté sublime resplendît dans les deux, pureté plus glorieuse, dans le Fils, parce que découlant de la nature soustraite à toute occasion de souillure; pureté seulement de grâce dans la mère, qui devait être toute pure dès le premier instant de son existence, parce qu'elle devait enfanter le Très-Pur, mais qui avait, unie à sa nature, une occasion de contracter la souillure (= qui était exposée, par sa naissance, à contracter la souillure), » οὐ τοίνυν συνήργει μόνον καὶ χεῖρα παρεῖγε τῇ καλῇ προαιρέσει, καθάπερ ἐν τοῖς ἄλλοις σπουδαίοις, ἀλλ' ἐδίδου μᾶλλον ἀξίως τῆς ἐγκτίσθείσης αὐτῇ παρασκευῆς ἐνεργεῖν... ὡς ἂν οὕτω μηδ' ἴχνος τι τῶν τῆς φύσεως ὑστερημάτων ταύτῃ συνῇ. Καὶ ὅπερ ἡ σπέρματος ἄνευ σύλληψις ἐν τῷ παρ' αὐτῆς γεννηθέντι, τοῦτ' αὐτῇ, καὶ διὰ σπέρματος γεννηείσῃ, ἡ θεία χάρις ἐνήργει, ὡς ἂν ἥ καὶ ἐν ἀμφοῖν ἡ καθαρότης ξενίζουσα, τῷ μὲν ἐξ αὐτῆς γεννωμένῳ καὶ διὰ φύσιν ἐνδοζότερος, οὐδεμίαν ῥύπου πρόφασιν ἔχουσα· τῇ δὲ τοῦτον γεννώσῃ κατὰ χάριν προσῇ μόνον· καὶ ἡ καθαρωτάτη γεννηθεῖσα εὐθύς, ὡς δὴ μέλλουσα τὸν καθαρώτατον τίκτειν, καίτοι τοῦ ῥύπου πρόφασιν ἔχουσα τῇ φύσει συνοῦσαν.

Scholarios, on le voit, marque fort exactement la différence qui existe entre la conception immaculée de Jésus et la conception immaculée de Marie. La première découle de la nature même; la seconde est un privilège gratuit et revêt le caractère d'une préservation. Le théologien byzantin exprime dans son langage à lui ce que nos théologiens entendent par le *debitum* auquel la Vierge était soumise comme fille d'Adam. Il importe de noter qu'avant de formuler d'une manière si explicite le privilège de Marie, Scholarios avait posé un principe qui paraissait l'exclure absolument : « Si, affirmait-il, le Christ avait eu un père selon la chair, il n'aurait pu éviter la souillure qui, par la génération, atteint tous les hommes, » ἐκ σπερματος δ' ἂν γενομένῳ οὐκ ἂν οἷον τ' ἦν μὴ καὶ τὸν ἐκεῖθεν ῥύπον συνεῖναι, τὸν ἐκεῖθεν πᾶσιν ἀνθρώποις τῇ τοιαύτῃ διαδοχῇ κατιόντα. *Ibid.*, fol. 138 v°. Grégoire Palamas, Démétrius Cydonès, Gabriel de Thessalonique avaient énoncé, avant lui, le même axiome théologique. Et cependant, comme lui, nous l'avons constaté, ces mêmes théologiens ont soustrait la mère de Dieu à la souillure originelle. D'où il suit qu'on n'est pas sérieusement fondé à considérer un auteur comme adversaire de l'immaculée conception par cela seul qu'il affirme que le péché originel accompagne nécessairement la génération charnelle.

Le témoignage de Scholarios revêt une importance capitale, à un autre point de vue. On y trouve la mention explicite des dons infus dont Dieu orna gratuitement l'âme de sa future mère, dès le premier instant de son existence. Plusieurs théologiens byzantins laissent dans l'ombre le rôle de la grâce dans la préparation de Marie à la maternité divine, et insistent surtout sur le mérite personnel et la sainteté acquise de la Vierge. Scholarios, qui connaissait la théologie latine et avait lu saint Thomas et Scot, complète la doctrine de ses devanciers et montre bien la part qui revient à la grâce infuse dans la sainteté exceptionnelle de la mère de Dieu.

3° *Conclusion sur cette seconde période.* — Les quelques témoignages que nous venons de citer sur la croyance des byzantins à la sainteté originelle de Marie ne sont certes pas les seuls qui nous soient parvenus. Beaucoup se cachent encore dans les manuscrits des bibliothèques, et attendent qu'on les produise à la lumière. Ceux que nous avons mis sous les yeux du lecteur suffisent cependant, à notre avis, à établir que, contrairement à ce qui s'est passé en Occident, la doctrine de la conception immaculée, transmise par l'ancienne tradition, s'est conservée pacifiquement dans l'Église grecque jusque vers la fin du XV^e^ siècle, et a même acquis des précisions nouvelles, à partir du XI^e^ siècle. Cette doctrine, personne ne l'a sérieusement contestée. La négation timide et à moitié rétractée de Nicéphore Calliste est restée inaperçue, et n'a exercé aucune influence sur les théologiens venus après lui. Cet enseignement explicite de l'Église byzantine n'a été connu jusqu'ici que très imparfaitement des théologiens occidentaux. Quant aux grecs modernes, pourtant les héritiers naturels de cette tradition, ils l'ont presque complètement perdue de vue, à partir du XVI^e^ siècle, pour des motifs divers, dont nous dirons un mot tout à l'heure.

IV. La fête de la Conception. Les textes liturgiques. — Après les témoignages que nous avons apportés de la croyance des byzantins à la sainteté originelle de la mère de Dieu, il est facile de déterminer la véritable valeur de l'argument liturgique emprunté au fait de la célébration d'une fête de la Conception en Orient, ainsi qu'aux textes de la liturgie grecque relatifs à la sainteté de la mère de Dieu. Si l'on a tant insisté jusqu'ici sur cet argument, si l'on en a souvent exagéré la portée, cela vient sans doute de la pauvreté des preuves qu'on puisait à d'autres sources. Or, il faut savoir le reconnaître, l'argument liturgique pris en lui-même et isolé des autres témoignages serait bien faible pour nous convaincre que les grecs ont cru d'une foi explicite à la doctrine de l'immaculée conception. Loin de tenir la première place, il ne vient qu'en seconde ligne. Toute sa force et sa clarté lui viennent des écrits des théologiens et des prédicateurs.

1° *La fête.* — Parlons d'abord de la fête de la Conception. Sur son origine, on est à peu près fixé de nos jours. Cette fête était subordonnée à celle de la Nativité de la Vierge, et n'a pu venir qu'après elle. Or, il est établi que la fête de la Nativité existait à l'époque du mélode saint Romanos, dont on possède un cantique sur cette solennité, c'est-à-dire vers le milieu du VI^e^ siècle. En fait, c'est un bon siècle plus tard, vers la fin du VII^e^ siècle, ou au début du VIII^e^, que nous trouvons le premier témoignage authentique de l'existence d'une fête de la Conception d'Anne. Ce témoignage est le canon de saint André de Crète (660?-740). *In Conceptionem sanctæ ac Dei aviæ Annæ*, *P. G.*, t. XCVII, col. 1305-1316, qui commence par ces mots : « Nous célébrons aujourd'hui, ἑορτάζομεν, ta conception, ô pieuse Anne, parce que, délivrée des liens de la stérilité, tu as conçu celle qui a contenu celui qui n'est contenu nulle part. » La première homélie que nous possédions sur la fête est à peu près contemporaine : c'est celle de Jean, évêque d'Eubée, qui vivait du temps de saint Jean Damascène († 749), *P. G.*, t. XCVI, col. 1459-1500. Jean d'Eubée nomme la fête de la Conception d'Anne la première de toutes les fêtes dans l'ordre chronologique, mais il reconnaît que, de son temps, elle n'était pas encore universelle, εἰ καὶ μὴ παρὰ τοῖς πᾶσιν (il n'y a pas simplement : πᾶσιν, mais :

τοῖς πᾶσιν) γνωρίζεται. *Ibid.*, col. 1477. Quelque temps plus tard, à l'époque de Photius, la fête paraît avoir conquis droit de cité dans tout l'empire byzantin, et elle est peut-être déjà une fête chômée; car c'est fort gratuitement que certains liturgistes ne lui font accorder ce titre que par la constitution de l'empereur Manuel Comnène, datée de 1166. *P. G.*, t. CXXXIII, col. 750. Cette constitution contient une énumération des fêtes chômées, mais il ne s'ensuit pas que toutes les fêtes énumérées reçoivent alors pour la première fois cette dignité. Ce qui nous fait dire qu'à l'époque de Photius la fête était déjà universelle dans l'Église grecque, c'est d'abord le nombre des discours sur ce sujet qui nous sont parvenus : quatre homélies de Georges de Nicomédie, une homélie de saint Euthyme, patriarche de Constantinople († 917), une homélie de Pierre d'Argos, sans parler du canon de Cosmas Vestitor. Dans sa Ire homélie, Georges de Nicomédie dit positivement que la fête de la Conception est au nombre des grandes fêtes; bien plus, qu'elle vient en tête des autres non seulement par l'ordre chronologique, mais aussi par son objet, et qu'il faut la célébrer à ce titre, sans faire attention à son introduction tardive dans le cycle liturgique, τὴν σήμερον ἀγομένην πανηγυρίζοντες ἑορτήν, οὐχ ὡς ὕστερον προσευρημένην, μᾶλλον δέ, ὡς τῇ τάξει, οὕτω καὶ τοῖς πράγμασι προτιθεμένην. *P. G.*, t. c, col. 1353. Cf. *Homil.*, II, *in Concept.*, col. 355. Par ailleurs, on sait, par le calendrier napolitain du IXe siècle, que la fête était célébrée, à cette époque, dans l'Italie byzantine. Dans le Ménologe exécuté par ordre de l'empereur Basile II, en 984, la fête de la Conception est signalée à sa place, au 9 décembre. *P. G.*, t. CXVII, col. 196. Certains la découvrent dans le *Nomocanon* de Photius, *P. G.*, t. CIV, col. 1070, sans faire attention que le scholion où elle est indiquée, dû à la plume de Balsamon, renvoie à la constitution de Manuel Comnène. C'est fort gratuitement que d'autres veulent la faire remonter au VIe siècle, ou même antérieurement aux schismes nestorien et monophysite, sous prétexte qu'elle est signalée dans le *Typicon*, dit de saint Sabbas, et que les nestoriens et les monophysites, qui célèbrent la fête du 9 décembre, n'ont pu l'emprunter à l'Église byzantine orthodoxe, après leur séparation. Le *Typicon* ne prouvera rien, tant qu'on n'aura pas trouvé l'édition contemporaine de saint Sabbas, car il est sûr que dans l'état où il nous est parvenu, il a subi de fortes retouches. Quant aux emprunts faits par les sectes dissidentes à l'Église impériale sur des matières étrangères aux points controversés, ils paraissent incontestables, spécialement dans le domaine du culte marial. L'inverse, du reste, n'est pas impossible. Les théologiens et les prédicateurs monophysites ont rivalisé de zèle avec les orthodoxes pour célébrer les gloires de la Toute-Sainte.

Mais quel est l'objet de la fête grecque du 9 décembre? On a beaucoup discuté là-dessus, et les discussions n'ont pas peu contribué à embrouiller la question, au lieu de l'éclaircir. Les deux opinions extrêmes, celle qui limite l'objet de la fête à la conception active d'Anne, et celle qui le fixe à la conception passive, au point de faire d'emblée de la fête grecque une fête de l'immaculée conception de tout point identique à la fête catholique après la définition de 1854, sont également fausses. La vérité est plus complexe, comme il ressort des dénominations que reçoit la fête dans les livres liturgiques et les sermonnaires, ainsi que du contenu même des textes liturgiques et oratoires.

Examinons tout d'abord les titres. Le premier et le plus ancien paraît être celui-ci : Εἰς τὸν χρηματισμόν (ou εὐαγγελισμόν) τῆς συλλήψεως τῆς ἁγίας θεοτόκου, que porte la Ire homélie de Georges de Nicomédie; ou bien cet autre, qui lui est équivalent : Εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῶν ἁγίων δικαίων Ἰωακεὶμ καὶ Ἄννης, qui se trouve en tête de l'homélie de Jean d'Eubée. Ce dernier orateur détermine ainsi l'objet direct de la fête : « La première de toutes les grandes fêtes est celle en laquelle Joachim et Anne reçurent l'annonce de la naissance de la Tout-Immaculée Marie, mère de Dieu, » πρώτη πασῶν τῶν εὐσήμων ἑορτῶν, ἐν ᾗ ἐδέξαντο τὰ εὐαγγέλια Ἰωακεὶμ καὶ Ἄννα τῆς γεννήσεως τῆς παναχράντου καὶ θεοτόκου Μαρίας. *P. G.*, t. XCVI, col. 1473. Plusieurs ménologes et synaxaires mettent aussi en première ligne l'*annonciation de la conception* et de la naissance de Marie de ses parents stériles. Cf. le synaxaire inséré au milieu du canon de saint André de Crète, *P. G.*, *t. cit.*, col. 1313 : ταύτην τὴν ἡμέραν πανηγυρίζομεν ὡς ἀνάμνησιν ἔχουσαν τῶν ὑπ' αγγέλου δοθέντων χρησμῶν, τὴν ἁγίαν σύλληψιν εὐαγγελισαμένου τῆς ἁγνῆς θεομήτορος. La même phrase est répétée dans le ménologe contenu dans le *cod. Medico-Laurentianus 787*, écrit en 1050. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiæ Constantinop.*, p. 290, en note. Le ménologe de l'empereur Basile II débute par cette phrase : « Notre Dieu et Seigneur, voulant se préparer un temple vivant et une maison sainte pour en faire son séjour, envoya son ange aux justes Joachim et Anne, qu'il choisit pour les parents de sa mère selon la chair. » *P. G.*, t. CXVII, col. 195, et Delehaye, *op. cit.*, p. 290. Ainsi la fête grecque est appelée, à l'origine, non la fête de la conception active d'Anne, ni la fête de la conception passive de Marie, mais l'annonce de la conception de la mère de Dieu faite par un ange, de la part de Dieu, à Joachim et à Anne. C'est cette annonciation miraculeuse, calquée sur l'annonciation de la conception de saint Jean-Baptiste racontée dans l'Évangile de saint Luc, annonciation dont le récit se trouve dans le Protévangile de Jacques, Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910, p. 99-100, qui paraît avoir déterminé primitivement l'introduction de la fête du 9 décembre, comme le récit de saint Luc détermina la création de la fête de la conception de saint Jean-Baptiste, le 23 septembre. *Ménologe de Basile*, Ire partie, *P. G.*, t. CXVII, col. 68. Entre ces deux fêtes la similitude est complète dans la liturgie grecque, pour ce qui regarde l'objet premier et direct, et cet objet est suffisant pour légitimer un culte spécial. Il explique suffisamment pourquoi la conception de Jean-Baptiste, dans la même liturgie, est qualifiée de sainte, ἁγία, de divine, θεία, de glorieuse, ἐνδοξος, toutes épithètes qui sont également données à la conception de Marie et qui par elles-mêmes, on le voit, seraient insuffisantes à prouver que les byzantins admettaient la conception immaculée. Saint Jean-Baptiste est appelé une lampe préparée par Dieu, ὁ θεοσκεύαστος λύχνος, tout comme Marie est nommée un paradis planté par Dieu, παράδεισος θεοφύτευτος, ou un rejeton divin, θεόβλαστος.

Mais ce serait une erreur de croire que l'objet total de la fête a été limité à l'*annonce* de la conception. Il a embrassé aussitôt et en même temps deux autres points de vue : le fait de la conception active dans un sein stérile et le terme de cette conception active, c'est-à-dire la conception passive ou Marie conçue. C'est ce qui nous explique pourquoi les en-têtes des homélies comme les titres des synaxaires sont indifféremment : *Pour la conception d'Anne, fête de la conception d'Anne* (IIe homélie de Georges de Nicomédie, homélie d'Euthyme, titre du Ménologe de Basile), ou bien : *Pour la conception de la mère de Dieu, fête de la conception de la mère de Dieu* (homélie de Pierre d'Argos dans un manuscrit de la bibliothèque Barberin, IIIe homélie de Georges de Nicomédie, titre de la fêti dans le Nomocanon et dans la constitution de Manuel Comnène). Il est donc faux de dire, comme on le répète communément, que le titre de la fête soit exclu-

sivement celui-ci : « Fête de la conception d'Anne. » Si ce titre a prévalu, en fait, dans les éditions modernes des livres liturgiques, l'autre titre : « Fête de la conception de la mère de Dieu » était fréquent pendant tout le moyen âge non seulement en pays grec, mais aussi en pays slave.

Et cela n'a rien d'étonnant, puisque, si des titres des pièces nous passons à leur contenu, nous constatons ce fait indéniable qu'aussi bien dans les textes liturgiques que dans les documents oratoires, la conception passive, c'est-à-dire Marie conçue, Marie venant à l'existence tient beaucoup plus de place que l'annonce miraculeuse de la conception, ou le miracle de la conception active réalisé dans un sein stérile. Et cela était inévitable. Du moment qu'il s'agissait de la venue à l'existence de la mère de Dieu, c'est principalement sur sa personne que devait se porter la pensée des poètes sacrés comme celle des orateurs. Le reste n'est qu'accessoire, comme il est facile de s'en convaincre en parcourant les textes. La liturgie parle continuellement de la conception de la mère de Dieu, de la conception de la Vierge tout-immaculée, ἡ σύλληψις τῆς ὑπεραμώμου παρθένου, de la sainte conception de la Théotocos, de la vénérable conception de la seule pure, ἡ σεπτὴ σύλληψις τῆς μόνης ἁγνῆς, et elle célèbre en termes magnifiques celle qui est conçue. Les orateurs font de même, et non pas seulement les plus récents, mais les tout premiers. Voir le texte de Jean d'Eubée cité plus haut, col. 921, et celui d'Euthyme, col. 930. Dans l'homélie de ce dernier, le miracle qui a fait cesser la stérilité d'Anne n'est même pas signalé. La pensée de l'orateur ne s'arrête que sur Marie. La fête du 9 décembre est pour lui la première de toutes, celle où l'humanité a reçu la substance et le principe des bienfaits divins : ταύτην οὖν τὴν ἡμέραν οὐχ ὡς πρώτην ἁπάντων ἑορτῶν εἰσδέδωμεθα; οὐχ ὡς τὸ κεφάλαιον ἡμῖν τῶν ἀγαθῶν προξενίσουσαν ἐναγκαλισώμεθα; et si Georges de Nicomédie appelle la même fête non seulement la première de toutes, mais la base et le fondement des autres, οἷον βάσις τις καὶ κρηπὶς αὐταῖς ὑποτεθειμένη, *Homil.*, II, *in Conceptionem*, *P. G.*, t. c, col. 355, c'est certainement à cause de la conception passive, à cause de la venue à l'existence de la mère de Dieu.

Que conclure de là? Ceci que l'objet de la fête grecque est complexe et qu'on peut y distinguer trois points de vue : 1° l'annonce de la conception par un ange; 2° le miracle de la conception active dans un sein stérile; 3° la conception passive, la venue à l'existence de la future mère de Dieu. Le premier élément a sans doute déterminé l'introduction de la solennité dans le cycle liturgique; car ce n'est point pour un motif d'ordre dogmatique; ce n'est point expressément pour célébrer l'exemption de Marie de la faute originelle que la fête a été établie; c'est simplement pour compléter le cycle des fêtes mariales. Le Protévangile de Jacques fournissait le thème premier aux allures historiques : l'annonce par un ange de la conception miraculeuse. Mais les deux autres éléments se sont unis spontanément et naturellement à ce noyau primitif, et c'est le troisième qui, en fait, a toujours occupé la place principale dans la pensée des poètes et des orateurs. Prêtant peu d'attention aux données plus ou moins légendaires qui ont accompagné le fait de la conception, ils ont célébré surtout la venue à l'existence de la future mère de Dieu, et, dans la mère, ont aperçu déjà le Fils et son œuvre rédemptrice. Ils ont parlé d'une intervention toute spéciale de la Trinité sainte pour préparer le palais du Verbe fait chair. La fête leur a fourni l'occasion de manifester leur croyance à la sainteté perpétuelle de la Toute-Sainte. C'est bien, en fait, la Vierge immaculée, exempte de toute souillure dès le premier instant de son existence, façonnée par Dieu avec des attentions spéciales dans un sein stérile, qu'ils ont chantée et louée. Tel a été le rôle dogmatique de la fête de la Conception en Orient. Elle n'est pas née, elle ne s'est pas développée sous l'influence de préoccupations théologiques, au milieu de luttes et de controverses, comme cela s'est produit en Occident. C'est un phénomène de la piété mariale éclos en son temps, et qui a tout naturellement donné occasion à des manifestations d'ordre dogmatique, notamment à des déclarations expresses sur la sainteté initiale de la mère de Dieu, doctrine admise bien avant la fête. Et comme la doctrine, la fête n'a jamais été l'objet d'aucune controverse, du moins pendant toute la période byzantine. Du point de vue liturgique et quant à leur origine, la fête de la conception d'Anne et la fête de la conception de saint Jean-Baptiste se ressemblent; mais du point de vue théologique et quant à leur terme et quant à leur objet principal et quant aux manifestations doctrinales auxquelles elles ont donné lieu, elles diffèrent autant que Marie diffère de Jean, que la mère de l'Époux de l'ami de l'Époux.

2° *Les textes liturgiques.* — On trouve dans les divers livres liturgiques de l'Église grecque bien des passages exprimant d'une manière plus ou moins claire la perpétuelle et absolue sainteté de la mère de Dieu. De ces passages nous avons déjà produit quelques-uns, en parlant de Romanos le Mélode, d'André de Crète et de Joseph l'Hymnographe. Nous n'avons que peu de chose à ajouter sur ce sujet. C'est un fait digne de remarque que les textes liturgiques, tout en donnant à la Toute-Sainte les éloges les plus magnifiques, fournissent rarement une formule satisfaisante de la doctrine de la conception immaculée. Ils restent presque toujours dans le vague et l'indéterminé. Les témoignages implicites y abondent, mais les explicites y sont très rares. Cela ne signifie point que ceux qui les ont écrits ne croyaient point d'une foi explicite à la sainteté originelle de Marie, puisque la majeure partie d'entre eux sont dus à la plume de mélodes ayant vécu entre le VII^e^ et le X^e^ siècle, et que, parmi ces mélodes, saint Jean Damascène, saint Théodore Studite et son frère Joseph de Thessalonique occupent une place d'honneur. Mais cela vient de ce que l'absolue et perpétuelle sainteté de la mère de Dieu ne faisait de doute pour personne, que c'était un axiome pour la pensée byzantine, et que, dès lors, on ne songeait point à la formuler en termes techniques. Appeler Marie la Toute-Sainte, ἡ παναγία, la Tout-Immaculée leur suffisait. A nous ces épithètes ne suffisent que dans la mesure où nous avons par ailleurs des témoignages plus précis de la croyance de ceux qui les ont employées. En d'autres termes, la plupart des textes empruntés aux livres liturgiques considérés en eux-mêmes ne nous livrent que des formules implicites de la doctrine. Pour recevoir une valeur et une clarté plus grandes, ils ont besoin d'être insérés dans la chaîne de la tradition exprimée dans d'autres documents.

A propos des épithètes mariologiques, un choix sévère s'impose au théologien. Plusieurs visent directement la virginité corporelle de Marie et n'ont rien à voir avec la doctrine de la conception immaculée. On ne peut accorder une grande valeur théologique aux épithètes simplement affirmatives ou négatives disant de Marie qu'elle est toute sainte et toute pure, vu que la liturgie grecque prodigue ces épithètes à d'autres qu'à la mère de Dieu. Qu'on en juge par un exemple. Dans l'office du 24 novembre en l'honneur de sainte Cécile, celle-ci est appelée « le sanctuaire tout saint du Christ », Χριστοῦ πανάγιον τέμενος, « le temple très pur du Christ », Χριστοῦ ναὲ καθαρώτατε, « un jardin fermé et une fontaine scellée », κῆπος κε-

κλεισμένος, πηγὴ ἐσφραγισμένη, « le paradis divin et tout fleuri du Roi des Vertus », εὐανθής τε καὶ θεῖος παράδεισος τοῦ βασιλέως τῶν δυνάμεων. Elle porte une âme immaculée et un corps très chaste, ψυχὴν ἀμόλυντον φέρουσα καὶ σῶμα καθαρὸν καὶ ἁγνότατον. Les épithètes affirmatives ou négatives employées par antonomase, avec l'article, comme : la Toute-Sainte, ἡ παναγία, la Tout-Immaculée ἡ πανάχραντος, ont plus de poids, mais pourraient, à la rigueur, s'entendre de l'absence de faute personnelle. Certaines épithètes restrictives n'échappent pas à cet inconvénient, bien qu'elles insinuent davantage l'exemption de la souillure originelle : telles celles-ci : la seule Toute-Sainte, ἡ μόνη παναγία, la seule Tout-Immaculée, ἡ μόνη πανάχραντος, ἡ μόνη πανάμωμος, la seule bonne, ἡ μόνη ἀγαθή. Les épithètes qui, selon nous, voisinent le plus l'expression *explicite* de la conception immaculée sont les suivantes : la Bénie, ἡ εὐλογημένη, la seule Bénie, ἡ μόνη εὐλογημένη, la Toujours-Bénie, ἡ ἀεὶ εὐλογημένη. La bénédiction, en effet, s'oppose à la malédiction, c'est-à-dire au péché originel, suivant la terminologie des théologiens grecs, qui est aussi la terminologie de la liturgie grecque. Dire de Marie qu'elle est la Bénie par excellence, la seule Bénie, la Toujours-Bénie, équivaut à dire qu'elle n'est jamais tombée sous la malédiction, ἀρά, κατάρα, qui frappe tous les descendants d'Adam. La mention du péché originel par les termes de ἀρά, κατάρα, est très fréquente dans les livres liturgiques comme dans les écrits des Pères.

En dehors des épithètes proprement dites, on trouve dans les livres liturgiques d'autres expressions qui suggèrent fortement l'idée dogmatique de la sainteté initiale et de l'exemption de la faute originelle. La liturgie grecque attribue avec une particulière insistance à la médiation de Marie les divers effets de la rédemption opérée par Jésus, et en particulier la délivrance de la faute originelle et de la malédiction primitive. Voici quelques textes : « Vierge toute sainte, c'est toi qui as délivré le genre humain de la condamnation originelle, » παναγία παρθένε, ἡ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ῥυσαμένη προγονικῆς ἀποφάσεως. Office du 15 août, à l'orthros, stichère 1. « Vierge immaculée, Théotocos tout-irréprésensible, tu as lavé la souillure de notre nature en enfantant le Christ, le seul Immaculé, » ῥύπον τὸν τῆς φύσεως ἡμῶν, Χριστὸν κυήσασα τὸν μόνον ἄχραντον, σοὺς ἀπέπλυνας, ἄχραντε θεοτόκε παναμώμητε. Ménées, 15 septembre, ode VII. « Tu as renouvelé notre nature corrompue par la transgression, ô la bénie entre les femmes, toute pleine de grâce, en enfantant celui qui renouvelle toutes choses, » φθαρεῖσαν τὴν ἡμῶν ἐκ παραβάσεως οὐσίαν ἀνεκαίνισας, τὸν καινίζοντα τὰ πάντα κυήσασα, ἐν γυναιξὶν εὐλογημένη θεοχαριτώτατε. Ménées, 18 février, ode VI. « Le pommier odorant a fleuri, la rose divine s'est épanouie (il s'agit de Marie) et la puanteur de notre péché a disparu. » Ἤνθησε τὸ μῆλον τὸ εὐῶδες, τὸ θεῖον πεφανέρωται τὸ ῥόδον, καὶ τὸ δυσῶδες ἔπαυσε τῆς ἁμαστίας ἡμῶν. Office de la vigile de la Nativité de la Vierge, 7 septembre, ode VIII. « Salut, délivrance de la malédiction, » χαῖρε, λύσις τῆς ἀρᾶς, expression très fréquente.

D'autres passages font allusion à la sanctification de Marie dans le sein maternel et à l'intervention spéciale de Dieu en sa faveur, mais ne précisent pas suffisamment le moment de cette sanctification. Nous savons par ailleurs que ce moment est le premier de l'existence de Marie. Dans l'office du 9 décembre, la Vierge est saluée comme le tabernacle sanctifié du Très-Haut, comme la maison que la Sagesse se bâtit elle-même, comme le temple saint qu'Anne reçoit dans son sein, τὸν ναὸν τὸν ἅγιον ἐν τῇ κοιλίᾳ σου εἰσδεχομένη. Ailleurs, elle est déclarée une fille sainte donnée à Anne en vertu de la promesse, le trésor sanctifié du Seigneur, le fruit glorieux d'une semence sainte, τὴν δοθεῖσαν αὐτῇ ἐξ ἐπαγγελίας ἁγίαν θυγατέρα, ἡγιασμένον κειμήλιον Κυρίου, σπέρματος ἁγίου καρπὸς εὐκλεής. Office de la Présentation de la Vierge au temple, le 21 novembre. Si elle est morte, c'est pour être conforme à Jésus, se soumettre comme lui à la loi de la nature mortelle, et confirmer la vérité de l'incarnation : καὶ σὲ, θεομῆτορ, νόμῳ φύσεως θανεῖν εὐδόκησεν, ἵνα μὴ τοῖς ἀπίστοις φαντασία νομισθῇ ἡ οἰκονομία. Offices du 15 et du 17 août, à l'orthros. Au demeurant, son corps fut inaccessible à la corruption, σῶμά σου τῇ φθορᾷ ἀπρόσιτον ὑπῆρξε, Office du 17 août, à vêpres, et sa Dormition est qualifiée d'immortelle, ἡ κοίμησίς σου ἀθάνατος. Office du 15 août, à l'orthros.

Voilà ce que nous avons trouvé de plus clair en faveur de la doctrine de l'immaculée conception dans les livres liturgiques de l'Église grecque. Ces témoignages, comme nous l'avons déjà dit, sont loin d'avoir la même netteté que ceux des théologiens et des orateurs. Ils constituent une preuve subsidiaire, qu'il ne faut point séparer de la preuve principale tirée des autres documents.

V. La croyance a l'immaculée conception dans l'Église gréco-russe a partir du XVIe siècle. — Après avoir entendu les derniers théologiens de Byzance enseigner si clairement la sainteté initiale de la mère de Dieu, on est porté tout naturellement à croire que cette doctrine avait définitivement acquis droit de cité dans l'Église grecque, et l'on s'attend à la retrouver chez les théologiens postérieurs. Or voici le phénomène étrange que l'on constate. Un grand nombre de théologiens modernes nient ce qu'avaient affirmé les anciens, et se déclarent les adversaires de la doctrine catholique de l'immaculée conception. Dès le XVIe siècle, commence à prendre consistance dans les milieux orientaux l'opinion timidement émise au XIVe siècle par Nicéphore Calliste : « La Toute-Sainte a été conçue dans le péché originel tout comme les autres hommes. Elle n'a été purifiée de cette souillure qu'au moment de devenir la mère du Sauveur, lorsque le Saint-Esprit descendit en elle, selon la parole de l'ange : « Le Saint-Esprit viendra sur vous et vous « couvrira de son ombre. » Luc., I, 35. Vers la fin du XVIIe siècle, la doctrine de l'immaculée conception est déjà rangée par quelques polémistes antilatins au nombre des innovations occidentales qu'il faut rejeter, et quand, en 1854, le pape Pie IX exprime dans une définition solennelle la foi de l'Église catholique, ce sont, en Orient et en Russie, des protestations et des attaques passionnées contre « le dogme nouveau inventé par l'Église papique sous l'influence des jésuites. » Il faut cependant attendre l'année 1895 pour trouver dans l'Église grecque proprement dite un document officiel qui catalogue l'immaculée conception parmi les divergences qui font obstacle à l'union des Églises. Ce document est la lettre synodale du patriarche œcuménique Anthime VII, écrite en réponse à l'encyclique *Præclara gratulationis* du pape Léon XIII aux Orientaux. Quelques années auparavant, en 1884, le saint-synode russe avait également fait figurer l'immaculée conception parmi les divergences entre les Églises dans un programme officiel de théologie polémique pour les séminaires et les académies ecclésiastiques. Comment expliquer cette rupture avec l'antique tradition dans une Église qui est si fière de son passé? Ce revirement ne s'explique point aisément et tient à des causes multiples.

Mais, tout d'abord, il faut se garder d'en exagérer l'étendue et la portée. A côté du courant doctrinal fort puissant, il est vrai, hostile au privilège de Marie, il y a toujours eu dans l'Église gréco-russe, au moins jusqu'à la définition de 1854, un courant nettement

favorable à ce privilège, comme nous le montrerons tout à l'heure.

Par ailleurs, il ne faut pas attribuer trop d'importance à ce que disent les théologiens de l'Église gréco-russe, voire même à ce que peut écrire un patriarche de Constantinople dans une encyclique ; car ni celui-ci ni ceux-là ne sont considérés comme infaillibles. Pour l'Église gréco-russe, l'unique sujet de l'infaillibilité est le concile œcuménique. Tant qu'une assemblée de ce genre n'aura pas dirimé la question de l'immaculée conception, celle-ci restera à l'état de question librement débattue, et les partisans du privilège marial auront autant de droit à faire entendre leur voix au sein de « l'orthodoxie » que ceux qui le rejettent.

L'opposition à la doctrine de la conception immaculée dans l'Église gréco-russe ne s'explique pas uniquement, comme on le dit communément, par l'influence de la théologie protestante. Sans aucun doute, cette influence a été considérable. Elle fut prépondérante, en Russie, au XVIIIe siècle. Mais elle est loin de rendre raison de tous les cas particuliers, et, par exemple, du cas de Cyrille Lucar, qui fut, comme on sait, tout dévoué aux doctrines de la Réforme et qui enseigna, cependant, très clairement l'immaculée conception, en se référant à Bellarmin. D'autres causes se sont combinées avec cette influence pour détourner les grecs modernes de la voie tracée par leurs ancêtres. Mettons en première ligne l'ignorance de la tradition byzantine, que l'on remarque chez ceux-là mêmes qui devaient en être les dépositaires et les défenseurs. On remarquera que la plupart des témoignages exprimant la perpétuelle sainteté de Marie que nous avons rapportés pour la période postérieure au schisme sont tirés de pièces inédites ou publiées seulement au XIXe siècle. Ces témoignages, les théologiens grecs modernes ne les ont pas connus. A partir du XVIe siècle ils allèrent puiser leur instruction théologique dans les universités d'Allemagne, d'Angleterre et d'Italie. En Italie, ils prirent contact avec la scolastique latine. En Allemagne et en Angleterre, ils se familiarisèrent avec les doctrines de la Réforme. Si les leçons des professeurs protestants n'augmentèrent pas leur dévotion pour la « Panaghia », il faut reconnaître que la controverse qui divisait les théologiens catholiques au sujet de l'immaculée conception pouvait avoir un résultat tout autre que celui de leur inculquer cette doctrine. N'oublions pas qu'au XVIe siècle, époque où beaucoup de grecs étudient à Venise et à Padoue, l'école dominicaine nie encore ouvertement le privilège de Marie. Si un décret de saint Pie V, en 1570, interdit aux prédicateurs, sous peine de suspense, d'attaquer la pieuse croyance que tous les fidèles admettent, les théologiens gardent la liberté de la discuter dans les académies, jusqu'au début du XVIIe siècle. Parmi les jeunes grecs qui sont mis au courant de ces discussions, les uns se prononcent pour le privilège de la Toute-Sainte ; les autres se laissent impressionner par les objections, et le rejettent.

Au nombre des objections que les adversaires de l'immaculée conception ont, de tout temps, mis en avant, figurent les passages bien connus de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jean Damascène, où ces Pères parlent d'une purification préalable de la Vierge par le Saint-Esprit avant l'accomplissement du mystère de l'incarnation. Plus que toutes les autres considérations d'ordre théologique, ces textes de deux de leurs Pères les plus vénérés portèrent les grecs à nier le privilège marial. Les théologiens byzantins avaient cent fois expliqué que cette purification devait s'entendre d'une augmentation de sainteté et non de l'effacement d'une souillure quelconque. Les étudiants grecs d'Occident, qui n'avaient pas lu les homélies de Grégoire Palamas, de Nicolas Cabasilas et de Georges Scholarios, prirent au pied de la lettre le terme de purification, et adoptèrent l'opinion d'après laquelle Marie a contracté la souillure originelle et qu'elle n'en a été purifiée qu'au jour de l'annonciation. Cette thèse leur permettait de faire bande à part et de se différencier à la fois des partisans de l'immaculée conception et de ceux qui admettent une sanctification de la Vierge dans le sein maternel.

On peut aussi assigner une cause d'ordre psychologique aux négations de certains polémistes anticatholiques d'Orient et de Russie. Tant que la doctrine de l'immaculée conception eut des adversaires parmi les théologiens catholiques, ils n'élevèrent pas la voix pour crier à l'innovation. Mais à mesure que le saint-siège patronna davantage cette doctrine et multiplia les défenses de l'attaquer, ces polémistes, obéissant plus ou moins inconsciemment à l'esprit de contradiction qui caractérisa toujours les sectes séparées de la véritable Église, commencèrent à mener campagne contre elle. On la repoussa moins parce qu'on la trouvait fausse et contraire à la tradition, que parce qu'elle avait les faveurs du pape. Si la définition de 1854 a été si vivement critiquée, c'est parce qu'elle a donné occasion au successeur de Pierre d'exercer avec éclat son infaillibilité doctrinale ; car c'est avant tout le pape que visent les attaques du schisme.

Ajoutons que l'hostilité de quelques théologiens orientaux à l'égard du dogme catholique a été motivée soit par une conception inexacte du péché originel soit par une fausse notion de l'enseignement catholique. Certains de ces théologiens se sont fait du péché originel une idée analogue à celle de Pierre Lombard, et ont établi une connexion comme physique et matérielle entre la conception se produisant suivant la voie ordinaire et la souillure du péché. La nature de cette souillure n'est pas précisée, mais il semble que, pour les théologiens auxquels nous faisons allusion, ce soit une sorte de qualité peccamineuse d'ordre physique transmise par la génération charnelle et affectant directement le corps. C'est ainsi qu'on rencontre des auteurs qui, d'un côté, affirment que Marie a contracté la souillure originelle, dont elle n'a été délivrée qu'au jour de l'annonciation, et qui, d'un autre côté, enseignent que la Vierge fut, dès sa plus tendre enfance, et même dès le sein maternel, remplie du Saint-Esprit et de ses dons. D'après ces auteurs, la sainteté personnelle la plus éminente peut coexister dans le même individu avec le péché originel. Il va sans dire que l'opposition de cette étrange théologie avec le dogme catholique de l'immaculée conception est plus verbale que réelle. D'autres défigurent ce dogme par ignorance — nous n'osons dire par mauvaise foi — bien qu'il y ait parfois lieu de douter de l'existence de la bonne. Il n'est pas rare de rencontrer, de nos jours encore, des Grecs et des Russes, je ne dis pas parmi les simples fidèles, mais parmi les théologiens de profession et jusque dans le rang des évêques, des gens qui disent et qui écrivent que conception immaculée est synonyme de conception virginale, que, d'après la croyance des catholiques, la mère de Dieu n'est pas née de l'homme et de la femme, mais par l'opération miraculeuse du Saint-Esprit, comme Jésus lui-même. Ceux-là se battent contre un fantôme qu'ils se sont eux-mêmes forgé. C'est ainsi que l'évêque russe Augustin, dans sa *Théologie fondamentale*, 4e édit., Moscou, 1898, p. 257, traduit « conception immaculée » par « conception *sine semine* », et que tout récemment Mgr Antoine, archevêque de Volhynie, reprochait aux Starovières ou vieux-croyants de Russie, d'avoir puisé en Autriche « l'hérésie impie de la conception virginale (*bezciemennom* = *sine semine*) immaculée de la Très-Sainte mère de Dieu par Joachim et Anne. » *Lettre de l'éminentissime Antoine, archevêque de Volhy-*

nie, à tous les Starovières séparés de l'Église orthodoxe, publiée dans l'organe du saint-synode, les *Nouvelles ecclésiastiques*, n° du 10 mars 1912, p. 399. Un théologien starovière, A. I. Morosov, répondit à l'archevêque de Volhynie qu'il se méprenait sur la doctrine des latins, et que ceux-ci n'enseignaient pas la conception virginale de la mère de Dieu. Dans sa réplique, parue dans les *Nouvelles ecclésiastiques* du 14 juillet 1912, p. 1143-1150, Mgr Antoine, assez embarrassé pour se justifier, écrivait avec désinvolture : « Il est vrai que les catholiques n'enseignent pas la conception virginale de Marie, mais votre missionnaire a affirmé cela dans une conversation avec le P. Xénophon. »

Ces remarques suffisent pour faire apprécier à sa juste valeur l'opposition qu'a rencontrée la doctrine de l'immaculée conception dans l'Église gréco-russe dissidente, à partir du XVI^e^ siècle. Il n'entre pas dans le cadre de ce dictionnaire de faire l'histoire détaillée de cette opposition, qui n'a été vraiment sérieuse qu'après la définition de Pie IX, en 1854. Nous croyons cependant utile de donner un bref aperçu de l'attitude observée par les théologiens dissidents à l'égard de la doctrine catholique pendant la période moderne. Nous parlerons séparément des théologiens grecs et des théologiens russes. Cette division s'impose par le fait que l'évolution doctrinale sur cette question, comme sur bien d'autres, n'a pas suivi une marche parallèle dans l'Église grecque et dans l'Église russe.

1° *Théologiens grecs*. — Peu florissante chez les byzantins, la théologie dogmatique n'existe pour ainsi dire pas chez les grecs modernes. Des catéchismes, des sermonnaires, quelques maigres résumés de scolastique occidentale, des traités de polémique contre les catholiques et les protestants, voilà, à peu près, à quoi se réduisent ses productions. Comme nous l'avons dit plus haut, relativement à l'immaculée conception, les théologiens grecs se divisent en deux groupes : le groupe des adversaires et le groupe des partisans de la doctrine catholique.

Parlons d'abord des adversaires. Le premier que nous rencontrons, au XVI^e^ siècle, est Damascène le Studite († 1577), auteur d'un recueil de sermons qui a cours encore de nos jours dans les pays grecs et qui porte le titre de *Trésor*, Θησαυρός. Voir DAMASCÈNE LE STUDITE, t. IV, col. 27-28. Dans un sermon sur l'Annonciation, Damascène déclare que Marie n'a pas été exempte du péché d'Adam, et que, seul, Jésus-Christ a été engendré sans péché. C'est au jour de l'annonciation que la Vierge fut délivrée du péché originel. L'orateur ne donne pas d'autre explication et se contente d'invoquer l'autorité de saint Jean Damascène. Θησαυρὸς Δαμασκηνοῦ, édit. d'Athènes, 1893, p. 5-6. Au demeurant, il ne paraît pas avoir une notion bien nette du péché originel, puisqu'il le fait coexister dans l'âme de Marie avec la grâce du Saint-Esprit. Dans une homélie sur la Présentation, *ibid.*, p. 159, il dit positivement qu'au moment où la Vierge fut présentée au temple, à l'âge de trois ans, elle était le tabernacle de l'Esprit-Saint, δοχεῖον τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

Un autre théologien du XVI^e^ siècle, Jean Nathanaël, reproduit, en lui donnant la tournure d'une affirmation catégorique, le passage du commentaire de l'Ἄξιόν ἐστιν de Nicéphore Calliste, dont nous avons parlé plus haut, col. 949, dans un ouvrage en grec vulgaire, intitulé : *La divine liturgie avec des explications de différents docteurs*, Venise, 1574, p. 81. Cf. E. Legrand, *Bibliographie hellénique des XV^e^ et XVI^e^ siècles*, t. II, p. 201-205.

Au XVII^e^ siècle, les adversaires de l'immaculée conception se multiplient, et ce sont presque tous des noms illustres : Métrophane Critopoulos, patriarche d'Alexandrie († 1639), Georges Coressios, Mélèce Syrigos († 1664), Dosithée, patriarche de Jésusalem († 1707), Sévastos Kyménités († 1702). Métrophane Critopoulos, dans sa *Confession de foi*, c. XVII, ne craint pas de présenter comme doctrine officielle de l'Église grecque l'opinion d'après laquelle Marie a été purifiée du péché originel par le Saint-Esprit, au jour de l'annonciation. Pour Mélèce Syrigos, la preuve irréfutable que Marie a contracté le péché originel, c'est qu'elle est morte. *Sermon sur l'Annonciation*, contenu dans le *cod. 254* du Métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, p. 1018-1019. Bien pauvre théologie, il faut l'avouer! Dosithée combat l'immaculée conception au nom de l'Épître aux Romains. K. Delicanis, Πατριαρχικὰ ἔγγραφα, Constantinople, 1905, t. III, p. 211. Quant à Sévastos Kyménitès, il écrit tout un traité contre la doctrine catholique et énonce, à plusieurs reprises, des propositions contradictoires sans avoir l'air de s'en douter. Parmi les arguments qu'il fait valoir se trouvent les deux suivants : 1° si Dieu avait exempté sa mère de la faute originelle, il aurait manqué d'impartialité et fait acception de personnes; 2° si la Vierge n'avait pas eu le péché originel, le genre humain n'aurait pu être délivré de ce péché. Pourquoi? Parce que, selon un adage célèbre formulé par les Pères contre l'hérésie d'Apollinaire : ce qui n'a pas été pris par le Verbe n'a pu être guéri par lui, τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον. Belle raison, qui conduirait notre grec, s'il était logique, à admettre que Jésus-Christ a dû prendre une nature humaine souillée par le péché originel !

Au XVIII^e^ siècle, deux théologiens, Jean de Lindos († 1796) et Nicodème l'Haghiorite († 1809), présentent ceci de particulier que, tout en professant que Marie fut purifiée de la tache originelle, au jour de l'annonciation, ils enseignent qu'elle était remplie de la grâce divine bien avant cette date et dès le sein maternel. D'autres, comme Diamantis Rhysios, Éphrem de Jérusalem, Eugène Bulgaris et ses disciples, Théophile de Campanie, Athanase de Paros, Joasaph Cornilios, s'en tiennent simplement à la position prise par Métrophane Cristopoulos dans sa *Confession*. C'est aussi le cas de la plupart des théologiens du XIX^e^ siècle. Tout récemment, Nectaire Képhalas, dans un opuscule sur les sept sacrements, Μελέται περὶ τῶν θείων μυστηρίων, Athènes, 1915, p. 28-29, en note, a osé émettre une opinion nouvelle. D'après lui, la Vierge, bien qu'ayant contracté le péché originel au premier instant de sa conception, fut sanctifiée dans le sein maternel. Or, dit-il, la sanctification *in utero* entraîne nécessairement la délivrance du péché d'origine. Il ne voit pas, dès lors, comment on peut retarder pour Marie cette délivrance jusqu'au jour de l'annonciation.

A côté des adversaires du privilège marial, nous rencontrons aussi bon nombre de théologiens qui marchent dans la voie de l'antique tradition. Au XVI^e^ siècle, un prédicateur, le prêtre Alexis Rhartouros, dans un sermon sur l'Annonciation, déclare que la Vierge fut sanctifiée par le Saint-Esprit dès le sein de sa mère et pleine de grâce, ἐκ κοιλίας τῆς αὐτῆς μητρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὴν ἡγίασεν, καὶ ἦν πλήρης χάριτο, Διδαχαί, Venise, 1560, et il semble bien qu'il parle d'une sanctification *in primo instanti*.

Au XVII^e^ siècle, Cyrille Lucar, patriarche d'Alexandrie, puis patriarche de Constantinople († 1638), enseigne expressément l'immaculée conception dans un sermon sur la Dormition, daté de 1612, et dans un autre sur la Nativité de la Vierge, de 1616. Dans le premier, passant en revue les merveilles que Dieu a faites en Marie, il écrit : « La merveille de la sanctification : parce que, bien que d'autres personnages aient été sanctifiés avant leur naissance, aucun ne l'a été comme la Panaghia. Elle fut, en effet, sanctifiée d'une manière excellente, et cette sanctification fut

si efficace qu'elle fit que la souillure du péché originel n'approcha pas d'elle. Aussi, lorsque nous disons qu'elle fut sanctifiée, cela ne signifie pas qu'elle passa de l'état de non-sainteté à l'état de sainteté, mais que d'un état de sainteté moindre elle passa à un état de sainteté plus élevée. Elle fut sanctifiée tout entière au moment même de la conception, lorsque son corps était formé, lorsque son âme était unie à son corps, » ὅλη ἡγιασμένη ἐν αὐτῇ τῇ συλλήψει, ὅταν τὸ σῶμα ἐμορφοῦτο, ὅταν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνήρχετο. *Cod. 263* du Métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, fol. 612-613, un autographe de Lucar. Un peu plus loin, fol. 614 v°, il dit que Marie n'était pas soumise à la mort, parce que la mort est apparue à cause du péché, et qu'en la Toute-Sainte rien d'impur n'est jamais entré. Dans l'homélie sur la Nativité, il déclare que le Fils de Dieu a accordé par grâce à sa mère les biens et les privilèges qu'il possède lui-même par nature : « Le Christ est lumière, parce qu'irrépréhensible et immaculé dans sa chair, parce qu'il n'a point commis de péché. Quant à la Panaghia, qui ne sait qu'elle est pure et immaculée, qu'elle fut un instrument sans tache, sanctifiée dans sa conception et sa naissance comme devant contenir celui que rien ne peut contenir? C'est pourquoi, elle aussi, elle est lumière, » καὶ σκεῦος ἦν ἀκηλίδωτον ἡγιασμένον ἐν τῇ συλλήψει καὶ τῇ γεννήσει. *Cod. 39* du Métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, fol. 93, encore un autographe de Lucar.

Deux autres patriarches d'Alexandrie du XVII^e^ siècle ont également enseigné l'immaculée conception : Gérasime I^er^ (1621-1636) et Gérasime II (1689-1710). Pour le premier, nous avons le témoignage du grec Hypsilantis, qui écrit dans sa *Chronique* : Τὰ μετὰ τὴν ἅλωσιν, Constantinople, 1870, p. 131 : « Gérasime le Crétois, successeur de Cyrille Lucar sur le siège d'Alexandrie, composa de nombreux discours conservés jusqu'ici dans la bibliothèque patriarcale du Caire. Me trouvant dans cette ville, je lus son discours sur la Dormition de la mère de Dieu, dans lequel il dit que la Théotocos n'était pas soumise au péché originel, » ὅτι οὐχ ὑπέκειτο ἡ Θεοτόκος τῷ προπατορικῷ ἁμαρτήματι. Cf. l'édition de Papadopoulos-Kérameus dans le t. XIII de la collection Hurmuzaki, p. 161, où il y a cette variante : λέγει μὴ συλληφθῆναι τὴν Θεοτόκον ὑπὸ τῷ προπατορικῷ ἁμαρτήματι. Quant à Gérasime II, il laisse suffisamment entendre que Marie fut préservée de la souillure originelle, lorsqu'il dit, dans un discours sur la Nativité de la Vierge, « que Dieu, avant d'infliger le châtiment de la transgression commune, annonça à nos premiers parents qu'une fille tout-immaculée devait naître, dont la force invincible écraserait le serpent, auteur du mal, qui a rendu mortelle la nature humaine, et que la sainteté sublime et la beauté de cette Vierge attireraient à elle tout l'amour de Dieu, » ὅτι ἐγεννηθῆ ἤθελε μίαν ὑπέραγνος κόρη, τῆς ὁποίας ἡ ἀήττητος δύναμις ἤθελε συντρίψῃ τὸν ἀρχέκακον ὄφιν, ὅπου ἐθανάτωσε τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν. *Cod. 133* du Métochion du Saint-Sépulcre, à Constantinople, fol. 238 r°.

C'est aussi un partisan de l'immaculée conception que nous trouvons en la personne de Nicolas Coursoulas (†1652), un des rares grecs qui, dans les temps modernes, ait écrit un manuel de théologie dogmatique. Son ouvrage, intitulé : Σύνοψις τῆς ἱερᾶς θεολογίας n'a été publié qu'en 1862, à Zante, en deux volumes. Aux pages 336-342 du I^er^ volume. la question de l'immaculée conception est assez longuement traitée. L'auteur est au courant des discussions et distinctions scolastiques. Il admet que Marie était soumise, comme fille d'Adam née suivant les lois ordinaires, à la dette du péché, mais il affirme très clairement que le péché ne l'a pas atteinte et que Dieu l'a préservée de la tache originelle : L'âme de la sainte Vierge, dit-il, a été sans aucune tache de la faute originelle, dès le premier instant où elle fut créée par Dieu et fut unie au corps, de sorte que Marie, en tant que personne, ne participa nullement au péché, » φαμὲν τὴν ψυχὴν τῆς ἁγίας παρθένου γωρίς τινος ὑπάρξαι ῥύπου τῆς προγονικῆς ἁμαρτίας, καὶ αὐτῷ γε τῷ πρώτῳ νῦν, ᾧ ἐπλάσθη παρὰ Θεοῦ καὶ εἰς τὴν σάρκα εἰσῆλθεν. Il résout les objections que l'on tire des textes de saint Grégoire le Théologien et de saint Jean Damascène, et déclare que la doctrine de la conception immaculée, sans être un dogme proprement dit, doit cependant être acceptée, et que la rejeter serait se rendre coupable de témérité.

Au XVIII^e^ siècle, les tenants du dogme catholique sont encore nombreux. Au premier rang vient le célèbre prédicateur Elias Miniatis († 1714), auteur d'un traité sur les origines du schisme et les divergences entre les deux Églises, intitulé : *La pierre de scandale*, Πέτρα σκανδάλου. Ce n'était rien moins qu'un latinisant, et cependant dans le recueil de ses discours ou Διδαχαί, Venise, 1720, souvent réimprimé depuis, il enseigne clairement la sainteté originelle de la mère de Dieu : « Marie est appelée cyprès, lisons-nous dans le second discours sur la Nativité de la Vierge, parce que le parfum inné en elle l'a mise à l'abri de toute corruption. Elle est appelée lis, parce qu'elle n'a jamais perdu sa blancheur immaculée, bien qu'elle ait poussé au milieu des épines de l'infortune commune... Elle est appelée jardin fermé, parce que le serpent infernal n'a jamais versé sur elle son venin mortifère. Elle est appelée montagne sublime de la sainteté, parce que le déluge du péché ne l'a jamais recouverte. Elle naît aujourd'hui de l'Orient mystique, du sein sanctifié d'Anne, la reine des étoiles, la Vierge toute chaste, portant sur son front les roses d'une beauté céleste et sans tache, sur sa poitrine les lis d'une innocence éternelle et immaculée, » λέγεται ὄρος ὑψηλὸν τῆς ἁγιότητος, ὅπου ποτὲ δὲν τὸ ἐσκέπασεν ὁ κατακλυσμὸς τῆς ἁμαρτίας. Διδαχαί, Venise, 1849, p. 266. Le passage suivant est répété jusqu'à trois fois dans trois discours différents : « Salut, rejeton royal de la tige de Jessé, toi qui, sortie d'un sein stérile, vis la lumière de la béatitude avant celle du jour; qui fus citoyenne du ciel par ton âme avant de l'être de la terre par ton corps; qui fus la fille du Père éternel avant d'être celle de Joachim et d'Anne, et qui, avant de fouler la terre, avais foulé aux pieds la tête du dragon venimeux, » πρῶτα εἶδες τὸ φῶς τῆς μακαριότητος παρὰ ἐκεῖνο τοῦ ἡλίου πρῶτα ἐστάθης πολίτισσα τοῦ οὐρανοῦ μὲ τὴν ψυχήν παρὰ τῆς γῆς μὲ τὸ σῶμα· πρῶτα θυγατέρα τοῦ προαιωνίου Πατρὸς παρὰ τοῦ Ἰωακεὶμ καὶ τῆς Ἄννης. *Ibid.*, p. 249, 257, 271.

Après Elias Miniatis, nous devons nommer Macaire de Patmos, un prédicateur, lui aussi († 1737), qui a laissé un recueil de sermons publié après sa mort sous le titre pompeux de *Trompette évangélique*, Εὐαγγελικὴ σάλπιγξ, Leipzig, 1758. Dans une homélie sur la Présentation de la Vierge au temple nous lisons le passage suivant : « Voici que paraît la nuée très pure qui doit éteindre la flamme du péché que la transgression d'Adam a introduit... Saint Jérôme l'appelle la nuée du jour, parce que jamais cette nuée n'a été dans les ténèbres du péché, mais a toujours paru dans la lumière de la vertu, » οὐδέποτε ἡ νεφέλη αὕτη ἐστάθη εἰς τὸ σκότος τῆς ἁμαρτίας. *Op. cit.*, p. 280-281. Et dans une homélie sur l'Annonciation : « La sainte Vierge naquit d'une mère stérile pour montrer comment sa naissance eut Dieu pour principe. O quelle joie doit faire tressaillir toute notre race, puisque de cette race infecte et pécheresse Dieu a choisi une Vierge si pure, rose très sainte cueillie sur de dures épines, rose dont la beauté est devenue notre ornement, » ἐπειδὴ καὶ ἀπὸ τοῦτο τὸ γένος τὸ βρωμερὸν καὶ ἁμαρτωλὸν, ὡσὰν ἀπὸ

σκληραῖς ἀκανθαῖς ἀγιώτατον ῥόδον, μὲ τὸ ὁποῖον εὔμορφον ἅμα ὡραιώθημεν. *Ibid.*, p. 555.

Un autre prédicateur, Macaire Scordilès, enseigne aussi la sainteté originelle de Marie dans ses homélies publiées à Venise, en 1787, Βιβλίον περιέχον λόγους ἐγκωμιαστικοὺς καὶ πανηγυρικοὺς εἰς ἐπισήμους δεσποτικὰς ἑορτὰς καὶ ἁγίων, p. 16, 136, 146, 151. Un poète, Constantin Dapontès, dans un recueil de poésies mariales intitulé : *Amulette raisonnable*, Ἐγκόλπιον λογικόν, Venise, 1770, célèbre en termes enthousiastes la pureté immaculée de la Théotocos : « Je te glorifie, ô Marie, toi en qui l'on ne peut trouver aucun sujet de blâme. Tu es incorruptible en ton âme, en ton corps, en ton esprit, ô Marie. Ta chasteté, ton incorruptibilité sont ineffables. Tu es l'homme sans péché, ô Marie la toute pure. En toi l'immunité complète du péché... Avant de te former dans le sein de ta mère, Dieu te connaissait, et il te sanctifia avant ta naissance dès le sein maternel. Tu es parmi les hommes et parmi les femmes la seule bénie. » *Op. cit.*, p. 69, 30, 39.

Au XIXe siècle, les voix se taisent à peu près complètement en pays grec pour célébrer l'immaculée. La théologie y est, du reste, en décadence complète. On cite comme favorable au privilège marial le professeur athénien Christophe Damalas, qui, en 1855, fit la déclaration suivante : « Ce n'est point une nouveauté : nous avons toujours tenu et toujours enseigné cette doctrine, depuis les premiers siècles de l'antiquité chrétienne; ou plutôt, je dirais volontiers que ce point a toujours été religieusement tenu pour acquis comme un fait sacré; trop sacré, en réalité, pour donner lieu aux querelles et aux disputes, et n'ayant pas besoin d'une définition de la part de Rome. » Cité par Frédéric Georges Lee, dans son ouvrage : *The sinless conception of the mother of God*, Londres, 1891, p. 58. Cf. X.-M. Le Bachelet, *L'immaculée conception. Courte histoire d'un dogme*, Ire partie. *L'Orient*, Paris, 1903, p. 62. Inutile de faire remarquer ce que cette déclaration contient de vrai et ce qu'elle contient de faux. Au demeurant, il circule toujours en pays grec bon nombre d'ouvrages anciens dans lesquels l'immaculée conception est enseignée, en même temps que circulent, avec la même tolérance, d'autres ouvrages qui rejettent expressément cette doctrine.

2° *Théologiens russes.* — Fille spirituelle de l'Église byzantine, l'Église russe reçut d'elle, avec l'ensemble des autres vérités révélées, la croyance à la sainteté originelle de la mère de Dieu, tant par l'intermédiaire des livres liturgiques que par des traductions des homélies mariales des prédicateurs grecs. Au XVIe siècle, le métropolite Macaire (1542-1564) réunit ces traductions dans sa vaste compilation des *Tcheti Minia*, sorte de ménologe renfermant « tous les livres saints et les écrits édifiants qui se trouvaient alors en Russie, » distribués suivant l'ordre des fêtes du calendrier. Parmi les pièces qui s'y rencontrent, signalons : la *Vie de la sainte Vierge*, du moine Épiphane, la *IVe homélie sur la Nativité de la Vierge*, de saint André de Crète, l'*Homélie sur la Nativité de la Vierge*, de saint Jean Damascène, le *Discours sur la conception de la mère de Dieu*, de Jean d'Eubée, tous documents qui nous ont fourni des textes exprimant la doctrine de la conception immaculée. Les premiers prédicateurs russes s'inspirèrent de cette littérature et ne tardèrent pas à donner, eux aussi, les plus magnifiques éloges à Marie immaculée. Les monuments de la prédication russe sont rares aux XVe et XVIe siècles mais au XVIIe ils abondent. C'est un fait parfaitement établi qu'à cette époque, dans toutes les parties de la Russie, aussi bien en Moscovie qu'en Ruthénie et en Russie Blanche, la croyance explicite à l'immaculée conception était générale. Cette croyance était regardée non comme une pieuse opinion, mais comme un véritable dogme de l'Église orientale. La fête du 9 décembre prend souvent, dans les sermonnaires, le titre de « fête de l'immaculée conception de la mère de Dieu. » Les théologiens russes dissidents de nos jours ont essayé d'expliquer l'existence de cette croyance générale par des influences latines. Cette explication est manifestement insuffisante et inadéquate, surtout quand on songe à l'hostilité très grande qui régnait entre catholiques et Russes dissidents dans la seconde moitié du XVIe siècle et pendant tout le XVIIe. Dans la réalité, les Russes restèrent plus fidèles que les grecs à l'ancienne tradition byzantine sur ce point comme sur bien d'autres, parce que, jusqu'au XVIIIe siècle, ils restèrent plus fermés à toute influence étrangère. Si l'influence latine se fit sentir, ce fut sur certaines modalités du culte marial, et si elle fut acceptée, c'est parce qu'elle cadrait parfaitement avec la croyance traditionnelle.

Il serait trop long de rapporter ici tous les témoignages qui établissent qu'au XVIIe siècle, l'Église russe acceptait la doctrine de l'immaculée conception comme un véritable dogme, dépassant même, sur ce point, la théologie catholique. Nous devons nous borner à quelques brèves indications. Sur la doctrine des théologiens de Kiev, le P. Gagarin publia en 1858 une brochure réunissant un certain nombre de textes explicites, Le Mans, 1858, en russe. Une traduction de cette brochure parut, à Paris, en 1876, sous le titre : *L'Église russe et l'immaculée conception.* La littérature russe contemporaine a fourni d'autres renseignements non seulement pour le XVIIe siècle, mais aussi pour la première moitié du XVIIIe, époque où, déjà battue en brèche par l'influence combinée de certains grecs et du théologien de Pierre le Grand, Théophane Prokopovitch, tout dévoué au luthéranisme, la doctrine de l'immaculée conception réussit à se maintenir péniblement dans l'académie de Kiev. Voir Vichnevsky, *L'académie de Kiev dans la première moitié du XVIIe siècle*, Kiev, 1903, p. 20 sq.; A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, p. 153-156; M. Jugie, *L'immaculée conception chez les Russes au XVIIe siècle*, dans les *Échos d'Orient*, t. XII, p. 66-73. Parmi les théologiens de Kiev qui ont enseigné le privilège de Marie dans les termes mêmes de la théologie catholique, il faut nommer : Pierre Moghila, Joseph Kononovitch, Lazare Baranovitch, Joannice Galiatowski, Antoine Radivilowski, Innocent Ghisel, Varlaam Iasinski, Dimitri Touptalo, évêque de Rostov, que les Russes ont canonisé, Étienne Javorski, Innocent Popovski, Christophore Tchiarnoutski, Hilarion Levitski.

En Russie Blanche, Marie immaculée avait aussi ses dévots et ses panégyristes. Au début du XVIIe siècle, l'archimandrite Karpovitch († 1620), qui fut plus tard évêque de Vladimir, célébrait en termes magnifiques les privilèges de la mère de Dieu dans un sermon sur la Dormition : « Marie est l'arche spirituelle dans laquelle la nature humaine a été délivrée de l'éternel déluge de feu, et dans laquelle la chair ne fit jamais la guerre à l'esprit, parce que Dieu lui infusa des inclinations saintes avec les dons de la grâce spirituelle. Elle est la Femme qui a brisé la tête maudite du serpent infernal. La toison de Gédéon symbolisait cette Toison spirituelle sur laquelle tomba sans bruit et invisiblement la rosée du ciel, alors que toute la terre était sèche, stérile et sous le coup de l'éternelle malédiction. » *Lectures de la Société impériale de l'histoire et des antiquités russes établie à l'université de Moscou*, 1878, t. I, p. 70-71, 74, 79-80. Un peu plus tard, en 1651, une confrérie de l'immaculée conception s'établissait à Polotsk, et les membres de cette confrérie prononçaient une formule de consé-

cration à Marie immaculée, dans laquelle se trouvait ce passage : « Je promets d'honorer tous les jours de ma vie votre immaculée et très pure conception, comme aussi de rester fidèle aux dogmes de la foi catholique orthodoxe. » C. Goloubiev, *Paragraphes explicatifs sur l'histoire de l'Église russe-méridionale*, dans les *Troudy* de l'académie de Kiev, novembre 1904, p. 464-467; cf. *Échos d'Orient*, *art. cité*, p. 73-75.

La foi des Moscovites n'était pas différente de celle de leurs frères du sud et de l'ouest. Eux aussi restaient fidèles à l'ancienne tradition byzantine touchant la sainteté originelle de la mère de Dieu. Au concile de Moscou de 1666, les évêques russes, après un examen attentif, donnèrent une solennelle approbation à l'ouvrage de Siméon Polostski intitulé : *Gezl pravleniia* (*Virga directionis*), dans lequel il est dit explicitement que « Marie fut exempte du péché originel dès sa conception. » *Gezl pravleniia*, Ire partie, réplique 10e. Cf. Macaire Bulgakov, *Histoire de l'Église russe*, 1890, t. XII, p. 681. Le même ouvrage fut approuvé, l'année suivante, par les Pères du grand concile de Moscou, auquel assistèrent deux patriarches grecs, Païse d'Alexandrie et Macaire d'Antioche. Mais déjà certains grecs commençaient à faire pénétrer en Moscovie leur doctrine de la purification de Marie, au jour de l'annonciation. Quand le patriarche Nicon voulut corriger les livres liturgiques des Russes, il demanda des éclaircissements aux patriarches orientaux, qui lui firent parvenir plusieurs documents, entre autres cette *Explication de la liturgie* du grec Jean Nathanaël, dont nous avons parlé plus haut, col. 965. La négation de l'immaculée conception qui y est contenue passa d'abord inaperçue; mais lorsque le livre de Jean Nathanaël, traduit en slavon sous le titre de *Skrigeal*, eut reçu l'approbation du concile de Moscou de 1667, les russes qui ne voulurent pas accepter les décisions de ce concile relativement aux réformes liturgiques, et, sous le nom de starovières restèrent fidèles aux anciens rites et se séparèrent de l'Église officielle, ne manquèrent pas de relever le passage du *Skrigeal*, où il est dit que la mère de Dieu fut purifiée du péché originel au jour de l'annonciation. Ils en firent un grief contre l'Église niconienne, et l'accusèrent d'avoir dévié de l'antique tradition. Eux, les starovières, retiennent jusqu'à ce jour comme un dogme de foi la doctrine de l'immaculée conception: « Relativement à la très sainte mère de Dieu et toujours vierge Marie, disent-ils dans une profession de foi rédigée en 1841, nous confessons qu'en vérité elle est plus sainte que les chérubins et les séraphins, plus élevée que les cieux et au-dessus de toute créature... que seule, non seulement elle n'a participé en rien à la tache originelle, mais qu'elle est toujours demeurée pure comme le ciel et toute belle. » N. Soubbotine, *Histoire de la hiérarchie de Biélocrinitza*, Moscou, 1874, t. I, p. XLII de la préface. Leurs polémistes continuent à attaquer l'Église officielle sur ce point : « Sur notre sainte Dame, la mère de Dieu, ils n'ont une doctrine orthodoxe qu'à partir de l'incarnation du Fils de Dieu. Ils confessent que, jusqu'à la conception du Christ, Marie fut une simple jeune fille, ayant en elle, tout comme les autres femmes, le péché originel, dont elle n'aurait été purifiée qu'au moment où l'archange la salua. C'est ce qui est imprimé dans leur livre appelé *Skrigeal*. Or, en cela ils portent atteinte à l'honneur de la mère de Dieu et lui font contracter la tache du péché, comme si Dieu n'avait pas été assez puissant pour se créer sur la terre un ciel animé, pur de toute souillure. » Paul, starovière, *Courte comparaison entre les diverses confessions hérétiques dont le baptême et l'ordre sont valides*, cité par N. Soubbotine, *op. cit.*, p. 457; Gagarin, *op. cit.*, p. 84-85.

Introduite furtivement en Moscovie par le livre de Jean Nathanaël, l'opinion novatrice des grecs modernes y rencontra une vigoureuse résistance non seulement de la part des vieux-croyants, mais aussi de la plupart des théologiens russes de la seconde moitié du XVIIe siècle. Sur la fin de ce siècle, les deux frères Likhoudès, deux grecs envoyés à Moscou par le patriarche de Jérusalem, Dosithée, attaquèrent ouvertement la doctrine de l'immaculée conception et réussirent à gagner à leur cause le patriarche russe Joachim (1674-1690). Celui-ci mit tout en œuvre pour combattre une doctrine, que les grecs lui représentaient comme une innovation latine. Ses efforts restèrent à peu près stériles, et nous avons dit plus haut comment le privilège marial continua à être enseigné à l'académie de Kiev jusque vers 1750. A partir de cette date, l'influence de la *Théologie* protestantisante de Théophane Prokopovitch devint prépondérante dans toute la Russie. Prokopovitch avait nié ouvertement l'immaculée conception dans ses leçons de théologie dogmatique données à Kiev, dès 1711. Vivement combattues pendant sa vie, ses opinions luthériennes finirent par prévaloir après sa mort dans les académies et les séminaires. La plupart des manuels de théologie parus en Russie dans la seconde moitié du XVIIIe siècle ne sont que des résumés de la *Theologia christiana orthodoxa* de Théophane.

Au XIXe siècle, les théologiens russes restèrent sous l'influence protestante du siècle précédent jusque vers 1840. A cette date, il y eut un revirement vers des opinions plus modérées et plus voisines de « l'orthodoxie » du XVIIe siècle. En 1848, l'archimandrite Antoine Amphithéatrov publia à Kiev sa *Théologie dogmatique de l'Église orthodoxe catholique orientale*, qui fut approuvée par le saint-synode comme manuel pour les séminaires russes, et que Théodore Vallianos traduisit en grec, en 1858. Chose curieuse, nous retrouvons dans cet ouvrage un écho de la doctrine de Grégoire Palamas sur la purification progressive des ancêtres de la Vierge, afin que celle-ci fût un rejeton immaculé. Après avoir dit que Jésus-Christ seul a été sans péché, parce qu'Homme-Dieu né sans le concours de l'homme « de la Vierge toute bénie et tout-immaculée, que la grâce divine avait purifiée auparavant de toute souillure du péché, afin que le Fils de Dieu prît d'elle une nature humaine sans tache, » Antoine explique comment s'est faite cette purification préalable de la mère de Dieu : « Déjà dès l'époque d'Abraham, dit-il, Dieu choisit dans le genre humain l'unique génération des ancêtres de Marie, la Vierge toute-sainte, et il les purifiait d'une manière spéciale et progressivement. Aussi, lorsque l'archange Gabriel annonça à Marie la conception virginale de Jésus-Christ, il l'appela pleine de grâce. Les saints Pères de l'Église, à leur tour, lui appliquent ces paroles du Cantique des cantiques : Tu es toute belle, et il n'y a point de tache en toi. Et saint Jean Damascène la nomme le rejeton tout-immaculé de Joachim, l'enfant toute-sainte d'Anne. Et notre sainte Église lui donne les épithètes de très pure, de seule pure, et l'appelle palais immaculé et sans tache, demeure toute-immaculée. » Antoine, *op. cit.*, trad. grecque, p. 191-192. Quelle que soit sa valeur intrinsèque, la théorie de la purification progressive des ancêtres de Marie sauvegarde suffisamment l'idée dogmatique de la conception immaculée, et on est heureux de la trouver dans un manuel de théologie russe en plein XIXe siècle, devenu également un manuel grec non encore complètement délaissé. Cela n'empêcha pas plusieurs théologiens russes d'attaquer la définition de 1854; mais il est remarquable que les grands théologiens du XIXe siècle, Philarète de Moscou, Macaire Bulgakov, Philarète Goumilevski, gardent un silence complet sur cette question de

l'immaculée conception. Il faut attendre l'année 1881 pour voir apparaître dans la littérature ecclésiastique russe une longue monographie contre le dogme catholique défini par Pie IX.

Alexandre Lebedev († 1898), l'auteur de cette monographie, a puisé largement aux sources protestantes, et a tracé de la mère de Dieu un portrait qui est aux antipodes de la tradition byzantine. Il présente comme doctrine de l'Église orthodoxe d'Orient une théorie toute nouvelle, que les grecs modernes eux-mêmes n'ont jamais admise. D'après lui, Marie fut conçue et naquit dans le péché originel. Elle porta comme le reste des hommes « tout le poids du jugement de Dieu », fut soumise aux luttes de la concupiscence, et bien que sanctifiée au moment de la conception du Fils de Dieu, ne fut complètement purifiée du péché originel que près de la croix du Christ. Notre théologien laisse en suspens la question de savoir si la Vierge se rendit réellement coupable de péchés actuels après la conception de Jésus. Avec cela, il admet que Marie fut sanctifiée dans le sein maternel; mais il a une manière à lui d'expliquer cette sanctification, qui fut accordée à Marie « en considération de la foi de ses parents » et consista en une sorte de bienveillance extrinsèque de Dieu, ne posant dans l'âme ni grâce habituelle ni grâce actuelle et laissant subsister l'état peccamineux. C'est cette théologie qui valut à son auteur le grade de maître en théologie de l'académie ecclésiastique de Moscou. L'ouvrage d'A. Lebedev exerça une réelle influence sur les milieux intellectuels de Russie. En 1884, le saint-synode, comme nous l'avons dit plus haut, inscrivait la question de l'immaculée conception au programme de théologie polémique. A partir de ce moment, les manuels de théologie polémique et ceux de théologie dogmatique attaquent tous le dogme catholique. Cette unanimité de la théologie officielle est du reste troublée de temps en temps par la voix de théologiens indépendants. C'est ainsi que récemment l'archiprêtre P. Svietlov, un partisan de l'union des Églises chrétiennes sur la base des articles fondamentaux, déclarait que la croyance de l'Église occidentale sur la conception de Marie « est née d'une bonne source, d'un sentiment de profonde vénération pour la mère de Dieu. » Il trouve sans doute qu'on a dépassé la mesure, mais il fait remarquer aux « orthodoxes » que le culte marial en Orient n'est pas toujours resté dans les bornes d'une sévère théologie, témoin l'invocation suivante : « Sainte mère de Dieu, sauvez-nous. » D'ailleurs, conclut-il, les catholiques peuvent toujours demander quel est le concile œcuménique qui a condamné leur doctrine comme une hérésie. P. Svietlov, *La doctrine chrétienne au point de vue apologétique*, 2e édit., Kiev, 1910, t. I, p. 190.

Ce renvoi au concile œcuménique suffit, en effet, à fermer la bouche aux théologiens dissidents qui attaquent le dogme catholique et qui ont conscience de l'impuissance doctrinale de leur Église à résoudre n'importe quelle question. Des trois thèses actuellement en présence au sein de l'orthodoxie orientale : la thèse des grecs plaçant au moment de l'incarnation du Fils de Dieu la purification de Marie, la thèse d'Alexandre Lebedev, prolongeant cette purification jusqu'à la mort de Jésus, et celle toute récente de Nectaire Képhalas enseignant que la Vierge fut délivrée de la souillure originelle dans le sein maternel, laquelle est la vraie doctrine de l'Église gréco-russe? Qui pourra nous répondre? Pour se tirer d'embarras, nos frères séparés ont tout intérêt à reprendre la chaîne de la tradition byzantine, que leur tendent Georges Scholarios et les théologiens kiéviens du XVIIe siècle, et de confesser avec nous que la mère de Dieu a toujours été toute-sainte et que Dieu lui a appliqué d'une manière excellente les fruits de la rédemption opérée par Jésus, en la préservant de la souillure originelle, qu'elle aurait dû régulièrement contracter.

Le présent article, résumé d'un ouvrage plus développé, ayant été rédigé directement d'après les sources et celles-ci ayant été signalées en leur lieu, nous croyons inutile d'en répéter ici l'énumération. Les sources manuscrites antérieures au XVIe siècle que nous avons utilisées sont en cours de publication dans la *Patrologia orientalis* de Graffin et Nau. Nous nous bornerons à indiquer les travaux spéciaux visant directement la doctrine de la conception immaculée dans la tradition grecque.

Sur le dogme du péché originel dans l'Église grecque, qui fait le principal objet des considérations préliminaires, j'ai donné un bref aperçu dans la *Revue augustinienne*, 1910, t. XVI, p. 163-177, mais sans mettre en relief l'importance de la doctrine thomiste au point de vue de l'interprétation des textes patristiques, comme je le fais ici.

Pour la période qui va du concile d'Éphèse à Michel Cérulaire, voir l'art. *Marie. Immaculée conception*, du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, par X.-M. Le Bachelet, col. 221-243; D. Placide de Meester, *Le dogme de l'immaculée conception et la doctrine de l'Église grecque*, 5 articles parus dans la *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1904-1905; N. Marini, *L'immacolata concezione di Maria Vergine e la Chiesa greca ortodossa dissidente*, Rome, 1908, travail paru d'abord dans le *Bessarione*, 1904-1908; A. Spaldak, *Les Pères grecs et l'immaculée conception de la mère de Dieu*, 4 articles en tchèque dans *Casopis katolického duchovensta* (Revue du clergé catholique de Bohême), Prague, 1905; du même, un article paru dans la même revue, en 1906, sous le titre : *Quæ sit Patrum Ecclesiæ orientalis doctrina de gratia sanctificante B. Mariæ Virginis ante ipsius Filii mortem*; M. Jugie, *L'immaculée conception et les Pères grecs du Ve siècle*, dans la revue *Notre-Dame*, Paris, 1912, t. I, p. 225; *Saint Sophrone et l'immaculée conception*, dans la *Revue augustinienne*, 1910, t. XVI, p. 567-574; *Saint André de Crète et l'immaculée conception*, dans les *Échos d'Orient*, 1910, t. XIII, p. 129; *Photius et l'immaculée conception*, *ibid.*, p. 198.

Pour la période du XIe au XVe siècle: M. Jugie, *De immaculata Deiparæ conceptione a byzantinis scriptoribus, post schisma consummatum, edocta*, dans les *Acta II conventus Velehradensis theologorum commercii studiorum inter Occidentem et Orientem cupidorum*, Prague, 1910, p. 42; *Michel Glycas et l'immaculée conception*, dans les *Échos d'Orient*, t. XIII, p. 11; *Grégoire Palamas et l'immaculée conception*, dans la *Revue augustinienne*, 1910, t. XVII, p. 145; *Le Discours de Démétrius Cydonès sur l'annonciation et sa doctrine sur l'immaculée conception*, dans les *Échos d'Orient*, t. XVII, p. 97; *Georges Scholarios et l'immaculée conception*, *ibid.*, p. 527; *L'homélie de Michel Psellos sur l'annonciation*, *ibid.*, t. XVIII, p. 138; *La doctrine mariale de Nicolas Cabasilas*, *ibid.*, t. XIX, p. 375.

Sur la fête de la Conception chez les grecs et les textes liturgiques : Simon Wangnereck, *Pietas mariana græcorum*, Munich, 1647; Passaglia, *op. cit.*, part. I, sect. II; part. II, sect. VII; J. Gagarin, *Troisième lettre à une dame russe sur le dogme de l'immaculée conception*, Paris, 1857; Th. Toscani et Jos. Cozza, *De immaculata Deiparæ conceptione. Hymnelogia græcorum ex editis et manuscriptis codicibus Cryptoferratensibus*, Rome, 1862; P. Thibaut, *Panégyrique de l'immaculée dans les chants hymnographiques de la liturgie grecque*, Paris, 1909; D. Placide de Meester, *La festa della concezione di Maria santissima nella Chiesa greca*, dans le *Bessarone*, 2e série, t. VII, p. 89; A.-H. Kellner, *Heortologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1900; 3e édit., 1911, p. 181 sq., ouvrage traduit en français par Jacques Bund, sous le titre : *L'année ecclésiastique et les fêtes des saints dans leur évolution historique*, Paris, 1909, p. 319-327, où il y a pas mal d'inexactitudes, que beaucoup de gens répètent.

Sur la croyance des grecs et des russes modernes et leurs attaques contre le dogme catholique : J. Gagarin, *Quatrième lettre à une dame russe sur le dogme de l'immaculée conception* Paris, 1875; Id., *L'Église russe et l'immaculée conception*, Paris, 1876; A. Spaldak, *Die Stellung der griechisch-russischen Kirche zur Lehre der Unbefleckten Empfängnis*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1904, t. XXVIII, p. 707; Id., *Les objections des théologiens russes contre l'immaculée conception*, dans la revue tchèque *Casopis katolickeho duchovensta*, Prague, 1906, p. 50, 100; S. Petridès, *L'immaculée*

conception et les grecs modernes, dans les *Échos d'Orient*, t. VIII, p. 257; M. Jugie, *L'immaculée conception chez les Russes au XVII^e siècle*, dans les *Échos d'Orient*, t. XII, p. 66, 321; Id., *Le dogme de l'immaculée conception d'après un théologien russe* (analyse de l'ouvrage d'Alexandre Lebedev, dont il est parlé dans l'article, col. 973), dans les *Échos d'Orient*, 1920, t. XX, p. 22; A. Palmieri, *De Academiæ ecclesiasticæ kioviensis doctrina beatam Mariam Virginem præmunitam fuisse a peccato originali*, dans les *Acta II conventus Velehradensis*, Prague, 1910, p. 39.

M. Jugie.

III. IMMACULÉE CONCEPTION DANS LES ÉGLISES NESTORIENNES ET MONOPHYSITES. — La littérature théologique des nestoriens et des monophysites est encore trop peu connue pour qu'on puisse donner un aperçu satisfaisant de leur doctrine mariologique. Le peu qu'il est possible d'en recueillir dans les documents édités jusqu'à ce jour permet d'affirmer que les adversaires du concile d'Éphèse, comme ceux du concile de Chalcédoine, n'ont jamais différé des byzantins orthodoxes sur la question de l'absolue sainteté et pureté de la mère du Sauveur. Pas plus que les byzantins, du reste, ces dissidents ne paraissent avoir agité *ex professo* la question de savoir si Marie avait été préservée de la tache originelle dès le premier instant de sa conception. S'ils ont affirmé cette vérité, ils l'ont fait en passant, sans y donner une attention particulière, comme une chose qui va de soi. Par ailleurs, les nestoriens, comme les monophysites, ont toujours professé une grande vénération pour saint Éphrem, le grand docteur de l'absolue sainteté de Marie, au IV^e siècle. Il n'est pas étonnant qu'ils soient restés fidèles à la doctrine de ce Père.

Nestorius, nous l'avons vu, col. 905, bien qu'il refuse à Marie le titre de Théotocos, n'est pas loin d'affirmer explicitement son exemption de la faute originelle. Ceux qui dans la suite des siècles se sont réclamés de lui, tout en restant plus ou moins fidèles à son système christologique, nous ont parfois livré des expressions de tout point satisfaisantes de la doctrine de la conception immaculée; tel ce Georges Warda, d'Arbèles, qui vivait dans la première moitié du XIII^e siècle et dont les hymnes religieuses ont été insérées dans les offices de l'Église nestorienne. Dans une de ses hymnes sur la conception de la Vierge, il salue en Marie «celle qui seule a échappé au déluge universel du péché et qui est restée intacte, comme jadis la toison de Gédéon. » Dans une autre, il écrit : « Qui pourrait dignement parler de cette Vierge intègre et immaculée, sainte et sanctifiée dans sa conception même, destinée qu'elle était, dès le sein de sa mère, à devenir l'arche, l'autel, le temple, le palais, le trône du Dieu vivant des siècles? Le vautour ne l'a pas aperçue; il ne l'a pas étreinte dans ses serres; l'esprit rôdeur ne l'a pas rencontrée. » *Pareri dell' episcopato cattolico sulla definizione dommatica dell' immacolato concepimento della B. Vergine Maria*, Rome, 1851-1854, t. IV, p. 179. Le patriarche catholique de Babylone, qui rapportait, en 1850, ce témoignage de Georges Warda, exprimait en ces termes la croyance de la nation chaldéenne : « Nous déclarons que notre croyance et celle de nos frères métropolitains, des religieux, des prêtres et de tous les fidèles de la nation chaldéenne au sujet de l'immaculée conception de la sainte Vierge dans le sein de sa mère, ne diffère en rien de la croyance des catholiques d'Europe... Nous sommes fortement attachés à cette doctrine. »

Plus nombreux et non moins explicites sont les témoignages que nous rencontrons chez les Syriens jacobites. Le grand théologien monophysite Sévère d'Antioche, dont les œuvres sont encore très imparfaitement connues, enseigne clairement que Marie fut exempte de toute souillure dans une *Homélie sur la sainte Vierge*, publiée par le cardinal Mai, *Spicilegium romanum*, Rome, 1844, t. X *a*, p. 212-216. Au moment de commencer l'éloge de la Vierge, l'orateur croit avoir entendu la voix qui parlait autrefois à Moïse : « N'approche pas d'ici, ôte tes chaussures de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte (Exode, III, 5). » Qu'y a-t-il, en effet, de plus auguste et de plus élevé que la mère de Dieu? Vraiment, celui qui va vers elle s'approche d'une terre sainte, qui touche au ciel. Car bien que Marie vienne de la terre et possède une nature humaine consubstantielle à la nôtre, elle est toutefois sans tache et exempte de toute souillure. Que dis-je? De son sein, comme d'un ciel, est sorti l'Homme-Dieu qu'elle a divinement conçu et enfanté, *quamquam enim Maria de terra est, et humanam naturam nobisque consubstantialem sortita, attamen intemerata est omnique macula carens*. Mai, *op. cit.*, p. 212. L'opposition qui est établie ici entre la naissance terrestre de Marie et sa pureté immaculée ne peut que signifier chez elle l'absence de la souillure originelle, dont Sévère parle avec une précision toute scolastique dans son traité contre Julien d'Halicarnasse. D'après lui, en effet, la grâce que possédait Adam avant sa chute était une participation à la nature divine; elle était la condition de l'immortalité corporelle. Le *morte moriemini* de la Genèse ne doit pas seulement s'entendre de la mort corporelle, mais aussi de la séparation de Dieu, qui est la vie et l'immortalité par essence. Le péché originel ne nous a, d'ailleurs, dépouillés que des dons gratuits, et ne nous a rien fait perdre de ce qui appartient à la nature proprement dite, *non natura sed gratia spoliavit se homo ob suam declinationem*. C'est ce qui explique pourquoi Jésus-Christ, tout à fait étranger au péché, a cependant pris une nature mortelle et passible. La douleur et la mort sont naturelles à l'homme et n'ont rien en soi de répréhensible et de déshonorant. C'est seulement si elles avaient atteint l'Homme-Dieu à cause du péché d'Adam qu'il aurait contracté, qu'elles auraient été pour lui une honte et une flétrissure. *Contra Julianum Halicarnassensem*, Mai, *op. cit.*, p. 181.

Sévère indique bien la raison de l'absolue sainteté de la Vierge. C'est parce qu'elle devait fournir au Fils de Dieu une chair immaculée : « La mère de Dieu, dit-il, est le ferment de notre nature, la racine de cette véritable vigne dont nous sommes les branches, à laquelle nous devenons semblables par la greffe du baptême, terme de la réconciliation de Dieu avec les hommes. C'est pourquoi les anges chantaient : Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre, sourire d'en haut aux hommes (Luc., II, 14). Le souvenir de la Vierge doit donc être cher à nos cœurs, quand nous songeons à la haine implacable dont nous étions l'objet et à la magnifique réconciliation que nous devons à sa médiation. » *Ipsa enim fermentum est formæ nostræ, radix ejus veræ vitis, cujus nos exstitimus palmites, pares facti in baptismatis germine, quod est reconciliationis Dei cum hominibus complementum. Homil. in B. Virginem*, *op. cit.*, p. 219.

Un contemporain de Sévère, Jacques de Saroug († 521), enseigne une doctrine identique : « Si une seule tache, si un défaut quelconque avait jamais terni l'âme de la Vierge, sans nul doute le Fils de Dieu se fût choisi une autre mère, exempte de toute souillure. » Abbeloos, *De vita et scriptis S. Jacobi, Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*, Louvain, 1867, p. 223. C'est à ce même Jacques de Saroug qu'est attribuée cette acclamation à Marie insérée dans l'office syrien : « Salut, ô sainteté restée toujours intacte, *justitia nunquam læsa* ; salut, ô nouvelle Ève qui avez enfanté l'Emmanuel. » *Officium feriale juxta ritum Ecclesiæ Syrorum*, Rome, 1853, p. 292.

Jacques a, il est vrai, un passage obscur sur la purification de la Vierge, au jour de l'annonciation. Il semble dire que c'est à ce moment que Marie reçut par le Saint-Esprit la grâce de l'adoption divine : *adoptionem filiorum, quæ patri nostro Adamo fuerat concessa, Mariæ per Spiritum Sanctum tribuit, cum esset in ea habitaturus*. Abbeloos, *op. cit.*, p. 243. Il est vraisemblable que nous avons là une allusion à la doctrine cyrillienne établissant une différence entre la sainteté des justes de l'Ancien Testament, qui ne comportait pas la donation du don incréé, c'est-à-dire de la personne du Saint-Esprit, et la sainteté des justes du Nouveau Testament entraînant avec elle l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme. Cf. J. Mahé, *La sanctification d'après S. Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. x, p. 30-40, 469-492. Voir aussi ce que nous avons dit plus haut, col. 928, à propos de Nicétas David. D'après cela, Jacques de Saroug n'attribuerait à Marie, avant l'annonciation, que la sainteté imparfaite des justes de l'ancienne loi, sainteté qui, du reste, impliquait la disparition du péché originel, au moment même où elle existait dans l'âme. Cf. Le Bachelet, art. *Marie. Immaculée conception*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, fasc. 13, col. 232. Signalons également un sermon *De transitu Dei genetricis* du même Jacques, dans lequel il appelle Marie « la Bénie ». A. Baumstark, *Zwei syrische Dichtungen auf das Entschlafen der allerseligten Jungfrau*, dans *Oriens christianus*, 1905, p. 92. Un certain Jean de Birta, un inconnu encore dans la littérature syriaque, qui a dû vivre après le VIe siècle, vu qu'il cite le témoignage de Denys l'Aréopagite sur la mort de Marie, appelle aussi celle-ci « la Bénie », et déclare que, si elle est morte, la corruption n'a jamais osé s'attaquer à son corps virginal, parce que, « par la grâce divine, ce corps était exempt de la loi commune. » *Ejus, in qua olim Deus divertit et ex puritate ejus genitus est, gratia divina exempta membra erant, et bonum munus susceperant Spiritusque Sancti virtutem; et propterea corruptio minime potuerat eorum dominari. Neque igitur quisquam credat corruptum esse ejus purum corpus, prout corrumpuntur corpora hominum mortalium. Incorruptum eum custodivit natus ejus.* A. Baumstark, *Oriens christianus, ibid.*, p. 121.

Le texte syriaque de l'apocryphe *De transitu Mariæ* renferme une variante conçue en ces termes : « La bienheureuse Vierge fut sainte et choisie de Dieu, dès qu'elle fut dans le sein de sa mère; et elle naquit de sa mère glorieusement et saintement; et elle se garda pure de toute mauvaise pensée, pour qu'elle pût recevoir le Messie, son Seigneur, qui vint en elle. » W. Wright, *The departure of my Lady Mary from this world*, dans *The journal of sacred literature and biblical record*, avril 1865, p. 130.

On pourrait aussi relever dans la liturgie syriaque bien des expressions qui insinuent d'une manière plus ou moins directe la doctrine de la conception immaculée, telles les suivantes : *Oratio Annæ pie evolavit in cælum splendidum; et continuo ab Anna concepta est Maria munde, in gloria et puritate. Et concepit Anna Mariam in justitia, post tempus sterilitatis. Salve, civitas munitissima, in qua nunquam dominatum est peccatum.* Cf. *Civiltà cattolica*, 27e année, 9e série, 1876, t. XII, *Nuovi documenti della Chiesa orientale intorno al domma dell'immacolata concezione di Maria SS.*, p. 548-549, où sont rapportés plusieurs témoignages recueillis par le P. Joseph Besson, missionnaire jésuite de Syrie, au XVIIe siècle.

On trouve dans la liturgie des Arméniens monophysites tous les lieux communs que nous avons rencontrés dans la liturgie grecque. On attribue à Marie, et avec une particulière insistance, tous les effets de la rédemption, y compris la délivrance du péché originel : *Te januam cæli et viam regni, quæ maledictionem abstulisti, seraphim terrestrem magnificamus. Maledictionum deletrix et peccati expiatrix, sancta Virgo. Per te sententia condemnationis deleta est, et per te peccatrix mater lapsa iterum se erexit. Laudes et hymni ad SS. Mariæ Virginis honorem ex Armenorum breviario excerpta*, Venise, 1877, p. 54, 58, 68. On fait allusion à l'intervention spéciale de Dieu dans sa conception : *thurifera arbor a Deo plantata, ibid.*, p. 76; *paradisus a Deo plantatus*, p. 80. Le Fils de Dieu a sanctifié sa mère dès le sein maternel, *sanctificasti ab utero matrem*, p. 12. Marie est un champ exempt des épines du péché, et n'a pas connu les désirs charnels, *ager liber a spinis peccati, desideriis terrestribus vacua*, p. 6.

Parmi les auteurs arméniens qui ont le mieux parlé de la sainteté de la mère de Dieu, il faut mettre en première ligne Grégoire de Naregh, fils de Chosrov le Grand (951-1012). Dans un panégyrique de la Vierge, il déclare nettement qu'elle fut exempte de la concupiscence et de tout péché : « Quoique formée du mélange des quatre éléments, tu es demeurée exempte de ce qui est notre lot commun à tous, les terrestres; tu n'as pas porté en toi nos passions naturelles et innées; mais tu as vécu comme un chérubin enflammé et rayonnant... Tu as été célébrée comme la fille sans péché de la première femme pécheresse. » *Discorso panegirico alla beatissima Vergine Maria scritto da S. Gregorio da Naregh, dottore della Chiesa Armena, tradotto in lingua italiana dai Padri Mechitaristi*, Venise, 1904, p. 26, 36.

Ce que nous avons dit de la liturgie des Arméniens doit se dire également de la liturgie des Coptes et des Abyssins. Rien de bien explicite, mais toute la série des témoignages implicites, toutes les affirmations qui sous-entendent la sainteté absolue de Marie, sous peine de n'être que de misérables hyperboles orientales. Cf. Passaglia, *op. cit.*, t. III, n. 1175, 1195, 1213, 1289, 1421, 1446, etc. Le passage suivant mérite une particulière attention : « Tu as été créée d'Adam sans avoir été séduite; tu es née d'Ève sans être sujette aux douleurs de l'enfantement et à la mort. » Passaglia, n. 1705. Consulté sur la doctrine des Abyssins touchant l'immaculée conception, Mgr de Nilopolis, vicaire apostolique en Abyssinie, répondit : « Parmi les chrétiens d'Éthiopie, j'ai trouvé, à ma grande joie, que les sectes sont à peu près unanimes à professer l'immaculée conception de Marie et à déclarer la sainte Vierge exempte du péché originel. » *Pareri*, etc., t. III, p. 177. Au XVIIe siècle, deux patriarches dissidents d'Antioche, le grec et le syrien, et le patriarche des Arméniens, avaient fait au P. Besson des déclarations semblables. *Civiltà cattolica, loc. cit.*, p. 546-547.

Une bonne preuve que nestoriens et monophysites ne répugnent pas au dogme catholique de l'immaculée conception, c'est qu'ils n'ont pas suivi les grecs modernes dans leurs attaques contre la définition portée par Pie IX, alors que nous les voyons, dans les temps récents, emprunter à la polémique gréco-russe plusieurs griefs soulevés par celle-ci sur d'autres points de doctrine du catholicisme, par exemple, sur la procession du Saint-Esprit, la forme du sacrement de l'eucharistie, le purgatoire, la béatitude des saints avant le jugement dernier.

La doctrine de l'absolue sainteté et pureté de la mère de Jésus était si répandue dans les milieux chrétiens orientaux du VIIe siècle, que Mahomet en retint quelque chose. Il est permis, en effet, de voir dans ce qu'il dit de Marie comme un écho de ses relations avec les chrétiens, relations qui paraissent incontestables. Voir CORAN (*sa composition*), t. III,

col. 1778. Le Coran parle à plusieurs reprises de «Mariam », mère de Jésus, qu'il paraît confondre avec la sœur de Moïse, de même nom. Marie est fille d'Imrân, fils de Mathan, et d'Anne, fille de Fâqoud. Avant de la mettre au monde, sa mère, qui est dans un âge avancé, la consacre à Dieu. La Vierge, jeune encore, est présentée au temple, où elle reçoit sa nourriture du ciel. Les anges lui annoncent la naissance de Jésus, qu'elle conçoit virginalement. Elle a conservé sa virginité et a reçu une partie de l'esprit divin, *Le Coran*, sourates III, 31, 37-42; IV, 169; V, 79; XIX, 16; XXI, 91; LXVI, 12; trad. Kasimirski, Paris, 1869, p. 46-48, 83, 95, 242-243, 263, 468. Bien plus, elle est exempte de toute souillure: «Les anges dirent à Marie: «Allah t'a choisie et t'a faite pure, » trad. du P. Goudard, *La Vierge dans l'islam et le Coran*, dans les *Études* du 5 décembre 1904, t. CI, p. 645. Kasimirski, sourate III, 37, p. 47, traduit : « Dieu t'a rendue exempte de toute souillure. » C'est sans doute un commentaire de ce passage qu'il faut voir dans la tradition suivante, qui a cours parmi les musulmans : « Tout enfant en naissant, dit cette tradition, est touché par le démon et, à ce contact, il jette son premier cri; Marie et Jésus furent seuls exempts de cette espèce de souillure. » Carra de Vaux, *La doctrine de l'islam*, Paris, 1909, p. 98.

F. G. Holweck, *Fasti Mariani sive calendarium festorum sanctæ Mariæ virginis Deiparæ memoriis historicis illustratum*, Fribourg-en-Brisgau, 1892; Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, Inspruck, 1896-1897, t. I, p. 348-351; t. II, p. 556, 624, 681, 700, où l'on trouvera des renseignements sur la fête de la Conception chez les Orientaux unis et non-unis en dehors des grecs; *Nuovi documenti della Chiesa orientale intorno al domma dell' immacolata concezione di Maria santissima*, dans *Civiltà cattolica*, 27e année, 9e série, 1876, t. XII, p. 541-556, où sont utilisés quelques-uns des témoignages de la croyance des Orientaux à l'immaculée conception réunis au XVIIe siècle par le P. Besson, S. J., témoignages, du reste, de valeur fort inégale; *Laudes et hymni ad SS. Mariæ Virginis honorem ex Armenorum breviario excerpta*, Venise, 1877; Le Bachelet, *L'immaculée conception. Courte histoire d'un dogme*, Ire partie : *L'Orient*, Paris, 1903, *passim*; J. Hobeika, religieux maronite libanais, *Témoignages de l'Église syro-maronite en faveur de l'immaculée conception de la très sainte Vierge Marie*, Basconta, 1904; *L'immaculée conception et les rites orientaux*, dans la revue arabe *El Machriq*, Beyrouth, 1904, t. VII, p. 395-411; la question de la mariologie du Coran est épuisée dans l'article du P. Goudard, *La Vierge Marie dans l'islam et le Coran*, dans les *Études* du 5 décembre 1904, t. CI.

M. Jugie.

IV. IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉGLISE LATINE APRÈS LE CONCILE D'ÉPHÈSE. — I. Depuis le concile d'Éphèse jusqu'au milieu du XIe siècle : préparation prochaine et aube de la croyance explicite. II. Depuis le milieu du XIe siècle jusqu'au concile de Bâle (1439) : période de discussion. III. Depuis le concile de Bâle jusqu'au XIXe siècle : période du triomphe. IV. La définition par Pie IX; synthèse des preuves dans la bulle *Ineffabilis Deus*. V. Après la définition : amis et ennemis.

I. Depuis le concile d'Éphèse (431) jusqu'au milieu du XIe siècle : préparation et aube de la croyance explicite. — Nous avons d'abord mené de front l'étude de l'immaculée conception dans les deux grandes parties, orientale et occidentale, de la chrétienté jusqu'au concile d'Éphèse. A partir de cette époque, il y avait lieu d'étudier séparément cette doctrine dans les deux Églises. La période qui s'étend de ce concile jusqu'à la séparation définitive des deux Églises (1054) présente bien encore, comme trait commun, la tendance à concevoir et à mesurer en fonction de la maternité divine la sainteté de Marie et la plénitude de grâce qui lui fut propre; mais l'essor de la doctrine se produit dans des conditions différentes : rapide et vigoureux en Orient, il est, au contraire, lent et d'abord indécis en Occident. Ce qui s'explique par deux causes principales : l'état de bouleversement et d'instabilité que les grandes invasions causèrent dans les pays latins, puis la direction imprimée à la théologie par la réaction antipélagienne. Néanmoins des témoignages existent, où il est permis de voir, non pas seulement une préparation prochaine à la période de croyance explicite en l'immaculée conception, mais l'aube même de cette croyance.

Le développement doctrinal coïncide avec un développement cultuel, qui se manifeste surtout par l'introduction de fêtes en l'honneur de la sainte Vierge, dans la seconde moitié du VIIIe siècle. La fête de la Conception de Marie n'est pas des premières, mais elle fait son apparition sur la fin de cette période; événement notable en lui-même et plus encore pour l'influence qu'il devait exercer sur l'affirmation et la propagation de la pieuse croyance.

1° *Les Pères latins postéphésiens et leurs successeurs.* — Signalons, uniquement pour le rejeter, un témoignage attribué parfois à Fauste de Riez, mort entre 490 et 495 : *Non enim violata est partu, quæ magis est sanctificata conceptu (quæ absque omni peccato concepta est in utero). De ratione fidei*, c. I. La dernière incise, singulièrement étonnante à cette époque et qu'aucun lien logique ne rattache au reste, n'appartient pas au texte primitif, comme on le voit par l'édition critique d'Engelbrecht, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1891, t. XXI, p. 454.

Abstraction faite d'apocryphes semblables, deux sortes de témoignages sont à distinguer; ils représentent deux courants, qu'on peut caractériser par les dénominations de *négatif* et de *positif*, en ce sens que l'un s'oppose à la pieuse croyance ou du moins n'en favorise pas l'éclosion, tandis que l'autre la prépare et semble même en contenir quelques anticipations.

1. *Courant négatif.* — Il se rencontre parmi les disciples de saint Augustin qui s'inspirent uniquement ou presque uniquement de témoignages écrits sous l'influence antipélagienne, ceux où l'universalité du péché originel et le rapport de connexion entre la génération humaine, soumise à la loi de la concupiscence, et la conception dans le péché sont mis fortement en relief. « Seul parmi les enfants des hommes le Seigneur Jésus est né sans péché, parce que seul il n'a pas été sujet, dans sa conception, à la souillure de la concupiscence charnelle. » S. Léon, *Serm.*, XXV, *in Nativ. Domini*, V, 5, *P. L.*, t. LIV, col. 211; de même S. Fulgence, *De veritate prædestinationis et gratiæ*, l. I, c. II, *P. L.*, t. LXV, col. 604; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XVIII, 84, *P. L.*, t. LXXVI, col. 89; S. Bède, *Homiliæ genuinæ*, l. I, homil. I, *in festo Annunt.*, *P. L.*, t. XCIV, col. 13; Alcuin, *Adv. hæresim Felicis*, 24, *P. L.*, t. CI, col. 96. Nulle exception n'étant jamais formulée en faveur de Marie, elle est donc, sous ce rapport, assimilée aux autres créatures humaines; conçue suivant la loi du péché, en raison de sa descendance adamique par voie de génération sexuelle, elle eut, à la différence de son Fils, *une chair de péché*. S. Fulgence, *De incarnatione et gratia*, VI, 13, *P. L.*, t. LXV, col. 458. Aussi fut-elle *purifiée* au jour de l'annonciation : *Hæc inde purgationem traxit, unde concepit*. S. Léon, *Serm.*, XXII, *in Nativ. Domini*, II, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 196. Cette purification préalable était nécessaire pour que Marie devînt digne d'enfanter un Dieu, et pour que la chair du Christ ne fût pas elle-même chair de péché. S. Bède, *loc. cit.*, col. 12.

Que dire de cette doctrine, prise dans son ensemble? Ce qui a été dit plus haut, col. 884, à propos des textes de saint Augustin qui l'ont inspirée. Pour les disciples comme pour le maître, toute génération sexuelle est

soumise, dans l'ordre actuel, à la loi de la concupiscence et, dans le même sens, à la loi du péché; l'engendré, terme de la génération, est également soumis à la loi de la concupiscence, qui l'atteint directement dans sa chair et indirectement dans son âme. D'après ces principes rigoureusement appliqués, Marie, conçue par saint Joachim et sainte Anne, subit dans sa chair la conséquence de la loi du péché; en ce sens-là, il y a matière à purification, ou subséquente, ou concomitante, ou préventive. La souillure de l'âme est, en droit, en principe, une conséquence. Pour aller plus loin et conclure à l'existence effective de cette souillure dans l'âme de Marie, il faudrait supposer de deux choses l'une : ou que ces Pères ont identifié purement et simplement le péché originel proprement dit et la concupiscence, ou qu'entre les deux ils ont mis une connexion absolue. Ni l'une ni l'autre des deux hypothèses ne peut leur être attribuée sûrement.

Mais il faut reconnaître que cette doctrine prête à l'équivoque, qu'elle contient le germe de la grande controverse qui éclatera plus tard, et qu'en tout cas elle n'était pas de nature à favoriser l'éclosion et le développement de la croyance au glorieux privilège de la mère de Dieu. Aussi le silence règne encore dans les milieux mêmes où cette croyance prendra bientôt son essor, par exemple, dans l'Église anglo-saxonne. Le premier auteur de cette nation dont les écrits figurent dans la Patrologie latine, saint Aldhelm (650-709), a chanté les vierges les plus célèbres des deux Testaments. *De laudibus virginitatis*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 103-162. Il donne à la mère de Dieu une place d'honneur; les louanges qu'il lui adresse, plus solennelles, révèlent la croyance à une pureté spéciale qui met la Vierge bien au-dessus des autres, mais il n'est pas question de l'immaculée dans le sens actuel du mot. Peu après, le Vénérable Bède (673-735) parle de Marie en divers endroits de ses écrits, particulièrement dans la première homélie, *In festo Annuntiationis*, et il en parle dignement. Il nous la montre comme un astre étincelant qui, par un privilège spécial, brille au-dessus des flots de ce monde souillé; il voit, dans les paroles de l'ange l'appelant *pleine de grâce*, une salutation aussi digne de la bienheureuse Vierge qu'elle était inouïe parmi les hommes; il proclame la mère de Dieu spécialement et incomparablement bénie entre les femmes bénies. *P. L.*, t. XCIV, col. 11, 16. Jamais cependant sa pensée ne va expressément à la conception, ni même à la naissance de Marie, et rien d'ailleurs ne le portait à remonter si haut; car, suivant sa propre remarque, l'Église anglo-saxonne ne fêtait encore à cette époque que deux naissances, celles du Sauveur et de son précurseur. *Homil.*, XIV, col. 210. Pourtant, dans une homélie, le vénérable docteur a énoncé un principe d'une grande portée : parlant du fils d'Élisabeth rempli du Saint-Esprit et délivré du péché dans le sein de sa mère, il a rappelé que, suivant l'enseignement des Pères, l'auteur de toute sainteté n'est pas, dans l'exercice de son action sanctificatrice, enchaîné par la loi : *constat quippe veridica Patrum sententia quia lege non stringitur Spiritus Sancti donum. Homil.*, XIII, *in vigilia S. Joannis Baptistæ*, col. 208.

2. *Courant positif.* — La doctrine mariologique des Pères latins postéphésiens ne se borne pas à ce qui précède; d'autres témoignages existent, favorables à la pieuse croyance, soit qu'ils en préparent l'éclosion par une notion transcendante de la mère de Dieu, soit qu'ils la contiennent déjà équivalemment.

Marie est pour eux, comme pour leurs devanciers, la nouvelle Ève, instrument de notre salut et mère des vivants dans l'ordre de la grâce : pseudo-Augustin, *De symbolo ad catechumenos*, serm. III, c. IV, n. 4, *P. L.*, t. XL, col. 655 sq.; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, LXIV, *de Lazaro*, et XCIX, *de parabola fermenti*, *P. L.*, t. LII, col. 380, 479; S. Maxime de Turin, *Homil.*, XV, *de Nativ. Domini*, X, *P. L.*, t. LVII, col. 254; S. Éleuthère de Tournai († 531), *Sermo de natali Domini*, *P. L.*, t. LXV, col. 94; S. Fulgence, *Serm.*, II, *de duplici nativ. Christi*, n. 6, 7, *P. L.*, t. LXV, col. 728 sq.; S. Bède, *Homil.*, I, *P. L.*, t. XCIV, col. 9. Tous ces Pères s'attachent à la scène de l'annonciation; ils s'arrêtent à la victoire remportée alors par Marie sur le démon; idée dont s'inspirait aussi saint Pulchrone, évêque de Verdun, quand, au retour d'un voyage à Rome, en 470, il fit bâtir une nouvelle église en l'honneur de Notre-Dame et sculpter une image qui la représentait foulant aux pieds le dragon. *Acta sanctorum*, februarii t. III, Anvers, 1658, p. 12. D'autres vont plus loin; reliant le présent au passé, ils supposent une préparation préalable de la future mère de Dieu. Tel saint Grégoire, quand il compare Marie à une haute montagne et à une riche demeure, « elle qui s'est préparée par d'incomparables mérites à recevoir dignement dans son sein le Fils unique de Dieu. » *In I Regum*, c. I, n. 5, *P. L.*, t. LXXIX, col. 25. La pensée du saint docteur va directement aux mérites acquis; elle n'a de valeur pour nous que par l'idée qu'elle énonce, d'une préparation de Marie, non seulement prochaine, mais lointaine, en vue de la maternité divine. Mais longtemps auparavant, vers le milieu du Ve siècle, deux Pères avaient, sous la même inspiration, reporté leur pensée jusqu'aux origines de la Vierge et affirmé l'union intime avec Dieu ou la sainteté dont elle jouit dès lors. Saint Pierre Chrysologue l'avait dite « fiancée à Jésus-Christ dans le sein de sa mère, au début de son existence : *cui est in utero pignorata cum fieret.* » *Serm.*, CXL, *de Annunt.*, *P. L.*, t. LII, col. 577. Saint Maxime de Turin l'avait proclamée une demeure digne du Christ, non par les qualités du corps, mais par la grâce originelle : *idoneum plane Maria Christo habitaculum, non pro habitu corporis, sed pro gratia originali. Homil.*, VI, *ante natale Domini*, *P. L.*, t. LVII, col. 235. Ne semble-t-il pas qu'en ce dernier texte, signalé avec le précédent dans la bulle *Ineffabilis*, la grâce originelle soit posée comme disposition requise en celle qui devait être la mère du Verbe incarné?

Les poètes parlent aussi, à leur manière. Contemporain de saint Pierre Chrysologue et de saint Maxime, Sedulius chante la Vierge nouvelle, issue de la race d'Ève, mais destinée à expier la faute de celle-ci. *Carmen paschale*, l. II, v. 26-31, *P. L.*, t. XIX, col. 595 sq. Dans une image qui reporte naturellement l'esprit aux origines de la femme bénie, il la compare à une tendre rose surgissant du milieu des épines, elle-même sans épines et brillant d'un éclat qui éclipse celui de sa mère, l'ancienne Ève :

> . . . . . ut unde
> Culpa dedit mortem, pietas daret inde salutem;
> Et, velut e spinis mollis rosa *surgit* acutis,
> *Nil, quod lædat habens*, matremque obscurat honore:
> Sic Evæ de stirpe sacra veniente Maria,
> Virginis antiquæ facinus nova Virgo piaret.

Dans la seconde moitié du siècle suivant, Venance Fortunat, évêque de Poitiers, voit en Marie et son fruit « le germe juste » que Dieu avait promis de susciter à David, Jer., XXIII, 5; il salue dans la Vierge l'œuvre propre de l'artiste divin, œuvre d'une beauté incomparable, masse lumineuse d'une nouvelle création. *Miscellanea*, l. VIII, c. VII, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 277, 281 :

> Hoc *germen justum Virgo* est, *et Rex* suus infans,
> Judicium faciens, arbiter, orbis herus...
> Figmentum figuli, super omnia vasa decorum,
> Atque creaturæ fulgida massa novæ.

La pensée du poète atteint-elle directement Marie

au moment même où Dieu la créa, comme l'estime Palmieri, *De Deo creante*, p. 705? Il serait difficile de l'établir incontestablement, mais les expressions employées ne favorisent pas peu cette interprétation, et l'union de la mère et du Fils sous la notion commune de *germen justum* met clairement la bienheureuse Vierge dans un ordre à part.

De plus en plus l'idée de sainteté ou d'innocence parfaite et perpétuelle nous apparaît intimement liée à celle de Marie, mère de Dieu. Ainsi en est-il dans trois écrits qui semblent appartenir au VIII^e^ siècle. L'auteur de deux sermons attribués souvent à saint Ildephonse nous présente la bienheureuse Vierge comme « unie à Dieu par une alliance perpétuelle », et comme « un rejeton qui, d'une racine viciée, sort indemne de tout vice. » *Serm.*, II, *de Assumptione*; XII, *de sancta Maria*, *P. L.*, t. XCVI, col. 252, 279. Le pseudo-Jérôme la compare à une nuée, « qui ne fut jamais dans les ténèbres, mais toujours dans la lumière. » *Breviarium in Psalmos*, Ps. LXXVII, 4, *P. L.*, t. XXVI, col. 1049. Ambroise Autpert, abbé de Saint-Vincent de Bénévent († 778), l'auteur présumé d'un sermon sur l'Assomption, jadis faussement attribué à saint Jérôme, *Epist.*, IX, *ad Paulam et Eustochium, de Assumptione B. M. Virginis*, *P. L.*, t. XXX, col. 122, proclame Marie « sans tache, parce qu'elle n'a été sujette en rien à la corruption, *et ideo immaculata, quia in nullo corrupta...*; vrai jardin de délices, où se rencontrent toute sorte de fleurs et les parfums des vertus; jardin si bien fermé, que ni les attaques insidieuses ni les pièges de l'ennemi n'ont jamais pu le violer ni le corrompre, » n. 9, col. 132; passage inséré dans le bréviaire romain, 8 décembre, leçons du second nocturne. Ces affirmations s'appliquent principalement à l'intégrité virginale et à l'absence de fautes personnelles ou actuelles, mais il serait arbitraire d'en restreindre la portée à ces deux objets, car Marie tomberait alors, dans son âme, sous cette loi de corruption qui semble écartée de toute sa personne.

Sur la fin du même siècle, Paul Warnefride, diacre d'Aquilée, reconnaît dans la mère de Dieu le rameau qui, d'après Isaïe, devait sortir du tronc de Jessé, rameau « entièrement indemne de tout nœud mauvais, *vitiositatis nodis funditus carens.* » *Homil. in Assumptione*, *P. L.*, t. XCV, col. 1567. Ailleurs, voulant expliquer pourquoi Marie n'apparaît pas auprès de son Fils au cours de son ministère public, il remarque que Jésus s'est dit « envoyé aux brebis perdues de la maison d'Israël, » Matth., XV, 24, qu'il « est venu appeler, non les justes, mais les pécheurs, chercher et sauver ce qui était perdu. » Luc., V, 32; XIX, 10. Dès lors, « pourquoi cette mère très sainte, cette vierge douée d'une splendeur de sainteté inestimable, aurait-elle dû se mêler aux pharisiens et aux pécheurs pour suivre son Fils corporellement, elle qui, sûrement, ne fut jamais spirituellement séparée de lui en cette vie, *a quo procul dubio spiritualiter in tempore nunquam creditur defuisse.* » *Homil.*, II, *in Evangel.: Intravit Jesus*, n. 5, col. 1573. Aussi la salutation angélique suggère-t-elle à cet orateur des effusions semblables à celles des Orientaux sur Marie, temple vivant de la Sagesse divine que celle-ci s'est construite elle-même, voulant l'habiter un jour : « Elle a été saluée par l'ange en des termes absolument inusités jusqu'alors : *Je vous salue, pleine de grâce; le Seigneur est avec vous.* Dites-moi, que pouvait-il manquer en fait de justice et de sainteté à la Vierge qui, par une miséricorde si efficace, a reçu la plénitude de la grâce? Comment le moindre vice aurait-il pu trouver accès dans son âme et dans son corps, puisque, semblable au ciel qui contient tout, elle est devenue le temple du Seigneur? C'est vraiment la demeure dont Salomon a dit (sans préjudice d'un autre sens que l'Église attribue à ces paroles) : *La Sagesse s'est construit un palais...* Palais que l'éternelle Sagesse s'est, en effet, construit et qu'elle a rendu complètement digne de recevoir le Verbe fait homme pour sauver le monde. » *Homil.*, I, *in Assumptione*, col. 1567. Pensée émise également par Haymon, évêque d'Halberstadt en Saxe (853); rencontrant ce texte de l'Ecclésiastique, XXIV, 14 : *Ab initio et ante sæcula creata sum*, il les applique à la mère de Dieu, « que la Sagesse divine elle-même a créée telle, que le Fils de Dieu, voulant racheter notre nature, a pu naître d'elle en dehors de toute influence de l'humaine concupiscence. » *Homil. in solemn. perpetuæ Virginis Mariæ*, *P. L.*, t. CXVIII, col. 765.

A l'époque où nous sommes parvenus, quatre fêtes de Notre-Dame sont célébrées en Occident : la Purification, l'Annonciation, la Nativité et l'Assomption. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1903, p. 272. La troisième de ces solennités est particulièrement intéressante dans la question présente, car elle prépara et achemina les esprits à la fête de la Conception. Les orateurs qui célèbrent la naissance de Marie ne présentent pas cet événement comme une simple annonce du Sauveur ou du jour de notre délivrance; Marie est pour eux une aurore étincelante et à ce titre elle participe déjà elle-même, par une sorte d'anticipation, à la lumière que le soleil de justice versera bientôt sur la terre : *Sicut aurora valde rutilans in mundum progressa es, o Maria, quando veri solis splendorem, tantæ sanctitatis jubar præcucurristi. Et recte quidem auroræ implesti officium. Ipse enim sol justitiæ de te processurus, ortum suum quadam matutina irradiatione præveniens, in te lucis suæ radios copiose transfudit.* Ainsi parle l'auteur de l'homélie LII, *in Nativitate B. M. Virginis*, contenue dans un recueil du IX^e^ siècle. F. Wiegand, *Das Homiliarium Karls des Grossen*, Leipzig, 1897, p. 1517.

Si Marie naît au monde extérieur pure déjà et radieuse, quand donc les rayons du soleil de justice avaient-ils pénétré pour la première fois dans son âme? Il était désormais impossible que la question ne se posât pas; posée, elle soulevait nécessairement le problème de la sanctification de la Vierge et de sa conception, considérées dans leur rapport mutuel. On ne saurait donc s'étonner que, parlant de celle « dont la glorieuse naissance est proclamée heureuse et bénie dans l'Église de Dieu, » saint Paschase Radbert, abbé de Saint-Pierre de Corbie au diocèse d'Amiens († vers 860), ait pu écrire, en remontant de l'effet à la cause : « Puis donc qu'on célèbre sa naissance d'une manière si solennelle, l'autorité de l'Église montre clairement que Marie naissant a été exempte de toute faute et que, sanctifiée dans le sein de sa mère, elle n'a pas contracté le péché originel. » *De partu Virginis*, l. I, *P. L.*, t. CXX, col. 1371; écrit attribué parfois à saint Ildefonse, *P. L.*, t. XCVI, col. 211 sq. Prises à la lettre, ces paroles n'énoncent pas une sanctification postérieure à la conception, bien qu'antérieure à la naissance; elles écartent simplement de Marie le péché originel : *neque contraxit, in utero sanctificata, originale peccatum.* De la sainteté que possède l'enfant qui naît, Paschase remonte à la sainteté initiale de l'enfant conçu, la seconde chose lui apparaissant sans doute comme l'explication de la première.

Mais ce passage appartient-il au texte primitif, ou ne serait-il pas plutôt une interpolation postérieure? Cette seconde hypothèse a été soutenue, après dom Martène, par des critiques récents; en revanche, le protestant Zöckler s'est servi de ce passage pour affirmer l'existence de la fête de la Nativité de Marie en France dans la seconde moitié du IX^e^ siècle. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und*

Kirche, art. *Maria*, 3e édit., t. XII, p. 320. La difficulté, spécieuse à première vue, vient d'une contradiction qu'on dit exister entre ce passage et la doctrine professée, quelques lignes auparavant, sur la purification de la Vierge. La thèse de Radbert est que la mère de Dieu n'a pas enfanté son fils comme les autres femmes, mais que, l'ayant conçu virginalement, elle l'a ensuite enfanté en dehors des lois communes. Vient alors cette objection : la chair de Marie fut une chair de péché, soumise à la loi commune de la concupiscence; elle devait donc concevoir et enfanter suivant cette même loi. Oui, répond-il en substance, s'il n'y avait pas eu purification préalable, mais cette purification ayant eu lieu quand le Saint-Esprit descendit sur la Vierge au jour de l'annonciation, il n'y avait plus en elle, quand elle conçut son divin Fils, chair de péché ni, par conséquent, chair soumise à la loi de la concupiscence. Il sera question plus loin, à propos de saint Anselme et des théologiens du XIIe siècle, de cette théorie de la purification de Marie. Contentons-nous ici de répondre qu'il y aurait contradiction réelle entre les deux passages et, par suite, indice d'interpolation, si, dans la pensée de l'écrivain, la purification opérée au jour de l'annonciation portait sur le péché originel proprement dit ou le supposait nécessairement; mais ceci n'est pas démontré. D'après une manière de voir que beaucoup partagèrent alors et plus tard, Paschase a pu regarder la sanctification première de la mère de Dieu comme s'étendant à l'âme seule et laissant la chair soumise, en principe ou même en fait, à certaines suites de la faute originelle, notamment à la concupiscence, dite loi du péché, et c'est en cela qu'il y eut purification : *totam defæcavit a sordibus virginem et decoxit, ut esset sanctior quam astra cæli*, col. 1372. Quand le saint abbé dit : « D'ailleurs comment n'aurait-elle pas été libre du péché originel, après qu'elle eut été remplie du Saint-Esprit, celle dont la glorieuse naissance est proclamée heureuse et bénie dans l'Église du Christ? » il fait un raisonnement *a fortiori* dont voici le sens complet : si dès avant sa naissance Marie fut exempte du péché originel (proprement dit), comment la purification opérée en elle par le Saint-Esprit, au jour de l'annonciation, ne l'aurait-elle pas totalement délivrée, en sa chair et en son esprit, de ce même péché considéré dans ses traces ou conséquences? Et cela, pour qu'elle conçût et enfantât son fruit d'une façon virginale et en dehors de toute action ou passion se rattachant, de près ou de loin, à la concupiscence. La contradiction réelle disparaît, mais le dernier mot ne pourrait être donné que par une édition strictement critique de l'écrit.

Un dernier témoignage couronnera dignement cette première période des docteurs latins postéphésiens; il est de saint Fulbert, évêque de Chartres au début du XIe siècle († 1028). Dans un premier sermon, où il utilise largement l'Évangile apocryphe de la Nativité de Marie, il nous montre la bienheureuse Vierge descendant d'ancêtres pécheurs, mais apparaissant elle-même « belle comme un lis au milieu des épines », puis parlant de ses perfections qui dépassent toutes nos louanges : « Ce qu'on peut d'abord affirmer, dit-il, c'est que l'âme et la chair de Marie, choisie par la Sagesse divine pour devenir sa demeure, furent pleinement exemptes de toute malice et impureté, *ab omni malitia et immunditia purissimæ*, conformément à ces paroles de l'Écriture, Sap., I, 14 : *Quoniam in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* La sagesse n'entrera pas dans une âme qui médite le mal, et n'habitera pas dans un corps esclave du péché. » *Serm.*, IV, *de Nativitate B. M. V., P. L.*, t. CXLI, col. 322. Le ton s'élève dans un autre sermon sur le même sujet : « O bienheureux cet enfantement et cette naissance, puisqu'ils donnent à la terre la Vierge qui doit effacer l'antique offense de nos premiers parents, et redresser le monde courbé sous le joug du plus impitoyable ennemi! Enfantement dont toute la raison d'être fut de préparer au Fils du Très-Haut une demeure sainte et pure. Car à quelle autre fin aurait-il pu être destiné?... Dans la conception nécessaire de cette Vierge, l'Esprit de vie et d'amour remplit certainement ses parents d'une grâce particulière, et la garde des saints anges ne leur fit jamais défaut... Combien grande, dites-moi, dut être la sollicitude de ces esprits célestes à l'égard de personnes aussi chères à Dieu, dès qu'ils commencèrent à produire leur fruit, *ab initio procreationis suæ*, et combien grande la vigilance des mêmes esprits à l'égard d'un tel fruit! Est-il croyable que l'Esprit-Saint n'ait pas été dans cette enfant choisie, qu'il devait un jour couvrir de son ombre? » *Serm.*, VI, *in ortu almæ Virginis*, col. 326. Isolée, la dernière phrase reste vague; prise dans le contexte immédiat, elle se rapporte à la bienheureuse Vierge considérée au début de son existence, « alors que ses parents commencèrent à produire leur fruit.» On pourrait même se demander si, en parlant de la grande sollicitude des esprits célestes à l'égard de saint Joachim et de sainte Anne à ce moment-là, l'évêque de Chartres ne songerait pas, sous l'influence d'apocryphes orientaux, à mettre la conception active de Marie en dehors de la loi du péché ou de la concupiscence. Quoi qu'il en soit de ce point, le pieux docteur ne se contente pas de voir dans cet événement la préparation lointaine de la future mère de Dieu; il reconnaît, en outre, la présence du Saint-Esprit dans cette enfant de bénédiction, et il unit, dans sa pensée et dans sa vénération, la double naissance, l'extérieure et l'intérieure. Dès lors, que fallait-il pour arriver à la fête de la Conception de Marie? Il suffisait de dédoubler l'objet du culte et d'honorer à part chacune des deux naissances. C'est ce qui avait eu lieu déjà comme nous allons le voir.

2° *Débuts de la fête de la Conception en Occident.* — Longtemps cette question est restée fort obscure; sans être pleinement élucidée, elle a fait, depuis un demi-siècle, de grands progrès. Mais là, comme en beaucoup d'autres points, il faut opérer un triage dans les pièces versées au débat.

1. *Documents apocryphes ou sans valeur probante.* — On a revendiqué pour l'Espagne l'honneur des prémices en cette matière. D'après une Vie attribuée à l'un de ses successeurs, saint Julien de Tolède, et par suite composée une vingtaine d'années après sa mort, saint Ildefonse († 667) aurait « ordonné de fêter la Conception de sainte Marie, c'est-à-dire le jour où elle fut conçue, et c'est en vertu de cette institution que la fête se célèbre solennellement en Espagne. » De son côté, le roi Ervige († 687) aurait prescrit aux Juifs d'observer certaines solennités en usage parmi les chrétiens, et tout d'abord *festum sanctæ Virginis Mariæ, quo gloriosa conceptio ejusdem celebratur.* Mabillon, *Acta sanctorum ordinis benedictini*, sæc. II, p. 522; récemment, J. Mir y Noguera, *La inmaculada concepción*, Madrid, 1905, p. 27. Mais ces documents manquent de valeur probante. Le témoignage prêté à saint Julien de Tolède est apocryphe; rien de pareil dans le court éloge qu'il a fait de son glorieux prédécesseur. *P. L.*, t. XCVI, col. 43. Le décret d'Ervige n'a pas la portée qu'on lui attribue : il s'applique, non à la conception passive de Marie, mais à sa conception active, celle qui, au jour de l'annonciation, la rendit mère du Verbe incarné. Ballerini, *Quæstio an S. Hildefonsus episcopus Toletanus conceptæ Virginis festum in Hispaniis instituerit*,

Rome, 1856; réimprimé dans *Sylloge monumentorum*, du même auteur, Paris, 1855, t. I, p. IX.

Après l'Espagne, quatre siècles plus tard, vient l'Italie septentrionale. La pièce invoquée est le testament d'un prêtre de Crémone, Ugo de Summo; testament qui aurait été rédigé en décembre 1047, *in festo sanctæ et immaculatæ conceptionis beatæ Virginis Mariæ*. Ballerini, *Sylloge*, t. I, p. 1-25. Il y est question de Marie comme de la femme, annoncée dans la Genèse, *quæ gratia Filii ab originali labe anticipata redemptione præservata semper fuit tam anima quam corpore integra et immaculata*. Prescription est faite de célébrer tous les ans avec solennité la fête de l'immaculée conception, et d'y chanter les deux strophes suivantes :

Candidissima uti lilia,
Salve æterni patris filia.
Salve mater redemptoris,
Salve sponsa spiratoris.
Sine macula concepta.

Salve Triadis electa,
Salve inferni victrix aspidis,
Illius expers sola cuspidis.
Salve Triadis electa,
Sine macula concepta.

Mais il est impossible d'accorder une valeur réelle à une pièce dont l'original n'a jamais été produit et que tout rend suspecte : recherche dans la composition, superfluité dans les détails, accumulation d'expressions techniques que seules les controverses postérieures ont pu provoquer. Malou, *L'immaculée conception*, Bruxelles, 1857, t. I, p. 111; Kellner, *Heortologie*, 3e édit., p. 192, note 4.

2. *Documents authentiques.* — Ils appartiennent à divers pays et se présentent dans des conditions notablement différentes.

a) Italie méridionale. — Naples nous fournit un premier document certain. Dans un calendrier liturgique, gravé sur marbre, on lit cette inscription au 9 décembre : *Conceptio sanctæ Mariæ Virginis*. La date serait à placer entre les années 840 et 850, d'après l'éditeur, A. S. Mazzocchi, *Vetus marmoreum Neopolitanæ ecclesiæ kalendarium*, Naples, 1744. A cette époque, l'Italie méridionale dépendait encore de l'empire grec; nous sommes donc là en face d'une importation byzantine, ce que confirme la date du 9 décembre, au lieu du 8 dans notre fête latine. Remarquons seulement qu'à Naples, le titre de la fête exprime directement la conception de Marie ou conception *passive*, et non pas, comme à Constantinople, la conception de sainte Anne ou conception *active*.

b) Irlande. — Trois documents ont été récemment publiés ou mis en lumière, dont l'importance est d'autant plus grande que la mention de la fête de la Conception n'apparaît pas ailleurs avant l'an 1000; elle ne se trouve, par exemple, ni dans le calendrier de saint Willibrord († 739), Paris, Biblioth. nationale, ms. latin *10837*, ni dans le Bénédictional de saint Ethelwold († 984), publié dans *Archæologia*, Londres, 1832, t. XXIV, ni, semble-t-il, dans l'important calendrier de la bibliothèque de Trinity College à Dublin, dont parle le P. Thurston, *The Irish origins of our Lady's Conception feast*, p. 457, note 3.

a. martyrologe de Tallaght, du IXe ou Xe siècle. Mention avait été faite de cette pièce dans les *Acta sanctorum*, mai t. I, Anvers, 1680, p. 361, parmi les *Prætermissi* du troisième jour : *Mariæ Virginis Conceptio celebratur in Martyrologio Tamlactensi*. La reproduction du texte a confirmé cette indication; on y lit, au mois de mai, *V nonas*, c'est-à-dire le troisième jour :

Crucis Christi Inventio.
Mariæ Virginis Conceptio.
Eventii, Teodoli, Ambrosii, etc.

Book of Leinster, édit. Rob. Atkinson, Dublin, 1880, p. 360; pour la date, H. Thurston, *Eadmeri tractatus de conceptione sanctæ Mariæ*, p. XXXIII.

b. Un calendrier manuscrit versifié, dont l'exemplaire le plus ancien aurait été composé après la mort du roi Alfred, entre 901 et 940. Cet exemplaire dépend lui-même d'un prototype irlandais qui doit, par conséquent, remonter au moins au début du dixième siècle. Cette inscription s'y trouve, au sixième des nones, deuxième jour de mai :

Concipitur virgo Maria cognomine senis.

Londres, British Mus., ms. *Cotton., Galba A. XVIII.* Cf. Thurston, *art. cit.*, p. 451, 455; *Eadmeri tractatus*, p. XXXII.

c. Calendrier d'Oengus, moine irlandais qui vécut quelque temps dans le monastère de Tallaght. Cette pièce semble remonter jusqu'à la naissance du IXe siècle; elle porte, au 3 mai, cette annonce :

Feil mar Maire uage.
(La grande fête de la Vierge Marie.)

La note suivante se lit en marge du texte irlandais dans le manuscrit *Lebar Brece* :

Feil mar muire, et reliqua, id est, hæc inceptio eius, ut alii putant — sed in februo mense vel in martio facta est illa, quia post VII menses nata est, ut inarratur — vel quælibet alia feria eius.

La grande fête de Marie, et le reste, c'est-à-dire sa première origine, suivant les uns — mais elle a eu lieu au mois de février ou de mars, puisque Marie est née après sept mois, comme il est rapporté — ou quelque autre de ses fêtes.

The transactions of the Royal Irish Academy. Irish manuscript series, vol. I, part. 1. *Calendar of Oengus*, by Dr. Whitley Stokes, p. LXXVIII, LXXXIV; cf. Thurston, *art. cit.*, p. 455 sq.; *Eadmeri tractatus*, p. XXXIII.

La date assignée, dans ces documents, pour la fête de la Conception pose un problème obscur : comment expliquer cette date du 2 ou 3 mai? Le P. Thurston a cherché un point d'appui dans des calendriers coptes, et il est vrai qu'on y trouve mentionnée, au début du mois de Baschnès (fin avril et mai), une fête de la sainte Vierge, mais c'est une fête de la Nativité. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, p. 94; F. Nau, *Les ménologes des évangéliaires coptes-arabes*, dans *Patrologia orientalis*, t. X, fasc. 2, p. 202; E. Tisserant, *Le calendrier d'Aboul-Barakat*, *ibid.*, p. 270. Cependant, comme la fête de la Nativité réapparaît au 10e jour du mois de Tout (7 sept.), *ibid.*, p. 187 sq., 270, il se peut que les moines irlandais aient été amenés à voir dans la fête de mai la première naissance ou conception de Marie. Quant à l'objection exprimée dans la note du ms. *Lebar Brece*, il n'y a pas à en tenir compte, car elle repose sur une supposition fausse, rejetée déjà par saint André de Crète, *P. G.*, t. CVII, col. 1313, et n'ayant pour fondement qu'une variante, dénuée d'autorité, dans le texte d'un apocryphe. Voir E. Amann, *Le protévangile de Jacques*, p. 198.

Mais s'agit-il, dans les trois calendriers, d'une fête réellement célébrée en Irlande à l'époque où ils furent composés? Certains le contestent, en particulier Kellner, *op. cit.*, p. 192 : l'insertion de la fête dans ces recueils prouverait seulement l'érudition des compilateurs. D'autres se sont tenus sur la réserve, comme Edm. Bishop, *On the origins of the feast of the Conception*, Londres, 1904, note prélim., p. 5 sq. : « Si tant est que cette fête ait été effectivement célébrée. » La façon indécise dont parle l'annotateur du calendrier d'Oengus et la disjonction qu'il pose : *hæc inceptio eius... vel quælibet alio feria eius*, sont assez difficiles à comprendre dans l'hypothèse d'une

solennité réellement en usage. Cette raison n'a pourtant rien de péremptoire; car la note est de seconde main et d'époque postérieure, celui qui l'a insérée pouvait ignorer ce qui s'était pratiqué jadis. A tout le moins, les documents eux-mêmes prouvent que l'idée d'une fête ou d'une commémoraison ayant pour objet la conception de Marie existait dans certains milieux irlandais aux IXe et Xe siècles. En revanche, ils ne nous donnent aucun renseignement précis sur la manière dont on comprenait l'objet de la fête ou de la commémoraison, à savoir dans le sens plus large d'une conception simplement miraculeuse ou dans le sens plus strict d'une conception sainte. Mais il serait arbitraire d'exclure *a priori* le second sens, quand, vers la même époque, on trouve dans une hymne sur la bienheureuse Vierge la strophe qui suit, où la mère de Dieu, nouvelle Ève, est mise à part des autres humains dans ses prérogatives, dans son rôle et peut-être dans son origine.

Huic matri nec inventa ante nec post similis,
Nec de prole fuit plane humanæ originis.
Per mulierem et lignum mundus periit,
Per mulieris virtutem ad salutem rediit.

Cl. Blume, *Analecta hymnica medii ævi*, t. LI. *Die Hymnen des 5-11 Jahrh. und die Irish-Keltische Hymnodien*, p. 305.

c) Angleterre — On a vu plus haut qu'au VIIIe siècle, la dévotion envers la mère de Dieu n'avait pas encore pris son plein essor dans l'Église anglo-saxonne. Pourtant, c'est déjà une très haute idée de la sainteté de Notre-Dame et de son pouvoir d'universelle intercession, que respire l'*Oratio ad sanctam Mariam*, contenue dans le manuscrit dit *Book of Cerne*, dont se servait, en 760, Ethelwald, évêque de Sherbourne : la prière s'y adresse à la « sainte mère de Dieu, toujours vierge, bienheureuse, bénie, glorieuse,... Marie immaculée, choisie par Dieu et l'objet de ses prédilections, ornée d'une sainteté unique et digne de toute louange,... avocate du monde en péril... »

Sancta dei genetrix semper virgo beata benedicta gloriosa et generosa. Intacta et intemerata casta et incontaminata Maria immaculata electa et a deo dilecta. Singulari sanctitate prædita, atque omni laude digna. Quæ es interpellatrix pro totius mundi discrimina exaudi exaudi exaudi nos sancta Maria.

Dom A. B. Kuypers, *The prayer book of Aedeluald the bishop, commonly called the Book of Cerne*, Cambridge, 1902, p. 154.

Rien qui mérite de fixer l'attention au IXe siècle; mais à partir du Xe, des documents apparaissent, d'abord négatifs, puis positifs.

a. Documents négatifs. — Les recueils de textes saxons, publiés en Angleterre, contiennent un certain nombre d'homélies des Xe et XIe siècles : *The Blicking homilies of the tenth century*, édit. R. Morris, Londres, 1880; Wulfstan, *Sammlung der ihm zugeschriebenen homilien*, Ire partie, édit. A. Napier, Berlin, 1883; *The homilies of the Anglo-Saxon Church*, édit. Benjamin Thorpe, Londres, 1844, 1846. L'auteur de ce dernier recueil, Elfric, paraît s'identifier avec l'archevêque du même nom (1023-1051), qui fut le successeur immédiat de saint Wulfstan sur le siège d'York.

Dans les *Blicking homilies*, deux sermons se rapportent directement à la mère de Dieu : l'un pour la fête de l'Annonciation, incomplet au début; l'autre pour la fête de l'Assomption. La pensée de l'orateur ne va jamais au delà de ces trois idées : pureté perpétuelle et parfaite, rôle de médiatrice, place privilégiée au-dessus de toutes les autres créatures. Aucune des homélies de saint Wulfstan n'a pour objet propre Notre-Dame; incidemment elle est mentionnée sous les appellations de « sainte Marie, mère du Christ, pure vierge, femme sans tache, vase destiné à contenir un trésor. » *Serm.*, II et XLIV, p. 13 sq., 251. Elfric proclame Marie riche de toutes les vertus, toute belle et toute brillante, temple du Saint-Esprit comme nul autre, possédant la grâce en sa perfection, nouvelle Ève et notre médiatrice auprès de son divin Fils, t. I, p. 447 sq., 455; t. II, p. 23. Il affirme qu'elle est née, comme les autres humains, d'un père et d'une mère, Joachim et Anne, personnes pieuses selon la Loi, mais dont il ne veut rien dire de plus, par crainte de tomber dans l'erreur, t. II, p. 466. Paroles où perce un sentiment de défiance à l'égard des amplifications contenues dans les Évangiles apocryphes. En somme, dans ces divers documents, nulle manifestation d'une croyance à la sainteté originelle de la bienheureuse Vierge, nulle mention d'une fête en l'honneur de sa conception. Mais ce n'est pas là tout l'apport de l'Église anglo-saxonne, antérieurement à l'invasion normande de 1066; il y a d'autres sources utilisées surtout par Edm. Bishop et le P. Thurston.

b. Documents positifs. — Un premier groupe nous présente la simple mention de la fête; tels deux calendriers, provenant des abbayes d'Old Minster et de Newminster, à Winchester, et rédigés l'un vers 1030, l'autre sous le gouvernement de l'abbé Aelfwin (1034-1057). La fête y figure au 8 décembre, sous ce titre : *Conceptio sancte Dei genitricis Mariæ*. R. T. Hampton, *Medii ævi kalendarium*, Londres, 1841, t. I, p. 433, 446. Dans un martyrologe, composé vers 1050 au monastère de Saint-Augustin de Cantorbéry, on lit également à la même date, *VI id. dec. : item ipso die conceptio sancte Marie virginis*. Londres, British Museum, *Ms. Cotton., Vitellius*, C. XII; cf. Thurston, *Abbot Anselm of Bury and the immaculate conception*, dans *The Month*, juin 1904, p. 570; *Eadmeri tractatus*, p. XXXVII sq.

D'autres documents, formant un second groupe, sont plus précis que les précédents, car ils contiennent des formules de bénédiction ou des oraisons pour la fête. Dans un pontifical, dressé pour l'église primitiale de Cantorbéry après 1023, mais dans la première moitié du siècle, on lit, sous ce titre : *Benedictio in die conceptionis sancte Dei genetricis Marie*, les prières suivantes :

Cælestium carismatum inspirator terrenarumque reparator, qui beatam dei genitricem angelico concipiendam preconavit oraculo, vos benedictionum suarum ubertate dignetur locupletare et virtutum floribus. Amen.

Et qui illam prius sanctificavit nominis dignitate quam edita gigneretur humana fragilitate, vos virtutum copiis adiuvet pollere, et in nominis sui veneranda confessione infatigabiliter perseverare. Amen.

Obtineat vobis gloriosis intercessionibus prospera tempora, iucunda et pacifica, et post presentia secula, gaudia sine fine manentia, cuius venerandæ conceptionis frequentamini magnifica sacramenta. Amen.

Daigne l'auteur des dons célestes et le rénovateur des esprits terrestres, qui a fait annoncer par un ange la conception de la bienheureuse mère de Dieu, vous enrichir de ses plus abondantes bénédictions et des fleurs des vertus. Ainsi soit-il.

Lui qui l'a sanctifiée par l'imposition d'un nom auguste avant que l'humaine fragilité ne lui donnât le jour, qu'il vous fasse posséder les vertus dans leur plénitude et persévérer infatigablement dans la respectueuse confession de son nom. Ainsi soit-il.

Qu'elle-même vous obtienne par sa glorieuse intercession la prospérité, le bonheur et la paix ici-bas et, après cette vie, les joies éternelles, celle que nous honorons en fêtant les glorieux mystères de sa vénérable conception. Ainsi soit-il.

Londres, British Museum, *ms. Harleian. 2892*, fol. 161; cf. Thurston, *Eadmeri tractatus*, p. 85.

Un autre pontifical, appartenant à l'église cathédrale d'Exeter et qui paraît avoir servi à l'évêque Léofric (1050-1073), renferme sous la rubrique : *Benedictio in conceptione sancte Marie*, une prière du même genre :

Sempiterna(m) a deo benedictionem vobis beate Marie virginis pia deposcat supplicatio, quam concipiendam omnipotens, ex qua eius conciperetur Unigenitus angelico declaravit preconio, quam et vobis iugiter suffragari benigno, ut est benignissima, sentiatis auxilio. Amen.

Que la bienheureuse vierge Marie vous obtienne pour toujours la bénédiction divine par sa pieuse intercession, elle dont le Tout-Puissant, qui la destinait pour mère à son fils unique, a fait annoncer la conception par un ange! Et qu'elle vous assiste sans cesse de son secours bienveillant, celle qui est la bienveillance même! Ainsi soit-il.

Quique illam ante conceptum presignavit nomine spiritus sancti obumbratione, vos divinam gratiam mente annuat concipere in sancte Trinitatis confessione atque ab omni malo protectos deifica confirmet sanctificatione. Amen.

Daigne celui qui l'a désignée par son nom avant qu'elle ne fût conçue et qui l'a couverte du Saint-Esprit, vous accorder de concevoir vous-mêmes en vos âmes la grâce et la confession de la sainte Trinité! Qu'il vous préserve de tout mal et vous confirme dans la sainteté déifiante! Ainsi soit-il.

Sancta vero dei genitrix Maria vobis a Deo pacis et gaudii optineat incrementum, ut quibus felix eiusdem beate virginis partus extitit salutis exordium, sit etiam ipse Jhesus Christus premium in celis vite permanentis sempiternum.

Et que la sainte mère de Dieu Marie vous obtienne de Dieu un accroissement de paix et de joie, en sorte qu'ayant reçu dans l'heureux enfantement de la bienheureuse Vierge le principe du salut, vous obteniez aussi Jésus-Christ pour éternelle récompense et source d'une vie permanente au ciel.

Londres, Brit. Mus., *ms. addit. 2888*, fol. 189b; cf. Thurston, *Eadmeri tractatus*, p. 84.

Enfin, le Missel de Léofric, donné par cet évêque à la cathédrale d'Exeter, contient, pour la fête de la conception de Marie, *VI id. decembres*, trois oraisons dont la première et la troisième méritent d'être signalées:

(*Collecta*). Deus qui beatæ Mariæ virginis conceptionem angelico vaticinio parentibus prædixisti, presta huic presenti familiæ tuæ eius præsidiis muniri, cuius conceptionis sacra solemnia congrua frequentatione veneratur. Per Dominum...

Dieu qui, par l'entremise d'un ange, avez prédit la conception de la bienheureuse Vierge Marie à ses parents, accordez à votre famille ici présente d'avoir pour protectrice et soutien celle dont elle s'efforce, en cette sainte solennité, de vénérer dignement la conception. Par Notre Seigneur...

Ad complendum. Repleti vitalibus alimoniis, et divinis refecti mysteriis, supplices rogamus, omnipotens Deus, beate Marie semper virginis, cuius venerandam colimus conceptionem, pia interventione a squalorum erui immanium dominatione. Per Dominum...

Repus des aliments vivifiants et restaurés par les divins mystères, nous vous supplions, ô Dieu tout-puissant, de nous délivrer du joug des funestes souillures, grâce à la pieuse intercession de la bienheureuse Marie toujours vierge, dont nous fêtons la conception vénérable. Par Notre Seigneur...

The Leofric missal, édit. F. E. Warren, Oxford, 1883, p. 268.

c. Origine de la fête anglo-saxonne de la Conception de Marie. — Si les documents qui précèdent se présentent dans de meilleures conditions que ceux de provenance irlandaise, s'ils rendent indubitable l'existence de la fête de la Conception en Angleterre dans la première moitié du XIe siècle, ils ne disent pas ni ne permettent de conclure fermement sous quelle influence elle fit son apparition. Comme tous les documents se rattachent à un groupe de monastères dépendant étroitement de l'abbaye de Newminster, Edmond Bishop conjectura d'abord que les moines bénédictins de ce monastère, disciples immédiats ou médiats de saint Ethelvold († 984), auraient établi la solennité de leur propre initiative. Plus tard, le P. Thurston parla d'une influence irlandaise. D'autres attribuèrent l'introduction de la fête en Angleterre à Théodore de Tarse, qui vint dans ce pays comme primat de Cantorbéry (669-690), en compagnie du moine Adrien, auparavant abbé d'un monastère napolitain; conjecture renforcée par la présence, en d'anciens livres liturgiques, de prières ayant une saveur orientale prononcée, et même de mots grecs transcrits en caractères anglo-saxons. Voir Lesêtre, *L'immaculée conception et l'Église de Paris*, Paris, 1904, p. 16; M. Jugie, *Origines de la fête*, p. 532; cf. Thurston, *The English feast of our Lady's Conception*, p. 465. Enfin, dans la courte préface de son article réimprimé en 1904, Edm. Bishop s'est rallié à l'hypothèse d'un emprunt fait à l'église de Naples par les moines bénédictins de Winchester. Plusieurs choses semblent, en effet, trahir une influence grecque : la célébration de la fête en décembre et, dans les formules de bénédiction comme dans la collecte du Missel de Léofric, les allusions au récit du *Protévangile de Jacques*, vulgarisé en Occident par ses remaniements latins : l'*Évangile de pseudo-Matthieu* et l'*Évangile de la Nativité de Marie*.

d. Sens de la fête anglo-saxonne. — Qu'en Angleterre comme en Irlande, l'hommage des fidèles allât droit à la personne de la mère de Dieu, on le voit par le titre commun de la fête : *La Conception de Marie*, et plus nettement encore par la troisième oraison du Missel de Léofric, où la conception de Marie est tout à la fois appelée vénérable et proposée comme objet du culte : *Beatæ Mariæ semper virginis, cujus venerandam colimus conceptionem.* Mais à quel titre cette conception était-elle considérée comme vénérable? Était-ce seulement à cause des circonstances extérieures auxquelles il est fait allusion dans les documents cités : la prédiction de la naissance, la révélation du nom de Marie, la cessation miraculeuse de la stérilité de sainte Anne, l'annonce du prochain rédempteur dans la première apparition de sa mère? Ou bien était-ce aussi pour le caractère de sainteté proprement dite qui se serait attaché à la personne de Marie dès le début de son existence? S'il était permis d'interpréter le sens de la fête au XIe siècle par celui qu'elle aura un siècle plus tard dans les mêmes milieux, la question serait facile à trancher, car nous verrons qu'Eadmer et les autres partisans de la fête de la Conception l'entendaient bien dans le sens immaculiste. Mais à s'en tenir aux seuls documents rencontrés jusqu'ici, les données sont trop maigres pour autoriser une réponse ferme.

D'autre part, ce ne serait pas tenir un compte suffisant du contenu intégral des documents, que d'interpréter l'objet de la fête uniquement d'après les circonstances extérieures qui, dans la pensée de leurs auteurs ou rédacteurs, précédèrent ou accompagnèrent la conception de Marie. Dans la bénédiction du Pontifical d'Exeter, la bienheureuse Vierge est considérée en fonction de son rôle futur, *ex qua eius conciperetur Unigenitus.* Surtout la deuxième oraison de cette même bénédiction et l'oraison correspondante du Pontifical de Cantorbéry contiennent l'une et l'autre une expression où l'idée de sanctification proprement dite semble bien intervenir : *quique illam ante conceptum præsignavit nomine Spiritus Sancti obumbratione... Et qui illam prius sanctificavit nominis dignitate, quam edita gigneretur*

humana fragilitate. Obscures en elles-mêmes, ces deux expressions acquièrent une signification plus précise si on les rapproche du passage correspondant du *Liber nativitatis Mariæ*, dont elles s'inspirent manifestement. Voici, en effet, comment l'ange y parle à saint Joachim, III, 3 : « Ainsi ton épouse t'enfantera une fille, et tu l'appelleras Marie. Elle sera, comme vous en avez fait le vœu, consacrée au Seigneur dès son enfance, et *remplie du Saint-Esprit dès le sein de sa mère, adhuc ex utero matris.* » Un peu plus loin, IV, 1, l'ange dit à sainte Anne : « J'ai été envoyé vers vous pour vous annoncer la naissance d'une fille, qui s'appellera Marie et qui sera bénie par-dessus toutes les femmes. *Remplie de la grâce du Seigneur dès l'instant de sa naissance..., a nativitate sua statim...* » E. Amann, *op. cit.*, p. 348. Cet auteur se demande s'il n'y aurait pas dans ces derniers mots « une légère inconsistance avec ce qui précède. L'ange avait annoncé à Joachim que Marie serait remplie du Saint-Esprit dès le sein de sa mère. Il s'agit ici du moment de la naissance; à moins qu'il ne faille prendre le mot *nativitas* dans un sens plus large et y voir la conception. » La contradiction disparaît, en effet, en ce cas-là; car l'autre expression, *dès le sein de sa mère*, est indéterminée et peut s'appliquer indifféremment à une sanctification opérée soit au début soit au cours de l'existence de Marie au sein de sa mère. Il n'en va pas de même pour la sanctification de saint Jean-Baptiste, puisque l'Évangile, Luc., I, 44, la rapporte à un moment déterminé et postérieur à sa conception. Quoi qu'il en soit, les termes employés indiquent au moins une sanctification de Marie affirmée par l'ange dans la même annonce prophétique où il révèle le nom qu'elle portera; et c'est là ce qui semble expliquer la phrase laconique des deux bénédictions pontificales de Cantorbéry et d'Exeter. Dans la première, le nom de la future mère du Verbe et la première descente du Saint-Esprit sur elle sont unis comme faisant partie l'un et l'autre du message prophétique : *præsignavit nomine Spiritus Sancti obumbratione.* Dans la seconde, les deux objets, nom et sanctification, sont encore unis, la sanctification se trouvant en fonction du nom considéré dans la dignité qu'il suppose en celle qui le portera; et cette sanctification est donnée comme antérieure à la naissance, sans que rien n'en fixe l'époque à un moment déterminé et postérieur à la conception : *prius sanctificavit nominis dignitate quam edita gigneretur.*

Peu importe ici la valeur objective de la source utilisée dans les pontificaux ou missels anglo-saxons; peu importe que tels ou tels détails, relatifs à la conception de sainte Anne et à la sanctification de son fruit béni, aient été calqués sur ce que, dans les Écritures, on dit d'Anne, mère de Samuel, et d'Élisabeth, mère du précurseur, ou du précurseur lui-même; car il s'agit maintenant de constater la croyance subjective de ceux qui ont composé ces écrits et de ceux qui, ensuite, s'en sont servis. Une remarque, faite par E. Amann au sujet du *Protévangile de Jacques*, a déjà été signalée, col. 876 : « La Vierge qui devait mettre au monde Jésus, devait-elle être moins favorisée que le précurseur du Christ? On ne le pensait pas dans les milieux chrétiens où fut composé le Protévangile, et instinctivement la piété populaire y faisait le raisonnement qui revient à chaque page des traités modernes de mariologie : il faut admettre que la Vierge Marie non seulement a reçu les mêmes faveurs que les saints les plus éminents, mais qu'elle les a eues d'une manière plus excellente. » La remarque n'a pas moins de valeur pour les remaniements latins que pour la rédaction primitive du *Protévangile.*

3° *État de la croyance et du culte en Occident à la fin de la période allant du concile d'Éphèse jusqu'au milieu du XI^e siècle.* — Fixons en quelques mots les résultats acquis; car l'époque où nous sommes arrivés est doublement importante : d'une part, la séparation définitive de l'Église grecque s'effectue par le schisme du patriarche Michel Cérulaire (1054); de l'autre, un nouvel âge va commencer, l'âge scolastique qui marquera en Occident une période nettement distincte des précédentes, pour la croyance et pour le culte.

Dans ces six siècles postéphésiens, la croyance à l'immaculée conception de la mère de Dieu ne se présente pas encore en Occident sous une forme explicite, généralement parlant; des lueurs apparaissent, mais éparses et mêlées d'ombres. Certains témoignages font pressentir les difficultés qui surgiront bientôt; d'autres semblent déjà une anticipation de la croyance formelle, mais pour une raison ou pour une autre, surtout parce que la question n'est pas encore posée expressément, aucun n'a cette clarté qui force la conviction. Il reste pourtant incontestable qu'un mouvement progressif se dessine; mouvement comparable à celui qui, pendant les mêmes siècles, se produit en Orient, bien qu'en ce dernier pays il ait été plus brillant et plus rapide : la bienheureuse Vierge est considérée ou proclamée sainte en mère de Dieu, d'une façon et dans une mesure proportionnée à son rôle et à sa dignité. L'application va tout d'abord à Marie devenant effectivement mère du Verbe incarné au jour de l'annonciation ; mais, par voie de conséquence, il y a réaction sur son existence antérieure ou sa préparation préalable : c'est en future mère de Dieu qu'elle vit, qu'elle naît, qu'elle est formée. Remontant ainsi du plein midi à la première aurore, les latins comme les orientaux arrivent à saluer en Marie, dès le début, le temple que le Verbe divin s'est choisi de toute éternité et qu'il s'est construit lui-même, ayant dès lors en vue ses destinées futures. C'est par là surtout qu'ils anticipent, à leur manière, le dogme de l'immaculée conception; par là que cette période postéphésienne, prise dans son ensemble, peut se dénommer l'aube de la croyance formelle.

Vers la fin de cette période, à partir du IX^e ou du X^e siècle, la fête de la Conception de Marie apparaît, mais dans des cercles restreints, sans relation apparente avec le magistère ecclésiastique et dans des conditions qui ne permettent pas d'affirmer une connexion certaine entre la célébration de la fête et la croyance au privilège marial. Là encore il y a, cependant, lueur d'aube naissante, car la fête n'a pas pu exister sans que cette question se posât dans les esprits : Pourquoi, à quel titre vénérons-nous la conception de la mère de Dieu? Quoiqu'il en soit de la réponse donnée à cette époque, que cette réponse ait été unanime ou qu'elle ait été, comme plus tard, discordante, le problème était posé et demandait une solution. Que telle ait été la logique des choses, toute la suite de cette étude le montrera.

Passaglia, *op. cit.*, part. III, sect. VII, c. I, a. 2; Edm. Bishop, *Origins of the feast of the Conception of the blessed Virgin Mary*, dans *The downside review*, 1886, t. V, p. 107; réimpression en tiré-à-part, avec note préliminaire, Londres, 1904; H. Thurston, *The English feast of our Lady's Conception*, dans *The Month*, Londres, 1891, t. LXXIII, p. 457; *The Irish origins of our Lady's Conception feast, ibid.*, 1904, t. CIII, p. 449; cf. *Revue du clergé français*, Paris, 1904, t. XXXIV, p. 255; F. G. Holweck, *Fasti Mariani*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 283 sq.; X.-M. Le Bachelet, *op. cit.*, II. *L'Occident*, c. I, § 2; c. II, § 1; A. Noyon, *Les origines de la fête de la Conception en Occident (X^e, XI^e et XII^e siècles)*, dans les *Études*, Paris, 1904, t. C, p. 763; M. Jugie, *Origines de la fête de l'immaculée conception en Occident*, dans la *Revue augustinienne*, Paris, 1908, t. XIII, p. 529; E. Vacandard,

Les origines de la fête et du dogme de l'immaculée conception, dans la *Revue du clergé français*, 1910, t. LXII, p. 15 sq.; K. A. H. Kellner, *Heortologie*, § 28, Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 186 sq.

II. Depuis le milieu du XI^e^ siècle jusqu'au concile de Bâle (1439) : période de discussion. — Cette période est caractérisée par la grande controverse qui se prépare à la fin du XI^e^ siècle, commence au XII^e^ et se poursuit pendant les deux siècles suivants. Provoqué par le développement que prend la fête de la Conception, le débat se concentre bientôt sur l'objet même de la fête ou sur la croyance qu'elle implique. D'abord mal présenté ou mal résolu et compliqué de questions accessoires, le problème finit par se poser dans toute sa netteté; les objections sérieuses sont poussées à fond. Cela fait, la vérité se dégage et le triomphe de la pieuse croyance devient peu à peu complet et définitif. Diverses étapes se succèdent, dont les grandes lignes doivent être signalées.

1. Seconde moitié du XI^e^ siècle : aube de la controverse. — Période courte, mais importante par l'apparition d'un homme et par la divulgation d'un événement, vrai ou supposé, qui devaient exercer une influence considérable sur le développement et de la fête et de la croyance.

1° *Les docteurs; saint Anselme.* — Quelques témoignages, datant de cette époque, ne diffèrent pas, dans leur ensemble, de ceux qui ont précédé. Saint Pierre Damien († 1072) rappelle ce que nous avons appelé le courant négatif, quand il affirme que tous, en dehors du Sauveur, doivent s'appliquer ces paroles du prophète royal : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis concepit me mater mea. Serm.*, XLV, *in Nativitate B. V. M.*, *P. L.*, t. CXLIV, col. 744. Aussi oppose-t-il la chair du Christ Sauveur et celle de Marie, comme ayant été conçues, l'une sans péché et l'autre du péché : *Ex ipsa carne Virginis, quæ de peccato concepta est, caro sine peccato prodiit, quæ ultro etiam carnis peccata delevit. Liber gratissimus*, c. XIX, *P. L.*, t. CXLV, col. 129. Ailleurs il rentre dans le courant positif en s'inspirant d'une idée déjà émise par Paul Warnefride : « Que peut-il manquer, en fait de sainteté, de justice, de religion, de perfection, à la Vierge unique qui reçut dans sa plénitude le don de la grâce divine? C'est elle, en effet, qui entendit l'ange la saluer en ces termes : *Ave, gratia plena, Dominus tecum.* Quel vice, je vous le demande, pourrait trouver place dans l'âme ou dans le corps de celle qui, semblable au ciel, a mérité d'être le sanctuaire où repose la plénitude de la divinité? » *Serm.*, XLVI, *in Nativitate B. V. M.*, *P. L.*, t. XLIV, col. 752. Plus expressif encore est le père des Chartreux, saint Bruno († 1101), quand il reconnaît en Marie « la terre pure, que Dieu a bénie et qui, en conséquence, fut indemne de toute contagion du péché, *ab omni propterea peccati contagione libera* ». *Expos. in ps. ci*, c. XX, *P. L.*, t. CLII, col. 167.

Les noms de saint Pierre Damien et de saint Bruno disparaissent devant celui d'un docteur qui, en ce point comme en beaucoup d'autres, devait jouer le rôle d'un précurseur et d'un initiateur : saint Anselme, archevêque de Cantorbéry (1093-1109). Les défenseurs du glorieux privilège de Marie ont invoqué son témoignage, mais en s'appuyant presque toujours sur des écrits apocryphes : tels le *Tractatus de conceptione B. Mariæ Virginis*, le *Sermo de conceptione Mariæ*, le *Miraculum de conceptione*, dont il sera question plus loin; tel encore le *Mariale*, édit. Ragey, Londres, 1893, où l'on rencontre des formules comme celles-ci : *Pulchra tota, sine nota cujusque maculæ; alma parens, omni carens corruptelæ macula; tota munda et jucunda, tota es mirabilis. Hymn.*, I, str. 14; IV, str. 3; VIII, str. 16. Quelques expressions du même genre se retrouvent dans les prières à la Vierge attribuées au saint docteur : *Virgo sanctissima, corpore sanctissima, moribus omnium pulcherrima. Virgo virginum, nec corde unquam polluta, nec ore, sed tota pulchra, tota sine macula. Orat.*, LIX, *ad sanctam Virginem Mariam, in Purificatione ejus*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 964. Expressions notables assurément, mais dont aucune n'est appliquée d'une façon explicite au moment de la conception

Dans ses œuvres dogmatiques, Anselme n'a pas traité de la pureté de Marie pour elle-même, mais seulement en l'envisageant par rapport à la pureté absolue de son divin Fils : « Comment, de cette masse pécheresse qu'est le genre humain, tout entier infecté de péché, Dieu a-t-il pris une nature humaine exempte de péché? » Telle est la question, motivée par la doctrine augustinienne sur la chair de Marie comme chair de péché, qu'il touche dans un écrit composé de 1094 à 1098, *Cur Deus homo*, l. II, c. XVI, *P. L.*, t. CLVIII. col. 416. L'objection que le saint se fait poser par son disciple Boson indique clairement la portée du problème : « Si la conception du Christ, comme homme, fut pure et exempte du péché qui s'attache à la délectation charnelle, la Vierge elle-même, à laquelle il doit son origine, fut conçue dans l'iniquité, sa mère la conçut dans le péché, et elle est née avec le péché originel, puisqu'elle a péché, elle aussi, dans Adam, en qui tous ont péché. » Anselme commence par répondre : Puisque cet homme est Dieu et qu'il réconcilie les pécheurs par sa propre vertu, on ne peut pas douter qu'il ne soit absolument indemne de tout péché; ce qui suppose qu'il est sorti de la masse pécheresse sans péché. Si nous n'arrivons pas à comprendre comment la sagesse divine a obtenu ce résultat, ne soyons pas étonnés, mais confessons respectueusement notre ignorance en face du mystère. Sur les instances de son interlocuteur, le saint propose cependant une explication. Les fruits de la rédemption n'ont pas été pour ceux-là seulement qui ont vécu après la passion du Sauveur; les autres aussi ont pu en bénéficier et obtenir, par la foi au futur rédempteur, d'être purifiés de leurs péchés. Grâce à un acte de foi semblable, la Vierge fut purifiée par une application anticipée des mérites de son fils, et c'est de la Vierge purifiée que le Christ a été conçu, *in ejus ipsa munditia de illa assumptus est.* Mais comme elle tenait cette pureté de son propre fils, celui-ci, en fin de compte, ne doit qu'à lui-même d'être né pur, c. XVI, col. 419 sq., 423.

Anselme donne cette explication pour satisfaisante, *ista videtur mihi posse satisfacere*, c. XVIII, col. 425. Elle avait pourtant un inconvénient, dont il se rendait compte, celui de subordonner en quelque sorte la pureté du fils à celle de la mère, comme si le Christ n'eût pas pu naître d'une femme pécheresse. C'est ce qu'avait paru soutenir, entre autres, saint Paschase Radbert; parlant de la purification de Marie au jour de l'annonciation, il avait écrit : *Alioquin, si non eodem Spiritu Sancto sanctificata est et mundata, quomodo caro ejus non caro peccati fuit? et si caro ejus de massa primæ prævaricationis venit, quomodo Christus Verbum caro sine peccato fuit qui de carne peccati carnem assumpsit, nisi quia Verbum quod caro factum est eam primum obumbravit in quam Spiritus Sanctus supervenit? De partu Virginis*, l. I, *P. L.*, t. CXX, col. 1371. Anselme n'était pas du même sentiment; aussi se réservait-il de donner plus tard une autre explication, qui compléterait la première. Il la donna peu après, en 1099 ou 1100, dans l'écrit *De conceptu virginali et originali peccato*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 431. Sans tomber lui-même sous la loi du péché, Notre-Seigneur pouvait naître d'une femme pécheresse, à la condition de naître virginalement. Cette solution nouvelle

comportait un examen plus approfondi du péché originel, considéré dans sa nature et son mode de propagation.

A l'époque de saint Anselme comme pendant tout le cours du XII^e^ siècle, le plus grand nombre des théologiens identifiaient, au moins partiellement, la faute héréditaire avec la concupiscence, considérée comme une corruption ou souillure physique; produite par le caractère désordonné qu'ils attribuaient à l'acte de la génération dans l'état présent, cette souillure était censée affecter directement la chair de l'enfant conçu, mais, par voie de contact ou d'influence, elle s'étendait à l'âme au moment de son union avec le corps. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianæ fidei*, l. I, part. VII, c. XXVIII, XXXI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 299, 301; cf. *Summa sententiarum*, t. III, c. XI, *ibid.*, col. 108; Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXX et XXXI. Certains prétendaient même qu'en conséquence du premier péché, il était résulté dans la chair d'Adam une empreinte morbide et vicieuse, qui suivait à travers les âges toute particule de matière transmise, immédiatement ou médiatement, par le commun ancêtre à ses descendants. De là une autre souillure, s'ajoutant à la précédente. Robert Pull, *Sent.*, l. II, c. XXVIII, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 756 sq. De ces deux souillures, saint Anselme ignore la seconde, et il n'admet la première qu'avec beaucoup de réserve. S'il ne refuse pas de reconnaître qu'il y ait dans la concupiscence inhérente à l'acte générateur un principe de corruption pour la cellule transmise par les parents, il nie expressément que, prise en elle-même, la concupiscence soit péché proprement dit, elle ne l'est qu'improprement ou métaphoriquement. *De conceptu virgin.*, c. IV, col. 437; *De concordia præscientiæ et prædestinationis*, c. VIII, col. 530 sq. Il nie également qu'il puisse être question du péché originel proprement dit avant l'animation ou l'union de l'âme avec le corps; le péché proprement dit ayant pour sujet l'âme, considérée comme substance intelligente et libre, ne peut se trouver ni dans la cellule transmise par les parents ni dans aucun des éléments qui concourent à la formation de l'embryon humain : *nam etsi vitiosa concupiscentia generetur infans, non tamen magis est in semine culpa, quam est in sputo vel in sanguine, si quis mala voluntate exspuit aut de sanguine suo aliquid emittit. De conceptu virgin.*, c. VII, col. 441. Comme tout péché proprement dit, le péché originel consiste dans un manque de justice, *absentia debitæ justitiæ*. Tout homme naissant devrait posséder la justice ou rectitude originelle, celle que Dieu avait conférée à la nature humaine en la créant et que le premier homme, en désobéissant, a perdue pour lui et pour toute sa postérité, c. I-III, col. 433-436. C'est dans le manque de cette justice ou rectitude primitive et dans l'inimitié divine qui s'en suit, que consiste le péché originel : *Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in iisdem infantibus, nisi ipsam quam supra posui, factam per inobedientiam Adæ, justitiæ debitæ nuditatem, per quam omnes filii sunt iræ*, c. XXVII, col. 461. Est-ce à dire qu'il n'y a point de rapport entre la tare héréditaire et une conception soumise à la loi de la concupiscence? Au contraire, le fait d'être ainsi conçu par un père et une mère de filiation adamique entraîne, pour toute personne humaine qui commence d'être, et au moment même où elle commence d'être, la nécessité de contracter le péché originel en manquant de la justice qu'elle devrait posséder, c. VII, col. 441. Mais tout cela suppose que cette personne est conçue par voie de génération naturelle ou sexuelle; cette condition manquant comme c'est le cas dans la conception virginale du Sauveur, la nécessité de contracter la tare héréditaire disparaît, c. VIII, XI, col. 442, 446. Anselme peut donc conclure que Notre-Seigneur aurait pu naître d'une femme pécheresse sans tomber lui-même sous la loi du péché; en d'autres termes, qu'il n'y a pas de lien nécessaire, absolument parlant, entre la pureté de Marie concevant et celle de Jésus-Christ conçu.

Mais c'est là une hypothèse, ce qui aurait pu être; ce n'est pas la réalité, ce qui a eu lieu en fait. Car s'il n'était pas rigoureusement nécessaire que l'Homme-Dieu fût conçu de la plus pure des vierges, a chose était pourtant convenable : *sed quia decebat ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret.* « Oui, continue le saint docteur, il convenait qu'elle brillât d'une pureté sans égale au-dessous de Dieu, cette Vierge à laquelle Dieu le Père devait donner son Fils unique, ce Fils né de son cœur, égal à lui-même, en sorte que le Fils de Dieu le Père et le fils de la Vierge fussent réellement un seul et même Fils », c. XVIII, col. 451. Phrase magnifique, dont on a dit justement, t. I, col. 1339, qu'elle emporte l'immaculée conception. Et il est vrai qu'elle l'emporte en soi; mais l'emportait-elle dans la pensée d'Anselme? Il ne semble pas, puisqu'il ajoutait : « Quant à la manière dont cette même Vierge a été *purifiée par la foi* avant qu'elle ne conçût son fils, j'en ai traité ailleurs, » c'est-à-dire dans le premier écrit, *Cur Deus homo*, l. II, c. XVI, et XVII, col. 419, 421. Anselme attribue donc à une purification préalable cette pureté souveraine dont Marie devait jouir au moment de devenir mère. C'est l'opinion à laquelle Eadmer fera, plus tard, allusion : *Quod si aliquis ipsam Dei genitricem usque ad Christi annuntiationem originali peccato obnoxiam asserit, ac sic fide qua angelo credidit inde mundatam, juxta quod dicitur, fide mundans corda eorum, si catholicum est non nego.* Thurston, *Eadmeri tractatus de conceptione*, n. 12.

En quoi consista cette purification préalable de Marie? Question importante par ses conséquences. Prétendre qu'elle porta sur le péché originel proprement dit, ce serait supposer que, d'après le saint docteur, la bienheureuse Vierge fut infectée de la tare héréditaire jusqu'à l'époque où elle devint mère. Elle serait donc inférieure, sous ce rapport, à Jean-Baptiste, sanctifié avant de sortir du sein maternel : *prius plenus Deo quam ex matre. Orat.*, LXII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 969. Elle serait inférieure aux enfants baptisés et dès lors délivrés de toute souillure spirituelle. *De concept. virgin.*, c. XXIX, col. 462 sq.; *De concordia præscientiæ*, q. III, c. II, col. 522. Que penser de pareilles conséquences, ou plutôt inconséquences? Car, dans une prière pour le jour de la Nativité, Anselme invoque Marie comme Vierge très sainte : *quando nata es, Virgo sanctissima;* il l'interpelle par les mérites de sa naissance également sainte : *Per merita tuæ sacratissimæ nativitatis. Orat.*, LVI, col. 962. D'ailleurs, la solution proposée dans le *Cur Deus homo* et rappelée dans le *De conceptu virginali*, exige impérieusement qu'on entende par la purification opérée en Marie au jour de l'annonciation tout autre chose qu'une simple purification ou sanctification de l'âme, consistant à la délivrer du péché originel proprement dit; car, d'après l'enseignement formel du saint docteur, une purification de ce genre ne fait pas disparaître en nous la chair de péché, elle n'entrave pas la transmission de la tache héréditaire, transmission qui tient à l'état de déchéance où la nature humaine se trouve actuellement dans les descendants d'Adam et qui, par conséquent, est indépendante de la présence ou de l'absence de grâce sanctifiante dans l'âme des parents : *natura egens facta omnes personas, quas ipsa procreat, eadem egestate peccatrices et injustas facit. De conceptu virginali*, c. XXIII, XXIV, col. 457 sq. Ce qu'Anselme avait en vue, c'était une purification

spéciale et privilégiée, tendant à faire disparaître en Marie tout ce qui, dans la terminologie augustinienne, constituait la chair de péché, c'est-à-dire la concupiscence considérée soit comme effet ou comme moyen de transmission du péché originel, soit comme principe de péchés actuels *(fomes peccati)*. C'est également de cette purification consommée que parlait Eadmer, quand il a dit de la mère de Dieu au jour de l'annonciation : « Nous croyons que, s'il restait encore en elle quelque chose du péché originel ou du péché actuel, son cœur en fut si complètement purifié, que dès lors l'Esprit du Seigneur reposa vraiment dans sa plénitude sur l'humble Vierge qui, tremblante, écoutait le message divin. » *De excellentia Virginis*, c. III, *P. L.*, t. CLIX, col. 561.

Le problème de la conception de Marie d'après Anselme n'est pas tranché par ce qui précède; on pourrait même arguer de cette purification tendant à faire disparaître dans la mère de Dieu les effets ou conséquences du péché originel, pour conclure que le saint docteur devait la regarder comme primitivement soumise à la loi commune. Ce qui paraît confirmé par d'autres textes, notamment ceux où il réserve au Sauveur le privilège d'avoir été conçu et d'être né sans péché : *Solus inter homines filius Virginis in utero matris et nascens de matre sine peccato. De conceptu virgin.*, c. III, col. 435; *in omnibus enim trahitur iniquitas ex Adam, et vinculum peccati, et propagatio mortis, te solo excepto, Domine Jesu Christe, qui, natura mirante, de Sancto Spiritu es conceptus. Meditatio in ps. Miserere*, 19, *P. L.*, t. CLVIII, col. 854. Mais dans ces textes, comme dans ceux de saint Augustin et d'autres Pères ci-dessus allégués, il s'agit directement de la question de principe ou de droit, fondée sur le mode de conception; sous ce rapport, Jésus-Christ seul échappait à la loi commune. Autre est la question d'application ou de fait, l'exception restant possible, s'il plaît à Dieu. Ainsi, dans le premier texte, la conception sans péché et la naissance sans péché sont réservées au Sauveur; malgré cela, en fait et par privilège, le précurseur est né saint parce que sanctifié dans le sein de sa mère, suivant une affirmation déjà rapportée : *prius plenus Deo quam ex matre.*

A l'encontre, il est vrai, quand il s'agit de Marie, se présente la phrase où Boson affirme à la fois la conception dans l'iniquité, *est in iniquitatibus concepta*, et la naissance avec le péché originel, *et cum originali peccato nata est.* Mais, à supposer que cette assertion eût été pleinement acceptée, il n'en résulterait pas d'objection efficace contre la sanctification de Marie dans le sein de sa mère, si l'on tient compte de la terminologie d'Anselme. Pour lui, les paroles du psalmiste : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum*, s'appliquaient directement à l'acte générateur des parents et au terme immédiat de cet acte, soumis l'un et l'autre à la loi du péché, dans le sens expliqué déjà; le mot de *conception* désigne alors la conception première, appelée conception charnelle, séminale, ou conception passive commencée, par opposition à la conception seconde ou conception passive consommée par l'union de l'âme et du corps, dans l'hypothèse formellement soutenue par Anselme, *De conceptu virgin.*, c. VII, col. 440, où l'embryon ne serait vivifié par une âme humaine qu'après une certaine période de formation. Il résulte de là que, dans le texte allégué, l'expression : *nata est*, signifie proprement la naissance, non extérieure, mais intérieure, celle qui eut lieu quand par l'union de l'âme avec le corps suffisamment développé, la personne humaine de Marie commença d'exister. Cette acception du mot *naissance*, à cette époque, est confirmée par Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXXI, § 9.

Si cette considération sauvegarde la sainteté de la naissance extérieure, la difficulté tirée des paroles de Boson n'en devient que plus précise et plus pressante en ce qui concerne la naissance intérieure ou conception consommée. Aussi est-ce surtout de l'interprétation de ce texte que dépend la question de savoir si, finalement, Anselme doit être rangé parmi les adversaires de la conception immaculée. Une question préalable se pose : le saint docteur a-t-il fait sienne l'assertion émise par son disciple, ou bien la laisse-t-il seulement passer, sans lui donner son approbation? La seconde alternative a eu ses défenseurs, notamment Jean de Ségovie, *Septem allegationes et totidem avisamenta pro informatione Patrum concilii Basileensis*, Bruxelles, 1664, p. 353, et, de nos jours, par le P. Ragey, *Eadmer*, Paris, 1892, p. 303 : « Le maître laisse dire (le disciple). Son silence équivaut non à une concession absolue, mais simplement à une concession hypothétique, à un laisser-passer. Il ne répond pas : *Concedo*, mais *transeat*, ou plutôt il ne répond rien, il *laisse passer*, afin de mieux montrer que, même en admettant que la Vierge fût née dans le péché originel, il ne s'en suivrait pas que Notre-Seigneur eût été conçu lui-même dans le péché originel. La seule thèse que le saint docteur veut démontrer dans le *Cur Deus homo* et dans le *De conceptu virginali*, c'est que Notre-Seigneur a été conçu sans péché, et il tient à faire comprendre à ses disciples que l'immaculée conception du fils, si l'on peut s'exprimer ainsi, ne dépend nullement de l'immaculée conception de la mère. »

La dernière remarque est juste, mais l'interprétation proposée ne saurait être tenue pour pleinement suffisante. Il y a, semble-t-il, de la part d'Anselme plus qu'un simple laisser-passer, puisqu'il admet dans ses deux écrits une purification réelle de Marie. Aussi Jean de Ségovie a-t-il ajouté d'autres explications, dont une au moins mérite quelque attention. Elle consiste à déterminer et à limiter le sens et la portée de la concession faite par le saint docteur d'après l'objet de la purification qu'il admet et en tenant compte du développement intégral de sa pensée. Boson attribuait indistinctement la raison de péché à la conception première ou charnelle, liée immédiatement à l'acte générateur, puis au terme dernier de cet acte, Marie considérée comme personne humaine. Dans le *De conceptu virginali*, Anselme met les choses au point en distinguant le péché proprement dit, qui convient à l'âme seule, et le péché au sens large ou métaphorique qui, d'une certaine façon, peut convenir au corps. Qu'il ait admis en Marie le péché originel dans le second sens (ce que les théologiens scolastiques appelleront bientôt l'élément *matériel* de ce péché), qu'il l'ait admis en Marie non seulement avant, mais encore après sa naissance, nul doute ne semble possible, puisque, d'après lui, la purification spéciale et privilégiée de la mère de Dieu a porté là-dessus. Mais cette concession, faite implicitement à Boson, n'entraîne pas, de soi, en Marie la souillure de l'âme, le péché proprement dit, car les deux choses sont séparables. L'entraînait-elle, de fait, dans la pensée du saint, comme s'il eût admis un rapport nécessaire de cause et d'effet entre les deux choses, l'une amenant l'autre? Rien ne le prouve d'une façon péremptoire. Après avoir exposé ses deux manières d'expliquer comment le Verbe a pu s'incarner sans contracter le péché, il fait allusion à une autre explication, plus profonde, qu'il accepterait volontiers si elle lui était suffisamment démontrée : *altiorem autem aliam rationem... esse non nego, quam, si mihi ostensa fuerit, libenter accipio*, c. XXI, col. 452. Or il se trouve que, de son côté, Eadmer propose une explication à laquelle il donne aussi l'épithète de plus profonde, *altior consideratio*, et qui consiste à sauvegarder la pureté du fils en attribuant à la mère une pureté

originelle qui exclurait non pas seulement toute souillure de l'âme ou le péché originel proprement dit, mais encore toute imperfection de la chair ou le péché originel au sens large. Thurston, *Eadmeri tractatus*, n. 12. Si le rapprochement fait ici avait quelque valeur et qu'Anselme eût eu réellement en vue la conception d'Eadmer, il faudrait dire que, sciemment et délibérément, il n'a pas osé aller aussi loin. Mais entre une conception immaculée en ce sens plénier et une conception supposant en Marie le péché originel proprement dit, il y a un moyen terme : celui d'une conception avec infusion privilégiée de la grâce sanctifiante, mais laissant la chair de la Vierge dans la condition où elle l'avait reçue de ses parents. Ce moyen terme, Anselme l'a-t-il entrevu et, si oui, l'a-t-il admis? Sur les deux points, la réponse ne peut être que problématique et, dans le sens de l'affirmation, douteuse; toutefois, il ne sera pas hors de propos d'observer que la fête de la Conception et la croyance au glorieux privilège trouveront bientôt d'ardents défenseurs parmi les plus intimes familiers du saint archevêque.

Il reste que la doctrine anselmienne ouvrit la controverse et qu'en même temps elle prépara de loin la solution destinée à triompher un jour. Elle ouvrit la controverse en posant cette question : Comment de la masse pécheresse qu'est le genre humain, Jésus-Christ a-t-il pu naître sans contracter le péché? car cette question devait amener les théologiens à considérer la pureté de Marie en fonction de celle de son fils et à se prononcer pour ou contre la sainteté originelle de la mère. En outre, en attribuant la purification privilégiée de la Vierge à une application anticipée des mérites de son fils, l'unique et universel rédempteur, Anselme amorçait la grande objection qui devait être formulée et qui, au siècle suivant, le sera : Comment Marie serait-elle exempte du péché originel, puisqu'elle a été rachetée? Mais cette doctrine d'une application anticipée des mérites du Sauveur pouvait aussi contribuer, et elle contribuera de fait à l'heureuse solution de la controverse. D'autres points aideront au même résultat : le rejet d'une empreinte morbide qui aurait suivi à travers les âges toute chair dérivée d'Adam; l'affirmation catégorique que le péché proprement dit a pour sujet l'âme seule; la distinction entre le péché originel encouru et la nécessité antécédente de l'encourir (le *debitum peccati*, comme on dira plus tard); enfin la conception du péché originel comme privation de la justice primitive. Sur ce dernier point, cependant, la doctrine restait inachevée : en conséquence de sa définition générale du péché, *rectitudo voluntatis propter se servata*, *De conceptu virginali*, c. III, col. 436, Anselme s'est trop attaché, dans son analyse de la faute originelle, à la notion de rectitude morale, sans bien relever la nature particulière de la justice primitive et sans en dégager nettement l'élément le plus foncier, la grâce sanctifiante.

2° *La vision d'Helsin.* — Jusqu'à ces derniers temps, beaucoup rapportaient à la seconde moitié du XII^e^ siècle l'établissement de la fête de la Conception dans l'Europe septentrionale; ils voyaient la cause déterminante de cet événement dans une apparition miraculeuse dont Helsin, abbé de Ramsay, aurait été favorisé vers l'an 1070. L'histoire est racontée dans deux pièces, jadis attribuées à saint Anselme : *Sermo de conceptione beatæ Mariæ* et *Miraculum de conceptione sanctæ Mariæ*, *P. L.*, t. CLIX, col. 319, 323. Trois autres récits de la même apparition ont été publiés par le P. Thurston, *Eadmeri tractatus de conceptione sanctæ Mariæ*. Append. E, F, G, p. 88 sq. Le texte du premier coïncide, en substance, avec celui que dom Gerberon a édité dans le *Sermo de conceptione*. Le second texte présente des points de contact notables avec celui du *Miraculum*, bien qu'il soit plus concis; il semble aussi plus ancien et le P. Thurston a conjecturé qu'il pourrait venir d'Anselme le Jeune. Le troisième texte est de Guillaume de Malmesbury, mort vers 1143. Peu après, la vision d'Helsin fut rimée, sous ce titre : *C'est comment la conception Nostre Dame fu establie*, par le poète anglo-normand Robert Wace. D'après les récits primitifs, Helsin avait été chargé par Guillaume le Conquérant d'une mission auprès du roi de Danemark; au retour du voyage, il fut surpris en mer par une violente tempête. Sur le point de périr, il invoqua Notre-Dame; un messager céleste vint à son secours, mais, pour prix de sa protection, il lui fit promettre de célébrer et de faire célébrer chaque année, le 8 décembre, la fête de la Conception. Helsin ayant demandé de quel office il faudrait se servir, l'envoyé divin indiqua celui de la Nativité, sauf à remplacer ce mot par celui de Conception. Échappé au péril, l'abbé de Ramsay accomplit sa promesse en ce qui concernait son monastère et s'employa de tout son pouvoir à propager la fête.

D'autres récits merveilleux s'ajoutèrent bientôt au précédent. Dans le *Sermo* (ou plutôt *Epistola*) *de Conceptione*, saint Anselme, qui est censé parler comme archevêque, raconte, outre la vision d'Helsin, deux apparitions de Notre-Dame : l'une à un diacre hongrois, qui serait devenu plus tard patriarche d'Aquilée, pour le dégager d'une union illégitime; l'autre, à un chanoine normand, pour l'arracher aux griffes du démon. Dans les deux cas, la Vierge recommande à ses protégés de fêter, le 8 décembre, sa conception. L'écrit se termine par une exhortation véhémente à vénérer, en la célébrant, non seulement la conception spirituelle, mais même la conception humaine de Marie : *Celebremus igitur... utramque ejus conceptionem venerabilem, spiritualem videlicet et humanam.* On ne pourrait donc s'étonner que, dans un concile tenu à Saint-Paul de Londres en 1328, Simon Mépham, primat de Cantorbéry, voulant étendre à toute sa province ecclésiastique la célébration de la fête, ait parlé en ces termes : « selon l'exemple de notre prédécesseur, le vénérable Anselme, qui a jugé bon d'ajouter aux solennités plus anciennes de la bienheureuse Vierge Marie celle de sa conception. » Mansi, t. XXV, col. 829. De son côté, la vision d'Helsin fournit matière à développement. Le roi Guillaume, « frappé du récit que lui fit l'abbé Helsin, convoqua tous les évêques d'Angleterre et de Normandie, pour qu'ils eussent à délibérer sur cette importante affaire. Les évêques réglèrent que la fête de la Conception serait célébrée dans tous les États anglo-normands. Telle fut la véritable origine de cette fête en Occident. Elle passa de Normandie en France, et de là dans tous les autres États de l'Europe. Dès l'an 1072, deux ans seulement après la céleste apparition, Jean de Bayeux, archevêque de Rouen, établissait dans l'église de Saint-Jean une confrérie sous le titre de l'Immaculée Conception. » Abbé Adam, *La fête de l'Immaculée Conception, dite « Fête aux Normands »*, p. 361, 367.

En face de ces assertions complexes, il faut nécessairement distinguer entre la vision d'Helsin telle qu'elle apparaît dans sa forme première et les additions ou amplifications postérieures. L'existence d'un culte de la conception en Normandie à la fin du XI^e^ siècle n'est pas démontrée. Après avoir soumis à une juste critique les pièces alléguées, M. l'abbé Vacandard, historien rouennais, est arrivé à cette conclusion : « Aucun document du XI^e^ siècle ne nous a offert de trace du culte de la Conception en Normandie. Seuls les manuscrits du XIII^e^ et du XII^e^ en font mention. » *Les origines de la fête de la Conception dans le diocèse de Rouen et en Angleterre*, p. 168. Comme on le verra plus loin, l'expression de « Fête aux Normands » n'a ni l'ancienneté, ni, au début du moins,

le sens qu'on suppose dans les ouvrages cités. Que la fête de la Conception ait été instituée sous Guillaume le Conquérant et qu'elle l'ait été par saint Anselme, ce sont là deux assertions inconciliables, puisque le roi normand mourut en 1087 et que l'abbé du Bec ne devint archevêque de Cantorbéry qu'en 1093. D'ailleurs, ni l'une ni l'autre de ces assertions ne présente de sérieuses garanties. Loin d'être favorisé par l'invasion, le culte de la Conception en fut entravé, au début, et même compromis : il y eut réaction contre les usages du peuple vaincu, d'après Eadmer, *Vita S. Anselmi*, l. I, c. v, n. 42, *P. L.*, t. CLVIII, col. 74, des réformes furent faites dans le calendrier anglo-saxon par Lanfranc qui occupa le siège de Cantorbéry de 1070 à 1089, et la nouvelle fête de la Vierge subit une éclipse momentanée en plusieurs endroits, notamment à Winchester et à Cantorbéry. Sous quelle influence la restauration se fit-elle, nous le verrons tout à l'heure, mais bien qu'elle ait suivi de près la mort de saint Anselme, lui-même n'en fut pas l'auteur. L'obstacle ne vient pas du doute qui s'attache aux sentiments de ce docteur sur la question de croyance, car l'admission d'une fête de la Conception et la croyance à la sainteté originelle de Marie sont deux choses qu'il faut distinguer à cette époque, comme dans les siècles suivants; tels ont accepté la fête, qui ne professaient pas la croyance. L'obstacle réel est d'ordre historique : on ne trouve rien, ni dans les œuvres authentiques d'Anselme, ni dans sa biographie composée par Eadmer, son disciple et familier, ni dans les autres documents contemporains, qui permettent d'attribuer au saint primat l'institution d'une fête de la Conception, soit pour l'Angleterre et la Normandie, soit pour la seule Église de Cantorbéry. Tous les écrits relatifs à la croyance ou au culte de la Conception qui ont été rattachés au nom d'Anselme, le *Tractatus*, le *Sermo*, le *Miraculum*, sont apocryphes. L'affirmation émise par Simon Mépham deux siècles plus tard, au concile de 1328, est vraisemblablement dépendante de ces pièces, à moins qu'elle ne doive s'expliquer par une confusion entre Anselme l'archevêque et Anselme le Jeune, son neveu, qui fut en réalité non l'instituteur, mais le restaurateur de la fête de la Conception en Angleterre.

Dégagé des excroissances ultérieures et ramené aux données premières, que vaut le récit de la vision d'Helsin? Des écrivains ont cru devoir douter de l'historicité du personnage ou du moins de sa mission en Danemark, surtout parce qu'Helsin est donné dès lors pour abbé de Ramsay, titre qu'il aurait possédé seulement en 1080, à la mort d'Aelfwin, son prédécesseur : *Aielsinus abbas. Suscepit abbatiam anno MLXXX. Et fuit abbas per VIII annos. Cartularium monasterii de Ramescia*, Londres, 1886 sq., t. IV, p. 174. Doutes fragiles, car des documents incontestables établissent qu'Helsin (appelé aussi Elsi, Elsinus, Aielsinus, Aethelsige), abbé de Saint-Augustin de Cantorbéry au temps de Guillaume le Conquérant, apparaît aussi dès cette époque, et avant la mort d'Aelfwin, avec le titre d'abbé de Ramsay, qu'il fut envoyé en Danemark et qu'au retour, il alla non pas à Cantorbéry, mais à Ramsay. Langebek, *Scriptores rerum Danicarum medii ævi*, Copenhague, 1774, t. III, p. 252; Sir I. Ellis, *A general introduction to Domesday book*, Londres, 1833, t. II, p. 98; Ed. Freeman, *History of the Norman conquest of England*, 2e édit., Oxford, 1876, t. IV, p. 135 sq., 749 sq. Sans compter que, dans le cartulaire de l'abbaye de Ramsay, on lit ces mots à la suite de ceux qui ont été rapportés ci-dessus : *Et eidem revelatum fuit in mari quod festum Conceptionis sanctæ Mariæ celebraretur, et per ipsum primo fuit inventum.*

Mais si l'on ne peut pas douter de l'historicité du personnage, n'en va-t-il pas autrement de la réalité de la vision qui lui est attribuée? A prendre cette dernière en elle-même et dans son objet, rien n'autorise à la rejeter d'emblée, comme impossible ou même invraisemblable, ni à la mettre sur le même rang que les légendes du clerc hongrois et du chanoine normand, car elle se présente dans des conditions très différentes. Il est vrai que la fête de la Conception existait déjà en Angleterre et que, notamment, elle avait existé à Saint-Augustin de Cantorbéry, monastère longtemps habité par Helsin, d'abord simple religieux, puis prieur et abbé; cette circonstance prouverait contre la véracité de la vision, si l'on prétendait y rattacher la première apparition de la fête en Angleterre. Mais rien de pareil ne se trouve dans les récits les plus anciens; il y est seulement question du monastère de Ramsay : *Statimque in Ramesiensi cœnobio idem festum solempniter celebrari constituit, et ipse quoad vixit devotis obsequiis illud celebravit... Statuitque in Ramesiensi ecclesia cui ipse preerat ut hoc festum omni anno solempniter VI idus decembris celebraretur.* Thurston, *Eadmeri tractatus*, p. 91, 95. D'autres doutes, plus sérieux, ont été émis; ils tiennent soit au caractère imaginatif de l'abbé Helsin, tel que d'autres actes de sa vie le font soupçonner, soit au silence des premiers défenseurs de la fête au XIIe siècle, soit à un certain ton tendancieux qui semble régner dans le récit du *Miraculum* et qui peut le faire considérer comme rédigé ou arrangé en vue de légitimer la fête contestée et d'en favoriser le triomphe. Thurston, *The English feast of our Ladys' conception*, p. 461; E. Bishop, *On the origins*, 1904, p. 8 sq., 37 sq.

Une chose, en tout cas, est incontestable; c'est la grande influence que la publication du *Miraculum de conceptione* exerça sur le développement, non pas tant de la croyance au glorieux privilège, que de la fête de la Conception. La preuve en est dans le grand nombre de bréviaires, martyrologes et autres documents liturgiques où, à partir du XIIIe siècle, la légende d'Helsin est utilisée, en Angleterre, en Normandie, en Danemark, Langebek, *op. cit.*, t. III, p. 253, et surtout le continent, l'Italie comprise, comme on en peut juger par des bréviaires conservés à la bibliothèque du Vatican, par exemple, *Vat. lat., 4752, fratrum minorum secundum consuetudinem romane ecclesie*, fol. 526, et *4761, secundum consuetudinem romane curie*, fol. 362 v°, l'un et l'autre cotés XIVe siècle. Fait qui ne peut créer aucune difficulté dogmatique, si l'on a soin de distinguer ici comme dans d'autres cas, en particulier celui de la dévotion au Sacré-Cœur, entre l'occasion ou la cause déterminante d'un mouvement cultuel et l'objet ou le motif propre du culte; objet et motif dont la vérité est, en soi, distincte et indépendante de l'occasion ou cause déterminante du mouvement cultuel.

Robert Wace, *L'établissement de la fête de la Conception Notre-Dame dite la Fête aux Normands*, édit. G. Mancel et G. S. Trébutien, Caen, 1842; Ragey, *Eadmer*, Paris, 1892, c. XXXVII-XLI; H. Thurston, *The English feast of our Lady's Conception; The legend of abbot Elsi*, dans *The Month*, 1891, 1904, t. LXXIII, p. 548 sq.; t. CIV, p. 1; l'abbé Adam, *La fête de l'Immaculée Conception, dite « Fête aux Normands », d'après les quatre bréviaires manuscrits de Coutances, conservés à la bibliothèque de Valognes*, dans la *Revue catholique de Normandie*, 5e année, 1895-1896, p. 115, 357; E. Vacandard, *Les origines de la fête de la Conception dans le diocèse de Rouen et en Angleterre*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1897, t. LXI, p. 166; plus tard, *Les origines de la fête et du dogme de l'immaculée conception*, I, dans la *Revue du clergé français*, 1910, t. LXII, p. 18-20; P. Salaville, *Les premières origines de la fête de la Conception en Normandie*, dans *Notre-Dame*, 3e année, Paris, 1913, p. 357-364.

II. XIIe SIÈCLE : COMMENCEMENT DE LA GRANDE CONTROVERSE. — La crise inévitable se produisit

bientôt, ce fut à l'occasion de la fête de la Conception, d'abord en Angleterre, puis sur le continent.

1° *La controverse en Angleterre.* — 1. *Restauration de la fête : Anselme le Jeune.* — Implantée en divers endroits avant la conquête normande, la fête de la Conception avait ensuite, on l'a vu, subi une éclipse; fait qu'Eadmer déplorait en ces termes : « Autrefois elle était célébrée par un plus grand nombre, par ceux-là surtout en qui s'alliaient une franche simplicité et une plus humble dévotion. Mais depuis que les esprits se sont laissés dominer par l'amour de la science et la manie de tout examiner, on a retranché cette solennité, au mépris de la simplicité des pauvres, et, sous prétexte qu'elle manquait de fondement solide, on l'a réduite à rien. » Thurston, *Eadmeri tractatus*, n. 1. Lignes écrites dans les vingt premières années du XII^e^ siècle, alors que l'œuvre de la restauration n'était pas encore développée. De cette époque date un précieux document, le *Missale ad usum insignis ecclesie Eboracensis. The York Missal*, édit. Henderson, Durham, 1877. Le missel d'York ne contient pas la fête de la Conception, au moins dans sa partie primitive, mais quelle magnifique idée il nous donne de la mère de Dieu!

Velut rosa decorans spineta, sic quod lædat nil habet Maria Virgo : Eva quod contulit prima, Christi sponsa effugat [Maria.

Prose *in die Nativitatis*, t. II, p. 281.

A rea virga primæ matris Evæ florens rosa processit Maria.
Oritur ut lucifer inter astra etherea perpulchra ut luna.

Prose *in die Assumptionis*, t. II, p. 82.

Mulierum pia agmina intra semper benedicta...
Ex quo atque nata sum incorrupta.

Tertia die infra Octavam (Assumptionis), t. II, p. 86.

Te Deus Pater,	Sanctificavit,
Ut Dei Mater	Sanctam servavit,
Fieres, et ipse frater	Et mittens sic salutavit,
Cuius eras filia,	Ave plena gratia.

Quarto die infra octavam, t. II, p. 87; cf. Dreves, *Analecta hymnica*, t. LIV, p. 396, pour divers missels ou bréviaires normands du XIII^e^ et XIV^e^ siècles, où l'on retrouve cette strophe.

Si le missel d'York n'a pas la fête de la Conception, en revanche elle se trouve dans un autre, écrit vers 1220 à Winchester ou dans les environs (Biblioth. du Havre, n. *330. A. 32)* : messe propre, la même que contenait déjà, un siècle plus tôt, le missel de Léofric, voir ci-dessus col. 991; en outre, une préface où Marie est louée d'avoir été prévenue de Dieu, comme destinée à devenir le temple du Seigneur. Ce missel de Winchester forme comme un trait d'union entre les deux périodes séparées par les premiers temps de la conquête; il inaugure en quelque sorte l'œuvre de la restauration, car dans l'espace d'une dizaine d'années, la fête est introduite ou réapparaît en maint endroit : à Westminster et à Reading avant 1128, à Worcester en 1125, à Winchcombe en 1126, à Saint-Alban vers la même époque et, probablement, à Gloucester. Bishop, *On the origin of the feast*, p. 32 sq.; Noyon, *Les origines de la fête*, p. 16.

Ce mouvement de réaction se fit et se développa sous l'impulsion d'un homme en qui le P. Victor de Buck et d'autres à sa suite crurent devoir saluer l'instituteur de la fête de la Conception en Angleterre, mais qui, en réalité, n'en fut que le restaurateur et le promoteur : Anselme le Jeune, neveu de saint Anselme. D'abord abbé de Cluses en Savoie, il avait été appelé par son oncle à Cantorbéry. Après la mort du primat, il rentra dans son abbaye, puis, mandé à Rome par le pape Pascal III, il y fut créé abbé de Saint-Sabas, monastère jadis habité par des moines grecs. Envoyé quelques années plus tard, comme légat pontifical, auprès du roi Henri I^er^ et du nouvel archevêque de Cantorbéry, il devint, en 1120, abbé du célèbre monastère de Saint-Edmond, Edmundsbury, dans le comté de Suffolk et y resta jusqu'à sa mort (1148). Or voici ce qu'on lit dans le cartulaire manuscrit de cette abbaye : « Ce fut cet Anselme qui établit chez nous deux solennités : la Conception de sainte Marie *qui, grâce à lui, se célèbre maintenant dans beaucoup d'églises*, et la commémoraison de sainte Marie pendant l'Avent. » Thurston, *Eadmeri tractatus*. Append. I, p. 102. Assertion confirmée, en ce qui concerne la propagation de la fête de la Conception, par Osbert de Clare, alors prieur de Westminster, quand il écrit, vers 1128, au même Anselme : *etiam in multis locis celebratur ejus vestra sedulitate festa conceptio. Ibid.*, Append. A, p. 54.

2. *Le mouvement d'opposition.* — L'œuvre de restauration entreprise par l'abbé de Saint-Edmond n'allait pas sans difficultés. Osbert de Clare lui disait que la célébration de la fête à Westminster avait provoqué de vives récriminations; on avait protesté auprès de deux évêques, puissants par leur influence, qui s'étaient trouvés par hasard dans le voisinage, Roger de Salisbury et Bernard de Menevia (Saint-David), jadis chapelain de la reine Mathilde. Les mécontents criaient à la nouveauté, ils objectaient que l'Église romaine n'avait pas approuvé ce culte; ils disaient même « que la fête avait été prohibée dans un concile », assertion vague, mais qui ne semble pas dénuée de fondement. Thurston, art. *Abbot Anselm of Bury*, p. 560. Difficultés d'ordre juridique ou liturgique; mais nous voyons, par le traité d'Eadmer, qu'en réalité les opposants allaient plus loin; ils déclaraient que la fête n'avait pas de raison d'être, *quasi ratione vacantem.* Cette objection peut se comprendre et s'éclaircir par une allusion aux deux conceptions qu'on distinguait alors : la conception commencée ou charnelle, et la conception consommée ou proprement humaine. S'il s'agit de cette dernière, celle où l'individu humain apparaît constitué dans son espèce propre et sa personnalité, on l'honore suffisamment par la fête de la Nativité, puisque les deux naissances, l'intérieure et l'extérieure, portent sur le même sujet et que la seconde est dépendante de la première : *nec enim, aiunt, nata esset, si concepta non fuisset.* S'il s'agit de la conception seulement commencée, « ce serait chose vaine que de vénérer une matière encore informe qui souvent, chez un certain nombre, s'atrophie et s'anéantit avant d'arriver pleinement à la forme humaine, *supervacanee illa adhuc informis materia coleretur, quæ in nonnullis sæpe, priusquam plene in humanam effigiem transeat. deperit et annichilatur*, n. 3. En outre, d'après d'autres passages, n. 9 et 12, appel était fait aux textes de la sainte Écriture qui présentent toute génération sexuelle comme soumise à la loi du péché ou proclament tous les hommes pécheurs en Adam, Ps. L, 7; Rom., V, 12.

En présence de cette opposition, Osbert de Clare implorait l'appui de celui qui avait été jadis abbé de Saint-Sabas et que Pascal III avait envoyé comme légat en Angleterre. Ne pourrait-il pas, dans sa connaissance des traditions ou coutumes romaines, trouver quelque chose à dire en faveur de la chère dévotion? Qu'il entre en rapports avec des personnes instruites, versées dans les saintes Lettres et prêtes à défendre, en paroles et par écrit, la cause de la Vierge. Qu'il en confère avec le nouvel évêque de Londres (Gilbert Foliot, consacré en janvier 1128) et l'abbé de Reading, Hugues d'Amiens (élu archevêque de Rouen en 1125) qui, sur la demande du roi Henri,

solennise déjà la fête dans son monastère. Osbert fait enfin un suprême appel au zèle d'Anselme et l'exhorte à ne pas laisser inachevée l'entreprise dont il a été l'âme : Que vos ennemis ne puissent pas dire de vous sur un ton d'ironie, *quia hic homo cœpit edificare, et non potuit consummare.* L'appel fut entendu, et l'appui efficace, car il est indubitable qu'à partir de cette époque, la fête de la Conception gagna rapidement du terrain en Angleterre. Peut-être même serait-ce d'une intervention personnelle de l'abbé Anselme qu'il faudrait entendre l'assertion consignée dans un exemplaire manuscrit des Annales de Tewkesbury, datant du XIIIe siècle, suivant laquelle la fête de la Conception de sainte Marie aurait été approuvée dans un concile de Londres (1129) par l'autorité d'un légat pontifical. Bishop, *art. cité*, p. 29 sq.

3. *Profession explicite de l'immaculée conception : Eadmer, Osbert de Clare.* — Si le résultat de la controverse précédente fut important pour la nouvelle fête, il ne le fut pas moins pour la croyance au glorieux privilège de Marie. Afin de répondre aux objections émises contre la légitimité du culte qu'ils s'efforçaient de promouvoir, ses partisans durent expliquer pourquoi et sous quel rapport la conception de la mère de Dieu leur semblait digne de vénération. C'est en le faisant qu'ils affirmèrent la pureté et la sainteté originelle de la bienheureuse Vierge. Tels furent les deux principaux alliés de l'abbé Anselme : Eadmer († 1124?) et Osbert de Clare († vers 1160).

La perle des écrits composés alors est incontestablement le *Tractatus de conceptione sanctæ Mariæ*, *P. L.*, t. CLIX, col. 301-308. Mis pendant longtemps sous le nom de saint Anselme, il fut attribué plus tard par quelques-uns au vén. Hervé, moine du Bourg-Dieu († 1150); voir A. Charma, *Notice biographique, littéraire et philosophique sur saint Anselme*, note 57, p. 112, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, Caen, 1853, t. XX; d'autres en firent l'honneur à l'abbé Anselme. Enfin il a été revendiqué par le P. Ragey pour le pieux et docte Eadmer, ce moine bénédictin de Saint-Augustin de Cantorbéry qui fut le compagnon, l'intime ami et le biographe de saint Anselme; attribution confirmée depuis par la découverte, due au P. Thurston, d'un manuscrit original de Corpus Christi College, Cambridge, portant au début cette inscription : *De conceptione sanctæ Mariæ editum ab Eadmero monacho magno peccatore.* C'est d'après ce texte que les Pères Thurston et Slater ont réédité l'opuscule en l'accompagnant de préfaces instructives et d'appendices précieux. La seconde partie du traité, n. 16-41, n'a qu'un rapport général et indirect avec le glorieux privilège, car elle porte sur les immenses bienfaits dont nous sommes redevables à la Vierge et de sa merveilleuse puissance d'intercession au ciel. Autre est la première partie. Laissant de côté l'annonce prophétique et autres détails qu'il sait empruntés aux sources apocryphes, n. 3; cf. *De excellentia Virginis*, c. II, *P. L.*, t. CLIX, col. 560, Eadmer considère surtout la conception de Notre-Dame comme le début, l'origine première de la future mère de Dieu, et il s'attache à montrer que la sainteté dut être à la base de l'édifice qui s'inaugurait alors. On ne saurait, quand on songe à la dignité et à la grandeur où devait parvenir cette femme bénie, la supposer d'abord infectée de la tache héréditaire : *Si peccati alicujus ex primæ prævaricationis origine maculam traxit, quid dicemus?* Jérémie, destiné par Dieu à l'apostolat, fut sanctifié avant sa naissance; Jean, le précurseur, fut rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère : comment celle qui devait être l'unique propitiatrice du genre humain et l'unique demeure du Fils de Dieu, aurait-elle été privée, au début de son existence, de la grâce du Saint-Esprit? N. 9. Il est vrai que, suivant la parole de l'apôtre, *tous ont péché en Adam;* mais la place suréminente que Marie occupe à côté de son fils ne permet pas de l'astreindre à la loi commune en sa conception : *ita te non lege nature aliorum in tua conceptione devinctam fuisse opinor*, n. 12. Nulle tache de péché n'a dû souiller cette conception; autrement, entre le fondement de l'édifice que la sagesse divine se proposait de construire et l'édifice lui-même, il y aurait eu dissonance, disproportion : *Si igitur aliqua alicujus peccati macula conceptio ipsa corrupta fuit, fundamentum habitaculi sapientiæ Dei ipsi structuræ non congruebat, non cohærebat*, n. 13.

Que signifie, pour Eadmer, le terme de *conception?* Les adversaires de la fête avaient, dans l'une de leurs objections, distingué implicitement entre la conception consommée et la conception commencée, entre la personne de Marie déjà constituée, après l'union de l'âme et du corps, et l'état antérieur où ils ne voulaient voir qu'une matière informe et impure. Eadmer sépare et oppose, sous le rapport des idées et des propriétés, la conception active et la conception passive, c'est-à-dire l'acte générateur des parents et son terme; à la difficulté tirée de ce que tout fils d'Adam est conçu dans l'iniquité, il répond : Si, par suite de l'union sexuelle qui est intervenue dans la génération de Marie, l'influence du péché originel s'est fait sentir, les parents seuls furent en cause, et non leur fruit : *propagantium et non propagatæ prolis fuit*, n. 9. Mais quand il s'agit de Marie elle-même, considérée comme objet de vénération, jamais Eadmer ne distingue entre la conception commencée et la conception consommée, soit qu'il ait délibérément négligé ou même qu'il n'ait pas admis cette distinction d'ordre purement philosophique, soit que l'admettant en principe, il ait fait en faveur de Marie une exception à la loi du développement progressif de l'embryon humain, comme d'autres plus tard. Voir Trombelli, *Mariæ sanctissimæ vita*, Bologne, 1761, t. I, c. IV. En tout cas, les termes dont il se sert reportent l'esprit soit à la conception, soit à la création, considérées comme le début même ou le commencement de Marie : *conceptionis ejus exordium, primordia conceptionis ejus*, n. 3, 5, 7, 11, 13; *primordia creationis illius*, n. 12, 19. En outre, la pureté et la sainteté attribuées à la mère de Dieu ne concernent pas moins le corps et l'âme; elles excluent le péché originel proprement dit et tout ce qui pourrait s'y rattacher sous forme de tache ou d'impureté : *remota omni labe conditionis humanæ*, n. 13; *munda præ omnibus esse debueras*, n. 19; *omni quod te aliquatenus decoloraret peccati vulnere aliena prodisti*, n. 20.

Qu'il y ait là un mystère, qu'une telle sanctification suppose une intervention tout à fait extraordinaire de la part de Dieu, Eadmer en convient pleinement; aussi se contente-t-il de faire appel à la toute-puissance, mise au service de l'amour. Dieu donne bien à la châtaigne d'être conçue, nourrie et formée au milieu des épines sans qu'elles lui portent atteinte; pourquoi n'aurait-il pas pu protéger le corps qui devait être son temple et lui fournir sa chair humaine, en faisant que, conçu parmi les épines du péché, il échappât totalement à leurs pointes? Quand les mauvais anges tombèrent, Dieu préserva les bons d'une chute personnelle; et il n'aurait pas pu préserver du péché d'autrui la femme destinée à devenir sa mère? « Il l'a pu; si donc il l'a voulu, il l'a fait », n. 10, 11, 13. Qu'il l'eût voulu, tout ce qui avait été dit auparavant tendait à l'établir par raison de convenance. Eadmer posait ainsi les bases de l'argument qui, complété et développé, se résume en ces trois mots : *Potuit, decuit, fecit.* Le *decuit*, pièce fondamentale, lui avait été fourni

par le principe que saint Anselme, son maître vénéré, avait formulé : *Decens erat, ut ea puritate, qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret*; seulement, au lieu d'en restreindre l'application à l'époque où Marie deviendrait effectivement mère du Verbe incarné, le disciple l'avait étendu à toute sa vie, y compris le premier instant. Ce n'était pas fausser le principe, mais en tirer les justes conséquences.

L'affirmation du glorieux privilège de Marie n'est pas moins formelle dans les trois pièces, dues à Osbert de Clare, que les Pères Thurston et Slater ont ajoutées, sous forme d'appendices, au traité d'Eadmer, à savoir : la lettre à l'abbé Anselme, déjà signalée; une autre lettre, adressée vers 1125 à Warin, doyen de Worcester, et lui annonçant l'envoi d'un sermon composé pour la fête de la Conception; enfin ce sermon lui-même, *Sermo de conceptione sancte Marie*. Osbert insiste sur la maternité divine, principe et mesure des grandeurs de Marie; il salue en elle la nouvelle Ève qui devait écraser la tête du serpent; il considère sa conception comme vénérable pour les circonstances miraculeuses qui l'accompagnèrent, en particulier le message angélique, *in qua (die) angelo nuntiante matrem Domini Mariam genitrix Anna concepit*, mais ce qu'il prétend surtout célébrer, à la suite d'Eadmer, ce sont les prémices de notre rédemption, l'instant où la sagesse de Dieu commence à se construire une demeure temporelle. Append. C, p. 66, 74, 79 sq. C'est dans le même sens qu'écrivant à Warin, il dit en réponse à l'objection tirée de la loi du péché qui s'attache à toute génération sexuelle : « La fête que les fils de la mère de grâce entendent célébrer, n'a pas pour objet l'acte du péché, mais les prémices de notre rédemption, source de saintes joies : *non de actu peccati celebritatem faciunt, sed de primitiis redemptionis nostræ multiplicia sanctæ novitatis gaudia solenniter ostendunt*. Il avertit, du reste, son correspondant que, sur ce point, il s'est tenu et se tient dans une prudente réserve : « Je n'ose pourtant pas dire ce qu'à part moi je pense de cette *sainte génération*. » Append. B, p. 61, 63. Plus libre dans la lettre à l'abbé Anselme, Osbert y affirme nettement, à plusieurs reprises, la sanctification de Marie *in ipsa creatione, ipso creationis et conceptionis exordio*. La sanctification du précurseur dans le sein de sa mère et l'usage existant alors en beaucoup d'endroits de célébrer sa conception, sont le point de départ d'un argument *a fortiori* en faveur de la pieuse croyance et de la fête qui s'y rattache : *Si enim beatus Johannes, quem Deus Pater præcursorem misit Filio suo, angelo annunciante conceptus est, et in utero matris suæ sanctificatus, multo magis credendum est in ipsa conceptione eandem sanctificatam fuisse, de cujus carne sanctus sanctorum processit... Quod si conceptio celebratur servi, quid debet fieri de conceptione matris Domini?* Enfin Osbert, suivant là encore Eadmer, étend cette sanctification originelle à toute la personne de la bienheureuse Vierge, dès lors « toute pleine de la grâce du Saint-Esprit » et « purifiée même corporellement de toute tache, *et ab omni macula corporaliter etiam purificata* ». Assertion répétée, quelques lignes plus loin, en termes vigoureux : *ab omni colluvione emundavit, defœcavit, illuminavit, neque aliquid impuritatis in carne illa de qua redemptionis nostræ caro assumenda erat reliquit*. Dans cette sanctification originelle de la Vierge Marie, quoique fille d'Adam et issue comme telle de la masse pécheresse, qu'y aurait-il d'impossible pour celui qui, voulant donner une aide au premier homme, forma jadis d'une côte d'Adam notre première mère pure et sainte? Append. A, p. 56 sq.

Osbert de Clare, comme Eadmer, attribue donc à la mère de Dieu une conception sainte avec exclusion de toute souillure, soit de l'âme, soit du corps. De même, sa vénération va directement à la Vierge, considérée dans le premier instant de son existence, sans distinction entre la conception commencée et la conception consommée. Est-ce à dire que cette manière de voir était celle de tous ceux qui, à la même époque, admettaient la fête? L'affirmation serait arbitraire. D'autres pouvaient trouver des motifs suffisants de vénération, soit dans le caractère miraculeux que la légende attribuait à la conception de Marie comme à celle de saint Jean-Baptiste, soit dans les titres qui convenaient dès lors à la bienheureuse Vierge, comme future mère de Dieu, gage de la rédemption prochaine, source de joie spirituelle, etc. Il n'en reste pas moins que le résultat de la controverse en Angleterre avait été de provoquer, de la part d'un certain nombre, l'affirmation explicite et publique de l'immaculée conception. Sous ce rapport, les écrits publiés à cette occasion ont une réelle importance dans l'histoire du dogme; le *Tractatus de conceptione* d'Eadmer, en particulier, fait époque, non seulement à cause de la doctrine qu'il contient, mais encore à cause de l'influence qu'il devait exercer ensuite, comme le P. Slater l'indique dans sa préface, p. x-xvi. L'avenir montrerait si l'affirmation du glorieux privilège s'était produite dès lors sous une forme capable de résoudre toutes les objections et de rallier tous les suffrages.

R. Anstruther, *Epistolæ Herberti de Losinga, primi episcopi Norwicensis, Osberti de Clara et Elmeri prioris Cantuariensis*, Bruxelles, Londres, 1846; V. de Euck, *Osbert de Clare et l'abbé Anselme instituteurs de la fête de l'immaculée conception de la sainte Vierge dans l'Église latine*, dans *Études de théologie*, nouv. série, Paris, 1860, t. II; E. Bishop, *art. cité*; B. Wolff, *Abt Anselm und das Fest des 8 December; Noch einmal das Fest des 8 December*, dans *Studien und Mitheilungen aus dem Benedictiner-und dem Cistercienser-Orden*, Erünn, 1885, 1886; Ragey, *Eadmer*, Paris, 1892, c. xxxiv sq.; E. Vacandard, *Les origines de la fête de la Conception dans le diocèse de Rouen et en Angleterre*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1897; H. Thurston, *Abbot Anselm of Bury and the Immaculate Conception; The legend of abbot Elsi; England and the Immaculate Conception*, dans *The Month*, 1904, juin, juillet et décembre; A. Noyon, *Les origines de la fête*, etc., *loc. cit.*; H. Thurston et Th. Slater, *Eadmeri monachi Cantuariensis tractatus de conceptione sanctæ Mariæ, olim sancto Anselmo attributus, nunc primum integer ad codicum fidem editus, adiectis quibusdam documentis coætaneis*, Fribourg-en-Brisgau, 1904; E. Vacandard, *Les origines de la fête et du dogme de l'immaculée conception. loc. cit.*; Kellner, *Heortologie*, 3e édit., p. 187 sq.; A. Noyon, *Notes bibliographiques sur l'histoire de la théologie de l'immaculée conception*. VI. [La doctrine au xiie siècle], dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, juillet-août 1920, p. 296 sq.

2° *La controverse sur le continent : saint Bernard et la fête de la Conception.* — Ce débat fut comme un prolongement du précédent; provoqué par la même cause, il eut un retentissement plus grand à cause de la qualité et du nombre des personnages qui entrèrent en scène.

1. *L'opposition de saint Bernard.* — Dans sa lettre à l'abbé Anselme, Osbert de Clare avait affirmé, sur la foi de nombreux témoins, que sur le continent comme en Angleterre, des évêques et des abbés faisaient solennellement mémoire dans leurs églises du jour où la mère de Dieu fut conçue : *multi testimonium perhibuerunt quoniam et in hoc regno et in transmarinis partibus a nonnullis episcopis et abbatibus in ecclesiis Dei celebris instituta est illius diei recordatio*. Affirmation valable au moins pour la Normandie et des régions voisines, puisque de là proviennent la plupart des monuments liturgiques du xiie siècle où la fête est mentionnée. Voir ci-dessous, col. 1033. Mais le mouvement d'expansion ne s'était pas contenu dans ces étroites limites; ce qui advint à Lyon en est une preuve. Laissons de côté les assertions inexactes ou

insuffisamment établies, par exemple, que le pape Pascal II, consacrant en 1106 la nouvelle basilique de l'abbaye d'Ainay, y aurait béni un autel sous le vocable de la Conception immaculée de Marie, comme il est rapporté dans la *Chronique de la très ancienne abbaye royale d'Ainay*, par le chanoine J.-B. Lamure; ou que Gaucérand, d'abord abbé de ce monastère, puis primat des Gaules (1107-1118), aurait été le véritable promoteur du culte de la Conception, comme on le lit dans *Lyon et Marie* du chanoine J.-B. Vanel. Le fait historique, c'est l'existence de la fête à la primatiale de Saint-Jean dans le second quart du XII^e^ siècle, ou, d'une façon plus précise, l'an 1136, s'il faut en croire Pierre de Alva, *Funiculi nodi indissolubilis*, Bruxelles, 1663, p. 229 : *1136. In sancta Ecclesia Lugdunensi solemniter celebrabatur Conceptionis festum, ut constat ex quodam instrumento authentico a nobis viso et lecto apud D.D Andream Sausay, cum sigillo Capituli Lugdunensis.* D'après le contexte, c'est d'André du Saussay, évêque de Toul au XVII^e^ siècle, qu'il s'agit.

Sous quelle influence l'événement s'était-il produit? Songer à saint Anselme, comme l'a fait M. Bernard, *L'Église de Lyon et l'immaculée conception*, p. 18 sq., paraît chose bien difficile après ce qui a été dit précédemment de ce docteur; mais il n'est pas hors de propos de rappeler que son *alter ego*, Anselme le Jeune, avait passé par Lyon, comme par Rouen, quand il rentra dans son monastère de Cluses après la mort de son oncle et, plus tard, quand il revint de Rome en Angleterre avec le titre de légat apostolique. L'allusion que, dans sa lettre, saint Bernard fait au récit d'une révélation céleste qu'on mettait en avant, *profertur scriptum supernæ, ut aiunt, revelationis*, reporte naturellement l'esprit à la vision d'Helsin et suggère la probabilité d'une dépendance entre Lyon et l'Angleterre, en ce qui concerne le culte de la Conception. Conjecture dont la valeur croîtrait beaucoup, s'il était permis d'interpréter l'objet de la fête lyonnaise au XII^e^ siècle d'après le missel imprimé de l'abbaye d'Ainay; car si ce livre ne date que du XVI^e^ siècle, il reproduit manifestement un texte ancien. Le culte s'y adresse à la mère de Dieu, considérée dans sa pureté et son innocence ineffables : *ut qui ineffabilis ejus innocentiæ puritatem sincera devotione confitemur* (Postcommunion). Il s'adresse aussi à sa conception proclamée sainte : *ut qui sanctissimum ejus conceptum per hec sacra mysteria jubilando veneramur* (Secrète). Il s'étend même au corps de la bienheureuse Vierge, lui aussi déclaré saint et préservé de toute souillure du péché : *Omnipotens et misericors Deus, qui corpus beatissime Virginis Marie sanctum esse preordinasti, et ab omni peccati immundicia preservasti, ut Verbum tuum ex eo carnem assumeret* (Première oraison). *Inclíti cenobii athanatensis in diœcesi Lugd. ordinis divi Benedicti missale nunquam antea impressum*, avec cette indication à la fin du volume : *Impressum in dicto monasterio athanatensi anno domini 1531.* Cette manière d'envisager la fête de la Conception n'est-elle pas celle-là même que nous avons rencontrée dans les écrits d'Eadmer et d'Osbert de Clare?

Quoiqu'il en soit de l'influence subie et du motif déterminant, les chanoines de la primatiale avaient adopté la fête, et c'est là ce qui détermina l'intervention de saint Bernard. Depuis quelque temps, il suivait le mouvement d'un œil inquiet, gardant le silence avec une certaine impatience, « par égard pour la piété de ceux qui agissaient de la sorte dans la simplicité de leur cœur et par amour de la Vierge. » Jugeant que le temps de réagir était venu, il écrivit vers 1138 (date donnée par Pierre de Alva et préférable à celle de 1128-1130, proposée par M. l'abbé Vacandard) sa fameuse lettre *ad canonicos Lugdunenses Epist.*, CLXXIV, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 332. Elle débute par un splendide éloge de l'Église-mère, recommandable par la dignité de son siège, l'éminence de la doctrine et la fécondité des saintes institutions, la vigueur de la discipline et la gravité des mœurs, la maturité dans les conseils et le poids de l'autorité, le respect du passé, surtout en matière liturgique; mais ce bel exorde n'en prépare que mieux l'attaque, la protestation du grand abbé contre ce qu'il considère comme une innovation malheureuse et répréhensible, cette acceptation d'une solennité « étrangère au rite de l'Église, dénuée de fondement rationnel et d'appui dans l'ancienne tradition : *quam ritus Ecclesiæ nescit, non probat ratio, non commendat antiqua traditio.* » Qu'il faille honorer la mère de Dieu, et l'honorer beaucoup, rien de plus vrai; mais il faut y mettre de la discrétion. L'Église fête son assomption; elle fête sa nativité, et du culte rendu à sa naissance il faut conclure que Marie fut sanctifiée dès le sein de sa mère, *ante sancta quam nata;* privilège insigne, dont la mère de Dieu a dû être honorée à plus juste titre encore que Jérémie et Jean-Baptiste. Maintenant on prétend vénérer la conception de la Vierge, comme la naissance, par ce motif que l'une suppose l'autre (cf. pseudo-Anselme, *Sermo de conceptione*, *P. L.*, t. CLIX, col. 321 : *ita debet ejus extolli conceptio; nisi enim conciperetur, nunquam nasceretur*). Argument sans portée; de ce que la conception précède la naissance, comment suit-il que celle-ci doive à celle-là son caractère de sainteté : *Numquid quoniam præcessit (natalem), fecit et sanctum?* Vainement prétend-on s'autoriser d'une révélation d'en haut : « comme si le premier venu ne pouvait pas également produire un écrit où la Vierge serait censée demander le même hommage pour ses propres parents! » Les récits de ce genre ne sont recevables que s'ils ont l'appui de la saine raison et d'une autorité indiscutable.

Quittant alors le point de vue juridico-liturgique, l'abbé de Clairvaux aborde la question de fond. « D'où viendrait donc la sainteté de cette conception? Veut-on dire que Marie, préalablement sanctifiée, aurait été déjà sainte, quand elle fut conçue et qu'en conséquence sa conception elle-même aurait été sainte, *quatenus jam sancta conciperetur ac per hoc sanctus fuerit et conceptus?* Ainsi la dit-on sanctifiée dans le sein de sa mère, pour que sa naissance, elle aussi, fût sainte. Mais Marie n'a pas pu être sainte avant d'exister, et elle n'existait pas avant d'avoir été conçue. Dira-t-on que pendant l'acte générateur la sainteté se serait mêlée à la conception, et que de la sorte il y aurait eu en même temps conception et sanctification? Mais la raison s'oppose encore à cette hypothèse. Comment y aurait-il eu sainteté sans l'Esprit de sanctification? ou comment l'Esprit-Saint aurait-il pu s'associer au péché? ou comment n'y aurait-il pas péché quand il y a volupté charnelle? Nulle issue, à moins qu'on n'en vienne à dire, ce qui serait chose inouïe, que Marie fut conçue du Saint-Esprit, et non pas de l'homme? » Après avoir rappelé qu'une telle conception est le privilège exclusif du Verbe incarné, Bernard conclut : « Si donc la Vierge n'a pas pu être sanctifiée avant sa conception, puisqu'elle n'existait pas alors, ni au moment même de sa conception, puisque le péché s'y rencontrait, que reste-t-il si ce n'est de croire qu'elle a reçu le don de la sainteté après sa conception, alors que déjà elle existait dans le sein de sa mère; don qui, faisant disparaître en elle le péché, a rendu sainte sa naissance, mais non pas sa conception? » Conséquence : la sainteté manquant, comment la conception de Marie pourrait-elle être un objet légitime de culte? *quomodo... festus habebitur (conceptus), qui minime sanctus est?* En tout cas, on n'aurait pas dû agir avec tant de précipitation et de légèreté; il

aurait fallu d'abord consulter le siège apostolique. Et le saint termine en s'en remettant lui-même à cette suprême autorité, dont il accepte, par avance, le jugement.

Deux questions se posent en face de cette lettre : l'une d'authenticité, l'autre d'interprétation. Les critiques ont tenu communément l'illustre abbé de Clairvaux pour son auteur. Voir Mgr Malou, *op. cit.*, t. II, p. 429 sq. Il y a eu néanmoins des dénégations ou des doutes; le P. Antoine Ballerini, en particulier, a soutenu dans une étude spéciale que la lettre aux chanoines de Lyon est l'œuvre d'un faussaire, Nicolas de Clairvaux, secrétaire de saint Bernard et chassé plus tard du monastère pour abus de confiance. Efforts infructueux, malgré des conjectures ingénieuses qui attestent la grande érudition de l'écrivain, mais qui ne tiennent pas devant les documents positifs. La lettre est réellement authentique, y compris la phrase finale d'adhésion anticipée au futur jugement de Rome. Elle est authentique, comme le second sermon sur l'Assomption, où la même doctrine se retrouve, n. 8, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 420. Vacandard, *Les origines de la fête*, dans la *Revue du clergé français*, t. XLII, p. 29, note 2, et p. 40, note 3.

Plus complexe est la question d'interprétation. Quelques-uns n'ont voulu voir dans l'admonestation adressée aux chanoines de Lyon qu'une protestation juridico-liturgique contre la célébration, inopportune ou irrégulière, d'une fête non approuvée; opinion dont l'analyse donnée ci-dessus démontre l'insuffisance absolue. D'autres, au nombre desquels se trouvent Cajétan, Bellarmin et, plus près de nous, Perrone et Passaglia, ont estimé que Bernard avait en vue, par opposition aux partisans de la fête à cette époque, la conception active ou séminale, prise soit en elle-même, soit dans son terme immédiat, qui est la chair encore inanimée et informe; en ce sens seulement il aurait nié que la conception de Marie pût être considérée comme sainte. Plus sérieuse que la précédente, cette interprétation reste pourtant, elle aussi, insuffisante; c'est ce qu'ont montré, chacun à sa manière, les deux principaux éditeurs des œuvres de saint Bernard, Horstius et Mabillon, malgré les difficultés et les obscurités réelles qui s'attachent à un raisonnement complexe où nulle distinction n'est faite, formellement du moins, soit entre la conception active et la conception passive, soit entre la conception commencée ou charnelle et la conception consommée ou proprement humaine. Bernard se sert de deux termes : *conceptio*, dont le sens peut être actif ou passif, et *conceptus*, dont le sens est, de soi, passif. Il applique le second terme à la Vierge, quand il la considère comme personne humaine qui commence à exister; ainsi dit-il qu'elle n'a pas pu être sanctifiée avant sa conception, *ante conceptum sui*, puisqu'elle n'existait pas alors, ni au moment même de sa conception, *sed nec in ipso conceptu*, à cause du péché qui s'y rencontrait, mais seulement après sa conception alors que déjà elle existait dans le sein de sa mère, *post conceptum in utero jam existens;* trois cas où il s'agit manifestement de la conception passive, consommée ou proprement humaine, et c'est bien dans ce sens que les grands scolastiques du XIII^e^ siècle, à propos de cette question : *Utrum B. Virgo sanctificata fuerit ante animationem*, invoqueront l'autorité du docteur cistercien; tel, par exemple, Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. III, dist. III, a. 4. Par contre, Bernard emploie le terme de *conceptio* en parlant de l'acte générateur des parents de la Vierge : *an forte inter amplexus maritales sanctitas se ipsi conceptioni immiscuit?* Nul doute qu'il ne s'agisse alors de la conception active ou séminale; de celle-là il est directement question, quand le saint abbé montre le péché s'attachant à toute conception soumise à la loi de la concupiscence. L'hypothèse qu'il rejette paraît être celle d'une sanctification ou purification préventive, de quelque façon qu'on la conçoive, qui précéderait l'existence de la personne même de Marie. Mais prise dans ses conséquences, son argumentation va plus loin : elle tend à prouver que là où la conception active est soumise à la loi de la concupiscence, la sainteté ne peut pas se trouver dans la conception passive même consommée, parce que le péché s'y rencontre : *sed nec in ipso conceptu, propter peccatum quod inerat.* En sorte que la pensée du saint peut se résumer en ce dilemme : Ou sainte Anne a conçu du Saint-Esprit, ou Marie conçue par elle a contracté la tare héréditaire.

Cette argumentation trahit manifestement l'influence de la théorie courante à cette époque, la théorie de ceux qui considéraient toute génération sexuelle comme souillée, dans l'ordre actuel, par la concupiscence et qui rattachaient à cette circonstance la transmission du péché originel. Marie a subi la loi commune : pour elle comme pour les autres descendants d'Adam déchu, il y eut connexion entre la conception active soumise à la loi du péché et la conception passive dans le péché. Pour qu'on fût en droit d'opposer ou de disjoindre, sous ce rapport, ce que Bernard appelle la *conceptio* et le *conceptus*, un fondement ou indice positif de sa part serait nécessaire; loin de là, il attribue à la mère de Dieu une sanctification qui assura la sainteté de sa naissance, non pas en vertu d'une conception sainte qui aurait précédé, mais seulement parce qu'une sanctification postérieure fit disparaître le péché : *quæ excluso peccato sanctam fecerit nativitatem, non tamen et conceptionem.* L'abbé de Clairvaux s'en tient d'ailleurs à la raison tirée des rapports qu'il suppose exister entre la concupiscence dans l'acte générateur et la transmission de la tache héréditaire; nulle trace, chez lui, de l'objection qui deviendra prépondérante aux siècles suivants, celle qui s'appuie sur la loi de l'universelle rédemption, censée incompatible avec l'exemption du péché originel. Cette objection aurait-elle pu lui venir à l'esprit, alors qu'il concevait la rédemption d'une façon si large que, pour lui, les anges *préservés* de la chute par une grâce efficace, due aux mérites futurs de Jésus-Christ, étaient des rachetés? *Serm.*, XXII, *in Cantica*, n. 6, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 880 : *qui creavit hominem lapsum, dedit stanti angelo ne laberetur, sic illum de captivitate eruens, sicut hunc a captivitate defendens. Et hac ratione fuit æque utrique redemptio, solvens illum et servans istum.*

Remarquons enfin que, d'après le docteur cistercien, la sanctification première de la bienheureuse Vierge, celle qu'il lui attribue dès le sein de sa mère, est une sanctification exceptionnelle et transcendante, entraînant pour la vie entière l'exemption de tout péché, n. 5 : *Ego puto, quod et copiosior sanctificationis benedictio in eam descenderit, quæ ipsius non solum sanctificaret ortum, sed et vitam ab omni deinceps peccato custodiret immunem.* Aussi, meilleur exégète en ce point que la plupart de ses contemporains, il entend les paroles de l'ange : *Spiritus Sanctus superveniet in te*, non point d'une purification quelconque, mais d'une surcroissance dans la plénitude de la grâce : *nunc supervenire nuntiatur propter abundantioris gratiæ plenitudinem, quam effusurus est super illam. Homil.*, IV, *super Missus est*, n. 3, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 81. En Marie il salue la nouvelle Ève qui, associée au nouvel Adam, écrase la tête du serpent. Voir ci-dessus, col. 856. Par là s'explique que, malgré la lacune du début, la mariologie de saint Bernard soit restée si belle et si riche et digne de la mère de Dieu. Considération propre à tempérer le regret qu'on éprouve naturellement de ne pas pouvoir compter le

« docteur de Marie » parmi les apôtres du glorieux privilège.

Sur la fête : E. Vacandard, *Saint Bernard et la fête de la Conception de la sainte Vierge*, dans la *Science catholique*, Amiens, 1893, t. VII, p. 897; *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, t. II, p. 81 sq.; *Les origines de la fête et du dogme de l'immaculée conception*, I, *loc. cit.*, p. 29-32; M. Bernard, *L'Église de Lyon et l'immaculée conception. Essai théologico-historique*, Lyon, 1897; chan. J.-B. Vanel, *Lyon et Marie*, dans le *Compte rendu du congrès marial*, tenu à Lyon les 5, 6, 7 et 8 septembre 1900, t. I, p. 340 sq.

Sur la croyance : J. Merlo Horstius, *S. Bernardi opera*, Paris, 1667, t. I, p. 698 : Annot. ad Epist. CLXXIV; Mabillon, *S. Bernardi opera*, Paris, 1667, t. I, ad calcem, nota 141; Mgr Malou, *op. cit.*, t. II, p. 429 sq.; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, *De Deo creante*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 318 sq.; L. Janssens, *Summa theologica*, t. V, *De Deo homine*, part. II, Fribourg-en-Brisgau, p. 93 sq.

Dans un sens apologétique : Henricus de Hassia (de Langenstein), *Contra disceptationes et contrarias predicationes fratrum mendicantium super conceptione beatissimæ Mariæ virginis et contra maculam sancto Bernhardo mendaciter impositam*, Strasbourg, 1516; Franc. de Bivar, cisterc., *Sancti Patres vindicati a vulgari sententia, quæ illis in controversia de immaculata virginis conceptione imputari solet*, Lyon, 1624, l. I, § 2 sq.; J. Perrone, *De immaculato B. V. Mariæ conceptu, an dogmatico decreto definiri possit, disquisitio theologica*, Rome, 1847, part. II, c. XV, 2; cf. *Pareri dell'episcopato cattolico*, Rome, 1852, t. VI, p. 420 sq.; C. Passaglia, *De immaculato Deiparæ semper Virginis conceptu*, Rome, 1854, t. III, n. 1652 sq.; A. Ballerini, *De S. Bernardi scriptis circa Virginis conceptionem dissertatio historico-critica*, Rome, 1856; réimp. dans le *Sylloge monumentorum* du même auteur, Paris, 1855-1857, t. II, p. 712 sq.

3. *Défense de la fête et de la croyance.* — L'intervention d'un personnage aussi considérable que le saint abbé de Clairvaux ne pouvait passer inaperçue; elle provoqua une longue controverse. Des échos nous en sont parvenus dans trois écrits publiés par le franciscain Pierre de Alva y Astorga, dans ses *Monumenta antiqua*, Louvain, 1674. Le plus ancien se présente sous le nom d'Abélard († 1142) : *Tractatus mag. Petri Abelardi de conceptione beatæ et gloriosæ Virginis Mariæ;* pièce dont l'authenticité est sérieusement probable. Noyon, *Notes bibliogr.*, juin 1911, p. 286. En second lieu vient un *Sermo Petri Comestoris de immaculata conceptione Virginis Mariæ Matris Dei*, reproduit d'après un texte imprimé à Anvers en 1536; cet écrit, dont de larges extraits ont été donnés par Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, p. 117 sq., est incontestablement de la seconde moitié du XII^e^ siècle, mais l'attribution qui en est faite à Pierre le Mangeur, chancelier de Notre-Dame de Paris († vers 1178), est difficilement admissible, car ce théologien soutient une doctrine contraire dans ses écrits authentiques. Noyon, *Notes*, juillet-octobre 1920, p. 293 sq. En outre, il n'y a pas de tradition ferme sur le nom de l'auteur : Guillaume de Ware, écrivant sur la fin du XIII^e^ siècle, le rapporte à Richard de Saint-Victor († 1173) et, au XIV^e^, François Martin, *Compendium veritatis imm. conceptionis*, en cite un passage comme étant de ce même Richard. Enfin Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. III, p. 551, a mis en avant d'une façon conjecturale le nom d'un moine bénédictin anglais que nous rencontrerons bientôt, Nicolas de Saint-Alban. Le troisième écrit est intitulé : *V. Petri Cantoris, parisiensis doctoris celeberrimi, tornacensis episcopi electi, ac demum in Longoponte Cisterciensi diœcesis Suesonienssis monachi, sermo de conceptione beatissimæ Virginis Mariæ*. Comme le précédent, il est bien de la seconde moitié du XII^e^ siècle, mais des raisons positives font au moins douter qu'il ait eu pour auteur Pierre le Chantre († 1197). Noyon, *Notes*, 20 mai 1916, p. 220. Les appellations courantes seront maintenues, abstraction faite de leur valeur réelle.

Les trois auteurs soutiennent la fête de la Conception dans le sens immaculiste; ce qui ne les empêche pas de remarquer que, même si la conception de Marie n'était pas sainte, il faudrait encore la vénérer, parce qu'elle est le commencement de la mère de Dieu, et qu'à ce titre elle est l'annonce et le gage de notre rédemption. Ils n'ignoraient pas qu'on fêtait en beaucoup d'endroits la conception de Jean-Baptiste : *Conceptio quoque Joannis Martyrologio inserta in plerisque locis celebritatem obtinuit*, observe Abélard, p. 119. Mais loin de voir dans cet usage une difficulté, ils en tirent un argument en faveur soit de la fête de Marie, soit du glorieux privilège : Si l'on vénère la conception du serviteur, à combien plus forte raison ne doit-on pas vénérer celle de la mère, d'après ce principe : *Dignitas festivitatum ex dignitate descendit personarum.* Abélard, p. 119. Si le Sauveur a voulu que son précurseur fût sanctifié avant sa naissance, n'a-t-il pas dû faire davantage pour sa mère en la préservant du péché dans sa conception? Aussi concluait-il : *Et ego eam Joanni præferens, etiam sine peccato conceptam dicam, ut conceptionis quoque solemnitatem commendemus*, p. 128. » De même, Cantor, p. 114. Le mouvement de dévotion qui se manifestait de tous côtés en faveur de la fête qu'ils défendaient, encourageait nos apologistes et leur donnait plus d'assurance pour répondre, comme le faisait Comestor, à ceux qui parlaient d'innovation répréhensible : « Est-ce qu'on s'inquiète de la nouveauté ou du cours des années, quand une joie légitime survient? » Et ils ne manquaient pas de reprocher à leurs adversaires un conservatisme étroit et peu logique : les autres fêtes de la Vierge n'étaient-elles pas d'origine plus ou moins récente, et toutes n'avaient-elles pas été, au début, des innovations? Abélard cherchait même un point d'appui dans la croyance, devenue commune, à une sanctification de la Vierge avant sa naissance, en déclarant qu'à s'en tenir, non pas à l'opinion, mais à la raison et à l'autorité, il lui semblait plus facile de prouver une conception immaculée que de prouver une sanctification venant plus tard et tendant seulement à purifier du péché : *Certe si rationem vel auctoritatem magis quam opinionem attendamus, facilius arbitror posse convinci Mariam sine peccato conceptam, quam postmodum a peccato sanctificatam.* Par contre, s'il connaissait la vision d'Helsin, *revelationem scilicet (ut aiunt) cuidam venerabili abbati super hoc factam*, et l'usage que beaucoup en faisaient pour promouvoir la fête, il ne voulait pas s'en servir lui-même, n'y trouvant qu'un fondement de valeur douteuse : *non enim opus est inducere dubia, cum habeamus certa, vel quæ plurimum commendat tam ratio quam authoritas.*

En parlant d'autorité, Abélard a sans doute en vue le petit nombre de témoignages positifs qu'il utilise : quelques symboles ou figures de l'Ancien Testament appliqués à Marie, jardin fermé, fontaine scellée, arche du Seigneur; quelques textes du Cantique des cantiques, IV, 7, 12; VI, 8, qui n'ont, estime-t-il, leur sens plénier que si on les entend de Marie, et de Marie exempte de toute tache du péché : *quam si ab omni macula peccati non dicamus semper alienam, non video ubi reperias illam cui dicitur sponsam, tota pulchra es*, etc.; l'exception faite par saint Augustin en faveur de la mère de Dieu, quand il traite de l'universalité du péché : *quam immensus Ecclesiæ doctor Augustinus ab hujusmodi quæstionibus prorsus esse vult exclusam, De natura et gratia*, c. XXXVI. Comestor avance un peu plus dans la même voie. Il fait appel à l'*Inimicitias ponam inter te et mulierem*, à la salutation angélique : *Audio ab angelo plenam gratia, non invenio plenam natura;* il applique à la conception de la Vierge plusieurs versets des psaumes, par exemple : *Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus. Ipse fundavit eam Altis-*

simus. Outre le témoignage de saint Augustin qui vient d'être rappelé, il en emprunte deux ou trois à d'autres Pères, le principal, attribué à saint Fulgence, est en réalité de saint Fulbert, *Serm.*, IV, *de Nativitate*, cité col. 985.

Ces témoignages ne constituent évidemment pas un argument proprement dit; ils ont néanmoins leur intérêt comme essai ou ébauche de preuve positive. Autre d'ailleurs est le véritable argument de nos trois apologistes; c'est celui-là même dont Eadmer et Osbert de Clare s'étaient servis, l'argument de convenance, concluant à la nécessité morale du glorieux privilège. Il est à la base des textes d'Abélard déjà cités : si Jésus-Christ a dû faire davantage pour Marie que pour Jean-Baptiste, c'est qu'il pourvoyait à son propre honneur en honorant sa mère, *nec dubium est ad laudem filii pertinere quidquid ipse facit pro matris honore*, p. 136. Comestor n'oublie pas le rôle de nouvelle Ève, associée au nouvel Adam, que Marie devait jouer un jour, mais il insiste particulièrement sur l'identité que la maternité suppose entre sa chair et celle du Verbe fait homme, *cum una et eadem caro sit matris et filii, et qualis agnus, talis et mater agni*, p. 5. Remontant plus haut, Cantor rattache le privilège marial au plan de la rédemption, telle que Dieu l'a voulue, accomplie par le Verbe divin recevant sa chair de Marie, de Marie qui devait être digne de lui et qui ne le serait qu'à la condition de jouir elle-même d'une chair engendrée et conçue saintement : *ut materia et mater fuerit, digna non esset, nisi caro ejus sancte genita sancteque concepta fuisset*, p. 115. Arguments qui nous ramènent à la manière de voir d'Eadmer et d'Osbert : Marie sainte dans sa conception, non seulement quant à l'âme, mais aussi quant au corps. Manière de voir facile à comprendre par opposition à celle de tant d'autres qui, d'après les théories courantes, attribuaient une double souillure à l'enfant conçu : l'une affectant directement la chair, l'autre atteignant l'âme indirectement et par voie de conséquence.

Là se présentait la grande objection, celle que les adversaires de la fête et du privilège tiraient de l'*Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*, appliqué à Marie comme aux autres descendants d'Adam déchu. « Comment y aurait-il société entre l'Esprit-Saint et le péché? ou comment n'y aurait-il pas péché s'il y a volupté charnelle? » demandait saint Bernard. Les défenseurs de la fête font appel, comme Eadmer, à la sagesse et à la puissance de Dieu qui n'a pas pu manquer de moyens pour préserver de toute corruption le fondement de l'édifice divin qu'il voulait construire : *Numquid sapientem ignorantia, aut fortem infirmitas aliqua, aut omnipotentem impedivit impotentia, quominus stabile et incorruptum locaret fundamentum, cui non corruptibile, sed divinum superponeret ædificium?* Comestor, p. 3. Mais ils ne se contentent pas de cette réponse générale; ils en donnent deux autres, qu'il ne faut pas confondre. La première consiste à distinguer entre la conception active et la conception passive consommée, entre l'acte générateur de Joachim et d'Anne, et le terme complet ou final, c'est-à-dire la Vierge Marie considérée comme personne humaine. D'après la théorie courante sur le développement progressif du germe humain, la formation complète de l'individu ou constitution de la personne n'avait lieu qu'au moment où l'embryon suffisamment développé recevait l'âme humaine; jusqu'alors il ne pouvait donc pas être le sujet d'un péché proprement dit, comme l'avait montré saint Anselme, *De conceptu virginali*, c. III et VII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 435 sq., 440 sq., passages cités tout au long par Cantor. Cette doctrine supposée, Abélard répond, ayant en vue la conception première ou charnelle : S'il y a eu là désordre et péché, ce fut le fait des parents, et non de Marie qui n'existait pas encore, *parentum potius erat quam Mariæ, quæ nondum erat*, p. 123. De même, Comestor distingue le double aspect de la conception : *porro est conceptio concipientis et est conceptio conceptæ prolis*, p. 8; puis séparant la cause de Marie de celle de ses parents, il conclut : Que ceux-ci aient été soumis, en l'engendrant, à la loi du péché, c'est possible, mais Marie elle-même fut toute sainte : *concepta est forsitan in utriusque parentis delicto Virgo Maria, sed ipsa sanctissima*, p. 9. Et Cantor d'ajouter que la conception (passive et consommée) étant l'œuvre de Dieu, elle ne saurait être souillée par ce qu'il peut y avoir de déréglé dans l'acte générateur préalable : *nec peccato delectationis conceptionem præcedentis, conceptionis puritas inficitur, nec concipientis delicto conceptio aliquatenus commaculatur*, p. 112. Passage inexplicable pour qui ne tient pas compte de la terminologie particulière de l'auteur; distinguant les deux termes de *génération* et de *conception*, il réserve le premier à l'acte générateur des parents, c'est-à-dire à ce qu'on appelle communément la conception charnelle prise au sens actif; vient ensuite la conception, entendue passivement de l'embryon considéré dans son développement progressif et surtout dans l'arrivée au terme, quand par l'animation ou infusion de l'âme il devient personne humaine. C'est de la conception prise ainsi, de la conception passive consommée, que Cantor parle, quand il dit qu'étant l'œuvre de Dieu, elle ne saurait être souillée par ce qu'il pourrait y avoir de déréglé dans l'acte générateur préalable ou dans le péché de celui qui, au sens actif, conçoit, c'est-à-dire le père ou la mère.

La première réponse des défenseurs de la fête revenait donc à ceci : Si l'acte générateur de saint Joachim et de sainte Anne ne s'est pas accompli sans péché de leur part, s'il a été souillé par la concupiscence ou volupté charnelle, il ne s'ensuit pas que le terme de cet acte ait été souillé lui-même, que Marie ait été (passivement) conçue dans le péché. A quoi les autres de riposter : Si le principe de l'acte a été souillé et soumis à la loi du péché, comment le terme ne l'aurait-il pas été aussi, d'abord le terme immédiat, la chair de Marie, puis, par voie de conséquences, le terme médiat, l'âme et toute la personne de Marie? Il fallait une nouvelle réponse, et cette réponse n'est plus la même chez nos trois apologistes. Abélard conteste que, même dans l'ordre actuel, l'acte générateur soit nécessairement péché; à saint Bernard et à tous ceux qui supposaient le contraire, il reproche de rabaisser outre mesure l'acte auquel le genre humain doit sa conservation et son développement. Noyon, *Notes*, juin 1911, p. 291. A plus forte raison n'a-t-on pas le droit de considérer comme entaché de péché l'acte générateur dont il est question, acte accompli par deux saints en vue de mettre au monde celle qui devait nous donner le Sauveur. Est-il même certain que dans cet acte, il y ait eu intervention de la volupté charnelle? Pourquoi ne pourrait-on pas croire à un privilège spécial, accordé par Notre-Seigneur aux parents de sa propre mère? *Quid enim nos impedit credere hanc gratiam Dominum parentibus suæ genitricis posse et velle conferre, ut absque omni carnalis concupiscentiæ labe sanctissimum illud corpusculum generarent?* P. 129.

Cantor répond comme Abélard, mais avec plus de décision; il n'hésite pas à soustraire à la loi commune de la volupté charnelle l'acte générateur accompli par des saints, dans un but saint et pour obéir à une injonction céleste : *sancte generatam, sanctius conceptam, quam constat sanctissime natam. Sanctam quippe genitam non immerito dixerim, cujus generatores in ejus generatione non contraxit stimulantis lascivia libidinis, sed præoptatæ spes sobolis, sed obe-*

dientia angelicæ admonitionis, p. 110. Allusion à l'Évangile apocryphe de la Nativité de Marie, et en même temps réminiscence d'un texte où saint Bède ne parle pas autrement de Jean-Baptiste, conçu miraculeusement d'une mère stérile et d'un père avancé en âge, sans immixtion de la concupiscence charnelle : *ubi desinente omni lascivia concupiscentiæ carnalis constaret quia nulla in conceptione causa voluptatis, sed sola cogitata sit spiritualis gratia probis. Homiliæ genuinæ*, l. II, hom. XIII, *in vigilia S. Joannis Baptistæ*, *P. L.*, t. XCIV, col. 205. Ainsi, conception active sans concupiscence; comme résultat, préservation préventive immédiate pour l'âme : la cause, c'est-à-dire la concupiscence, disparaissant, l'effet, c'est-à-dire la souillure de l'âme, par voie de conséquence était empêché.

L'explication qui précède valait contre ceux qui attribuaient à la chair, considérée comme terme immédiat de l'acte générateur, une simple souillure, provenant de la concupiscence inhérente à cet acte; elle était inefficace contre ceux qui à cette souillure en ajoutaient une autre, beaucoup plus foncière. D'après un certain nombre de scolastiques contemporains, notamment Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXX, § *Quibus responderi potest*, et Rob. Pullus, *Sent.*, l. II, c. XXVIII, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 755 sq.; cf. note de D. Mathoud, col. 1051 sq., les corps de tous les descendants d'Adam auraient été contenus dans celui du premier père à l'état de germes distincts, quoique non développés, *per seminalem rationem* : théorie dite de l'emboîtement des germes. Quand Adam prévariqua, il se produisit dans tout son être, et par suite dans tout ce qu'il contenait, une corruption physique ou empreinte morbide, qui devait ensuite s'attacher à toute chair humaine, au cours des générations. Cependant le Saint-Esprit pouvait, par une action spéciale et extraordinaire, faire disparaître cette empreinte morbide en purifiant radicalement une nature. C'est précisément pour mettre la chair du Sauveur à l'abri de cette souillure, que beaucoup attribuaient à la Vierge Marie, au jour de l'annonciation, la purification spéciale dont il sera question plus loin. D'autres jugèrent qu'il n'était pas digne du Verbe divin de s'unir à une chair qui aurait été préalablement soumise à la loi du péché; ils eurent recours à la singulière explication qu'expose brièvement Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. I, c. V, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 386 : « Certains prétendent que la chair à laquelle le Verbe s'est uni, ne fut pas comprise dans la corruption que le péché primitif entraîna pour toute la masse de la nature humaine contenue en Adam; cette chair fut préservée de la contagion et de la corruption du péché, et depuis le premier père jusqu'au moment où le Verbe la prit, elle resta indemne de tout péché et se transmit pure; ainsi, n'ayant jamais été soumise au péché, elle en fut, non pas délivrée, mais libre, *et ideo a peccato non liberata, sed libera.* » Hugues indique ensuite comme principal fondement de ces théologiens, le texte où saint Paul dit que, dans la personne d'Abraham, Lévi paya la dîme à Melchisédech. Heb., VII, 9. Lévi, remarquent-ils, mais non le Christ, parce que seule la chair de Lévi était contenue dans celle de son ancêtre comme chair soumise au péché. Voir encore *Summa sententiarum*, attribuée par beaucoup au même Hugues, tr. I, c. IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 73; Robert de Melun, *Tract. de Verbo incarnato*, d'après les extraits publiés par du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. II, p. 603; Roland Bandinelli, *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 163 sq. Cette théorie bizarre se rattacherait à une tradition d'après un franciscain converti du judaïsme, Pierre Galatin, *De arcanis catholicæ veritatis*, l. VII, c. III sq., Orthonæ-Maris, 1518.

Comestor recourut à cette théorie pour sauvegarder l'absolue pureté du corps de Marie en sa conception. Il regarde, il est vrai, comme possible qu'il n'y ait pas eu péché dans l'acte conjugal des parents de la Vierge : *cujus forsitan neuter parens concumbendo deliquit*, p. 9. Mais ce n'est pas là sa réponse principale; celle-là n'est autre qu'une application faite à Notre-Dame de la susdite théorie : *In massa naturæ nostræ corruptæ in Adam, divina gratia venam quamdam reservavit, velut quoddam (ut ita dicam) arminium : illam videlicet patriarcharum et prophetarum progeniem, ex qua Dominus noster humanam dignatus est sine peccati corruptione naturam assumere*, p. 3. *Unde credi potest carnem illam quæ assumpta est a Verbo post corruptionem totius humanæ naturæ in primo parente, ita tamen illæsam et ab omni contagione peccati immunem custoditam, ut usque ad susceptionem sui a Dei Filio semper libera manserit, et nulli unquam peccato vel modicum pensum reddiderit*, p. 4. Vient ensuite la preuve tirée de saint Paul, Heb., VII, 9, avec cette conclusion : Si donc le Christ n'a reçu d'Adam que la nature, sans péché d'aucune sorte, il est à croire que la mère du Christ n'a pareillement reçu de ses parents que la chair, sans tache d'aucune sorte; étant donné surtout que la chair de l'une soit la chair de l'autre : *verisimile est, ut et mater Christi solam carnem, et nullam penitus maculam a parentibus contraxerit, præsertim cum una et eadem caro sit matris et filii, et qualis agnus, talis est mater agni.* Par cette explication Comestor arrivait, comme Abélard et Cantor, à un système de préservation préventive, avec cette différence que la préservation n'était plus immédiate et prochaine, mais médiate et remontant jusqu'aux origines de la nature humaine.

De tout ce qui précède il est facile de comprendre en quel sens les trois apologistes soutenaient la fête de la Conception. Que leur culte allât à la Vierge, considérée comme personne humaine et n'existant comme telle qu'en vertu de la conception consommée par l'union du corps et de l'âme, c'est là chose incontestable; mais ils allaient plus loin et prétendaient aussi vénérer Marie au début même de la conception, en considérant son corps comme saint dès ce moment-là. Cette sainteté n'était évidemment pas la sainteté intérieure et surnaturelle, celle que donne à l'âme l'infusion de la grâce sanctifiante; c'était la sainteté entendue dans un sens plus large et relatif, disant deux choses : sous l'aspect positif, union morale d'ordre transcendant avec la divinité, union fondée sur la prédestination de Marie et sa destinée future; sous l'aspect négatif, exclusion de toute souillure entraînant plus ou moins l'idée de péché. Mais, en écartant soit l'empreinte morbide inhérente, d'après certains, à toute chair issue d'Adam, soit la concupiscence actuelle dans l'acte générateur et son terme immédiat, la chair de Marie, ces théologiens prétendaient écarter du même coup ce qui, d'après leurs adversaires, avait pour terme corrélatif l'existence du péché originel dans l'âme et la personne de la Vierge.

Aux écrits précédents s'ajoutent trois autres pièces de la même époque qui ont été conservées dans deux abbayes cisterciennes d'Autriche, Heiligenkreuz, près Baden, et Zwettl. Elles ont été décrites et analysées par le P. Noyon, *Notes bibliographiques*, avril 1911, p. 177, 182, d'après une copie qui lui avait été communiquée et que j'utilise moi-même. Elles ont pour titre dans le manuscrit, la première : *Sermo de conceptione dei genitricis et semper virginis Marie;* les deux autres : *Sermo unde supra*, et : *Item unde supra.* Mais la troisième seule semble être, en réalité, un sermon; la première et la seconde ont la forme de dissertations ou réponses adressées à un moine qui fait partie d'un ordre où la fête de la Conception se

célèbre, mais qui, personnellement, ne croit pas à la sainteté de la conception. Nul renseignement sur le nom de l'auteur, ni sur la provenance des écrits, ni sur l'époque précise où ils furent composés. Deux noms apparaissent dans la première pièce : *Magister Hugo parisiensis, qui a tota ecclesia pro auctoritate suscipitur*, puis, *Abbas clarevallensis Bernhardus, qui ab omni recipitur ecclesia.* L'absence, dans ce dernier cas, de l'épithète *beatus* ou *sanctus* semble indiquer que l'écrit fut composé avant la canonisation de l'abbé de Clairvaux (1174), et même, comme l'auteur cite un passage du second sermon sur l'Assomption : *Qui vacuam dixerit Mariam*, etc., *P. L.*, t CLXXXIII, col. 420, sans faire jamais la moindre allusion à la lettre aux chanoines de Lyon, on peut douter que l'écrit ait été composé après la lettre ou du moins que l'auteur en ait eu connaissance. Il en va tout autrement de quelques notes qu'on lit au bas des pages; elles viennent d'un moine cistercien, écrivant après la canonisation de son fondateur, comme l'attestent ces remarques : *Beatus Bernhardus pater noster fecit libellum vel tractatum ad canonicos Lugdunenses, scribens eis et probans conceptionem Beate Marie sanctam non esse, evidente auctoritate divine scripture ostendens. Sancto Bernhardo plus credendum est quam huic scribenti.* Ou encore, vers la fin de la première pièce, à propos de l'argument tiré de Rom., XI, 16 : *Istud argumentum bonum est et subtile, sed beatus Bernhardus doctor est auctorisatus, iste nescio quis; tamen ei semper Bernhardus in hoc præferendus est.*

L'anonyme soutient la fête de la Conception dans le sens immaculiste et en des termes dont la vigueur et la précision surpassent tout ce que nous avons rencontré jusqu'ici : *Credo conceptionem beatissime virginis, et ipsam conceptam fuisse sanctam et sanctificatam a Spiritu Sancto, ac in ipso actu dum conciperetur, per graciam qua plena fuit ab omni originali labe mundatam singulatim et singulari gracia inter omnes mulieres vel inter omnes filios hominum.* C'est le glorieux privilège exposé tout à la fois sous son aspect négatif, *ab omni originali labe mundatam*, et sous son aspect positif : *per graciam qua plena fuit.* Affirmation confirmée ou renforcée par beaucoup d'autres expressions; celle-ci, par exemple, dans la même pièce : *Ergo tota fuit sol tam principio, quam medio, quam ultimo : nullum enim tempus fuit, in quo non ipsa fuisset sol, quia omni tempore ex quo fuit, gratia plena fuit;* ou ces autres dans les suivantes : *Conceptio propter gratiam celebratur... Ex quo concepta est, Spiritu Sancto repleta est... (in) omni sanctitate concepta, nata.* Comme dans le traité d'Eadmer, le culte va droit à la Vierge, sans distinction formulée entre conception commencée et conception consommée; à la Vierge, sanctifiée dans son âme et dans son corps : *Altissimus sanctificavit illud tabernaculum, scilicet corpus et animam beate Marie;* à la Vierge, sainte dans sa conception comme dans sa naissance, spirituellement et corporellement : *sancta conceptione, sancta nativitate, sancta spiritu, sancta corpore;* à la Vierge, pleinement délivrée du foyer de la concupiscence originelle : *non animadvertens quod, dum conciperetur, per graciam qua plena fuit a fomite originalis concupiscentiæ mundaret.*

Comme les autres défenseurs du privilège, l'apologiste anonyme utilise l'argument de convenance. La conception de saint Jean-Baptiste ne saurait être considérée comme immonde, puisqu'on en fait la fête; à combien plus forte raison devons-nous tenir pour sainte la conception de Marie. *Ecce enim plus quam Joannes hic.* Il fait appel au sentiment chrétien, que choque l'idée d'une mère de Dieu soumise, par sa propre faute ou par celle d'autrui, à l'empire du démon; le déshonneur de la mère ne rejaillirait-il pas sur le fils? *Injuria matris redundat in filium.* Et comme le contradicteur était allé jusqu'à laisser entendre que Dieu n'aurait pas pu préserver Marie du péché originel et qu'en tout cas, il ne l'aurait pas voulu, notre anonyme ne se contente pas de répliquer : Et d'où savez-vous cela? il fait encore justement sentir à l'audacieux adversaire, dans le second écrit, combien il serait difficile de sauvegarder alors soit l'amour filial du Sauveur, soit la toute-puissance divine : *Ergo aut invidit matri, aut quod voluit non potuit, et sic, quod absit, omnipotens non fuit.* Mais il insiste surtout sur ce qu'il appelle « les irréfragables oracles de la sainte Écriture. » Il apporte, en effet, beaucoup de textes, mais en s'abandonnant souvent aux caprices de l'interprétation accommodatice ou purement subjective, par exemple, en appliquant à Marie ces paroles du patriarche à son fils Joseph, Gen., XLVIII, 22 : *Do tibi partem unam extra fratres tuos.* La plupart du temps il se rencontre avec le prétendu Comestor : protévangile et salutation angélique, versets davidiques ou sapientiaux : Ps. XVIII, 6, *In sole posuit tabernaculum suum*; XLV, 5, *Deus in medio eius non commovebitur;* LXXXVI, 5, *Ipse fundavit eam Altissimus;* Prov., IX, 1, *Sapientia ædificavit sibi domum;* Eccli., XXIV, 25, *Ab initio et ante sæcula creata sum. In me est gratia omnis viæ et veritatis;* Cant., IV, 7, *Tota pulchra es*, etc. Noyon, *Notes*, avril 1911, p. 179; juillet 1920, p. 302. Signalons plus particulièrement Rom., XI, 6 : *Si delibatio sancta, et massa, et si radix sancta est, et rami;* car ce texte réapparaîtra, parmi les objections qu'ils se poseront, chez les grands adversaires du privilège au siècle suivant. L'apologiste cite également quelque chose du témoignage faussement attribué à saint Fulgence, et, dans le second écrit, repousse l'hypothèse d'illusion diabolique, émise par l'adversaire à propos de la vision d'Helsin.

Il est un autre point, beaucoup plus important, où l'anonyme d'Heiligenkreuz se rencontre avec le prétendu Comestor : le recours à la théorie du germe conservé pur dans Adam. Voici, en effet, ce qu'on lit presque au début du premier traité : *Sanctorum namque patrum, in quibus et Leo romanus pontifex est, oculata fide sanxit auctoritas, quod mox ut malignus fraudis commentor diabolus virulentie sue languore, mandate obedientie a domino, serpentinam indutus exuviem, viriditatem infecit, ilico medica Dei sapientie manus in inflictum mortis languorem antidotum composuit; idem in eodem perdito homine in eadem massa humanitatis corpus quoddam citra extraque nevum omne peccati, ad perditum cunctum hominem inveniendum, reparandum redimendumque preparavit.* Voir, pour le contexte, les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 596; A. Noyon, *Notes*, avril 1911, p. 180. Continuant son explication, l'auteur affirme l'unité de chair entre Jésus-Christ et sa mère, non pas seulement au moment de l'incarnation, mais même auparavant : *Sed quis sane fidei astruat post conceptum sanctissimam virginem solummodo fuisse unum corpus cum corpore Domini?* D'où cette conclusion : *Constat ergo quod dum beata virgo Maria conciperetur, unum corpus fuerit in ipsa conceptione cum sanctissimo corpore Domini, quod et ipsam conceptam ab omni originali culpa in ipsa sua conceptione mundavit, sanctificavit et per omnem modum purificavit.* Ce qui revient à dire que le germe conservé pur dans Adam servit à former le corps de la mère et celui du fils. Pour qui tenait cette théorie, l'objection tirée de l'*Ecce in iniquitatibus conceptus sum*, n'avait aucune force, puisque la conception de la Vierge échappait à la loi commune. En outre, l'auteur n'admet pas qu'une conception, légitime par ailleurs, soit mauvaise du seul fait que la concupiscence s'y mêle : *nulla legitima conceptio mala est, licet cum malo et concupiscentia fiat.* Enfin il pouvait encore trouver une

réponse dans l'hypothèse d'un acte générateur sans concupiscence qui eût été concédé aux parents de la mère de Dieu par une intervention miraculeuse de la puissance divine, *ex miraculo et Dei potentia fortassis*. Il rappelle à ce propos que, malgré certains textes de l'Écriture qui semblent énoncer, non pas seulement la conception, mais même la *naissance* de tout homme dans le péché, saint Augustin a su reconnaître et proclamer la possibilité d'une exception : *quæcumque gratia Dei, antequam nascatur, quemque sanctificet. De Genesi ad litteram*, l. VI, c. IX, n. 15, *P. L.*, t. XXXIV, col. 345.

L'ignorance du véritable auteur des écrits conservés à Heiligenkreuz et à Zwettl est doublement regrettable. Les points de contact entre sa doctrine et celle du prétendu Comestor sont assez nombreux et notables pour que la connaissance de l'un pût conduire à celle de l'autre. Surtout la connaissance du milieu où les écrits furent composés permettrait de mieux apprécier la valeur et la portée des renseignements qu'ils contiennent sur la fête de la Conception de Marie : *Ecce per Dei graciam omnis ecclesia longe lateque, aut generaliter, aut specialiter, ut dignam, ut sanctam, ut venerandam, ut a Deo sanctificatam, hanc sacratissimam celebrant conceptionem. Quid tu facis, cum huic festo celebri cum fratribus et ordine tuo contingit te interesse...?* Et dans la seconde pièce : *Conceptionem beate virginis Marie ab ecclesia katholica accepimus..., quam populus Christi longe lateque concelebrat.* Les conjectures vont naturellement du côté de l'Allemagne, où des traces du culte apparaissent, en effet, dans des monastères rhénans, bavarois et autres; mais elles pourraient aller aussi du côté de l'Angleterre, étant donné ce que l'histoire nous en apprend.

John Bale raconte qu'en 1140 il y eut dans son pays une éclipse totale de soleil, accompagnée d'un violent tremblement de terre et d'autres phénomènes effrayants. D'après ce bon protestant, tout cela présageait quelque chose de beaucoup plus grave, une prochaine défaillance de la pure doctrine du Christ. Peu de temps après, en effet, on se mit à discuter sérieusement à Oxford, à Paris et ailleurs, sur des sujets extravagants, entre autres la conception de Marie : *tunc cœptum est Oxonii, Parisiis et alibi, curiose disputari de authoritate papæ, de dignitate ordinis monastici, de præstantia sacri cœlibatus, de conceptione Mariæ, de fermento et azymo, de deificatione panis in altari per transsubstantiationem, et similibus deliriis. Scriptorum illustrium majoris Britanniæ. Centuria secunda*, n. 74. Append., Bâle, 1657, p. 188. Un autre historien, Anthony à Wood, rapporte les mêmes discussions à l'année 1144 et nomme parmi ceux qui écrivirent à cette occasion Nicolas de Saint-Alban, Geoffroy de Monmouth et Laurent de Durham. *Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis*, Oxford, 1674, p. 51. Rien de tout cela ne nous est parvenu, remarque d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1724, t. I, p. 36; on peut cependant, à l'aide d'une autre source, identifier Nicolas de Saint-Alban comme champion de la Vierge. « Sous la double influence, de l'enseignement qu'il avait reçu de maîtres doctes, et de sa vive dévotion envers Notre-Dame non moins que de son respect pour le Christ Sauveur, il avait acquis la conviction que la mère du Fils de Dieu avait été conçue sans péché, et qu'une conception différente ne pouvait lui convenir; en vue d'établir ce privilège, il s'engagea plusieurs fois dans des discussions et s'efforça de trouver des raisons solides en faveur du sentiment qu'il défendait; finalement il composa deux livres *De conceptione beatæ Mariæ Virginis*, dédiés à Hugues, abbé de Saint-Remi de Reims (1151-1162), et commençant par ces mots : *Sæpe numero dulcissimæ fraternitati.* » J. Pitseus, *Relationum historicarum de rebus anglicis tomus primus*, Paris, 1619, à l'année 1140, p. 208.

La présence de cet écrit à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford a été récemment signalée par E. Bishop, *Liturgica historica*, Oxford, 1918, p. 259. Il se trouve dans un manuscrit, *Auct. D 4. 18*, fol. 99. *Incipit liber magistri Nicholai de celebranda conceptione beate Marie contra beatum Bernhardum.* Le R. P. Joseph De Ghellinck se propose de l'éditer dans le *Spicilegium sacrum Lovaniense*, qu'il est sur le point de commencer. Ce qu'on connaissait jusqu'ici du moins de Saint-Alban manifestait déjà en partie sa pensée. Une trentaine d'années plus tard, il eut une passe d'armes avec un autre abbé de Saint-Remi, Pierre de Celles; passe d'armes postérieure à la canonisation de saint Bernard (1174), mais antérieure à l'installation de Pierre de Celles sur le siège épiscopal de Chartres (1181). Cette nouvelle controverse ne nous est qu'imparfaitement connue, faute des premières lettres échangées entre les deux champions; trois nous sont parvenues, une de Nicolas et deux de l'abbé de Saint-Remi, *P. L.*, t. CCII, col. 613, 622, 627. Au début, la discussion semble avoir porté directement sur la fête de la Conception. Pierre s'en tient à l'attitude de saint Bernard, tout en protestant de sa vive dévotion envers Marie : « Vous glorifiez la Vierge, et je la glorifie comme vous. Vous l'exaltez au-dessus des chœurs angéliques, et je le fais aussi. Elle est, dites-vous, exempte de tout péché; je l'affirme comme vous. Vous assurez qu'elle est mère de Dieu, notre médiatrice auprès de Dieu; je ne le confesse pas moins. Quelque tour que vous donniez à votre vénération, à vos respects, je suis avec vous, je pense comme vous. Mais si, dédaignant la monnaie courante et de bon aloi, vous en fabriquez une autre que la chaire de Pierre n'a pas autorisée..., je m'arrête et refuse de franchir imprudemment les bornes prescrites par l'Église. Je crois pourtant et je professe que Marie possède incomparablement plus de privilèges que nous n'en connaissons; car telle est en elle l'élévation de la grâce et de la gloire, qu'il m'est impossible d'y atteindre. » *Epist.*, CLXXIII, col. 632. Le moine anglais soutenait la fête; admirateur de la sainteté de Bernard, il déclarait ne pouvoir approuver ce qu'il appelait sa présomption sur le point de la conception de Marie. A cette occasion, il raconta la légende du frère convers de Clairvaux qui, dans un songe, aurait vu son ancien abbé, revêtu d'habits éclatants de blancheur, mais portant à la poitrine une *tache noire*, en signe d'expiation pour ce qu'il avait écrit d'inconvenant sur la conception de Notre-Dame : *Quia de Dominæ nostræ conceptione scripsi non scribenda, signum purgationis meæ maculam in pectore porto. Epist.*, CLXXII, col. 623.

Une autre controverse se greffa bientôt sur la première, et elle montre qu'il y avait entre les deux champions plus qu'une divergence d'ordre juridico-liturgique. Pierre de Celles tenait qu'avant l'incarnation Marie avait été soumise, du moins en partie, aux mouvements déréglés de la concupiscence et aux assauts de la tentation, sans toutefois y avoir jamais consenti, *sensit peccatum sine peccato. Epist.*, CLXXIII, col. 630. Nicolas s'indignait contre cette assertion; il voulait la mère de Dieu toujours sainte, toujours pure, d'âme et de corps, à l'exclusion du *fomes peccati*. C'est là sans doute ce qu'il a en vue dans une phrase, où, d'un côté, il nie que Marie ait été, comme son fils, conçue du Saint-Esprit, et, de l'autre, il affirme que dès le sein de sa mère, elle fut remplie du Saint-Esprit et sanctifiée, *comme son fils : non dico de Spiritu conceptam, ut filius, sed de Spiritu Sancto repleta, et sanctificata ab utero matris, ut filius. Epist.*, CLXXII, col. 624. En somme, l'influence d'Eadmer prédo-

minait chez lui; ce que le P. Slater, *Eadmeri tractatus*, p. XI, a déjà montré par un rapprochement d'idées entre le *Tractatus de conceptione* et la lettre du moine de Saint-Alban.

Petrus de Alva y Astorga, *Monumenta antiqua immaculatæ conceptionis ex variis authoribus antiquis tam manuscriptis, quam olim impressis, sed qui vix modo reperiuntur*, Louvain, 1664, t. I, traité de Comestor, p. 2-12; de Cantor, p. 107-117; d'Abélard, p. 118-138.

A. Noyon, *Notes bibliographiques sur l'histoire de la théologie de l'immaculée conception*, série d'articles, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, de 1911 à 1920; avril 1911, p. 177-183: I. Les pièces d'une controverse au XII^e^ siècle. II. Un sermon anonyme sur la conception; juin 1911, p. 286-293: III. Un traité sur la conception attribué à Abélard; mai 1916, p. 220-228: V. Un sermon attribué à Pierre Cantor; juillet-octobre 1920, p. 293-308: VI. (La doctrine de l'immaculée conception au XII^e^ siècle).

3° *Résultat de la controverse au XII^e^ siècle : double progrès, de la croyance et de la fête.* — De ce qui précède il résulte que la controverse suscitée par la lettre de saint Bernard aux chanoines de Lyon se poursuivit pendant la seconde moitié du siècle; l'autorité du grand abbé de Clairvaux était trop considérable et le problème trop complexe en lui-même, pour qu'il en pût être autrement. Il n'y en eut pas moins, pour la fête et pour la croyance, un progrès notable, bien qu'incomplet et imparfait.

1. *Progrès de la croyance.* — L'affirmation du glorieux privilège gagne en netteté, et le nombre de ses partisans augmente. Ceux qui, après l'intervention du saint abbé de Clairvaux, ont soutenu la fête de la Conception dans un sens immaculiste, Abélard, les auteurs des sermons attribués à Comestor et à Cantor, l'anonyme d'Heiligenkreuz, Nicolas de Saint-Alban, sont manifestement des représentants de la croyance devenue explicite. D'autres peuvent s'ajouter qui, dans leurs écrits, affirment ou supposent le privilège. Le fondateur des prémontrés, saint Norbert († 1134), serait de ceux-là, s'il était vrai qu'il choisit pour les religieux de son ordre l'habit blanc en l'honneur de la « très pure conception de Marie » et qu'il fut l'auteur de cette prière : « Je vous salue, ô Vierge, qui par une grâce spéciale de l'Esprit-Saint avez triomphé du péché du premier père sans en être atteinte. » Affirmations émises récemment encore par l'un des biographes du saint, Rev. Martin Gaudens, *The life of St. Norbert*, Londres, 1886, Introd., p. XLII. Mais ni l'une ni l'autre n'est solidement établie. L. C. Hugo, *La vie de saint Norbert*, Luxembourg, 1704, préf. et p. 73; T. Speelman, *Belgium Marianum*, Tournai, 1859, p. 118 sq.

Le vénérable Hervé du Mans, moine bénédictin de Déols ou Bourg-Dieu († 1150), exempte Marie de la loi commune : *Maria ex Adam mortua propter peccatum, nisi divinitus exempta fuisset. In Epist. ad Rom.*, c. VIII. Ailleurs : *Omnes itaque mortui sunt in peccatis, nemine prorsus excepto, dempta matre Dei, sive originalibus, sive etiam voluntate additis. In Epist. II ad Cor.*, c. V, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 698, 1048. Non moins nette est l'exception formulée par le bienheureux Oglerio, abbé du monastère cistercien de Lucedio, au diocèse de Verceil en Italie : « Parmi les enfants des hommes il n'est ni grand ni petit, quelles que soient la hauteur de sa sainteté et la sublimité de sa grâce, qui n'ait été conçu dans le péché, *hormis la mère de l'Immaculé*, lequel, loin de commettre le péché, efface les péchés du monde. » Exception fondée sur la doctrine de saint Augustin : *de qua, cum de peccatis agitur, nullam prorsus volo habere quæstionem. Serm.*, XIII, *de verbis Domini in cœna, P. L.*, t. CLXXXIV, col. 194. Ce témoignage n'est pas, comme on l'a dit souvent, d'un contemporain de saint Bernard, mais il peut être de la fin du XII^e^ siècle ou du début du XIII^e^, le bienheureux Oglerio ayant été abbé de 1205 à 1214. I. A. Irico, *Rerum patriæ l. III. Accedit ejusdem auctoris Dissertatio de S. Oglerio*, Milan, 1745; Raviola, *Vita del B. Oglerio*, Trino, 1868. Egbert, abbé du monastère bénédictin de Schoenau, au diocèse de Trèves († 1184), semble bien supposer le même privilège. Il compare Marie à l'arche de Noé et à l'arche d'alliance, et lui attribue, malgré sa descendance d'une race déchue, une préservation totale, fondée sur son élection et sa préparation à la maternité divine : *condita, prælecta, præservata, præparata, et ornata per Spiritum Sanctum et ejus omnipotentem Filium fuit... quia, licet Maria de patrum natura per peccatum vitiata duceret originem, prælecta tamen per Spiritum Sanctum et præservata ad purum, Deum nobis obtulit et hominem. Ad beatam Virginem sermo panegyricus*, n. 9, 11, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 1019, 1020.

Une affirmation du bienheureux Elred, abbé de Rieval en Angleterre († 1166), semblerait, à première vue, rentrer dans le même groupe de témoignages. Après avoir dit que Marie surpassa tous les autres en dignité, en sainteté, en pureté, en esprit de mortification, il ajoute qu'elle échappa, la première, à la malédiction portée contre Adam et Ève : *Illa enim prima fuit de omni humano genere, quæ maledictionem primorum parentum evasit*, et que, pour ce motif, elle mérita d'entendre l'ange lui adresser ces paroles : *Benedicta tu in mulieribus. Serm.*, XIX, *in Nativitate B. Mariæ, P. L.*, t. CXCV, col. 319. Mais il se peut, étant donné le contexte, que par cette malédiction le pieux abbé ait moins en vue le péché originel proprement dit que ses conséquences, énoncées dans la Genèse, III, 6; manière de voir qui se retrouve chez plusieurs de ses compatriotes, entre autres Baudouin, archevêque de Cantorbéry († 1191), *Tract. VII, De salutatione angelica, P. L.*, t. CCIV, col. 476. La réserve s'impose également au sujet d'une phrase émise par Pierre de Blois, archidiacre de Bath († 1200), dans un sermon sur la nativité de Marie : « Comme il fallait remédier au mal originel par le bien originel, *la chair* de la Vierge fut soustraite à l'influence pernicieuse de l'arbre fatal et sanctifié, *de mala illa arbore damnatæ perditionis exempta et sanctificata est caro Mariæ virginis.* » L'orateur ne parle pas ici de la conception; il parle de la purification privilégiée dont bénéficia Notre-Dame au jour de l'annonciation, purification qui éteignit en elle le foyer même de la concupiscence et la rétablit dans l'intégrité primitive : « car, ajoute-t-il, bien qu'elle eût reçu dès le sein de sa mère la plénitude de la grâce et de la sainteté, l'Esprit-Saint venant sur elle, lors de la conception du Verbe, lui communiqua une plénitude plus grande encore et comme une surabondance de grâce céleste. » *Serm.*, XXXVIII, *P. L.*, t. CCVII, col. 675. Il reste, que Pierre de Blois proclame Marie pleine de grâce et de sainteté dès le sein de sa mère, sans opposer la sanctification à la conception.

D'autres proclament l'absolue sainteté de la mère de Dieu en des termes qui semblent exclure toute restriction. Hermann, abbé de Saint-Martin de Tournai, vers le milieu du XII^e^ siècle, nous la montre maintenue par son fils dans la sainteté et la pureté, totalement et toujours, avant comme après l'incarnation : *et priusquam in beata Virgine incarnaretur, et cum in ea clausus fuit, et postquam ex ea natus est, semper eam in omni sanctitate et munditia servavit. Tractatus de incarnatione*, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXX, col. 31; *Mariale*, dans G. Dreves, *Analecta hymnica*, t. L, p. 429. Pierre le Vénérable, abbé du même monastère († 1155), la compare à un jour *sans nuit* :

> Stella fulgens orientis, umbras fugans occidentis,
> Aurora solis prævia, et *dies noctis nescia.*

In honore matris Domini alia prosa, P. L., t. CLXXXIX, col. 1019. Ce qui, toutefois, ne tranche pas nettement la question de savoir si le saint abbé doit être considéré comme un tenant de la pieuse croyance. Voir, dans le sens négatif, l'abbé Demimuid, *Pierre le Vénérable*, Paris, 1872, p. 207; dans l'autre sens, dom M. Lamey, prieur majeur des Bénédictins de Cluny, *Compte rendu du Congrès Marial, tenu à Lyon les 5, 6, 7 et 8 septembre 1900*, t. II, p. 372. Bernard de Morlaix, moine de Cluny, (vers 1140), chante la Vierge toute belle et exempte de toute tache :

Pulchra tota, *sine nota*
Cuiuscumque maculæ.

Des psautiers de la Vierge, conservés dans des manuscrits du XII^e^ siècle, présentent des idées ou des images semblables.

Ave plena gratia,
Speciosa tota.
Virgo prudens, humilis
Sine sordis nota...
Ave mater gratiæ,
Mater benedicta,
Maledictionibus
Evæ non astricta.

Psalterium beatæ Mariæ V., auctore Stephano Cantuariensi. Dreves *op. cit.*, t. XXXV, p. 154, 162, d'après un manuscrit de Laon.

Ave, totius criminis
Expers, plena dulcedinis...
Ave, quæ sine macula
Virgo manes in sæcula.

Psalterium beatæ Mariæ V., anonyme. *Ibid.*, p. 190, 195, d'après le même manuscrit et un autre de Gratz, en Styrie.

Absalon, abbé de Springirsbach, au diocèse de Trèves († 1203), soustrait Marie à la loi de la purification. Cette loi s'applique « aux pécheresses, et non pas à celle qui fut sanctifiée dès le sein de sa mère : *peccatrici, non ab utero sanctificatæ...* Il n'y a pas lieu à purification, quand nulle tache du péché n'a précédé, *ubi non præcessit aliqua macula culpæ.* » *Serm.*, XVI, *in Purificatione, P. L.*, t. CCXI, col. 97 sq. Si l'idée de sanctification dans le sein maternel exclut en Marie celle de péché ou de tache spirituelle, c'est donc qu'aux yeux de cet écrivain la sanctification ne s'oppose pas à la conception, comme elle s'opposerait dans l'hypothèse où la conception se serait faite dans le péché.

L'école de Saint-Victor de Paris, à laquelle l'abbé Absalon appartenait, mérite une mention spéciale. Son chef, Hugues († 1141), n'a pas traité le problème dans ses œuvres authentiques. Seul l'*Appendix ad Hugonis opera* contient un sermon intitulé : *In festivitate Conceptionis B. Virginis, sed magis in desponsatione cujuslibet animæ fidelis.* Les paroles du Cantique : *Tota pulchra es*, etc., y sont dites adressées par Dieu à l'âme, mais à l'âme semblable à celle qu'on fêtait ce jour-là : *Loquitur... Deus ad animam, et ad talem qualis ista fuit cujus hodie solemnia celebramus. Serm.*, IX, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 918. Ce qui peut être une allusion à la beauté de l'âme de Marie au jour de sa conception. Ailleurs, la Vierge naissante est comparée à une aurore qui apparaît dans le monde resplendissante, *in mundo velut aurora splendifera. Serm.*, XXXIV, *in Nativitate vel Assumptione B. M.*, col. 980.

L'autre gloire de l'école, Richard, écossais d'origine († 1173), attribue à la mère de Dieu la sanctification dans le sein de sa mère et l'immunité complète par rapport à tout péché actuel; tel un astre lumineux, *in se lucida.* Il la dit cependant purifiée au jour de l'annonciation, mais d'une purification éminente, qui consista dans l'extinction de la concupiscence ou *fomes peccati. In Cantic.*, c. XXVI, XXXIX, *P. L.*, t. CXCVI, col. 482, 957; cf. *De Emmanuele*, l. II, c. XXVII, col. 661. Est-il allé plus loin, à un moment donné de sa vie? Il faudrait le reconnaître, si le *Sermo de conceptione*, publié sous le nom de Pierre Comestor, était réellement l'œuvre de Richard, suivant l'attribution qui lui en est faite par Guillaume de Ware et quelques autres.

Achard, abbé de Saint-Victor (1155), puis évêque d'Avranches (1161-1171), soutient résolument la sanctification de Marie dès le sein de sa mère : *adhuc ex utero matris suæ, ut credimus, fuit sanctificata.* Si Jérémie, si Jean-Baptiste ont joui de ce privilège, comment n'en aurait-il pas été de même pour Marie, *quomodo non Maria?* A supposer qu'il y ait eu en elle quelque tache, ce n'est pas à la naissance, mais à la conception qu'elle l'aurait contractée. Assertion qui n'a rien, comme on le voit, de catégorique; elle n'est qu'hypothétique : *Vel, si aliquam habuit maculam, non ex nativitate, sed conceptione eam contraxit.* Sermon ms. *de Nativitate*, signalé et cité par le P. Noyon, *Notes bibliographiques*, avril 1911, p. 183.

Avec d'autres Victorins, nous sommes sur un terrain mieux assuré. Gauthier († 1180) s'en prend au Maître des Sentences d'avoir restreint au temps qui suivit l'incarnation du Verbe l'affirmation de saint Augustin sur l'absence de péché dans la mère de Dieu; il lui reproche d'avoir faussé la pensée du grand docteur par l'introduction dans le texte des termes *ex tunc : Certum est ergo quod Augustinus non ex tunc sed absolute quandocumque de peccatis agitur, determinat illam omni modo et tempore debere excipere, contraria istis scholasticis evidentissime definiens.* De son côté, il affirme que Marie fut singulièrement remplie du Saint-Esprit dès le sein de sa mère, sans opposer aucunement la sanctification à la conception : *Spiritu Sancto adhuc ex utero matris suæ singulariter repleta. Excerpta ex libris contra quatuor labyrinthos Franciæ, P. L.*, t. CXCIX, col. 1155. Il va plus loin et refuse d'admettre que Marie ait jamais été *fille de colère : Nec arbitror quod aliquando fuerit filia iræ. Sermo in Nativitate B. V.*, Paris, Bibl. nat., ms. lat. *3578*, fol. 87, signalé par le P. Noyon, *loc. cit.*

Adam, le poète de l'école de Saint-Victor († 1177), reprend les anciennes images de la fleur qui pousse au milieu des épines, sans en être atteinte,

Salve Verbi sacra parens,
Flos de spinis spina carens,
Flos spineti gloria.

Nos spinetum, nos peccati
Spina sumus cruentati,
Sed tu spinæ nescia.

Sequentiæ, XXXV, *In Asumptione B. M. V., P. L.*, t. CXCVI, col. 1502; cf. Dreves, *Analecta hymnica*, t. LIV, p. 384, pour divers manuscrits des XII^e^ et XIII^e^ siècles, où cette prose se retrouve. D'où cette remarque d'un récent historien : « La prose de l'Assomption, *Salve mater Salvatoris*, est émaillée de traits qui, sans formuler expressément l'immaculée conception, ne se comprennent bien que si on les entend en ce sens. » H. Lesêtre, *op. cit.*, p. 40.

Enfin « le docteur universel », Alain de Lille († 1203), écarte de la sainte Vierge tout péché avant et après l'annonciation : *Nullum credimus in Virgine ante et post conceptionem fuisse peccatum.* Il nous la présente surgissant comme l'aurore, toute sainte de corps et d'âme : *Et vere quasi aurora surgens, id est tota simul surgens, quia tota fuit sancta, et corpore et spiritu splendens. Elucidatio in Cantica*, c. IV, VI, *P. L.*, t. CCX, col. 80, 94.

Il y eut donc au XII^e^ siècle un progrès notable dans le développement de la croyance à la sainteté originelle de la mère de Dieu, mais il s'en faut de beaucoup que cette croyance ait été alors commune ou

même prépondérante. La plupart s'en tenaient à la sanctification *in utero*, avec des nuances cependant. Les uns regardaient cette sanctification comme postérieure à la conception proprement dite, qu'ils supposaient faite dans le péché; tels, entre autres, Nicolas de Clairvaux, *In Nativit. S. Joannis Baptistæ* (sermon attribué souvent à saint Pierre Damien), *P. L.*, t. CXLIV, col. 628; pseudo-Bernard, *Serm.*, IV, *in Salve Regina*, n. 3, *P. L.*, t. CLXXIV, col. 1075, malgré des expressions qui, séparées du contexte, suggéreraient l'idée d'une conception sainte; Maurice de Sully, évêque de Paris († 1196), sermon ms. *in Nativitatem*, cf. Noyon, *Notes bibliogr.*, juillet-oct. 1920, p. 299; Jean Lothaire (Innocent III, 1198-1216), *Serm.*, XIII, *in solemnitate Purificationis*, *P. L.*, t. CCXVII, col. 506. D'autres affirment simplement que Marie fut sanctifiée dans le sein de sa mère, sans rien ajouter qui exprime ou suppose une relation de priorité et de postériorité entre la conception proprement dite et la sanctification; tels, le bienheureux Amédée, évêque de Lausanne († 1158), disant de la Vierge : *pulchra ab ortu usque ad finem. Homil.*, VII, *de Maria virginea matre*, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1341. De même le vén. Godefroy, abbé d'Admont († 1165), parlant de l'âme de Marie : *quam ab ipso nativitatis ejus primordio mirabili virtutum structura, inæstimabilis castitatis et munditiæ sanctimonia in locum habitationis suæ Deus Pater mirabiliter composuit, decenter ornavit et sanctificavit. Homiliæ festivales*, LXXVIII, *P. L.*, t. CLXXIV, col. 1028. Et Pierre de Blois, archidiacre de Bath en Angleterre († 1200) : *ab utero matris suæ plenitudinem gratiæ et sanctitatis acceperat. Serm.*, XXXVIII, *in Nativitate B. M.*, *P. L.*, t. CCVII, col. 675. Témoignages neutres, à ne considérer que la teneur des termes. D'autres, enfin, ou parlent d'une façon dubitative, comme Achard de Saint-Victor, déjà cité, ou proposent même une disjonctive; ainsi Pierre de Poitiers († 1205) qui, dans ses œuvres imprimées, présente la Vierge comme « purifiée dans le sein de sa mère », *Sent.*, l. IV, c. VII, *P. L.*, t. CCXI, col. 1165, et parle ailleurs de la sanctification comme faite *au début de la conception* ou aussitôt après : *ab initio conceptionis, sive in utero, id est statim post conceptum.* Sermon ms. *in Annuntiatione*, Paris, B. N. ms. lat. *14593*, fol. 136 v, cité par le P. Noyon, *Notes bibliogr.*, avril 1911, p. 182. Évidemment la pieuse croyance gagnait peu à peu du terrain même parmi les doctes; pour un certain nombre, la croyance à la sanctification de Marie *in utero* devenait comme une dernière étape avant le terme final, la croyance à l'immaculée conception.

2. *La purification de Marie à l'annonciation, d'après les théologiens du XII^e siècle.* — Avant d'étudier le progrès de la fête, il importe de fixer un instant notre attention sur la doctrine de la purification de la Vierge au jour où le Saint-Esprit vint sur elle et où la vertu du Très-Haut la couvrit de son ombre. Luc., I, 35. Rencontrée dès l'âge patristique, cette doctrine nous apparaît maintenant en des termes qui sembleraient, à première vue, créer une réelle difficulté contre ce qui vient d'être dit. Soient d'abord, à titre d'exemples, quelques affirmations particulièrement expressives. Eadmer, rapportant non sa propre opinion, mais celle de contemporains, *Tractatus*, n. 12 : *Quod si aliquis ipsam Dei genitricem usque ad Christi annunciationem originali peccato obnoxiam asserit, ac sic fide qua angelo credidit inde mundatam.* Saint Yves de Chartres († 1117) : *Omnem quippe nœvum tam originalis quam actualis culpæ in ea delevit. Serm.*, VIII, *de Nativitate Domini*, *P. L.*, t. CLXII, col. 570. Herbert de Losinga, évêque de Norwich († 1119) : *Purgat ab originali et actuali culpa quam sua impleturus erat gratia. Serm.*, I, *in die natali Domini*, dans *The Life, Letters and Sermons of Herbert de Losinga*, édit. E. M. Goulburn, Londres, 1878, t. II, p. 1. Hildebert du Mans († 1133) : *Ut ingressurus eam Dei Filius, et purgatam inveniret a reatu alieno, et immunem a proprio. Serm.*, CI, *contra Judæos*, *P. L.*, t. CLXXI, col. 814; vén. Godefroy d'Admont († 1165) : *Spiritus Sanctus superveniens ab omni originali peccato liberam reddidit, et ab omni actuali peccato, si quod illud erat, emundavit. Homiliæ dominicales*, IV, *P. L.*, t. CLXXIV, col. 41. Autant de textes qui, pris à la lettre, supposeraient qu'au jour de l'annonciation la bienheureuse Vierge aurait encore été soumise au péché originel, et qui, par conséquent, excluraient non pas seulement une conception sainte, mais même une naissance sainte. Est-il possible d'admettre une pareille interprétation? La réponse à cette question nécessite deux remarques préliminaires.

Très large était, au XII^e siècle l'acception du mot *péché*, comme on le voit par ce texte de Roland Bandinelli, *op. cit.*, p. 132 : *Nomine peccati intelligitur macula, quandoque actus peccati, quandoque reatus, quandoque culpa, quandoque pena.* Ainsi, non seulement l'action coupable, non seulement la faute, étaient appelées péché, mais encore tout ce qui s'y rattache, état de culpabilité, souillure, peine. Cette terminologie s'appliquait presque entièrement au péché originel, que les théologiens d'alors avaient coutume de considérer d'une façon concrète, dans toute son extension, en y faisant rentrer non seulement la souillure de l'âme et l'état de culpabilité devant Dieu, mais encore la concupiscence, prise soit dans son principe, soit dans ses manifestations actuelles ou ses effets, les mouvements déréglés de la nature, même indélibérés ou involontaires.

Cet emploi large et abusif du mot *péché* cadrait bien avec les idées qui régnaient parmi ces théologiens sur la nature de la faute originelle. Saint Anselme l'avait fait consister dans la privation de la justice primitive, mais cette explication n'avait pas encore prévalu. La plupart identifiaient la tache héréditaire et la concupiscence, prise seule ou avec l'ignorance; tels, entre autres, Hugues de Saint-Victor et le Maître des Sentences, Pierre Lombard. Voir J. N. Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, Mayence, 1905, c. II. Ils ne voulaient pas dire par là que, du seul fait de la concupiscence et partout où elle se trouve, il y ait péché originel proprement dit, car ils enseignent formellement que ni la souillure de l'âme ni l'état de culpabilité devant Dieu ne demeurent dans le baptisé, malgré la persistance en lui de la concupiscence. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. I, part. VII, c. XXVI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 297 : *in ipso originali vitio tollitur non pœna, sed culpa.* Robert Pull, *Sent.*, l. II, c. XXXI, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 174 : *in baptizatis dimitti dicitur, dum quæ ex ipso est concupiscentia condonatur.* Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXX, n. 7, *P. L.*, t. CXCII, col. 722 : *nisi ab ejus reatu per Christi baptismum absolvantur.* Roland Bandinelli, parlant de la souillure de l'âme, *op. cit.*, p. 136 : *que macula usque ad baptismi sacramentum in ea perdurat, sed in baptismatis unda lavatur atque mundatur.* Ces théologiens considéraient donc comme choses distinctes la concupiscence prise en elle-même ou matériellement et le *reatus*, l'état de culpabilité, qui pouvait disparaître, la concupiscence restant, mais avec le simple caractère de peine temporelle et de désordre matériel.

Quoi qu'il en soit de la valeur, ou plutôt de l'insuffisance objective de ces vues sur la nature du péché originel et de la terminologie qui s'y rattache, il faut en tenir compte si l'on veut interpréter sainement les textes allégués et comprendre en quel sens leurs auteurs ont pu regarder la Vierge comme soumise au péché originel jusqu'au jour de l'annonciation. Il ne s'agit ni de sa première sanctification, ni du

péché originel proprement dit, c'est-à-dire considéré comme souillure de l'âme et état de culpabilité devant Dieu. A la suite de saint Augustin, *Contra Julianum*, l. V, c. XLV, *P. L.*, t. XLIV, col. 809, de saint Grégoire, *Moral.*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. LXXV, col. 635, et autres Pères dont les témoignages sont rapportés par Gratien, *Decret.*, part. III, dist. III, c. 4, *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 1793, les théologiens du XII^e^ siècle admettaient, pour les enfants nés avant la loi nouvelle, l'existence d'un remède contre le péché originel, en dépendance d'un rite extérieur ou de la seule foi des parents. Voir, par exemple, Anselme de Laon († 1117), *Sententie divine pagine*, p. 49, édit. F. Pl. Blietmetzrieder, *Anselm von Laon Systematische Sentenzen*, I Teil, Munster en Westphalie, 1919; Guibert de Nogent († 1124), *Tract. de incarnat. contra Judæos*, l. I, c. II, *P. L.*, t. CLVI, col. 493; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. I, part. XII, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 349 sq.; S. Bernard, *Epist. ad Hugonem de S. Victore*, c. I, n. 4, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1034; Robert Pull, *Sent.*, l. III, c. II, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 766; Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. I, n. 7, *P. L.*, t. CXCII, col. 841. Cette doctrine existant, il serait simplement absurde de supposer qu'il ait même pu venir à la pensée de ces auteurs ou de leurs contemporains, de reculer jusqu'au jour de l'annonciation la première sanctification de la mère de Dieu, créant ainsi pour elle, mais à son désavantage, un régime d'exception. D'ailleurs, combien de témoignages positifs attestent le contraire! Saint Bruno d'Asti († 1123) déclare Marie pleine de grâce dès avant l'époque où elle devint mère : *quæ cum gratia plena sit, prius etiam quam concipiat. Comment. in Luc.*, c. I, n. 3 *P. L.*, t. CLXV, col. 341. De même Guibert de Nogent : *Non dicitur, ave gratia implenda, sed gratia plena*; dans une autre phrase il affirme à la fois la purification de Marie à l'annonciation et son union au Saint-Esprit dès le sein de sa mère : *Per Spiritum Sanctum, qui ei ex utero coaluit, id purgatur. Liber de laude sanctæ Mariæ*, *P. L.*, t. CLVI, col. 548, 550. Sans compter tous ceux qui parlent de cette purification et qui, en même temps, affirment la sanctification de Notre-Dame dans le sein de sa mère.

Qu'opéra donc le Saint-Esprit quand il vint sur elle au moment de l'incarnation? Pour ceux qui, avec Eadmer, étendaient la sanctification première à toute la personne de la bienheureuse Vierge, il ne pouvait être question de purification proprement dite, mais seulement d'un progrès indicible dans la sainteté et la plénitude de grâce déjà possédées, ce qu'on pourrait appeler une *surplénitude* de sainteté et de grâce. Beaucoup d'autres, sans être disciples d'Eadmer, disent la même chose; tels, Guibert de Nogent, *De laude sanctæ Mariæ*, c. VIII, *P. L.*, t. CLVI, col. 562 : *candorem munditiæ ei superexcellenter aucturus;* Rupert, *In Cant.*, l. VI, *P. L.*, t. CLXVIII, col. 937 : *tunc tu et ex tunc pulchra pulchritudine divina;* Abélard, *Serm.*, I, *in Annunt.*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 385 : *cum ei superiorem et excellentiorem omnibus gratiam contulerit;* S. Bernard, *Homil.*, IV, *super Missus est*, n. 3, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 81 : *propter abundantioris gratiæ plenitudinem, quam effusurus est super illam.* D'autres, en beaucoup plus grand nombre, allaient plus loin; ils admettaient une purification réelle, mais privilégiée, s'étendant à toute la personne de la mère de Dieu et consistant à éteindre complètement ou du moins à lier la concupiscence, considérée comme source des péchés actuels et des mouvements déréglés, *fomes peccati : Mariam quoque totam Spiritus Sanctus in eam superveniens a peccato prorsus purgavit, et a fomite peccati etiam liberavit, vel fomitem ipsum penitus evacuando, ut quibusdam placet, vel sic debilitando et extenuando, ut ei postmodum peccandi occasio nullatenus exstiterit.* Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. III, *P. L.*, t. CXCII, col. 760. Ainsi Robert de Melun († 1162) attribuait-il à la descente du Saint-Esprit sur la Vierge, *ut nullius etiam propassionis motum sentire posset;* privilège dont elle n'aurait pas joui auparavant : *Verum ante obumbrationem Virtutis Altissimi non tantam immunitatem peccati habuit, quia in ejus carne culpæ originalis macula quantulacunque fuit. De incarnatione*, d'après un fragment cité par E. Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. II, p. 604. Plus vigoureuse est l'expression dont se sert Arnaud, abbé bénédictin de Bonneval, au diocèse de Chartres, (1144-1156) : *Spiritu Sancto obumbrante, incendium originale exstinctum est. De cardinalibus operibus Christi*, I, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 161. En ce sens, la nouvelle Ève aurait été rétablie alors dans l'intégrité primitive, *primæ creationis dignitate recepta*, comme dit Arnoul de Lisieux († 1184), *Sermo in Annunt.*, *P. L.*, t. CCI, col. 168.

Une seule question peut se poser sérieusement à l'égard de ces théologiens du XII^e^ siècle qui ont admis une purification proprement dite de la bienheureuse Vierge au jour de l'annonciation : du fait qu'ils font porter cette purification sur la concupiscence, regardée par eux comme l'élément matériel du péché originel, n'est-il pas légitime d'inférer qu'ils considéraient Marie comme ayant été préalablement soumise au péché lui-même, au péché entendu strictement d'une souillure de l'âme et d'une mort spirituelle? Non, rigoureusement parlant, puisque ces théologiens ne faisaient pas consister le péché originel proprement dit dans la concupiscence seule, mais dans la concupiscence jointe au *reatus*, et que le *reatus* cessait avec l'infusion de la grâce sanctifiante dans l'âme; dès lors, l'hypothèse d'une purification au jour de l'annonciation et celle d'une conception sainte quant à l'âme n'étaient pas plus incompatibles pour eux, qu'elles ne l'ont été, dans les siècles suivants, pour ceux qui, de fait, ont soutenu formellement l'immaculée conception sans se croire obligés d'admettre aussi que la mère de Dieu eût été rétablie, dès le début, dans l'intégrité primitive par l'extinction, ou plutôt l'absence de *fomes peccati*. Les deux questions sont distinctes : l'une se rapporte au moment précis où la sanctification première de Marie s'est opérée; l'autre concerne la nature, la perfection, l'étendue de cette sanctification première, abstraction faite du moment précis où elle s'est opérée. Ceci soit dit, spéculativement parlant; car si l'on tient compte de la connexion si étroite que ces théologiens établissaient entre la concupiscence inhérente à l'acte générateur et le péché originel, il devient difficile de supposer qu'ils n'aient pas maintenu cette connexion dans le cas présent; difficile surtout, s'il s'agit de ceux qui, avec Pierre Lombard, proclamaient la Vierge sujette, pendant la première période de sa vie, aux mouvements déréglés de la concupiscence et même à des fautes actuelles, bien que légères.

Une dernière remarque confirmera cette conclusion. En attribuant à la mère de Dieu une purification éminente, les théologiens du XII^e^ siècle ne sont pas tous guidés par le même motif. Les uns voient en cela une affaire de haute convenance, suivant la pensée de saint Anselme : *Nempe decens erat, ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret.* D'autres obéissent à une préoccupation différente et se rattachant à une question, formulée ainsi par Pierre Lombard : *quæritur etiam de carne Verbi, an priusquam conciperetur, obligata fuerit peccato, et an talis fuerit assumpta a Verbo. Sent.*, l. III, dist. III, n. 1, *P. L.*, t. CXCII, col. 760. Ceux qui répondaient : Oui, la chair du Verbe fut soumise au péché, c'est-à-dire à la loi de la concupiscence, tant qu'on la con-

sidère comme contenue dans la chair de Marie, soumise elle-même à cette loi, ceux-là cherchaient dans la purification opérée au jour de l'annonciation un moyen d'expliquer comment la chair prise par le Verbe n'était plus chair de péché quand il la prit. Ce qu'ils avaient en vue directement, c'était donc de sauvegarder la pureté absolue du Sauveur, pureté qu'ils auraient cru compromise s'il avait reçu de sa mère une chair restant dans la condition où elle-même l'avait reçue. Ce qui montre qu'au XII^e^ siècle, le principal obstacle à la croyance en l'immaculée conception vint des fausses idées qui régnaient dans l'esprit d'un grand nombre sur la nature du péché originel et de la concupiscence et sur les rapports mutuels de l'un et de l'autre.

3° *Progrès de la fête.* — Qu'au XII^e^ siècle la conception de Notre-Dame ait été célébrée en beaucoup d'endroits, c'est là un fait incontestable : *quam populus Christi longe lateque concelebrat*, pouvait dire l'anonyme d'Heiligenkreuz. De son côté, Abélard commençait ainsi son traité : « La plupart, *plerique*, sont animés d'un tel sentiment de dévotion envers la mère du Seigneur que, non contents de célébrer sa naissance et sa mort, ils ont encore institué une autre fête pour honorer le jour de sa conception, *verum etiam diem quo concepta est, instituerint solemnem.* » Ces témoignages sont corroborés par celui d'un adversaire, le canoniste Huguccio de Pise, (évêque de Ferrare en 1190); dans une glose sur le Décret de Gratien, il reconnaît que la fête se solennise « en beaucoup de régions, surtout en Angleterre : *sicut in multis regionibus fit, præsertim in Anglia.* » Toute preuve serait superflue en ce qui concerne ce dernier pays; disons seulement que la fête de la Conception est mentionnée dans plusieurs manuscrits liturgiques postérieurs à ceux qui ont été déjà signalés et se rapportant aux monastères de Saint-Alban, vers 1160, de Westminster, vers 1189, et d'Abingdon, sur la fin du siècle.

La France rivalise avec l'Angleterre. La fête de la Conception aurait été célébré en 1140 dans l'Église de Narbonne, dit Pierre d'Alva, *Funiculi nodi indissolubilis*, p. 229, d'après un ouvrage ms. de l'évêque de Toul, André du Saussay : *Series chronologica rerum in Ecclesio occidentali gestarum circa celebratiorum Festi cultum, que mysterie immaculatæ conceptionis Smæ Dei Genitricis Mariæ, ab ipsius, Festi institutione ad hoc usque tempora.* L'assertion aurait besoin d'être confirmée. En 1154, Atton, prieur du monastère bénédictin de Saint-Pierre-de-la-Réole, au diocèse de Bazas, institue la fête en présence et par l'autorité de l'évêque, Guillaume de Tantalon (qui l'aurait aussi prescrite dans son diocèse); Atton justifie l'introduction de la nouvelle solennité par ce considérant, « que le peuple chrétien la célèbre maintenant en France *presque universellement* et avec la plus grande dévotion. » Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, Lyon, 1690, l. IV, c. II, n. 16; A. Degert, *Le culte de l'immaculée conception en Gascogne*, Auch, 1904, p. 533, 544. Affirmation emphatique dans les termes, mais confirmée pour diverses régions par des témoignages moins généraux, notamment par des missels et autres documents liturgiques conservés dans des bibliothèques publiques : à Paris, bibliothèque Mazarine, un missel parisien; à Nantes, collection Delbrel, un missel angevin; à Rouen, divers missels provenant des abbayes de Jumièges et de Fécamp ou de Rouen même, abbaye de Saint-Ouen et cathédrale, outre un sacramentaire d'Avranches, coté X^e^ siècle, mais avec insertion au XII^e^ d'une messe de la Conception, identique à celle du missel de Winchester mentionné ci-dessus, col. 1005. A. Noyon, *Notes bibliographiques*, juillet-octobre 1920, p. 307; E. Vacandard, *Les origines de la fête de la Conception dans le diocèse de Rouen*, p. 168 sq. Sans compter, pour ce qui est de la Normandie en particulier, plusieurs faits qui confirment l'extension et la solennité du culte en cette province : à Bayeux, une charte est rédigée par l'évêque Henri II (1155-1205), *in capella nostra die lune post festum conceptionis beate Marie ». Cartularius antiquus ecclesie Baiocensis*, édit. V. Bourrienne, t. I, p. 145; à l'abbaye de Saint-Pierre-sur-Dives, rattachée alors au diocèse de Séez, la fête est mentionnée dans un coutumier comme très solennelle; à Rouen, les archevêques Rotrou (1165-1183) et Gautier le Magnifique (1184-1207) instituent ou confirment une distribution de pain et de vin en faveur de leur chapitre pour la célébration de la fête du 8 décembre; en 1197, une procession publique se déroule le même jour dans les rues de la ville, etc. E. Vacandard, art. *Les origines de la fête*, p. 268; A. Noyon, *Les origines de la fête*, p. 28 (786). Dans la région lyonnaise, l'opposition de saint Bernard n'avait pas triomphé; au siècle suivant, Étienne de Bourbon, prédicateur dominicain, originaire de Belleville-sur-Saône, le constatait en signalant la coutume de la métropole et des églises dépendantes, qui font la fête de la Conception : *Lugdunensis ecclesie consuetudinem, que cum suis suffraganeis de conceptione eius festum facit.* A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues, tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII^e^ siècle, publiés pour la Société de l'histoire de France*, Paris, 1879, p. 93 sq. Un calendrier de l'Église de Reims porte au 8 décembre : *Concepcio beate Marie, IX lect., IX cerei*, avec mention d'un legs fait par Gui Pied-de-Loup, qui fut chanoine en 1193 et 1197. U. Chevalier, *Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Remy, Martyrologe, calendrier, ordinaires et prosaires de la métropole de Reims*, Paris, 1900, p. 90. Saint-Vincent de Laon doit être ajouté, s'il s'agit bien, comme il semble, de la solennité du 8 décembre dans l'*Obituarium* de cette abbaye bénédictine; car il y est dit que l'abbé Baudoin de Retest († vers 1152) fit en mourant divers legs relatifs à des jours de fête, notamment celui de la Conception, *in Conceptione.* Dom R. Wyard, *Histoire de l'abbaye Saint-Vincent de Laon, publiée, annotée et continuée par l'abbé Cerdon*, Saint-Quentin, 1858, p. 404.

L'Allemagne apporte aussi ses témoignages. Un office de la Conception apparaît dans deux manuscrits, donnés par G. Dreves comme étant du XII^e^ siècle : un *Codex lat. monacens.*, provenant de Schäftlarn, en Haute-Bavière; un *Codex Virunen.* (? Friesach, en Carinthie). *Analecta hymnica*, t. V, n. 12; voir aussi t. IV, n. 65. De même une hymne ou cantique, dans un *Codex wirceburgens.* (Wurzbourg), *Ibid.*, t. XX, n. 297. A Augsbourg, la fête fut instituée au monastère de Saint-Ulrich sous l'abbé Henri (1183-1188), à la demande de l'archevêque de Mayence, Conrad von Schleyern, et du consentement de l'évêque d'Augsbourg, Udelscalk von Eschenlohe. F. G. Höynk, *Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg*, Augsbourg, 1889, p. 282. On la célébrait, à la fin du siècle, à l'abbaye bénédictine de Wessobrun, en Haute-Bavière. Celest. Leutner, *Historia monasterii Wessofontani*, Augsbourg, 1753, p. 205, 235 sq. Vers l'an 1200, elle est indiquée dans un martyrologe de Seligenstadt. F. Falte, *Marianum Moguntinum*, Mayence, 1906, p. 65,

Moins nombreux sont les renseignements relatifs aux autres pays. Pour la Belgique, mention est faite dans la Chronique de Gilles d'Orval, à l'année 1142, d'une révélation privée tendant à porter l'évêque de Liége, Albéron II, à faire célébrer la fête dans son diocèse. En 1195, deux diplômes sont octroyés par

Baudoin VIII, comte de Hainaut et de Flandres, *in Conceptione gloriosæ Virginis* ou *in solemnitate Conceptionis gloriosæ Virginis Mariæ*. E. Spellman, *Belgium Marianum*, Tournai, 1859, p. 261. En Espagne, au monastère d'Hirache et dans tout le royaume de Navarre, la conception de Notre-Dame était solennisée assez peu de temps après la mort du saint abbé Vérémond, *non ita multo post ejus obitum;* mort arrivée vers 1092. *Acta sanctorum*, maii t. I, Anvers, 1668, p. 796. Enfin une hymne *In conceptione beatæ Mariæ Virginis* se trouve dans un psautier monastique du XII^e^ siècle, conservé aux archives de Saint-Pierre du Vatican. G. Dreves, *Analecta hymnica*, t. XXIII, n. 85.

Ces documents ne constituent pas autant de preuves en faveur de la croyance à l'immaculée conception; car, s'ils attestent l'existence d'un culte, ils n'en déterminent pas l'objet d'une façon précise. Dans la plupart des cas, tout se borne à une simple mention de la fête au calendrier ou autrement; par exception, quelque détail intéressant s'ajoute; ainsi, dans un missel fécampois, une préface propre où la nouvelle Ève est opposée à l'ancienne, comme la femme qui devait broyer la tête du serpent et comme la plus élevée des créatures, non moins par les privilèges reçus que par l'excellence des mérites : *hanc enim sicut omnium dignitate præcellit fastigia meritorum, ita præ omnibus privilegiorum honore sublimasti.* E. Vacandard, *Les origines de la fête de la Conception dans le diocèse de Rouen*, p. 169. Les pièces des *Analecta hymnica* ne contiennent que des généralités; rien de plus précis que la strophe suivante, formant la première antienne des premières Vêpres dans l'office rythmé des manuscrits de Vienne et de Friesach :

Gaude, mater ecclesia,
Nova frequentans gaudia,
Lux micat de caligine,
Rosa de spina germine.

L'influence de la légende d'Helsin se trahit souvent par un renvoi à l'office de la Nativité, avec changement de ce nom en celui de Conception; parfois même l'histoire est rappelée, comme dans le *Codex Wirceburgen.* :

Concipitur hodie
Nova mater gratiæ
Quæ mandavit
aiens Elsino
Desperanti
in motu marino
Ut coleret ereptus
diem istum omnino.

Le jour indiqué dans la vision d'Helsin, le huit décembre, et l'interprétation supposée couraient par les partisans de la fête, reportaient naturellement l'esprit vers la conception première ou charnelle de Marie. Cette circonstance ne fut pas indifférente au mouvement d'opposition que nous avons rencontré dans la première moitié du XII^e^ siècle et qui se poursuivit dans la seconde. En Allemagne, vers 1152, nous trouvons comme principal adversaire connu le bénédictin Pothon ou Boto, non pas de Prüm, suivant la version courante, mais de Prüfening, près Ratisbonne. Reprochant amèrement aux moines de son temps l'introduction de fêtes nouvelles, comme celles de la Trinité et de la Transfiguration, il continue : « Certains ajoutent même, ce qui semble plus absurde, la fête de la Conception de sainte Marie : *additur his a quibusdam, quod magis absurdum videtur, festum quoque conceptionis sanctæ Mariæ.* » *De statu domus Dei*, l. III, *in fine;* voir *Magna bibliotheca veterum Patrum*, Paris, 1644, t. IX, col. 588. Que l'opposition ne soit pas restée sans résultat, nous l'apprenons de Césaire († vers 1240), religieux cistercien d'Heisterbach, abbaye située dans le territoire des Sept-Montagnes, Siebengebirge, au diocèse de Cologne. Pierre de Alva nous a conservé, *Radii solis*, p. 2218 sq., quelques fragments de sermons inédits que ce moine prêcha ou composa, probablement au début du XIII^e^ siècle. Dans un premier discours il parle des fêtes de la Vierge célébrées actuellement, puis il ajoute qu'auparavant le jour de la Conception était aussi fêté, et fêté avec beaucoup de solennité, mais que, l'Église l'ayant ainsi réglé, cette dernière fête est maintenant abolie : *B. Virginis solennitas dies Conceptionis ejus fuit, qui valde celebris fuit usque ad tempora nostra, sed nunc judicio Ecclesiæ abolita.* Dans un second discours, l'orateur expose la controverse relative à cette solennité. Les uns, « tout en admettant que la concupiscence inhérente à l'acte conjugal est mauvaise, comme chose honteuse et peine du péché, ne veulent cependant ni lui donner le nom ni lui reconnaître le caractère de péché, quand l'acte est accompli comme il convient, en vue de propager la race humaine, car les trois biens du mariage, *fides, proles et sacramentum*, excusent de toute faute la délectation sensuelle qui se mêle à la génération. Appuyés sur cette considération et comprenant qu'il ne peut y avoir de péché dans une chose inanimée, tel qu'est le germe conçu, ceux qui nous ont précédés, désirant honorer le Sauveur que la Vierge a conçu du Saint-Esprit, jugeaient sainte et vénérable la conception charnelle de la Vierge elle-même ». A quoi les autres répondaient que, « dans la matière conçue, chose inanimée, il ne peut y avoir ni sainteté, ni vertu, ni grâce, et c'est pour cela que, sur l'avis d'hommes prudents, la fête de la Conception de la bienheureuse Vierge Marie a été, suivant qu'il a été dit, abolie de nos jours. » Que faut-il entendre par ce *jugement de l'Église* en vertu duquel la fête de la Conception avait été abolie dans le milieu où vivait Césaire? Sous quelle forme la prohibition s'était-elle produite et quelle en avait été la portée? Autant de points sur lesquels le moine d'Heisterbach ne nous renseigne pas; son témoignage n'en est pas moins précieux, et parce qu'il affirme un fait arrivé de son temps, et parce qu'il montre expressément qu'à cette époque-là tous, défenseurs et adversaires de la fête, avaient directement en vue la conception première ou charnelle de Marie.

En France, le mouvement d'opposition avait amené un résultat semblable. Jean Beleth, docteur parisien, reconnaissait en 1160 cinq fêtes de la Vierge comme authentiques et approuvées, puis ajoutait : « Certains ont parfois célébré, et peut-être célèbre-t-on encore la fête de sa Conception, mais celle-là n'est ni authentique ni approuvée; il semble même qu'elle serait plutôt à prohiber, car Marie fut conçue dans le péché, *immo enimvero prohibendum potius esse videtur, in peccato namque concepta fuit.* » *Rationale divinorum officiorum*, c. CXLVI, *P. L.*, t. CCII, col. 149. De fait, Maurice de Sully, successeur de Pierre Lombard sur le siège épiscopal de Paris (1160-1196), interdit la fête de la Conception dans son diocèse, ou du moins dans sa cathédrale, « en se basant sans doute sur l'opinion doctrinale qui régnait parmi les théologiens de Paris. » H. Lesêtre, *L'immaculée conception et l'Église de Paris*, p. 32. Conjecture favorisée par un passage où Guillaume d'Auxerre († 1231 ou 1232) met une connexion entre l'acte prohibitif de Maurice de Sully et la conception de Marie comme faite dans le péché : *Per actum enim concupiscentiæ, non de Spiritu Sancto concepta fuit, et ideo contraxit peccatum originale, et ideo Mauritius episcopus Parisiensis prohibuit ne festum Conceptionis ejus celebraretur in ecclesia Parisiensi. Summa de officiis ecclesiasticis*, l. III, c. III, d'après Pierre de Alva, *Radii solis*, p. 738.

Même attitude, en Italie, de la part des canonistes. Commentant le Décret de Gratien, *De consecratione*, dist. III, c. I, *Pronuntiandum*, Huguccio de Pise remarque, à propos du mot *Nativitas*, qu'il n'est pas fait mention de la conception, et qu'il ne faut pas la fêter; la raison en est, que Marie fut conçue dans le péché, comme les autres saints, sauf Jésus-Christ seul : *et hæc est ratio, quia in peccatis concepta fuit, sicut et ceteri sancti, excepta unica persona Christi.* Sicard († 1215), évêque de Crémone en 1185, fait la même remarque que Jean Beleth sur la célébration de la fête par un certain nombre dans le passé, et peut-être encore dans le présent, *ob revelationem cuidam abbati in naufragio factam;* il déclare également que la fête manque d'autorité, *non est authentica*, puis, faisant plutôt l'office de rapporteur que celui de juge, il ajoute : « Bien plus, certains estiment qu'il faudrait la prohiber, Marie ayant été, disent-ils, conçue dans le péché : *imo videtur aliquibus prohibenda, dicentibus quod fuerit in peccato concepta.* » *Mitrale*, l. IX, c. XLIII, *P. L.*, t. CCXIII, col. 421.

Cette opposition, motivée uniquement sur ce que Marie fut conçue dans le péché, amena sans doute le changement de position qu'on peut remarquer dès lors chez les défenseurs de la fête. Deux méritent d'être indiqués. L'un est l'auteur pseudo-anselmien du *Sermo* ou *Epistola de conceptione beatæ Mariæ*, pièce signalée col. 1002. Une distinction notable apparaît dans la partie apologétique qui suit le récit des miracles : autre est la conception *humaine*, autre la conception *spirituelle*. L'une répond immédiatement à l'acte générateur, *una qua carnalis copula viri et mulieris agitur;* l'autre se rapporte à l'âme créée pure et unie au corps par Dieu, *alia qua spiritualis anima nova et pura Deo operante corpori divinitus adjungitur.* Si l'on se refuse à célébrer la première conception, comme ayant été charnelle, *idcirco quod carnalis exstitit*, qu'on consente du moins (surtout dans l'ignorance où beaucoup sont du moment précis où elle s'est faite) à célébrer en ce jour la seconde, *saltem placeat celebrare ejus animæ spiritualem creationem corporisque cum anima copulationem, P. L.*, t. CLIX, col. 322. La distinction était sérieuse et d'une réelle importance; elle pouvait faire tomber certaines objections, tout en maintenant le sens immaculiste de la fête, puisque la vénération s'adressait à Marie déclarée sainte au premier instant de son existence, comme personne humaine. Mais, dans la pensée de l'auteur, ce n'était là qu'un moyen terme, énoncé par esprit de conciliation; car lui-même, dans sa conclusion finale, proposait l'une et l'autre conception à la vénération des fidèles en la solennité du 8 décembre : *Celebremus igitur (dilectissimi) hodie dignis officiis utramque ejus conceptionem venerabilem, spiritualem videlicet et humanam.* La distinction introduite n'empêchait donc pas l'auteur anonyme de maintenir, en substance, la position d'Eadmer et d'Osbert. On pouvait aller plus loin, en appliquant le terme de conception *spirituelle* à une sanctification de Marie dès le sein de sa mère, mais postérieure à la conception même humaine ou conception consommée, et fêtée cependant le huit décembre par anticipation, Ainsi comprise, la solennité se distinguerait encore de celle de la nativité, puisqu'elle aurait un objet différent, mais ce ne serait plus, à proprement parler, une fête de la *Conception;* ce serait une fête de la *Sanctification* de Marie.

Cette manière de voir apparaît, sur la fin du XII^e^ siècle ou au début du XIII^e^, dans un ouvrage inédit d'Alexandre Neckam (parfois Nequam). Né au territoire de Saint-Alban en 1157, ce personnage vint à Paris pour ses études; passé maître, il y débuta dans l'enseignement vers 1180. Rentré dans sa patrie, il fut successivement professeur à Dunstable, à Saint-Alban et à Oxford. Il se fit, ou ne précise pas à quelle époque, chanoine régulier de Saint-Augustin, devint en 1215 abbé de Cirencester et mourut en 1217. Il est l'auteur de douze hymnes *De beata Maria Virgine*, dont la seconde contient cette strophe singulièrement expressive :

Salve gemma virginum,
Vera salus hominum,
Semper vernans rosa.
Inter spinas lilium,
Supernorum civium
Laus, lux gratiosa.

G. Dreves, *Analecta hymnica*, t. XLVIII, n. 276.

Cependant, c'est ailleurs qu'il faut chercher la pensée expresse de Neckam. Après avoir cessé d'enseigner, il composa un commentaire sur le Cantique des cantiques, conservé manuscrit à Oxford, Bodleian et Balliol College, et à Londres, biblioth. de Lambeth : *Alexandri Neckam expositio super Cantica canticorum in laudem gloriose et perpetue virginis et matris et de mysterio incarnationis Domini.* Voir A. Noyon, *Notes bibliograph.*, mai 1914, p. 213. Guillaume de Ware paraît se référer à cet écrit, lorsque, dans sa *Quæstio* sur la Conception de Marie, il dit de Neckam : « Sur la fin de sa vie, il expliqua de la bienheureuse Vierge ces paroles du Cantique : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te, neque actualis neque originalis.* » Les mots *in ultimo vitæ suæ* contiennent une allusion à un changement d'opinion de la part du docteur anglais; changement qu'on attribua plus tard à une intervention directe de Notre-Dame, comme on peut le voir dans un récit publié par le P. Thurston, *Eadmeri tractatus*. Append. H, p. 99. La chose fut beaucoup plus simple, d'après Neckam lui-même. Il nous apprend dans le IV^e^ chapitre de son commentaire, qu'étant maître à Oxford, il posait en adversaire de la fête de la Conception, en particulier il prétendait faire son cours le huit décembre comme tout autre jour; mais il advint que, chaque année, il fut pris d'un malaise subit et dut renoncer à sa classe. Cette coïncidence, jointe aux remontrances de sages amis, le fit réfléchir et il changea complètement d'attitude. Il semble même que le souci de justifier ce revirement ne soit pas absent des trois chapitres où il traite la question : III. *Quod beate Virgo sanctificata fuerit in utero matris;* IV. *De conceptione beata Virginis et eiusdem nativitate;* V. *Item de conceptione beate virginis.*

Neckam affirme d'abord, comme le titre du I^er^ chapitre l'indique, « que la bienheureuse Vierge fut sanctifiée dans le sein de sa mère. » A l'objection tirée de l'*Ecce in iniquitatibus conceptus sum*, etc., il répond, un peu plus loin, que ce texte et d'autres semblables énoncent une loi générale, mais sans préjudice des cas spéciaux où l'exception peut se produire : *nullum generant præjudicium specialibus casibus, maxime cum sæpissime ei quod generaliter proponitur per speciem derogetur.* Sans compter, ajoute-t-il, l'appui que fournit l'affirmation de saint Augustin : *Volo, ut quociens de peccatis agitur, nulla de beata Virgine mentio fiat.* Réponse qui, prise en soi, ne vaut pas moins pour une conception sainte que pour une naissance sainte. En fait cependant, le commentateur n'affirme, au chapitre III^e^, qu'une sanctification de Marie dans le sein de sa mère *après infusion de l'âme, post anime infusionem.* Quelle peut être la portée exacte de ces derniers mots, nous le chercherons plus loin; mais une objection en sortait naturellement contre la fête : Si Marie ne fut sanctifiée qu'après infusion de l'âme, comment peut-on solenniser sa conception? *Unde querele quorundam admirantium qua fronte instauretur sollemniter a nonnullis festum de conceptione Virginis.* Il faut, répond-il, distinguer

trois acceptions du mot : *Est conceptio seminum, est conceptio naturarum, est conceptio spiritualis.* Inutile de définir la première, assez connue des fils d'Adam. Il y a conception *des natures*, quand l'âme est unie au corps et que ces éléments, si hétérogènes d'ailleurs, concourent à former une seule personne. (Notons en passant, que Césaire d'Heisterbach emploie aussi l'expression dans son sermon IIe et qu'il l'explique de la même façon, mais en déterminant l'époque où, suivant les idées du temps, l'union de l'âme et du corps s'opère pour les femmes : *Secunda conceptio est naturarum, quando sexagesima die anima infunditur carni).* Enfin il y a conception *spirituelle*, quand une personne sanctifiée reçoit, par faveur spéciale, le don de la sanctification dans le sein de sa mère charnelle, ou que, renaissant dans les ondes salutaires du baptême, elle est conçue dans le sein de notre sainte mère l'Église.

Ces notions établies, Neckam répond aux adversaires de la nouvelle fête : Pourquoi ne pourrait-on pas légitimement vénérer Marie en raison de sa conception spirituelle, c'est-à-dire de sa sanctification dans le sein de sa mère? *Quis enim inficiari poterit de iure sollempnitatem instaurandam esse ratione sanctificationis qua beata Virgo sanctificata est in utero?* La fête, il est vrai, se célèbre le huit décembre, mais, par une interprétation juridique fondée sur certaines analogies, ne peut-on pas reporter l'instant de la conception charnelle et celui de la conception des natures à l'instant de la conception spirituelle? Interprétation bonne *ad hominem*, mais qui ne maintenait pas la fête de la Conception telle qu'elle était comprise par ceux qui s'appuyaient sur la révélation faite à l'abbé Helsin, révélation que Neckam prétendait respecter : *Absit etiam ut fabulosam esse pronuntiemus aut sentiamus illam revelationem que abbati elsino facta esse perhibetur.* Il ajoute donc qu'on peut aussi vénérer la conception de Marie *prout ipsi intelligunt*, en rapportant la solennité au jour même où la Vierge commença d'être conçue. Là il se retrouve, sur beaucoup de points, en communauté d'idées et d'arguments avec Eadmer, Abélard et les autres. Au moment où la parcelle de chair qui formera le corps de la mère de Dieu commence à jouir d'une existence propre, n'y a-t-il pas lieu de se réjouir et de rendre grâces à Dieu, surtout si l'on a égard aux circonstances merveilleuses qui ont précédé ou accompagné cette conception première? Si l'on vénère à bon droit les ossements des saints, ne peut-on pas vénérer aussi ce germe précieux?

L'objection déjà indiquée : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*, revenait naturellement ici, et plus forte. L'abbé de Cirencester rappelle la doctrine que, dans son enseignement public, il a professé sur l'acte conjugal : fait par un motif louable, cet acte peut être méritoire de la vie éternelle; que dire donc, quand il est accompli par un couple tel que saint Joachim et sainte Anne? Peut-être dira-t-on que même dans ce cas, l'acte ne peut avoir lieu sans qu'il s'y mêle au moins quelque faute vénielle; mais pourquoi? quelle impossibilité y a-t-il à ce que, accompli sous l'impulsion du Saint-Esprit et en esprit d'obéissance, l'acte soit exempt de tout péché? A supposer même que la paille du péché véniel en fût inséparable, suivrait-il de là qu'il ne pourrait y avoir dans le fruit ni valeur ni vertu? Et l'apologiste de conclure : Ils n'agissent donc pas d'une façon indiscrète, mais louable, ceux qui célèbrent avec piété et dévotion la conception de la mère de Dieu.

Neckam fait des réserves; il refuse de suivre certains partisans de la fête, ceux qui, pour expliquer comment la chair de Marie fut pure dès le début, recouraient à la théorie, exposée col. 1019, d'une préservation médiate en Adam : *astruendo non totam carnem prothoplasti esse corruptam, sed quamdam particulam in pristina munditia perstitisse reservatam, ut ei anima beate Virginis tempore preordinato infunderetur.* Et comme le germe réservé à Marie avait dû rester pur au cours des siècles, il avait fallu que dans aucun de ses ancêtres, il n'y eût eu une chair entièrement corrompue : *nullius igitur patrum tota corrupta est, ut aiunt, ex quibus per carnalem propagationem beata Virgo descensura, sed in quolibet illorum reservabatur predicta particula, non solum munda, sed mundissima.* L'abbé de Cirencester rejette cette explication pour des raisons théologiques d'inégale valeur; la plus notable est que, dans cette hypothèse, la bienheureuse Vierge aurait été, dès le premier instant de son existence, exempte *de toute tache du péché*, soit originel soit actuel, et c'est là un privilège exclusif du Christ : *Secundum et hanc traditionem immunis fuit beata Virgo, semper ex quo fuit, ab omni labe peccati et originali et actuali. Sed hoc soli Christo convenire asseveramus.* Ce n'est pas que l'exemption parfaite de toute tache du péché ait manqué à Marie, mais elle n'a joui de ce privilège insigne qu'après l'incarnation du Verbe : *Revera ex quo Verbum in ipsa conceptum est, plenissime ab omni labe peccati mundata est, quia ipsa mundicia, qui est filius Dei, ipsam replevit, ipsam mundavit.*

Est-ce à dire que jusqu'à ce moment-là, l'âme de Marie aurait été souillée du péché originel? Ce n'est évidemment pas la pensée d'un théologien qui soutient *ex professo* la sanctification de la Vierge dans le sein de sa mère. Ce qu'il nie directement, c'est l'absence de toute tache dès le début, sans doute parce qu'il considère la concupiscence comme inhérente à toute chair humaine, celle du Sauveur exceptée. S'ensuivait-il pour Neckam, indirectement et par voie de conséquence, que l'âme de Marie contracta elle-même la tache héréditaire au moment où elle fut unie à cette chair soumise à la loi du péché? Tout dépend du sens qu'il donnait à l'affirmation émise auparavant : *Sanctificata est igitur beata Virgo in utero materno post anime infusionem.* Entendait-il une postériorité dans le temps ou une simple postériorité de nature. Dans le second cas, il n'aurait pas nié le privilège tel qu'il a été défini; dans l'autre, il l'aurait nié, et c'est là ce que semblent supposer les expressions dont il se sert. Il est vrai qu'au l. IV, c. XVI, il applique à Notre-Dame ce verset du Cantique : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Mais il parle alors de son assomption, et il n'emploie pas les mots que Guillaume de Ware lui attribue : *neque actualis neque originalis.* Il ne parle que du péché véniel, et pour le temps qui suivit l'incarnation du Verbe : *Attendens filius desiderium matris, eam ad se vocat; prius tamen ostendit in ipsa nullam esse maculam, ut evidens sit eam dignam esse præsentia regis omnium. Anima enim que cum macula venialis culpe recedit ab ergastulo corporis, transibit per ignem purgatorii, ibi purganda antequam conspectui regis presentetur, licet virtutum claritate multa refulgeat. Ex quo beata Virgo tota in corpore et in anima mundata concepit ipsam munditiam, nulla fuit in ea macula etiam venialis culpe. Tota pulchra fuit ex quo effecta est mater pulchritudinis.* Plus claire encore est la conclusion, quand on rapproche des passages précédents une glose sur le psaume IV, citée par le P. Noyon, p. 221 : *Anima ergo eius statim ex quo infusa est corpori originale habuit peccatum, ex quo mundata est in utero.* Dès lors la conception spirituelle s'oppose, non seulement à la conception charnelle, mais encore à ce que Neckam appelait la conception des natures (conception consommée), et la fête, envisagée de ce point de vue, n'est plus, à proprement parler, qu'une fête de la sanctification

de Marie. Manière de voir dont il faudra désormais tenir compte, car elle se rencontrera parmi les théologiens qui regarderont la Vierge comme sanctifiée avant sa naissance sans admettre qu'elle fut sainte en sa conception.

4° *État du problème à la fin du XII^e siècle.* — Eadmer et les autres champions de la Vierge immaculée n'avaient pas seulement affirmé la pieuse croyance; ils l'avaient présentée sous une forme propre à lui concilier beaucoup de sympathies, surtout parmi ceux qui aimaient à envisager la question sous un aspect moins spéculatif que pratique, en faisant large part aux intuitions de la piété. Ils avaient ébauché des preuves dont quelques-unes devaient rester, particulièrement la preuve de convenance, fondée sur les intimes relations qui ont existé, et telles qu'elles ont existé dans l'ordre actuel, entre le Sauveur et sa mère, entre le nouvel Adam et la nouvelle Ève. Mais tout, chez eux, ne fut pas d'égale valeur. Dans ce premier stade de la grande controverse, il était arrivé ce qui arrive presque toujours quand un problème complexe, resté longtemps dans l'ombre, devient l'objet d'une discussion publique : la lutte s'engage sur un terrain plus ou moins vague, et les obstacles surgissent. Dans le cas présent, la difficulté venait du problème pris en lui-même, problème insuffisamment étudié jusqu'alors; elle vint aussi, accidentellement, de la façon dont le problème fut posé et résolu par les premiers apôtres du privilège marial.

Un théologien contemporain a dit, en parlant de l'immaculée conception, qu'au début de la théologie scolastique, l'état de la question ne fut pas clairement établi, *non fuit clare determinatus*. Christ. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, *De Deo creante et elevante*, n. 323, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899. La remarque est d'une incontestable justesse. Ces formules : Marie *conçue sans péché*, Marie *exempte du péche originel*, ont pour nous un sens simple et précis, maintenant que la valeur des termes a été fixée par l'usage commun ou par les déterminations du magistère ecclésiastique. Qu'il en allât autrement au XII^e siècle, ce qui précède l'a montré surabondamment. Des obscurités résultaient alors, et résultent encore maintenant pour nous, des acceptions multiples où l'on prenait les termes de conception et de péché; acceptions souvent dépendantes, soit de fausses idées sur la nature de la concupiscence et du péché originel, soit de théories purement philosophiques sur la génération, en particulier sur le développement progressif de l'embryon humain et sur l'époque où se réalise l'union de l'âme et du corps. Les défenseurs de la fête prétendaient la justifier en soutenant que la *conception* de la bienheureuse Vierge fut *sainte*, mais de quelle conception parlaient-ils, et de quelle sainteté? Car la sainteté qui convient à la chair, terme immédiat de la conception initiale, n'est pas la sainteté qui peut convenir à l'âme, unie au corps au moment de la conception consommée. C'est seulement à la fin du siècle, dans l'*Epistola* du pseudo-Anselme et dans le commentaire d'Alexandre Neckam, que nous avons rencontré une distinction entre la conception *charnelle* et la conception *spirituelle*, avec cette particularité que le second semble ramener la conception spirituelle à une simple sanctification de Marie dans le sein de sa mère, et que le premier retombe dans les mêmes équivoques que ses devanciers en appelant saintes deux conceptions diverses, dont l'une concerne la seule chair, tandis que l'autre suppose l'âme créée par Dieu, ornée de la grâce sanctifiante et unie au corps.

Posée sans précision suffisante, la question ne pouvait être parfaitement résolue. Influencés à la fois par les idées qui prévalaient de leur temps et par l'insistance avec laquelle leurs adversaires répétaient cette objection : œuvre de parents soumis à la loi de la concupiscence, la conception de Marie ne saurait être sainte, les défenseurs de la fête et de la croyance se préoccupèrent surtout de soustraire la chair de Notre-Dame, soit à une souillure provenant de la concupiscence actuelle des parents, soit à une empreinte morbide contractée dans Adam. De là vinrent les hypothèses que nous avons rencontrées : celle d'une conception active sans délectation sensuelle de la part de saint Joachim et de sainte Anne, et celle d'une préservation initiale de la parcelle de chair qui devait former le corps de la bienheureuse Vierge et celui de son divin fils. Arbitraires ou bizarres, ces hypothèses étaient, en outre, absolument insuffisantes pour expliquer une conception sainte, dans le sens théologique du mot, et positivement opposée au péché originel proprement dit; car cette sainteté-là ne va pas, dans l'ordre actuel, sans la grâce sanctifiante, et celle-ci ne peut être que dans l'âme.

Ces singularités ne se rencontrent pas chez tous; Eadmer, en particulier, s'était abstenu de toute explication positive et s'en était remis simplement à la sagesse et à la puissance divines. Mais sa doctrine n'échappait pas à un autre inconvénient, celui de laisser dans l'ombre un aspect important du problème. En affirmant que la mère de Dieu avait été purifiée par une application anticipée des mérites de son fils, l'unique rédempteur, saint Anselme l'avait implicitement comprise parmi les rachetés. Il fallait tenir compte de cette donnée et montrer qu'elle était conciliable avec l'exemption du péché originel, si l'on voulait rendre le privilège de l'immaculée conception théologiquement acceptable. En d'autres termes, deux vérités devaient s'harmoniser : d'un côté, Marie sainte ou exempte du péché dans sa conception; de l'autre, Marie rachetée par Jésus-Christ. Si les docteurs immaculistes du XII^e siècle se préoccupèrent de sauvegarder la première de ces vérités, ils négligèrent l'autre à tel point qu'ils semblent n'y avoir pas songé; ce qui, au siècle suivant, donnera prise à la critique des grands maîtres. Une nouvelle période de discussion était donc nécessaire, pour que le sens exact du privilège fût fixé et que, dégagée des idées fausses ou accessoires et en même temps complétée, la vraie doctrine pût être établie et justifiée.

Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, c. IV, a. 3; Kellner, *Heortologie*, p. 190 sq.; E. Vacandard, *Les origines de la fête de la Conception dans le diocèse de Rouen et en Angleterre*, dans la *Revue des questions historiques*, 1897, t. LXI, p. 170 sq.; *Les origines de la fête et du dogme de l'immaculée conception*. II. dans la *Revue du clergé français*, 1910, t. LXII, p. 257 sq.; A. Noyon, *Les origines de la fête de l'immaculée conception en Occident*, extrait des *Études* du 20 septembre 1904; *Notes bibliographiques sur l'histoire de la théologie de l'immaculée conception*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, mai 1914, p. 213-221 : IV. Les commentaires d'Alexandre Neckam; juillet-octobre 1920, p. 293-308. VI. (La doctrine de l'immaculée conception au XII^e siècle); du même, dossier ms. comprenant des extraits d'auteurs et les résultats d'une enquête sur la fête de la Conception en France, cf. *Bulletin*, juillet-octobre 1920, p. 306; H. Lesêtre, *L'immaculée conception et l'Église de Paris*, Paris, 1904; Edm. Speelman, *Belgium Marianum. Histoire du culte de Marie en Belgique*, Tournai, 1859; A. Degert, *Le culte de l'immaculée conception en Gascogne*, dans la *Revue de Gascogne*, nouv. série, Auch, 1904, t. IV, p. 529-562.

III. XIII^e SIÈCLE : l'opposition des grands scolastiques. — Nous arrivons au point critique dans le développement de la controverse, à l'époque visée par le patriarche Anthime de Constantinople, dans la *Lettre encyclique patriarcale et synodale du très saint-siège apostolique et patriarcal*, Constantinople, 1895 : « L'Église papale a encore innové, il y a quarante ans

à peine, en établissant, au sujet de l'immaculée conception de la Vierge Marie, mère de Dieu, un dogme nouveau, qui était inconnu dans l'ancienne Église et qui avait été jadis violemment combattu même par les plus distingués théologiens de la papauté. » Allusion manifeste aux grands scolastiques du XIIIe siècle. La difficulté qu'ils soulèvent se rapporte principalement à la doctrine de l'immaculée conception, mais elle s'étend aussi à la fête, considérée soit en général dans sa légitimité, soit plus particulièrement dans son objet.

1° *La controverse doctrinale au XIIIe siècle.* — A part le texte du bienheureux Oglerio rapporté col. 1026, texte qui peut dater des années où il fut abbé de Lucedio (1205-1214), on ne trouve à cette époque rien de précis en faveur de la pieuse croyance. Guillaume de Ware nomme Robert Grossetête, évêque de Lincoln de 1235 à 1253; personnage important dont le témoignage aurait d'autant plus d'intérêt, qu'il se montra le protecteur des premiers franciscains venus à Oxford, en 1224, et qu'il fut même leur professeur de théologie pendant quatre ou cinq années. Malheureusement Ware ne parle que par ouï-dire : *Lincolniensis, ut dicitur, hoc posuit*, et sans fournir aucune indication qui permette de contrôler l'assertion. D'autres font de saint Antoine de Padoue († 1231) un partisan du glorieux privilège, mais en s'appuyant sur des textes qui n'ont rien de décisif. Dans un sermon sur la nativité de Marie, le grand thaumaturge lui applique ce verset : *Et quasi luna plena in diebus suis lucet*, Eccli., L, 6, en ajoutant cette glose : *Beata Maria dicitur luna plena, quia ex omni parte perfecta. Luna ideo imperfecta et semiplena, quia habet maculam et cornua. Sed gloriosa Virgo nec in sua nativitate habuit maculam, quia in utero matris fuit sanctificata, ab angelis custodita, nec in diebus suis cornua superbiæ, et ideo plena et perfecta lucet. S. Antonii Pat. Thaumaturgi sermones dominicales et in solemnitatibus*, Padoue, 1895 sq., t. III, *Sermones in laudes beatissimæ Mariæ virginis*, p. 696. D'après ce texte, la bienheureuse Vierge fut sanctifiée dans le sein de sa mère, mais rien n'indique que la sanctification ait eu lieu en même temps que la conception. Pour trancher l'équivoque, l'éditeur recourt à un autre sermon où, après avoir rapporté la célèbre phrase de saint Augustin : *Excepta itaque*, etc., l'orateur ajoute : *Illa autem gloriosa Virgo singulari gratia præventa est atque repleta, ut ipsum haberet ventris sui fructum, quem ex initio habuit universitatis Dominum. Beatus ergo venter, de quo in suæ matris laudem Filius dicit in Canticis. : Venter tuus sicut acervus tritici, vallatus liliis. Ibid.*, t. I, *Domin. III in Quadrag.*, p. 89. Il suit de là que, d'après saint Antoine, Marie fut prévenue et remplie d'une grâce singulière en vue de sa maternité future, mais il n'est pas dit que ce fut dès le premier instant de son existence, et la seule expression de *grâce singulière* ne suffit pas, pour permettre de conclure sûrement dans un sens immaculiste. Du reste, c'est là un détail secondaire en face du problème général que soulève la doctrine des grands scolastiques. Comme il y a divergence d'avis, il importe de séparer les questions : celle de l'enseignement pris en lui-même et celle de l'interprétation qu'il en faut donner.

1. *L'enseignement des grands scolastiques.* — Les théologiens du XIIIe siècle traitent ordinairement le problème à propos de la sanctification de Marie, soit dans leurs commentaires sur le IIIe livre des Sentences, dist. III, soit dans la IIIe partie de leurs Sommes théologiques; parfois encore dans des *Quodlibeta*, à propos de la fête de la Conception. Quand eut lieu la première sanctification de la mère de Dieu, avant ou après l'animation, qui se fait par l'infusion de l'âme dans le corps suffisamment développé? Telle est la forme générale sous laquelle la question est posée. Mais ces deux moments principaux : *ante animationem* et *post animationem*, sont souvent décomposés en plusieurs autres. Ainsi, à supposer que la sanctification n'ait eu lieu qu'après l'animation, il reste à déterminer si elle a précédé la naissance extérieure, *ante nativitatem*, si elle s'est faite dans le sein maternel, *in utero*. Disons immédiatement que nulle divergence n'existe sur ce dernier point; les princes de l'École et leurs disciples affirment que la bienheureuse Vierge fut sanctifiée dans le sein de sa mère; tous disent qu'on ne pourrait raisonnablement refuser à la mère de Dieu un privilège accordé à Jérémie et à Jean-Baptiste. De nouvelles hypothèses se présentent dans le cas où la sanctification aurait eu lieu avant l'animation : *ante conceptionem* (ou *ante uterum*), *in conceptione*, *post conceptionem ante animæ infusionem*. Dans cette terminologie, le mot de *conception* se rapporte nécessairement à la conception première ou charnelle, considérée en elle-même ou dans son terme propre, puisque la conception consommée est logiquement postérieure à l'animation. La chose est d'ailleurs expressément affirmée par Alexandre de Halès, *Summa*, IIIa, q. IX, m. II, a. 2 : *Conceptio dicit commixtionem, quæ est in principiis seminalibus viri et mulieris*. Cela étant, que peut signifier cette question, posée par le même théologien, a. 1 : *Utrum B. Virgo ante suam conceptionem sanctificata fuerit?* « Elle n'a pas pu être sainte avant d'exister, et elle n'existait pas avant d'avoir été conçue, » avait objecté Bernard, col. 1012. Objection d'autant plus sérieuse, que les théologiens du XIIIe siècle entendaient parler d'une sanctification proprement dite, ayant l'âme pour sujet.

L'explication de cette antilogie apparente aura l'avantage de nous faire voir nettement l'étroite connexion qui existe entre la position prise par les grands scolastiques à l'égard de la conception de Marie et la façon dont les défenseurs de la pieuse croyance l'avaient auparavant comprise et proposée. « Le péché n'est pas formellement dans la chair, remarque Alexandre de Halès, *Summa*, Ia, q. XI, m. III, mais on peut dire qu'il y est virtuellement, *causaliter*, en ce sens que la chair contient ce qui, plus tard, amènera le péché dans l'âme, *quia in carne est unde postea contrahit anima peccatum.* » La sainteté peut se trouver dans la chair de la même façon, comme l'expose très clairement Richard de Middletown, *In. IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, § *Respondeo : Sicut peccatum potest dici esse in aliquo, sicut in subjecto, secundum quem modum est in sola rationali vel intellectuali natura, et sicut in causa, secundum quem modum dicitur esse in carne infecta, sic carnem Virginis ante animationem fuisse sanctificatam dupliciter potest intelligi : uno modo ita quod ante animationem facta fuerit subjectum sanctitatis... Alio modo ita quod illi carni fuerit data aliqua dispositio per quam esset in anima sibi unienda sanctitatis causativa.* Ainsi peut-on dire d'une chose qu'elle est sanctifiée, en deux sens très différents : d'abord, en elle-même, comme propre sujet de sainteté; puis médiatement et virtuellement, *in causa*, en ce sens qu'un principe de sainteté existant pourra entraîner la sainteté dans l'effet qu'il produira. C'est précisément dans ce second sens que les apologistes du XIIe siècle avaient parlé d'une sanctification préventive de la mère de Dieu, soit dans Adam, par la préservation d'une parcelle de chair, soit dans ses propres parents, par la supposition d'un acte générateur saint ou par l'exclusion, dans cet acte, de tout élément qui pût souiller la chair, terme immédiat. Au même ordre de sanctification préventive se rattache la théorie signalée par Albert

le Grand, *In. IV Sent.*, l. III, dist. III, a. 4 : *An caro B. Virginis fuit sanctificata ante animationem, vel post?* Conçue comme les autres, Marie aurait contracté le péché originel virtuellement dans sa chair, *in causa et materia corporis;* mais au moment de l'animation, le Saint-Esprit plus agile que tout mouvement, *omnibus mobilibus mobilior*, Sap., VII, 24, aurait préalablement purifié la chair, pour qu'elle ne pût infecter l'âme de la tache originelle, *ut animam reatu originali inficere non posset.*

Ce sont ces théories qui expliquent pourquoi et dans quel sens les théologiens du XIII^e^ siècle se sont demandé, si la bienheureuse Vierge avait été sanctifiée avant sa conception (première), ou dans sa conception, ou avant l'animation. Rien de plus évident, si l'on prend leurs conclusions avec les objections qui les précèdent et qui rappellent les arguments des adversaires réfutés; car la plupart de ces arguments, et les plus caractéristiques, viennent des apologistes du XII^e^ siècle. Prenons, par exemple, ceux que saint Thomas s'objecte dans la *Somme*, III^a^, q. XXVII, a. 2 : *Utrum B.-Virgo fuerit sanctificata ante animationem.* Le premier est tiré surtout de Jérémie, I, 5 : *Priusquam te formarem in utero, novi te;* il apparaît dans le sermon attribué à Pierre Comestor : *Jeremias igitur ante formam hominis formam suscepit divinæ notionis... Benignus Dominus qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt; ante præveniens gratia, quam donans vitam.* Le second argument consiste dans l'assertion de saint Anselme relative à la souveraine pureté dont il convenait que la mère de Dieu fût ornée, *De conceptu virginali*, c. XVIII; le texte avait été utilisé par les défenseurs du privilège, notamment par Gauthier de Saint-Victor, col. 1028. L'existence de la fête de la Conception fournit le troisième argument; tous nos apologistes s'en étaient servis. Le quatrième et dernier est le plus caractéristique : *Si radix sancta, et rami*, Rom., XI, 16; nous l'avons rencontré dans le premier des traités conservés à Heiligenkreuz, col. 1022.

Une dernière manière de voir est signalée par saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. III, p. I, a. 1, q. II : sanctification directe de l'âme qui, dans un même instant aurait été créée et ornée de la grâce sanctifiante, puis unie au corps, *in instanti suæ creationis fuit sibi gratia infusa, et in eodem instanti anima infusa est carni;* de la sorte, la grâce de la sanctification précédant logiquement l'union, aurait prévenu dans l'âme de la glorieuse Vierge la tache du péché originel. La théorie visée ici semble être celle du pseudo-Anselme, *Sermo de Conceptione beatæ Mariæ;* il n'explique pas autrement ce qu'il appelle la conception *spirituelle : Ipse animarum creator animam suæ matris dignam et sanctissimam corpori virginali, ejus ministrantibus angelis, copulavit. O quanta est dies illa, qua nostræ reparationis anima digna creatur et sanctificatur, et sanctissimo corpori unitur. P. L.*, t. CLIX, col. 322. Notablement différente des précédentes, cette théorie garde cependant avec elles ce trait commun, que la sanctification de Marie y est considérée comme antérieure, au moins logiquement, à l'animation qui se fait par l'union de l'âme avec le corps. C'est là une circonstance dont il faut tenir compte, si l'on veut interpréter exactement la doctrine des grands scolastiques; car tous s'accordent à n'admettre de sanctification qu'après l'animation, après l'union des deux éléments qui concourent à former la personne humaine. Ce qui n'empêche pas une certaine diversité dans la manière de traiter la question et dans les arguments employés.

a) Théologiens franciscains. — En tête de ligne apparaît Alexandre de Halès, anglais, originaire du comté de Gloucester († 1245), *Summa theologiæ*, III^a^, q. IX, m. II, *De sanctificatione beatæ Virginis.* Sa doctrine se résume en quatre conclusions, correspondant à un nombre égal de questions. — *a.* La bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée *avant sa conception*, ou, suivant une autre expression, *dans ses parents.* La génération a pour principe non la sainteté personnelle de ceux qui engendrent, mais la nature, et celle-ci, depuis la chute originelle, est soumise à la loi du péché ou de la concupiscence; Marie, engendrée dans les mêmes conditions que les autres, n'a donc pu être sanctifiée dans ses parents; au contraire, il était nécessaire que, de ce chef, elle contractât le péché dans son origine, *imo necesse fuit quod in generatione sua contraheret peccatum a parentibus.* L'argument suppose une distinction fondamentale, énoncée au début de l'article, entre deux sortes de sanctification : *sanctificatio naturæ et sanctificatio personæ*, l'une étant comme l'apanage de la nature elle-même, l'autre ne convenant qu'aux individus en raison de la grâce sanctifiante reçue et possédée à titre purement personnel. Dans ce dernier cas, l'argument tiré du texte : *Si radix sancta, et rami*, est sans valeur. — *b.* La bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée dans l'acte même de la conception, *in ipsa conceptione.* L'acte générateur s'accomplit, il est vrai, par la volonté des parents, volonté qui peut être bonne et, sous ce rapport, l'acte lui-même peut être méritoire; mais, considéré physiquement et dans sa vertu propre, l'acte est de la nature corrompue et soumise à la loi de la concupiscence; la sainteté ne peut donc s'y trouver, suivant la doctrine de saint Bernard : *Quomodo peccatum non fuit, ubi libido non defuit?* Parmi d'autres arguments énumérés auparavant, il en est un d'une importance spéciale et que nous rencontrons pour la première fois, celui qui fait appel au dogme de l'universelle rédemption en Jésus-Christ, incompatible avec une conception sans péché, parce qu'alors il n'y aurait pas besoin de rédemption : *Item, si B. Virgo non fuisset concepta in peccato, ergo non fuisset obligata peccato, nec habuisset reatum peccati. Si ergo quod non habet reatum peccati, non indiget redemptione, quia redemptio est propter obligationem ad peccatum et ad reatum peccati, ergo non indigeret redemptione per Christum, quod secundum fidem catholicam non est ponendum.* Comme il s'agit, dans cet article, de la conception première ou charnelle, l'*obligatio ad peccatum* ne peut s'entendre que de ce que les théologiens appelleront le *debitum peccati*, c'est-à-dire la nécessité de contracter le péché originel; nécessité que Marie devait encourir en vertu de sa conception, pour qu'elle eût vraiment besoin d'être rachetée. — *c.* La bienheureuse Vierge n'a pas pu être sanctifiée *après la conception, avant l'infusion de l'âme.* Sanctification qui, par hypothèse, tomberait encore directement sur la chair, *ita quod caro ejus esset sanctificata, antequam infunderetur anima in ea.* C'est seulement en vertu de son union avec l'âme que la chair peut être ordonnée à la gloire; d'un autre côté, c'est la grâce inhérente à l'âme qui dispose à la gloire; il est donc impossible que la chair soit sanctifiée avant l'infusion de l'âme. — *d.* Reste que la bienheureuse Vierge ait été sanctifiée après l'union du corps et de l'âme, mais avant sa naissance, *ante suam nativitatem post infusionem animæ in suo corpore.* Le « docteur irréfragable » ne précise pas davantage. L'hypothèse d'une sanctification opérée avant que le péché originel eût été réellement et formellement contracté, serait-elle recevable? Non, à en juger par tout l'ensemble de la doctrine. D'ailleurs, énonçant. a. 4, une preuve en faveur d'une sanctification antérieure à la naissance, Alexandre fait intervenir l'idée de *purification : Si non esset purificata et sanctificata in utero, intelligeretur major puritas in Joanne et Hieremia.* Quoi d'étonnant? Avec Pierre Lombard et tant d'autres, ce théologien

regardait la chair comme physiquement souillée par la concupiscence et tenait que du fait même de son union avec la chair, dans l'état de nature déchue, l'âme contractait une souillure correspondante : *quam cito enim anima infunditur carni fœdæ, tam cito fœdatur; sicut a vitio vasis vinum corrumpitur. Summa*, II^a, q. CV, m. IV.

Saint Bonaventure († 1274), professeur à Paris de 1248 à 1255, enseigne en substance la même doctrine que son maître; mais il serre de plus près le problème en traitant séparément de la chair et de l'âme, il le simplifie aussi en réduisant le nombre des questions. *In IV Sent.*, l. III, dist. III, part. I, a. 1, q. II. La *chair* de la Vierge a-t-elle été sanctifiée *avant l'animation?* Telle est la première question, qui comprend implicitement les trois moments distingués par Alexandre de Halès : *ante conceptionem, in ipsa conceptione, post conceptionem ante animationem.* Le docteur séraphique ne nie pas la possibilité d'une purification préalable de la chair, mais il objecte qu'une purification de ce genre ne serait pas une sanctification proprement dite; celle-ci convient à l'âme seule. En outre, la conception première de la Vierge s'est faite dans les conditions communes d'une génération soumise à l'empire de la concupiscence; elle a donc eu naturellement pour terme une chair de péché. Un peu plus loin, part. II, a. 2, q. I, il réfute la théorie de la parcelle de chair restée pure dans Adam et dans tous ses descendants. Beaucoup plus importante est la seconde question : l'*âme* de la bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée *avant d'avoir contracté le péché originel?* L'opinion affirmative est d'abord exposée, celle que nous connaissons déjà, col. 1045, et suivant laquelle l'âme de Marie aurait été sanctifiée dans l'instant même de sa création, et par conséquent n'aurait pas réellement contracté la faute héréditaire. Les raisons invoquées par les tenants de cette opinion sont rapportées, et aussi la manière dont ils prétendent satisfaire aux données de la foi en ce qui concerne l'universalité de la rédemption : Marie doit son exemption du péché originel à la grâce, qui dépend et vient du Sauveur; elle a été délivrée par Jésus-Christ, mais non pas comme les autres, car tandis qu'en dehors d'elle tous ont été retirés du précipice où ils étaient tombés, la mère de Dieu a été soutenue au bord même du précipice pour qu'elle n'y tombât pas, *quasi in ipso casu sustentata est ne rueret.* Malgré l'apparente sympathie avec laquelle il expose ces raisons, le docteur séraphique se rallie au sentiment opposé : la Vierge n'a été sanctifiée qu'*après avoir contracté le péché originel, sanctificatio Virginis subsecuta est originalis peccati contractionem.* Il se rallie à ce sentiment comme plus commun, plus raisonnable, plus sûr, plus conforme à la doctrine des Pères et à la piété réglée par la foi. Quatre preuves sont apportées : l'universalité du péché, affirmée dans la sainte Écriture et dans la tradition; l'existence en Marie des peines attachées à la faute originelle; la connexion qui existe entre la souillure de la chair et celle de l'âme quand l'union des deux s'accomplit; la qualité de rédempteur qui convient à Jésus-Christ par rapport à sa mère. Dans le développement de ces preuves et les réponses aux objections, l'élève d'Alexandre de Halès suppose souvent, comme son maître, la théorie de Pierre Lombard sur la nature de la concupiscence et du péché originel; théorie que, délibérément, il préférait à celle de saint Anselme. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXI, a. 2, q. I. Ce n'est pas qu'il nie la *possibilité* d'une infusion de la grâce au premier instant et, par suite, d'une réelle préservation; mais il ne lui semble pas *convenir* qu'en dehors du Sauveur, un seul des enfants d'Adam ait été absolument sans péché, ad 6^um. La bienheureuse Vierge n'en a pas moins son privilège propre, celui d'avoir été sanctifiée plus parfaitement et plus rapidement que les autres. En quel jour, à quelle heure la chose se fit-elle, nous l'ignorons; mais il est raisonnable de croire que l'infusion de la grâce dans l'âme de la mère de Dieu suivit de près l'infusion de l'âme dans le corps, *cito post infusionem animæ*, q. III.

Les deux docteurs franciscains se sont-ils rétractés? On l'a prétendu : Alexandre de Halès aurait, sur la fin de sa vie, admis le glorieux privilège et composé un écrit en sa faveur; de son côté, saint Bonaventure, devenu ministre général des frères mineurs, aurait fait équivalemment la même chose en instituant pour son ordre la fête de la Conception au chapitre de Pise, en 1263, sans compter divers passages du docteur séraphique où le pieuse croyance apparaît, notamment un sermon sur la bienheureuse Vierge Marie où les mots *gratia plena* sont ainsi glosés : *Domina nostra fuit plena gratia præveniente in sua sanctificatione, gratia scilicet præservativa contra fœditatem originalis culpæ, quam contraxisset ex corruptione naturæ, nisi speciali gratia præventa præservataque fuisset. Opera*, Rome, 1596, t. III, p. 389. Mais toutes ces assertions manquent de réelle valeur. En ce qui concerne Alexandre de Halès, il y a pure confusion entre ce théologien et son homonyme, Alexandre Neckam, dont il a été parlé ci-dessus, col. 1037 sq.; d'ailleurs, si ce dernier a fini par admettre une fête de la Conception, il n'a pas admis la croyance à l'immaculée conception. Il en est de même, on le verra plus loin, du docteur séraphique, à supposer qu'il ait réellement institué la fête de la Conception au chapitre général de Pise. Le sermon allégué est apocryphe. *S. Bonaventuræ Opera omnia*, Quaracchi, 1882 sq., t. III, p. 69, *Scholion;* Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, p. 370, 372.

Alexandre de Halès et saint Bonaventure furent les maîtres des théologiens franciscains qui enseignèrent à Paris au XIII^e siècle; leurs disciples immédiats ont marché sur leurs traces. Le fait est confirmé par les écrits, publiés ou inédits, des principaux. Tel, Jean de la Rochelle († 1245), le premier frère mineur qui ait reçu la licence à Paris et le propre successeur d'Alexandre de Halès, comme professeur de théologie chez les franciscains. Dans une question correspondant à *Sent.*, l. III, dist. III, il discute, comme son maître, si la Vierge a été sanctifiée *ante conceptionem, in conceptione, post conceptionem et ante infusionem animæ;* même solution. F. Cavallera, art. *L'immaculée conception*, p. 102. Un sermon inédit sur la nativité contient aussi cette phrase : *Sic Maria in origine conceptionis habet amaritudinem conceptionis, sed in utero matris dulcorata est per gratiam sanctificationis, ut nasceretur in dulcedine plenitudinis sanctitatis.* Paris, Biblioth. nation., ms. lat. *15940*, fol. 167v. Un autre disciple d'Alexandre, celui à qui fut confié par Alexandre IV, en 1256, le soin de compléter et d'éditer la *Somme* du maître, Guillaume de Méliton († 1260), reprend son enseignement, avec cette particularité intéressante qu'il ajoute cette question : la bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée au moment même de l'animation, *in infusione animæ?* Non, répond-il. Autrement, Marie serait à la fois sanctifiée et non sanctifiée, ce qui est contradictoire; en outre, n'ayant jamais eu de péché, elle n'aurait pas eu besoin de rédemption, puisque la rédemption suppose la rémission du péché, *redemptio enim absolvit a reatu culpæ.* Doctrine confirmée par des témoignages empruntés à saint Irénée et à saint Bernard. Il ne suit pas de là que la mère de Dieu soit assimilée aux autres créatures humaines; sa sanctification jouit d'un caractère privilégié, qui consiste dans l'excellence de la grâce reçue. F. Cavallera, *ibid.*, p. 102. Un autre

Anglais, Richard de Middletown, Ricardus a Media Villa († vers 1308), réduit le problème à une seule question : la chair de Marie a-t-elle été sanctifiée avant l'animation, *antequam animata?* Comme ses maîtres, il conclut négativement, en ce double sens qu'avant l'animation la chair ne peut être le sujet d'une sanctification proprement dite, et qu'on ne peut supposer en elle aucune disposition appelant la grâce dans l'âme destinée à lui être unie : *anima enim Virginis ex sui unione ad illam carnem peccatum originale contraxit. In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I. Ce qu'il répète, et pour la même raison, dans la réponse ad 2um : *descendit enim caro ejus a primis parentibus secundum naturalis propaginis legem.* Quand la Vierge fut-elle sanctifiée? *Eodem die, cito post constitutionem naturæ*, ad 3um.

On ne s'étonnera donc pas que les derniers éditeurs des œuvres de saint Bonaventure aient reconnu, *loc. cit.*, son opposition à la pieuse croyance, et que, dans la préface des *Quæstiones disputatæ de immaculata conceptione beatæ Mariæ Virginis*, imprimées aussi à Quaracchi, on lise cet aveu, p. XI : « Les disciples de saint Bonaventure ont répété sa doctrine, et jusqu'ici nous n'avons pas rencontré un seul de nos théologiens de Paris au XIIIe siècle, qui ait accepté ou défendu la doctrine de l'immaculée conception. »

b. Théologiens dominicains. — Albert le Grand († 1280), professeur à Paris de 1245 à 1248, traite la question en deux articles. La bienheureuse Vierge fut-elle sanctifiée étant déjà dans le sein de sa mère ou avant d'y être, *in utero vel ante uterum*, (en d'autres termes, *ante conceptionem vel post conceptionem seminalem)*? La réponse ne pouvait pas être douteuse : Marie n'a pas pu être sanctifiée *in parentibus* ou avant sa conception. La grâce de la sanctification ne vient pas des parents; elle ne peut donc pas être communiquée par eux. La Vierge fut conçue, comme les autre , par voie de génération sexuelle; l'acte générateur étant, dans l'ordre actuel, indissolublement lié à la concupiscence actuelle, ne pouvait manquer de lui transmettre le péché. La chair ne participe à la sanctifiation que par l'âme distincte de la chair et n'étant pas, comme elle, contenue dans les ancêtres; personne ne peut donc recevoir dans les ancêtres la grâce de la sanctification. Vient ensuite la seconde question : la *chair* de la bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant ou après l'infusion de l'âme, *ante vel post animationem?* Nous avons vu, col. 1016, comment certains supposaient une sanctification de la chair antérieure à l'animation. Albert rejette cette hypothèse comme une hérésie condamnée par saint Bernard dans sa lettre aux chanoines de Lyon et par tous les maîtres en théologie de Paris. La chair prise en elle-même n'est pas susceptible de recevoir la grâce sanctifiante; il ne peut donc y avoir sanctification avant l'animation. En outre, dans l'hypothèse d'une purification préalable de la chair, la Vierge n'aurait pas eu besoin de rédemption dans son âme, et ainsi elle échapperait à l'universelle sentence : *Morte morieris*, qui vaut de la double mort, celle du corps et celle de l'âme. Reste que la mère de Dieu ait été sanctifiée dans le sein maternel; en quel jour ou à quelle heure, personne ne peut le savoir en dehors d'une révélation; il est seulement plus probable que l'attente ne fut pas de longue durée, mais que la sanctification suivit de près l'animation : *probabilius est, quod cito post animationem conferatur, quam longe exspectetur*, a. 5. Ces affirmations sont trop nettes pour qu'on puisse légitimement interpréter dans le sens du glorieux privilège un passage où le même docteur déclare Notre-Dame indemne de la malédiction du péché originel : *Triplex væ culpæ, originalis, mortalis ac venialis... Sive omni triplici væ fuit beatissima virgo Maria. Mariale sive quæstiones super evangelium Missus est*, q. XXXI, *B. Alberti Magni opera omnia*, Paris, 1890 sq., t. XXXVII, p. 67; cf. *Biblia Mariana*, n. 12, *ibid.*, p. 430; *De laudibus B. M. Virginis*, l. I, c. I, t. XXXVI, p. 9-10. Il s'agit, semble-t-il, du péché originel considéré dans son élément matériel, le *fomes peccati*, dont Marie fut délivrée partiellement en sa première sanctification *in utero*, et totalement dans sa seconde sanctification au jour de l'annonciation. D'ailleurs, la conception dans le péché est expressément affirmée plus loin, q. CLXIII, § 3, p. 239 : *Sed quæritur illud, quare et unde fuerit, quod non fuit sine originali labe concepta? Dicimus quod fuit impossibile, nisi conciperetur de virgine, et sic mater sua fieret virgo mater, et non esset suum privilegium, scilicet quoa esset mater virgo.* Ce qui confirme l'étroite dépendance qui existe entre la doctrine d'Albert le Grand et celle de saint Bernard.

Vers la même époque, un autre dominicain, Pierre de Tarentaise (1225-1276), plus tard Innocent V, résout le problème d'une façon à la fois plus compliquée et plus précise. *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, a. 1. *Quæritur an sanctificata fuerit caro eius ante animæ infusionem.* Il distingue quatre manières dont on peut être sanctifié, sous le rapport du temps : *a. ante conceptum et ortum*, non seulement avant la naissance, mais même avant la conception, manière qu'il déclare impossible; *b. post conceptum et ortum*, non seulement après la conception, mais encore après la naissance, manière habituelle, mais insuffisante quand il s'agit de la mère de Dieu; *c. in ipso conceptu et ortu*, non seulement dans la naissance, mais dans la conception elle-même, manière réservée au Sauveur; *d. in ortu, non in conceptu*, dans la naissance et non pas dans la conception, manière propre à la bienheureuse Vierge, qui fut sanctifiée dans le sein de sa mère. Mais cette sanctification antérieure à la naissance peut être rapportée à quatre moments distincts : *ante animationem, in ipsa animatione, cito post animationem, diu post animationem.* Pierre de Tarentaise rejette une sanctification qui serait faite avant l'animation, puisqu'alors il n'y a pas de sujet capable de recevoir la grâce sanctifiante qui, seule, fait disparaître la souillure du péché. Il rejette aussi, comme ne convenant pas, une sanctification qui se produirait au moment même de l'animation; car de deux choses l'une : ou la bienheureuse Vierge n'aurait pas contracté la faute originelle, et alors elle n'aurait pas eu besoin d'être sanctifiée et rachetée par Jésus-Christ, ce qui est contre la loi universelle; ou bien elle l'aurait contractée, et alors le péché et la grâce auraient coexisté en elle, ce qui est contradictoire. Marie a donc été sanctifiée après l'animation; mais l'excellence de sa sainteté ne permet pas de supposer qu'elle soit restée longtemps dans le péché, *non convenit tantæ sanctitati, ut diu morata fuerit in peccato;* il est convenable et pieux de croire, malgré le silence de l'Écriture, que la sanctification suivît de près l'infusion de l'âme et qu'elle se fît le jour même ou à l'heure même, non pas toutefois au moment même de l'animation, *videtur conveniens et pie credibilis (licet de Scriptura non habeatur), ut cito post animationem, vel ipsa die vel hora (quamvis non ipso momento) fuerit sanctificata.*

Nous retrouvons la même doctrine, avec des nuances notables, dans saint Thomas d'Aquin († 1274). *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, a. 1; *Sum. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 2. Passages les plus importants, non seulement parce que le problème de la sanctification de Marie y est traité *ex professo*, mais encore parce qu'ils se rapportent aux deux termes de la carrière professorale du docteur angélique, le premier au début (Paris, 1252-1260), le second à la fin (Naples, 1272).

Dans le commentaire sur les Sentences, la question est ainsi posée : la bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant que sa conception ne fût consommée, *ante sanctificata quam conceptus ejus finiretur?* c'est-à-dire, en expliquant ce titre par d'autres termes employés dans la suite de l'article, avant l'animation ou l'infusion de l'âme dans le corps. Réponse négative : la sanctification dont il s'agit dit purification du péché, souillure spirituelle que la grâce seule fait disparaître; comme le propre sujet de la grâce est la nature raisonnable, la bienheureuse Vierge n'a pas pu être sanctifiée avant que sa conception ne fût consommée par l'infusion de l'âme raisonnable.

A l'encontre de cet argument, exclusif d'une sanctification personnelle et immédiate avant l'animation, deux hypothèses se posaient, énoncées dans les deux premières *quæstiunculæ*. D'abord, celle d'une sanctification médiate, soit avant la conception charnelle, *in parentibus*, soit dans l'acte même de la conception de Marie, *in ipso actu conceptionis ejus*. Cette hypothèse est rejetée : pour qu'une qualité spirituelle puisse se transmettre des parents aux enfants, il faut qu'elle appartienne à la nature; tel n'est pas le cas, dans l'ordre actuel, pour la grâce qui peut être possédée par les parents; elle n'est en eux qu'à titre de bien personnel, leur nature comme telle reste dans la condition où l'a mise la déchéance primitive. Ce n'est pas qu'il fût impossible à Dieu de guérir la nature elle-même, mais c'est là une perfection réservée à l'état de gloire: il ne convenait pas qu'elle fût communiquée ici-bas : *quod quidem Deus facere potuit, sed non decuit*, sol. 1ª, § *Ad primam ergo quæstionem*. De même, si l'acte conjugal qui donna naissance à la Vierge fut, comme on le croit, méritoire, ce fut en vertu d'une grâce ayant pour effet de perfectionner saint Joachim et sainte Anne, mais non de réformer complètement leur nature, ad 4um. La théorie de la parcelle de chair restée pure dans Adam et ses descendants est réfutée un peu plus loin, q. IV, a. 1. Voir aussi *Sum. theol.*, IIIª, q. XXXVII, a. 7 et *Comment. in Évang. Joannis*, c. III, lect. V.

Mais pourquoi n'y aurait-il pas eu sanctification directe, soit de la chair avant l'infusion de l'âme, soit de l'âme elle-même au moment de son union avec la chair, en sorte qu'en raison de la grâce ainsi reçue, Marie préservée n'aurait pas encouru la faute originelle. C'est la seconde hypothèse, formulée dans la 3e objection de la *Quæstiuncula secunda;* s'appuyant sur l'idée de pureté transcendante, *qua major sub Deo nequit intelligi*, que saint Anselme avait revendiquée pour la mère de Dieu, le défenseur du glorieux privilège raisonnait en ces termes : « Si l'âme de Marie n'avait jamais eu la tache du péché originel, sa pureté aurait été plus grande que si, ayant eu cette tache pendant quelque temps, elle en avait été purifiée ensuite; par conséquent, ou sa chair fut sanctifiée avant l'animation, ou du moins, au moment même de l'union au corps, son âme fut ornée de la grâce destinée à la préserver du péché originel, *vel saltem in ipso instanti infusionis anima gratiam suscepit per quam immunis a peccato originali esset.* » Saint Thomas rejette les deux termes de la disjonctive, pour des motifs différents. Une sanctification antérieure à l'infusion de l'âme n'était pas convenable, *non potuit esse decenter*, puisqu'il n'y avait pas encore de sujet propre à recevoir la grâce. Inadmissible aussi une sanctification directe de l'âme, préservée de la souillure héréditaire au moment de son union au corps; car c'est le privilège exclusif de Jésus-Christ d'être le rédempteur de tous sans avoir besoin lui-même de rédemption; or ce privilège ne serait pas sauvegardé s'il se trouvait une âme, en dehors de la sienne, qui n'eût jamais été infectée de la tache originelle : *hoc autem esse non posset, si alia anima inveniretur quæ nunquam originali macula fuisset infecta.* Une dérogation à la loi commune n'était pas impossible, absolument parlant, mais il ne convenait pas à la dignité du rédempteur qu'elle se fît; aussi le privilège d'avoir été sans la tache héréditaire n'a-t-il été accordé ni à la bienheureuse Vierge ni à personne en dehors de Jésus-Christ : *et ideo nec beatæ Virgini nec alicui præter Christum hoc concessum est*, sol. 2ª. L'âme de Marie n'a donc été sanctifiée qu'après s'être unie au corps et avoir, à ce moment même, contracté le péché originel. De nouveau l'assertion revient, a. 2, sol. 2ª, ad 3um; le privilège d'avoir été absolument sans péché est revendiqué pour Jésus-Christ seul : *Esse sine peccato dicitur esse proprium Christo, quia ipse nunquam nec actuali nec originali macula infectus est, sed Virgo mater ejus fuit quidem peccato originali infecta, a quo emundata fuit, antequam ex utero nasceretur; sed a peccato actuali omnino immunis fuit.* Voir aussi le *Compendium theologiæ*, c. CCXXXII (al. CCXXIV), où les mêmes arguments reparaissent, suivis de la même conclusion : *Est ergo tenendum quod cum peccato originali concepta fuit, sed ab eo quodam speciali modo, ut dictum est, purgata fuit.*

Dans la *Somme théologique*, le problème est énoncé de la même façon que dans le commentaire sur les Sentences : la bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée *avant l'animation?* La conclusion est aussi la même; mais l'argumentation, simplifiée, est réduite à deux preuves. La sanctification dont il s'agit consiste à être purifiée du péché originel, et l'on n'est purifié du péché que par la grâce, dont la créature raisonnable seule est susceptible. De même, le péché proprement dit ne convient qu'à la créature raisonnable; le terme de la conception, *proles concepta*, ne peut donc pas contracter le péché (ni, par conséquent, en être purifié) avant l'infusion de l'âme raisonnable. « Et si, d'une façon quelconque, la bienheureuse Vierge avait été sanctifiée avant l'animation, elle n'aurait jamais encouru la souillure du péché originel; elle n'aurait donc pas eu besoin de la rédemption et du salut qui viennent de Jésus-Christ; ce qui est inadmissible, puisque Jésus-Christ est le Sauveur de tous les hommes. » Reste que la sanctification de la bienheureuse Vierge ait eu lieu après l'animation, ou, comme il est dit dans le *sed contra*, alors que son être eût été pleinement constitué par l'union de l'âme et du corps, *postquam cuncta ejus sunt perfecta, scilicet corpus et anima.* Cette dernière idée est capitale, d'après un principe rappelé dans la réponse à la 4e objection, à savoir que la sanctification est, dans l'ordre présent, strictement personnelle. Ce principe signifie d'abord que la sanctification s'applique directement à la personne, et non à la nature; d'où vient que la Vierge, engendrée par des saints, n'en contracta pas moins le péché originel, parce qu'elle fut conçue par voie de génération sexuelle, soumise à la loi de la concupiscence charnelle. Le principe signifie, en second lieu, que la sanctification a pour sujet immédiat la personne et que, par conséquent, elle la suppose déjà constituée par l'union de l'âme et du corps. Mais ce qui est vrai de la sanctification l'est aussi de la rédemption : celle-ci est donc strictement personnelle, particulièrement en ce sens que la personne en est le sujet propre et que, par conséquent, elle doit avoir elle-même besoin de rédemption; ce que le docteur angélique exprime énergiquement ailleurs : *Oportet autem ponere quod quilibet* PERSONALITER *redemptione Christi indigeat, et non solum ratione naturæ. In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIII, q. I, a. 4, sol. 1ª, ad 3um.

Par là s'explique que, dans le présent article de la *Somme*, saint Thomas rejette en bloc, comme incompatible avec la loi de l'universelle rédemption par

Jésus-Christ, toute sanctification qu'on supposerait faite avant la constitution de la personne, à quelque moment qu'on la place et quelqu'en soit le sujet, la chair ou l'âme. Par là s'explique qu'à l'idée de sanctification première il associe celle de *purification* faisant disparaître le péché originel : *Sanctificatio de qua loquimur, non est nisi emundatio a peccato originali.* Par là s'explique qu'à la 2e objection inspirée par le texte anselmien et formulée ainsi : *Major puritas fuisset beatæ Virginis, si nunquam anima ejus fuisset infecta contagio originalis peccati*, il réponde, comme dans le commentaire sur les Sentences, que la pureté entendue de la sorte est le privilège exclusif du Sauveur des hommes : *Si nunquam anima Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator.* Par là, enfin, s'explique que sa conclusion soit, au terme comme au début de sa carrière littéraire : *Beata Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur.* A quelle époque précise se fit cette purification? Nous ne le savons pas : *quo tempore sanctificata fuerit, ignoratur*, ad 3um. Ailleurs, traitant de la fête de la Conception, le saint docteur ajoute que la sanctification dut suivre de près l'infusion de l'âme : *Creditur enim quod cito post conceptionem et animæ infusionem fuerit sanctificata. Quodl.*, VI, a. 7.

Tel est, dans son ensemble, l'enseignement de l'ange de l'École sur la sanctification première de la mère de Dieu. Il est pleinement conforme aux textes généraux, qu'on trouve épars dans ses écrits, sur l'extension du péché originel à tous les descendants d'Adam, le Sauveur excepté, parce que, seul, il n'a pas été conçu par voie de génération sexuelle et soumise à la loi du péché : *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXI, a 3; cf. IIIa, q. XXXI, a. 1, ad 3um; *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXI, q. I, a. 2; l. III, dist. III, q. I, a. 2, sol. 1a; l. IV, dist. IV, q. I, a. 4; *Contra gentes*, l. IV, c. IV, cf. c. LII, ad 4um; *De malo*, q. IV, a. 6. Enseignement conforme aussi à la manière dont le saint docteur explique la transmission du péché originel par Adam, comparé à un premier moteur dans l'ordre de la génération, de telle sorte que son influence délétère s'exerce nécessairement sur tous ceux qui descendent de lui par voie séminale : *Sic ergo hujusmodi motio quæ est per originem a primo parente derivatur in omnes qui seminaliter ab eo procedunt; unde omnes qui seminaliter ab eo procedunt, contrahunt ab eo originale peccatum. De malo*, q. IV, a. 6, *in corp.* Voir aussi la réponse ad 15um.

Que penser alors des passages souvent invoqués en faveur de la pieuse croyance? Il en est qui la contiennent réellement, ceux où la Vierge est formellement déclarée indemne du péché originel; par exemple, *In Epist. ad Gal.*, III, 16, lect. VI : *Excipitur purissima et omni laude dignissima Virgo Maria;* cf. *In Epist. ad Rom.*, V, 3; de même, *Expositio de Ave Maria (Opusc.*, VI, al. VIII), c. I, où Marie est dite toute pure, *quia nec originale nec mortale nec veniale peccatum incurrit.* Mais ce sont là des interpolations qui ne figurent pas dans les éditions critiques; et même l'*Opusculum*, VI (al. VIII) tout entier serait apocryphe, à en croire le P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas*, 2e édit., Fribourg (Suisse), 1910, p. 110. D'autres textes excluent de la mère de Dieu tout péché, toute tache : *Expositio in orat. domin. (Opusc.*, V, al. VII), petitio 5a, *Plena gratia, in qua nullum peccatum fuit; In ps. XIV*, 2 : *In Christo et B. Virgine Maria nulla omnino macula fuit; In ps. XVIII*, 6 : *Quæ nullam habuit obscuritatem peccati.* Mais ces affirmations, prises dans le contexte, ne s'appliquent qu'aux péchés actuels. Un seul témoignage, bien authentique, semblerait dire davantage, car on y lit de Marie : *Quæ a peccato originali et actuali immunis fuit. In IV Sent.*, l. I, dist. XLIV, q. I, a. 3, ad 3um. En réalité, ces paroles ne sont pas plus décisives que des paroles analogues, rencontrées chez Albert le Grand, col. 1049 : il faudrait prouver que le docteur angélique avait alors en vue l'instant même de la conception, et non pas un autre moment, celui de la sanctification première *in utero* ou, plus vraisemblablement, celui de la sanctification seconde et parfaite au jour de l'annonciation. Sur ce texte et les autres, voir Chr. Pesch, *De Deo creante*, n. 328-330, et X. Le Bachelet, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 604. C'est à tort qu'à propos de ces passages comparés aux autres, on a parlé soit de rétractation implicite (Jean de Ségovie) ou d'inconsistance dans la doctrine (Mgr Malou, t. II, p. 471), soit de falsifications textuelles s'étendant jusqu'à la question XXVII de la IIIe partie de la *Somme théologique* (Pierre d'Alva, card. Sfondrate, card. Lambruschini et autres cités par F. Morgott, *La doctrine sur la Vierge Marie ou Mariologie de saint Thomas d'Aquin*, trad. Bourquard, Paris, 1881, p. 1601 sq.).

c. Autres théologiens. — Signalons-en deux dont l'enseignement se rapporte aux vingt-cinq dernières années du XIIIe siècle. Leurs témoignages confirmeront la communauté de vues qui régnait alors parmi les docteurs de Paris sur le fond de la question; en même temps nous y trouverons accentuée la tendance à considérer la sanctification de la mère de Dieu comme s'étant opérée le plus tôt possible après la constitution de sa personne.

Henri de Gand, le « docteur solennel » († 1293), prononça de 1276 à 1292 quinze disputes sur nombre de sujets divers, *Quodlibeta XV*, Venise, 1613. Dans la XIIIe, il traita de la fête de la Conception, ou plutôt de son objet précis. Ceci l'amena tout d'abord à distinguer entre la conception humaine ou naturelle, *qua Virgo est concepta mundo*, et la conception spirituelle ou surnaturelle, *qua Virgo concepta est Deo.* Dans la première, Marie ne fut ni sainte ni sanctifiée; elle ne le fut pas au début, quand se fit la conception séminale, car à ce moment-là rien n'existait de la Vierge, si ce n'est une pure matière incapable de grâce et de sanctification; elle ne le fut pas non plus au terme, quand la conception se consomma, car alors même elle contracta le péché originel et devint ainsi fille de colère : *per peccatum originale, quod contraxit, facta est filia iræ.* Nulle autre raison n'est apportée que celle dont saint Bernard s'était servi : la connexion qui existe, dans l'ordre actuel, entre la génération humaine, *ex semine immundo*, et la tache héréditaire. La Vierge ne fut donc sanctifiée qu'après avoir contracté le péché commun; mais quand eut lieu cette sanctification? Henri de Gand n'admet pas, voyant en cela une contradiction, que Marie ait pu contracter le péché originel et en être délivrée par l'infusion de la grâce *dans un seul et même instant réel.* Hypothèse faite alors, semble-t-il, puisqu'un autre maître de l'université de Paris, compatriote et contemporain du docteur solennel, Godefroy de Fontaines († vers 1306), la réfute également, *Quodl.*, VIII, q. IV, d'après un extrait publié par Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 1050. Mais si la conception dans le péché précéda réellement la sanctification, rien n'empêche que celle-ci ait pu se faire aussitôt après, *mox et subito*, en sorte que l'âme de la bienheureuse Vierge n'ait été infectée du péché originel qu'un seul instant et d'une façon transitoire, *nonnisi in instanti et in transitu.* En a-t-il été de la sorte, Dieu seul le sait, ajoute Henri de Gand sans vouloir rien affirmer, si ce n'est que la chose lui semble possible et raisonnable : *quod nec scio nec assero, sed rationabile mihi videtur et possibile.*

Gilles de Rome, *Ægidius Columna* († 1316), religieux augustin, chef d'une école qui lui doit son nom, *schola ægidiana*, passe pour avoir été à Paris élève du docteur angélique; il y enseigna lui-même vers 1276-1291, avant de devenir général de son ordre en 1294, puis archevêque de Bourges en 1296. Dans son commentaire sur les Sentences, il pose la question à peu près comme saint Thomas dans la *Somme : Utrum caro Virginis fuerit sanctificata antequam animata?* Après avoir considéré la Vierge par rapport au premier homme, à ses parents propres et au Christ, médiateur, il conclut « qu'elle a été conçue en fille de colère, qu'elle est née (au sein de sa mère) dans le péché originel, *in ira concepta, in peccato originali nata*, et qu'elle a été purifiée de ce péché et réconciliée avec Dieu par le médiateur des hommes, Jésus-Christ. *In IV Sent.*, l. III, dist. I, III, q. I, a. 1; assertion qu'il répète incidemment, en insistant sur cette considération : « Autrement Marie n'aurait pas été membre du Christ, car notre incorporation au Christ se fait par sa grâce nous délivrant du péché originel ou actuel : *nam in tantum fimus membra Christi, in quantum per suam gratiam liberat nos a peccato originali vel actuali. Ibid.*, l. II, dist. XXIX, q. II, a. 2, dub. VI; cf. dist. XXXI, q. I, a. 2. Soutenir le contraire, ce serait attribuer à Notre-Dame une conception indépendante de la volupté charnelle ou de l'union sexuelle. Il faut donc admettre que, conçue dans le péché originel, elle resta quelque temps, *per aliquod tempus*, sous son empire. *Quodlibeta sex*, Louvain, 1646, q. XX. Quand fut-elle sanctifiée? Comme Henri de Gand et Godefroy de Fontaines, le *doctor fundatissimus* n'admet pas qu'elle ait pu se trouver simultanément *sub culpa* et *sub gratia* et que, par conséquent, la conception dans le péché et la sanctification aient pu se faire dans un seul et même instant, *in eodem instanti*. Mais il est tout à fait croyable, *valde credibile*, que le laps de temps qui s'écoula entre les deux choses fut très court et pour ainsi dire imperceptible, *valde breve et quasi imperceptibile*. Même assertion dans le commentaire sur le livre des Sentences, *loc. cit.* : « C'est une pieuse croyance que le délai fut très court, si court qu'il est permis de dire que Marie fut toujours sainte : *pie creditur quod valde modica fuerit morula, idcirco dici potest quod semper fuerit sancta.*

D'autres allaient plus loin encore, à en juger par ce texte que Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 1258, donne comme extrait d'un *Sermo XV*, d'Odon de Châteauroux, d'abord chancelier de Paris, puis cistercien et cardinal († 1273) : *Tunc adjuvit eam diluculo, sed postmodum, non fortasse ordine temporis, sed ordine naturæ, quo primarius sequitur unitatem et plura sequuntur numerum.*

Il y avait donc progrès, et progrès dû à l'influence exercée sur les esprits par le principe de la perpétuelle sainteté, considérée comme apanage de la mère de Dieu. Déjà même des considérations apparaissaient incidemment, surtout chez Henri de Gand, dont Scot allait bientôt tirer parti pour faire un pas de plus, le pas décisif, en substituant à l'idée d'une sanctification *purificatrice*, aussi accélérée que possible, celle d'une sanctification *préservatrice*.

2. *Y a-t-il opposition entre l'enseignement des grands docteurs scolastiques et l'immaculée conception?* — C'est la question d'interprétation, succédant au simple exposé des textes et des conclusions explicites. Elle s'impose; car, avant comme après la définition du dogme, de bons esprits ont jugé l'opposition plus apparente que réelle. Quelques-uns ont cru pouvoir tout expliquer par une distinction entre la conception charnelle, active ou passive, et la conception consommée; ce serait uniquement la conception charnelle active, prise seule ou avec son terme immédiat, que les théologiens du XIIIe siècle auraient considérée comme entachée du péché. Il n'y a pas lieu de s'arrêter à cette explication, manifestement insuffisante. Quand saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure et les autres exigent une sanctification *postérieure à l'animation* et qu'en conséquence, ils nient que l'âme de Marie ait pu être ornée de la grâce sanctifiante à l'instant même de son union au corps il ne s'agit évidemment pas de la conception charnelle active ni de son terme immédiat.

Beaucoup plus sérieuse est une autre interprétation, soigneusement étudiée et habilement exposée de nos jours. Les grands scolastiques n'auraient pas nié l'immaculée conception telle qu'elle a été définie par Pie IX, mais telle qu'elle était proposée de leur temps, d'une manière défectueuse et théologiquement inadmissible. « Comme plusieurs de ceux qui la soutenaient auparavant n'étaient pas fort savants, ils y mêlaient plusieurs choses qui ôtaient à Notre-Seigneur la qualité de rédempteur de sa mère, » remarquait déjà, sur la fin du XVIe siècle, le dominicain Vincent Justinien Antist, *Traité de l'immaculée conception de la très sainte vierge Marie mère de Dieu*, § 11, trad. de l'espagnol, Paris, 1706, p. 27 sq. Ils prétendaient expliquer le privilège par une sanctification soit de la chair, soit de l'âme, antérieure à l'union de ces deux éléments essentiels du composé humain et, par suite, antérieure à la constitution de la personne même de Notre-Dame. Les grands scolastiques ont considéré toute sanctification de ce genre comme incompatible avec la rédemption, telle qu'elle s'applique aux individus dans l'ordre actuel; strictement personnelle, la rédemption suppose dans la personne elle-même un besoin immédiat de rachat, un *debitum proximum* aussi rigoureux que possible. En ce sens-là, ces théologiens ont dit qu'au moment même où elle commença d'être personne humaine, Marie contracta le péché originel en droit, mais formellement, et qu'elle ne put être sanctifiée qu'après l'avoir contracté de la sorte. Ce rapport de postériorité qu'ils attribuent à la sanctification comparée à la constitution de la personne, doit-il, quand il s'agit de la mère de Dieu, s'entendre strictement, d'une postériorité chronologique, *posterius tempore*, ou largement, d'une postériorité logique, d'ordre et de dépendance, *posterius ordine et natura?* Et, par conséquent, la bienheureuse Vierge a-t-elle encouru réellement le péché originel, ou ne l'a-t-elle encouru que formellement, *debito proximo*, d'après un fondement inhérent à sa propre personne ? C'est là une autre question, que ces théologiens n'ont ni tranchée ni même traitée, à proprement parler, au moins dans les passages où ils parlent *ex professo* de la sanctification de la mère de Dieu. On a cependant le droit de conclure qu'ils tenaient pour suffisante l'hypothèse moins rigoureuse, puisqu'on trouve dans leurs écrits la double distinction invoquée : postériorité chronologique ou logique; dette ou paiement de la dette; ainsi, saint Thomas fait-il usage de la première, à propos de la sanctification des anges au moment de leur création, ou des divers actes qui concourent à la justification de l'adulte, *Sum. theol.*, Ia, q. LXII, a. 3, ad 1um; Ia IIæ, q. CXIII, a. 8, et de la seconde, à propos de la mort, encourue en fait ou seulement en droit, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIII, q. I, a. 4, sol. 1a, ad 3um. Comprise ainsi, la doctrine des grands scolastiques n'est pas réellement opposée au dogme de l'immaculée conception, tel qu'il a été défini; bien plus, elle a préparé les voies à la définition en maintenant au glorieux privilège le sens qu'il doit avoir, celui d'une préservation qui soit vraiment rédemptrice et qui, pour cela, s'appuie sur les mérites acquis par Jésus-Christ

au Calvaire et appliqués par privilège à sa mère au premier instant de son existence.

Telle est l'interprétation qu'on trouvera esquissée ici même, t. VI, col. 899, en ce qui concerne le docteur angélique. Elle a été magistralement développée par le P. Norbert del Prado, O. P, d'abord dans une série de lettres adressées à un jeune théologien, *Santo Tomás y la Inmaculada*, Vergara, 1909, puis d'une façon à la fois plus ample et plus didactique dans un ouvrage posthume, *Divus Thomas et bulla dogmatica « Ineffabilis Deus, »* Fribourg (Suisse), 1919. Cette explication avait été déjà proposée, en substance, par d'illustres dominicains, entre autres, Capponi de Porrecta, *Summa theol.*, III^a, q. XXVII, a. 2; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, t. I, dissert. prælim., disp. II, a. 2; M. Spada, dans plusieurs écrits avant et après la définition, en particulier *Saint Thomas et l'immaculée conception*, trad. du latin par le R. P. Fr. J. D. Sicard, Paris, 1863. D'autres théologiens, d'écoles diverses, ont partagé le même sentiment, soutenu aussi de nos jours, soit dans des cours ou traités généraux, soit dans des études spéciales qui seront signalées plus loin.

Cette interprétation bénigne n'a jamais été celle du plus grand nombre. On ne peut contester que, dans leur ensemble, les théologiens dominicains ne se soient opposés longtemps à la croyance immaculiste, et que leur opposition n'ait été jointe à la conviction que le docteur angélique n'avait pas admis cette croyance. De leur côté, les théologiens franciscains qui défendirent si vivement le privilège, se sont, en règle générale, réclamés de Duns Scot; nous avons vu, col. 1048, les aveux faits de nos jours par le P. Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, c. V, et non moins explicitement par les éditeurs des *Œuvres* de saint Bonaventure et des *Quæstiones disputatæ de immaculata conceptione beatæ Mariæ Virginis*. Là semble bien être la vérité. Les efforts tentés par les autres n'ont pas fait disparaître la difficulté qui s'attache à l'enseignement des grands scolastiques pris d'une façon objective et intégrale. Il est vrai qu'ils attaquèrent l'immaculée conception telle qu'elle avait été comprise et proposée, par les apologistes du XII^e siècle; contre eux ils affirmèrent que la sanctification de la bienheureuse Vierge n'a pas pu se faire avant l'animation; ce qui est exact tant qu'il s'agit d'une sanctification proprement dite. Mais ils ne se maintinrent pas sur ce terrain purement négatif; ils émirent cette contre-proposition : elle a été sanctifiée après l'animation, en comprenant sous le terme de sanctification, non pas une préservation, mais une purification. Aussi l'affirmation : *contraxit peccatum*, dite non pas de la chair de Marie, mais de son âme ou de sa personne constituée, a pour équivalents, soit dans le contexte, soit dans des passages correspondants, ces autres expressions : *originali macula infecta, peccato originali infecta, contagio originalis peccati infecta* ou *inquinata*, col. 1047. Et cela, parce que ces théologiens appliquèrent à la bienheureuse Vierge la notion commune de rédemption, celle que saint Thomas énonce au début de ses conclusions, dans le commentaire sur les Sentences, sol. 1^a : *Oportet quod sanctificatio emundationem ab immunditia spirituali ponat, prout nunc de sanctificatione loquimur*, et dans la *Somme*, a. 2 : *Sanctificatio de qua loquimur, non est nisi emundatio a peccato originali*. Sous le rapport de la rédemption, jamais ils ne mettent de différence entre la mère de Dieu et les autres; la différence n'intervient qu'à propos de la sanctification considérée dans sa perfection ou ses qualités : excellence de la grâce reçue, amortissement ou répression des mouvements de la concupiscence, immunité par rapport au péché véniel; rien de plus.

Les distinctions qu'on introduit, entre le droit et le fait, entre la dette du péché originel et le péché lui-même, entre la postériorité chronologique et la postériorité logique ou d'ordre et de nature, sont excellentes, objectivement parlant, et elles ont l'avantage de montrer que, dégagés de vues accessoires et réduits à leur juste valeur, les principes posés par les grands théologiens du XIII^e siècle ne mènent pas à la négation du glorieux privilège, tel qu'il a été défini; réserve faite cependant d'une question qui viendra en son temps, la question relative à la nature du *debitum peccati* exigé par le dogme.

Mais autre chose est que ces distinctions soient valables, autre chose est qu'elles aient été faites, et surtout qu'elles aient été appliquées au problème de la sanctification de Marie par les docteurs dont il s'agit. Par exemple, saint Thomas distingue entre la dette de la mort, qui convient à tous les descendants d'Adam, et la mort elle-même, qui peut-être ne les atteindra pas tous; mais il n'admet pas qu'il y ait en cela parité entre la mort et le péché originel : *Nec etiam sequitur, si potest sine errore poni quod aliqui non moriantur, quod possit sine errore poni quod aliqui sine originali peccato nascantur. In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIII, q. I, a. 4, sol. 1^a, ad 3^um. Traitant dans la *Summa*, I^a, q. LXII, a. 3, de la création des anges et de leur sanctification comme simultanées, *creati in gratia*, il attribue à l'acte créateur une priorité logique, et non pas chronologique : *non præcessit ordine temporis, sed ordine naturæ*, ad 1^um; mais quelle différence il y a entre les expressions dont il se sert alors et celles dont il fait usage en parlant de la sanctification de Marie! Dans le premier cas, on lit *statim a principio sunt angeli creati in gratia*, ou, d'après saint Augustin : *simul in eis condens naturam* et *largiens gratiam;* dans le second : *cito post animationem.* La nuance n'est pas négligeable, surtout quand on considère l'interprétation que les disciples immédiats des grands docteurs, Henri de Gand, Godefroy de Fontaines, Gilles de Rome et autres, ont donnée du *cito post animationem;* tous admettent et requièrent un intervalle réel, ne fût-il que d'un instant, entre la conception consommée et la sanctification de la bienheureuse Vierge.

Supposée réelle, l'opposition des grands scolastiques eut-elle l'importance ou la gravité que les adversaires du dogme défini par Pie IX prétendent lui attribuer ? Il s'en faut de beaucoup. Elle ne se fit pas sur le terrain de la foi proprement dite, puisque l'Église n'avait encore rien défini sur le sujet. Albert le Grand emploie, il est vrai, le gros mot d'*hérésie*, mais c'est uniquement dans l'art. 4, où il parle d'une sanctification de la *chair* qui aurait eu lieu *avant l'animation*. Après avoir posé la question d'une façon plus précise : l'*âme* de la Vierge a-t-elle été sanctifiée *avant d'avoir contracté le péché originel?* saint Bonaventure se contente de présenter l'opinion négative comme *plus probable*. L'opposition se fit sur une matière insuffisamment élucidée, sans que les éléments requis pour une solution ferme fussent à la portée des théologiens d'alors. Comment reconnaître des témoins authentiques de la tradition dans des docteurs assurément très vénérables, mais qui n'eurent qu'une connaissance très imparfaite des monuments du passé, ceux surtout de l'Église orientale, et qui raisonnèrent souvent à l'aide de quelques textes généraux et parfois même sous l'influence de théories philosophiques ou physiologiques ? L'opposition ne fut pas universelle, mais particulière et, dans un certain sens, locale. Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin et leurs disciples appartenaient tous à un même milieu littéraire, l'université de Paris. Quand le docteur séraphique affir-

mait, q. II, « n'avoir jamais entendu de ses oreilles soutenir que la Vierge Marie ait été indemne du péché originel, » il était sincère; mais il parlait évidemment du milieu où il vécut, et dans ce milieu deux choses n'étaient pas sans exercer quelque influence : l'enseignement du Maître des Sentences dont ils expliquaient le texte et l'attitude prise au siècle précédent par les docteurs de Paris, quand l'évêque Maurice de Sully avait supprimé la fête de la Conception.

Restreinte dans son étendue, l'opposition de ces théologiens le fut aussi dans son objet. Ils se gardèrent bien de méconnaître les données de la tradition qu'ils connaissaient, en particulier celle qui attribuait à Marie une dignité et une sainteté proportionnées à sa qualité de mère de Dieu. Tous proclament son rôle de nouvelle Ève et de médiatrice; ils reconnaissent la plénitude de grâces dont Dieu l'a comblée; ils admettent volontiers, bien qu'à leur manière, le principe de saint Augustin : quand il s'agit de péchés, qu'il ne soit point question de Marie; et celui de saint Anselme : il convenait que la Vierge Mère brillât d'une pureté sans égale au-dessous de Dieu. De « celle qui a enfanté le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité, » l'Ange de l'École dit : « Il est raisonnable de croire qu'en ce qui concerne les dons de la grâce, elle l'a emporté sur tous les autres. » *Sum. theol.*, III[a], q. XXVII, a. 1. A cette affirmation, mise en avant par les défenseurs de la pieuse croyance : « Tout ce que Marie a pu recevoir de perfection, elle l'a reçu, » Alexandre de Halès et les autres acquiescent, sous la seule réserve qu'il s'agisse d'une perfection convenable à la bienheureuse Vierge dans l'ordre actuel. De ces principes ils concluent à sa sanctification dans le sein de sa mère; sanctification non pas quelconque, mais privilégiée, supérieure à celle des autres et par la perfection de la grâce reçue, et par cette circonstance que le *fomes peccati* ou le principe de la concupiscence, sans être encore éteint en Marie, avait pourtant été assoupi ou lié dans son exercice, d'où l'absence de toute faute actuelle et même de tout mouvement déréglé. C'était un progrès sur la doctrine marialogique de Pierre Lombard, et ce progrès préparait à sa manière le triomphe futur de la pieuse croyance.

Les grands théologiens du XIII[e] siècle firent davantage; ils déblayèrent le terrain, d'abord en laissant délibérément de côté des éléments parasites, comme les légendes orientales sur la conception et la naissance de Marie, puis et surtout en renversant ces théories caduques que les premiers défenseurs du privilège rencontraient constamment sur leur route et dont ils n'avaient pas réussi à se dégager : empreinte morbide, rattachée à une prétendue corruption de tous les germes physiquement contenus en Adam; souillure physique, s'ajoutant à cette empreinte morbide en vertu de la concupiscence désordonnée, inséparable de l'acte conjugal dans l'ordre actuel; caractère vicieux, à tout le moins matériellement, de la concupiscence et par suite de l'acte conjugal; contamination de l'âme au moment de son union avec la chair corrompue. La réaction se fit, non pas brusquement, mais lentement et progressivement. Elle fut incomplète chez ceux qui restèrent inféodés à la théorie, dite augustinienne, de la transmission physique du péché héréditaire par la concupiscence actuelle; mais le docteur angélique donna un fort coup de barre dans la bonne direction, en adoptant résolument et en perfectionnant même les vues de saint Anselme, col. 1052. Le péché originel proprement dit ne consiste pas dans la concupiscence, mais dans la privation de la justice originelle, considérée dans l'élément qui donnait à notre volonté d'être soumise à Dieu d'une façon permanente, c'est-à-dire la grâce habituelle ou sanctifiante. *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. LXXXII, a. 3; *De malo*, q. IV, a. 2, ad 1[um]. La concupiscence n'est, en son principe, ni une empreinte ni une qualité morbide; c'est une propension ou aptitude aux appétits déréglés, venant d'un défaut d'équilibre entre les facultés supérieures et les inférieures. *De malo*, q. IV, a. 2, ad 4[um]. Le saint docteur alla même jusqu'à considérer la transmission de la faute héréditaire comme n'étant pas nécessairement liée à la concupiscence *actuelle, libido actualis. Ibid.*, a. 5, ad 16[um]. C'était porter le coup de grâce à la théorie de la transmission du péché originel par la concupiscence actuelle ou *libido parentum*, déclarée cause positive et physique de souillure, directement dans la chair et indirectement dans l'âme de l'enfant conçu. Une seule objection restait debout, celle que suscitait la rédemption de la Vierge par son fils; ce fut la pierre d'achoppement. Mais d'avoir formulé l'objection capitale dans toute sa force et d'avoir obligé les autres à envisager et à discuter le problème en son point vital, ne fut-ce pas encore contribuer, bien que d'une manière indirecte, à la solution définitive ?

3. *Préludes de la réaction : les précurseurs de Duns Scot.* — Malgré l'opposition, la pieuse croyance ne manqua pas de partisans dans la seconde moitié du XIII[e] siècle. Elle en eut, évidemment, parmi ceux qui célébraient alors la fête de la Conception de Marie dans le sens immaculiste. Elle en eut dans les monastères; en Autriche et en Allemagne, Engelbert, abbé bénédictin d'Admont (1270), et Conrad de Brundelsheim, abbé cistercien d'Heilsbrorm (1299), sont cités en faveur du privilège par Augustin de Roskovány, *Beata Virgo Maria in suo concepta immaculata*. t. VIII, p. 2, d'après *Pastoralblatt des Bisthums Eichstätts*, 1855, p. 36. En Espagne, saint Pierre Paschaise († 1300) parle très nettement dans un passage cité par Mgr Malou, t. II, p. 136 : *fuit per Deum ab omni macula tam originali quam mortali et veniali præservata;* mais l'authenticité de l'écrit a été contestée. Elle en eut même parmi ceux qui, sur la fin du siècle, enseignèrent à Paris; tels, notamment, Guillaume de Ware, en Angleterre, et Raymond Lull, en Espagne.

Guillaume de Ware, en latin Guarra, mort dans les premières années du XIV[e] siècle, naquit probablement à Ware, dans le comté de Hertford. Son nom se présente chez les auteurs avec beaucoup de variantes ou même de déformations : Varro, de Varra, de Waria, Verus, de Osna, etc. Franciscain d'Oxford, il conquit ses grades académiques à l'université de Paris. Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1903 sq., t. II, col. 330, dit qu'il brilla vers 1267; ce qui est certain, c'est que la carrière professorale de Guillaume de Ware, à Oxford et à Paris, appartient surtout au dernier quart du XIII[e] siècle. Son commentaire sur les Sentences, resté manuscrit, se trouve en divers endroits, en particulier à Oxford, Merton College. Il y traite directement du privilège marial, l. III, dist. III : *Quæritur, utrum beata Virgo concepta fuerit in originali peccato.* Cette *question*, jointe à celles de Duns Scot et de Pierre Auriol sur le même sujet, a été publiée en 1904 par les Pères franciscains de Quaracchi. Elle emprunte un intérêt spécial à cette circonstance, que, suivant la tradition de son ordre, Guillaume de Ware fut le maître du docteur subtil. Après avoir rapporté quelques arguments courants pour et contre, le professeur d'Oxford distingue trois manières de voir parmi les théologiens de son temps : les uns disent que la bienheureuse Vierge a été conçue dans le péché, mais qu'elle en a été purifiée immédiatement dans un seul et même instant réel, *in alio tamen et alio signo ejusdem instantis;* d'autres affirment également que la Vierge fut conçue dans le péché, mais n'admettent

pas qu'elle en ait été purifiée immédiatement; d'autres enfin nient qu'elle ait contracté le péché originel. Ware s'attache résolument à cette troisième opinion, *quam volo tenere;* car, « étant donné que je ne suis pas certain du contraire, si je dois me tromper, je préfère me tromper par excès, en attribuant cette prérogative à Marie, que de me tromper par défaut, en diminuant ou en rejetant une prérogative qu'elle aurait possédée. »

Les efforts du théologien franciscain tendent surtout à prouver la possibilité, la convenance et la réalité du privilège, pour en conclure qu'il faut célébrer la fête de la Conception. Pour établir la possibilité, il recourt à la théorie de la purification préventive; conçue par saint Joachim et sainte Anne comme les autres, la chair de la bienheureuse Vierge fut, de ce chef, infectée de la qualité morbide d'où vient en nous, au moment de l'union de l'âme et du corps, le péché originel, mais la purification se fit au même instant que la conception séminale : *illa massa carnis, ex qua corpus Virginis fuit formatum, simul fuit seminata et mundata.* La chair fut purifiée, non pas sanctifiée : *mundata, non dico sanctificata;* la sanctification proprement dite ne convient qu'à l'âme, seule sujet immédiat de la grâce et du péché. L'hypothèse n'enlève pas au Sauveur son privilège personnel, de sortir pur d'une source pure, *mundus de munda;* celui de Marie fut de sortir pure d'une source impure, *munda de immundis,* tandis que les autres sortent impurs d'une source impure, *immundi de immundis.*

Possible, une conception pure fut également convenable : Jésus-Christ, la pureté même, a dû vouloir sa mère aussi pure que possible, *ita mundam sicut potuit;* par conséquent, il a dû vouloir, non pas seulement la purifier, mais bien plutôt la préserver de toute souillure. Possibilité et convenance reconnues par saint Anselme, *De conceptu virginali,* c. XIII, XV, XVIII, *P. L.,* t. CLVIII, col. 447 sq., 451. Ces deux premiers points acquis, le troisième va de soi : ce que le fils de Marie pouvait faire, ce qu'il était convenable de faire, il l'a fait par piété filiale : *Et quod potuit, congruum fuit quod fecerit; et ex hoc sequitur quod ita fecerit, cum filius debeat matrem honorare.* Quelques autorités sont invoquées à titre confirmatif : Robert Grossetête, cité de confiance, *Lincolniensis, ut dicitur;* Alexandre Neckam; saint Anselme, *in quodam libello quem condidit de ista materia,* c'est-à-dire le *Tractatus de conceptione,* qui, par conséquent, lui était attribué dès cette époque, et non pas le *De conceptu virginali,* comme disent les éditeurs de Quaracchi, car les deux écrits sont distingués dans la réponse ad 2um et 3um; Richard de Saint-Victor, *in sermone : De conceptione beatæ Virginis,* celui qu'on lui attribue en effet, voir col. 1028, et non pas l'*Explicatio in Cant. cant.,* c. XXVI, suivant la fausse supposition des mêmes éditeurs, justement relevée par le P. Cavallera, art. *Guillaume Ware et l'immaculée conception,* p. 151; enfin saint Augustin, *De natura et gratia,* c. XXXVI, n. 42. Après quelques considérations sur nos diverses capacités surnaturelles par rapport à la grâce, Guillaume affirme que, dans sa première sanctification, la mère de Dieu reçut autant de grâces qu'en peut recevoir une pure créature, *stans in proprio subjecto absolute,* c'est-à-dire non unie hypostatiquement à la divinité.

Conclusion finale : puisque tout est pur, du côté de la Vierge, dans son origine, il faut célébrer la fête de la Conception; aussi Anselme dit-il, dans sa lettre aux évêques d'Angleterre : *Non credo esse verum amatorem beatæ Virginis, qui respuit celebrare festum Conceptionis.* L'*Epistola ad episcopos Angliæ* n'est rien autre chose, que le *Sermo de conceptione beatæ Mariæ Virginis,* attribué faussement à ce saint docteur, voir col. 1002; la citation faite ici montre que cette attribution est antérieure à la fin du XIIIe siècle. Mais si la bienheureuse Vierge n'a pas contracté le péché originel, comment a-t-elle eu besoin de la mort de Jésus-Christ, comment a-t-elle été rachetée par son fils? Pour répondre à cette objection capitale, le théologien anglais fait appel à la doctrine de saint Anselme, *Cur Deus homo,* l. II, c. XVI, *P. L.,* t. CLVIII, col. 419 : *Quoniam matris munditia, per quam mundus est, non fuit nisi ab illo.* La Vierge a eu besoin de la passion et de la mort de Jésus-Christ pour obtenir la pureté qui lui fut propre. Cette pureté l'ayant préservée de toute tache, elle a dû à son divin fils de ne pas encourir le péché qu'elle aurait encouru de fait, s'il n'était pas intervenu d'une façon spéciale en sa faveur : *unde indiguit passione Christi, non propter peccatum quod infuit, sed quod infuisset, nisi ipsemet filius eam per fidem præservasset.* Saint Augustin ne dit-il pas, dans un sermon sur Madeleine [*Serm.* XCIX, c. VI, *P. L.* t. XXXVIII, col. 598] que Dieu nous remet par sa grâce deux sortes de dettes : celle qui est contractée déjà et celle qui le serait, s'il ne venait pas à notre aide? Par cette réponse, comme par la distinction entre la sanctification et la purification, la doctrine de Guillaume de Ware est en progrès sensible sur celle d'Eadmer, malgré les points d'attache manifestes qui existent entre les deux, particulièrement en ce qui concerne l'objet de la fête et la pureté de la conception, considérée dès son début.

L'Espagne nous fournit, vers la même époque, un autre champion de Marie immaculée. Il se rattache aux franciscains comme membre du tiers-ordre; c'est le B. Raymond Lull, né dans l'île de Majorque († 1315). Il séjourna plusieurs fois et donna des leçons en France, à Paris vers 1287-1289, à Montpellier vers 1289-1291, de nouveau à Paris vers 1298-1299 et 1309-1311. Sa croyance se révèle dans plusieurs de ses nombreux écrits. Composé en 1272, le *Liber principiorum theologiæ,* se termine ainsi : *Completæ sunt regulæ principiorum theologiæ patrocinio beatæ Virginis Mariæ sine labe conceptæ et gratia sui gloriosissimi filii, in quo natura divina et humana mirifice sunt unitæ. Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris opera,* Mayence, 1721-1742, t. I, p. 60. Parlant, en 1283, de celui qui supposerait une tache dans la mère de Dieu, Lull le compare à un insensé qui rêverait d'un soleil ténébreux en lui-même : *In qua qui cogitat maculam, in sole cogitat tenebram. Blaquernæ anachoretæ interrogationes et responsiones CCCLXV, de amico et amato,* n. 276, Paris, 1632, p. 159 sq. (Cette réponse ne se lit pas dans la traduction française, faite sur le texte catalan, par Marius André : *L'Ami et l'Aimé,* Paris, 1921). Sept ans plus tard, traitant de la bonté ou perfection de la bienheureuse Vierge, il écarte d'elle tout mal et la proclame toute bonne : *Nunquam in ea malum aliquod extitit, neque ex ea malum aliquod secutum est, neque potest sequi, adeo bona est et omni bono plena..., quia tota existit bona. Liber de laudibus beatissimæ virginis Mariæ : qui et ars intentionum appellari potest,* c. II, Paris, 1499, fol. 5 sq. Plus directe et formelle est l'affirmation, formulée en 1295, en réponse à cette question : Quand Notre-Dame fut conçue, *fut-elle conçue dans le péché originel?* Le péché et la vertu s'opposent, et parce qu'au moment où Notre-Dame fut conçue, la vertu commença à s'opposer au péché avec plus de force qu'auparavant, Notre-Dame a dû être *conçue sans péché, oportet quod Domina nostra concepta fuerit absque peccato. Arbor scientiæ,* Lyon, 1635, p. 587.

Le docteur « illuminé » développe sa pensée dans un écrit composé à Paris en 1298 : *Disputatio Eremitæ*

et Raymundi super aliquibus dubiis quæstionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi, q. XCVI : *Utrum beata Virgo contraxerit peccatum originale. Opera*, t. IV, p. 83. Pour que le Fils de Dieu pût recevoir de Marie sa chair humaine, il fallait que la bienheureuse Vierge fût convenablement préparée, c'est-à-dire exempte de toute corruption et de tout péché, soit actuel, soit originel, *scilicet quod non esset corrupta, nec in aliquo peccato sive actuali sive originali*, car Dieu et le péché ne peuvent se rencontrer dans le même sujet. Il fallait aussi que, dans cette œuvre de l'incarnation du Verbe, tout fût en harmonie, le principe, le milieu et la fin. Il fallait qu'entre la conception de la mère et celle du fils il y eût correspondance : *ut sua conceptio et conceptio sui filii invicem relative sibi corresponderent.* Il fallait que Marie, prémices de la nouvelle création, ne fût pas inférieure au premier homme et à la première femme créés dans l'état d'innocence. Quelle conclusion Raymond Lull prétendait-il établir ainsi? Que la bienheureuse Vierge n'a pas contracté le péché originel, et même qu'elle fut sanctifiée en sa conception première ou charnelle : *ergo concluditur, quod beata Virgo non contraxerit originale peccatum, imo fuerit sanctificata scisso semine, de quo fuit, a suis parentibus.* La chair qu'elle reçut de ses parents ne fut pas une chair de péché : *Semen, de quo fuit beata Virgo, non assumpsit peccatum a suis parentibus.*

Mais le genre humain tout entier n'a-t-il pas été corrompu par le péché originel, et, par conséquent, la bienheureuse Vierge issue de cette masse corrompue et non renouvelée encore n'a-t-elle pas dû contracter elle-même le péché originel? Réponse : le Fils de Dieu, ayant en vue la nouvelle création avant qu'elle ne fût réalisée, a pu en préparer la matière dès le moment où Marie fut conçue par ses parents : *concluditur quod Filius Dei potuerit præparare materiam recreationis in principio conceptionis, quod beata Virgo habuit a suis parentibus.* Mais comment resterait-il vrai que le genre humain tout entier ait absolument besoin d'être renouvelé, puisque, dans l'hypothèse, Notre-Dame échapperait à ce besoin? Réponse : « D'après certains le Saint-Esprit sanctifia Marie et la purifia du péché originel dans le sein de sa mère; de même, il a pu sanctifier et purifier du péché originel la matière dont la bienheureuse Vierge fut conçue, car sa puissance n'était pas moindre alors. » Ainsi ni le besoin ni le fait d'une action réparatrice ne sont niés, mais Lull anticipe pour la mère de Dieu l'action réparatrice, en la faisant porter sur la parcelle de chair communiquée par les parents dans l'acte générateur. Par là, son explication rentre dans l'un ou l'autre des systèmes de purification ou de préservation préventive que nous avons rencontrés dans les apologistes du XII^e^ siècle.

A ces écrits de Raymond Lull beaucoup ajoutent un traité spécialement consacré à la défense du glorieux privilège, sous forme de dialogue entre trois interlocuteurs, un jacobin, un canoniste et un séculier : *De conceptu intemeratæ Virginis Mariæ ab omni labe originali immuni*, Séville, 1491; Valence, 1518, etc.; trad. en catalan par Alonso de Cepeda, Bruxelles, 1664. Pierre de Alva l'a inséré dans ses *Monumenta antiqua seraphica pro immaculata conceptione Virginis Mariæ*, Louvain, 1665, sous ce titre : *Raymundi Cintillis, alias Lullii, Liber de conceptu virginali, in quo ipsam Dei matrem purissimam sine aliqua originali peccati labe esse conceptam rationibus necessariis patet.* Le texte latin et la version catalane ont été réédités à Barcelone, le premier en 1901, par J. Avinyó, l'autre en 1906, par le P. Rupert Maria de Manresa, capucin. La réédition du texte latin est enrichie d'une longue préface par le chanoine Salvador Bové. Cet éminent lulliste y défend de son mieux l'authenticité de l'écrit, mais les arguments qu'il apporte n'ont rien de décisif et ne résolvent pas suffisamment toutes les difficultés; aussi le récent éditeur de la version catalane déclare-t-il l'authenticité improbable dans l'*Advertencia* ou remarque préliminaire et dans ses notes courantes, p. 35, 59, etc.. Jugement qui sera confirmé par ce que nous dirons plus tard de cet écrit.

Guillaume de Ware et Raymond Lull furent des précurseurs de Duns Scot, en ce sens large qu'ils enseignèrent et écrivirent avant lui. Furent-ils aussi ses précurseurs dans un sens strict, en vertu d'une influence exercée sur le docteur subtil dans la doctrine de l'immaculée conception? La chose ne paraît pas douteuse en ce qui concerne Guillaume de Ware, puisque, suivant la tradition franciscaine, il fut le maître de Scot. En va-t-il de même pour Lull? Dom Salvador Bové l'affirme dans la préface citée et, parlant d'une façon plus générale, il y décerne au « docteur archangélique » le titre non moins glorieux de « docteur de l'immaculée conception, » en l'appuyant sur ces diverses raisons : le B. Raymond Lull est le premier docteur scolastique, le premier commentateur des Sentences, qui ait enseigné l'immaculée conception de Marie au premier instant de son existence; il a défendu ce privilège dans un sens moins restreint que Duns Scot; il l'a enseigné publiquement à l'université de Paris avant le docteur subtil; les arguments apportés depuis lors en faveur du glorieux privilège semblent tous, à commencer par ceux de Scot, tirés des œuvres du docteur archangélique. Le jugement à porter sur ces assertions peu communes est en grande partie dépendant de l'exposé qui sera fait plus loin de la doctrine de Scot sur la conception de la mère de Dieu. Contentons-nous ici de cette remarque : comme docteur scolastique enseignant formellement le privilège marial et l'affirmant dans un commentaire sur les Sentences, Guillaume de Ware a incontestablement la priorité sur Raymond Lull, et, dans la mesure où le docteur subtil a subi l'influence du milieu et de ses devanciers, c'est d'abord du côté d'Oxford et de ses propres maîtres qu'il faut chercher.

1° *La fête de la Conception au XIII^e^ siècle.* — Pendant les vives discussions que la pieuse croyance provoquait, que devenait la fête ? Elle continuait à gagner du terrain; elle finit même par apparaître ou réapparaître dans des endroits où la croyance restait discutée. D'où la nécessité de distinguer, maintenant comme auparavant, entre le culte ou la dévotion et son objet.

1. *Diffusion de la fête.* — A en croire les adversaires, fort peu nombreux auraient été ceux qui, dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle, célébraient la conception de la mère de Dieu. Dans un ouvrage qu'il composa en Italie, avant son élévation au siège épiscopal de Mende (1286), Guillaume Durand emploie le terme modeste de *quelques-uns : Quidam etiam faciunt quintum festum, scilicet de Conceptione beatæ Mariæ. Rationale divinorum officiorum*, l. VII, c. VII. Saint Bonaventure use du même langage : *sunt tamen aliqui qui ex speciali devotione celebrant conceptionem beatæ Virginis. In IV Sent.*, l. III, dist. III, part. I, a. 1, q. I, ad I^um^. Le docteur angélique parle aussi de la tolérance de l'Église romaine à l'égard des *quelques* Églises où la coutume existe de célébrer cette fête : *Tolerat consuetudinem aliquarum ecclesiarum illud festum celebrantium. Sum. theol.*, III^a^, q. XXVII, a. 2, ad 3^um^; cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, sol. 1^a^. Ailleurs, il met d'un côté la plupart des Églises avec celle de Rome, *ecclesia romana et plurimæ aliæ*, de l'autre quelques-unes seulement, *aliquæ. Quodl.*, VI, a. 7. Cette statistique n'a de valeur que dans un sens relatif : au moment où Guillaume Durand,

saint Bonaventure et saint Thomas écrivirent, plus nombreuses étaient les Eglises où la fête de la Conception n'existait pas encore; mais les autres étaient déjà nombreuses, absolument parlant, et le nombre s'accrut notablement pendant le laps de temps qui s'écoula depuis la mort de ces docteurs jusqu'à la fin du siècle.

En Angleterre, le culte s'était maintenu dans les monastères où il s'était implanté. L'intérêt qu'on portait à la fête est révélé par ce que raconte Mathieu Paris, *Historia major*, Londres, 1640, p. 351 sq., de l'empressement avec lequel les moines de Saint-Alban profitèrent d'une visite qui leur fut faite, en 1228, par un archevêque de la Grande-Arménie, pour savoir si, dans ce pays, on célébrait la conception de la bienheureuse Vierge Marie. Détail plus important, l'introduction officielle de la fête dans les diocèses d'Angleterre commence à cette époque, dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle. Elle est déjà mentionnée dans le concile d'Oxford de 1222, can. 8, mais seulement comme fête de dévotion : *præter festum Conceptionis, cujus celebrationi non imponitur necessitas.* Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 1153; F. E. Warren, *Manuscript Irish Missal Corpus Christi College Oxford*, Londres, 1897, Introd., p. 47. En revanche, le concile d'Exeter de 1287 range la « Conception de la bienheureuse Marie » parmi les fêtes à observer, can. 23. Mansi, t. XXIV, col. 813.

En France, le progrès est attesté d'abord par les monuments liturgiques, imprimés ou inédits. Des hymnes sur la conception de la bienheureuse Vierge Marie, datant de cette époque, apparaissent dans les *Analecta hymnica* de G. Breves : t. XI, p. 33, brév. de Saint-Pierre de la Couture, au Mans; t. L, p. 549 sq., trois hymnes par Jean de Garlande, docteur de Paris († après 1252); t. LIV, p. 278, tropaire parisien ou rémois. D'une plus grande portée, par leur nature même, sont deux documents publiés par le chanoine U. Chevalier : *Ordinaire et Coutumier de l'Église cathédrale de Bayeux (XIII^e^ siècle*, Paris, 1902, p. 194, 295, 394, 40 ; *Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Remy. Martyrologe, calendrier, ordinaire et prosaires de la métropole de Reims, (VIII^e^-XIII^e^ siècles)*, Paris, 1900, p. XXI, 90, 162, 227, 250, 253, 391.

Beaucoup plus riche est l'apport fourni par les inédits : calendriers liturgiques, missels, bréviaires, psautiers, antiphonaires, lectionnaires, etc. En général, ils se présentent dans les mêmes conditions que ceux du siècle précédent, col. 1033, mais avec cette différence notable que les manuscrits du XIII^e^ contenant la fête de la Conception sont sensiblement plus nombreux que les autres, environ 25 contre 8 d'après l'enquête faite par le P. Noyon, col. 1033. La plupart viennent de diocèses normands; tels, une douzaine conservés à la bibliothèque de Rouen. H. Omont, *Catalogue général des mss. des bibliothèques publiques de France. Départements*, t. I, Rouen, n. 192, 205, 207, 245, 276, 277, 291, 299, 305, 394; cf. Vacandard. *Les origines de la fête de la Conception dans le diocèse de Rouen*, p. 168 sq.; *Les origines de la fête et du dogme de l'immaculée conception*, p. 28. Quelques unités s'ajoutent, appartenant à d'autres villes : Bayeux, brév.; Évreux, psautier; Conches, deux bréviaires; Alençon, office célébré à l'abbaye de la Trappe, sans compter d'autres pièces où des indices du culte apparaissent, par exemple, dans le cartulaire ms. de l'abbaye de Longues, au diocèse de Bayeux, un legs fait en 1208, *hoc in die Conceptionis beate Marie.* Les diverses bibliothèques de Paris possèdent une dizaine de manuscrits, quelques-uns de provenance déterminée. Bibliothèque nationale: ms. *lat. 776*, lection. de Saint-Victor; *824*, missel parisien, *9441*; missel parisien; *15181* et *15663*, bréviaires parisiens. Bibliothèque de l'Arsenal : ms. *lat. 275*, brév. de la collégiale du Saint-Sépulcre de Caen; *282*, psautier lyonnais. Clermont-Ferrand conserve un bréviaire de la fin du XIII^e^. Un autre est signalé, au diocèse de Dax, comme provenant du prieuré de Saint-Caprais de Pontoux, qui appartenait à l'abbaye bénédictine de Saint-Pierre de la Réole. A. Degert, *art. cité*, p. 536. Voir encore, pour les diocèses de Vienne et de Grenoble, la revue *Notre-Dame*, 1^re^ année, Paris, 1911, p. 80-82.

Aux documents liturgiques d'autres s'ajoutent : statuts d'un synode de Coutances, tenu vers 1215, où la fête de la Conception est prescrite, can. 58, Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. IV, col. 820; faits de diverses sortes, rappelés par Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, p. 120 sq., qui prouvent l'institution de la fête ou son existence dans les endroits suivants : Le Mans, 1247; Évreux, 1264; Blois, 1272; Saintes, 1287; Rodez, 1289. A la même époque, elle était établie ou réintroduite à Notre-Dame de Paris en conséquence d'un legs fait à cette intention par l'évêque Renaud d'Homblonière († nov. 1288). Lesêtre, *op. cit.*, p. 38. Ce prélat était originaire de Normandie; son geste testamentaire montre qu'il partageait le sentiment de spéciale dévotion dont ses compatriotes étaient animés envers la conception de la mère de Dieu, tout particulièrement à l'époque où il vivait, comme on le voit par le *Registre* des visites pastorales d'Eudes Rigaud, archevêque de Rouen de 1248 à 1275; la fête y est mentionnée à six reprises différentes, notamment en 1266, où l'archevêque dit avoir célébré la messe dans l'église Saint-Séverin de Paris *in conceptione beatæ Mariæ... in festo nationis normannicæ. Regestrum visitationum archiepiscopi Rothomagensis*, édit. Bonnin, Rouen, 1852, p. 562; cf. 380, 449, 503, 591, 615. Si l'appellation de *nation normande* ne désigne ici directement qu'un groupe des étudiants de l'université, la dévotion spéciale des membres de ce groupe n'en atteste pas moins indirectement celle de leur pays d'origine. Aussi, vers la même époque, Henri de Gand remarquait-il qu'entre les autres peuples, les Normands se distinguaient par leur zèle à fêter la conception de la mère de Dieu: zèle qu'il explique par cette circonstance que la révélation relative à la fête aurait eu lieu dans leur territoire : *quod propterea normanni, in quorum territorio dicitur huiusmodi revelationem factam fuisse, præ ceteris populis illam conceptionem præcipue celebrant. Quodl.*, XV, q. XIII, § *Quæstio ista.*

Les renseignements sont beaucoup moins riches pour les autres régions de l'Europe que pour l'Angleterre et la France. La fête apparaît en Hollande, peu après l'année 1280, au doyenné de Farnsum, province de Groningue. Van Noort, *Tractatus de Deo redemptore*, 2^e^ édit., Amsterdam, 1910, p. 179. En Allemagne, un legs *ad festum Conceptionis beate Virginis peragendum* est reçu, en 1285, par le chapitre de Minden. *Der Katholik*, Mayence, 1905, t. I, p. 399. Deux autres documents, datant de 1289 et de 1294, attestent l'existence de la fête à Halberstadt, en Saxe. Le premier est particulièrement intéressant, car il contient une concession d'indulgences pour le jour de la conception, obtenue en faveur du couvent des dominicains de cette ville par trois archevêques et neuf évêques se trouvant à Rome. G. Schmidt, *Urkundenbuch der Stadt Halberstadt*, part. I, p. 174, 198, dans *Geschichtquellen der Provinz Sachsen*, Halle, 1878, t. VII, La fête est encore signalée, en 1297, dans un monastère de Paderborn, en Westphalie. *Westfaliches Urkundenbuch*, t. IV, p. 1108. En Suisle, un manuscrit d'Engelbert, au canton d'Unterwalden,

attribué au XIIIe siècle par J. Morel, contient une hymne sur la conception. G. Dreves, *Analecta hymnica*, t. LIV, p. 286.

L'Italie apporte deux témoignages notables. Barthélemy de Trente, l'un des premiers disciples de saint Dominique, émet, vers 1240, cette affirmation dans son *Epilogus vitæ sanctorum*, ms. : « La conception de la mère de Dieu est célébrée avec solennité par le grand nombre, *a plerisque solemniter celebratur*, comme moi-même je l'ai vu faire dans l'église cathédrale d'Anagni, en présence de la cour romaine qui ne l'empêchait pas. » Affirmation confirmée, en ce qui concerne la fête, par un registre du XIVe siècle, conservé dans cette ville, où figure une concession d'indulgences faite par l'évêque Albert (1224-1237) : *In die Conceptionis beate Virginis Dnus Albertus fecit in Anagnina ecclesia remissionem XL dierum, perpetuam indulgentiam ordinatam.* P. Doncœur, *Les premières interventions du saint-siège relatives à l'immaculée conception*, p. 13 (276). L'autre témoignage se rapporte à un événement considéré à bon droit comme important par Kellner, *Heortologie*, 3e édit., p. 194. D'après Wadding, *Annales minorum*, t. IV, p. 218, la fête de la Conception aurait été adoptée par les frères mineurs au chapitre général tenu à Pise, en 1263, sous la présidence de saint Bonaventure : *Jussum item ut novæ hæ festivitates admitterentur in ordine, vid. Conceptionis beatæ Mariæ virginis*, etc. Assertion dont il est difficile de récuser la valeur, malgré le silence de quelques documents contemporains. A tout le moins, indéniable est l'existence de la fête chez les franciscains de Paris en 1286; car on le lit dans un rapport rédigé au mois de décembre de cette année par le chancelier de l'université : *sequenti die* [9 décembre, le jour précédent étant un dimanche de l'Avent] *agebatur festum Conceptionis beatæ Mariæ apud fratres minores.* Denifle, *Chartularium universitatis*, t. II, n. 539, p. 9. Autre chose est de déterminer si cette fête était notre fête de l'*immaculée* conception.

2. *Objet ou sens de la fête de la Conception au XIIIe siècle.* — Cette question est en partie résolue par tout ce qui a été dit jusqu'ici. La diversité d'interprétation constatée au siècle précédent n'a pas cessé. Qu'il y ait eu, à l'époque des grands scolastiques, des partisans de la fête entendue dans le sens immaculiste, c'est chose incontestable. Tels, en général, ceux qui vénéraient la conception première comme pure et qui, en cela même, se proposaient de sauvegarder l'âme de Marie contre toute souillure au moment de son union avec le corps. Tel, en particulier, Guillaume de Ware concluant qu'il faut célébrer la conception, parce que tout y est pur du côté de Marie. Ceux-là marchaient dans la voie tracée par Eadmer, le pseudo-Anselme et les apologistes du même temps. Dans les livres liturgiques du XIIIe siècle, comme dans ceux du XIIe, renvoi est fait souvent, pour l'office de la Conception, à celui de la Nativité; si donc, dans ces endroits-là, on vénérait la bienheureuse Vierge comme sainte dans sa naissance, il semble qu'on la vénérait aussi comme sainte dans sa conception. Plusieurs des bréviaires, par exemple, Rouen, n. *192*, et Paris, Biblioth. nat., n. *15181*, contiennent cet invitatoire qui suggère la même conclusion : *Venerantes sacram beate Marie virginis conceptionem æternum adoremus Dominum.* Des expressions caractéristiques s'ajoutent parfois, comme celles-ci, dans les leçons III et VII du même bréviaire de Rouen : *Hec est lux primo tempore quidem orta, sed occasus nescia... Hec sola imaginem celestis artificis illæsam custodiens;* ou, dans un bréviaire bayeusain, l'antienne *Tota pulchra es, amica mea*, etc. Si le manuscrit d'Engelbert, cité col. 1066, a été bien daté par Morel, il fournit un témoignage d'une netteté parfaite dans les 3e, 4e et 5e strophes :

Sicut ortum ordinavit,
Sic conceptum præparavit,
Creans Dei potentia
Mariam plenam gratia.
Si fuerunt genitores
In conceptu peccatores,
Qui fœtantur patre primo
De corruptionis limo,
Ideo Dei gratia
Non gravatur, nec Maria,
Nam ubi Dei gratia,
Non est culpæ miseria.

G. Morel, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, Einsiedeln, 1868, p. 75.

Les monuments liturgiques du XIIIe siècle sont loin d'avoir tous cette précision; beaucoup se présentent dans les mêmes conditions que ceux du XIIe; ils peuvent s'appliquer à une fête comprise d'une façon plus large, que d'autres documents nous font connaître. Dans le passage cité, col. 1064, de son *Rationale divinorum officiorum*, Guillaume Durand, fermement attaché à la position radicale de Jean Beleth et autres liturgistes ou canonistes du siècle précédent, désapprouve ceux qui, de son temps, considéraient Marie comme conçue dans le péché et qui, néanmoins, fêtaient sa conception, en l'envisageant comme conception de la mère de Dieu; ainsi, disaient-ils, fête-t-on la mort des saints, non pour elle-même, mais parce qu'alors les saints sont admis aux noces éternelles. Cette interprétation avait été proposée en termes formels par Guillaume d'Auxerre († 1230), *Summa de officiis ecclesiasticis*, c. *de Navitate Virginis;* après avoir remarqué que beaucoup d'églises ne célébraient pas la conception de la bienheureuse Vierge, parce qu'on la supposait jointe au péché, il avait ajouté : *Sed nobis videtur quod, sicut celebratur de morte sanctorum, non propter mortem, sed quia recepti sunt in nuptiis æternis, similiter potest celebrari festum de Conceptione, non quia sit conceptio in peccato, sed quia concepta est mater Domini.* Texte d'après Pierre de Alva, *Sol veritatis*, col. 736. Telle est aussi l'explication donnée, à titre subsidiaire, par Guillaume de Ware, *Quæstio*, n. 6 : « Supposé que la Vierge eût contracté le péché originel, on pourrait encore célébrer sa conception, en considérant cette parcelle de chair, non comme matière viciée, mais comme point de départ du futur corps de Jésus-Christ. Ainsi fête-t-on la naissance des princes; ainsi fête-t-on la chaire de saint Pierre, en y voyant dans son germe la future dignité de l'Église. Il n'est pas absolument nécessaire que la sainteté convienne formellement à l'objet vénéré, comme le prouvent la fête de la dédicace des églises ou celle de la sainte croix; il suffit que l'objet jouisse d'une sainteté relative, *in relatione ad aliud.* » Ainsi comprise, la fête de la Conception n'entraînait pas la croyance à l'exemption du péché originel.

Les deux interprétations précédentes avaient un point commun : elles affirmaient et maintenaient une fête de la *Conception* proprement dite. Dans la seconde moitié du XIIIe siècle, une troisième interprétation, celle qu'Alexandre Neckam avait mise en avant, col. 1039, commence à faire des progrès notables : l'idée de conception *spirituelle*, et par conséquent métaphorique, est substituée à celle de conception proprement dite; ce qui mène à une fête de la *sanctification* de Marie dans le sein de sa mère. Cette interprétation apparaît d'abord, moins sous forme d'affirmation que sous forme de défense ou d'objection; à l'argument que les défenseurs du privilège marial prétendaient tirer de l'existence de la fête, les adversaires répondaient que, pour être tolérable, le culte devait aller non à la conception, mais à la sancti-

fication. Ainsi procède Hugues de Saint-Cher, créé cardinal en 1244; après avoir dit que la bienheureuse Vierge contracta le péché originel et que, par conséquent, on ne doit pas fêter sa conception : « Ceux qui la célèbrent, conclut-il, doivent avoir en vue la sanctification dont elle fut gratifiée dans le sein de sa mère : *qui celebrant, debent habere respectum ad sanctificationem eius, qua sanctificata est in utero matris suæ.* » *Postilla super Eccl., VII*, d'après Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 1126. Un autre dominicain, Étienne de Bourbon, voir col. 1034, développe cette idée. A la conception charnelle de la Vierge, qui s'est faite dans le péché, il oppose « sa conception *spirituelle*, celle qui eut lieu au sein maternel quand, quarante jours environ après la première, son âme préalablement unie au corps organisé fut sanctifiée. » Puis, à l'adresse de ceux qui célébraient la conception : « C'est, ajoute-t-il, à cette conception secrète qu'ils doivent ramener leur fête, *ad illam secretam conceptionem debent festum suum retorquere*, c'est-à-dire au moment où, par l'infusion de la grâce dans l'âme de Marie vivant au sein de sa mère, le Très-Haut sanctifia sa demeure, la consacra comme temple du Saint-Esprit et la purifia du péché originel. » Le docteur angélique n'interprète pas autrement la fête célébrée de son temps. *Quodl.*, VI, a. 7. Quand il déclare ailleurs qu'il n'y a pas lieu de réprouver totalement cette coutume, il revient à la même déclaration : il faut qu'en célébrant la fête, on ait en vue, non pas la conception elle-même, mais la *sanctification* de la Vierge, vénérée au jour de sa conception dans l'ignorance où nous sommes du moment précis où la sanctification s'est opérée : *non tamen per hoc quod festum conceptionis celebratur, datur intelligi quod in sua conceptione fuerit sancta; sed quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis ejus potius quam conceptionis, in die conceptionis ipsius. Sum. theol.*, III^a, q. XXVII, a. 2, ad 3^um.

Si les trois théologiens dominicains s'accordaient à considérer comme tolérable une fête de la sanctification de Marie, ils n'allaient pas jusqu'à l'admettre eux-mêmes. D'autres trouvèrent qu'il y avait là un motif suffisant pour établir une solennité distincte de celle de la Nativité et ils l'admirent. Dans plusieurs documents liturgiques de l'époque on rencontre des expressions qui ont cette signification et qui ne la dépassent pas. Exemple, dans une hymne panormitaine sur la bienheureuse Vierge, cette 5^e strophe :

Quæ est ista
Quæ sic progreditur?
Mira surgit.
Mire conficitur,
Ut aurora?

In obscuris noctis
concipitur;
Sanctitatis
sed die tergitur
sine mora?

F. Dreves, *Analecta hymnica*, t. L, p. 117. *Prosarium ms. Panormitanum sæc. XIII... Sequentia de B.V.M. quod* (?) *fecit fr. Bon. Johannes de Missina ordinis prædicatorum.*

De même, dans une poésie *De deliciis Virginis gloriosæ*, par Jean Peckam, primat de Cantorbéry († 1292), cette 2^e strophe :

Salve Deo consecrata,
Priusquam huic mundo nata,
Intra matris uterum...

Ibid., t. L, p. 598.

L'introduction d'une fête de la *sanctification* de Marie, par opposition à la fête de la *conception* proprement dite, aura pour conséquence d'introduire dans la terminologie une nouvelle équivoque. En style théologique, le mot de sanctification s'applique proprement à l'âme, bien qu'il puisse aussi convenir au corps par extension et analogie. Appliqué à l'âme, il exprime, de soi, un simple fait : l'union à Dieu par la grâce sanctifiante, et ne précise rien de l'époque où l'union se produit. Aussi n'y a-t-il pas d'opposition entre les termes de *conception* et de *sanctification*, pris absolument; l'opposition intervient quand on suppose entre les deux un rapport d'antériorité et de postériorité stricte, chronologique, ou quand on transforme l'idée de simple sanctification en celle de sanctification *purificatrice*, sous-entendant par le fait même un sujet déjà existant qui, n'étant pas pur et saint, a besoin de le devenir. Dès lors, il pourra se faire qu'il y ait fête de la sanctification de la mère de Dieu dans des sens divers : dans le sens immaculiste, pour ceux qui considéreraient la conception et la sanctification comme simultanées; dans un sens opposé, pour ceux qui considéreraient la conception comme soumise à la loi du péché originel et la sanctification comme purifiant du même péché; dans un sens moyen, abstraction faite du moment précis où la sanctification eut lieu, pour ceux qui trouveraient un motif suffisant de culte spécial dans la sanctification considérée comme antérieure à la naissance, mais sans se prononcer absolument ni pour ni contre l'immaculée conception. Pour ceux qui tiendront résolument le second sens, comme la plupart des théologiens dominicains aux siècles suivants, l'adoption d'une fête de la sanctification de Marie sera plutôt un obstacle à la reconnaissance du privilège, parce qu'elle en contiendra implicitement la négation. Pour d'autres, au contraire, l'acceptation de cette fête ne sera qu'un acheminement prochain vers le terme.

Ce dernier cas a eu son application dans l'ordre des frères mineurs. De ce point de vue, l'attitude de saint Bonaventure à l'égard de la fête de la Conception, *In. IV Sent.*, l. III, dist. III, part. I, a. 1, q. I, ad 4^um, mérite d'être remarquée; c'est celle d'un homme qui hésite entre deux partis. Il n'ose pas approuver complètement : la fête n'a pas l'appui des Pères, saint Bernard l'a même désapprouvée; elle n'est pas pleinement conforme aux principes qui régissent l'Église universelle dans le culte rendu aux saints, car toutes les fêtes qui les concernent supposent la sainteté en celui qu'on vénère, sainteté qui ne peut se trouver dans la Vierge avant l'infusion de l'âme. D'un autre côté, le saint docteur n'ose pas désapprouver purement et simplement. La révélation céleste dont les partisans de la fête se réclament, ne fait pas loi, il est vrai; mais comme elle n'énonce rien de contraire à l'orthodoxie, on n'est pas forcé de la nier. Il peut se faire aussi que la solennité se rapporte moins au jour de la conception qu'à celui de la sanctification, et comme ce dernier est incertain, il n'est pas déraisonnable de fêter la sanctification au jour de la conception. « Quoi qu'il en soit, les âmes pieuses peuvent se réjouir de ce qui a été commencé alors. Qui pourrait apprendre que celle dont le salut du monde est sorti, la bienheureuse Vierge, a été conçue, sans en rendre à Dieu de solennelles actions de grâces et sans se réjouir dans le Sauveur? » Si un fils de roi naissait avec une infirmité dont il devrait être délivré plus tard, si, par exemple, il naissait boiteux, ne faudrait-il pas plutôt se réjouir de sa naissance que de gémir sur son mal? « De même, si quelqu'un fête Marie au jour de sa conception, ayant plutôt en vue sa future sanctification que sa conception présente, il ne semble pas répréhensible. » Et le docteur séraphique s'en tient là, sans vouloir ni approuver ni désapprouver positivement; il ajoute pourtant : « Si quelqu'un célèbre cette solennité, non par amour de la nouveauté, mais par un réel sentiment de dévotion envers la Vierge, persuadé qu'il ne fait rien de contraire à ce qui peut se tirer de la sainte Écriture par voie de conséquence, j'estime et

j'ai confiance que la bienheureuse Vierge acceptera son hommage et, à supposer qu'il s'y trouvât quelque chose de répréhensible, j'espère qu'elle daignera l'excuser auprès du juste juge. » Après cela, quelle difficulté pourrait-il y avoir à ce que, devenu général de son ordre et voyant un puissant mouvement de dévotion se manifester au chapitre de Pise en faveur de la fête, le saint l'ait accueilli volontiers et favorisé? Mais il ne semble pas qu'il faille donner à cet acte un autre sens que celui dont Richard de Middletown se fait l'interprète. « La fête, dit-il, se rapporte non à la seule conception charnelle, mais à la conception consommée, et ce qu'on a en vue, ce n'est pas l'instant où l'âme de la bienheureuse Vierge fut soumise au péché originel, c'est la sanctification qui l'en purifia et qui, suivant une pieuse croyance, eut lieu le même jour, aussitôt après la constitution de son être ». *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, ad 3um. D'autres franciscains, ceux qui adhéraient positivement au glorieux privilège, allaient naturellement plus loin. Voir E. Doncœur, *art. cité*, p. 278 sq.

La distinction courante entre la conception et la sanctification devait amener une autre question, posée en propres termes par Henri de Gand dans la dispute citée, col. 1054 : *Utrum conceptio gloriosæ virginis Mariæ sit celebranda ratione conceptionis?* L'énoncé complet serait : faut-il célébrer la conception de Marie *en raison de la conception elle-même* ou à quelque autre titre, *ratione alicujus alterius?* Cet autre titre ne pourrait être, évidemment, que la sanctification, suppposée chronologiquement distincte de la conception. Arrêtons-nous aux grandes lignes d'un développement où les hypothèses, les distinctions et les subtilités se multiplient à plaisir. Célébrer la fête *en raison de la conception* peut s'entendre en deux sens fort différents. D'abord, *en raison de l'acte même* de la conception; ce qui revient à demander si l'on peut trouver dans cet acte le fondement ou le titre du culte rendu à la bienheureuse Vierge. Non, répond le docteur solennel, tant qu'il s'agit de l'acte de la conception humaine ou naturelle, même consommée, car cet acte ne fut pas saint, *quia actus ille conceptionis sanctus non fuit;* le titre du culte ne peut être que la sanctification ou conception spirituelle de Marie, *qua nata est Deo.* Mais l'expression : célébrer la fête *en raison de la conception*, peut s'entendre aussi d'une façon plus large, du *temps* où le fondement du culte commence à exister, en d'autres termes, du temps où se fait la conception, considérée passivement et telle qu'elle est en réalité, d'où que vienne le fondement ou titre du culte. De là cette seconde question : « la fête de la Conception, que les Normands célèbrent le 8 décembre, doit-elle se célébrer pour le temps, l'heure, l'instant où la conception s'est faite, ou bien pour un autre temps, une autre heure, un autre instant? » Dans l'hypothèse, soutenue par Henri de Gand, que le titre du culte est la sanctification proprement dite de la mère de Dieu, la question revient finalement à cette autre : la conception et la sanctification se firent-elles dans un seul et même instant réel? Admettant le contraire, ce théologien devait répondre : La fête de la Conception ne peut se célébrer, ni pour le 8 décembre, puisque ce jour fut celui de la conception charnelle où le sujet propre de la sanctification n'existait pas encore, ni pour l'instant même où la conception se consomma, puisqu'en cet instant-là Marie ne fut ni sainte ni sanctifiée. Reste qu'au 8 décembre la fête se célèbre, par anticipation, pour l'instant où l'âme de la bienheureuse Vierge fut purifiée et sanctifiée, instant postérieur à celui de la conception consommée, quel que soit d'ailleurs l'intervalle qu'on mettra entre les deux choses.

Ce sont là des conclusions systématiques; elles ne valent pas dans les hypothèses contraires, d'une conception passive et d'une sanctification faites dans un seul et même instant, ou d'un culte fondé sur une sainteté, non absolue, mais relative. Un théologien du XIIIe siècle, partisan du glorieux privilège, mais admettant la théorie, alors commune, d'une conception charnelle sans infusion simultanée de l'âme, se trouvait en face d'une double alternative. Il pouvait, comme Guillaume de Ware, nier que l'unique fondement du culte fût la sainteté intérieure et parfaite; dans ce cas-là, rien ne l'empêchait de rapporter la fête au 8 décembre. Mais s'il admettait, avec saint Bernard et le grand nombre des théologiens d'alors, la nécessité d'une sainteté intérieure et parfaite, il devait dire, avec Henri de Gand, que le 8 décembre, on fêtait par anticipation la conception spirituelle ou sanctification de la mère de Dieu. Dans cette hypothèse, la question de l'immaculée conception ne se posait qu'à l'instant même de la conception consommée, alors que l'âme de Marie était unie au corps suffisamment développé. Une autre hypothèse était possible : celle d'une création et d'une infusion de l'âme dès le début de la conception. Henri de Gand la connaissait, et il l'admettait pour Notre-Seigneur, mais pour lui seulement, comme les théologiens de son temps, entre autres saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXXIII, a. 2. Plus tard, quelques-uns étendront le privilège à Notre-Dame, comme il a été dit; mais des siècles se passeront avant qu'on songe à dire la même chose de tout embryon humain. Il faudra plus de temps encore pour que, dans cette question de l'objet du culte, l'Église dégage enfin un sens dogmatique, en dehors de ces théories physiologico-philosophiques qui ont non seulement compliqué, mais embrouillé le problème de l'immaculée conception.

Sur les docteurs franciscains du XIIIe siècle : *S. Bonaventuræ Opera omnia*, Quaracchi, 1882 sq., t. III, p. 69, *Scholion*; *Fr. Gulielmi Guarræ... Quæstiones disputatæ de immaculata conceptione beatæ Mariæ Virginis*, Quaracchi, 1904, præf., c. I; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, c. V, p. 362-387; P. Pauwells, O. F. M., *Les franciscains et l'immaculée conception*, Malines, 1904, c. II; F. Cavallera, *L'immaculée conception (Positions franciscaines et dominicaines avant Duns Scot)*, dans la *Revue Duns Scot*, Paris, Le Havre, 1911, p. 101; *Guillaume Ware et l'immaculée conception*, *ibid.*, p. 133, 151; Marius André, *Le bienheureux Raymond Lulle*, 3e édit., Paris, 1900, c. XIII; S. Bové, préface du *Liber de immaculata beatissimæ Virginis conceptione*, attribué à Raymond Lull et réimprimé dans *Biblioteca de la Revista Lulliana*, Barcelone, 1901 sq.; Ruperto M. de Manresa, capucin, *Libro de la Concepción virginal atribuido al Beato Raimundo Lull*, versión castellana, Barcelone, 1906; J. Borrás, *María S. y el R. Pontifice en las Obras del Bto Ramón Lull*, Sóller, 1908; A. R. Pasqual, *Vindiciæ Lullianæ*, Avignon, 1778, t. I, p. 433.

Sur la doctrine de saint Thomas d'Aquin relativement à la sanctification de Marie : Aug. de Roskovány, *Beata Virgo Maria in suo conceptu immaculata*, t. IX, p. 713 : *Litteratura celebrior* (jusqu'en 1880); F. Morgott, *Die Mariologie des hl. Thomas von Aquin*, Fribourg-en-Brisgau, 1878, c. IV; trad. franç. par Mgr Bourquard, *La doctrine sur la Vierge Marie ou Marialogie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1881, p. 125 sq. — Études postérieures : W. Többe, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter*, Munster, 1892; Ch. Pesch, *De Deo creante et elevante*, n. 323-345; dom Laurent Janssens, *Tractatus de Deo homine*, part II, p. 130-151; M. Alujas Bros, *Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción de la Virgen María*, Barcelone, 1909; Le Bachelet, *Saint Thomas d'Aquin, Duns Scot et l'immaculée conception*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, p. 592-609. — Dans un sens apologétique : T. Cucchi, *De mente S. Thomæ circa immaculatam conceptionem dissertatio*, dans *Divus Thomas*, Piacenza, 1882, t. III, p. 569, 587, 614; Fr. Tomás Rodriguez, *Santo Tomás de Aquino y la inmaculada concepción*,

dans *Revista agustiniana*, Valladolid, 1885, t. IX, p. 221, 313, 521; C. M. Schneider, *Die unbefleckte Empfängniss und die Erbsünde*, Ratisbonne, 1892; S. Briceño, *La doctrina del angelico doctor sobre la inmaculada concepción de la madre de Dios*, Léon, 1904; Joseph a Leonissa, capucin, *Dogma immaculatæ conceptionis et doctorum angelici et seraphici doctrina; medii ævi doctores de immaculata conceptione B. V. Mariæ*, dans *Divus Thomas*, Rome, 1904, 1905, 2e série, t. V, p. 632; t. VI, p. 650; A. Senso Lazaro, *De immaculata conceptione Mariæ virginis secundum S. Thomam in Summa theologica*, Madrid, 1905; N. del Prado, *Santo Tomás y la inmaculada*, Vergara, 1909; *Divus Thomas et bulla « Ineffabilis Deus »*, Fribourg (Suisse), 1919.

IV. XIVe SIÈCLE ET XVe JUSQUAU CONCILE DE BALE (1439) : LA RÉACTION SCOTISTE. — Cette étape n'est qu'une continuation de la précédente, mais elle présente un caractère distinctif : la lutte, contenue et restreinte au XIIIe siècle, éclata et se développa quand Duns Scot eut donné le signal de la réaction en défendant publiquement à Paris le glorieux privilège. Une véritable mêlée théologique s'en suivit; mêlée où les camps se tranchèrent bientôt, ayant à leur tête, d'un côté, les frères mineurs, et de l'autre, les frères prêcheurs. Quelques faits plus notables émergent : démêlés des adversaires du privilège avec l'université de Paris et les autorités publiques en Aragon; diffusion croissante de la fête de la Conception; au terme de l'étape, décret du concile de Bâle sur la croyance et sur la fête.

1° *Duns Scot* (1266? — 8 novembre 1308). — Le premier enseignement du docteur subtil date d'Oxford, où il avait fait ses études. Voir t. IV, col. 1865. Devenu professeur vers l'an 1300, il commença son grand commentaire sur le livre des Sentences, *Scriptum oxoniense*. C'est là qu'il faut d'abord chercher sa doctrine sur la conception de la bienheureuse Vierge. *In I V Sent.*, l. III, dist. III, q. I : *Utrum beata Virgo fuerit concepta in originali peccato*, édit. Vivès, t. XIV, p. 159; question réimprimée par les franciscains de Quaracchi dans les *Quæstiones disputatæ de immaculata conceptione*, p. 12-22.

Scot a directement en vue la conception consommée. Suivant l'usage de son temps, il énonce brièvement les autorités invoquées des deux côtés : pour la conception dans le péché, le sentiment commun des docteurs, *dicitur communiter quod sic*, d'après Rom., V, 12, et divers témoignages de Pères relatifs à la purification de la Vierge et à l'universalité de la tare héréditaire; à l'opposé, les textes classiques de saint Augustin, *De natura et gratia*, c. XXXVI, et de saint Anselme, *De conceptu virginali*, c. XVIII. Cela fait, Scot énonce les deux arguments fondamentaux dont les adversaires du privilège s'étaient servis. Le premier était tiré de l'excellence du fils, considéré comme rédempteur universel; cette excellence serait compromise si l'on soustrayait la mère à son influence rédemptrice. Le docteur subtil rétorque l'argument. Le Christ étant un médiateur parfait, il convenait qu'il exerçât un acte de médiation parfait à l'égard de quelque créature, et par conséquent de sa mère; cet acte ne se réalise que s'il la préserve du péché originel, n. 4-7. Loin de soustraire Marie à l'influence rédemptrice, un tel acte suppose une application plus noble en soi et plus efficace des mérites du Sauveur. A l'objection faite que, dans cette hypothèse, la Vierge n'aurait pas eu besoin de rédemption, Scot répond qu'il en va tout autrement; soumise dans sa conception charnelle à la loi commune, la Vierge aurait contracté la tare héréditaire au moment de l'union de l'âme et du corps, si la grâce du médiateur n'avait pas prévenu cet effet : *ipsa enim contraxisset originale peccatum ex ratione propagationis communis, nisi fuisset præventa per gratiam mediatoris*. Entre elle et les autres la différence est que la grâce intervient, chez les autres, pour délivrer du péché contracté, et chez elle, pour empêcher qu'il ne soit contracté, *ne ipsa contraheret*, n. 14.

Le docteur subtil aborde ensuite le second argument des adversaires, tiré des conditions auxquelles Marie nous apparaît soumise, *ex his quæ apparent in beata Virgine :* elle a été conçue de la même manière que les autres, en vertu d'une génération soumise à la loi de la concupiscence; sa chair a donc été infectée, et l'âme s'unissant à cette chair a contracté la souillure originelle. Conclusion confirmée par ce fait, que la Vierge n'a pas été exemptée des peines communes à notre nature, comme la faim, la fatigue, la souffrance, la mort; peines qui nous sont infligées à cause du péché originel. La réponse à cette dernière raison était facile : ces maux physiques n'ont pas, de leur nature, un rapport nécessaire avec le péché originel *contracté de fait;* Jésus-Christ pouvait donc exercer son influence médiatrice et rédemptrice à l'égard de sa mère en la délivrant des peines qui lui auraient été nuisibles, comme le péché originel et la concupiscence, et en lui laissant celles qui pouvaient lui être utiles, celles qu'il a lui-même acceptées, n. 8.

Beaucoup plus importante est la réfutation de l'argument physiologico-philosophique. A l'hypothèse d'une infection de la chair par la concupiscence et de l'âme par la chair, Scot oppose d'abord la doctrine de saint Anselme : *non arguit secundum viam Anselmi de peccato originali.* D'après cette doctrine qu'il avait précédemment adoptée, *In I V Sent.*, l. II, dist. XXXII, q. I, n. 42, édit. Vivès, t. XIII, p. 316, la concupiscence n'est ni une empreinte morbide ni un vice positif; la chair n'agit pas comme cause physique dans la transmission du péché originel, mais seulement comme cause morale, en ce sens qu'elle contient la raison ou la condition pour laquelle Dieu ne confère pas la grâce sanctifiante à ceux qui naissent privés de l'intégrité primitive. Cette doctrine admise, la difficulté disparaît, Dieu restant libre de faire une exception, s'il la juge convenable. Même dans l'autre hypothèse, celle d'une chair infectée par l'acte générateur, pourquoi l'âme de Marie n'aurait-elle pas pu être sainte au premier instant de son existence? L'infection de la chair qu'on suppose, reste dans l'enfant sanctifié par le baptême; elle n'est donc, par rapport au péché originel, ni cause suffisante, ni cause nécessaire. Dès lors, pourquoi Dieu n'aurait-il pas pu infuser la grâce dans l'âme de Marie au moment même où il la créa et empêcher de la sorte que la souillure de la chair n'entraînât avec soi la tache du péché proprement dit? Raison qui garde sa valeur dans le cas où, par hypothèse, l'âme serait créée et unie à la chair *in conceptione seminum*, au début de la génération : *Sicut enim post primum instans baptismi potuit manere infectio corporis contracta per propagationem cum gratia in anima mundata, ita potest esse in primo instanti, si Deus tunc creavit gratiam in anima Mariæ*, n. 20.

Mais ne faut-il pas, comme le dit entre autres saint Bonaventure, que la bienheureuse Vierge soit fille d'Adam selon la chair avant d'être fille de Dieu selon la grâce? Oui, si l'on entend parler d'une priorité, non de temps, mais d'ordre ou de nature. Si l'acte générateur suppose logiquement le terme engendré et si, dans cet ordre d'idées, notre pensée tombe d'abord sur Marie fille d'Adam avant de la concevoir sanctifiée et fille de Dieu, il n'y a pas là une priorité qui exige dans son âme deux états successifs, l'un de péché et l'autre de sainteté; il y a eu seulement en elle, au premier instant de son existence, un double rapport : d'un côté, le rapport de fille d'Adam, qui venait de sa conception humaine et qui fondait, en

droit, l'obligation de contracter le péché originel; de l'autre, le rapport de fille de Dieu, qui s'attachait à son titre de future mère du Verbe et qui, entraînant une sanctification privilégiée, empêcha que l'obligation ne sortît son effet. Ces mêmes principes fournissaient à Scot une réponse générale aux textes patristiques objectés. Autre chose est l'immunité qui convient au fils, autre chose l'immunité qui convient à la mère. Celle-ci est exempte de la tache héréditaire *en fait* seulement et par grâce, en vertu d'une application spéciale des mérites de l'unique rédempteur. Jésus-Christ, lui, est exempt de toute tache *en droit* et de par sa conception virginale, en sorte qu'il ne peut être ici question ni de rachat, ni de préservation, ni de purification quelconque. Là est le privilège personnel, exclusivement personnel du fils.

Dans tout ce qui précède le docteur subtil soutient plutôt la possibilité du glorieux privilège qu'il n'en établit la réalité; tout au plus telle ou telle raison qu'il énonce, en particulier l'argument du parfait médiateur, contient-elle un titre de convenance en faveur de l'immaculée conception. Il va plus loin quand il répond à la question posée au début, *Ad quæstionem dico*, n. 9-10: « Dieu a pu faire que Marie ne fût jamais soumise au péché originel; il a pu faire qu'elle y fût soumise pendant un seul instant; il a pu faire aussi qu'elle y fût soumise pendant un certain temps et purifiée ensuite.... Laquelle de ces trois hypothèses s'est réalisée, Dieu le sait; mais si l'autorité de la sainte Écriture et celle de l'Église ne font pas obstacle, *il semble raisonnable* d'attribuer à Marie ce qu'il y a de plus excellent, *videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariæ.* » L'adhésion à la pieuse croyance est manifeste, bien que formulée en termes modestes. Elle réapparaît d'ailleurs, d'une façon plus positive et plus ferme, dans le même livre, dist. XVIII, q. I, n. 3, t. XIV, p. 684; il y parle de la bienheureuse Vierge « comme n'ayant jamais encouru *de fait* l'inimitié divine par le péché soit actuel, soit originel : *quæ nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis, nec ratione originalis; fuisset tamen, nisi fuissel præservata.*

Tel fut l'enseignement de Duns Scot à Oxford, alors qu'il n'était pas encore sorti d'Angleterre et n'avait pas pu rencontrer Raymond Lull ni, semble-t-il, prendre connaissance du *Disputatio Eremitæ et Raymundi*, composé à Paris en 1298. Voir col. 1062. L'enseignement du docteur subtil est, pour le fond, en rapport de dépendance étroite avec celui de son maître, Guillaume de Ware. La chose est manifeste en ce qui concerne la solution de la difficulté tirée de l'universalité de la rédemption opérée par Jésus-Christ; le maître avait posé, au sujet du péché originel, la distinction fondamentale : *contractum* et *contrahendum*, col. 1062. Sans se servir des termes eux-mêmes, le maître et le disciple avaient énoncé les deux modes de rachat qu'on appellera plus tard rédemption *libératrice* et rédemption *préservatrice*, consistant l'une à payer la rançon de quelqu'un quand il est déjà dans les fers, et l'autre à la payer avant que le droit de servitude ne s'exerce, bien qu'il soit acquis. Mais sur d'autres points, le disciple dépasse et surpasse le maître. Guillaume de Ware était resté attaché à l'ancienne théorie physique de la concupiscence infectant la chair et transmettant le péché originel par son entremise; en conséquence, pour expliquer la possibilité d'une conception immaculée, il avait eu recours à l'hypothèse d'une purification préalable de la chair ou du corps de la bienheureuse Vierge. Abandonnant sur ce point l'ancienne école franciscaine, et se ralliant avec saint Thomas à la doctrine d'Anselme, Scot pouvait donner une réponse moins systématique et plus large, tout en maintenant la possibilité du glorieux privilège même dans l'hypothèse d'une chair infectée par la concupiscence ou d'une autre façon.

Le docteur subtil fut amené à traiter le sujet une seconde fois. En 1304, le général des frères mineurs sollicita et obtint pour lui la licence d'enseigner à l'université de Paris. Son cours dura quatre ans; c'est le *Scriptum parisiense* ou *Reportata parisiensia*, reprise et parfois retouche du commentaire d'Oxford. La question de la conception revint à la fin de 1307 ou au début de 1308, quand il expliqua le III^e^ livre des *Sentences*. *Reportata*, l. III, dist. III, q. I, édit. Vivès, t. XXIII, p. 261. La doctrine est la même qu'auparavant, mais deux particularités sont à noter. Scot commence par signaler et réfuter une singulière opinion, à savoir que le péché et la grâce se seraient trouvés en Marie dans un seul et même instant réel : *dicit unus doctor quod in eodem instanti fuit in peccato et in gratia*, n. 2-3. Détail plus important, sa conclusion personnelle est formulée d'une façon moins expresse que dans le commentaire d'Oxford; il se contente d'affirmer, sans rien de plus, la possibilité du privilège : *potuit esse quod nunquam fuit in peccato originali.* En outre, dist. XVIII, q. I, *ibid.*, p. 386, après avoir dit de la Vierge, comme jadis, qu'elle n'encourut jamais de fait l'inimitié divine par le péché actuel, *quæ nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis*, il continue en atténuant sensiblement l'ancien texte par une particule dubitative : *et forte nec pro peccato originali, quia fuit præservata, ut supra dictum est.* Une fois pourtant, au l. IV (enseigné avant le III^e^, en 1306), dist. XVI, q. II, n. 26, on rencontre, incidemment énoncée, l'affirmation absolue d'une sanctification indépendante de toute idée de purification : *absolute potest esse infusio gratiæ sine expulsione alicujus culpæ præcedentis, sicut fuit in beata Virgine.*

La différence de mode et de ton dans l'affirmation accuserait-elle un fléchissement dans la croyance au privilège? Rien ne le prouve; tout s'explique suffisamment par la réserve prudente qui s'imposait au jeune professeur dans ce milieu parisien où les grands maîtres venaient de soutenir l'opinion contraire et où celle-ci comptait encore, parmi leurs disciples immédiats, de si chauds partisans. Les historiens des frères mineurs, en particulier Wadding, *Annales minorum*, an. 1304, n. 34, ont parlé d'une grande joute théologique au cours de laquelle, mis en face de deux cents arguments contre la pieuse croyance, Scot les aurait réfutés d'une façon si péremptoire que la plupart des docteurs de Paris se seraient ralliés à sa thèse, et que l'université aurait dès lors imposé à ses membres le serment de défendre la pieuse croyance. Pris tel quel, le récit est inadmissible. Voir Denifle, *Chartularium*, t. II, part. I, p. 118; franciscains de Quaracchi, *Quæstiones disputatæ*, p. XVI. Sous les enjolivures il faut pourtant reconnaître un fond de vérité. Voir t. IV, col. 1866 et le P. Déodat-Marie, *Un tournoi théologique*, série d'articles dans *La bonne parole*, et tiré à part, Le Havre, 1907. Notable est le témoignage d'un frère mineur contemporain, Ludolphe Caracciolo, qui fut, dit-on, élève de Scot, et devint évêque de Stabie en 1326, puis archevêque d'Amalfi de 1331 à 1351. Dans un passage utilisé par Antoine Cucaro, *Elucidarius Virginis*, Naples, 1507, (Pierre de Alva, *Monumenta antiqua seraphica*, p. 831), Ludolphe parle d'une dispute publique qui eut lieu à Paris, par ordre apostolique, et d'où Scot sortit vainqueur, ayant fait approuver son opinion : *Qui quidem Scotus confutatis rationibus et argumentis adversariorum, ita conceptionis Virginis innocentiam defensavit, quod adversarii omnes defecere in disputando. Quapropter opinio minorum a Parisiensi studio illico approbatur. Scotus vero, doctor subtilis propter hoc*

appellatus, lætus ad propria se recepit. Mais si le fait paraît indéniable, les circonstances qui le provoquèrent et l'accompagnèrent restent obscures. D'après le P. Prosper de Martigné, *op. cit.*, p. 292, 387 sq., l'incident aurait eu lieu en 1308, quand Scot eut expliqué la question de la conception, et l'affaire se serait réduite à une invitation adressée au jeune professeur d'avoir à comparaître devant les maîtres de l'université pour y justifier son opinion nouvelle et, en apparence, formellement opposée au texte des *Sentences*. D'autres placent la discussion à l'arrivée de Scot à Paris et avant qu'il ne montât en chaire; la façon dont il appuya son enseignement d'Oxford sur la conception de la bienheureuse Vierge, lui valut le droit d'entrée dans l'université gauloise. Lettre du R. P. Michel-Ange Sarraute, publiée par le P. Déodat Marie, *Duns Scot et le statut catholique de la pensée à l'université de Paris*, Le Hayre, 1909, p. 135 sq. Quoiqu'il en soit de ces deux interprétations, la situation de Duns Scot, comme professeur, rend pleinement compte de la réserve qu'il observa dans la manière de traiter à Paris le problème délicat.

Malgré cette réserve, l'influence de Duns Scot fut puissante et efficace. Il déblaya le terrain et simplifia la question, en distinguant et en séparant nettement des notions que les anciens défenseurs du privilège avaient souvent confondues ou du moins mêlées : conception commencée et conception consommée; conception active et conception passive; sanctification, ou plutôt purification de la chair ou du corps et sanctification de l'âme; tache originelle contractée et nécessité préalable de contracter cette tache; priorité logique et priorité chronologique. Du même coup, le docteur subtil rejetait à l'arrière-plan les questions secondaires ou d'ordre purement philosophique, et il fixait la véritable signification du privilège en rattachant la sainteté de la bienheureuse Vierge à la conception passive parfaite ou consommée. Pour lui, dire que Marie fut exempte du péché originel ou conçue sans péché, c'était affirmer que son âme, créée par Dieu et unie au corps pour l'animer, fut au même instant ornée de la grâce sanctifiante; en d'autres termes, c'était affirmer que la mère du Verbe incarné, considérée comme personne humaine, ne fut jamais, pas même un instant, atteinte de la souillure du péché.

Un autre mérite fut d'ébranler l'obstacle qui avait arrêté les grands scolastiques au XIII^e^ siècle. Ils étaient arrivés à proclamer la toute sainteté de la Vierge, sauf au premier instant de son existence. Pourquoi cette restriction, cette exception unique? Avant tout, parce qu'ils jugeaient la chose impossible, non pas d'une façon absolue, mais relativement parlant, dans l'ordre actuel où tout rejeton d'Adam est un racheté du Christ. Or voilà que, dans l'argumentation du docteur subtil, le privilège se présentait comme possible, possible dans l'ordre actuel, grâce à une notion du rachat plus glorieuse pour le Christ rédempteur et plus honorable pour sa mère bénie. L'obstacle ébranlé, la logique des principes devait porter à ne voir dans l'immaculée conception qu'un cas particulier, rentrant dans la croyance générale de l'Église en la pureté parfaite et la sainteté suréminente de la mère de Dieu. Le travail des siècles suivants consistera principalement à mettre en relief la convenance du privilège et à en confirmer l'existence par l'étude et l'exploitation des éléments positifs du dogme, enveloppés dans les saintes Lettres et l'ancienne tradition.

Mais la doctrine de Scot sur la conception de Marie ne serait-elle pas, sous un autre rapport, défectueuse? Il considérait l'incarnation du Verbe et, par conséquent, l'existence de sa mère comme décrétées indépendamment du péché d'Adam et de la rédemption; l'immaculée conception qu'il admet ne passe donc pas par le Calvaire, elle est incompatible avec une rédemption vraie, une rédemption qui suppose l'application des mérites acquis par Jésus-Christ sur la croix. Cette attaque quitte le terrain du dogme; elle s'inspire d'une théorie spéciale sur le *debitum peccati* en Marie, théorie qui sera discutée à sa place, quand tous les éléments du problème auront été acquis. Contentons-nous maintenant de quelques remarques, en ce qui concerne personnellement le docteur subtil. S'il a soutenu ces deux assertions : l'incarnation du Verbe aurait eu lieu indépendamment du péché d'Adam; la bienheureuse Vierge a été rachetée par son fils, c'est donc qu'il ne voyait entre les deux choses aucune incompatibilité. Mais nulle part il n'a présenté sa thèse sur l'immaculée conception en dépendance de sa théorie sur l'incarnation du Verbe en toute hypothèse. Si, dans le passage du *Scriptum oxoniense* où il traite de la conception de Marie, il parle incidemment du motif de l'incarnation, c'est en énonçant simplement l'opinion commune, n. 6 : *Necessitas incarnationis, passionis, etc., assignatur communiter ex peccato originali.* Il affirme la nécessité d'une préservation actuelle pour qu'au moment de sa création et de son union avec le corps l'âme de Marie ne contractât pas la tache originelle, et il affirme cette nécessité si nettement que beaucoup l'ont regardé ou le regardent encore comme un partisan du *debitum proximum*. En réalité, il n'a pas traité ce point *ex professo*, et par là s'explique qu'il y ait eu et qu'il y ait encore diverses interprétations de sa pensée.

Fr. Gulielmi Guarræ, fr. Joannis Duns Scoti, ... Quæstiones disputatæ de immaculata conceptione beatæ Mariæ Virginis. Quaracchi, 1904; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, c. V; P. Pauwels, O. F. M., *Les franciscains et l'immaculée conception*, c. III, IV, Malines, 1904; Cand. Mariotti, O. F. M., *L'immaculata concezione di Maria ed i Franciscani*, c. IV, Quaracchi, 1904; P. Adjutus, O. F. M., *L'immaculée conception et les traditions franciscaines*. Rapport présenté au Congrès marial de Namur, le 13 juillet 1904, suivi d'une étude sur *La doctrine de Duns Scot au sujet de l'immaculée conception*, et d'une discussion historique sur *Le débat public du même auteur à la Sorbonne*, Malines, 1905; L. Baldwin, *John Duns Scot and the immaculate conception*, Rome, 1905; F. Dent, *Blessed John Duns Scot and Mary Immaculate*, Rome, 1905; P. Raymond, art. *Duns Scot*, t. IV, col. 1896-1898; X. Le Bachelet, *Saint Thomas, Duns Scot et l'immaculée conception*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 601-616.

2° *Développement de la réaction.* — L'impulsion donnée par Duns Scot devait produire ses fruits, mais avec le temps; l'adhésion des théologiens à la croyance dont il s'était fait le champion, ne fut ni soudaine, ni surtout générale au début; au contraire, il y eut d'abord une véritable mêlée, dont le premier résultat fut de trancher les camps.

1. *L'opposition.* — Pris dans l'ensemble, les frères prêcheurs restèrent fidèles à l'enseignement de leurs illustres docteurs : « Le fait est que les maîtres de l'ordre au XIV^e^ siècle, pour le plus grand nombre, et quelques-uns après, ont déclaré suivre la doctrine de saint Thomas en refusant à la sainte Vierge le privilège de l'immaculée conception. » R. P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, t. III, p. 617, note 2. Tels, pour ne citer que des autorités incontestables, Hervé de Nédélec, Durand de Saint-Pourçain, Pierre de la Palu, dans leurs commentaires sur les *Sentences*, l. III, dist. III, et Jean de Naples, *Quodl.*, VI, q. XIII, dans Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 1898. Hervé nie qu'on puisse considérer la Vierge comme vraiment rachetée par son fils, dans l'hypothèse où elle aurait été préservée de la faute qu'elle aurait dû encourir.

Durand est plus large : *Puto tamen quod si beata Virgo peccatum originale non contraxisset, potuisset tamen vere dici redempta a Deo pro eo quod in radice sua ex natura suæ conceptionis obligata erat ad incurrendum peccatum, nisi fuisset a Deo præservata*, n. 14. Mais, avec Jean de Naples et Pierre de la Palu, il rejette la convenance d'une telle préservation : être conçu sans péché reste le privilège exclusif de celui qui fut conçu virginalement.

Modérée chez ces théologiens, l'opposition devint, chez beaucoup de leurs confrères dans la seconde moitié du siècle, intransigeante et agressive, comme on le verra bientôt. En tout cas, sous une forme ou sous une autre, elle se maintint. C'est bien l'opinion commune de son ordre que Capréolus († 1432) énonce, à la veille du concile de Bâle, dans sa troisième conclusion : *Beata Virgo fuit concepta in peccato originali. Defensionum theologiæ D. Thomæ Aq.*, l. III, q. III, a. 1, Tours, 1900, t. v, p. 26. Quelques exceptions apparaissent; par exemple, à Strasbourg, Jean Tauler († 1361) : *Ab omni peccato et macula tam originali quam actuali præservata, uti hoc decebat esse quæ mater esset unigeniti Dei. Tractatus de decem cæcitatibus*, cæc. IV, c. XI, dans *D. Joannis Thauleri Opera omnia*, Cologne, 1613, p. 873. Vers 1380, Jean Bromiard, dominicain anglais, interprète l'enseignement de saint Thomas dans la *Somme théologique*, III[a], q. XXVII, a. 2, en ce sens que Marie aurait été sanctifiée non pas avant l'union de l'âme et du corps, mais au moment même de cette union : *in sua animatione, i. e. in coniunctione animæ cum corpore matris, et non ante, quia sanctificatio et mundatio fit per gratiam, cuius subiectum est anima. Summa prædicationis*, au mot *Maria*, n. 107. Cf. Pesch, *De Deo creante*, n. 333.

Saint Vincent Ferrier peut-il être compté parmi les champions de Marie immaculée? Oui, répond le P. H. Fages, O. P., *Histoire de saint Vincent Ferrier*, Paris, 1893, t. II, Append. E. L'affirmation est appuyée sur plusieurs passages d'un sermon *De conceptione Virginis Marie*, en particulier celui où le grand orateur énumère divers degrés de sanctification : « Le sixième qui dépasse tous les autres est celui de la bienheureuse Vierge Marie, parce qu'au jour et *à l'instant même* où son corps ayant été formé et son âme créée, Marie fut une créature raisonnable, capable de sanctification, elle fut sanctifiée. » Malheureusement, le texte latin est moins explicite; il n'y est pas question *de l'instant même*, mais seulement *du jour* et *de l'heure : Sextus gradus est super omnes alios sanctificatio Virginis Marie, quia non quando debuit nasci nec in ultimo die nec hebdomada nec mense, sed in eodem die et hora formato corpore et anima creata, quia tunc fuit rationalis et capax sanctificationis, fuit sanctificata. Sermones sancti Vincentii... de sanctis per totum annum*, Cologne, 1487, fol. A[6]. Les mêmes expressions se retrouvent dans le premier sermon pour la fête de la Nativité et ailleurs, mais l'indétermination qui s'attache aux termes : *in eodem die et hora*, ne disparaît point. Saint Vincent reste, au regard de la pieuse croyance, un « défenseur douteux. » A. Pérez, *La conceptión inmaculada de la Virgen, y la Universidad de Salamanca en el siglo XV*, dans la revue espagnole *Razón y fe*, Madrid, 1904, numero extraordinario, p. 81-86.

L'opposition comptait d'autres représentants que les dominicains. Jean de Pouilly, *de Polliaco*, docteur de l'université de Paris († après 1321), déclarait qu'il ne suffisait pas d'affirmer le privilège, mais qu'il fallait le prouver; il récusait, comme dénués d'efficacité, les arguments de Scot et soutenait que la bienheureuse Vierge n'avait pu être vraiment rachetée qu'à la condition d'être soumise temporairement au péché originel : *B. Virgo fuit sub originali in tempore seu per tempus. Quodl.*, IV, q. XIV, Paris, Bibl. nat., ms. *lat. 14565*, fol. 148; Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 1103. A cet exemple ajoutons-en d'autres, plus importants : les trois personnages qui, de 1334 à 1352, occupèrent la chaire de saint Pierre comme papes d'Avignon, sous les noms de Jean XXII, Benoît XII et Clément VI, ou n'ont pas admis la pieuse croyance, ou ne l'ont pas admise franchement, à en juger par les sermons qui leur sont attribués.

Nul doute n'est possible pour le premier, s'il est vraiment l'auteur des discours contenus dans le recueil intitulé : *Sermones Joannis papæ XXII, ut creditur, habiti in festis B. Mariæ, et per fratrem Raymundum, procuratorem ordinis minorum, suæ Sanctitatis servum, reportati*, Paris, Bibl. nat., ms. *lat. 3290*; Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 2122; P. Doncœur, *art. cité*, p. 33 (707). Dans le premier sermon sur la Nativité, *Sicut lilium inter spinas*, il est dit que l'âme de la Vierge fut créée et unie au corps sans posséder la grâce sanctifiante, et qu'ainsi elle contracta le péché originel, mais qu'elle en fut purifiée aussitôt après : *Et sic originale eam dicimus contraxisse, sed statim post animæ infusionem gratia superveniens eam sanctificavit et ab originali purgavit.* Dans plusieurs autres sermons pour la même fête ou pour l'Annonciation, la Purification et l'Assomption, l'assertion revient, plus accentuée encore, en sorte que Pierre de Alva, si enclin pourtant à interpréter les textes à sa guise, en est réduit à conclure, col. 2124 : *Constat igitur ex supra relatis Joannem XXII, in minoribus constitutum, id est cum esset Jacobus Hussa vel de Ossa vel Ossa, etc., expresse, clare ac distincte sustinuisse opinionem contrariam, si sermones præhabiti sint ipsius.* Reste à contester l'authenticité, comme le fait Alva en invoquant des raisons peu critiques.

Benoît XII, n'étant encore, semble-t-il, qu'évêque ou cardinal, prêcha un sermon *De conceptione beate Marie*, conservé avec d'autres à la bibliothèque du Vatican, ms. *lat. 4006*, fol. 420. Cf. Doncœur, p. 34 (708). Il applique à la Vierge ce texte d'Ézéchiel, XVI, 9 : *Emundavi sanguinem tuum ex te, et unxi te oleo, et vestivi te discoloribus.* Il entend par le *sang* le péché originel et la concupiscence qui s'y rattache; par l'*huile* et les *vêtements* de couleur variée, les dons de la grâce dont la mère de Dieu fut comblée; mais il y eut tout d'abord *purification* de la tache originelle : *Domino operante in ipsa plenitudinem effectuum gratiæ per quam mundata fuit a peccato originali et præservata a peccato actuali.* L'opposition mise ici entre le péché originel dont Marie fut purifiée et le péché actuel dont elle fut préservée, manifeste clairement la vraie pensée de l'orateur. Aussi revendique-t-il, un peu plus loin, l'exemption de la souillure héréditaire comme un privilège exclusif que Jésus-Christ dut à sa conception surnaturelle : *Ideo cum solus Christus inter homines fuerit mundus ab originali peccato, quia non fuit conceptus de immundo semine sicut omnes alii nati ex viro et muliere....*

Dans un sermon pour le second dimanche de l'Avent, où il traite de la fête de la Conception, Clément VI (ou celui qui porta ce titre plus tard) parle incidemment de la controverse. Il pose d'abord comme chose claire, que la bienheureuse Vierge a contracté le péché originel *en sa cause*, ayant été conçue comme les autres descendants d'Adam : *contraxit peccatum originale in causa; et ratio est, quia fuit ex concubitu viri et mulieris concepta.* Mais qu'elle l'ait contracté réellement, *in forma*, ou qu'elle en ait été préservée par la puissance divine, c'est un point où les docteurs diffèrent de sentiment. L'orateur ne veut pas s'engager dans cette dispute; il le veut d'autant moins que, dans la circonstance, il se propose uniquement d'éta-

blir que, même dans le cas où la mère de Dieu aurait été conçue dans le péché, on pourrait encore raisonnablement célébrer sa conception. Certaines expressions sembleraient bien supposer une adhésion positive à l'opinion défavorable au privilège, mais la valeur d'opposition réelle qu'elles pourraient avoir devient hypothétique en face de correctifs tels que celui-ci, § *Ad aliud dicendum : Ex unione animæ cum carne contrahitur peccatum originale, a quo beata Virgo, si contraxit, fuit statim sanctificata.* Texte intégral du fragment dans Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 689-692; cf. Doncœur, p. 40 sq. A tout le moins, ce témoignage pris dans son ensemble, et plus nettement encore ceux de Benoît XII, de Jean XXII et de Jean de Pouilly, marquent-ils l'opposition que, pendant la première moitié du XIV^e^ siècle, la pieuse croyance rencontrait chez des docteurs de Paris dont la formation théologique se rattachait à l'enseignement des grands maîtres du siècle précédent.

2. *La défense du privilège.* — Au premier rang apparaissent les frères mineurs. L'unité n'exista pas dès le début. Bertrand de la Tour, prédicateur renommé, archevêque de Salerne, en 1319, puis cardinal-évêque de Frascati († 1334), reste fidèle à l'opinion, commune encore, d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure, *sicut tenet scola communis. Serm.*, I, *de Nativitate et de Conceptione*, cité par Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 1141. Alvare Pélage, pénitencier apostolique sous Jean XXII, puis évêque de Silves en Portugal, écrivant à la cour d'Avignon de 1330 à 1332, suit également les anciens théologiens, avec une pointe à l'adresse de certains jeunes qui s'écartent du sentiment commun : *licet quidam novi theologi a sensu Ecclesiæ recedentes communi... De planctu Ecclesiæ*, l. II, a. 52, Venise, 1560, p. 110. Mais ces *quidam novi* sont déjà nombreux, comme on le voit par la *Bibliotheca franciscana* de Holzapfel, et parmi eux se trouvent des gens qui comptent, comme Pierre Auriol, Jean de Bassolis, Pierre Thomas, François de Meyronnes, Pierre d'Aquila, François d'Ascoli ou de la Marche, etc.

Quelques-uns de leurs écrits méritent d'être signalés. Pierre Auriol, *Aureolus*, compose à Toulouse, en 1314, un traité *De conceptione immaculatæ Virginis*, en six chapitres; il ne se contente pas d'y soutenir la possibilité et la convenance du privilège, il montre que, sous réserve d'une détermination contraire de la part de l'Église, on peut en affirmer l'existence sans péril d'hérésie ou d'erreur, c. v. *Ostenditur, quod absque periculo fidei et erroris teneri potest, quod Deus eam præservavit de facto; nec una pars nec alia est de necessitate fidei, donec per Ecclesiam determinatum fuerit.* A la suite d'une attaque, Auriol rédige un *Repercussorium* contenant huit conclusions, relatives surtout à la nature du péché originel et de la concupiscence. Ces deux écrits se trouvent dans les *Quæstiones disputatæ*, de Quaracchi. Pierre de Alva les a insérés dans ses *Monumenta antiqua seraphica*, p. 15 sq., en y joignant un extrait des commentaires d'Auriol sur les *Sentences*, l. III, dist. III, q. I, *De sanctificatione Virginis*. Entre 1316 et 1320, Pierre Thomas, catalan et docteur de Paris, soutint la même cause dans un *Liber de innocentia V. Mariæ*, qu'il fit présenter à Jean XXII. Pierre de Alva, *ibid.*, p. 212. François de Meyronnes († 1327) seconde les précédents; outre la question qu'il consacre à la sanctification de la bienheureuse Vierge dans son commentaire sur le III^e^ livre des *Sentences*, il compose un *Tractatus de conceptione beatæ Mariæ Virginis* et prêche le privilège dans plusieurs sermons pour le jour de la fête. Pierre de Alva, *ibid.*, p. 275 sq. Parmi les traités qui n'ont pas été conservés, rappelons celui de Ludolphe Caracciolo, dont il a été fait mention, col. 1076. Sous l'influence de ces maîtres, la pieuse croyance s'implanta toujours de plus en plus chez les franciscains; à la fin du XIV^e^ siècle, elle était devenue commune.

Les autres ordres religieux ne demeurèrent pas indifférents dans le conflit suscité par la réaction scotiste, ceux surtout dont les théologiens étaient plus intimement mêlés, comme professeurs, à la vie littéraire d'alors : carmes et augustins. Il fallut quelque temps pour que le mouvement se déclarât en faveur de la pieuse croyance. Gérard de Bologne, général des carmes de 1296 à 1318, Guy de Perpignan qui lui succéda de 1318 à 1320 et, plus tard, devint évêque de Majorque, puis d'Elne, en Roussillon (1332-1342), Paul de Pérouse, son contemporain, sont opposés à la conception sans tache, mais d'une façon très modérée. Guy ne se défend même pas d'un mouvement de sympathie pour l'opinion qu'il n'ose pas adopter : *Ista opinio, propter reverentiam beatæ Virginis, multum mihi placeret, nisi auctoritatibus canonis et sanctorum obviaret. Quodl.*, l. III, q. XIV, d'après Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 1026. Mais un revirement se produisit bientôt, en grande partie sous l'influence de Jean Bacon († 1346), le premier docteur de l'ordre à cette époque. Il avait rejeté l'opinion de Scot et de Pierre Auriol dans ses *Quodlibeta*, l. III, *Quodl.*, XIII et XIV, et dans les trois premiers livres de son commentaire sur les *Sentences;* il pensait que ces théologiens sortaient des bornes d'une juste dévotion envers la mère de Dieu : *Ista opinio nimis est adulatoria*, et surtout que dans l'hypothèse d'une préservation, Marie n'aurait pas été réellement rachetée par son fils. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXX, a. 2. Il comprit, plus tard, que la préservation attribuée à la mère de Dieu par les apôtres de la pieuse croyance n'excluait pas, en principe, la nécessité de contracter le péché originel, et que, si cette nécessité ne sortissait pas réellement son effet, ce n'était qu'en vertu d'un privilège extraordinaire et d'une application spéciale des mérites du Sauveur; il changea d'opinion et en fit l'aveu, *In IV Sent.*, l. IV, dist. III, q. III, a. 3 : *Ubi dico quod mox per privilegium speciale, in hora conceptionis fuit causa et necessitas contrahendi in matre Dei exstincta, ut de iure privato illa in animatione non contraheret originale, quo notatur culpa et macula in anima, licet alibi attendens ad ius commune aliter dixerim.* Voir Doncœur, *art. cité*, p. 48-52 (284-288). Après Bacon, la pieuse croyance triomphe chez les carmes; pendant la seconde moitié du siècle, ils fournissent à la cause de la Vierge des défenseurs insignes, comme le bienheureux Pierre Thomas († 1366), *Tractatus de Mariæ conceptione eiusque excellentia*, et François Martin, *Compendium veritatis immaculatæ conceptionis*, dont il sera parlé davantage.

Il en fut des augustins comme des carmes. Dans la première moitié du siècle, Augustin d'Ancône, Henri de Vrimeria, Gérard de Sienne, Grégoire de Rimini s'en tinrent à la doctrine de Gilles de Rome et n'admirent pas le privilège. Mais, dès 1340, Hermann de Schildis le défendit dans un traité : *De conceptione gloriosæ Virginis Mariæ;* parmi les multiples bénédictions dont la Vierge fut comblée en sa conception, il indique celle-ci, part. II, c. IV : *Quomodo...Deus benedixit conceptæ Virgini, creando animam illam sanctissimam, quæ post Caput nostrum immediate ab ipso Capite esset omnis gratiæ receptiva.* Pierre de Alva, *Monumenta antiqua... ex variis authoribus*, t. I, p. 139. A la même époque, un théologien de marque, Thomas de Strasbourg *(ab Argentina)*, enseignait à Paris la pieuse croyance. *In IV Sent.*, l. III, q. I, a. 1. Comme il devint quelques années plus tard prieur général de son ordre, son influence fut décisive. Sur la fin du siècle, Raymond Jordan salue ainsi Notre-Dame, *Contemplationes Idiotæ de V. Maria*, c. II, n. 4 : *Tota pulchra es,*

Virgo gloriosissima, non in parte, sed in toto; et macula peccati sive mortalis sive venialis sive originalis non est in te, nec unquam fuit, nec erit. Théophile Raynaud, *Idiota sapiens*, Lyon, 1632, p. 538. Deux autres religieux continuent la tradition au siècle suivant, avant le concile de Bâle : Théodore Vrye, saxon; compose un double traité, *De immaculata conceptione*, *De multiplici conceptione*, et Pierre de Venise, un *Tractatus seu quæstio de conceptione beatissimæ V. Mariæ.* Pierre de Alva, *Monumenta antiqua... ex variis authoribus*, t. I, p. 185, 197, 258.

Ces témoignages suffisent, abstraction faite de beaucoup d'autres, pour montrer jusqu'à quel point la pieuse croyance avait gagné du terrain au cours du XIV^e^ siècle. Des circonstances extérieures n'avaient pas peu contribué, on va le voir, à favoriser ce résultat.

Pierre de Alva fournit de très riches matériaux pour cette époque comme pour la précédente dans presque tous ses ouvrages, si nombreux, voir t. I, col. 925, particulièrement dans les suivants, auxquels des références ont été faites : *Sol veritatis cum ventilabro seraphico. pro candida aurora Maria in suo conceptionis ortu sancta, pura, immaculata et a peccato originali præservata.* Madrid, 1660; *Funiculi nodi indissolubilis de conceptu mentis et conceptu ventris*, Bruxelles, 1661; *Monumenta antiqua immaculatæ conceptionis sanctissimæ Virginis Mariæ, ex variis authoribus antiquis tam manuscriptis quam olim impressis, sed qui vix modo reperiuntur*, Louvain, 1664; *Monumenta antiqua immaculatæ conceptionis sanctissimæ Virginis Mariæ, ex novem authoribus antiquis*, Louvain, 1664; *Monumenta antiqua seraphica pro immaculata conceptione Virginis Mariæ, ex variis authoribus religionis seraphicæ in unum comportata et collecta*, Louvain, 1665; *Radii solis zeli seraphici cœli veritatis pro immaculatæ conceptionis mysterio*, Louvain, 1666.

P. Doncœur, *Les premières interventions du saint-siège relatives à l'immaculée conception (XII^e^-XIV^e^ siècle)*, Louvain, 1908. Extrait de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VIII, n. 2, 4; t. IX, n. 2; Aug. de Roskovány, *Beata Virgo in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium seculorum demonstrata*, Budapest, 1873, t. I, p. 215-236 : *Specialis litteratura... e sæc. XIV*; H. Holzapfel, *Bibliotheca franciscana de immaculata conceptione*, Quaracchi, 1904; Cand. Mariotti, *L'immaculata concezione di Maria ed i franciscani*, c. V, Quaracchi, 1904.

3° *Lutte ouverte en France et en Aragon.* — La modération relative dont les adversaires de la pieuse croyance avaient d'abord fait preuve, ne se maintint pas pendant la seconde moitié du XIV^e^ siècle; un certain nombre donnèrent à leur opposition un caractère absolu et agressif. Ce fut l'occasion de conflits retentissants,

1. *Lutte en France : Jean de Monzon et l'université de Paris, 1387-1389.* — Si l'on en croyait Bernardin de Bustis, l'université de Paris se serait, dès l'année 1333, formellement prononcée en faveur de l'immaculée conception : *Determinavit quoque Universitas Parisiensis anno Domini 1333, Mariam matrem Dei per nullum instans vel momentum originali culpæ subjectam, sed speciali privilegio ab omni macula immunem fuisse præservatam. Mariale*, Lyon, 1502, part. I, p. 32 : *Serm.*, VIII, *de Conceptione Mariæ.* Nulle trace d'un pareil décret dans les registres de l'université, remarque Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I *a*, p. 335. Un tel acte paraît d'ailleurs inconciliable avec l'attitude qu'elle tenait à cette époque. L'*Alma mater* laissait aux deux partis la liberté de leur opinion, exigeant seulement qu'on respectât la pieuse croyance, adoptée par un grand nombre des maîtres. Les théologiens franciscains qui enseignaient à Paris se tenaient dans la réserve voulue; ainsi Pierre Philargos ou de Gandie, le futur Alexandre V, se contentait, dans son commentaire sur le III^e^ livre des *Sentences*, en 1380, de présenter comme raisonnable la préférence donnée à la thèse immaculiste : *Dicam breviter quod mihi videtur rationabiliter eligendum.* Bruxelles, Bibl. roy., ms. *3699-3700*, fol. 158; leçon reproduite, sous le titre de *Quæstio de conceptione V. Mariæ*, par Pierre de Alva, *Monumenta antiqua seraphica*, p. 191. Quand des écarts notables se produisaient, ils ne restaient pas impunis. En 1362, deux frères prêcheurs, Jean l'Eschacier et Jacques de Bosco, dirent en chaire à Châlons-sur-Marne, que l'opinion soutenant le privilège était fausse, hérétique et, de ce chef, condamnable; l'autorité ecclésiastique procéda contre eux et exigea une rétractation. Denifle, *Chartularium*, t. III, n. 1272, p. 99.

Un cas beaucoup plus grave survint en juin 1387. Jean de Monzon, dominicain originaire du diocèse de Valence, en Aragon, avança dans ses *Vespéries* et dans sa *Resumpta*, c'est-à-dire dans la thèse qu'il soutint le soir de sa promotion à la maîtrise et dans la première leçon qu'il donna comme maître, diverses conclusions qui choquèrent et provoquèrent des récriminations. Quatorze propositions furent relevées, dont quatre se rapportaient, formellement ou implicitement, à la conception de la bienheureuse Vierge.

10. Non omnem hominem præter Christum contrahere ab Adam peccatum originale est expresse contra fidem.

Il est expressément contre la foi, de nier que tout homme, en dehors du Christ, ait contracté d'Adam le péché originel.

11. Beatam Mariam Virginem et Dei genitricem non contraxisse peccatum originale, est expresse contra fidem.

Il est expressément contre la foi, de nier que la bienheureuse Vierge Marie, mère de Dieu, ait contracté le péché originel.

12. Tantum est contra sacram Scripturam, unum hominem esse exemptum a peccato originali, præter Christum, sicut si decem homines de facto ponerentur exempti.

Il n'est pas moins contre la sainte Écriture de dire qu'un seul homme, en dehors du Christ, a été réellement exempt du péché originel, que d'étendre l'exemption à dix hommes.

13. Magis est expresse contra sacram Scripturam, beatam Virginem non esse conceptam in peccato originali, quam asserere ipsam fuisse simul beatam et viatricem ab instanti suæ conceptionis vel sanctificationis.

Il est plus expressément contre la sainte Écriture, d'affirmer que la bienheureuse Vierge n'a pas été conçue dans le péché originel, que d'affirmer qu'elle a été simultanément dans l'état de bienheureux et celui de voyageur, dès le moment de sa conception ou de sa sanctification.

Jean de Monzon ne se contentait pas de soutenir ces propositions pour son propre compte; il prétendait les couvrir de l'autorité de saint Thomas, dont la doctrine, déclarée véridique et catholique par Urbain VIII, avait été spécialement recommandée en 1326 par l'évêque de Paris. D'où cette remarque du R. P. Mortier, *op. cit.*, p. 622 : « L'imprudence de Jean de Monzon consistait donc principalement en ces deux points : déclarer hérétique l'opinion qui soutenait le privilège de l'immaculée conception et baser cette déclaration sur la doctrine de saint Thomas. »

La faculté de théologie fit examiner les quatorze propositions, notamment celles qui concernaient la bienheureuse Vierge. Sur son ordre, un de ses docteurs, Jean Vital, franciscain espagnol, composa un ouvrage apologétique : *Defensorium B. Virginis Mariæ*, publié par Pierre de Alva, *Monumenta antiqua seraphica*, p. 89; cf. *Analecta franciscana*, t. II, (Quaracchi, 1887), p. 217 sq. Il y traite, en cinq livres, de la justice originelle, du péché originel, de la pureté originelle de la mère de Dieu, des preuves de cette pureté et de la controverse actuelle, considérée du point de vue juridique. Deux sortes de questions sont particulièrement caractéristiques : d'abord, celles où

les propositions de Jean de Monzon contre l'immaculée conception sont reprises, sous forme de problèmes, l. III, q. x : *Utrum puritatem virginis Mariæ dicere non fuisse originali obnoxiam, sit expresse contra fidem ?* et ainsi des autres, q. XII, XIII, XIV ; puis, celles qui ont trait à l'autorité doctrinale de la faculté théologique et de saint Thomas, l. V, q. I : *Utrum ad facultatem theologiæ pertinet doctrinaliter inquirere... ;* q. V : *Utrum doctrina sancti Thomæ de Aquino sit censenda sic veridica et approbata, ut non ei liceat contraire?*

La sentence fut rendue le 6 juillet ; d'un avis unanime, plus de trente théologiens jugèrent, en ce qui concernait les quatre propositions relatives à Notre-Dame, que chacune d'elles devait être rétractée, comme fausse, scandaleuse, affirmée présomptueusement et offensive des oreilles pieuses : *revocanda est tanquam falsa, scandalosa, præsumptuose asserta et piarum aurium offensiva.* Dans la censure de la 10e, on lit aussi ces mots qui en déterminent la réelle portée : Nonobstant la probabilité des opinions sur la question de savoir si la bienheureuse Vierge a été conçue dans le péché originel, *non obstante probabilitate questionis utrum beata Virgo fuerit in peccato originali concepta.* Cette réserve nous aide à comprendre la protestation, insérée par les théologiens dans leur sentence, de ne vouloir en aucune façon porter atteinte au respect dû à saint Thomas et à sa doctrine : *Salva in omnibus reverentia sancti Thomæ nec non doctrinæ suæ.* Doctrine qui leur semble d'ailleurs susceptible d'une bonne interprétation : *Salva reverentia sancti Thomæ, quam credimus verisimiliter bonum habuisse sensum.* Denifle, *Chartularium*, t. III, n. 1559, p. 491, 493 sq.

Jean de Monzon ne s'étant pas soumis, la cause fut déférée à l'évêque de Paris, Pierre d'Orgemont ; il ratifia la censure, le 23 août. Défense était faite, sous peine d'excommunication *ipso facto*, d'enseigner, prêcher et soutenir les quatorze propositions, soit en public, soit en secret : *inhibendo etiam ac inhiberi faciendo palam et publice sub eisdem pœnis ne aliquis dictas propositiones seu aliquam ipsarum publice vel occulte pronuntiet, promulget vel etiam dogmatizet.* P. Doncœur, *La condamnation de Jean de Monzon par Pierre d'Orgemont*, p. 9 (184). Après divers atermoiements, l'inculpé s'enfuit et se rendit à la cour d'Avignon, pour interjeter appel auprès de Clément VII de la sentence portée contre son enseignement. L'université recueillit les pièces du procès et les fit porter au pape par quatre docteurs. A leur tête était le chancelier, Pierre d'Ailly, qui rédigea un mémoire juridique : *Apologia facultatis theologiæ Parisiensis circa damnationem Joannis de Montesono.* Voir Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I *b*, p. 75 sq. ; J. Gerson, *Opera omnia*, Anvers, 1506, t. I, p. 709 sq. ; Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis authoribus*, t. I, p. 576 sq. Restant sur le terrain où les docteurs de Paris s'étaient placés, l'apologiste reproche à Jean de Monzon, en ce qui concerne la conception de Marie, d'avoir traité d'erreur formelle contre la foi « ce que tant de saints, de docteurs approuvés, de prélats et d'Églises catholiques tiennent, affirment et approuvent notoirement, *sicut notum est.* Si la partie adverse regarde comme absurde de dire que saint Thomas ait pu mettre en avant une proposition expressément contraire à la foi, à combien plus forte raison peut-on faire le même raisonnement au sujet d'un si grand nombre de saints, de docteurs et d'autres catholiques attachés à la dite croyance. » On se retranche derrière l'approbation donnée à la doctrine de saint Thomas ; mais une approbation générale n'exclut pas, de sa nature, des erreurs de détail. Sans compter que, si l'on compare ce qui est dit dans la *Somme théologique* avec ce qu'on lit dans le commentaire sur les *Sentences*, l. I, dist XLIV, a. 3, ad 3um, l'uniformité de doctrine n'est pas évidente.

Après avoir entendu les deux parties, Clément VII chargea trois cardinaux d'examiner l'affaire avec le plus grand soin ; mais Jean de Monzon, jugeant que les choses ne tournaient pas à son avantage, partit secrètement pour l'Aragon et quitta l'obédience d'Avignon pour celle de Rome. Cité à trois reprises et n'ayant pas comparu dans les délais canoniques, il fut condamné par coutumace et excommunié à la cour pontificale, le 27 janvier 1389, et à Paris, le 17 mars suivant. Denifle, *Chartularium*, t. III, n. 1567, p. 506 sq. Nul jugement ne fut donc prononcé sur le fond même de la question, mais il n'en est pas moins vrai qu'extérieurement et pratiquement parlant, l'université de Paris sortit de la lutte avec les honneurs du triomphe. Agissant en conséquence, elle porta ou renouvela un décret prescrivant à quiconque voudrait être admis aux degrés ou privilèges académiques, d'adhérer préalablement à la condamnation portée par l'évêque de Paris contre les quatorze propositions. *Ibid.*, p. 496, note 8. En outre, elle imposa des rétractations formelles aux dominicains qui s'étaient compromis dans l'affaire, en soutenant Jean de Monzon ou en prêchant la même doctrine. La première et la plus éclatante fut celle de Guillaume de Valan, évêque d'Évreux et confesseur du roi ; elle eut lieu le 17 février dans une assemblée tenue au Louvre en présence de Charles VI et des membres de l'université. D'autres suivirent, faites, la même année ou l'année suivante, par Jean Thomas, Adam de Soissons, Geoffroy de Saint-Martin, Jean Ade, Pierre de Chancey et Jean de Nicolai, *Ibid.*, n. 1571 sq., p. 515 sq. A Rouen, un légat pontifical, Pierre de Tureio, fit procéder, en mars et mai 1389, contre deux autres religieux du même ordre, Raoul Morel et Richard Marie, qui avaient parlé d'une façon inconvenante de la bienheureuse Vierge et de sa conception : *qui ipsam beatam Virginem et huiusmodi conceptionem publice in suis sermonibus et alibi turpiter diffamaverunt, perperam vituperaverunt,* Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, t. I *b*, p. 135 sq.

La lutte qui vient d'être rappelée avait particulièrement mis aux prises les frères prêcheurs et les frères mineurs. Ce ne fut pas sans quelques inconvénients que déplorait, entre autres, Henri de Langenstein dit de Hesse († 1397), docteur de Paris, et professeur à l'université de Vienne en Autriche. Dans un écrit déjà signalé col. 1015, *Contra disceptationes et contrarias prædicationes fratrum mendicantium super conceptione beatissimæ Virginis, et contra maculam S. Bernardo mendaciter impositam*, il rappelait les combattants à la modération, cf. Roskowány, *op. cit.*, t. I, p. 236, et reprochait à certains d'outrager la mémoire de saint Bernard en colportant la légende de la tache noire ; légende dont lui-même faisait remonter faussement l'origine à Guillaume de Ware. Mais il constatait que la pieuse croyance était devenue l'opinion la plus commune et déclarait répréhensibles ceux qui attribuaient à la mère de Dieu d'une façon péremptoire la tache originelle, part. III, c. VII. *Ostenditur prædicantes assertive quod Virgo habuit originale, esse reprehendendos.*

Sous un autre rapport, la controverse suscitée par Jean de Monzon eut un résultat notable : elle accentua fortement le courant qui depuis quelque temps déjà, portait les maîtres de l'université vers la pieuse croyance. Toute l'affaire le démontre, et le fait est confirmé par les sermons *sur la Conception* que plusieurs d'entre eux prêchèrent à cette époque ; les textes mêmes dont les orateurs s'inspirent, suffisent souvent à révéler leur pensée. Jean de Mandeville († 1372) commence ainsi : *Multi ad legem naturæ insipientes, opinantur beatam Virginem in peccato originali concepiam.* Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis authoribus*, t. I, p. 249.

Jean Vital, l'auteur du *Defensorium*, prêche en 1389 sur ce texte : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te;* sermon imprimé comme anonyme par Pierre de Alva, *Monumenta antiqua seraphica*, p. 80; inséré dans les *Opera* de Gerson, t. III, p. 1334, comme sermon douteux; rendu finalement à son véritable auteur dans les *Analecta franciscana*, t. II, p. 218. Gérard Rondel, chanoine de Liége, professeur à Paris sur la fin du XIV^e^ siècle, exalte la Vierge immaculée en partant de cette idée : *Quasi aurora consurgens*, dans un discours « fait devant les docteurs et l'université de Paris. » Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis authoribus*, t. I, p. 212. Tel encore un sermon sur le texte : *Ipsa est mulier, quam præparavit Dominus filio Domini mei*, publié par Pierre de Alva, *ibid.*, p. 728, mais qui ne peut être, comme il le conjecture, du dominicain Jacques de Lausanne († 1321), puisqu'il renferme deux citations formelles de Gerson.

Plus important que les précédents est le sermon *sur la Conception* prêché par Gerson lui-même, en 1401, à Saint-Germain l'Auxerrois. *Opera* de Gerson, t. III, p. 1322 sq. C'est encore le thème : *Tota pulchra es, amica mea.* Dans la première partie, l'orateur accumule les raisons propres à exciter ou à confirmer dans les âmes pieuses la croyance au glorieux privilège. Un fils bien né ne doit-il pas honorer sa mère autant que possible? Toujours vierge de corps, Marie n'a-t-elle pas dû avoir une âme toujours vierge? Un prince peut exempter de ses lois, et Dieu n'aurait pas pu la dispenser des siennes! Il a voulu qu'elle enfantât virginalement et sans douleur; était-ce aller moins directement à l'encontre des lois de la nature, que de créer son âme pure de tout péché? Dieu qui a semé les miracles en des occasions moins pressantes en faveur de Josué, de Moïse, d'Élie, de Daniel, ne pourrait pas sanctifier sa mère au premier instant de son existence! Il a sanctifié dans le sein de leurs mères Jérémie et Jean-Baptiste, et il ne ferait rien de plus pour Marie! Ces considérations et autres semblables ne sont pas, à vrai dire, des nouveautés; mais Gerson les présente d'une façon vivante, saisissante, populaire même, préludant en quelque sorte aux magnifiques développements que les mêmes idées fourniront à Bossuet.

Le pieux chancelier revient à diverses reprises sur le sujet, soit en affirmant simplement le privilège, soit en ajoutant les conditions dans lesquelles il a dû se réaliser pour que Marie ait été non seulement préservée, mais rachetée : *Serm. in Nativitate Domini; De Nativitate gloriosæ virginis Mariæ* (au concile de Constance), t. III, p. 941, 1349; *Tractatus seu Epistola ad provincialem Cælestinorum*, t. I, p. 451. Dans ce dernier endroit, l'opinion est proposée comme probable et pieuse : *Videtur hæc probabilis et pia.* Que Gerson n'y vît pas une vérité de foi, la chose est rendue évidente par cette conclusion, énoncée à la suite du sermon pour la fête de la Purification, prêché en 1415 au concile de Constance, *Opera*, t. II, p. 287 : « Il n'appartient pas aux évêques de déclarer hérétique une proposition qui, considérée en elle-même et en droit, ne se présente pas comme étant indubitablement contraire à la foi, et qui, par ailleurs, n'est pas scandaleuse et n'entraîne aucune conséquence dangereuse pour ceux qui ne savent pas si elle est vraie ou fausse. Soient, par exemple, ces propositions : Dieu ne peut pas créer une espèce qui soit, absolument, la plus élevée de toutes; Dieu ne peut pas créer une nouvelle espèce; *la vierge Marie a été conçue dans le péché originel*, et d'autres du même genre que de très grands docteurs, dont les sentiments et les idées ne peuvent être suspects, ont jugés soutenables, qui ne scandalisent pas et dont la connaissance n'est nécessaire ni pour la bonne vie ni pour l'orthodoxie. » Ce jugement s'explique par l'état de controverse où le problème se trouvait encore; mais il ne serait pas légitime de conclure que le chancelier ne reconnaissait pas à une autorité supérieure le pouvoir refusé au simple magistère épiscopal.

2. *Lutte en Aragon : Nicolas Eymeric et les lullistes (1357-1399).* — Jean de Monzon eut un émule dans un dominicain de même nationalité, Nicolas Eymeric, né à Girone en Catalogne vers 1320. Voir t. V, col. 2027. Inquisiteur général du royaume d'Aragon de 1357 à 1360 et de 1366 jusqu'à sa mort en 1399, il engagea et soutint dans plusieurs écrits, énumérés par Roskovány, t. I, p. 236, une vigoureuse campagne contre certaines doctrines de Raymond Lull, celle de l'immaculée conception en particulier. Il ne craignit pas, en 1366, d'user publiquement de la note d'hérésie et de vouloir traiter en conséquence ceux qui défendaient cette doctrine. Les lullistes, en faveur à la cour d'Aragon, le firent exiler à deux reprises, mais leur principal succès fut d'obtenir une pragmatique, publiée le 14 mars 1393, où le roi Jean I^er^ adhérait formellement à la pieuse croyance : *Firmiter credimus et tenemus quod præfatæ huius sanctissimæ Virginis sancta fuit penitus et electa conceptio.* En conséquence, il défendait toute prédication contraire : *Nec amodo liceat, imo fortiter prohibemus quibuslibet evangelizantibus sive prædicantibus verbum Dei quidquam exponere vel proferre in aliquam puritatis ipsius benedictæ conceptionis iacturam.* La mesure fut étendue, le 5 décembre de l'année suivante, à la principauté de Girone. F. Fita, *Tres discursos históricos*, p. 62, 66; Roskovány, *op. cit.*, p. 103. La mort de Jean I^er^, 19 mars 1396, et la rentrée d'Eymeric, à la fin de 1397, dans son couvent de Girone occasionnèrent sans doute une reprise d'hostilités, car le nouveau roi, Martin I^er^, confirma la pragmatique de son frère, le 17 janvier 1398 : *Opinioni quondam regis fratris nostri, hoc est, quod gloriosissimæ Virginis et matris conceptio fuit ab omni labe originali peccati exemta, omnino firmiter inhærentes.* Confirmation suivie d'une autre dix ans plus tard, le 26 avril 1408. Fita, p. 75, 81, 98; Roskovány, p. 104, 109.

La controverse aragonaise suscita des écrits importants en réponse aux attaques d'Eymeric et de ses partisans. Un religieux carme de Barcelone, François Martin, composa vers 1390 un *Compendium veritatis immaculatæ conceptionis virginis Mariæ Dei genitricis*, publié par Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex novem auctoribus antiquis*, p. 1-215. Malgré sa forme très scolastique et une terminologie recherchée, ce traité, divisé en dix livres, contient l'un des exposés les plus complets de la question, telle qu'elle était alors posée et discutée, des divers genres d'arguments dont on se servait, des différentes manières dont on expliquait la préservation et des problèmes secondaires qui se greffaient sur la controverse principale. Il fournit aussi des détails précieux, utilisés plus loin, sur l'attitude de la cour pontificale avignonaise par rapport à la fête de la Conception.

Le *Liber de immaculata beatissimæ Virginis conceptione*, attribué au B. Raymond Lull, est aussi de cette époque. Il suffit de lire la préface pour voir qu'il fut composé alors que les dominicains d'Avignon célébraient solennellement la fête de la Conception, l'année même où le roi Jean I^er^ lança son premier édit, attaqué en ces termes par l'adversaire : *Qui, anno præsenti, in civitate Valentiæ, quartadecima Martii, inconsulte ductus... compulit omnes sibi subiectos, cuiuscunque conditionis fuerint, tenere et firmiter confiteri Virginem Mariam sine peccato originali fuisse conceptam.* Mais si l'écrit n'est pas, proprement, du docteur illuminé, il est bien, dans l'ensemble, *lulliste;* il l'est par les principes dont l'auteur s'inspire et qu'il

développe à sa façon. Deux points sont particulièrement notables : l'attribution à la bienheureuse Vierge d'une pureté originelle qui s'étend à la conception première ou charnelle; puis la connexion établie, part. III, ratio 13ª, entre l'incarnation du Verbe en toute hypothèse et l'immaculée conception : *Ergo Deus iam prædilexit, antequam Adam peccaret, quod Virgo conciperetur, ut de ipsa incarnaretur. Non est dicendum quod Deus prædilexerit talem conceptum cum peccato originali.* Or, ces deux points se retrouvent chez les auteurs aragonais ou catalans de la même époque dont nous avons parlé : Jean Vital et François Martin. Ils se retrouveront dans un écrit qui sera signalé en son temps, *De possibilitate et congrua necessitate purissimæ conceptionis virginis Matris Dei*, et dans le traité composé par Jean de Ségovie au concile de Bâle. Ce qui permet de reconnaître avec D. Salvador Bové, qu'un fort courant lulliste s'est, sinon formé, du moins manifesté dans cette controverse aragonaise.

H. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. III, n. 1557-1583, p. 486-533; E. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. IV, p. 618 sq.; Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I *b*, p. 64 sq., 147, etc.; P. Feret, *La faculté de théologie de Paris au moyen âge*, t. III, p. 152 sq.; R. P. Mortier, O. P., *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1903 sq., t. III, p. 616-647; Mgr. Péchenard, *L'immaculée conception et l'ancienne Université de Paris*, dans la *Revue du clergé français*, 1905, t. XLI, p. 225-283; H. Lesêtre, *L'immaculée conception et l'Église de Paris*, t. II, p. 60 sq.; P. Doncœur, *La condamnation de Jean de Monzon par Pierre d'Orgemont, évêque de Paris, le 23 août 1387*. Extrait de la *Revue des questions historiques*, Paris, 1907, t. LXXXII, p. 176-187.

Controverse aragonaise : Fidel Fita y Colomar, *Tres discursos historicos*, 2ª édit., Madrid, 1909, append., p. 40 sq. (*Colección diplomatica*); S. Bové, préface du *Liber de immaculata beatissimæ Virginis conceptione*, édit. J. Avinyó, Barcelone, 1901, p. 47 sq., 78 sq.; J. Mir y Noguera, *La immaculada concepcion*, Madrid, 1905, c. V, p. 111 sq. Marius André attribue encore à Raymond Lulle le livre *De l'immaculée conception*, qui aurait été composé à Avignon avant 1306. Il ajoute que Lulle rencontra Duns Scot, à Paris, en 1306. Le docteur illuminé et le docteur subtil se lièrent d'amitié et batailèrent ensemble à l'Université en faveur de l'immaculée conception. *L'Ami et l'Aimé*, par Raymond Lulle, traduit du catalan, Paris, 1921, préface, p. XIX.

4° *L'état de la croyance à la fin du XIVe siècle.* — Les controverses suscitées par la réaction scotiste eurent pour effet de trancher les camps. Le fait est notoire en ce qui concerne les frères prêcheurs et les frères mineurs. Outre ces derniers, les carmes, les augustins, les prémontrés, les trinitaires, les servites et beaucoup de bénédictins, de cisterciens et de chartreux sont dès lors acquis à la cause de l'immaculée conception. Ce large mouvement d'adhésion ne fut pas indépendant d'un progrès objectif; mais une distinction s'impose entre les preuves utilisées et la manière d'expliquer le privilège.

1. *Preuves du privilège.* — Abstraction faite des déterminations positives du magistère ecclésiastique, les diverses sortes d'arguments qu'on peut apporter apparaissent déjà, mais dans des conditions fort inégales. L'argument de *convenance* vient en première ligne, non pas sous la forme embryonnaire qu'il avait eue d'abord, mais pleinement développé, suivant la formule : *Potuit, decuit, fecit.* Ainsi procèdent Auriol, Pierre Thomas, François de Meyronnes, Thomas de Strasbourg et presque tous les autres. Pour établir la *possibilité* du privilège, non pas d'une façon abstraite, mais dans l'ordre historique où tous les descendants d'Adam sont des rachetés du Christ, ils ont à montrer que la préservation de la bienheureuse Vierge et sa rédemption par son fils sont deux choses conciliables; ils ont naturellement recours à la doctrine de Scot, accompagnée de diverses comparaisons, en particulier celle d'un homme voué par son origine à l'esclavage et affranchi avant ou après sa naissance : *Si aliquis dominus redimeret aliquem a reatu servitutis ante quam nasceretur vel etiam conciperetur, perfectius eum redimeret et nobilius quam si ipsum in servilem statum erumpere permitteret ante redemptionem.* Sermon anonyme *De Conceptione B. M. V.*, sur ce texte : *Audite somnium meum quod vidi*, composé entre 1330 et 1342, et publié par Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis authoribus*, p. 236.

Nos théologiens prouvent la *convenance* proprement dite par des raisons semblables à celles que nous avons rencontrées chez le chancelier Gerson, mais qu'ils présentent, sous des aspects multiples, par exemple, en partant des trois personnes divines ou de l'excellence de Marie : *ex parte Dei Patris..., ex parte Dei Filii., ex parte Spiritus Sancti..., ex parte incarnationis mysterii..., ex parte excellentiæ Virginis.* Pierre Thomas, *Liber de innocentia Virginis*, part. II, c. II-VI. Ou encore, en insistant sur les effets du péché originel et ce qu'ils ont d'inconvenant dans une mère de Dieu : *ex triplici peccati originalis indecentia.* Hermann de Schildis, *De conceptione gloriosæ virginis Mariæ*, part. I, c. III. De la convenance au fait, à l'*actualitas*, comme dit Pierre de Gandie, le passage est si naturel, que beaucoup voient là un simple corollaire. Dieu pourrait-il ne pas tenir compte des convenances dans une œuvre qui lui est si chère? Tel l'auteur du sermon anonyme, cité plus haut : *Tertia visio. Ex quo decuit Deum hoc facere, quod de facto ipse fecit; quia nullum agens benevolum prætermittit aliquid de decentibus circa effectum placitum sibi.* De là ce dilemme, posé par François de Meyronnes, q. II, a. 3 : *Vel Deus de facto præservavit, vel aliquid quod decens fuit, prætermisit de facto.* Ou préservation, ou manquement aux convenances.

L'argument d'*Écriture sainte* est loin d'être aussi remarquable. La plupart du temps, les textes sont appliqués ou interprétés d'une façon arbitraire. Voir ci-dessus col. 849, 864 sq. Néanmoins, les passages importants ne restent pas inaperçus. Gérard Rondel tire parti de la salutation angélique en voyant le privilège enveloppé dans la plénitude de grâce propre à Marie : *Sed præservatio ab originali est quædam magna gratia, et de plenitudine gratiæ Mariæ.* Argument non démonstratif, propre cependant à influencer un esprit pieux : *Manuduci, licet non cogi efficaci consequentia, devotus animus potest*, ajoute Pierre Thomas, *op. cit.*, l. II, part. IV, c. X. Le *Protévangile*, surtout, attire l'attention de quelques-uns. Ces paroles prophétiques : *Ipsa conteret caput tuum*, ne peuvent s'entendre, remarque Jean Bacon, d'une femme qui serait mère d'un homme pur; une telle femme n'aurait pas pu prévaloir contre le diable en échappant au droit de mort qu'il a sur tout homme descendant d'Adam par voie de génération sexuelle. Seule Marie est dans une autre condition, comme destinée à concevoir le Christ, Fils de Dieu, car la raison que ce titre implique, le respect dû au Fils de Dieu qu'elle devait enfanter, vaut également pour n'importe quel instant de sa vie, *quia ratio est eadem pro omni instanti, scilicet reverentia Filii Dei concipiendi, In IV Sent.*, l. IV, dist. III, a. 3.

L'union du Christ rédempteur et de sa mère dans le plan divin tendant à l'écrasement du serpent est fortement mis en relief dans la première phrase d'un sermon anonyme, datant de la fin du XIVe siècle; elle mérite d'être citée à ce titre, et parce que le rédacteur de la bulle *Ineffabilis Deus* s'en est manifestement inspiré au début de cette pièce et § *Quapropter enarrantes verba*, où des termes identiques se retrouvent : *Deus omnipotens et clemens, cuius natura bonitas,*

cuius voluntas potentia, cuius opus misericordia est, statim ut nos diabolica malignitas veneno suo mortificavit, renovandis mortalibus suæ pietatis remedia inter ipsa mundi primordia præparavit; designans serpenti futuram mulierem, quæ noxii capitis elationem sua virtute contereret, Christum verum Deum et hominem signans, qui natus ex muliere, violatorem humanæ propaginis incorrupta nativitate damnavit : Inimicitias, inquit, ponam inter te et mulierem, et inter semen tuum et semen illius, et ipsa conteret caput tuum. Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis authoribus*, t. I, p. 229.

L'argument de *tradition*, patristique ou postpatristique, était particulièrement difficile à cette époque-là, car la connaissance des anciens documents était très restreinte et, dans ce qui était connu, l'authentique et l'apocryphe s'entremêlaient. On cite surtout le texte classique de saint Augustin, *De natura et gratia*, c. XXXVI, et quelques autres, sous les noms des saints Jérôme, Ambroise, Cyrille d'Alexandrie, Fulgence, Ildephonse, etc. On cite saint Anselme, en lui attribuant indifféremment le *De conceptu virginali* et le *Tractatus de conceptione* avec l'*Epistola ad episcopos Angliæ;* ce qui embarrasse bien un peu Jean Bacon, à cause de la différence de doctrine qui lui semble exister entre le premier de ces écrits et les deux autres. *Quodlibeta*, l. III, *Quodl.*, XIII, XIV; cf. Doncœur, *loc. cit.*, p. 50 sq. (286 sq.). Parmi les théologiens antérieurs à Guillaume de Ware et Duns Scot, on cite, mais de confiance, Robert Grossetête, Alexandre Neckam, Richard de Saint-Victor. Beaucoup allèguent même les grands scolastiques du siècle précédent, Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas et autres, en supposant des rétractations fictives ou en interprétant les textes, chacun à sa manière. Enfin quelques-uns se lancent dans un genre d'arguments délicat en lui-même et malheureux dans ses conséquences, à cause des graves abus qu'il devait entraîner : ils font appel, en faveur de la pieuse croyance, aux miracles, qui vont toujours croissant en nombre, et aux révélations, anciennes ou récentes, notamment celles de sainte Brigitte.

Les défenseurs du privilège devaient expliquer les textes de la sainte Écriture et des Pères qui semblent comprendre Marie dans la loi commune, expliquer aussi l'attitude défavorable des grands docteurs. Pour répondre aux textes, Jean Vital énumère, dans la III^e^ partie de son sermon, dix-huit distinctions qu'il reproche aux adversaires de négliger, mais la plupart sont verbales ou rentrent les unes dans les autres; quelques-uns seulement ont une portée réelle, et elles nous sont déjà connues, comme celle qui porte sur l'exemption de droit, propre au Christ, et l'exemption de fait, par simple privilège, dont sa mère a joui. Plus pratiques et plus efficaces sont les considérations émises par Gerson à la fin de son sermon sur le même sujet, t. III, p. 1330 sq. Si les écrivains sacrés ou ecclésiastiques semblent parfois comprendre Marie dans la loi commune, cette manière de parler signifie que la Vierge aurait, comme les autres, contracté le péché originel en vertu de son origine, abstraction faite d'un privilège spécial. Les grands docteurs se sont tenus sur la réserve; leur coutume a toujours été, quand il s'agissait de matières touchant à la foi et à la religion, de procéder avec beaucoup de maturité et sans mettre de presse à trancher les vérités controversées; de là vient que, dans la question présente, ils ont parlé comme des gens qui cherchent plutôt qu'ils n'affirment d'une façon catégorique, *magis inquirendo quam determinando*, prêts d'ailleurs à se soumettre dès que Rome aurait parlé.

Deux autres considérations avaient précédé, qui complètent la doctrine de Gerson « L'Esprit Saint, dit-il, révèle parfois à l'Église ou aux docteurs subséquents des sens, *aliquas virtutes*, ou des interprétations de la sainte Écriture qu'il n'a pas révélés à leurs prédécesseurs... Ainsi Moïse a eu plus de connaissances qu'Abraham, les prophètes plus de connaissances que Moïse, les apôtres plus de connaissances que les prophètes; et les docteurs ont ajouté beaucoup de vérités à celles que les apôtres avaient connues. En conséquence, nous pouvons dire que cette proposition : *La bienheureuse Marie n'a pas été conçue dans le péché originel*, fait partie de ces vérités qui ont été révélées ou déclarées de nos jours, tant par les miracles dont on lit le récit que par l'adhésion donnée à cette proposition par la majeure partie de la sainte Église. » Rien d'étonnant en cela : « De tout temps, les docteurs versés dans les Écritures ont eu, pour exposer et déclarer les vérités, la même autorité que les anciens docteurs. Et si l'on objecte qu'ils n'ont pas la même sainteté, je réponds : Cela n'empêche pas qu'ils n'aient la même autorité; ainsi les prélats de notre temps ont pour gouverner leur peuple, la même autorité que les anciens, quoiqu'ils n'aient pas la même sainteté. »

Cette doctrine est susceptible de deux interprétations très différentes. On peut entendre ce que dit Gerson, d'une révélation *objective* simplement nouvelle, en sorte que les vérités ainsi manifestées ne seraient pas comprises, même implicitement, dans le dépôt antérieur de la révélation, dépôt qui, par le fait même, s'accroîtrait proprement au cours des siècles chrétiens. Alors il serait vrai de dire que le célèbre chancelier aurait eu sur le développement du dogme des idées trop larges et maintenant inadmissibles. Concile du Vatican, const. *De fide*, c. IV; Pie X, décret *Lamentabili*, prop. 21, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1800, 2021. Mais on peut entendre aussi ce que dit Gerson, d'une révélation plutôt subjective qu'objective, ou d'une révélation objective dans un sens relatif, c'est-à-dire d'une manifestation de vérités qui étaient dans la sainte Écriture, mais à l'état latent ou virtuel; alors il s'agirait moins de la vérité prise en elle-même que de la connaissance de la vérité, et la contenance implicite de la vérité dans les sources de la révélation ne serait pas exclue. Quoique la discussion soit possible à cause de la comparaison établie entre Abraham, Moïse, les prophètes et les apôtres, il semble pourtant que le second sens soit le vrai, car Gerson parle expressément d'interprétations ou de sens de la sainte Écriture révélés, c'est-à-dire manifestés aux docteurs subséquents, et la comparaison susdite ne porte expressément que sur la *connaissance*, plus grande dans ceux qui viennent après que dans leurs devanciers.

Souvent, à cette époque-là, on rencontre cette idée de *révélation nouvelle*, mais appliquée au jour même, et non pas au caractère immaculé de la conception. Soit un exemple très frappant, d'après un office de la Conception conservé à Rome, bibliothèque Vittorio Emmanuele, ms. Sessor. *137-138 (1188-1189)*; bréviaire coté XIV^e^ siècle et dit de Nimes, *exemplar unico*. On y lit ce qui suit, aux leçons du premier nocturne, très courtes comme tant d'autres à la même époque : *Crescente religione cristiana Dei filius, via, veritas et vita, qui revelat secreta et producit in lucem abscondita secretorum, ad edificationem ecclesie multa revelavit congruis temporibus sanctis viris, que in primitiva ecclesia erant occultata et incognita fidelibus christianis.* | *Quocirca quia dies concepcionis beate marie virginis ex secreto divini consilii per multa temporum curricula fuerat ortodoxis cristianis occultatus, voluit eum spiritus sanctus speciali privilegio honorare et congruis temporibus revelare, ut verbi prophetici veritas impleretur quo dicitur* | *Dominus revelabit condensa et in templo eius, id est in beata virgine, omnes dicent gloriam,*

eius complete solennia celebrantes. Et vere diem conceptionis huius templi sacratissimi, scilicet beate virginis, que est templum domini, sacrarium spiritus sancti, debuit dei filius merito revelare. Il est bien clair que la révélation dont il s'agit ici, porte sur le jour même de la conception. C'est dans le même sens que Gerson dit, à la fin de sa première considération : *Post institutionem festi nativitatis sancti Joannis, nativitas Dominæ nostræ ordinata fuit per revelationem unius solius feminæ, et multa similia.* Ce qui veut dire que l'institution de la fête de la Nativité de Notre-Dame eut pour principe, il le suppose du moins, une révélation dont une femme aurait été gratifiée. Mais autre chose est le jour où Marie fut conçue, autre chose est l'objet de notre culte dans la fête de sa conception; par rapport à cet objet il y eut, d'après Gerson, révélation dans un autre sens, c'est-à-dire manifestation de cet objet comme contenu virtuellement dans certains textes de la sainte Écriture. Cette explication n'est ni nécessaire ni certaine, mais elle est soutenable, si on l'entend comme il a été dit ci-dessus; car elle peut simplement signifier que, sous une illumination spéciale, le sens d'un texte sacré peut, d'implicite ou de virtuel qu'il était, devenir explicite.

2. *Le mode de préservation.* — Les défenseurs du glorieux privilège s'accordent tous à écarter de la bienheureuse Vierge non seulement le péché originel, mais encore le *fomes peccati*, la concupiscence considérée dans son principe : *Nec originalem fomitem habuit serpentem*, dit Pierre Thomas, *Liber de innocentia V. M.*, l. II, part. VI, c. VIII. Et Jean Vital, *Defensorium*, l. III, q. V : *A fomite penitus præservata.* Il devait en être ainsi, puisque cette bienheureuse Vierge ne fut pas inférieure en dignité à nos premiers parents constitués dans l'état d'innocence, *quia jam non minoris dignitatis fuit beata Virgo quam primi parentes in statu innocentiæ*, ajoute Paul de Venise, *Quæstio de conceptione*, § *Item ex eodem sequitur.* Gerson observe cependant, que si le foyer du péché n'exista jamais en Marie, il ne s'ensuit pas qu'elle jouît simplement de la justice originelle. *Serm. de Conceptione*, part. III, 5ª consideratio. Chose évidente, si l'on prend la justice originelle dans toute son extension, puisqu'elle comprenait, outre la grâce sanctifiante et l'immunité par rapport à la concupiscence, d'autres dons, tels que l'impassibilité et l'immortalité.

Il n'y a pas la même unanimité quand il s'agit d'expliquer comment la mère de Dieu fut préservée du péché originel. La doctrine de saint Anselme sur la nature et les rapports mutuels du péché originel et de la concupiscence, doctrine acceptée par saint Thomas et Duns Scot, était devenue celle du plus grand nombre, celle d'Auriol, de Pierre Thomas, de François de Mayronnes, de Pierre de Gandie, etc. Quelques-uns, cependant, maintenaient la théorie de la chair infectée par une empreinte morbide ou par une qualité positivement vicieuse, provenant de la concupiscence des parents. De là naissaient des divergences sur la manière dont s'opéra la préservation de la Vierge. La bizarre théorie de la *particula sana* se retrouve dans le sermon de Jean de Mandeville; il compare ce germe sacré à une perle précieuse et incorruptible, *illam pretiosam margaritam incorruptibilem*, déposée dans la chair du premier homme et destinée à se transmettre intacte de génération en génération jusqu'à Marie.

Les explications courantes sont ramenées au nombre de quatre par Pierre de Gandie. Quelques-uns affirment une purification du germe infecté, *per infectionis purgationem;* purification faite soit au moment de la première conception, soit plus tard, avant l'union de la matière et de l'âme raisonnable. D'autres supposent le retranchement ou la suspension, dans le germe transmis, de toute vertu ou influence corruptrice, *per causalitatis ablationem sive suspensionem.* D'autres ont recours à un privilège spécialement accordé à saint Joachim et à sainte Anne, *per specialem privilegii concessionem;* ce qui peut s'entendre dans ce sens général, que Dieu leur aurait accordé un fruit immaculé, comme récompense d'un acte accompli purement en esprit de foi et d'obéissance, ou dans ce sens spécial, que l'acte même de la génération aurait été soustrait à la loi commune de la concupiscence. Ces trois explications étaient manifestement dépendantes, dans l'esprit de leurs partisans, de l'ancienne théorie sur la nature de la concupiscence et son influence positive et physique dans la transmission du péché originel. Il en est autrement dans la quatrième admise par Auriol, François de Meyronnes, Pierre de Gandie et le plus grand nombre; il suffit d'affirmer une dispense de la loi commune accordée non aux parents, mais à la Vierge elle-même au premier instant de sa conception, *per simplicem dispensationem in primo instanti suæ conceptionis;* en vertu de cette dispense, Marie est préservée du péché originel par le fait même qu'à ce moment-là son âme est ornée de la grâce sanctifiante.

Ceux qui soumettent la conception première de la Vierge aux conditions ordinaires de la génération humaine dans l'ordre actuel, insistent souvent sur la nécessité de ce fait pour qu'il y ait, de la part de Marie, un besoin réel de préservation et de rédemption : *Si non fuisset concepta ex semine et in libidine concupiscentiæ, fuisset immunis ab ira, de iure, et sic non indiguisset reconciliatione.* Auriol, *Tractatus*, c. VI, ad 7um, édit. Quaracchi, p. 90. C'est dans le même ordre d'idées que se placent Paul de Venise, quand il dit : « Selon la chair Marie a été conçue dans le péché originel, » § *Dicendum est ergo;* et François de Meyronnes quand il concède que de Marie réellement préservée du péché originel, on peut dire avec les saints docteurs qu'elle l'a contracté d'une certaine façon, q. II, a. 4 : *Quod hoc non obstante potest dici quod beata Virgo, propter dictum sanctorum, peccatum originale contraxit aliquo modo.* Il veut dire qu'elle l'a contracté en droit ou à considérer la façon dont elle a été conçue : *quia, quantum fuit de se, peccatum originale habuit.* Considérations dont le plein développement rentre dans la question du *debitum peccati* en Marie; question qui n'était pas encore traitée *ex professo* au XIVe siècle, mais qui le sera plus tard.

Pour les sources principales de cette synthèse historico-théologique, qui est de facture personnelle, voir les ouvrages de Pierre de Alva et autres cités ci-dessus, col. 1083.

5° *La fête de la Conception au XIVe siècle.* — La réaction scotiste ne pouvait que favoriser le progrès du culte. Ce progrès fut tel qu'à la veille du concile de Bâle, la fête était célébrée pour ainsi dire universellement, célébrée même par ceux qui rejetaient l'immaculée conception; circonstance qui nous avertit de ne pas oublier la distinction déjà signalée entre l'existence de la fête et son objet.

1. *Diffusion du culte.* — Cette question est secondaire, maintenant que les témoignages abondent : témoignages généraux ou témoignages particuliers, qu'il suffira d'indiquer brièvement, hors les cas d'intérêt spécial.

a) Témoignages généraux. — Nous trouvons un indice manifeste du développement cultuel dans les sermons sur la Conception, de plus en plus fréquents, et dans les nombreux traités sur le même sujet, car beaucoup furent écrits pour défendre la fête ou légitimer son objet, et dans les autres la question vient presque toujours, incidemment. Notable est l'apport fourni par les ordres religieux de caractère internatio-

nal et régis en même temps par des chapitres généraux ayant pouvoir de formuler des ordonnances communes; tous ces ordres suivent peu à peu l'exemple donné, aux siècles précédents, par tant de monastères bénédictins, et, plus récemment, par l'ordre franciscain. Les carmes adoptent la fête dès le commencement du XIV^e siècle, peut-être en 1306, au chapitre de Toulouse. Voir t. III, col. 1788; B. Zimmerman, *Ordinaire de l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel par Sibert de Beka (vers 1312)*. Paris, 1910, p. 267, sq.; P. Doncœur, *loc. cit.*, p. 45 (281). Les prémontrés suivirent de près les carmes, s'ils ne les précédèrent pas, comparer Mabillon, *Sancti Bernardi opera*, Paris, 1690, t. I, col. LXI, n. 140, et S. Beissel, *Geschichte der Verehrung Mariens in Deutschland während des Mittelalters*, p. 211; *Geschichte der Verehrung Mariens im 16. und 17. Jahrhunderten*, p. 226. Une ordonnance du chapitre général des chartreux, en 1333, établit la fête. Voir t. II, col. 2303. Elle existait certainement chez les trinitaires, les servites et autres ordres. Les dominicains eux-mêmes l'instituèrent, quoi qu'il en soit du sens donné : en 1388, pour l'obédience d'Avignon, au chapitre de Rodez; en 1391, 1394 et 1397, pour l'obédience de Rome, aux chapitres de Ferrare, Rimini et Francfort. R. P. Mortier, *op. cit.*, t. III, p. 631 sq., 645. En somme, sur la fin du siècle, les ordres religieux s'étaient ralliés au culte de la Conception.

b) Témoignages particuliers. — a. *Angleterre.* — En 1328, dans le concile tenu à Londres sous l'archevêque Mepham, la fête fut déclarée obligatoire pour la province ecclésiastique de Cantorbéry, et par conséquent pour la plupart des diocèses anglais : *festive et solemniter de cætero celebretur.* Wilkins, *Concilia magnæ Britanniæ et Hiberniæ*, Londres, 1737, t. II, p. 552. Aussi figure-t-elle sur le catalogue des fêtes chômées dressé vers l'an 1400, par l'archevêque Richard Arundel. H. Spelman, *Concilia, decreta, leges, constitutiones orbis britannici in re ecclesiastica*, Londres, 1644, t. II, p. 659. York ne resta pas en arrière, puisque la messe de la Conception figure au célèbre missel de cette Église, dans la partie qui date au moins du XIV^e siècle : *The York Missal*, édit. Henderson, Durham, 1872, t. II, p. 6. En Irlande, la fête fut établie pour toute la province ecclésiastique de Dublin par l'archevêque Jean de Saint-Paul, dans un concile provincial tenu l'an 1351.

b *France.* — On n'y rencontre pas encore d'ordonnances prescrivant la célébration de la fête d'une façon générale, mais le progrès suit une marche constante, comme on peut en juger par la simple énumération d'endroits indiqués par Mgr Malou, t. I, p. 122 sq., où il s'agit d'institution ou de confirmation ou de simple mention de la fête; Châlons-sur-Marne, 1306; Cambrai avec ses suffragants, 1310; Orléans, 1317; Soissons, 1334; Langres et Albi, 1337; Meaux, 1356; Strasbourg, 1364; Lavaur, 1368; Annecy 1370. Énumération très incomplète et, par là même, impropre à donner une idée suffisante du progrès accompli. Pour s'en convaincre, il suffit de recourir aux documents liturgiques étudiés par le P. Noyon, voir col. 1042; de son enquête, inachevée pourtant, il résulte que sur environ 64 manuscrits consultés ou signalés, 56 ont la fête, soit mentionnée au calendrier, soit mise à son rang, avec simple renvoi à la Nativité ou avec office propre, en tout ou en partie. Beaucoup de ces pièces ne font que confirmer des données acquises déjà; tel est le cas, en général, pour celles qui se rencontrent dans les bibliothèques de Paris ou de Normandie et qui concernent des églises de cette ville ou de cette province. A l'occasion, tel document a sa valeur particulière. Ainsi, nous apprenons qu'en 1327, Hugues Micheli de Besançon, évêque de Paris, se rendit au chapitre de sa cathédrale et manifesta l'intention de faire de la Conception une fête annuelle et pontificale, et les chanoines d'accepter avec d'autant plus d'empressement que, suivant leur remarque, le prélat aurait plus à mettre du sien qu'eux-mêmes en cette affaire : 1327. *Rev. D. D. Hugo par ep. venit ad capitulum parisiense, et dixit quod ipse volebat quod festum conceptionis esset annuale et dies episcopalis, et cantorius et capitulum respondit quod ipse hoc volebat quia plus de suo in hoc opere debebat ponere quam ipsi.* Archives nationales, *LL, 283*, p. 17. Par là s'expliquent les formules de bénédiction épiscopale pour la fête de la Conception, qui apparaissent dans les pontificaux parisiens de date postérieure, par exemple ms. *lat. 962* et *964* de la Bibliothèque nationale.

Des bréviaires conservés dans les divers fonds de la capitale rendent témoignage à d'autres régions : Châlons-sur-Marne, Chartres, Limoges, Meaux, Metz, Noyon, Orléans. Aux archives du chapitre de Bayeux, un missel et pontifical d'Etienne Loypeau, qui monta sur le siège de Luçon en 1388, contient, pour le jour de la Conception, une bénédiction dont l'air de parenté avec celles que nous avons rencontrées aux siècles précédents est frappant : *Omnipotens Deus sua vos dignetur protectione benedicere, qui hunc diem per conceptionem beate Marie fecit clarescere. Amen. Et qui per eam filium suum voluit nasci, eius intercessione ab omni vos faciat adversitate deffendi. Amen. Quo in presenti eius meritis et precibus adiuti sempiterna valeatis gratanter felicitate perfrui. Amen.* D'autres diocèses, comme Nantes, Tours, et, dans le midi, Avignon, Auch, Causerans, Tarbes, trouvent dans leurs propres archives des preuves de leur ancien culte envers la conception de Marie. Nîmes semble de voir être ajouté, d'après le manuscrit signalé col. 1092. Sans compter les ordres religieux, dont la part est riche : bénédictins, de Cluny ou de Saint-Maur, célestins, dominicains, guillelmites, mathurins ou trinitaires, représentés par des bréviaires ou des missels dans les diverses bibliothèques de Paris; cisterciens, par un missel de Morimond, à la bibliothèque de Chaumont; prémontrés, par un martyrologe de Mondaye, au chapitre de Bayeux; en outre, d'après les *Analecta hymnica*, t. LIV, p. 278, le Mont Saint-Michel et Fontevrault, l'un par un missel et l'autre par un graduel, biblioth. d'Avranches et de Limoges.

Avec le culte se développe la dévotion des fidèles envers la conception de Marie; à preuve, l'établissement à Paris, d'une confrérie sous ce vocable dans l'église de Saint-Séverin, dès 1311 ou du moins avant 1361. Lesêtre, *op. cit.*, p. 38. Parmi les étudiants de l'université, l'exemple donné au siècle précédent par la nation normande est imité : la fête de la Conception est adoptée par la nation anglaise, en 1376, *Auctarium Chartularii*, t. I, p. 481, et par la nation française, en 1380. *Chartularium*, t. II, p. 297. L'université elle-même célébrait la fête, comme on le voit par un calendrier en usage au XIV^e siècle : *Decemb. 8. Conceptio sancte Marie virginis. Non legitur in aliqua facultate. Chartularium*, t. II, p. 715. L'usage était certainement antérieur à la fin du siècle; dans les conclusions de son *Compendium veritatis immaculatæ conceptionis*, composé vers 1390, François Martin reproche aux anciens étudiants de l'université qui ont juré d'en garder les statuts, de manquer à leur serment, s'ils ne font pas la fête de la Conception, vu que c'est là un point des statuts : *patet, quia de hoc est statutum in studio Parisiensi.* Mais de quelle époque datait l'usage? Dès le milieu du siècle, Ludolphe Caracciolo fait allusion, *loc. cit.*, à des statuts relatifs à la fête, qu'il veut observer : *et quia juratus Universitati Parisiensi, ipsius statuta servare cupiens, huius sacræ*

conceptionis festum devote festivare cupio. Dix ans plus tôt, Jean Bacon affirme que la fête se célèbre en vertu d'un statut et que des discussions sur ce sujet avaient précédé, il n'y avait pas beaucoup d'années, dans les universités de Paris, d'Oxford et de Cambridge : *Non a multis annis disputatum est inter theologos in universitatibus Parisiensi, Oxoniensi et Cantabrigiensi, et ubique determinatur quod sanctum est conceptionem beatæ Virginis celebrare habito respectu ad eius sanctificationem, et in dictis Universitatibus celebratur per statutum. In IV Sent.*, l. IV, dist. II, q. IV, a. 3. Enfin, en 1314, Pierre Auriol affirme la célébration de la fête par l'université de Paris, comme un fait notoire, bien connu du pape et de toute sa cour : *Sed clarum est quod dominus papa et cardinales et romana ecclesia sciverunt diu et notorie cognoverunt, quod ecclesia anglicana et Normanniæ et universitas studii Parisiensis ac multæ ecclesiæ, quæ subsunt domino papæ, celebrant festum conceptionis. Tractatus de Conceptione*, c. V, Quaracchi, p. 72. Nous remontons ainsi jusqu'aux débuts du siècle. L'adoption de la fête par l'université se rattacherait-elle, comme certains le prétendent, au triomphe de Duns Scot à Paris? Simple conjecture.

c. *Belgique et Hollande.* — De nouveaux noms s'ajoutent, pour le second de ces pays : Utrecht, 1327; Deventer, 1337; Gueldre, 1366; Hollande (comté), 1351. Van Noort, *Tract. de Deo redemptore*, Amsterdam, 1910, p. 179, note 3. En outre, un missel provenant de Maestricht et conservé à la bibliothèque des bollandistes, contient une messe propre de la Conception, d'après Speelman qui cite, pour la Belgique, Tongres, 1383, et l'ancienne abbaye bénédictine de Saint-Gérard, près de Namur, riche d'un bréviaire avec office propre de la fête. *Belgium Marianum*, p. 263, 288.

d. *Allemagne et Autriche.* — Kellner, *op. cit.*, p. 195, signale l'introduction officielle de la solennité dans plusieurs diocèses importants, aux dates suivantes : Mayence, 1318; Trèves, entre 1318 et 1343; Paderborn, 1343; Munster, 1350; Brixen, 1399. S'il n'en est pas encore de même pour Cologne, on trouve pourtant la fête mentionnée dans un calendrier. Beaucoup plus nombreux les noms de villes et d'anciens monastères qui ont fourni des hymnes sur la Conception aux *Analecta* de G. Dreves : Vienne, t. IV, p. 42; t. V, p. 53; Salzburg, t. IV, p. 44; t. LII, p. 39; Lambach (bénéd.), Hohenfurt (cisterc.), t. IV, p. 42, 46; Prague, Cracovie, Tepl en Bohême (prémont.), Lilienfield (cisterc.), Vorau en Styrie (august.), Furstenzell en Basse-Bavière (cisterc.), Raigern en Moravie (bénéd.), t. V, p. 47, 51, 53, 57; Brixen, brév. de 1372, t. IX, p. 45; Reichenau (bénéd.), t. XXXII, p. 87, 177; Bamberg (domin.), S. Vincent de Breslau (prémont.), brév. de 1315 et missel de 1407, t. XXXIV, p. 61; S. Blaise (bénéd.), Constance, Francfort, t. LII, p. 40, 41, 42; Cranenberg, en Prusse, t. LIV, p. 281. De telles épaves ne supposent-elles pas, manifestement, un culte fort répandu?

e. *Espagne et Portugal.* — D'après un témoignage rendu en 1849 par Mgr Antoine da Fonseca Moniz, évêque de Faro, la reine Elisabeth de Portugal aurait fait bâtir à ses frais, vers 1320, une chapelle de la Conception dans le couvent des trinitaires à Lisbonne et se serait employée avec une pieuse ardeur à promouvoir la fête. *Pareri de' Vescovi*, Rome, 1851, t. I, p. 509. L'Espagne nous fournit des renseignements plus nombreux et plus précis, surtout pour le royaume d'Aragon. A Girone, en Catalogne, la fête fut introduite à la cathédrale par délibération capitulaire, le 17 avril 1330. Dreves, *Analecta*, t. XVII, p. 25. En Roussillon, alors rattaché à l'Espagne, Guy de Perpignan, devenu évêque d'Elne, l'établit dans son diocèse, vers 1337. Doncœur, *loc. cit.*, p. 38. Dans un synode tenu en 1378, Lopez Fernandez de Luna, archevêque de Saragosse, en fait une fête d'obligation. J. Mir, *La inmaculada concepción*, p. 112. La municipalité de Barcelone prend, de sa propre initiative, la même mesure en 1390. De son côté, le roi Jean Ier règle que la solennité se célébrera désormais chaque année à sa cour, centre de la confrérie royale de « Notre-Dame sainte Marie, » fondée dès 1333 et placée ensuite sous les auspices de l'Immaculée. L'œuvre est complétée, dans la pragmatique déjà citée du 14 mars 1394, par l'extension de la fête au royaume d'Aragon et, d'une façon spéciale, à la principauté de Girone, le 5 décembre de l'année suivante. F. Fita, *Tres discursos*, p. 43, 48, 59, 63, 66. En dehors du royaume d'Aragon, un bréviaire contenant un office propre de la Conception apparaît aux archives capitulaires de Lugo, en Galice. Dreves, *Analecta*, t. XXIV, p. 64. En Castille, Jean Alphonse de Valladolid, d'abord abbé de Salis, au diocèse de Burgos, puis évêque de Siguenza (sans doute, Jean de Sorronto, 1390-1402), célèbre la fête avec grande solennité, d'après un document contemporain. C. M. Abad, *El culto de la immaculada concepción en la ciudad de Burgos*, Madrid, 1905, p. 21, 163. Ainsi, le culte de l'Immaculée commence-t-il à prendre son essor dans un pays où il aura bientôt tant d'éclat.

f. *Italie.* — En Sicile, Jean des Ursins, archevêque de Palerme, de concert avec deux autres métropolitains et neuf évêques, accorde le 13 août 1323, une indulgence aux fidèles qui visiteraient l'autel de sainte Catherine de Palerme aux fêtes de l'Assomption, de l'Annonciation, de la Nativité, de la *Conception*, et de la Purification de la Vierge. Plazza, *op. cit.*, Act. III, n. 107, p. 151. Pour l'Italie continentale, d'autres témoignages se présentent. Alvare Pélage, écrivant vers 1330, nous apprend qu'il a prêché à Rome, dans l'église de Sainte-Marie Majeure le 8 décembre, en la fête qu'il dénomme (nous verrons bientôt pourquoi) de la *sanctification* de Marie : *cum ibi prædicarem in ipso festo sanctificationis, quod fit in decembri ante festum natalis per XV dies. De planctu Ecclesiæ*, l. II, a. 52. Voir col. 1099. Boncore di Santa Vittoria (1340) confirme l'existence du culte par les hymnes *de Conceptione B. M. V.* contenues dans son *Novus liber hymnorum ac orationum*, ms., conservé aux archives du chapitre de Saint-Pierre de Rome. Dreves, *Analecta*, t. XLI, p. 211 sq. Les ordres monastiques ajoutent leur apport. A l'*Ambrosiana* de Milan, missel de carmes, signalé par Mgr Battandier dans la revue *Notre-Dame*, 1re année, Paris, 1911, p. 43. A Padoue, bréviaire romano-franciscain, *Analecta hymnica*, t. XXIII, p. 58. A Rome, bréviaire franciscain, *Vallicellana*, ms. 1157 (coté XIIe siècle, mais certainement postérieur); pontifical et missel du même ordre, avec formule de bénédiction épiscopale *in festo conceptionis beate Marie, Vat. lat. 4743*, fol. 395; bréviaire *secundum rubricam novam ordinis monachorum*, probablement cistercien, à la bibliothèque Vittorio Emmanuele, *Ms. Sessor., 146 (1411)*; missel, *secundum usum Romane curie*, à l'usage de l'abbaye bénédictine de Farfa, écrit entre 1352 et 1370, à la même bibliothèque, *Ms. Farfensi 12 (152)*. Deux autres bréviaires bénédictins se rattachent, l'un à Saint-Pierre de Pérouse et l'autre, de 1326, à Pise. *Analecta hymnica*, t. XXIII, p. 59, 60. Enfin la *Bibliotheca Casinensis*, t. IV, Mont-Cassin, 1880, nous révèle deux ou trois autres documents : dans le codex *CXCIII*, p. 100, deux calendriers, dont l'un à l'usage des frères mineurs de la province de Naples, mentionnant la fête de la Conception, cf. *Florigerium*, t. IV, p. 231, 246; dans le codex *CXCVIII*, p. 118, un *Breviarium*

seu ordo recitandi officium, provenant du monastère de Sainte-Marie de Albaneta, près du Mont-Cassin : ce bréviaire, coté XII^e^ siècle, n'a pas la fête, mais au début on a cousu au XIV^e^ siècle, sinon au XIII^e^, deux feuilles qui contiennent la légende de l'abbé Elsin distribuée en huit leçons pour usage liturgique. Voir, pour additions semblables, dom Suitbert Bäumer, *Histoire du bréviaire*, trad. Biron, Paris, 1905, t. II, p. 61, note 3.

g. *Cour pontificale.* — Plusieurs des documents liturgiques qui viennent d'être cités, en particulier le *Breviarium romano-franciscanum* de Padoue et le *Missale secundum usum romane curie* de Farfa, contenant l'un un office et l'autre une messe de la Conception, semblent prouver indirectement l'existence de la fête à la cour romaine dans la seconde moitié du XIV^e^ siècle. Mais, à supposer qu'elle soit légitime, cette conséquence ne suffit pas pour nous apprendre à quelle époque précise ni dans quelles conditions la solennité s'y était introduite. Les recherches du P. Doncœur, *art. cit.*, ont jeté beaucoup de lumière sur ce point, mais il reste encore des ombres. Il ne semble pas qu'on puisse attribuer au pape Jean XXI (1276) l'insertion de la fête au calendrier, ni à son successeur Nicolas III (1277-1280) une acceptation implicite par adoption du bréviaire franciscain qui, dès lors, aurait contenu cette solennité. L'hypothèse n'est pas conciliable avec l'attitude des adversaires ni avec celle des défenseurs. Vers 1320, Jean de Naples affirme aussi nettement que saint Thomas, un demi-siècle plus tôt : « L'Église romaine ne célèbre pas la fête de la Conception. » *Quodl.*, VI, q. XIII. De même, une dizaine d'années plus tard, Alvare Pélage : « L'Église romaine ne célèbre pas la fête de la Conception, bien qu'elle permette de la célébrer ailleurs; elle ne l'approuve pas, parce que l'idée de permission exclut celle d'approbation. » *De planctu Eclesiæ*, *loc. cit.*, col. 1098. En face de dénégations si expresses, que font les partisans de la fête? Ils ne s'inscrivent pas en faux contre l'assertion : ou ils ne la relèvent pas, comme Auriol dans son *Tractatus*, ou ils se contentent de ramener le fait à ses justes proportions, comme le même auteur dans son *Repercussorium*, concl. VIII, Quaracchi, p. 150 : « Si l'Église romaine ne célèbre pas la fête de la Conception, elle ne l'a pourtant pas en abomination et elle ne la méprise pas, *non tamen abominatur vel contemnit.* » Elle fait même davantage; elle la permet, comme on le voit, en beaucoup d'endroits : *Licet non faciat Ecclesia romana, tamen permittit, ut apparet in ecclesiis solemnibus et cathedralibus, ut Lugduni, et in Anglia, et in multis aliis locis.* *In IV Sent.*, l. IV, dist. III, q. I, a. 5. L'auteur anonyme du sermon *Audite somnium meum*, écrit vers 1330 ou peu après, se contentait également de faire appel à la tolérance de l'Église romaine : *Ipsa sustinet celebrari festum Conceptionis.* Pierre de Alva, *loc. cit.*, p. 243.

Bientôt le ton change. Thomas de Strasbourg rencontrant sur son passage l'objection tirée de la glose *Pronuntiandum*, voir col. 1007, répond : « A supposer que ces paroles se trouvent réellement dans cette glose, en fait elles sont maintenant abrogées, puisque la sainte Église romaine a coutume de célébrer solennellement la fête de la glorieuse Vierge. *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, a. 1. A la même époque, entre 1340 et 1345, Jean Bacon est encore plus explicite : il invoque, en faveur du culte attaqué, un usage de la cour romaine public et de longue durée, *publica et diuturna consuetudine celebratum est hoc festum in curia romana.* Chaque année la fête se célèbre dans le couvent des carmes; il y a messe solennelle et sermon, auxquels assiste la cour romaine, y compris la vénérable congrégation des seigneurs cardinaux; et cet état de choses a existé sous plusieurs pontificats, *et hæc duraverunt tempore multorum romanorum pontificum*, au vu et au su des papes et du siège apostolique, d'où l'on peut conclure que c'est là une dévotion sainte et catholique. *In IV Sent.*, l. IV, dist. II, q. IV, a. 3.

Quelque événement notable était-il survenu? Beaucoup d'auteurs racontent qu'à la suite d'une discussion entre les frères prêcheurs et les frères mineurs, Jean XXII se serait, en 1325, prononcé en faveur des derniers et qu'il aurait scellé son approbation par un rescrit enjoignant de célébrer la fête avec plus de solennité dans sa chapelle et dans la ville d'Avignon. Mgr Malou, t. I, p. 55, d'après T. Strozzi, *Controv. della concezione*, l. V, c. III, Palerme, 1703. D'autres prétendent qu'il aurait même approuvé la pieuse croyance en ces termes : *Omnes fatemur cum Gabriele Mariam plenam gratia; cum ergo gratiæ sint ampliandæ secundum leges et canones, Mariam sine originali peccato assero conceptam, et eius festum conceptionis iudico esse celebrandum.* Ainsi lisons-nous dans le *Cronodromus*, petit traité en faveur de l'immaculée conception composé par un bénédictin anonyme, à une époque incertaine, mais probablement antérieure au concile de Bâle. « En conséquence, continue cet auteur, à partir de ce temps-là, comme le rapportent nos ancêtres, *ut a maioribus traditur*, la cour pontificale et, par suite, l'Église universelle célèbre pieusement la conception de la glorieuse Vierge. » Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis authoribus*, t. I, p. 555 sq. Malheureusement, tout ce récit se présente sans garanties suffisantes de véracité. Une affirmation doctrinale de l'immaculée conception par Jean XXII paraît d'ailleurs peu vraisemblable quand on songe à ses sentiments personnels sur la question. Voir col. 1080. En ce qui concerne la fête, si un acte aussi formel avait eu lieu, comment comprendre le silence de ses défenseurs, sous les pontificats de Benoît XII et de Clément VI, sur un point de telle importance? Et comment comprendre, en particulier, que dans le sermon qu'il prêcha le 8 décembre 1342 dans l'église des carmes, Richard Fitzralph se soit cru obligé à tant de réserve et tant de ménagements? Ni Thomas de Strasbourg, ni Jean Bacon, ni aucun autre contemporain ne parlent d'une fête de la Conception qui aurait été célébrée alors dans le palais pontifical; ils parlent seulement de l'assistance aux cérémonies dans l'église des carmes : *A multis temporibus consueverunt in romana curia visitare conventum nostrum in festo Conceptionis gloriosæ Virginis*, dit encore vers le milieu du siècle Jean de Hildesheim, *De principiis ordinis carmelitarum*, c. XIV. Reste donc que, s'il y a eu quelque intervention de la part de Jean XXII, elle n'a pas dû aller au delà d'une simple permission ou, tout au plus, d'une approbation d'ordre pratique, d'où serait résulté un essor plus grand du culte.

On est ainsi amené à distinguer deux phases dans l'attitude des souverains pontifes. D'abord il y eut tolérance; tolérance non pas purement négative, comme celle dont les papes firent preuve en ne proscrivant pas le culte, mais tolérance déjà positive, parce que jointe à des actes. Cette phase avait réellement commencé quand la cour pontificale, se trouvant temporairement à Anagni, assistait à la fête du huit décembre dans la cathédrale. Boniface VIII (1294-1303) accentua encore cette attitude bienveillante en accordant à ses compatriotes des indulgences pour cette solennité : *Eodem die Bonifacius P. P. octavus fecit remissionem perpetuam 8 annorum et 40 dierum.* P. Doncœur, *loc. cit.*, p. 25 (699), d'après un recueil ms. de la bibliothèque d'Anagni. Quand

Clément V eut quitté Rome pour Avignon, la cour pontificale se mit à fréquenter l'église des carmes le huit décembre, mais d'une façon habituelle, puisqu'elle était provisoirement fixée sur les bords du Rhône; et peut-être cette seule considération suffirait-elle pour expliquer les témoignages les plus anciens, ceux qui datent des pontificats de Jean XXII, de Benoît XII et de Clément VI, car de quelqu'un qui assiste publiquement à une solennité, on peut dire en un vrai sens qu'il la célèbre.

Vint un moment où la fête s'introduisit dans la cour pontificale elle-même. Cette seconde phase commença certainement pendant le séjour d'Avignon, mais à une époque qui n'a pas encore été nettement déterminée. On peut citer quelques livres liturgiques qui ne sont pas sans relation avec la cour romaine : par exemple, trois ou quatre à la bibliothèque d'Avignon, voir Doncœur, *loc. cit.*, p. 27(701), le *Breviarium romano-franciscanum* de Padoue et le *Missale secundum consuetudinem romane curie* de Farfa, indiqués col. 1099; mais, ou ils sont de la fin du siècle, ou ils n'ont pas de date précise. En tout cas, rentrée à Rome, la cour pontificale garda l'usage qu'elle avait adopté. Gilles de Bellemer écrit, en 1385, qu'il y a vu la fête de la Conception célébrée, à la connaissance et du consentement du pape, *sciente et permittente romano pontifice*, par les cardinaux, les prélats et autres personnages, en même temps que par tous les ordres religieux, à l'exception des dominicains. In cap. *Conquest.* de feriis, ann. 1385. Quelques années plus tard, François Martin donne des détails plus précis encore dans son *Compendium veritatis immaculatæ conceptionis.* Il nous dit que la fête de la Conception de la bienheureuse vierge Marie se célèbre à la cour romaine, *fit in curia romana;* il y a sermon auquel les seigneurs cardinaux assistent chaque année. Ailleurs : « Cette fête est célébrée avec solennité par le souverain pontife et par les seigneurs cardinaux; dans leurs chapelles on fait l'office de la fête de la Conception, *et in eorum cappellis fit officium de festo conceptionis.* » Et encore : « Il est d'usage de célébrer cette fête, partout où le pape se trouve, et alors c'est jour férié, *bien que cette fête ne soit pas inscrite au canon, quanquam hoc festum non ponatur in canone.* » Pierre de Alva, *loc. cit.*, p. 55, 93, 138. Cette dernière assertion est confirmée par un fait. Quand les papes de cette époque, par exemple, Clément VI en 1348, Benoît XIII en 1403 et même Eugène IV en 1433, ont l'occasion de parler des fêtes principales de Notre-Dame, ils n'en énumèrent que quatre, et la Conception n'est pas du nombre. Doncœur, *loc. cit.*, p. 27 (701), note 2.

Nous verrons plus tard quel parti Jean de Torquémada essaiera de tirer de cette circonstance. Disons seulement ici qu'à défaut d'une insertion officielle au canon, il y avait, à la fin du XIV^e^ siècle, quelque chose d'approchant ou de moralement équivalent dans la diffusion à peu près universelle du culte. Gerson se sert de cette considération dans la réponse à la difficulté tirée de l'opposition de saint Bernard. Il essaie d'abord d'une explication : l'illustre abbé voulait surtout reprocher aux chanoines lyonnais leur précipitation à célébrer une fête qui n'avait pas pour elle l'approbation de Rome; puis il ajoute ces paroles qui peuvent tenir lieu d'épilogue à ce chapitre : « Les choses n'en sont plus, aujourd'hui, au même point qu'au temps de saint Bernard, car la vérité est beaucoup mieux élucidée et cette solennité se célèbre pour ainsi dire dans toute l'Église romaine et ailleurs. Aussi n'y a-t-il aucun danger de conscience, ni péril d'erreur coupable ou de présomption à la fêter; il y en aurait beaucoup plus à ne pas le faire. » *Opera*, t. III, p. 1331. *Sermo de Conceptione*, part. III, 4^a^ *Consideratio.*

2. *Objet de la fête au XIV^e^ siècle.* — La controverse relative au glorieux privilège a nécessairement ici son contre-coup. Ceux qui rejetaient le privilège ou qui en doutaient et ceux qui l'admettaient ne pouvaient pas entendre la fête de la même manière. Divers groupes sont à distinguer. Le premier comprend ceux qui rapportaient la fête non à la conception, mais à la *sanctification* de Marie. Tels les frères prêcheurs, dont Durand était le porte-voix, quand il disait, *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, n. 14 : « Ou c'est à tort qu'on célèbre cette fête, ou c'est à tort qu'on l'appelle fête de la conception... Il faudrait dire fête de la sanctification. » La solennité instituée en 1388 au chapitre général de Rodez n'eut pas d'autre signification; les capitulaires déclarent que, certains s'efforçant d'honorer la bienheureuse Vierge sous le vocable de la conception, eux l'honoreront aussi, mais sous le vocable de sa véritable innocence et de sa sanctification : *quam nonnulli sub* CONCEPTIONIS *nomine honorare conantur, nos sub nomine vere innocentie et* SANCTIFICATIONIS *ipsam potius honoremus.* Denifle, *Chartularium*, t. III, n. 1562, p. 500; R. P. Mortier, *op. cit.*, t. III, p. 632. Les théologiens franciscains qui, dans la première moitié du XIV^e^ siècle, n'admettaient pas la pieuse croyance, acceptèrent le même interprétation; Alvare Pélage prétendait la confirmer par une oraison qu'il avait entendu chanter à Rome, le 8 décembre, dans l'église de Sainte-Marie Majeure et dont il cite le début : *Deus qui sanctificationem Virginis*, etc. *De planctu Ecclesiæ, loc. cit.* Jean de Torquémada, *Tractatus de veritate conceptionis*, part. VI, c. XIV, allègue à son tour quelques passages tirés d'un office de l'église de Girone, en particulier cette oraison : *Concede nos, quæsumus, omnipotens Deus, ut qui sanctificationem conceptionis beatæ Mariæ semper virginis in alvo suæ matris a te factam commemoramus in terris...* Autorité à laquelle il joint, part. IX, c. X, celle des chartreux : *Hic autem modus celebrandi festum sub nomine sanctificationis huiusque observatus manet apud integerrimum et sacerrimum Cartusiensem ordinem.*

Ces divers témoignages sont d'inégale portée ou d'inégale valeur. Nul doute sur le sens que les frères prêcheurs attribuent à leur fête de la santification, puisqu'ils opposent la sanctification de Marie à sa conception souillée par la faute originelle. Il se peut que l'oraison de Sainte-Marie Majeure suppose la même interprétation, mais il ne suffit pas d'un simple mot, capable de plusieurs acceptions, pour permettre de porter un jugement sérieux. Autre est le cas de Girone; aux citations faites par Jean de Torquémada s'ajoutent les fragments publiés par G. Dreves, d'après deux bréviaires dont l'un est daté de 1339, *Analecta hymnica*, t. XXXIV, p. 65, et l'autre coté vaguement XIV-XV^e^ siècle, t. XVI, p. 46 sq. Dans le premier, une hymne sur la Conception contient cette strophe, qui ne semble pas cadrer avec l'interprétation immaculiste :

Hæc fuit sanctificata
Ex virtute supera.
Mox cum fuit obligata
Intra matris viscera
Culpæ carnis labilis.

La difficulté n'est pas moins grande dans l'autre office : *In sanctificatione Conceptionis B. M. V*, quand on considère l'invitatoire :

Adoremus cum beatis
Deum, qui cuncta creavit,
Et in alvo suæ matris
Mariam sanctificavit.

Mais l'opposition devient évidente dans les an-

tiennes qui suivent; celle-ci, par exemple, au troisième nocturne :

Fusca fit conceptione
Maria, sed citius
Ex divina sanctione
Formosa fit plenius.

Et pourtant, dans un troisième office : *In Conceptione B. M. V.*, publié dans le même recueil, t. XXXIV, p. 65, et coté aussi XIVe-XVe siècle, une note très différente se fait entendre :

Tota pulchra es,
Virgo sacrata,
Nunquam labe aliqua
es maculata.
Plena gratia
fuit concepta,
A patre mundissima
est generata.

Que dire, si ce n'est que, sur ce point, il y a eu dans la liturgie gironaise des variations, subordonnées sans doute aux phases successives de la croyance et peut-être aussi aux influences qui s'exerçaient. Le second office, spécialement favorable à la fête de la sanctification, semble bien remonter à l'époque où Nicolas Eymeric, natif de Girone, avait aussi cette ville pour résidence habituelle. D'ailleurs, ce serait se tromper que de voir dans le cas précédent un cas unique, même dans le royaume d'Aragon; il y en eut d'autres, ne serait-ce que celui d'Elne, où la fête instituée par Gui de Perpignan est désignée de la même façon : *DE SANCTIFICATIONE CONCEPTIONIS Virginis gloriosæ*. Voir Doncœur, *loc. cit.*, p. 38 (712).

Dans l'article CHARTREUX, t. II, col. 2303, le P. Autore affirme que la solennité dont la célébration fut ordonnée au chapitre général de 1333, était celle « de la *conception* de la vierge Marie, et, en adoptant le mot de *conception* au lieu de *sanctification*, l'ordre suivait officiellement l'enseignement des scotistes. » Assertion vraie, en ce sens que licence fut accordée au prieur de Luvigny, et à qui voudrait, de célébrer solennellement la fête de la Conception, en se servant de l'office de la Nativité, ce mot étant remplacé par celui de Conception : *Priori et conventui Luvigniaci et aliis quibus placuerit, conceditur ut festum conceptionis beatæ virginis Mariæ possint solemniter celebrare, et fiat officium sicut in Nativitate, in nomen Conceptionis nomine Nativitatis commutato.* Le Couteulx, *Annales ordinis Cartusiensis*, Montreuil, 1898 sq., t. V, p. 333; Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, Paris, 1739, t. VI, p. 687. D'un autre côté, l'affirmation de Torquémada trouve un point d'appui dans les *Antiqua statuta*, can. 45 : *In festo de conceptione beatæ Mariæ dicatur ... eo Conceptionis, sanctificationis.* Mabillon, *ibid.* Ce c non étant postérieur à l'autre, il y aura donc eu, à un moment donné, changement de vocable. Pourquoi et sous quelle influence? Le P. Autore remarque que l'usage était de laisser aux théologiens qui venaient en chartreuse la liberté de leurs opinions; à titre d'exemple, il cite le célèbre Ludolphe qui, d'abord religieux dominicain, prit ensuite en 1340 l'habit de saint Bruno à la chartreuse de Strasbourg et, dans cette solitude composa la *Vita Christi* si connue, il y enseigne que la sainte Vierge fut *purifiée* de la tache originelle dans le sein de sa mère. L'auteur de l'article ajoute que le sentiment de Ludolphe n'était pas celui de l'ordre des chartreux, mais ne serait-il pas possible que le changement de titre ait été fait par déférence pour des gens qui, comme ce théologien, n'auraient pas goûté celui de *Conception?* En tout cas, le changement ne fut que transitoire; l'ancien titre ne tarda pas à reparaître, comme on le verra bientôt.

Quoi qu'il en soit, du reste, des exceptions plus ou moins nombreuses qui existèrent réellement, le doute n'est pas possible pour l'ensemble : c'était bien la conception de Marie que la plupart entendaient fêter. Dans les documents liturgiques du XIVe siècle, comme dans ceux des siècles précédents, la fête apparaît couramment sous ce vocable. Nul autre objet n'est mis en relief dans les parties les plus caractéristiques de l'office; tel, à matines, l'invitatoire qui se présente sous trois formes principales, avec des variantes accidentelles.

Venerantes sacram beate Marie virginis CONCEPTIONEM, æternum adoremus Dominum.
Hodie beatissime virginis Marie celebremus CONCEPTIONEM, ut ab eius filio remuneremur in celis.
Eia pervigiles domino iubilate fideles, CONCEPTUMQUE pie sollemnizate Marie.

Il en est de même des oraisons au bréviaire et au missel.

Deus qui beate Marie virginis CONCEPTIONEM angelico vaticinio parentibus predixisti, etc., cf. col. 991.
Deus ineffabilis misericordie qui prime piacula mulieris per virginem expianda sanxisti, da nobis CONCEPCIONIS eius digne solempnia venerari.
Supplicationem servorum tuorum, Deus, miserator exaudi, ut qui in CONCEPCIONE dei genitricis et virginis Marie congregamur, eius intercessione a te de instantibus periculis eruamur.

Sans compter l'oraison la plus fréquente, celle de la Nativité : *Famulis tuis quæsumus*, adaptée à la Conception, par substitution d'un mot à l'autre; ce qui se rencontre aussi dans l'*Introït* des deux messes le plus en usage alors; *Gaudeamus omnes in Domino* (Assomption), et *Gloriose virginis Marie*.

Dans toutes ces prières, il s'agit directement de la conception proprement dite, celle dont on célèbre l'anniversaire; ce que confirment soit les leçons de ces anciens bréviaires, dont la légende d'Helsin forme souvent la trame, soit les hymnes ou les antiennes, remplies d'allusions à cette même légende ou à l'action générale trice de saint Joachim et de sainte Anne, ou à l'origine première de la mère de Dieu.

Toute la question n'est pas résolue du fait que la plupart prétendaient fêter la conception de Marie, car tous ne l'envisageaient pas de la même façon. Un second groupe intervient donc, le groupe de ceux qui s'en tenaient, comme d'autres aux siècles précédents, à un culte ayant pour objet la conception, considérée non comme immaculée, mais comme vénérable à divers titres. Position intermédiaire, que les partisans de la pieuse croyance défendent eux-mêmes, à l'exemple de leurs devanciers, quand ils argumentent *ad hominem*, dans l'hypothèse d'une conception de Marie soumise à la loi commune. Tel, Jean Bacon, *In IV Sent.*, l. III, dist. IV. *Supposito quod culpam contraxisset, quæritur an adhuc in die suæ conceptionis sit veneranda.* Tel, Pierre Roger (Clément VI), dans le sermon indiqué ci-dessus; après avoir énoncé la controverse relative au privilège, il conclut : *Tamen, quidquid sit, dico quod etiamsi in forma... peccatum originale habuit, quod adhuc de eius conceptione possumus valde rationabiliter festivare.* Tel encore, Richard Fitzralph, quand il prêcha, le 8 décembre 1342, dans l'église des carmes d'Avignon : *Quibusdam dicentibus, quod debeat celebrari, quia hac die originata est nostra reparatrix, nostra mediatrix, nostra dominatrix, per quam recepimus et recipimus quicquid nobis profuit gratiæ et salutis.* Doncœur, *loc. cit.*, p. 54 (290). Autant de raisons qui tendaient à légitimer une fête indépendante de la controverse doctrinale sur l'exemption du péché originel.

Ceux qui, pour une raison ou pour une autre, commencèrent par admettre la fête de la Conception, abstraction faite du moment précis où l'âme de Marie fut sanctifiée, rentraient nécessairement dans l'un ou l'autre des deux groupes indiqués, suivant qu'ils faisaient porter leur culte sur la conception considérée ou comme vénérable en elle-même, ou comme jointe à la sanctification de l'âme. Ce dut être le cas, pendant un certain temps, pour les milieux où la solennité fut introduite avant que la pieuse croyance ne fut communément admise : universités; ordres religieux, comme ceux des frères mineurs, des carmes, des augustins et autres; diocèses et monastères particuliers; cour pontificale. La généralité et l'élasticité des offices primitifs rendaient possible cette position moyenne. Mais elle n'était que provisoire, puisqu'elle devait cesser le jour où il y aurait adhésion à la pieuse croyance.

Pour ce motif, le dernier groupe, comprenant ceux qui fêtaient non seulement la conception, mais la conception *immaculée*, s'accrut au cours du XIV^e^ siècle; il devint beaucoup plus considérable dans la seconde moitié que dans la première. En même temps, un progrès notable se dessine dans la liturgie. A côté des anciens offices qui s'arrêtent surtout à l'aspect extérieur du mystère, c'est-à-dire au fait de la conception de Marie et à ses rapports avec notre salut, d'autres apparaissent où l'aspect intérieur, celui qui a trait à l'âme de la Vierge et à ses perfections, se détache plus vivement, à tel point que l'affirmation du glorieux privilège y est contenue d'une façon formelle ou équivalente.

Invitation est adressée aux fidèles d'adorer le Verbe incarné, qui préserve du péché la conception de sa mère :

Adoremus Dei patris
Natum ex pura virgine,
Qui conceptum suæ matris
PRÆSERVAT a crimine.

Dreves, *Analecta*, t. v, p. 53. Cracovie, Vienne et Vorau.

Cette conception est présentée comme sainte et pure, de par la providence du Christ :

Fulget dies hodierna,
Per quam mundo lux æterna
Cœpit illucescere.
O quam SANCTA conceptio,
Quam beata!....
Conserva nos mortis a væ,
Quæ providentia Christi
MUNDA CONCEPTA fuisti.

Ibid., t. XXIV, p. 70 : Toul, brév. XIV^e^-XV^e^ siècle.

Telle l'épine qui produirait une rose, Anne conçoit Marie pure de toute faute :

Profers velut spina rosam
MUNDAM A PIACULO.

Ibid., t. XXXIV, p. 61 : saint Vincent de Breslau, graduel de 1319 et missel de 1407. Et tant d'autres où, sous diverses formes, la même idée revient :

Tuæ laudi, flagrans rosa,
Nata spinis, NEC SPINOSA,
Loca nos in requie.

Ibid., t. IX, p. 47 : Paris, Biblioth. nat., ms. *9442*, missel de Chaumont.

Ave, florens lilium,
ROSA SINE SPINA,
Concepta es, omnium
Ut sis medicina.

Ibid., t. XLI *a*, p. 111 : hymne sur la Conception, par Christans von Lilienfield († avant 1332).

Marie est saluée comme toute pleine de grâce dès le début de sa conception, comme une fleur exempte de contagion :

Gaude, felix Maria,
Tota PLENA GRATIA
CONCEPTUS EXORDIO...
Gaude felix gemmula,
Refulgens per sæcula
FLOS SINE CONTAGIO.

Ibid., t. XXXII, p. 87 : Reichenau, XIV^e^-XV^e^ siècles.

Elle est saluée comme conçue dans la sainteté, créée toute pure et toute belle :

Tu CONCEPTA SANCTITATE
Es, virgo, sine vitio.
Puritate, caritate
Creata a principio....
Tu concepta gloriosa
IN DEI SANCTITUDINE,
Tu es pulchraque formosa...

Ibid., t. XLI *b*, p. 211-213 : *Novus liber hymnorum et orationum*, de Boncore di Santa Vittoria (1340).

Saluée comme innocente dès le début, soustraite à la loi commune, prévenue et préservée par la grâce d'en haut :

Fuisti innocentula,
Cum a communi regula
Exempta sis magnifica,
Sanctificata parvula
Te mundante præambula
Gratia mea cælica.

Ibid., t. XLVIII, p. 382 : Guillaume de Deguéleville, prieur cistercien de Chaalis († après 1358), *Super Cantica canticorum*.

Enfin, suivant une image déjà rencontrée col. 1035, comparée, au moment où elle est créée, à un rayon de soleil brillant dans les nuages :

Ut radium
Solis in nebula,
Creavit hanc
Salvator omnium.

Ibid., t. IX, p. 46 : Paris, Biblioth. nat., ms. *lat. 9442*, missel de Chaumont.

Au-dessus de tous ces témoignages un autre devrait être placé, s'il était permis de l'utiliser sans réserve; c'est l'oraison suivante, contenue dans un missel carme conservé à l'*Ambrosiana* de Milan et signalée par Mgr Battandier, art. *Messe de l'immaculée conception au XIV^e^ siècle*, dans la revue *Notre-Dame*, Paris, 1911, p. 45 : *Deus qui per immaculatam nimis virginis Mariæ conceptionem dignum filio tuo habitaculum præparasti : concede quæsumus; ut sicut ex morte eiusdem filii tui prævisa eam ab omni labe præservasti, ita nos quoque mundos eius intercessione ad te pervenire concedas. Per eumdem...* C'est, à quelques mots près, l'oraison actuelle de la fête. Mais la messe dont il s'agit n'est pas celle qui figure dans le corps du missel, c'est une autre placée à la fin, « comme si elle formait un appendice et qu'on l'eût mise là pour mieux préciser l'objet propre de la fête et en faire ressortir le caractère. » L'appendice est-il réellement du même siècle que le reste?

Quoi qu'il en soit de ce dernier témoignage, les autres suffisent pour faire comprendre le progrès réalisé dans la liturgie. Faut-il en conclure que la fête n'avait plus le même objet? Ceux qui la soutenaient alors dans le sens immaculiste, ne le pensaient pas, puisqu'eux-mêmes faisaient appel aux anciens offices. L'auteur anonyme du sermon *Audite somnium meum*, arguait de ce chef, que dans l'office en usage à l'université de Paris et en Angleterre, on chantait des paroles nettement expressives de l'immaculée conception : *in qua solemnitate cantantur aliqua quæ expresse ipsam designant sine peccato*

conceptam, tam in universitate Parisiensi quam in Anglia isto officio consueto. Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis auctoribus*, t. I, p. 244. Il est regrettable que l'anonyme n'ait pas précisé davantage; mais Pierre Auriol comble en partie le déficit dans son *Tractatus de conceptione*, c. V, Quaracchi, p. 73 : « Toutes les églises d'Angleterre et de France qui font la fête de la Conception, chantent dans l'oraison, les antiennes et les répons des paroles qui ne sont pas vraies, si la vierge Marie n'a pas été préservée du péché originel. Celles-ci, par exemple : *Cordis ac vocis iubilo, laudes pangamus Domino, cuius matris conceptio mundum perfudit gaudio.* Et ces autres : *Da nobis, quæsumus, conceptionis eius digne solemnia venerari.* Et ces autres : *Conceptum quoque pie solemnizate.* Et ces autres : *Celebris dies colitur, in quo Virgo concipitur.* Et ces autres : *Conceptus hodiernus Mariæ virginis venenum tersit, nexum solvit vetustæ originis.* Et ces autres : *O veneranda series et beata progenies, unde surgit ut aurora Maria, virgo decora.* »

Les citations sont exactes; les textes se retrouvent en partie dans les *Analecta hymnica*, t. V, p. 47; t. LIV, p. 278, en partie dans des bréviaires ou missels français, de Bayeux, Limoges, Meaux, Nantes, Paris, Poitiers, Tours; complètement, dans un bréviaire et un missel fécampois, biblioth. de Rouen, ms. *205* et *291*. Voir aussi, pour l'Allemagne, F. J. Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1853, t. II, p. 10 sq. Sans être décisive, l'argumentation d'Auriol ne manque pas de valeur, à la condition de prendre les textes collectivement et d'insister surtout sur les deux derniers, comme le fait ce théologien : « Si la Vierge avait été conçue dans le péché, comment serait-il vrai que sa conception ferait disparaître le venin de l'antique origine, ou qu'elle-même se lèverait comme une aurore? *Quomodo enim verum esset, quod eius conceptus abstergeret venenum originis vetustæ, aut consurgeret ut aurora?* » A tout le moins, cette argumentation montre qu'en matière liturgique, comme en beaucoup d'autres, il faut savoir distinguer entre la simple lettre et son interprétation La lettre reste toujours la même, mais l'interprétation tend à se perfectionner. Ceux qui, à la fin du XIV^e^ siècle, admettaient la pieuse croyance, et ils étaient la masse, célébraient la fête de l'immaculée conception; les anciennes formules prenaient pour eux un sens plus précis, dès lors que leur culte allait à la bienheureuse Vierge tenue pour sainte, d'une sainteté proprement dite, au premier instant de sa conception comme à celui de sa naissance.

Reste à déterminer ce que les partisans de la fête ainsi comprise entendaient par le terme de conception; car ils distinguaient, comme leurs devanciers, entre la conception commencée ou charnelle et la conception consommée ou proprement humaine, *conceptio secundum carnem et secundum animam*, comme dit Paul de Venise; en outre, ils dédoublaient souvent la première en conception *séminale* et *corporelle*, d'après les deux moments principaux qu'on y peut distinguer, *seminis susceptio et corporis formatio*. Mais cette subdivision est sans importance dans la question présente, qui revient à ceci : Quel est exactement l'objet du culte : la conception commencée ou la conception consommée? Nul n'exclut cette dernière, car là seulement il peut s'agir de sainteté proprement dite, au sens théologique de l'expression, c'est-à-dire par infusion de la grâce sanctifiante dans l'âme de Marie. Mais beaucoup étendent aussi le culte à la conception première ou charnelle; culte dont l'objet est par le fait même complexe, puisque le genre de sainteté ou de pureté qui convient à la chair ou au corps est différent de celui qui convient à l'âme. En ce sens, Auriol conclut que, dans la célébration de la fête du 8 décembre, on a en vue toute sainteté et toute excellence de la mère de Dieu qui donne lieu à l'Église de se réjouir, par un motif d'espérance, quand elle la vénère au début de sa conception : *respectum habendo ad omnem sanctitatem et excellentiam matris Dei, de qua gaudet Ecclesia, dum eam recolit quasi in spe in die conceptionis seminalis sibi dari. Tractatus de conceptione*, c. VI, Quaracchi, p. 94. De même, entre beaucoup d'autres, Pierre Thomas, *Liber de innocentia V. M.*, part. VI, c. XIV, et François Martin, *Compendium veritatis de immaculata conceptione*, tr. V; Jean Vital, considérant la Vierge aux trois moments indiqués ci-dessus : *ut in suo originali principio, in carne mundissima, in creatione et infusione animæ*, conclut qu'en chacun d'eux elle est l'objet du culte : *Et de istis hodie celebratur festum. Sermo de Conceptione*, III^e^ partie, dans *Opera* de Gerson, t. III, p. 1345. Dans la bénédiction épiscopale *in festo conceptionis beate Marie*, que contient le *Pontificale et missale romanum fratrum minorum*, XIV^e^-XV^e^ siècle, conservé à la bibliothèque Vaticane, ms. lat. *4743*, fol. 395, les deux idées de sanctification et de culte sont associées et en même temps rattachées, comme chez Eadmer, à l'origine première de la mère de Dieu : *Christus dei filius, qui sue matris hodie SANCTIFICAVIT INICIA, errorum vestrorum expurgare dignetur vicia. Amen. Et qui sancte sue genetricis vos facit gaudere sollemniis, ipsius vos defensari annuat patrocinio. Ut qui virginalis templi PRIMORDIA COLITIS, trabea carnis deposita, superne Jerusalem habitacula ascendatis. Amen. Quod ipse prestare dignetur...* Rien en tout cela qui soit en désaccord avec la doctrine de l'immaculée conception; le désaccord n'existerait que dans le cas où l'on prétendrait restreindre le culte à la seule conception charnelle : alors, en effet, on ne vénérerait plus Marie comme sainte d'une sainteté intérieure et proprement dite, avec exclusion du péché originel sainement compris.

G. Dreves, *Analecta hymnica medii ævi*, *passim*, aux endroits indiqués; A. Noyon, notes manuscrites, voir col. 1042; Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, p. 122 sq.; Passaglia, *De immaculato Deiparæ semper Virginis conceptu*, sect. VII, c. II, a. 2, n. 1687; P. Doncœur, *Les premières interventions du saint-siège relatives à l'immaculée conception*, *loc. cit.*; H. Kellner, *Heortologie*, 3^e^ édit., Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 195 sq.; S. Beissel, *Geschichte der Verehrung Mariens in Deutschland während des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, p. 211 sq., ouvrage complété par le suivant : *Geschichte der Verehrung Mariens im 16 und 17 Jahrhundert*, c. X, p. 223 sq., Fribourg-en-Brisgau, 1910; F. Fita y Colomer, S. J., *Tres discursos historicos. Panegirico de la inmaculada Concepción*, 2^e^ édit. Madrid, 1909, p. 49 sq. *Colección diplomática*; H. Ehrensberger, *Libri liturgici bibliothecæ apostolicæ Vaticanæ manuscripti*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 240, 271, 458.

6° *Le concile de Bâle (1439) : décret sur la croyance et sur la fête.* — Le procès intenté à la cour d'Avignon contre Jean de Monzon n'avait pas amené de décision positive sur le fond de la controverse, mais le désir de la faire trancher par l'autorité ecclésiastique n'avait pas été abandonné. Dès l'an 1395, l'auditeur des causes apostoliques proposait à Benoît XIII (Pierre de Lune) d'intéresser la mère de Dieu à la paix de l'Église en faisant le vœu d'instituer et de rendre obligatoire pour tous la fête de la Conception avec octave : *Idcirco Dominus Noster una cum suo sacro Collegio, ut nostri erga Filium suum gloriosum benignius misereatur, vovere dignetur pro pace habenda, quod Ecclesia universaliter deinceps suæ sanctissimæ celebrabit Conceptionis festum una cum octavis.* Martène, *Veterum scriptorum et monumentorum... collectio*, Rouen, 1700, t. VII, p. 580. Quand le concile de Constance se fut réuni, Alphonse V, roi d'Aragon,

écrivit plusieurs fois à l'empereur Sigismond pour le supplier de promouvoir la double cause, de la croyance et de la fête; en particulier, dans une lettre du 18 mars 1417, il parle de deux petits traités transmis auparavant : l'un, *De sacratissima conceptione Virginis Matris Dei;* l'autre, *De concordia opinatæ contradictionis in dictis beati Thomæ super materia supradicta.* Fita, *op. cit.*, p. 82. L'affaire n'ayant pas abouti à Constance, le roi d'Aragon renouvela ses instances auprès de l'empereur, aussitôt qu'il fut question d'une autre assemblée. Nous le voyons par une lettre du 16 mai 1425, où le désir est particulièrement souligné en ce qui concerne la fête : *Ut in dicto generali concilio dictæ purissimæ conceptionis universalis et perpetua celebratio ad effectum perveniat totiens supplicatum.* La lettre était accompagnée d'un écrit peu étendu : *De possibilitate ac congrua necessitate purissimæ conceptionis Virginis Matris Dei. Ibid.*, p. 83, 85; Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 111. Cette pièce, de saveur lulliste très prononcée, avait pour auteur Jean de Palomar, archidiacre de Barcelone, qui devait assister au concile de Bâle, comme délégué pontifical. Après la réunion de cette nouvelle assemblée d'autres lettres suivirent, adressées les unes à l'empereur, juillet 1431 et janvier 1432, les autres au cardinal Julien Césarini, président, et aux Pères, 17 décembre 1431 et 9 janvier 1432. Fita, p. 88, 92, 94, 96.

1. *La discussion au concile.* — Rien n'indique que, pendant les trois premières années, les Pères de Bâle se soient occupés activement de la question. Ils n'oubliaient pourtant pas la Vierge immaculée; le 8 décembre, ils lui rendaient leurs hommages. En 1432, il y eut, par respect pour la solennité, *ob reverentiam solemnitatis Conceptionis beate Marie Virginis*, messe solennelle et sermon d'apparat par l'évêque de Cavaillon *(Cavallicensem)*. En 1434, il y a vacance, pour le même motif : *non fuit deputacio.* De nouveau, en 1435, il y eut, par respect pour la Conception, messe solennelle et sermon par un docteur, Jean de Romiroy. J. Haller, *Concilium Basiliense*, t. II, p. 287; t. III, p. 266, 587. On cite encore Jean Eymeric, *Sermo pro immaculata conceptione beatæ Virginis*, vers 1436. Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 261; Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis auctoribus*, t. I, p. 335.

Plus importante est la pièce qui nous a été conservée dans ce même recueil, p. 356, sous ce titre : *Tractatus auctoris anonymi de conceptione immaculata beatæ virginis Dei genitricis Mariæ.* C'est la pièce indiquée par Aug. de Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 260, n. 1708 : *Joannes de Roreti, can. Aniciensis, sermo de immaculata conceptione beatæ Virginis, 1435. In concilio Basileensi propositus, et Lovanii 1485, impressus.* Le nom du personnage est peut-être un peu déformé; ce serait, d'après Jean de Ségovie, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*, t. II, p. 379, *Magister Johannes Roceti* (ou, comme dit Plazza, *op. cit.*, p. 213 : *Rocheti*). Dans ce discours, relié au texte : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*, le chanoine du Puy énonce aussi exactement que nettement la thèse immaculiste : La mère de Dieu a été préservée de la tache originelle dans sa conception vénérable, au moins dès l'instant où l'âme fut unie au corps : *ab exordio saltem infusionis animæ in corpore, ab originali macula præservatam.* Quatre chefs de preuves sont apportés : figures de l'Ancien Testament, autorités patristiques, raisons proposées par les docteurs pour établir cette doctrine, miracles qui l'ont confirmée. Mais le véritable intérêt de ce discours n'est pas dans ces généralités; il vient du but que l'orateur avait en vue et qu'il dit tout haut : exciter les Pères du concile à s'occuper enfin de l'exaltation de la Vierge immaculée et à formuler des conclusions qui pourraient être discutées dans la sainte assemblée, *atque ad exaltationem conceptionis immaculatæ Virginis conclusiones aliquas eliciendi, proponendas in sacris disputationibus.* Il propose lui-même à ses auditeurs d'offrir à la bienheureuse Vierge, pour se concilier sa faveur, un double hommage, en canonisant sa conception et en déclarant qu'elle fut préservée du péché originel : *si munus ei obtuleris suæ conceptionis canonizandæ simul et declarandæ immunitatis eius ab originali.*

L'appel fut entendu. Avant la fin de l'année, le cardinal Louis d'Aleman, cardinal-archevêque d'Arles, fut chargé « de faire rechercher avec soin dans les bibliothèques et les archives des universités, des églises, des monastères, des rois et des princes, tout ce qui pourrait avoir quelque rapport avec la question, comme livres, écrits, actes, délibérations, décisions, conclusions, publiques ou particulières, soutenues dans des universités et ailleurs, puis de déférer le tout au concile, afin qu'à l'aide de ces documents les Pères pussent résoudre et définir la question. » Henri de Sponde, *Continuat. Annal. ecclesiast.*, ad ann. 1435, n. 12, t. I, p. 835. L'enquête eut lieu, mais les résultats manquent, à peine quelques débris sont-ils connus, comme ce que le P. Doncœur a signalé, *La condamnation de Jean de Monzon par Pierre d'Orgemont*, p. 2 (177), dans la bibliothèque de Troyes, ms. *981* : *Instrumenta varia revocationum factarum a quibusdam fratribus ord. prædicatorum, aliisque, certarum erronearum propositionum super Conceptione beatissimæ virginis Mariæ, cum aliis quibusdam scriptis ad eamdem Conceptionem pertinentibus, ab universitate Parisiensi missa ad concilium Basiliense, anno 1436.*

En même temps, des discussions nombreuses et très vives se poursuivirent à Bâle pendant les mois d'avril, mai, juin et juillet de l'année 1436, comme le raconte Jean de Ségovie, *Historia*, l. XV, c. XXIV, t. II, p. 362. Le principal représentant de l'opposition au privilège fut Jean de Montenégro, général des frères prêcheurs : *Relatio sive allegationes de conceptione beatæ virginis pro sua opinione de sanctificatione virginis Mariæ post contractionem originalis maculæ.* Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 285, n. 2066. Cet écrit n'a pas été conservé, mais il est probable que la substance s'en retrouve dans l'ouvrage de Jean de Torquemada, dont il sera question dans un instant. En outre, nous en connaissons le plan général par la réponse du champion du privilège, celui-ci nous disant qu'il a suivi le même ordre. Ce champion fut Jean de Contreras ou de Ségovie, chanoine de Tolède et envoyé au concile par le roi de Castille, comme son agent, tout exprès pour promouvoir la cause de l'immaculée conception. Son ouvrage, tel qu'il a été publié à Bruxelles en 1664 par Pierre de Alva, se présente sous ce titre : *Septem allegationes et totidem avisamenta, pro informatione Patrum concilii Basiliensis, præsidente tunc judice fidei D.D. cardinali Arelatensi, anno Domini 1436, circa sacratissimæ virginis Mariæ immaculatam conceptionem ejusque præservationem a peccato originali in primo suæ animationis instanti.* Mais ce volume comprend trois parties non seulement distinctes, mais composées séparément et successivement.

Jean de Ségovie rédigea d'abord les *Septem allegationes.* Après quelques notions générales sur l'état de la question, en particulier sur la nature du péché originel, *Alleg.* I, il établit que la mère de Dieu a pu être préservée, qu'il convenait qu'elle le fût et que, par conséquent, elle a dû l'être et l'a été. *Alleg.* II et III. Il expose ensuite d'une façon plus précise les diverses manières dont la préservation a pu se faire

et présente comme plus raisonnable celle qui s'en tient à la sanctification de Marie au premier instant de son existence, en vertu d'une grâce prévenante, *Alleg.* IV, p. III : *Prædictus modus ponendi sanctificationem beatissimæ Virginis per gratiam præveniențem, est multo rationabilior.* Tout le reste du traité n'est qu'une réponse aux objections théologiques, patristiques et scripturaires. Deux ans plus tard, il composa les *Septem avisamenta*, reprise du travail précédent, mais d'une façon sommaire, et, souvent, plus pratique et plus intéressante. Les deux derniers avis sont d'une particulière importance, comme touchant de plus près, sous son double aspect, le problème agité. Le sixième concerne la croyance : VI. *In quo summario declaratur, quomodo doctrina de sancta conceptione sit multum conformis rationi, sacræ Scripturæ, pietati fidei et sanctorum doctrinæ.* Le septième se rapporte surtout à la fête : VII. *De innovanda festivitate et veritate diffinienda; quodque celebritas hæc jam fuerit in Ecclesia a trecentis annis, in majorem devotionem semper excrescens.* Enfin, Jean de Ségovie fit un recueil de quatorze miracles : *Pulcherrima miracula ab eodem auctore studiosius collecta, pro immaculata virginis Mariæ conceptione.* En tête figure la vision d'Helsin; entre le onzième et le douzième, on rencontre une double digression, sur la confrérie aragonaise de Notre-Dame, et sur une dispute publique qui avait eu lieu à Girone en 1390 et où le champion du privilège, Jean de Rota, sorti vainqueur, avait été couronné par le roi d'Aragon. Cf. Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 227, n. 1252. Cette troisième pièce, de l'aveu même de l'auteur, resta privée et ne parut pas aux débats publics.

L'ouvrage de Jean de Ségovie est incontestablement remarquable, malgré des déficits : les preuves, trop multipliées, sont de valeur inégale, l'érudition historique est souvent en défaut, et l'arbitraire a sa place dans l'interprétation des témoignages, allégués ou réfutés; on peut aussi regretter l'immixtion de questions secondaires et systématiques, par exemple, quand l'auteur fait intervenir la théorie de l'incarnation indépendante du péché d'Adam, *Alleg.*, II, docum. III, p. 63; ce qui, rapproché de cette autre affirmation, en soi excellente : *Esse matrem Dei, est privilegium Virginis ipsam eximens a peccato originali, Alleg.*, III, p. 81, pourrait facilement donner l'idée d'une préservation simple, sans besoin réel de rédemption. En revanche, beaucoup de preuves sont bien présentées, et la valeur de certains faits pratiques est mise en relief; parlant de la fête, Jean de Ségovie avait raison de rappeler ce qui se passait depuis longtemps à la cour pontificale; parlant de la pieuse croyance, il avait le droit d'invoquer en sa faveur le témoignage de presque tout l'univers, *fere totius orbis*, et de faire remarquer que l'assertion contraire était devenue, sinon dès le commencement, du moins depuis longtemps et surtout à l'époque du concile, si désagréable au peuple chrétien qu'il ne supportait plus de l'entendre. *Alleg.* I, docum. IV, p. 21 sq.

En face du traité que nous venons d'analyser, s'en dresse un autre, d'allures très différentes, mais dont l'importance n'est pas moindre en son genre. Il fut composé sur la demande des légats par le célèbre dominicain Jean de Torquemada, maître du Sacré-Palais, ensuite cardinal : *Tractatus de veritate conceptionis beatissimæ Virginis, pro facienda relatione coram patribus concilii Basiliensis, anno Domini M. CCCC. XXX. VII, mense julio, de mandato sedis apostolicæ legatorum, eidem sacro concilio præsidentium, compilatus.* Il ne fut imprimé qu'en 1547, à Rome, par les soins d'Albert Duimius de Catharo; Pusey l'a fait réimprimer à Oxford et Londres, en 1869. Sous la forme où il nous est parvenu, ce traité comprend treize parties ou sections, subdivisées en chapitres qui, additionnés, montent au chiffre de 351. Véritable somme de l'opposition, où se trouve réuni tout ce qu'on pouvait alléguer contre la croyance et contre la fête. Dans la VI[e] partie, c. XXV-XXXVI, il énumère une certaine quantité d'auteurs de toute provenance, comme opposés à l'exemption de Marie. La position générale est celle de saint Thomas et des scolastiques de la même époque. Dans une *Disputatio generalis*, elle est résumée en ces deux propositions : *Omnes homines præter Christum contraxerunt peccatum originale*, et : *Solus Christus fuit immunis ab omni prorsus peccato.* D'où comme *corollarium generale totius operis*, cette affirmation finale, que la vraie piété n'est pas dans le sens du privilège, mais à l'opposé : *Magis pium est credere beatam Virginem conceptam esse in originali peccato, quam oppositum.* Affirmation modérée dans les termes, et même plus large que les prémisses; car si celles-ci avaient été vraies, dans le sens de l'auteur, il aurait fallu conclure à un rejet pur et simple de l'opinion favorable à l'exemption.

En ce qui concernait la fête, Torquémada concluait : « Si l'on tient à l'instituer en ordonnant qu'elle soit célébrée dans l'Église, il faut plutôt lui donner le nom de *sanctification* que celui de conception : *convenientius nominandum venit festum sanctificationis, quam conceptionis.* » Part. III, c. IX : *Tertia conclusio.* En réalité, il n'était pas favorable à cette institution. Jean de Ségovie avait dit, *Alleg.* I, docum. IV, p. 21 : « C'est un fait notoire que la cour romaine, près le siège apostolique, célèbre chaque année, le huit décembre, cette fête de la Conception, et que les cardinaux, les prélats et les membres les plus éminents de cette cour y prennent part d'un commun accord. » Torquémada répond « en niant que l'Église romaine ou le siège apostolique ait institué ou canonisé ou proclamé ou célébré la fête ou qu'elle l'ait fait inscrire au calendrier. On n'a pas le droit de donner comme fait ou ordonné ou institué par l'Église romaine ou le siège apostolique, tout ce qui se fait à la cour romaine soit par nos seigneurs les cardinaux, soit par les évêques, soit par le peuple, soit par les rédacteurs des bréviaires et des missels. Car on ne peut pas dire de l'Église romaine (en entendant par là, comme d'ordinaire, le siège apostolique qui tient de Notre-Seigneur la plénitude de l'autorité), qu'elle célèbre une fête quand nos seigneurs les cardinaux ou les prélats ou le peuple romain ou les officiers de la chancellerie se réunissent, par motif de dévotion, dans une église pour y assister à la célébration d'une messe solennelle, mais seulement quand le souverain pontife, entouré du collège de nos seigneurs les cardinaux de Rome, célèbre cette fête solennellement dans un lieu public. » Part. IX, c. XVI. Mais n'était-ce pas jouer d'équivoque que de répondre ainsi? Que l'Église romaine, considérée comme dépositaire du magistère universel et suprême, ne se fût pas encore prononcée en faveur de la fête, qu'elle ne l'eût pas inscrite au canon, Jean de Ségovie et ses amis le savaient bien, puisqu'ils demandaient précisément qu'on en vint là. Mais il y avait, en outre, l'Église romaine, ou du moins la cour pontificale, considérée comme corps particulier ayant ses traditions, ses cérémonies, ses fêtes pratiquées au vu et su des papes qui, souvent, y participaient eux-mêmes. Ce fait, car c'était un fait, et vraiment notoire, ne pouvait-il pas être invoqué comme beaucoup d'autres, en faveur de la fête?

Le traité de Torquémada ne fut pas examiné par les Pères de Bâle. L'auteur raconte, à la fin de l'ouvrage, qu'après l'avoir composé, il s'était présenté au concile, *ad faciendam relationem mihi injunctam.* Le

cardinal président lui répondit que les questions suscitées par l'arrivée des grecs absorbaient l'attention des Pères et qu'on ne pouvait l'entendre maintenant. Le délai dura plusieurs mois; quand le dissentiment entre les légats du pape Eugène IV et les membres du concile en eut amené la dissolution au mois de septembre 1437, le maître du Sacré-Palais retourna en Italie avec son manuscrit. Mais Jean de Monténégro et d'autres avaient abondamment parlé auparavant.

2. *Le décret.* — Ceux qui restèrent à Bâle avec le seul cardinal d'Arles, c'est-à-dire sept évêques, une douzaine de prélats et environ trois cents prêtres et docteurs, continuèrent leurs travaux. L'affaire de la Conception fut reprise à la fin de mai 1438. On nomma pour examiner les pièces du procès une commission composée de dix-sept membres : les archevêques de Lyon, Milan et Palerme, les évêques de Burgos, Catane, Aix, Évreux et Barcelone, le protonotaire Louis de Rome, l'évêque élu de Besançon, l'abbé d'Écosse, l'aumônier du roi d'Aragon, Jean de Ségovie, le provincial des carmes, le vicaire de Cluny, le trinitaire Alphonse de Sainte-Marie de la Merci et un autre docteur aragonais. Trois jours plus tard, quatre d'entre eux, l'évêque de Burgos, l'abbé d'Écosse, l'aumônier du roi d'Aragon et le vicaire de Cluny, furent chargés de faire un rapport sommaire sur tout ce qui avait été dit et écrit. Sur leurs instances, Jean de Ségovie rédigea ses *Avisamenta*. En septembre, il y eut délibération des membres de la commission, et tout fut conclu en congrégation conciliaire le 15 septembre. Deux jours plus tard, le décret fut publié dans la XXXVI[e] session. Mansi, *Concil.*, t. xxix, col. 182 sq :

Nos vero diligenter inspectis auctoritatibus et rationibus quæ jam a pluribus annis in publicis relationibus ex parte utriusque doctrinæ coram hac sancta synodo allegatæ sunt, aliisque etiam plurimis super hac re visis, et matura consideratione pensatis, doctrinam illam disserentem gloriosam virginem Dei genitricem Mariam, præveniente et operante divini numinis gratia singulari, nunquam actualiter subjacuisse originali peccato, sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa, sanctamque et immaculatam, tanquam piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicæ, rectæ rationi et sacræ Scripturæ, ab omnibus catholicis approbandam fore, tenendam et amplectendam, diffinimus et declaramus, nullique de cetero licitum esse in contrarium prædicare seu docere.

Renovantes præterea institutionem de celebranda sancta ejus Conceptione, quæ tam per Romanam, quam per alias Ecclesias sexto idus decembris antiqua et laudabili consuetudine celebratur : statuimus et ordinamus eandem celebritatem præfata die in omnibus ecclesiis, monasteriis et conventibus christianæ religionis sub nomine Conceptionis, festivis laudibus colendam esse.

Après avoir pesé avec soin les autorités et les raisons que les défenseurs des deux opinions contraires ont produites depuis plusieurs années, dans des discussions publiques, devant ce saint concile; et après avoir considéré et approfondi avec grande maturité beaucoup d'autres motifs, nous définissons et nous déclarons que la doctrine d'après laquelle la glorieuse vierge Marie, mère de Dieu, par un effet spécial de la grâce divine prévenante et opérante, n'a jamais été réellement souillée du péché originel, mais a toujours été sainte et immaculée, est une *doctrine pieuse, conforme au culte de l'Église, à la foi catholique, à la droite raison et à l'Écriture sainte;* qu'elle doit être approuvée, conservée et professée par tous les catholiques, et qu'il n'est plus permis désormais de rien prêcher ou enseigner qui lui soit contraire.

En outre, renouvelant l'ordonnance de fêter la sainte Conception de la Vierge qui, par une ancienne et louable coutume, se célèbre tant dans l'Église romaine que dans d'autres églises, au six des ides de décembre, nous statuons et ordonnons que la fête se célèbre d'une façon solennelle, sous le nom de *Conception*, dans toutes les églises et tous les monastères et couvents du monde chrétien.

Ce décret ne présente aucune difficulté dans sa partie pratique ou disciplinaire; le concile érige la fête de la Conception de Marie en fête d'obligation pour toute l'Église et souligne ce titre de *Conception;* c'était rejeter implicitement la fête de la sanctification, telle que les adversaires du privilège l'entendaient. Un office fut composé dont Jean de Ségovie nous donne les détails, *op. cit.*, c. xxvi : *De multipharia publicatione dicte sententie auctoritateque concilii officio composito, ut dicatur in festo conceptionis beatissime virginis.* Pour les premières vêpres, *In vigilia concepcionis beate Virginis*, presque tout est emprunté à l'office de la Nativité : ant. *Concepsio gloriose;* capitule, *Dominus possedit me;* hymne, *Ave maris stella;* verset, *Conceptio est;* mais à Magnificat, antienne propre : *Tota pulchra es*, etc., suivie de cette oraison : *Omnipotens sempiterne Deus, qui* CONCEPTIONIS *diem genitricis filii tui semperque virginis Marie voluisti solemnitate annua venerari, tribue, quesumus, ut omnes qui eius implorant auxilium, peticionis sue salutarem consequantur effectum.*

L'office de matines est beaucoup plus caractéristique. Invitatoire : *Verbum Patris,* MATREM PRESERVANS A LABE PECCATI, *venite adoremus.* Les leçons se composent, au premier nocturne, du décret du concile, divisé en trois fragments; au second et au troisième nocturnes, du *Sermo Anselmi (Eadmeri) de conceptione beate Virginis.* Le répons de la seconde leçon est on ne peut plus significatif : *Filius Dei Patris, fundans eam in sua conceptione graciam Virgini contulit singularem, et ipsam* AB ORIGINALI MACULA PRESERVAVIT. *Mariam suam genitricem sublimiori sanctificationis genere redemit.* De même, le répons de la troisième leçon est à remarquer : *Immunem semper fuisse Mariam ab omni Vriginali et actuali culpa, sanctamque et immaculatam,* DIFFINIVIT CATHOLICA ECCLESIA, *in sancta Basiliensi synodo legitime congregata.* Et dans le verset : *Nunquam Virginem subiacuisse peccato esse consonum fidei, sacre scripture et racioni* DIFFINIVIT. Des antiennes, des leçons et des répons additionnels sont indiqués pour ceux qui réciteraient douze leçons à matines ou qui feraient l'office pendant l'octave.

Vient ensuite la messe, *In concepcione beate Marie virginis.* Sauf l'oraison, *Omnipotens sempiterne Deus*, elle ne présente rien de spécial. Introït, *Gaudeamus* (comme à l'Assomption); épître, *Dominus possedit me;* graduel, *Diffusa est;* évangile, *Liber generationis*, etc. En somme, soit dans les leçons soit dans les autres parties, l'office composé à Bâle n'accuse aucune dépendance directe par rapport à la vision d'Helsin.

La partie doctrinale du décret soulève une question moins claire : les Pères du concile prétendaient-ils définir l'immaculée conception *comme dogme de foi?* Beaucoup l'ont nié : définir une doctrine comme « pieuse, conforme au culte de l'Église, à la foi catholique, à la droite raison et à l'Écriture sainte, » ce n'est pas la définir, par le fait même, comme dogme de foi. D'où cette remarque d'Ysambert, *In III[am] part. Summæ*, t. i, p. 589, n. 4 : *Si verba ejus sumantur in rigore, non videtur (concilium) absolute et simpliciter definire, sed idem tantum circa illa statuere, quod duo nunc relati summi pontifices (Paulus V et Gregorius XV), ut potest facile intelligi si singula ejus verba expendantur et inter se conferantur;* cf. Vasquez, *In III[am] partem*, t. ii, disp. CXVII, c. xiv, n. 144.

Il est douteux que cette interprétation réponde pleinement à la pensée des Pères de Bâle. Qu'ils aient voulu émettre une définition proprement dite et dans toute la force du mot, nul doute n'est possible là-dessus quand on suit toute l'affaire dans le récit de Jean de Ségovie, c. xxv : *De diffinitiva sentencia pro beatissima virgine*, etc. Aussi, après le

décret porté, parle-t-il du point défini comme d'une vérité de foi catholique, *hanc veritatem catholicæ fidei*, c. XXVI, p. 374. Si les auteurs du décret avaient entendu l'expression : *conforme à la foi et à l'Écriture sainte*, dans un sens purement négatif, on comprendrait que leur définition ne dût pas être prise rigoureusement; mais il est évident qu'ils entendaient parler d'une conformité positive. Dès lors, pouvaient-ils l'envisager autrement que comme vérité de foi? C'est dans ce sens que l'université de Paris a compris le décret de Bâle.

Cette question est, d'ailleurs, théorique. A cette époque-là, l'assemblée n'était plus qu'un conciliabule schismatique; l'acte manqua de valeur juridique, vice originel dont il n'a jamais été guéri. Il n'en possède pas moins, d'un autre point de vue, une grande valeur. Considéré comme la conclusion de la longue enquête que le cardinal d'Arles avait menée et des nombreuses discussions qui avaient eu lieu, il atteste une croyance au glorieux privilège incontestablement prépondérante, et de beaucoup, en Occident, notamment dans les églises et les universités représentées à Bâle. En outre, l'avenir devait lui donner, indirectement, une sorte de confirmation : tous les points qu'il contenait seront peu à peu repris et sanctionnés par l'autorité légitime. Aussi ce décret peut-il être considéré comme fermant la période de pure controverse, celle où la lutte existait sans que la victoire se dessinât encore nettement d'un côté plutôt que de l'autre.

Jean de Ségovie, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*, édit. E. Birk, Vienne, 1886, dans *Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti. Concilium Basiliense. Scriptorum* t. III; J. Haller, *Concilium Basiliense. Studien und Quellen*, Bâle, 1896 sq.; A. de Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. XLIX-LI, 109-114, 260 sq.; Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, p. 58-60; Plazza, *op. cit.*, Act. IV, a. 2, testimon. XII, n. 35-61; J. Mir y Noguera, *op. cit.*, c. VI.

III. Depuis le concile de Bale (1439) jusqu'a la fin du XVIIIe siècle : période du triomphe .— Pendant les trois siècles et demi que comprend cette étape, l'affirmation théologique du glorieux privilège s'accentue vivement, la dévotion du peuple chrétien envers la Vierge immaculée se manifeste d'une façon extraordinaire et le magistère ecclésiastique intervient par des actes répétés pour sanctionner et, en même temps, modérer le mouvement. Trois de ces actes forment comme autant de triomphes partiels du culte et de la croyance : Sixte IV approuve officiellement la fête de la Conception; Alexandre VII en détermine l'objet; Clément XI l'étend à l'Église universelle. De là trois étapes particulières.

I. Du concile de Bale a Sixte IV (1439-1484) : vers le premier triomphe. — Dénué de valeur juridique, le décret des Pères de Bâle eut néanmoins une valeur de fait pour les pays qui en admettaient la légitimité, comme la France et l'Aragon; ailleurs même, il exerça une grande influence et contribua pour beaucoup à développer en faveur du glorieux privilège un fort courant qui fut comme la préparation prochaine du premier triomphe officiel.

1° *Développement doctrinal : fermeté croissante dans l'affirmation du privilège.* — Le fait est manifeste en ce qui concerne la France. En septembre 1457, un concile provincial d'Avignon ordonne d'observer inviolablement le décret de Bâle sur la conception de la bienheureuse vierge Marie et défend, sous peine d'excommunication, de rien avancer de contraire, soit dans la prédication, soit dans les disputes publiques. Mansi, *Concil.*, t. XXXII, col. 183. Trois mois plus tard, la Sorbonne eut l'occasion d'ajouter son mot. Avertie qu'en Bretagne un dominicain « avait affirmé, publiquement que Marie avait été conçue dans le péché originel, » elle ordonna de prendre des informations et, si le délit était réel, de punir l'inculpé comme hérétique, *et si ita compereretur, quod puniretur tanquam hæreticus*. D'Argentré, *op. cit.*, t. I, p. 252.

Le décret de Bâle fut reçu en Espagne avec d'autant plus d'enthousiasme que cette nation avait mis plus de zèle à le provoquer. Trois mois seulement après qu'il eut été porté, la reine Marie, exerçant les fonctions de régente, le fit publier pour les États d'Aragon, 1er décembre 1439. J. Mir, *op. cit.*, p. 129 sq.; F. Fita, *op. cit.*, p. 46, 107, 113, 117. Peu auparavant, elle avait réprimé les audaces de langage d'un religieux dominicain, André Étienne, en renouvelant, janvier 1437 et décembre 1438, les édits de Jean Ier et de Martin Ier. Fita, *op. cit.*, p. 102-105; Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 110.

Quelques écrits de l'époque, nous montrent la pieuse croyance franchement défendue et prêchée en Allemagne; tels, un sermon de Nicolas de Blonius, Strasbourg, 1438, et un traité du bénédictin Michel de Butzenbach († 1466), publiés par Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis auctoribus*, t. II, p. 431, 472. Un auteur plus célèbre, Gabriel Biel, professeur à Tubingue († 1495), soutient aussi le glorieux privilège dans quatre sermons pour la fête de la Conception, et d'autres encore. Roskovány, t. I, p. 273. Mais beaucoup plus important est l'enseignement de ce théologien dans son commentaire sur le IIIe livre des Sentences, dist. III, q. I : après avoir exposé et défendu la conception sans tache d'après les principes de Scot, il fait intervenir l'autorité du concile de Bâle : *Præterea determinatum est in concilio Basiliensi.* Il ne s'ensuit pas, ajoute-t-il sagement, qu'on doive blâmer saint Thomas et les autres adversaires; de leur temps, il était loisible de penser comme ils l'ont fait, puisqu'il n'y avait pas encore eu de décision ni de la part d'un concile ni de la part du siège apostolique.

Ce que Biel disait en Allemagne, un autre auteur célèbre, Denys le Chartreux († 1471), le disait en Belgique vers la même époque et dans son commentaire sur le même livre des Sentences. Il y rapporte longuement les diverses opinions des grands docteurs avec leurs fondements, puis conclut : « Néanmoins, ce qu'on doit penser sur ce point, ce n'est pas dans les disputes d'école qu'il faut le chercher, mais dans les décisions de l'Église catholique à laquelle nous sommes tenus d'obéir; or, dans le dernier concile général, elle a mis fin à ces discussions, *quæ in novissimo concilio universali finem (ut dixi) his dissensionibus imposuit. Doctoris exstatici D. Dionysii Cartusiani opera omnia*, Tournai, 1904, t. XXIII, p. 98. Voir aussi l'écrit *De præconio et dignitate Mariæ*, l. I, a. 13, Tournai, 1908, t. XXXV, p. 486. L'ordre dont Denys était membre, subit lui-même l'influence du décret de Bâle; dans le chapitre général de 1470, les chartreux abandonnèrent l'espèce de compromis où ils s'étaient engagés par la substitution du terme de *sanctification* à celui de *conception*. La formule primitive fut rétablie et passa dans la nouvelle rédaction des statuts : *Festum gloriose virginis Marie, quod solemniter celebratur sexto idus decembris, amodo per totum ordinem celebretur sub nomine conceptionis, iuxta determinationem ecclesie, statuto non obstante de sanctificatione mentionem faciente.* Mgr Malon, *op. cit.*, t. I, p. 138, d'après le martyrologe d'Usuard; cf. *Statuta ordinis cartusiensis a domino Guigone priore cartusie edita*, Bâle, 1510. *Tertia compilatio statutorum*, c. I, § 46. Les nombreux bréviaires et missels que cite Pierre de Alva, *Sol veritatis*, p. 647 sq., témoignent aussi du changement.

En Italie, la pieuse croyance eut des saints pour apôtres. Si, traitant le problème en théologien, saint Antonin de Florence († 1459) reste fidèle à la doctrine

des anciens maîtres dominicains, en revanche saint Laurent Justinien, premier de patriarche de Venise († 1455), proclame l'innocence originelle de la bienheureuse Vierge dans plusieurs de ses écrits ascétiques et dans un sermon sur l'Annonciation : *Ab ipsa sui conceptione in benedictionibus est præventa dulcedinis, atque a damnationis aliena chirographo, ab omni peccati labe extranea.* Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 116; Mgr Malou, *op. cit.*, t. II, p. 148. Même note, plus accentuée encore, chez saint Bernardin de Sienne († 1464). Partant de ce texte des Proverbes, VIII, 24 : *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram*, il rattache à l'éternelle prédestination de Marie comme future mère du Verbe incarné le glorieux privilège de son immaculée conception. Suivant la méthode habituelle aux théologiens franciscains, il montre d'abord la possibilité et la convenance de l'exemption puis il en établit la réalité par sept preuves composées chacune de sept unités, preuves qu'il compare aux *septem signacula* de l'Apocalypse, v, 5 : sept saints canonisés (y compris saint Bernard, saint Dominique et saint Thomas d'Aquin); sept « docteurs fameux » de l'ordre séraphique; sept autorités scripturaires, sept réponses à un nombre égal d'arguments; sept figures de l'Ancien Testament; sept exemples tirés de l'ordre naturel; sept miracles. Synthèse artificielle, mais destinée sans doute à piquer et à soutenir l'attention des auditeurs. *Sermo seu tractatus de conceptione beatæ Mariæ virginis*, dans Pierre de Alva, *Monumenta antiqua seraphica*, p. 1. Mais à des affirmations si fermes s'opposèrent bientôt des dénégations violentes qui provoquèrent, comme on le verra plus loin, l'intervention du saint-siège.

2° *Développement cultuel : expression de plus en plus nette et fréquente du sens immaculiste.* — Qu'après le concile de Bâle, la fête de la Conception ait continué à gagner du terrain, c'est là un fait qu'il serait aussi facile qu'inutile d'établir; ainsi Mgr X. Barbier de Montault a publié *L'office de la Conception, à Luçon, au XV^e siècle*, Vannes, 1885, (extrait de la *Revue du Bas Poitou*); il importe davantage de montrer par quelques exemples comment le sens immaculiste va toujours en s'accentuant et en se précisant.

La France nous fournit des témoignages d'une netteté parfaite. Une formule de bénédiction pour le jour de la fête, contenue dans un pontifical de Sens et de Paris, énonce en termes exprès la préservation du péché originel : *Omnipotens Dei filius qui beatissimam semperque virginem Mariam ab originali peccato in sua conceptione preservavit, vos ab eodem per sacri baptismatis lavacrum purgatos ab omni peccato preservare dignetur.* Bibliothèque nationale de Paris, ms. *lat. 962*; de même, ms. *964*, fol. XLII *v.*

L'affirmation du privilège se retrouve dans les hymnes sur la Conception fréquemment et sous des formes multiples. D'abord, exclusion du péché originel, considéré comme tel ou comme obstacle à la grâce sanctifiante.

Canit virgo : necdum erat
Culpæ malum,
Fui concepta.

G. Dreves, *Analecta hymnica*, t. XXXIX, p. 39. Toulouse, missel de 1490.

Gaude, virgo singularis,
Tu quæ sola generaris
Omni carens vitio.

Ibid., t. XLII, p. 53, Bourges, missel de 1493.

Virga summi pontificis
Mira virtute floruit,
Maria vero obicis
Gratiæ semper caruit.

Ibid., t. XII, p. 50. Marseille, bréviaire des Frères de Saint-Jean; Bibliothèque nationale de Paris, ms. *lat. 1275*, bréviaire parisien.

Singulièrement expressives sont des strophes, où l'idée de *préservation* est, soit opposée à celle de *purification*, soit associée à celle d'immunité totale par rapport au péché :

Quam non mundavit Deus,
Sed præservavit altissimus.

Ibid., t. XXXIX, p. 40. Nevers, bréviaire imprimé à Paris en 1490.

In tuæ matris utero
Te, virgo, sanctus spiritus
Sic præservavit, quod vero
Peccatum nescis penitus.

Ibid., t. XIX, p. 23 Marseille, bréviaire des Frères de Saint-Jean.

Appel est fait au miracle et à la puissance divine, pour justifier une telle préservation :

Surgit grata, gratis data.
Præter rerum ordinem.
Caro pura de natura,
Caro surgit unica.
Nubes levis carens nævis
Per diem producitur,
Tota candens...

Ibid., t. XI, p. 35. Bibliothèque nationale de Paris, ms. *lat. 1032*, bréviaire de Tours.

Ave, in innocentia
Concepta et præservata,
Nulla labe maculata,
Dextræ Dei potentia,
Peccati originalis
Nec cuiusquam actualis.

Ibid., t. L, p. 650. Bibliothèque nationale de Paris, ms. *lat. 3639* : hymne de Jean Tisserand, frère mineur († 1494).

Mais le privilège de l'immaculée conception ne dit pas seulement préservation du péché, il dit aussi justice et sainteté positive. Marie nous est présentée comme une semence bénie qui doit apporter le salut aux nations, comme un char de feu qui s'allume aux rayons de la grâce sanctifiante :

Exsultet novo carmine
Laudans cœtus fidelium
In benedicto semine
Quo datur salus gentium.
Currus ignis accenditur
Sanctificante gratia.

Ibid., t. XI, p. 41. Bréviaires d'Avignon et d'Arles.

Glorieuse est cette conception; car, si dans l'ordre naturel elle est charnelle, dans l'ordre spirituel elle est sainte :

Concepta carnaliter,
Sancta spiritaliter,
Cuius est conceptio
Gloriosa.

Ibid., t. VIII, p. 45. Missel de Troyes, à la Bibliothèque nationale de Paris, ms. *lat. 865.*

C'est qu'en ce jour le Fils unique du souverain Père se construit un nouveau temple, temple consacré par la grâce du Saint-Esprit :

Novum templum ædificat
Sibi nunc unigenitus
Summi patris, quod dedicat
Gratia sancti spiritus.

Ibid., t. XII, p. 53. Bréviaire de Nevers.

Ainsi commence-t-il par sa mère son œuvre de rénovation, celui qui doit tout renouveler :

Nova facturus omnia
Nova matris primordia
Novo lustrat decore,
Ut novitatis gratia
Deus hominem gloria
Coronet et honore.

Ibid., t. XXIV, p. 67. Bréviaire de Tours, à la Bibliothèque nationale de Paris, ms. *lat. 1032.*

Sans compter les images déjà rencontrées et qui reparaissent, du lis ou de la rose qui surgit du milieu des épines, de l'étoile qui sort des nuages toute brillante, etc. Notable en ce genre est cette strophe d'une hymne irlandaise :

Mellis stilla
de spinis exiit,
Maris stella
de nube prodiit
tenebrosa.

Sed spinosum
nil stilla sapuit,
Sed nubosum
nil stella, habuit
radiosa.

Ibid., t. x, p. 65. Missel de Kilmore *(Kilormicense)*, à Dublin, Trinity College.

Les Églises d'Allemagne font écho aux Églises de France. De nouveaux offices contiennent l'invitatoire, si expressif, que nous connaissons déjà, voir col. 1105 :

Adoremus Dei patris
natum ex pura virgine,
Qui conceptum suæ matris
præservat a crimine.

Ibid., t. v, p. 53. Prague, Olmutz, Cracovie.

Des hymnes et des prières énoncent pareillement, en termes formels, la préservation de Marie :

Conceptio laudabilis
ab angelo nuntiatæ
Mariæ tam amabilis
in conceptu præservatæ.
... Omni laude dignissima
Quæ concepta vitiorum
sine labe purissima.

Ibid., t. xxx, p. 95, Vienne, Munich.

Sicut tres pueros Dominus protexit ab igne,
Sic prorsus matrem macula præservat ab omni,
Et sicut Moysi rubus ardens non fuit ustus,
Sic nec primorum vitiis est lapsa parentum.

Ibid., t. xxxi, p. 126. Cologne, cod. *20*, provenant de la Chartreuse de cette ville.

Même portée dans cette salutation adressée à la mère de Dieu :

Ave, quam originalis
Non fœdavit macula.

Ibid., t. xxxviii, p. 239. Tegernsee, prière datant de 1470.

Il en est de la Vierge comme de l'astre du jour, inséparable de sa splendeur et de sa beauté :

Sicut suum sol nitorem
Nunquam perdit nec decorem,
Primi patris nec tu labem
Nullam sentis nec fœtorem.

Ibid., t. iv, p. 41. Saint-Pierre de Salzbourg et Herzogenbourg.

Jérémie et Jean-Baptiste furent des privilégiés, sanctifiés avant leur naissance; Dieu a fait davantage pour sa mère, en la créant indemne de toute infection :

Sed amplius hic egit
In matre, quam elegit :
Supremam hanc compegit
Ex forma non infecta.

Ibid., t. ix, p. 47. Missel cistercien de Neukloster.

Tu a Deo fabricata,
In conceptu præservata,
Nulla trahis scelera.

Ibid., t. liv, p. 282. St-Pierre de Salzbourg et Tegernsee.

Et tout cela en conséquence de l'éternel décret qui prédestina Marie à la maternité divine :

Tu ex consilio Dei prævisa es
Nobis præsidio, placens ut pareres
Sanctum sine macula
Divini patris filium.
Hinc ab initio, priusquam fieres,
Electa Domino, tanta ne caderes,
Es, ut tibi sisteret
Libertas sine crimine...
Sancta conciperis, hinc sancta nasceris
Legi non subiaces, gratis exempta es.

Ibid., t. xii, p. 51, Lubeck.

Ce progrès dans l'expression liturgique du glorieux privilège ne fut pas indépendant du décret de Bâle ni, à la fin du siècle, de l'attitude prise par le saint-siège; quelques hymnes en font foi.

Post sacrum concilium
Basiliense
conceptum Mariæ
solemnizat
magna lætitia
Ecclesia romana.

Ibid., t. x, p. 66 sq. Prague, hymne franciscaine; à la suite, une autre presque identique, provenant d'un monastère de carmes.

Un autre document nous montre que la même influence s'exerçait jusqu'en Italie : c'est un bréviaire (franciscain) *secundum consuetudinem romane curie*, conservé à la bibliothèque du Vatican, ms. *lat. 4761*. Dans l'office de la Conception de la bienheureuse vierge Marie, fol. 362 v, allusion est faite, à la fin de l'antienne du *Benedictus*, au décret de Bâle, car il y est dit de la fête que, confirmée par un concile général, elle se célèbre dans l'Église en beaucoup d'endroits : *que in generali concilio confirmata celebratur per multa ecclesie loca*. Paroles qui témoignent d'un fait dont les conséquences allaient se dérouler.

3° *Le premier triomphe officiel : les constitutions,* CUM PRÆEXCELSA et GRAVE NIMIS, *de Sixte IV.* — Le saint-siège ne restait pas indifférent au large mouvement qui se manifestait en faveur de la fête de la Conception et de la pieuse croyance; les circonstances l'amenèrent à suivre plus attentivement le débat. Dans la seconde moitié du siècle, l'opposition prit en Italie un caractère agressif. Une première attaque vint d'un théologien dominicain, Raphaël de Pornassio, auteur de plusieurs écrits relatifs aux controverses agitées dans le concile de Bâle, en particulier d'un *Tractatus de prærogativis Domini nostri Jhesu Christi*, qui ne semble pas avoir été imprimé. Dédicace en était faite aux chartreux (c'était avant le chapitre général de 1470), que le frère prêcheur prétendait défendre, ainsi que les religieux de son ordre, contre les embûches et les calomnies dont on les poursuivait. Dans cet ouvrage, soixante-douze témoignages de docteurs, pris en dehors de l'ordre dominicain, étaient apportés contre la pieuse croyance. Voir Doncœur. *Les premières interventions du saint-siège*, p. 47 (283), En 1465, dans une lettre à l'archevêque et au clergé d'Avignon, le même théologien attaqua, comme illégale et abusive, l'ordonnance portée dans le concile provincial de 1457. Roskovány, *op. cit.* t. i, p. 287, n. 2077. Un autre frère prêcheur alla plus loin en 1470 : il ne craignit pas d'employer du haut de la chaire, en parlant de l'opinion favorable au privilège, les termes d'erreur, d'impiété et d'hérésie. *Ibid.*, n. 2079

La situation s'aggrava surtout par l'entrée en scène de Vincent Bandelli, plus tard général des dominicains (1501-1506), alors maître des étudiants de son ordre à Bologne. Il fit paraître à Milan en 1475, sous le voile de l'anonymat, un premier écrit : *Libellus recollectorius auctoritatum de veritate conceptionis beate virginis gloriose*. Après avoir parlé de la justice primitive et du péché originel, l'auteur énonçait en thèse, que c'est une impiété de soustraire à la loi commune la conception de la bienheureuse Vierge : *Impium est tenere beatam virginem non fuisse in peccato originali conceptam*. Jugement répété à diverses reprises en d'autres termes, par exemple, quand il dit des défenseurs du privilège, qu'ils renversent les fondements de la foi : *Qui beatam virginem sine peccato originali fuisse asserit, christianæ fidei fundamenta subvertit*, ou qu'ils contredisent aux décisions de l'Église : *Est dicere oppositum eius quod est per ecclesiam determinatum*, etc. La thèse est prouvée d'abord par une foule de consé-

quences erronées que l'hypothèse de la préservation entraînerait : injustice de la part de Dieu en laissant Marie soumise à la loi de la mort, *Deus esset iniquus qui eam mori permisit;* limitation du caractère d'universalité qui doit convenir à la médiation de Jésus-Christ, *non omnium hominum Christus mediator fuisset;* assimilation de Marie à son fils, sous le rapport de la pureté, *æqualis Christo in puritate fuisset,* et de sainte Anne à Marie, sous le rapport de la conception active, *ejus mater in concipiendo virgo fuisset,* etc., etc. A ces raisons d'ordre théologique, Bandelli ajoutait l'autorité de la sainte Écriture, de nombreux Pères et de « deux cents auteurs très illustres, » *famosissimi.* C'était la liste de Raphaël de Pornassio, mais notablement allongée.

Quelle était exactement la portée de l'affirmation première : *Impium est tenere beatam Virginem non fuisse in originali peccato conceptam?* S'agissait-il seulement d'une question de principe, entraînant en Marie une dette stricte du péché originel, ou aussi d'une question de fait supposant en elle le péché réellement contracté? Nul doute possible sur la pensée personnelle de Bandelli; il voulait les deux choses : *Virgo Maria non solum peccavit de debito, sed etiam de facto.* Telle est l'assertion qu'il énonce au début de la IV^e^ partie de son livre et qu'il répète en termes équivalents dans les chapitres qui suivent. Cependant une réserve paraît virtuellement contenue dans la conclusion finale, moins rigoureuse dans les termes que la proposition avancée d'abord, car l'opinion des anciens docteurs est seulement présentée comme *plus pieuse* et *plus sûre : Opinio antiquorum doctorum est magis pia et securior quam opinio quorumdam modernorum.*

L'écrit de Vincent Bandelli ne pouvait passer inaperçu; il le pouvait d'autant moins que le pontife régnant, Sixte IV ou François de la Rovère, avait été frère mineur. Sous son impulsion, il y eut à Rome, entre des prêtres séculiers et des religieux, une discussion publique où le principal champion du privilège fut le général des franciscains, Francois Insuber, de Brescia, surnommé Samson. Cette discussion aurait eu lieu dès 1475, d'après Roskovány, *op. cit.,* t. I, p. 411, et d'après d'autres auteurs, seulement deux ans plus tard. Ce qui est incontestable, c'est que vers l'époque où parut le *Libellus recollectorius,* un frère mineur, Léonard de Nogarole, soumit à l'approbation de Sixte IV un office propre de la Conception qu'il avait composé. C'était l'office *Sicut lilium,* ainsi dénommé d'après les premiers mots de la première antienne des Vêpres. Une messe, *Egredimini et videte,* était adjointe. Pierre de Alva, *Armamentarium seraphicum et Regestum universale tuendo titulo immaculatæ conceptionis,* Madrid, 1649, col. 214 du *Regestum.*

Il aurait été difficile de faire une profession plus explicite du glorieux privilège. Dans le verset qui suivait l'hymne de vêpres, l'immaculée conception, l'innocence originelle de la Vierge étaient acclamées : *Immaculata conceptio est hodie sanctæ Mariæ virginis, cuius innocentia indita cunctas illustrat ecclesias.* A matines, les fidèles étaient invités à célébrer l'*immaculée conception* de la vierge Marie et à adorer Notre-Seigneur Jésus-Christ qui l'avait préservée : *Immaculatam conceptionem virginis Mariæ celebremus. Christum eius præservatorem adoremus Dominum,* La collecte, celle de la fête actuelle, était surtout remarquable, parce qu'elle n'énonçait pas seulement le privilège, mais le reliait à sa cause méritoire, la mort rédemptrice du Sauveur, et à son motif, la préparation d'une demeure digne du Verbe incarné : *Deus, qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum præparasti : quæsumus, ut qui ex morte eiusdem Filii tui prævisa eam ab omni labe præservasti, nos quoque mundos eius intercessione ad te pervenire concedas.*

Tel était l'office que Léonard de Nogarole présentait au pape en sollicitant des indulgences pour ceux qui le réciteraient : *Hoc saltem postremo obtentum sit, Pater sancte, ut qui hoc a te emendandum, quod humiliter offerimus, digna devotione celebraverint conceptionis officium, indulgentiarum tuarum partem, quam ipse volueris, capiant.* Roskovány, *op. cit.,* t. I, p. 122. La réponse fut la constitution *Cum præexcelsa,* 29 avril 1476. *Extravagantes communes,* l. III, tit. XII, *de reliquiis et veneratione sanctorum,* c. 1. Sixte IV accordait les indulgences concédées au concile de Constance pour la fête du Saint-Sacrement, « à tous les fidèles qui, le huit décembre et pendant l'octave, célébreraient la messe et réciteraient l'office de la conception ou assisteraient aux heures canoniales de cet office, suivant l'ordonnance pieuse, dévote et louable de notre cher fils, Léonard de Nogarole, clerc de Vérone, notre notaire, et conformément à l'institution que nous avons faite de cette messe et de cet office. »

La constitution *Cum præexcelsa* ne mit pas fin à la controverse. En 1477, Hercule d'Este, duc de Ferrare, provoqua une discussion publique qui eut lieu dans cette ville. Les deux principaux champions furent, du côté des frères prêcheurs, Vincent Bandelli, et du côté des mineurs, Bernardin de Feltre, dont les arguments furent publiés en 1502; *Octo rationes pro immaculata virginis Mariæ conceptione.* Le résultat fut nul, chacun s'attribuant la victoire. Bientôt, cependant, les défenseurs du privilège obtinrent un second triomphe. Un nouvel office fut composé et présenté à Sixte IV par Bernardin de Busti, franciscain, auteur d'un *Mariale,* dont la I^re^ partie comprend neuf sermons sur l'immaculée conception. Le privilège n'y était pas moins nettement exprimé. Dans l'antienne du *Magnificat,* Marie chantait *Magnificat anima mea Domi-: num, et exsultavit spiritus meus in Deo salutari meo, QUI ME PRÆSERVAVIT AB ORIGINALI PECCATO, alleluia, alleluia, alleluia.* L'invitatoire était : *DE IMMACULATO CONCEPTU virginis, iubilemus Deo salutari nostro;* et la collecte : *Deus qui immaculatam virginem Mariam, ut digna filii tui mater existeret, AB OMNI LABE PECCATI IN CONCEPTIONE SUA PRÆSERVASTI, tribue quæsumus, ut qui eius innocentie puritatem veraciter credimus, ipsam pro nobis apud te semper intercedere sentiamus.* Les antiennes étaient à l'avenant, comme celle-ci, la première des secondes Vêpres : *Tota pulchra es, Maria, et macula originalis non est in te.* Bernardin de Busti, *Mariale,* Lyon, 1502, à la suite des sermons, p. XLIX; cf. Dreves, *Analecta hymnica,* t. XXIII, p. 61 sq. Sixte IV approuva cet office comme il avait approuvé l'autre, quoique d'une façon moins solennelle, bref *Libenter ad ea,* 4 octobre 1480.

C'est alors que Vincent Bandelli fit paraître, en le dédiant au duc de Ferrare, un second écrit, plus considérable que le premier : *Tractatus de singulari puritate et prærogativa Salvatoris nostri Jesu Christi ex auctoritate ducentorum sexaginta doctorum clarissimorum,* Bologne, 1481. Dans une I^re^ partie, après des notions générales sur l'état primitif t lee péché originel, il aborde et poursuit en dix-neuf chapitres l'énumération des témoignages « de docteurs illustres » qu'il prétend favorables à sa première et principale conclusion : « La bienheureuse vierge Marie a été, comme les autres hommes, conçue dans le péché originel. » En tête, Pierre Lombard; puis, des textes de Pères, 14 de saint Augustin, 15 de saint Ambroise, 5 de saint Jérôme, 6 de saint Grégoire, 34 de divers autres depuis saint Irénée jusqu'à saint Bernard, 11 de souverains pontifes, 22 de canonistes éminents, 47 d'anciens théologiens (y compris Sedulius); puis, des textes

de docteurs appartenant à des ordres religieux, 14 cisterciens, 72 dominicains, 32 franciscains, 16 augustins, 2 carmes. A quoi s'ajoutent des textes scripturaires et six raisons théologiques qui ne présentent rien de nouveau. Cela fait, Bandelli développe, c. XXXIII-XXXIX, cette seconde conclusion : « Dire que la bienheureuse Vierge n'a pas été conçue dans le péché originel, c'est avancer une assertion non conforme à la piété, *non est pium;* » mais, au cours de la discussion, la formule de négative devient positive : *est impium.* A l'opposé, une troisième conclusion, c. XL : « L'opinion suivant laquelle la bienheureuse Vierge a contracté le péché originel dans sa conception, est très conforme à la saine piété, *maximæ congruit fidei pietati.* » Enfin trois conséquences pratiques étaient tirées : 1° « Croire ou affirmer obstinément, *pertinaciter*, que la bienheureuse Vierge n'a pas été conçue dans le péché originel est chose illicite, *non est licitum.* » 2° « Prêcher d'une façon catégorique, *assertive*, que la bienheureuse Vierge a été exempte du péché originel dans sa conception, est chose illicite, *non est licitum.* » 3° « Assister aux sermons où l'on prêche que la bienheureuse Vierge n'a pas été conçue dans le péché originel, est chose dangereuse, *periculosum est.* »

Dans la IIe partie du livre, Bandelli réfutait les arguments que les défenseurs du privilège avaient apportés à la conférence de Ferrare. Deux de ses réponses doivent être signalées. On avait fait appel à la fête de la conception, célébrée par l'Église; Bandelli soutient qu'il s'agit de la conception spirituelle, *de conceptione secundum spiritum, qua fuit concepta Deo;* en d'autres termes, de la *sanctification* de Marie, distincte et séparée de la conception proprement dite par un intervalle de temps très court et pour ainsi dire imperceptible, *modica et quasi imperceptibili morula.* On avait allégué les indulgences accordées par le pape à ceux qui réciteraient l'office composé par Léonard de Nogarole; Bandelli fait la même réponse, en l'accompagnant de cette réflexion hardie : « Si toutefois le seigneur pape a vu cet office, ce que beaucoup contestent, à cause de tant de choses futiles qu'on y dit, *propter multa verba nugatoria quæ in illo continentur.* »

Ce n'est pas le lieu de soumettre au creuset de la critique les deux cent soixante témoignages allégués dans cet ouvrage. Ils se ramènent à deux catégories générales, suivant qu'ils sont empruntés aux Livres saints et aux Pères, ou bien aux théologiens scolastiques à partir de saint Anselme. Beaucoup des premiers se réduisent à des affirmations générales sur l'universalité de la rédemption et du péché originel ou sur la connexion entre ce dernier et la concupiscence inhérente à l'acte générateur dans l'ordre actuel. Ces affirmations prouvent bien que, d'après les Pères, Marie tombait de droit sous la loi commune, mais elles restent en dehors du point précis de la controverse : une préservation de fait, en vertu d'une dérogation spéciale et privilégiée. Sans parler de la question d'authenticité ou d'intégrité ou d'autorité réelle, qui se pose en certains cas, les témoignages des docteurs scolastiques, défavorables à la pieuse croyance, ne tranchaient pas par eux-mêmes le débat, puisqu'à ces témoignages on pouvait opposer des témoignages contraires, de plus en plus nombreux, et qu'en outre, d'autres éléments de solution intervenaient en ligne de compte, suivant l'idée contenue dans cette remarque humoristique du P. Déodat Marie : « Bandelli, en 1481, citait 260 docteurs très illustres; les franciscains se défendaient avec l'autorité de 360 livres liturgiques, missels, bréviaires, livres d'heures, calendriers. » *Un tournoi théologique*, Le Havre, 1907, p. 83.

Un autre point de vue était à considérer : la façon dont l'auteur du livre avait traité la pieuse croyance ou ses défenseurs, et l'interprétation qu'il avait donnée de la constitution *Cum præexcelsa.* Sixte IV ne goûta ni l'une ni l'autre; dans une seconde bulle émise en 1482, *Grave nimis*, il déclara fausses et erronées, *falsas et erroneas ac a veritate alienas*, les assertions de ceux qui prétendaient appliquer à la seule conception spirituelle ou sanctification de la glorieuse Vierge la fête célébrée par l'Église romaine, ou accuser d'hérésie les partisans de la pieuse croyance. Ceux qui oseraient proférer ces assertions seraient, par le fait même, excommuniés. L'année suivante, le 4 septembre, nouvelle bulle, ou plutôt reprise de la précédente, avec cette particularité que la réprobation et les censures ecclésiastiques atteignent aussi quiconque affirmerait qu'il y a péché, soit à célébrer l'office de la Conception, soit à écouter les sermons où l'on prêche le glorieux privilège. C'est sous cette dernière forme que la constitution *Grave nimis* a été insérée dans le *Corpus juris, Extravagantes communes, loc. cit.*, c. 2.

Cet acte clôt la première étape dans la série des actes officiels du saint-siège en faveur de la pieuse croyance. Un double résultat était acquis : maintenant, la fête de la Conception était non seulement approuvée, mais formellement acceptée par l'Église romaine; en outre, le saint-siège prenait la défense de la pieuse croyance, en ce sens qu'il ne permettait plus de faire intervenir, à son sujet, les mots d'hérésie ni de péché. Un siècle et demi plus tard, le 31 août 1617, le cardinal Bellarmin émettra dans un vote célèbre cette proposition : *Non potest definiri sententiam communiorem* (celle qui soutient le privilège) *esse hæreticam;* c'est à la constitution de Sixte IV qu'il se référera : *Probatur, quia Ecclesia seu sedes apostolica definivit contrarium. Sixtus enim IV in extravaganti* GRAVE NIMIS *expresse definit eos qui dicunt hæreticum esse dicere beatam Virginem sine peccato originali esse conceptam, falsum dicere et excommunicat illos excommunicatione reservata summo pontifici.* Le Bachelet, *Ven. Servi Dei Roberti card. Bellarmini de immaculata beatæ virginis Mariæ votum*, Paris, 1905, p. 29.

Littérature de l'époque : A. de Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 115 sq., 262 sq., 287; Pierre de Alva, ouvrages cités; Mgr Malou, *op. cit.*, t. II, p. 146 sq.; H. Holzapfel, *Bibliotheca franciscana*, auteurs franciscains du XVe siècle.

Documents liturgiques : G. Dreves, *Analecta hymnica, passim;* A. Noyon, dossier ms.; Passaglia, *op. cit.*, t. III, n. 1687 sq.; Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, p. 142 sq.

Constitutions sixtines : Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 122 sq.; Plazza, *op. cit.*, p. 229 sq.

II. DE SIXTE IV A ALEXANDRE VII (1485-1667) : GÉNÉRALISATION DE LA CROYANCE ET DÉTERMINATION DE L'OBJET DE LA FÊTE. — Les deux choses sont dans un rapport d'étroite dépendance, car c'est dans la mesure même où la croyance à l'immaculée conception de Marie se généralise, que la fête prend de plus en plus nettement un sens immaculiste; sens consacré, à la fin de cette période, par la bulle *Sollicitudo*, d'Alexandre VII. L'opposition persiste de la part d'une minorité qui va toujours en diminuant. Cette circonstance impose aux autres la nécessité de continuer l'ancienne lutte, et même de défendre les actes pontificaux qui favorisent la pieuse croyance; parallèlement, un travail théologique se poursuit, ayant pour objet divers points relatifs à l'explication du glorieux privilège : degré de certitude qu'on peut attribuer à la pieuse croyance, perfection et moment précis de la sanctification première de la bienheureuse Vierge, nature de la dette du péché à laquelle elle fut soumise.

1° *Après les constitutions sixtines : opposition et défense.* — L'énergique intervention de Sixte IV contint les ardeurs de ceux qui attaquaient le privilège marial, mais seulement pour quelque temps. Dès 1494, parut à Venise un écrit composé par le dominicain

Pierre de Vicence : *Opusculum de veritate conceptionis beatissimæ virginis Mariæ*, s. l. n. d. Le genre du travail est indiqué à la page 8, où le titre est répété, avec cette addition : *in quo continentur dicta ducentorum sexdecim doctorum de conceptione beatæ Virginis.* C'était, en somme, une reprise du traité de Bandelli, utilisé dans sa partie positive. Réimprimé à Toulouse deux siècles plus tard, cet opuscule fut condamné en 1649 par la faculté de théologie de cette ville; peu après, il fut passé au crible d'une juste critique par le jésuite Pierre Poussines, *Vincentia victus sive confutatio libri cui titulus est, Fratris Petri de Vincentia opusculum de veritate conceptionis beatissimæ virginis Mariæ*, Montauban, 1660.

Vincent Bandelli, devenu général de son ordre (1501-1506), rentra lui-même en scène d'une autre façon, s'il est vrai, comme on l'affirme communément, qu'il composa pour la fête du 8 décembre un office, dont la principale originalité consiste dans le remplacement du mot de *conception* par celui de *sanctification*. Ainsi lit-on dans l'invitatoire : *SANCTIFICATIONEM virginis Mariæ celebremus, Christum eius Filium adoremus Dominum.* De même, dans la collecte où la portée de la substitution se révèle nettement : *Deus, qui beatissimam virginem Mariam post animæ infusionem per copiosum gratiæ munus mirabiliter ab omni peccati macula MUNDASTI et in sanctitatis puritate postea confirmasti, præsta quæsumus, ut qui in honorem suæ SANCTIFICATIONIS congregamur, eius intercessionibus a te de instantibus periculis eruamur.* Pierre de Alva, *Regestum universale*, col. 220, d'après un bréviaire dominicain de 1527, où il est dit : *In sanctificatione beatissimæ virginis Mariæ, fiat officium per R^mum. P. Mag. Vincentium de Castronovo, totius ordinis nostri olim generalem magistrum editum.*

Les défenseurs du privilège ne firent pas défaut. Une vingtaine d'écrits composés à cette occasion, de 1486 à 1513, ont été reproduits par le même compilateur; quelques noms méritent d'être signalés. Dans les *Monumenta antiqua seraphica* : p. 377, Louis della Torre, de Vérone, *Tractatus de conceptione beatæ virginis Mariæ*, adressé « aux vrais dévots de la Vierge et à ceux qui sont affectionnés à sa conception toute bénie, » Brescia, 1486; p. 535, Antoine Bonito de Cuccaro, évêque d'Acerno (1504-1510), *Elucidarius virginis, de conceptione incontaminatæ Virginis gloriosæ*, dont la première partie énumère tout au long les autorités invoquées par Bandelli, et les deux autres contiennent les preuves de la thèse opposée et la réfutation des arguments adverses. Dans les *Monumenta antiqua ex variis auctoribus*, t. I : Dominique Bollani, *Tractatus de immaculata Virginis conceptione*, avant 1492; Jean de Meppis, augustin allemand, qui cite beaucoup d'écrivains de son ordre, *Tractatus de immaculatæ Virginis conceptione*, 1482; au t. II : Paul de Heredia, espagnol, converti du judaïsme, *De conceptu immaculatæ Deiparæ Virginis*, présenté au pape Innocent VIII (1484-1492); Robert Gaguin, trinitaire († 1501), *Tractatus de conceptione beatæ virginis Mariæ contra Vincentium de Castronovo*; surtout Jean Clichtoue, *De puritate conceptionis beatæ Mariæ virginis libri duo*, Paris, 1513.

La plupart de ces écrits font peu avancer la question; les auteurs utilisent les travaux de leurs devanciers et repoussent de leur mieux les attaques portées contre la pieuse croyance; ils ont surtout l'avantage de la vulgariser. Ils savent reconnaître la liberté d'opinion laissée par le saint-siège, mais en même temps réclamer le respect dû à la pieuse croyance : *Ex litterarum igitur apostolicarum tenore patet, qualiter quæ magis placet opinio teneri potest, licet non minus pateat quam grave sit de hæresi impugnare (eos) qui matrem Domini de ejus perfecta innocentia laudare student.* Louis della Torre, *loc. cit.*, p. 438. Ils savent aussi tirer parti du sens que, dans la constitution *Grave nimis*, Sixte IV avait attribué à la célébration de la fête : *Ecclesia sacrosancta agit festum CONCEPTIONIS, et non sanctificationis.* Bollandi, *loc. cit.*, p. 320.

2° *Généralisation de la croyance.* — Simple fait, que nous constaterons en consultant plusieurs milieux, propres à témoigner du sentiment commun : les universités, les ordres religieux, les simples fidèles et les pasteurs.

1. *Adhésion des universités.* — Dès 1507, Antoine Benito nomme dans son *Elucidarius* comme acquises à la pieuse croyance, les universités de Paris, d'Oxford, de Cambridge, de Toulouse, de Bologne : *Nec non universitates Parisiensis, Oxoniensis, Cantabrigensis ac Tolosana, et plures aliæ idem firmiter asserentes, nobiscum, sicut Bononiensis. Loc. cit.*, p. 630. Cette adhésion se confirme et se manifeste par des actes éclatants, dont le principal est l'imposition du serment dit « de l'immaculée conception. »

a) La Sorbonne. — Les constitutions sixtines étaient de nature à exciter le zèle de la grande université française dans l'affirmation et la défense du glorieux privilège; on le vit bientôt. En 1495, un frère mineur, prêchant à Saint-Germain l'Auxerrois, le 8 décembre, eut la singulière idée d'exposer alternativement, matin et soir, les deux opinions relatives à la conception de la Vierge, et d'abord l'opinion contraire au privilège, en se servant aussi malencontreusement que métaphoriquement de ce texte, Joa., VIII, 4 : *Hæc mulier modo deprehensa est in adulterio.* Le scandale fut considérable, et l'orateur dut faire, publiquement, amende honorable. D'Argentré, *Collectio*, t. I *b*, p. 332. Deux ans plus tard, un dominicain, Jean Le Ver, prêchant à Dieppe, avança cette proposition : « La bienheureuse Vierge a été *purifiée* de la faute originelle », et posa en même temps cette question : autrement, « comment aurait-elle pu réciter l'oraison dominicale, en particulier ces mots : *Dimitte nobis debita nostra?* » Enfin il ajouta qu'il n'y avait « ni péché grave ni hérésie à dire qu'elle a été conçue dans le péché originel. » La faculté de théologie censura ces propositions, la première comme « fausse, impie et offensive des oreilles pieuses, tendant à écarter les fidèles de la dévotion envers l'immaculée conception de la glorieuse vierge Marie, mère de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et contraire au culte ecclésiastique, à la droite raison, à la sainte Écriture, et à la foi. » En conséquence, Jean Le Ver dut faire, le 16 septembre 1497, rétractation et réparation solennelle. D'Argentré, *ibid.*, p. 336 sq.

Ce fut à cette occasion que la Sorbonne prit une mesure d'une grande portée. Le 3 mars de la même année (1496 dans l'ancien style), elle décréta que, désormais, tous ceux qui voudraient obtenir les grades académiques, devraient s'engager par serment à défendre l'immaculée conception de Marie : *Statuentes ut nemo deinceps sacro huic nostro collegio adscribatur, nisi se hujus religiosæ doctrinæ assertorem strenuumque propugnatorem semper pro viribus futurum simili juramento profiteatur. Ibid.*, p. 333. Le décret fut publié le 23 août et le serment prêté le 17 septembre par 112 docteurs, 82 *de rigore promoti* dont les noms sont donnés par Jean Trithemius, à la fin d'un écrit intitulé : *De purissima et immaculata conceptione virginis Mariæ, et de festivitate sancte Anne matris eius*, s. l. n. d. On y remarque 47 docteurs appartenant à des ordres religieux : 8 bénédictins, 3 cisterciens, 1 prémontré, 13 dominicains, 8 franciscains, 7 augustins, 5 carmes et 1 servite.

La Sorbonne prit cet engagement au sérieux; elle le prouva en plusieurs circonstances notables, et d'abord à propos des erreurs de Luther. Sur ce point

comme sur beaucoup d'autres, la doctrine du grand hérésiarque manque de cohérence. Dans une homélie *pour le jour de la conception de Marie, mère de Dieu*, il enseigne le privilège. Il commence par expliquer ce qu'est le péché originel, la connaissance de ce péché étant nécessaire, dit-il, pour comprendre comment Marie en fut préservée : « De l'avis commun des docteurs, le péché originel n'est pas autre chose que la privation de la justice originelle, conséquence et punition du premier péché commis par Adam au paradis terrestre. » Il expose ensuite les diverses opinions; puis, après avoir établi la distinction courante entre conception active et conception passive, il conclut : « Je ne parle pas de la première conception. Mais pour l'autre, qui consiste dans l'infusion de l'âme, c'est une pieuse croyance, *pie creditur*, qu'elle s'est faite sans le péché originel, en sorte qu'au moment même de l'union de son âme et de son corps, Marie a été purifiée du péché originel; elle a été rachetée par la grâce divine, mais de telle sorte, qu'elle a reçu de Dieu immédiatement une âme sainte. C'est là ce que signifient les paroles de l'ange Gabriel : *Vous êtes bénie entre toutes les femmes*. On ne pourrait pas lui dire ainsi : *Vous êtes bénie*, si jamais elle avait été sous le coup de la malédiction. Du reste, n'était-il pas convenable et juste que Dieu préservât du péché d'origine celle qui devait donner au Christ la chair destinée à effacer tous les péchés? » *Enarrationes seu Postillæ Martini Lutheri in Lectiones quæ ex evangelicis historiis, apostolorum scriptis... per universum annum... recitantur*, Strasbourg, 1530, p. 360.

D'autres passages, dans les œuvres de Luther, contiennent une autre doctrine. Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 136. Ce qui attira l'attention de la Sorbonne, ce fut cette proposition, comprise dans une série d'extraits de divers écrits : « L'opinion contraire à celle qui affirme la conception sans tache, n'est pas réprouvée. *Contradictoria hujus propositionis : Beata Virgo est concepta sine peccato originali, non est reprobata.* » Ce n'était pas rejeter absolument la pieuse croyance, c'était seulement nier qu'elle s'imposât, et, par conséquent, ne pas tenir compte du décret de Bâle. Le 15 avril 1521, la proposition fut déclarée « fausse et proférée, par ignorance et impiété, contre l'honneur de la Vierge immaculée : *falsa, ignoranter et impie contra honorem immaculatæ Virginis asserta.* D'Argentré, t. I *b*, p. 369. Quelque chose d'approchant se retrouve dans la critique d'une assertion d'Érasme, faite en 1528 par un docteur de la faculté de théologie, Noël Bède. *Ibid.*, t. III *b*, p. 51; Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 383.

La Sorbonne fut plus sévère encore dans deux autres circonstances. Un dominicain ayant insinué en 1543, que la vierge Marie avait eu besoin d'une rédemption *libératrice, ereptiva*, l'assertion fut condamnée comme « *hérétique* et injurieuse à la très sainte vierge Marie. » D'Argentré, t. II *a*, p. 138. L'autre jugement, porté en 1560, concernait la doctrine soutenue dans les propositions 72 et 73 de Baius. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1072 sq. Doctrine énoncée comme il suit dans le texte sorbonnique :

Nemo, præter Christum, est absque peccato originali; hinc beata Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita, sicut et aliorum justorum, fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis. Unde et Job passus est, et martyres, propter peccata sua.

Personne, hors le Christ, n'est exempt du péché originel; la sainte Vierge est donc morte à cause du péché qu'elle avait contracté d'Adam, et toutes les afflictions qu'elle a éprouvées ici-bas, ont été pour elle, comme pour les autres justes, des châtiments du péché actuel ou originel. De même, Job et les martyrs ont souffert pour leurs péchés.

Cette proposition fut déclarée « *hérétique en toutes ses parties* et injurieuse envers la bienheureuse vierge Marie et les saints. » D'Argentré, t. II *a*, p. 204. Cf. Baius, t. II, col. 108-110.

On voit, par ces censures, que l'université de Paris tenait et imposait comme vérité de foi la doctrine del'immaculée conception, en s'appuyant sur le décret de Bâle. Cette prétention occasionna plus tard un conflit entre elle et Maldonat.

b) Universités allemandes. — Plusieurs controverses préludèrent à l'imposition d'un serment, comme à Paris. La première eut lieu à Leipzig, en 1489 et 1490, entre les dominicains, d'une part, et de l'autre, les franciscains soutenus par la faculté de droit. Divers écrits furent publiés, surtout par Georges de Frickenhauser, principal champion des frères prêcheurs, et par le professeur Jean Breitenbach, dans un sens contraire. Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 293. Trois pièces, indiquées à cet endroit, ont été reproduites par Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex novem auctoribus* : p. 439, *Disputatio brevissima de immaculato conceptu Virginis gloriosæ*, Leipzig, 1489, mis sous le nom de Sébastien Brand, mais attribué à Breitenbach par Roskovány; p. 480, *Clypeus contra iacula adversus sacram et immaculatam virginis Mariæ conceptionem volitantia, per modum trium sermonum*, Leipzig, 1490; p. 509, *Quæstio de immaculata conceptione cum sua determinatione : Utrum Virgo davidica in mente divina ab æterno prædordinata, habens esse in Deo secundum rationem idealem, peccati originalis fuerit obnoxia, quando erat concepta secundum communem legem cursumque naturalem?* Cette manière de poser la question indique clairement que le défenseur du privilège rattache l'exemption du péché originel en Marie à son éternelle prédestination comme mère de Dieu.

L'autre controverse eut pour point de départ un traité du vénérable abbé de Spanheim, Jean Trithemius († 1516) : *De laudibus S. Annæ matris beatissimæ Dei genitricis et virginis Mariæ*, Leipzig, 1494. Sur la demande de religieux carmes, il y avait inséré un chapitre sur l'immaculée conception : *Quod sancta Anna mater filiam suam benedictam Dei genitricem sine originali macula concepit*, c. VII. L'argument tiré du culte était mis à profit : « Voici que l'Église vénère la *conception* de la mère de Dieu comme pure et sans tache, voici qu'elle en célèbre pieusement la fête chaque année, et des hommes artificieux s'efforcent, par une témérité présomptueuse, de la souiller! » Passage cité plus complètement par Mgr Malou, *op. cit.*, t. II, p. 150. Un dominicain de Francfort-sur-le-Mein, Wigand Wirth († 1519), répondit en déclarant hérétique quiconque osait exempter Marie de la tache originelle. Une discussion s'ensuivit, où l'abbé de Spanheim rappela son adversaire à la modération et à une juste appréciation des choses : « Il est vraiment étrange que vous prétendiez diriger l'Église de Dieu dans la défense de la foi; au lieu de vous réjouir de ce que l'Église ne vous force pas à reconnaître la tache originelle en Marie, vous prétendez découvrir en elle cette tache malgré l'Église. » Le recteur et des maîtres de l'université de Cologne s'entremirent; ils obtinrent de Wigand qu'il retirât ce qu'il avait avancé et fît amende honorable à Trithemius. Roskovány, t. I, p. 294; d'Argentré, t. I *b*, p. 331.

Peu après, le même dominicain s'attira, par des paroles dites en chaire, de nouvelles difficultés avec divers personnages, particulièrement avec le curé de Francfort, Conral Hensel, qui lui répliqua vertement. Des plaintes en diffamation contre ce dernier furent portées à l'évêque de Strasbourg par Wirth et ses confrères; mais Sébastien Brant prit la défense de Hensel et justifia sa conduite. Wirth n'eut pas plus de succès à Rome, où il se rendit pour soutenir sa cause et aussi

pour se soustraire aux dangers que le mécontentement des fidèles lui faisait courir à Francfort. Roskovány, t. I, p. 294; G. Steitz, exposé de toute l'affaire dans *Archiv für Frankfurten Geschichte und Kunst*, 1877, t. VI, p. 1-36.

Ces controverses tournèrent à l'avantage de la pieuse croyance. Les universités de Cologne et de Mayence suivirent, en 1499 et en 1500, l'exemple donné par la Sorbonne : elles inscrivirent dans leurs statuts l'obligation, pour tous leurs membres, de tenir la doctrine de l'immaculée conception. Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 131 sq.; Jean de Paltz, augustin, *Tractatus pro immaculata conceptione virginis Mariæ*, Leipzig, 1510, dans Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis auctoribus*, t. I, p. 398, 401. D'autres universités prirent ensuite la même mesure : Vienne en 1501 et de nouveau en 1649, sur la demande de l'empereur Ferdinand III; Ingolstadt, 1653; Tyrnau, 1656; Salzbourg, 1697. En Pologne, Cracovie établit aussi le serment.

c) Universités espagnoles. — Quelques lignes d'un religieux augustin, Jaime Perez *(Jacobus de Valentia)*, évêque de Christopolis († 1490), témoignent de la fermeté et de la netteté avec lesquelles le glorieux privilège s'énonçait en Espagne à la fin du XV^e^ siècle : *Deus Altissimus sanctificavit et lætificavit, et flumine gratiæ ornavit Virginem matrem suam in primo instanti sui esse et animæ creationis et infusionis, et per consequens illa sanctissima anima simul fuit unita et sanctificata et in illo sanctissimo corpore infusa, et corpus simul cum anima sanctificatum. Comment. ps. XLV*, Lyon, 1540, fol. 147. Cependant, il n'est pas encore question alors, dans les universités du serment de l'immaculée conception. L'initiative vint de Valence, en 1530, à la suite d'un cas semblable à celui qui avait déterminé la Sorbonne. Barcelone et Osuna suivirent à des dates non fixées. A un moment donné, les universités rivalisent de zèle pour établir le serment : en 1617, Grenade, Alcala, Bacza, Santiago, Tolède, Saragosse; en 1618, Salamanque; en 1619, Huesca; d'autres ensuite. Même mesure fut prise, en Portugal, à Coïmbre et à Evora; puis, en dehors de la péninsule ibérique, dans des régions soumises à l'influence espagnole : à Naples, 1618, et à Palerme; dans les Flandres, à Douai, 1662.

L'énumération est loin d'être complète. On a pu dire qu'au milieu du XVII^e^ siècle, la pieuse croyance était officiellement acceptée par près de 150 universités ou collèges, dont un tiers avait formellement admis le serment. L. Kösters, *Maria, die unbefleckt Empfangene*, Ratisbonne, 1905, p. 125. Une telle adhésion des corps enseignants entraînait pour la doctrine de l'immaculée conception un double avantage : cette doctrine trouvait, dans les membres de ces universités, des apôtres qui la promouvaient en l'enseignant, et les mêmes devenaient, à l'occasion, ses défenseurs, comme tant d'exemples en font foi.

Aug. de Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 128 sq.; t. IX, p. 720 sq.; Mgr Péchenard, *L'immaculée conception et l'ancienne université de Paris*, *loc. cit.*, p. 386 sq.; H. Lesêtre, *L'immaculée conception et l'Église de Paris*, p. 82 sq.; S. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias im XVI und XVII Jahrhundert*, p. 227 sq.; *Immaculata und Mainzer Hochschule, 1497, 1501*, dans la revue *Der Katholik*, Mayence, 1904, p. 240; R. Hittmair, *Die Lehre von der unbefleckten Empfängniss an der Universität Salzburg*, Linz, 1896; cf. U. Baltus, *Le dogme de l'immaculée conception et l'université de Salzbourg*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1896, t. XIII, p. 529; R. Perkmann, *Zur Geschichte der Wiener Universität*, Leipzig, 1865, p. 233 sq.; J. Mir, *La inmaculada concepción*, c. XXIII; M. Hernádez Villaescusa, *La inmaculada concepción y las Universidades españolas*, 2^e^ édit., Oñate, 1901; A. Peréz, *La concepción inmaculada de la Virgen y la Universidad de Salamanca en el siglo XV*, dans la revue *Razón y fe*, Madrid, 1904, n^e^ extraordinaire, p. 69; Id., *La Universidad de Salamanca y la purisima concepción*, *ibid.*, 1905, p. 133, 452.

2. *Adhésion des ordres religieux.* — Nul besoin de nommer ceux qui, aux siècles précédents, avaient accepté et défendu la pieuse croyance. Leurs théologiens continuent à marcher dans la même voie; ils multiplient les livres en faveur de cette cause, soutenue avec non moins de zèle par leurs saints, nombreux alors : chez les franciscains, Pierre d'Alcantara († 1562), Pascal Baylon († 1592), Joseph de Cuportino († 1663); chez les carmes, Jean de la Croix († 1591) et Thérèse d'Avila (†1582); chez les augustins, Jean de Sahagun ou de Saint-Facond († 1479) et Thomas de Villeneuve († 1555); chez les minimes, François de Paule, leur fondateur († 1507). Parfois ces ordres imitent les universités ou les villes qui se consacrent au service de l'Immaculée. L'ordre séraphique s'engage par serment, en 1621, à défendre le privilège; en 1645, il prend pour patronne la bienheureuse vierge Marie conçue sans péché. Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 356, 364. En Espagne, les ordres militaires entrent dans la même voie; le serment est adopté par les chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem en 1634, par ceux de Santiago, de Calatrava et d'Alcantara en 1650, 1652 et 1653. A Tolède, une noble dame portugaise, Béatrice de Silva, inaugure la série des congrégations de femmes spécialement consacrées à la Vierge sans tache, en fondant, dès 1484, un ordre de religieuses en l'honneur et sous l'invocation de l'immaculée conception de Notre-Dame. Au même diocèse, en 1639, un couvent de sœurs dominicaines s'érige sous le titre de l'Immaculée Conception. En Italie, un ordre militaire est institué, à Mantoue, l'an 1623, sous le titre de *Milicia cristiana* et sous le patronage de la Conception de la Vierge immaculée.

Aux anciens religieux s'ajoutent, les clercs réguliers : théatins, barnabites, somasques, jésuites, clercs réguliers mineurs ou de la Mère de Dieu ou des Écoles pies. En outre, des congrégations ecclésiastiques se forment : doctrinaires, oratoriens, pieux ouvriers, prêtres de la Mission, eudistes, sulpiciens. Tous, sans exception, adhèrent à la pieuse croyance. Parmi ces nouvelles recrues, la Compagnie de Jésus mérite une mention spéciale, pour le nombre des apôtres qu'elle a fournis à la cause de l'immaculée conception et pour l'influence qu'un certain nombre ont exercée dans le progrès et le triomphe définitif de cette cause. Dans les règles sur le choix des opinions, édictées en 1593 dans la V^e^ congrégation générale, décr. XLI, la pieuse croyance devint officiellement doctrine de la Compagnie : *De conceptione autem B. Mariæ... sequantur sententiam quæ magis hoc tempore communis, magisque recepta apud theologos est.* Trois quarts de siècle ne s'étaient pas encore écoulés depuis sa fondation, et la Compagnie avait donné à la cause des champions, tels que Lainez, Salmeron, Canisius, Tolet, Bellarmin, Grégoire de Valence, Vasquez, et Suarez. Tous ses saints s'étaient signalés par une dévotion spéciale envers Marie immaculée; tels, parmi les plus humbles, saint Jean Berchmans, signant de son propre sang le vœu de soutenir et de défendre toujours le glorieux privilège, et saint Alphonse Rodriguez, récitant chaque jour l'office de la Conception et propageant de toutes ses forces la dévotion à la Vierge sans tache. Mgr Georges Monchamp, *Saint Jean Berchmans et l'immaculée conception de la vierge Marie*, Liège, 1904; J. Mir, *La inmaculada concepción*, c. IX, n. 12 sq.

Malgré les attaques, convaincues sans doute, mais trop peu modérées d'un certain nombre de ses membres, l'ordre de Saint-Dominique ne resta pas complètement en dehors du mouvement général. En Italie, Ambroise Catharin († 1553) fut un ardent champion de la pieuse croyance. Six de ses écrits relatifs à la

question ont été groupés par Pierre de Alva, *Monumenta dominicana pro immaculata conceptione*, Louvain, 1666. Les principaux sont deux traités, dédiés l'un aux Pères du concile de Trente (il en sera question plus loin) et l'autre à ses confrères, à l'occasion de difficultés qui s'étaient élevées entre eux et les Siennois au sujet de la fête de la Conception : *Disputatio pro veritate immaculatæ conceptionis beatæ virginis Mariæ, ad Patres et Fratres ordinis Prædicatorum*, Sienne, 1532. Dans cet écrit, divisé en trois livres, Catharin réfute les arguments et les objections des adversaires (Bandelli, Cajétan et autres), expose d'une façon précise l'opinion qu'il soutient et l'établit par des chefs de preuves multiples : docteurs, universités, fidèles, églises, miracles et révélations, raisons théologiques de convenance, sainte Écriture. Traité remarquable, dans son ensemble, et qui porte la marque d'un esprit vigoureux. L'auteur fait remarquer aux autres que l'argument d'autorité s'est retourné contre eux : *Si nunc jam auctoritate velint contendere, procul dubio absorbebuntur.* De même pour ce qui concerne l'Église romaine, nettement favorable au privilège; ce qui amène cette conclusion relativement au docteur angélique : S'il vivait maintenant, il admettrait la pieuse croyance, puisqu'il n'a fait sienne l'opinion contraire que dans la mesure où il croyait y voir la pensée de l'Église. *Concludo quod opinio Thomæ contra immaculatam Dominæ conceptionem pro tanto est sua, pro quanto sustentari videbatur a sensu Ecclesiæ, quem tunc arbitrabantur. Loc. cit.*, p. 150, 181.

Au siècle suivant, un autre dominicain, Thomas Campanella († 1639), composa également en faveur du privilège un écrit, publié par Pierre de Alva dans le même recueil : *Tractatus de immaculata beatæ Virginis conceptione*, Naples, 1624. Il exhorte vivement ceux de son ordre à se rallier tous à l'opinion commune, mais il mêle à de justes remarques des assertions étonnantes. D'après lui, la pieuse croyance devrait son origine aux dominicains plutôt qu'aux franciscains, c. VIII : *Doctrinam de conceptione beatæ Virginis absque peccato originali non ex franciscanis melioribus ortam esse, sed a dominicanis, licet paulo ante ab episcopo anglicano.* Saint Thomas d'Aquin la soutient dans son commentaire sur le Ier livre des Sentences, et cet enseignement doit être préféré à l'enseignement contraire de la Somme théologique, car c'est son opinion propre que le saint docteur donne dans le premier cas, tandis que, dans le second, il rapporte celle d'autrui, c. XIII : *Quod D. Thomas pro conceptionis munditia loquitur ex propriis, contra munditiam ex alienis.* D'autres théologiens dominicains de la même époque, eux aussi partisans du privilège, n'admettaient pas qu'il y eût dans les écrits de saint Thomas divergence de doctrine; pour tout concilier, ils recouraient à la double distinction déjà signalée : acte et dette du péché originel; priorité chronologique et priorité de nature ou de raison. Capponi de Porrecta († 1614), *Sum. theol.*, in IIIam part., q. XXII, a. 2; Jean de Saint-Thomas († 1644), *Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinæ angelicæ D. Thomæ*, disp. II, a. 2, dans *Cursus theologicus* de cet auteur, Paris, 1883, t. I, p. 347 sq.

En France aussi, la pieuse croyance a des défenseurs parmi les dominicains. A Paris, dans les quinze premières années du XVIe siècle, Guillaume Pépin († 1533) prêche à plusieurs reprises sur la conception de Marie et affirme expressément le privilège. L'Église romaine, dit-il au début du premier sermon, ne célèbre que deux conceptions : celle de Jésus-Christ et celle de sa très digne mère; la raison en est qu'eux seuls ont été conçus saints et sans la tache du péché originel. De cette cité de Dieu qu'est Marie, *des choses glorieuses ont été dites* par cinq sortes de personnes : patriarches, prophètes, païens (sibylles), anges et femmes inspirées. Maintenant princes et peuples, unis dans un même concert de louanges, acclament l'immaculée conception de la vierge Marie : *Unde fit laus una principum et populorum in dogmatizatione intemeratæ conceptionis virginis Mariæ.* Pierre de Alva, *Monumenta dominicana*, p. 535, 540, 548. Profession de foi qui nous dispensera de nous étonner si, dans les *Horæ beatæ Mariæ virginis ad usum Fratrum Prædicatorum ordinis S. Dominici*, imprimées à Paris en 1529, nous trouvons un office propre de la Conception, où le privilège n'est pas moins nettement exprimé, par exemple, dans la collecte : *Deus, qui pro salute humani generis carnem gloriosæ virginis Mariæ assumere dignatus es, et ipsam sine macula concipiendam ante secula in matrem præelegisti...*; ou encore dans l'hymne de sexte : *Ave Regina cœlorum, quæ concepta vitiorum sine labe purissima.* Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 408. Mais il serait illégitime d'attribuer à tous les dominicains de France, à cette époque, l'interprétation donnée par ceux de Paris à la célébration de la fête; à preuve, les dénégations dont Catharin s'est fait l'écho, dans son écrit : *Explanatio errorum in controversia super celebrationem conceptionis immaculatæ Virginis inter Fratres nostros et Senenses cives oborta. Loc. cit.* Les adversaires du privilège répondaient en parlant de leur ordre et en interprétant à leur guise les sentiments de leurs frères de Paris : *Est falsum quod in Francia celebrent sub tali titulo, id est conceptionis..., solummodo nec libenti animo in conventu Parisius.*

Mais c'est surtout en Espagne que la pieuse croyance compta dès lors de nombreux représentants dans l'ordre de Saint-Dominique. Parmi une dizaine d'orateurs distingués que cite le Père Jean Mir, *op. cit.*, c. XIV, prenons, à titre d'exemple, saint Louis Bertrand († 1581). Dans un sermon prêché en 1563, il rapporte le culte à la conception même et le justifie par l'absence en Marie du péché originel : *Quoniam autem in hac infusione, quando anima corporis possessionem primum adivit, nullius peccati originalis sorde fuit conspurcata.., ideo jure optimo de beatissimæ Virginis conceptione festum celebramus.* Ce fut là le premier des dons privilégiés que la bienheureuse Vierge reçut au début de son existence : *quorum primum est maximum gratiæ beneficium, qua in sua conceptione ab originali labe præservata fuit*, Roskovány, t. I, p. 415. Dans un appendice à la Vie de saint Louis Bertrand qu'il a composée, *In Vitam Ludovici Bertrandi*, c. III, un religieux du même ordre, Vincent Justinien Antist († 1599), a inséré dix considérations notables qui furent publiées à Madrid, en 1615, sous la forme d'un petit traité : *Tratado de la inmaculada concepción de la Virgen Santísima Nuestra Señora.* Reproduite, en espagnol et en latin, par Pierre de Alva, *Monumenta dominicana*, p. 493, la pièce fut traduite plus tard en français : *Traité de l'immaculée conception de la très sainte vierge Marie, composé en espagnol par le R. P. Vincent Justinien Antist, de l'ordre des Prescheurs*, Paris, 1706. On y lit, § 1 : « Saint Louis Bertrand disait que si les saints anciens vivaient maintenant, ils diraient et écriraient la même chose que nous de la conception immaculée de la reine du ciel, parce que les souverains pontifes et presque toute l'Église ont témoigné et témoignent encore favoriser beaucoup cette pieuse et sainte doctrine. » Et ailleurs, § 18 : « En beaucoup de couvents de notre ordre, on fait la fête de la Conception autant solennelle qu'en aucune autre église. Et dans la province d'Andalousie, où il y a de très savants prédicateurs, on célèbre cette fête avec des octaves solennelles, nonobstant le temps de l'Avent; et la principale cloche de l'église de cette maison a pour inscription : *Maria virgo ab omni peccato originali immunis fuit.* »

Fait plus expressif encore, le 24 juin 1618, huit dominicains de la province d'Espagne, tous constitués dans les plus hautes charges, y compris le provincial, adressèrent au pape Paul V une supplique où ils lui demandaient « de daigner enjoindre aux religieux de cette province de réciter l'office et de célébrer la fête de la Conception très pure de la mère de Dieu sous la forme où les autres enfants de l'Église le récitent et la célèbrent; en outre, d'enjoindre aux mêmes religieux de prêcher en chaire l'opinion soutenant que la Vierge a été conçue sans le péché originel. » Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 16. Ainsi, sans cesser complètement, l'opposition à la pieuse croyance diminuait-elle fortement là où elle avait ses principaux champions.

Pierre de Alva, *op. cit.*; Aug. de Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 349-441; t. III, p. 103 sq., 272 sq. (franciscains), 349 sq. (dominicains), 435 sq. (jésuites); J. Mir, *La inmaculada concepción*, c. XIII-XIV (dominicains), XXV (autres ordres); H. Holzapfel, *Bibliotheca franciscana de immaculata conceptione beatæ Mariæ virginis*, et autres monographies citées col. 1129; P. M. Rouard, *L'ordine dei Frati Predicatori e l'immacolato concepimento della santissima Vergine*, Noto, 1865; C. Sommervogel, *Bibliotheca Mariana de la Comp. de Jésus*, c. V, Paris, 1885; J. Eug. de Uriarte, *Bibliotheca de jesuitas españoles que escribieron sobra la immaculada concepción de Nuestra Señora antes de la definición dogmatica de este misterio*, Madrid, 1904; G. Filiti, *Il dogma della concezione immacolata di Maria e la Compagnia di Gesù in Sicilia*, Palerme, 1904.

3. *Adhésion des fidèles et des pasteurs.* — Simple fait qu'il s'agit uniquement de constater, au moins dans les pays restés soumis à l'Église romaine; car là où la Réforme protestante s'implanta, le culte de la mère de Dieu, en particulier celui de son immaculée conception, disparut avec l'ancienne foi. Chez les catholiques, au contraire, ce fut un merveilleux développement de la dévotion et de la croyance; développement qui tire principalement son importance et sa valeur de ce qu'il s'accomplit avec subordination des fidèles aux pasteurs, de l'Église enseignée à l'Église enseignante.

a) Les fidèles : hommages cultuels. — La fondation de confréries en l'honneur de la Vierge sans tache nous présente un premier genre d'hommages universellement répandu. Nous avons déjà rencontré de ces pieuses associations, notamment en France, à Rouen et à Paris. Aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, elles se multiplient de tous côtés, avec cette circonstance que le vocable primitif de *Conception* se précise presque toujours en celui d'*Immaculée Conception*. Telle, à Paris, la « Congrégation de l'Immaculée Conception de la très sainte vierge Marie Mère de Dieu, et de saint Louis roi de France, » fondée en 1659 par Charles de Saint-Germain. Lesêtre, *op. cit.*, p. 104. Telles, en Espagne, de nombreuses confréries, par exemple, à Tolède, 1522, à Grenade, 1662, à Saragosse, 1664, à Saint-Jacques de Compostelle, 1667. De même, en Italie : archiconfrérie et confréries de l'Immaculée Conception à Rome, 1635, à Faenza, 1655, à Pise, 1661, etc.

A cette époque des confréries de l'Immaculée Conception étaient érigées jusque dans de petits villages de la Lorraine. L'une d'elles existait à Gondreville en 1416. Philippe de Gueldres, veuve du duc René II, se fit clarisse au couvent de Pont-à-Mousson, au mois de décembre 1519. Elle fonda, dans l'église du monastère, une chapelle en l'honneur de l'immaculée conception de la vierge Marie. Son fils le cardinal Jean de Lorraine, évêque de Toul, en 1535, enrichit d'indulgences la chapelle fondée par sa pieuse mère; la partie de la ville où elle se trouvait, étant sur la rive gauche de la Moselle, dépendait du diocèse de Toul. Une autre chapelle en l'honneur du même privilège marial avait été érigée à Saint-Epore de Nancy, dès la fondation de la paroisse. Les fidèles y faisaient célébrer beaucoup de messes, et, en 1649, dans sa *Dissertation historique sur la ville de Nancy*, demeurée manuscrite, Renel énumérait une vingtaine de fondations qui existaient de son temps. A Lagney, la confrérie de *Notre-Dame Conception* réunissant les hommes et les femmes du village, était antérieure à 1569. Cette année-là, les statuts furent renouvelés, et on les observa jusqu'en 1737. L'abbé Deblaye les a publiés dans le *Journal de la Société d'archéologie lorraine*, novembre 1865. A Senoncourt, les statuts de la *Sainte et immaculée Conception Notre-Dame* avaient aussi été renouvelés le 14 juillet 1615 et approuvés par Mgr de Maillane, évêque de Toul. Le règlement de la confrérie de la petite ville forte de La Mothe fut confirmé de même en 1616. Archives d'Outremicourt (Haute-Marne). Crévic avait encore alors sa confrérie. Voir Guillaume, *Histoire du culte de la très sainte Vierge en Lorraine*, Nancy, s. d. (1858), p. 77-102; E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1900, t. II, p. 177 sq.

Un des premiers soins de saint Pierre Fourier, nommé curé de Mattaincourt, le 28 mai 1597, fut « de tirer de la poussière » la confrérie de l'immaculée conception, qui se mourait d'épuisement dans cette « petite Genève ». Il en rédigea le règlement, qui est malheureusement perdu et dont on ne connaît que quelques points, mentionnés dans les lettres du saint. En 1631, il le soumit à l'examen de l'évêque de Toul, qui l'approuva le 25 mars de cette même année. Fondateur de la congrégation enseignante des religieuses de Notre-Dame, il fit ériger dans leurs monastères, pour leurs anciennes élèves, la *Congrégation des filles séculières*, dont il dressa les statuts. On y honorait la Vierge immaculée d'un culte spécial. Cette confrérie lui parut être un moyen très efficace d'entretenir la vie chrétienne parmi toutes les populations lorraines. Aussi voulut-il l'établir dans toutes les paroisses. L'acte d'institution chargeait les chanoines réguliers de Notre-Sauveur, dont Fourier avait été le réformateur, de l'organiser partout « pour les hommes et les grands garçons » et indiquait les moyens à prendre pour réussir. Ainsi le culte de l'immaculée mère de Dieu se répandit de plus en plus dans la Lorraine. P. Rogie, *Vie du B. Pierre Fourier*, t. I, p. 138; t. II, p. 435 sq.; *Histoire abrégée de B. Pierre Fourier*, p. 94, 203, 206, 211-212; E. Martin, *op. cit.*, t. II, p. 178 sq. Un *Abrégé des règles de la confrérie de l'Immaculée Conception de la bienheureuse vierge Marie* fut publié en 1675. Ces confréries ont persévéré sans modification jusqu'en 1759. Mgr Drouas, évêque de Toul, modifia alors leur règlement et l'uniformisa. Guillaume, *op. cit.*, p. 57-64. Aujourd'hui encore, dans presque toutes les paroisses, les congrégations de filles ont pour patronne l'Immaculée Conception, dont elles célèbrent la fête très solennellement.

La connexion entre le culte et la croyance, que manifeste le vocable choisi par les fondateurs et les membres de ces associations, ressort, en outre, des livres de prières dont on se servait. Dans des litanies insérées à la fin d'un *Office de la vierge Marie, à l'usage de l'Église catholique, apostolique et romaine*, imprimé à Paris en 1586, la sainte Vierge est saluée, non seulement comme « pleine de la grâce de Dieu, lis entre les épines, miroir sans tache, » mais encore comme « élue de toute éternité, » *Sancta Virgo ab æterno electa*, et « préservée, » *Sancta virgo* « *præservata*. » Accentuée surtout est l'affirmation de la pieuse croyance dans le petit office de la Conception, *Salve mundi domina*, datant, semble-t-il, de la seconde moitié du XV^e^ siècle, mais si répandu aux XVI^e^ et XVII^e^, édité à Anvers, 1621, dans l'*Exercitium hebdomadarium* de Jean Wilson, et réédité sous des titres différents, mais toujours expressifs, comme les suivants : *Officium de immaculata*

conceptione ex antiquis Horis acceptum, novo et pio usu receptum, à la suite d'un opuscule intitulé : *Typus prædestinationis et conceptionis Mariæ, filiæ Dei immaculatæ,* Anvers, 1630. De même ces autres : *Officium purissimæ et immaculatæ conceptionis Deiparæ Virginis,* Douai, 1632; *L'Office de la sainte et immaculée conception de la glorieuse vierge Marie,* Paris, 1663. Lesêtre, *op. cit.,* p. 107 sq.; Edm. Waterton, *Pietas Mariana britannica,* Londres, 1879, p. 132 sq.; P. Debuchy, voir la bibliographie.

Un autre genre d'hommages, rendu à la Vierge sans tache, consistait dans des dédicaces ou consécrations. En l'honneur et sous le vocable de l'immaculée conception, on érigeait des lieux de culte, comme, à Paris, des chapelles dans les églises des chanoines de Saint-Victor, des augustins, de l'ancien Saint-Sulpice. Lesêtre, p. 103. Dans l'une de ces chapelles, le Parlement de Paris offrait un cierge chaque année, le 8 décembre. Dans ses écrits et ses lettres, encore inédits, la bse Louise de Marillac parle souvent de la Vierge immaculée dans sa conception et témoigne ainsi de sa dévotion envers ce glorieux privilège de Marie. A Saint-Nicolas-du-Port, en Lorraine, au cours du XVII^e^ siècle, régnait une contagion qui faisait périr beaucoup d'hommes et d'animaux. La population en était fort attristée. Saint Pierre Fourier, qui, nous l'avons vu, fut un grand apôtre de la dévotion à l'immaculée conception, vint alors chez les religieuses de Notre-Dame. Renseigné par elles, il leur dit que, si on écrivait sur des billets les paroles : *Marie a été conçue sans péché,* ceux qui les porteraient avec respect en recevraient du soulagement. Les voisins du couvent demandèrent de ces billets; mais, dépassant la pensée du saint, ils les enveloppèrent dans des sortes de sachets d'étoffe et les suspendirent au cou de leurs bestiaux. Plusieurs estimèrent avoir échappé à cette peste par l'emploi de cette sauvegarde. Guillaume, *Histoire du culte de la très sainte Vierge en Lorraine,* Nancy, s. d. p. 50-51; P. Rogie, *Histoire abrégée du B. Pierre Fourier,* Paris, 1897, p. 212-213 (d'après le P. Bédel). En Espagne et dans les pays soumis à son influence, des villes et des provinces, énumérées dans l'ouvrage de J. Mir et dans les articles de la revue *Razón y fe,* indiqués ci-dessous, se mettaient sous le patronage direct de Marie immaculée, ou faisaient le vœu de célébrer solennellement sa fête, ou, à l'instar des universités et de certains ordres religieux, s'engageaient par serment à défendre et à promouvoir la pieuse croyance.

Les chefs d'États n'adhéraient pas seulement à ce mouvement général de dévotion; ils le favorisaient et le provoquaient. En 1615, Philippe II, roi d'Espagne, commence auprès du saint-siège des démarches, secondées ensuite par l'empereur Ferdinand II et par le roi de Pologne Sigismond III, en vue d'obtenir la définition du glorieux privilège; démarches dont il sera parlé à propos des actes pontificaux qu'elles amenèrent. En 1629, l'empereur Ferdinand II témoigne publiquement de son attachement à la pieuse croyance; le 8 décembre, il se rend solennellement à la cathédrale de Saint-Étienne et assiste à l'office célébré par un chapelain de la cour. En même temps il obtient une indulgence plénière pour l'année suivante. Th. Wiedemann, *Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Ems,* Prague, 1879, t. I, p. 624 sq. En 1647, son successeur, Ferdinand III, consacre ses États d'Autriche à Marie immaculée et lui fait élever dans sa capitale une statue colossale. En 1646, Jean IV, roi de Portugal, émet avec les grands du royaume le serment de l'immaculée conception. En France, Louis XIV donne, en 1657, une preuve spéciale de son attachement à la même cause. La fête ayant été, avec plusieurs autres, rayée de la liste des jours chômés, par Urbain VIII, le monarque sollicite pour ses États et obtient d'Alexandre VII de « remettre la feste de l'immaculée conception de la Vierge au nombre de celles qui se font avec obligation. » H. Chérot, *Louis XIV et l'immaculée conception en 1657,* dans les *Études,* Paris, 1904, t. XCVIII, p. 803. Le zèle que le roi mit à poursuivre l'affaire jusqu'au bout, est attesté par une lettre qu'il écrivit, le 17 octobre de la même année, à Mgr de la Guibourgère, évêque de La Rochelle, lettre publiée en 1905 dans le *Bulletin religieux* de cette ville; il lui transmet une copie du bref pontifical et l'exhorte vivement à en procurer l'exécution dans son diocèse.

En somme, le culte de la conception était devenu, au milieu du XVII^e^ siècle, universel dans les pays catholiques, et, pour le très grand nombre, le culte s'adressait à l'immaculée conception. Le progrès s'était accompli sous la dépendance de l'Église hiérarchique; car presque tous les hommages dont il a été parlé supposent, par leur nature même, l'intervention des pasteurs. Bien plus, c'étaient souvent ceux-ci qui les avaient provoqués. et plus souvent encore, ils s'étaient unis aux fidèles pour honorer Marie. Et n'était-ce pas de concert avec les évêques de leurs États que les rois d'Espagne faisaient à Rome des démarches pressantes et répétées pour obtenir la définition du privilège? Mais là ne s'était pas borné le rôle de l'Église enseignante.

b) Les pasteurs. — C'est surtout à l'enseignement public que la pieuse croyance devait son développement. Les sermons sur la conception de Marie, fréquents déjà dans la période antérieure, se multiplient dans la mesure où le culte s'étend et où les confréries surgissent. Pierre de Alva nous en a conservé, pour la fin du XV^e^ siècle et la première moitié du XVI^e^, un certain nombre : cinq du franciscain Jean Tisserand, dans les *Monumenta antiqua seraphica;* trois de Guillaume Pépin, dominicain de Paris, dans les *Monumenta dominicana;* toute une série de religieux célestins, Guillaume Vincent, Claude Rapinat, Denis le Fèvre (Faber), Pierre Bard, Antoine Pocquet, dans les *Monumenta ex novem auctoribus antiquis.* Un écrit de Dominique Carpani, donné dans les *Monumenta italo-gallica,* sous le titre de *Tractatus de immaculata virginis Mariæ conceptione,* n'est qu'un recueil de douze sermons, avec cette particularité qu'ils sont composés en langue vulgaire : *Sermoni de la sanctissima conceptione de la virgine beata et gloriosa del cielo Regina Maria... composti alla serenissima Regina del Regno di Napoli, Madonna Johanna de Aragonia, per la sua præcipua devotione,* 1496.

Cette introduction de la langue vulgaire dans la prédication était d'autant plus propre à favoriser le développement de la croyance, que le même fait se produisait dans les écrits, ascétiques ou apologétiques, qui commençaient à s'imprimer. Un des plus anciens livres allemands, *Der sicher Ingang der Hymmel,* Mayence, 1465, contient un chapitre sur la beauté de Marie, considérée dans son immaculée conception. *Der älteste Druck und die Immaculata,* dans *Der Katholik,* Mayence, 1903, t. II, p. 171 sq. En France, le même souci de vulgarisation apparaît dans *Le Défenseur de l'originelle innocence de la glorieuse vierge Marie, traduit du latin de Pierre Thome par Antoine de Lévis pour Jeanne de France, duchesse de Bourbonnais,* Bibliothèque nationale de Paris, ms. franç. *989,* cité par E. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France,* Paris, 1908, p. 218. Plus notable est un ouvrage publié par Pierre de Alva, *Monumenta italo-gallica,* et intitulé : *Le Défensoire de la conception de la glorieuse vierge Marie,* Rouen, 1514, sous forme de dialogue entre deux personnages, dont l'un « ramaine

toutes les autorités de raisons qui sont de la part de ceulx qui disent qu'elle est conçue en péché originel,» et l'autre « les déclare, glose ou efface selon le cas.» Il eut pour auteur Pierre Fabri ou Lefebvre, curé de Marcy (Eure) et prince du Puy de la Conception de Notre-Dame en 1487. Édouard Frère, *Manuel du bibliographe normand*, Rouen, 1857, t. I, p. 447. D'autres ouvrages suivirent de près, tous imprimés à Paris : en 1520, *Le livre de la toute belle sans pair, qui est la vierge Marie;* en 1539, *Le grand Marial de la Mère de vie*, dont la Ire partie traite de la prédestination de Marie, et la IIe « de la très pure et immaculée conception de la vierge sacrée Marie, très digne Mère de Dieu, » voir Lesêtre, *op. cit*, p. 99; avant 1549, *Le Bouclier de la Foy*, composé par Frère Nicole Grenier, chanoine régulier de Saint-Victor, et dont le IIe volume, publié par Pierre de Alva, *loc. cit.*, contient l'*Antidote contre les adversaires de la pure conception de la Mère de Dieu.*

Assurément, dans cette apologétique populaire comme dans les sermons du même genre, tout n'a pas la valeur d'un enseignement authentique : ni certaines preuves données, ni les révélations et les miracles acceptés de confiance, ni la façon, plus ou moins heureuse, de comprendre et d'expliquer la nature et le mode de la préservation; mais sous ces broussailles et malgré les divergences, reste l'affirmation ferme du privilège. Affirmation si commune qu'au siècle suivant saint Vincent de Paul et ses compagnons se contentent, dans leurs sermons populaires, d'énoncer la pieuse croyance : « Nous lisons que Salomon, le plus sage de tous les hommes et la figure de notre vrai Salomon, Jésus-Christ, a beaucoup honoré sa mère. Le Fils de Dieu a incomparablement plus honoré la sienne très sainte : Il a été au-devant d'elle, la prévenant des bénédictions de sa douceur, la choisissant pour mère et la préférant au reste des femmes, prévenant et arrêtant en sa faveur le cours du péché originel. » *Sermons de saint Vincent de Paul, de ses coopérateurs et successeurs immédiats pour les missions de campagnes*, publiés par l'abbé Jeanmaire, Paris, 1859. Sermon XLVIIIe, sur la dévotion à la sainte Vierge, t. II, p. 373.

Les apôtres de Marie immaculée ne sont pas uniquement des simples prêtres; ce sont des évêques, et particulièrement des évêques saints. « Il convenait que la mère de Dieu fût toute pure, sans tache, sans péché, et que, par conséquent, elle fût toute sainte non seulement dans le sein de sa mère, mais encore toute sainte dans sa conception, *et in conceptione sanctissima.* Car il ne convenait pas qu'il y eût une tache quelconque dans celle qui fut le sanctuaire de Dieu, la demeure de la Sagesse, le reliquaire du Saint-Esprit, l'urne de la manne céleste. » Ainsi parle en Espagne, saint Thomas de Villeneuve, archevêque de Valence († 1555), *Serm.*, III, *de Nativitate virginis Mariæ*, cité par J. Mir, *op. cit.*, p. 478. De même, en Italie, saint Charles Borromée († 1584); prêchant dans son église métropolitaine sur la naissance de Notre-Dame, il montre, à ce propos, combien la sanctification première de la bienheureuse Vierge l'emporta sur celle de saint Jean-Baptiste, puisqu'elle reçut dès le début de son existence la plénitude de la grâce : *Nam Joannes quidem sexto post conceptionem mense fuit in utero sanctificatus, hæc vero ab ipso statim conceptionis exordio gratiæ plenitudinem accepit.* Plénitude dont la richesse est connue de celui-là seul, qui voulut se préparer dès lors une demeure : *Solus tu, Christe, qui eam tibi domum parasti, qualiter paraveris, nosti. Homil.*, LXXII, édit. J. G. Saxii, Augsbourg, 1758, p. 614, 617. En France, c'est plus qu'un saint évêque, c'est un saint docteur de l'Église. Fondateur d'une confrérie de l'immaculée conception dans la ville d'Annecy, saint François de Sales ne pouvait pas, prêchant sur ce mystère le 8 décembre 1622, tenir un autre langage : « Quant à Notre-Dame, la très sainte Vierge, elle fut conçue par voie ordinaire de génération; mais Dieu l'ayant de toute éternité prédestinée en son idée pour être sa mère, la garda pure et nette de toute souillure, bien que de sa nature elle pouvait pécher... Elle devait avoir ce privilège particulier, parce qu'il n'était pas raisonnable que le diable reprochât à Notre-Seigneur que celle qui l'avait porté en ses entrailles eût été tributaire de lui. » *Serm.*, LXVII, dans *Œuvres*, Annecy, 1892 sq., t. X, p. 403, 404; voir aussi *Serm.*, XXXVII, pour la fête de la Présentation, t. IX, p. 384, 385, et surtout *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. VI, t. IV, p. 106.

A ces grands évêques ajoutons-en un autre qui, sans porter au front l'auréole de la sainteté solennellement proclamée, reste l'une des plus hautes personnifications de l'éloquence chrétienne. Bossuet a prêché pour la fête de la Conception à cinq reprises, en 1652, 1656, 1665, 1668 et 1669. *Œuvres oratoires*, édit. Lebarq, Paris, 1890 sq., t. I, p. 228; t. II, p. 238; t. IV, p. 589; t. V, p. 385 (incomplet), 606 (dévotion à la sainte Vierge). Les deux premiers sermons contiennent toute sa doctrine. Il ne traite pas le sujet en théologien positif, soucieux d'établir une thèse par la sainte Écriture ou l'ancienne tradition; à part Augustin, il n'allègue même pas les Pères, dont il dit seulement, dans une note marginale, t. V, p. 394, qu'ils nous ont donné des « ouvertures. » Il se sert d'un autre procédé, indiqué au début du premier sermon, t. I, p. 229 sq. : « Il y a certaines propositions étranges et difficiles, qui, pour être persuadées, demandent que l'on emploie tous les efforts du raisonnement et toutes les inventions de la rhétorique. Au contraire il y en a d'autres qui jettent au premier aspect un certain éclat dans les âmes,qui fait que souvent on les aime avant même que de les connaître. De telles propositions n'ont presque pas besoin de preuves. Qu'on lève seulement les obstacles, que l'on éclaircisse les objections, l'esprit s'y portera de soi-même, et d'un mouvement volontaire. Je mets en ce rang celle que j'ai à établir aujourd'hui. »

Bossuet s'en prend donc directement aux objections, imitant en cela Duns Scot, et il se trouve que, chez lui comme chez le modèle, les réponses données mettent en relief les hautes convenances du privilège. Que, d'après les saints Livres, la loi du péché et les malédictions divines atteignent, à ses débuts, tout rejeton d'Adam tombé, c'est incontestable; « mais je dis que ces malédictions si universelles, que toutes ces propositions, si générales qu'elles puissent être, n'empêchent pas les réserves que peut faire le Souverain, ni les coups d'autorité absolue. Et quand est-ce, ô grand Dieu, que vous userez plus à propos de cette puissance qui n'a pas de borne, et qui est sa loi même; quand est-ce que vous en userez, sinon pour faire grâce à Marie? » t. I, p. 233. Et si l'on ajoute que « cela tire à conséquence, » d'apporter des restrictions à de telles lois, la réponse vient, péremptoire : « Montrez-moi une autre mère de Dieu, une autre vierge féconde..., et puis dites, si vous voulez, que l'exception que j'apporte à une loi générale, en faveur d'une personne si extraordinaire, a des conséquences fâcheuses. Et combien y a-t-il de lois générales dont Marie a été dispensée!... Qui pourra croire qu'il n'y ait rien eu de surnaturel dans la conception de cette Princesse, et que ce soit le seul endroit de sa vie qui ne soit point marqué de quelque insigne miracle? » Mais attribuer à la mère une telle innocence, n'est-ce pas ôter au fils sa prérogative de Sauveur universel? Et l'orateur de répondre, en interpellant celui-ci : « A Dieu ne plaise, ô mon Maître, qu'une si téméraire pensée puisse jamais entrer dans mon âme! Périssent tous mes raisonnements, que tous mes discours soient honteuse-

ment effacés, s'ils diminuent quelque chose de votre grandeur! Vous êtes innocent par nature, Marie ne l'est que par grâce; vous l'êtes par excellence, elle ne l'est que par privilège; vous l'êtes comme rédempteur, elle l'est comme la première de celles que votre sang a purifiées. » Puis, revenant à ses auditeurs : « Il est certes, tout à fait nécessaire qu'il surpasse sa sainte mère d'une distance infinie. Mais aussi ne jugez-vous pas raisonnable que sa mère ait quelque avantage par-dessus le commun de ses serviteurs? »

Même doctrine dans le second sermon, où Bossuet développe ces trois idées : « que l'autorité souveraine l'a dispensée de la loi commune; que la Sagesse l'a séparée de la contagion générale; et que l'amour éternel de Dieu a prévenu par miséricorde la colère qui se serait élevée contre elle. » Les considérations mises en avant pour établir la convenance de cette dispense, de cette séparation et de cette miséricordieuse prévenance, avaient d'autant plus de poids aux yeux de l'orateur que, restant attaché à l'opinion commune des anciens scolastiques, il se faisait une idée très sombre de la concupiscence, élément matériel et quasi physique du péché originel, comme on le voit par son *Traité de la concupiscence*, par sa *Défense de la tradition et des saints Pères* et par ses sermons eux-mêmes. Si la concupiscence est vraiment un « venin caché, » une « vapeur maligne et contagieuse qui a infesté le genre humain, » si notre nature est blessée et corrompue, si nous portons un sang « impur et rempli de la conception du péché, » d'autant plus évidente et d'autant plus urgente apparaît la nécessité d'une intervention de la toute-puissance divine, et d'une intervention qui se produise non pas seulement après l'infection de la chair, afin que, par miracle, elle ne transmette pas de souillure à l'âme, mais encore et surtout auparavant, afin que la chair elle-même de la Vierge ne soit pas gangrenée. Sous ce rapport, plusieurs des considérations proposées n'ont qu'une valeur relative et hypothétique; il faut sous-entendre : *s'il est vrai* que la concupiscence dise corruption physique de la nature ou gangrène de la chair.

Mais il suffit que le péché originel soit une souillure de l'âme et que la concupiscence soit à tout le moins un désordre et un mal moral, pour que les considérations de Bossuet gardent leur efficacité, celle surtout qui est à la base de toutes les autres : je veux dire la convenance tirée de la liaison intime qui existe entre la maternité divine et l'immaculée conception, t. II, p. 257 : « C'est assez qu'il ait résolu d'être homme, pour en prendre tous les sentiments. Et s'il prend les sentiments d'homme, peut-il oublier ceux de fils, qui sont les plus naturels et les plus humains? Il a donc toujours aimé Marie comme mère; il l'a considérée comme telle dès le premier moment qu'elle fut conçue. Et s'il en est ainsi, peut-il la regarder en colère? » Ainsi l'orateur fait-il comprendre que la raison dernière du glorieux privilège, comme de tous les autres, c'est la maternité divine : Marie, mère de Jésus, fut immaculée dans sa conception, et elle devait l'être, parce que mère de Jésus. Il juge la raison assez convaincante pour ne pas craindre de dire, t. I, p. 241 : « En réalité cette opinion a je ne sais quelle force qui persuade les âmes pieuses. Après les articles de foi, je ne vois guère de chose plus assurée. »

Devenu évêque, Bossuet ne modifia en rien ses sentiments. Il inséra une leçon sur la fête de la Conception dans son *Catéchisme de Meaux*, imprimé en 1690. *Œuvres*, édit. Lachat, t. V, p. 183. On y lit, d'après l'enseignement commun des théologiens, « que par une grâce particulière, (Marie) a été immaculée, c'est-à-dire sans aucune tache et sans le péché originel. » Enseignement dont la raison est « qu'ils trouvent peu convenable à la majesté de Jésus-Christ que sa sainte mère ait pu être un seul moment sous la puissance de Satan. » Jésus-Christ ne laisse pas, pour cela, d'être son Sauveur, « en la préservant du mal commun du genre humain, et en prévenant par sa grâce la contagion du péché d'Adam. » Ce n'était pas innover. Déjà Richelieu, évêque de Luçon, avait dans une leçon sur la salutation angélique expliqué de cette sorte les mots *gratia plena :* « En l'Écriture on trouve d'autres que la Vierge être dits pleins de grâce; mais celle-ci l'est bien autrement que tous ceux en faveur desquels les saintes Lettres se servent de ces termes, puisqu'elle en est remplie, non seulement pour avoir été sanctifiée au ventre de sa mère, mais pour n'avoir jamais eu aucune tache de quelque péché que ce soit. Privilège accordé à elle seule avec grande raison, puisque seule elle est mère de notre rédempteur, qui détruit le péché. » *Instruction du chrétien*, Avignon, 1619, leçon XXIV. De même, dans les *Instructions en forme de catéchisme, pour toutes les fêtes et solennités paroissiales*, formant la quatrième partie du catéchisme qu'il fit imprimer en 1665, l'archevêque de Paris, Hardouin de Péréfixe, inséra un chapitre sur la fête de la Conception immaculée de Notre-Dame; *Immaculée*, était-il expliqué, « parce qu'elle seule d'entre les pures créatures a esté conceue sans péché originel. » Assertion dont il ne sera pas inutile de rapprocher quelques lignes du *Martyrologe gallican* de 1637, annonçant la fête en ces termes : « *La conception de la très sainte vierge Marie*, qui, choisie et prédestinée par Dieu dès l'éternité pour être la digne Mère de son fils unique, qu'il a donné au monde pour le racheter, ornée de dons et de privilèges innombrables, au-dessus de toutes les créatures, de sorte que rien ne lui manquât en perfection, en dignité et en gloire, a été prévenue dans sa génération même par la grâce divine afin qu'aucune souillure ne l'atteignît... » Lesêtre, *op. cit.*, p. 112, 139 sq.

En Allemagne et en Italie, le B. Pierre Canisius et le vénérable Robert Bellarmin n'avaient pas fait autrement dans leurs catéchismes fameux. Le premier, expliquant la salutation angélique, proclame Marie non seulement vierge intacte avant, pendant et après l'enfantement, mais encore exempte de toute tache du péché, *ab omni peccati labe libera;* pareille à un lis entre les épines, *quæ sicut lilium est inter spinas. Summa doctrinæ christianæ*, 1554, q. XVIII. L'autre, expliquant la même prière, fait rentrer le privilège dans les mots *gratia plena*, en considérant le premier effet de la grâce sanctifiante, qui est d'effacer le péché, souillure de l'âme : *Domina nostra gratia plena est. Nam quantum ad primum effectum attinet, nullius peccati macula nec originalis aut actualis, nec mortalis aut venialis infecta fuit. Christianæ doctrinæ copiosa explicatio*, c. V, dans les *Opera omnia*, Cologne, 1617, t. VII, col. 1262. Or ce catéchisme, composé par Bellarmin en 1598, le pape Clément VIII l'approuva cette même année par un bref; non seulement il l'approuva, mais il exhorta tous les évêques à le recevoir et à l'adopter.

4. *Conclusion : preuve tirée du sentiment commun.* — De l'ensemble des faits qui précèdent, il ressort que, sans être unanimement admise, la pieuse croyance n'en était pas moins devenue, au milieu du XVII^e^ siècle, le sentiment commun, et dans les universités, et dans les ordres religieux, et chez les fidèles, et chez les pasteurs. Les défenseurs du privilège ne manquaient pas de se prévaloir de cette circonstance. « Depuis le temps de Scot, remarquait Vasquez, cette opinion s'est tellement répandue non seulement parmi les théologiens scolastiques, mais encore parmi les chrétiens en général, elle s'est peu à peu tellement enracinée dans les esprits, qu'on ne peut plus la faire abandonner à personne, ni l'en détourner, *ita percrebuit et cum hominum*

sæculis inveteravit, ut nullus jam ab ea deduci vel dimoveri possit. » *In III*am *partem Summæ*, disp. CXVII, c. II, Lyon, 1619, p. 20. Le dominicain Vincent Justinien Antist faisait écho en des termes plus énergiques encore, *op. cit.*, § 14 : « A présent dans l'Espagne, dans les Indes, en France, et presque par toute l'Europe, prêcher, écrire ou enseigner quelque chose contre cette dévotion, est ressembler à celui qui prétendrait monter une meule de moulin à force de bras au haut d'une montagne. » Cajétan lui-même dans son opuscule *De conceptione beatæ Virginis*, c. V, se voyait obligé de reconnaître le fait : « Cette opinion est maintenant devenue commune, en sorte que presque tous les catholiques de l'Église latine croient rendre hommage à Dieu en la suivant, *ita ut omnes fere catholici latinæ Ecclesiæ arbitrentur obsequium se præstare Deo in hujusmodi sequela opinionis.* » En face des froissements, des récriminations, parfois même des tumultes que provoquaient les prédicateurs opposés à la pieuse croyance, on pouvait répéter avec beaucoup plus de force ce que Jean de Ségovie avait dit au concile de Bâle, de l'autre opinion : « Elle est devenue... si désagréable et si odieuse au peuple chrétien, qu'il ne supporte plus de l'entendre. » Ce qui, dès le début du XVIe siècle, suggérait à un auteur italien, Pierre Monti, cette réflexion que, pour éviter les scandales, il faudrait faire cesser l'opinion adverse : *Quod ut scandala evitentur, deberet in hac materia dominicanorum fratrum opinio cessare. De unius legis veritate et sectarum falsitate*, c. LXXXIV, Milan, 1509, dans Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis auctoribus*, t. II.

La valeur du sentiment commun en cette matière n'échappait pas à de bons esprits, que la seule considération des autorités scripturaires et patristiques laissait perplexes. Tel, entre autres, le docte et grave Petau : « Ce qui m'impressionne le plus et me pousse de ce côté, c'est le sentiment commun de tous les fidèles qui portent fixée au fond de leurs esprits, et qui attestent par toute sorte de manifestations et d'hommages, la conviction que parmi les œuvres de Dieu rien n'est plus chaste, plus pur, plus innocent, plus en dehors de toute souillure et de toute tache que la Vierge Marie; qu'il n'y a rien de commun entre elle et le diable ou ses suppôts, et que par conséquent elle a été exempte de toute offense vis-à-vis de Dieu et de tout sujet de condamnation. » *De incarnatione Verbi*, l. XIV, c. II, n. 10, édit. Thomas, t. VII, p. 245. En réalité, le peuple chrétien ressentait comme d'instinct, en face de l'opinion défavorable à la Vierge, ce que Denis le Chartreux a parfaitement exprimé : « Nous éprouvons un sentiment d'horreur, *horremus*, à la pensée qu'à un moment de sa vie, la femme qui devait broyer la tête du serpent, aurait été broyée par lui; que la mère du Seigneur aurait été la fille du diable; que la souveraine des anges aurait été la servante du péché; et que la fille très aimée de Dieu le Père aurait été un enfant de colère. » *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, *Opera*, t. XXIII, p. 98. L'avenir devait confirmer la justesse de ce sentiment.

Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, c. V; H. Lesêtre, *op. cit.*, c. III; Paul Debuchy, S. J., *Recherches sur le Petit Office de l'immaculation conception*, extrait de la revue des *Précis historiques*, Bruxelles, 1886; cf. *Les hymnes du « Petit Office de l'immaculée conception, »* dans les *Études*, Paris, 1905, t. CIII, p. 416.

J. Mir, *op. cit.*, c. XXII, XXIV; J.-B. Ferreres, *La Iglesia católica aclamando á Maria Inmaculada*, dans *Razón y fe*, Madrid, 1904, n. extraordinaire, p. 36; L. Frias, *España por la definición dogmatica*, *ibid.*, p. 96; cf. *Devoción de los Reyes de España a la inmaculada concepción*, *ibid.*, 1918, t. LII, p. 413; t. LIII, p. 5.

3° *Les arts au service de l'immaculée conception.* — Un fait s'ajoute au sentiment commun des fidèles, pour attester la popularité dont la pieuse croyance jouissait aux XVIe et XVIIe siècles : c'est la part notable que les poètes et les artistes font au mystère qu'elle concerne. En même temps il y a là un réel tribut de vénération à l'adresse de la Vierge immaculée.

1. *Hommages de la poésie.* — Les documents liturgiques nous ont déjà fourni un premier apport; il s'agit maintenant de témoignages indépendants, ou du moins distincts des hymnes chantées à l'église. Certains pays, comme l'Allemagne et l'Italie, pourraient nous en offrir beaucoup, mais trop isolés ou trop disparates pour qu'il soit opportun et même possible de les présenter en détail. Contentons-nous de remarquer que dans le premier de ces pays, les chants en l'honneur de l'immaculée conception apparaissent dès le début de l'imprimerie. En 1492, Jacques Wimpfeling, de Schlestadt, consacre 2096 vers à dépeindre la triple beauté de Marie, *De triplici candore Mariæ*, en particulier la beauté de son âme au premier instant de sa conception. La poésie en langue vulgaire a son tour, en 1509, dans un poème de Nicolas Manuel sur l'immaculée conception de la Vierge.

Autre est la condition en France : nous y trouvons une institution créée tout exprès pour chanter d'une façon permanente la Vierge sans tache. Il s'agit de la célèbre confrérie rouennaise de la Conception Notre-Dame, considérée non dans sa forme primitive de simple association pieuse, mais dans son développement ultérieur, quand elle prit aussi, en 1486, un caractère littéraire, par la fondation de l'Académie ou Puy des Palinods, en instituant que chaque année des prix seraient donnés à ceux qui auraient le mieux chanté l'immaculée conception. Constituée définitivement en 1515 et installée au couvent des carmes de Rouen, cette confrérie fut confirmée et enrichie d'indulgences par Léon X, bulle *Ineffabilia*, 1521, avec spéciale approbation du but principal : *ut a viris eruditis per publica edicta invitandi quovis anno componantur poemata atque opera in laudem sanctissimæ conceptionis beatæ Virginis*, inviter chaque année par des annonces publiques les gens érudits à composer des poèmes et d'autres écrits à la louange de la très sainte conception de la bienheureuse Vierge. Que d'hommages rendus pendant les trois siècles que durèrent les Puys des Palinods, celui de Rouen et celui de Caen et d'autres faits à l'instar! Et parmi les lauréats ou candidats de ces joûtes poétiques, que de noms illustres, ceux, par exemple, des Malherbe, des Jean et Clément Marot, des Fontenelle! Pierre Corneille lui-même, composa, en 1633, des stances pour le concours palinodique de l'Étoile d'argent. Sa pièce, de six strophes, roule tout entière sur l'idée de Marie, nouvelle Ève, par opposition à l'ancienne.

> Homme qui que tu sois, regarde Ève et Marie,
> Et comparant ta mère à celle du Sauveur,
> Vois laquelle des deux en est le plus chérie,
> Et du Père éternel gagne mieux la faveur.

Le poète développe l'antithèse dans les trois strophes qui suivent, puis arrive dans les deux dernières à l'immaculée conception :

> Cette Ève cependant qui nous engage aux flammes,
> Au point qu'elle est formée est sans corruption,
> Et la Vierge, bénie entre toutes les femmes,
> Serait-elle moins pure en sa conception?
>
> Non, non! N'en croyez rien, et tous, tant que nous som-
> Publions le contraire à toute heure, en tout lieu; [mes,
> Ce que Dieu donne bien à la mère des hommes,
> Ne le refusons pas à la mère de Dieu.

Edouard Frère, *Une séance des Palinods en 1640*, Rouen, 1867, Appendice, p. 17.

L'Espagne ne pouvait manquer de chanter, elle aussi, la Vierge immaculée. En 1474, la cité de Valence

eut une joûte littéraire en l'honneur de la mère de Dieu; dans les poésies composées en catalan, *Trobes en lahors de la verge Maria*, continuellement l'immaculée conception revient, comme dans ces vers de Juan Gamiza :

Deu infinit ans quel mon fos creat
Te preserva purissima e santa.

Par une heureuse coïncidence, le recueil de ces compositions forme le premier livre qui ait été imprimé en Espagne. J. B. Ferreres, *La Iglesia catolica aclamando a Maria inmaculada, loc. cit.*, p. 50, 51.

Séville eut en 1615, le 26 avril, son tournoi poétique, le premier qui ait eu lieu sur le sol ibérique dans le but direct et précis d'honorer le glorieux privilège : *El primer certamen poético que se celebro en España en honor de la Purisima Concepción de Maria, Madre de Dios, patrona de España et de la infanteria espanola*, publié par D. Juan Pérez de Guzmán y Gallo, Madrid, 1904. Trois ans plus tard, quand elle adopta le serment de l'immaculée conception, l'université de Salamanque invita Lope de Vega, le grand dramaturge, à rehausser par quelque composition le triomphe de la Vierge; la réponse fut la pièce intitulée : *La Limpieza no manchata, La Pureté sans tache.* D'autres poèmes sortirent de sa plume, en particulier une courte romance : *A la concepción de Nuestra Señora*, dont le titre, à lui seul, est un hommage. *Rimas sacras*, collect. Sancha, t. XIII, p. 128. Lope de Vega fut pourtant surpassé, comme poète de l'immaculée conception, par un autre grand dramaturge, Calderon de la Barca († 1655). Dans un article publié pour le cinquantième anniversaire de la définition, on a montré à combien de reprises et de quelle manière il s'est inspiré dans ses « *Autos sacramentales* » ou drames du saint-sacrement, de sa croyance au glorieux privilège, soit expressément en traitant six fois le sujet, soit en passant par l'insertion d'un nombre considérable de passages ou d'incises très expressives, comme celle-ci, dans la *Nave del Mercader :*

La Margarita preciosa,
Más neta, pura y sin mucha.

Autour et à la suite de ces deux maîtres ce fut, en Espagne, au cours du XVII^e siècle, toute une efflorescence d'hommages poétiques en l'honneur de la « Toute-Pure. »

2. *Hommages des beaux-arts.* — Il serait surprenant que l'intérêt porté par les poètes au mystère de l'immaculée conception n'eût pas été partagé par les artistes contemporains. « Cette doctrine, que le synode de Bâle encourageait dès 1439, que le pape Sixte IV approuvait en 1476, que la Sorbonne acceptait comme un dogme en 1496, ne pouvait manquer de trouver son expression dans l'art. L'art chrétien rendait trop fidèlement alors toutes les nuances de la pensée chrétienne, pour qu'il n'eût pas accueilli une idée qui passionnait tant d'âmes. » E. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, p. 218. L'idée fut accueillie, mais il y eut, dans la réalisation, des diversités notables, même des étapes dont il faut tenir compte. Je le ferai en me servant d'une classification proposée par S. Beissel et ramenant à quatre groupes généraux les multiples représentations en usage aux XVI^e et XVII^e siècles.

a) 1^er groupe. — Le mystère est représenté d'après la légende grecque du *Livre de la Nativité de Marie.* Voir col. 876, 993. Cette légende était très répandue à cette époque; elle se trouvait dans un certain nombre de bréviaires, à titre de leçons, et dans des ouvrages composés en faveur de la pieuse croyance; elle faisait partie intégrante des *Mystères* vulgarisés et représentés publiquement : *Le mystère de la Conception et Nativité de la glorieuse vierge Marie, mis en rime françoise et par personnaiges*, Paris, 1507; L. Petit de Julleville, *Histoire du théâtre en France. Les Mystères*, Paris, 1880, t. II, p. 427 sq. L'ensemble comportait plusieurs scènes : apparition de l'ange à saint Joachim dans la montagne, et à sainte Anne dans son jardin; rencontre et embrassement des deux époux à Jérusalem, près de la Porte dorée du temple. Les deux apparitions de l'ange ne rappelaient, directement, que l'annonce de la conception et de la prochaine naissance de Marie; l'autre scène pouvait ne signifier qu'un sentiment de joie et de congratulation de la part des deux époux se rencontrant pour la première fois depuis la révélation reçue. Ainsi trouve-t-on cette gravure dans la *Marienleben* de A. Dürer, sans aucun rapport à l'immaculée conception. Il n'en est pas moins vrai qu'un certain nombre de gens attachèrent un tout autre sens à ces scènes, surtout à la troisième; celui d'une conception faite en dehors de la loi commune, et par suite immaculée : « On répétait, bien que l'erreur eût été condamnée par les docteurs, que Marie avait été conçue à ce moment du baiser d'Anne et de Joachim. » E. Mâle, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, p. 282.

Que cette erreur ait existé, non seulement aux XIII^e et XIV^e siècles, mais encore aux XV^e et XVI^e, des témoignages positifs et formels l'établissent. Pierre Lefebvre prémunit ses lecteurs contre cette fausse idée : « Non pas que l'on doive croire que Marie fust conceuë d'un baisier, fait à la porte dorée, comme plusieurs simples gens le croient. » *Le Défensoire de la Conception, loc. cit.*, p. 88. Vers la même époque, Guillaume Pépin affirme d'abord nettement, dans son premier sermon, que Marie fut conçue de père et mère comme les autres hommes, puis il ajoute par manière de conclusion : « Ils se trompent donc grandement ces gens simples qui croient que la mère de Dieu Marie fut conçue par un simple baiser de Joachim et d'Anne quand ils se rencontrèrent auprès de la porte de Jérusalem qu'on appelait la porte dorée. » Il est encore plus précis dans un second sermon; car il y attribue cette erreur, qu'il dit être partagée par beaucoup de simples, *multi simplices*, à une fausse interprétation des représentations qu'ils voyaient dans les églises et les peintures, *argumentum sumentes ex eo quod vident in ecclesiis et picturis dictos Joachim et Annam mutuo se osculantes Loc. cit.*, p. 525, 551, Thomas Campanella nous apprend même qu'il a lu semblable chose dans un sermonnaire franciscain qu'il nomme : *Alii dicunt, Annam beatæ Virginis matrem concepisse ex osculo, non ex semine Joachimi, ut quidam Sermonarius franciscanus, vocatus DORMI-SECURE; id quod Ecclesia et doctores pro fabulosa hæresi habent. Loc. cit.*, p. 578 sq. D'après Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 269, ce sermonnaire avait paru en 1490.

L'erreur, réelle chez de simples fidèles, existait-elle aussi chez les artistes? Dans une plaquette intitulée : *Approbation et confirmation par le pape Léon X des statuts et privilèges de la Confrérie de l'Immaculée Conception*, la même gravure se retrouve au début et à la fin, avec cette inscription au-dessous : *La conception nostre dame.* Ce qui, à tout le moins, ne pouvait que favoriser l'interprétation populaire. En certains cas, il y a davantage, et le doute n'est plus possible, par exemple, dans le tableau dont parle Jean van den Meulen, d'après le témoignage de Robert Caracciolo, évêque d'Aquin († 1483); car la gravure est accompagnée de cette inscription : « C'est ainsi que fut conçue la bienheureuse Marie. *Taliter concepta est beata Maria.* » Jo. Molanus, *De historia sacrarum imaginum et picturarum pro vero eorum usu contra abusus*, l. III, c. LV; Migne, *Cursus theologiæ*, t. XXVII, col. 293. Il faut donc reconnaître que des artistes ont partagé

l'erreur vulgaire et prétendu représenter la conception (active) de Marie comme s'étant faite à la porte dorée. Mais il serait excessif de généraliser en interprétant dans ce sens toutes les peintures du même genre; des artistes ont pu, comme A. Dürer, se proposer simplement de reproduire un épisode de la légende grecque.

b) 2e groupe. — Il comprend les représentations *symboliques*, ainsi dénommées parce que le glorieux privilège y est signifié, ou du moins insinué par des objets ou des personnages symboliques qui entourent ou accompagnent Marie. Mais cette idée commune laisse place à de grandes diversités de détail. Dès le xve siècle, « on rencontre, dans les manuscrits, une figure de la Vierge à mi-corps qui semble surgir du croissant de la lune et qui rayonne comme le soleil. La gravure s'empara de ce motif et le rendit populaire. On lit sous une de ces images qu'entoure la couronne du rosaire : *Concepta sine peccato*, de sorte qu'on ne peut douter que la Vierge au croissant n'ait été la première représentation symbolique de l'immaculée conception. » E. Mâle, *op. cit.*, p. 220. Le fondement scripturaire est manifestement ce verset du Cantique des cantiques, vi, 9 : *Quæ est ista quæ progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol?* appliqué par l'artiste, comme par la liturgie, à la conception de Marie.

Sur la fin du même siècle, en 1492, le peintre vénitien Carlo Grivelli nous offre une autre représentation symbolique, mais plus riche. La Vierge est debout, les mains jointes, dans une attitude extatique. A gauche, un pot de fleurs : roses et œillets; à droite, un lis dans un verre. Au sommet du tableau, le buste de Dieu le Père tenant les mains étendues, et, au-dessus, le Saint-Esprit sous forme de colombe. Enfin, pour donner au dessin sa pleine signification, deux anges planant tiennent sur la tête de Marie une couronne et un rouleau portant cette inscription : *Ut in mente Dei ab initio concepta fui, ita et facta sum.* « Conçue dès le début dans la pensée divine, c'est d'après cette idée que j'ai été faite. » Le tableau est à Londres, National Gallery. Voir G. M. Neil Rushforth, *Carlo Crivelli*, Londres, 1900, p. 91.

Au début du siècle suivant, une autre figure apparaît sous forme de gravure dans les *Heures à l'usage de Rome*, imprimées à Paris en 1505 : « C'est une toute jeune fille, presque encore une enfant; ses longs cheveux couvrent ses épaules. Elle a le geste que Michel-Ange donne à son Ève apparaissant à la vie : elle joint les mains pour adorer. Cette jeune vierge semble suspendue entre ciel et terre. Elle flotte comme une pensée qui n'a jamais été exprimée; car elle n'est encore qu'une idée dans l'intelligence divine. Dieu se montre au-dessus d'elle, et il prononce, en la voyant si pure, la parole du Cantique des cantiques : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* Et pour rendre sensible cette beauté et cette pureté de la fiancée que Dieu a choisie, l'artiste a réalisé les plus suaves métaphores de la Bible : il a disposé autour d'elle le jardin fermé, la tour de David, la fontaine, le lys des vallées, l'étoile, la rose, le miroir sans tache. » E. Mâle, *ibid.* Ces emblèmes sont au nombre de quinze, représentés et soulignés, par le texte biblique qui leur correspond. A droite de la Vierge : *electa ut sol, pulchra ut luna, porta cœli, plantatio rosæ, exaltata cedrus, virga Jesse floruit, puteus aquarum viventium, hortus conclusus.* A gauche : *stella maris, lilium inter spinas, oliva speciosa, turris David, speculum sine macula, fons hortorum, civitas Dei.*

Cette représentation symbolique fut très répandue et populaire au xvie siècle. Elle se retrouve en substance dans un tableau de Juan Macip, vulgairement appelé Juan de Juanès (vers 1568), qui se conserve dans l'église des jésuites de Valence, en Espagne. Une particularité mérite d'être relevée : au-dessus de la Vierge, ce n'est pas seulement Dieu le Père qui apparaît, ce sont les trois personnes divines; le Père et le Fils posent tous deux une couronne sur la tête de la Vierge, tandis que le Saint-Esprit plane au-dessus sous forme de colombe. Dans l'intervalle une banderole se déroule, portant cette inscription : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.* On voit une reprodution de ce tableau dans *Razón y fe*, Madrid, 1904, n. extraordinaire, p. 152, art. *La Purísima de Juan de Juanes*, par J. Planella.

Symbolique aussi est la représentation décrite en ces termes par E. Mâle, *op. cit.*, p. 227 : « Au sommet de l'arbre de Jessé s'épanouit un grand lis blanc d'où sort la Vierge qui se distingue à peine de la fleur. Ce lis magnifique, c'est évidemment sa pureté merveilleuse. »

Non moins symbolique, mais plus curieuse est une autre représentation, empruntée aux *Heures* de Simon Vostre à l'usage d'Angers, 1518 et 1530, décrite d'abord dans le *Bulletin monumental*, 1857, par l'abbé Crosnier, puis par E. Mâle, *op. cit.*, p. 230 : « Sainte Anne est debout et autour d'elle se groupent tous les emblèmes bibliques qui d'ordinaire entourent sa fille : la rose, le jardin, la fontaine, le miroir, l'étoile... Elle écarte son manteau, et on aperçoit, dans son sein ouvert et rayonnant comme une auréole, la Vierge et son fils. Des profondeurs du ciel surgit Dieu le Père qui contemple, non pas son œuvre, mais sa pensée; car cette mystérieuse figure n'a pas encore reçu l'être. Une inscription grandiose, empruntée à la Bible, est écrite sous les pieds de sainte Anne; elle s'exprime ainsi : *Necdum erant abyssi et jam concepta eram.* Les abîmes n'existaient pas encore et j'avais déjà été conçue. »

Pour comprendre cette composition, il faut tenir compte de l'essor extraordinaire que le culte de sainte Anne avait pris à cette époque dans certains pays, l'Allemagne en particulier, et plus spécialement de la doctrine émise par Jean Trithemius dans son traité, déjà cité col. 1128 : *De laudibus sanctissimæ matris Annæ.* Considérant l'épouse de Joachim comme mère de Marie, qui fut mère de Dieu, il l'enveloppe dans un même décret de prédestination, c. v. *Quod omnipotens Deus sanctam Annam matrem suæ genitricis elegerit ante mundi constitutionem.* D'après le même principe et sous le même rapport, il lui attribue une pureté parfaite dans la conception comme dans l'enfantement de sa fille : *Concepit sine originali macula, peperit sine culpa;* ce qui, dans sa pensée, exclut la concupiscence. En somme, il soutient la pureté de la conception de Marie, prise intégralement, la pureté de la conception *active* aussi bien que celle de la conception passive. En cela Trithemius suivait une opinion que nous avons rencontrée chez un certain nombre de théologiens et qui, à l'époque où nous sommes parvenus, avait encore ses partisans, notamment dans l'école scotistico-lulliste. Exemple, Jean de Meppis, religieux augustin, dans le traité signalé : *Maria quamvis ex Joachim et Anna fuerit genita vel nata, non tamen ex libidine, sed Spiritus Sancti operatione fuit concepta.* Pierre de Alva, *Monumenta antiqua*, t. i, p. 44. De même Dominique de Carpani : *Non per humana libidine, ma per divino dono et gratia. Serm.*, i, *loc. cit.*, p. 77. De même Pierre Lefebvre, *Le Défensoire de la Conception, loc. cit.*, p. 86 sq., et d'autres. Supposons maintenant que l'auteur de la curieuse représentation se soit inspiré de cette théorie ou ait été sous l'influence de théologiens qui la soutenaient, le symbolisme de son œuvre est facile à comprendre : ce qu'il voulait rappeler et signifier, c'était l'immaculée conception telle que la comprenaient Trithemius et les

autres, avec l'idée de pureté s'étendant à la conception passive et à la conception active, non pas seulement au moment de l'animation ou union de l'âme et du corps, mais dès le début de la génération.

L'animal légendaire qu'on appelait la licorne, passait pour aimer extrêmement la pureté. Dès qu'il percevait une jeune fille, vierge, il accourait à ses côtés. Il était, disait-on, très rare, et on pouvait difficilement le capturer. Quand sa présence en un lieu était connue, on usait, pour s'en saisir, d'un stratagème : une jeune vierge était placée dans les environs de sa retraite; des chasseurs s'embusquaient tout autour; une battue était organisée. Traquée de toutes parts, la licorne cherchait à fuir, sans pouvoir s'échapper. Aussi, dès qu'elle apercevait la jeune fille, s'élançait-elle auprès d'elle. Les chasseurs la tuaient alors. Le symbolisme chrétien utilisa, dès saint Grégoire le Grand, cette légende profane pour représenter l'incarnation du Verbe de Dieu dans le sein de la vierge Marie. L'iconographie la reproduisit en images au XIIIe siècle, comme figure de ce mystère divin, voir L. Hoquet, *A propos d'une sculpture représentant la chasse à la licorne*, dans le *Bulletin de la Société historique et littéraire de Tournay*, 1889. Au XVe siècle, l'image se développa et reproduisit une scène angélique, compliquée de tout l'appareil de la vénerie du temps. Le chasseur fut l'ange Gabriel. Des banderoles indiquaient que les chiens eux-mêmes figuraient les motifs qui avaient déterminé l'incarnation dans les conseils divins. Au nombre de trois, ils représentaient *Fides, Spes, Caritas*, au nombre de quatre, *Pax, Veritas, Misericordia, Justitia*. La Vierge était assise au milieu d'une enceinte, l'*hortus conclusus* du Cantique; elle était entourée des emblèmes signalés plus haut, col. 1145. Le Père éternel prononçait la parole du même Cantique : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*. L'ange Gabriel sonnait du cor, et sa fanfare répétait le début de sa salutation à Marie : *Ave, gratia plena, Dominus tecum*. M. Léon Germain de Maidy estima, le premier, que la chasse à la licorne, avec ces développements, figurait allégoriquement plus que la perpétuelle virginité de la mère du Verbe incarné, et exprimait sa conception immaculée. Le jardin fermé, les paroles de Dieu le Père et de l'ange, les emblèmes ajoutés ne laissent aucun doute sur cette signification symbolique, et ils expliquent la vogue que cette image eut à la fin du XVe siècle et dans la première moitié du XVIe, époque à laquelle la croyance à cette conception sans tache était devenue si populaire. *La chasse à la licorne et l'immaculée conception* (extrait de l'*Espérance*), Nancy, 1897; cf. *Les types symboliques de l'immaculée conception à l'époque de la Renaissance* (extrait de la *Semaine religieuse du diocèse de Nancy et de Toul*), Nancy, 1914, p. 17-20. Louis Cloquet adopta aussitôt cette ingénieuse interprétation, *Revue de l'art chrétien*, 1897, p. 532. Léon Maxe-Werly en multiplia les exemples. *L'iconographie de l'immaculée conception*, Moutiers, 1903.

c) 3e groupe. — Ce sont les représentations « dogmatico-historiques. » Comme dans les précédentes, la Vierge occupe la place d'honneur, élevée au-dessus de terre ou assise, les mains jointes et, souvent les yeux levés vers le ciel. Mais les symboles ou emblèmes sont remplacés par de saints personnages, qui témoignent en faveur du privilège à l'aide de textes inscrits sur des banderoles. Ainsi, dans une peinture du XVIe siècle, qui se rattache à l'école florentine des della Robbia, trois saints docteurs sont autour de la Vierge : Augustin, Ambroise et Anselme, chacun avec son témoignage. Dans un tableau de Signorelli, 1515, six personnages de l'Ancien Testament interviennent: David et Salomon, deux prophètes, Adam et Ève, avec des textes de la sainte Écriture : *Virga Jesse floruit; Ecce Virgo concipiet; Orta est stella ex Jacob; Sicut lilium inter spinas; Ab initio et ante sæcula creata sum*. Le sujet est encore plus développé dans une toile de Jacopo Chimenti da Empoli († 1640); en outre, des anges portent une banderole avec cette inscription : *Quos Evæ culpa damnavit, Mariæ gratia solvit*. Le P. Beissel range sous le même groupe diverses compositions d'artistes connus : Girolamo Marchesi da Cotignola, de Ferrare, 1513; à la même époque, Francesco Zaganelli Cotignola, avec l'inscription : *Tota pulchra es, Maria, et macula originalis non est in te;* Dosso Dossi († 1560), plaçant au-dessus de la Vierge Dieu le Père, qui étend vers elle son sceptre et cette inscription, Esth., XV, 13 : *Non enim pro te, sed pro omnibus hæc lex constituta est;* d'autres encore.

Rapprochons de ces tableaux le triptyque de Jean Bellegambe, datant de 1521 et conservé (incomplet) au musée d'Amiens : « Une sorte de concile œcuménique, composé des plus illustres docteurs de l'Église, remplit les deux ailes : c'est la théologie méditant sur la Vierge. On voit d'abord les Pères de l'Église, saint Augustin, saint Ambroise, saint Jérôme; chacun d'eux semble prononcer une phrase empruntée à ses œuvres, et chacune de ces phrases témoigne en faveur de la croyance à l'immaculée conception. Voici, maintenant, la plus grave assemblée de la chrétienté, l'université de Paris. Elle aussi parle par la bouche de ses grands docteurs, les Pierre Lombard, les Bonaventure, les Duns Scot : tous s'inclinent devant le mystère d'une Vierge sans tache. Enfin voici le pape lui-même; Sixte IV apparaît assis sur un trône de marbre, et, au-dessus de sa tête, on lit ce texte emprunté à sa troisième constitution sur l'immaculée conception : *Mater Dei, Virgo gloriosa, a peccato originali semper fuit præservata*. L'œuvre, on le voit, est grandement conçue; c'est, comme la fresque de Raphaël, une *Dispute* dont la Vierge serait le sujet. » E. Mâle, *op. cit.*, p. 219.

Il ne faut pas chercher la valeur de ces représentations « dogmatico-historiques » dans les autorités alléguées; souvent elles manquent de force probante, par exemple, ce texte attribué à saint Ambroise : *Hæc est virga, in qua nec nodus originalis, nec cortex actualis unquam fuit*, ou cet autre donné imperturbablement comme de saint Anselme : *Non puto vere esse amatorem Virginis, qui respuit celebrare festum suæ conceptionis*. La réelle valeur de ces pièces vient de ce qu'elles nous révèlent la croyance des artistes et, indirectement, celle des milieux où ils vivaient ou dont ils subissaient l'influence. On retrouve même dans les hymnes de leur temps un procédé semblable de recours aux Pères et aux docteurs qu'on fait pour ainsi dire parler en faveur de l'immaculée conception. Exemple, cette seconde strophe d'une hymne provenant d'un couvent franciscain :

> *Tuum conceptum præclarum*
> *præservatum et sanctum*
> *laudant et probant Scripturæ*
> *atque dicta doctorum.*

Suivent des noms : *sacer Anselmus; devotus Bernhardus, Augustinus*, avec des textes résumés ou arrangés pour le rythme. De même, dans une hymne presque semblable qui fait suite et qui provient d'un couvent de carmes. G. Dreves, *Analecta hymnica*, t. X, p. 66. Prague, sæc. XV; p. 67. Miss. ms. Cremense, sæc. XV.

d) 4e groupe. — Nous arrivons aux représentations qui méritent plus particulièrement l'épithète de « personnelles, » en ce sens que leurs auteurs tendent à exprimer la pureté originelle de Marie sans l'aide de symboles qui la suggèrent à l'esprit ni de garants qui l'attestent. Pour cela, s'attachant non pas à l'acte,

mais au terme de la conception consommée, la personne même de Marie, ils essaient, soulevés par la vigueur de leur croyance, de la dépeindre sous des traits qui rendent en quelque sorte sensible le glorieux privilège. Au point de départ, nous trouvons « la femme revêtue du soleil, avec la lune sous les pieds et sur la tête une couronne de douze étoiles. » Apoc., XII, 1. Tel était, en particulier, le sceau de la confrérie des Palinods; mais la Vierge reposait ses pieds sur un globe en écrasant le serpent. Gen., III, 15. Par ce détail, le Protévangile et l'Apocalypse étaient reliés, dans l'intention manifeste de présenter Marie comme la femme qui, par mission et comme par notion propre, est l'adversaire et la triomphatrice du démon, impuissant à son égard.

Avançant encore, les artistes dépeignirent la Vierge, élevée au-dessus du sol, les mains jointes ou tendues vers le ciel, parfois entourée et soutenue par les anges, mais dans un tel éclat d'innocence ou dans une union à Dieu si étroite et si profonde, que l'impression nous vient d'une innocence et d'une union à Dieu qui ne sont pas en Marie quelque chose d'accidentel, mais qui font, pour ainsi dire, partie de son être moral, qui constituent comme une propriété individuelle et, par conséquent, inséparable d'elle, à n'importe quel moment de son existence. C'est « l'Immaculée » ou la « Toute-Pure », telle qu'elle nous a été donnée par des artistes chrétiens comme, en Italie, Dominique Brusasorci († 1567), Louis Caracci († 1619) et surtout Guido Reni, dit le Guide († 1642), en Espagne, Ribera surnommé Spagnoletto († 1556), Juan de Roelas, († 1625), puis, pour couronner le tout, Esteban Murillo († 1685), le peintre « par excellence » de l'Immaculada ou de la Purisima, dont il n'a pas fait moins de vingt-cinq peintures sans se répéter jamais complètement. Quel hommage à la Vierge sans tache que des toiles comme celles dont s'enorgueillissent, entre autres, les musées du Prado, à Madrid, et du Louvre, à Paris!

A ce dernier groupe de représentations se rattache encore celle qui est signalée et louée dans l'édition citée de l'*Histoire* de Jean van der Meulen, *loc. cit.*, col. 294; représentation composée par le peintre belge Antoine Coypel, au début du XVIII^e^ siècle, et souvent reproduite. La Vierge foule aux pieds le serpent qui enveloppe la terre de ses immenses replis et fait de vains efforts pour mordre celle qui lui broie la tête. En haut, Dieu le Père, sortant d'un nuage, étend d'un geste protecteur la main sur Marie qui, les mains jointes et la tête modestement baissée, semble recevoir et goûter les divines influences de la grâce. C'est encore la femme du Protévangile, représentée comme remportant une pleine victoire sur le démon, et en même temps comme spécialement et indissolublement unie à Dieu par un effet de sa toute-puissance et de son amour.

Palinods, chants royaux, ballades, rondeaux et épigrammes à l'honneur de l'Immaculée conception de la toute belle mère de Dieu, Marie, patronne des Normands, présentés au Puy à Rouen composés par scientifiques personnages, etc. (Recueil de Pierre Vidoue), Paris, vers 1525; *Recueil des poésies qui ont été couronnées sur le Puy de l'Immaculée Conception de la Vierge, tenu à Caen dans les grandes Écoles de l'Université, années 1666-1795*, Caen, 1795; Édouard Frère, *Approbation et confirmation par le pape Léon X des statuts et privilèges de la confrérie de l'immaculée conception, dite académie des Palinods, instituée à Rouen*, réimpression d'une ancienne pièce avec *Notice historique et bibliographique de l'académie des Palinods*, Rouen, 1864; Jos. André Guiot, *Les trois siècles palinodiques, ou histoire générale des palinods de Rouen, Dieppe*, etc., publiés pour la première fois par l'abbé A. Tougard, Rouen, Paris, 1898; J. M. Alcardo, *Inspiración conceptionista en los autos sacramentales de Calderon*, dans *Razón y fe*, Madrid, 1904, n° extraordinaire, p. 113; card. Sterkx, *Courte dissertation sur la manière de représenter par la peinture le mystère de l'immaculée conception*, Malines, 1855; Mgr Malou, *Iconographie de l'immaculée conception*, Bruxelles, 1856; Aug. Crosnier, *L'immaculée conception de Marie proclamée par les iconographes du moyen âge*, dans le *Bulletin monumental*, Caen, 1857, t. XXIII, p. 57-72; Miss A. Jameson, *Legends of the Madonna as represented in the fine Arts*, 5^e^ édit., Londres, 1872, p. 42 sq.; Edm. Waterton *Pietas Mariana Britannica*, Londres, l. I, part. III, §2, p. 227 sq.; Mgr X. Barbier de Montault, *Traité d'iconographie chrétienne*, Paris, 1890, t. II, p. 204-206; L. Cloquet, *Éléments d'iconographie chrétienne, types symboliques*, Lille, 1890, p. 133-142 (qui donne, p. 142, une bibliographie plus ancienne); H. Schmitz, *Die Anna-Bilder in ihrer Beziehung zur unbefleckten Empfängnis Mariae* dans *Der Katholik*, Mayence, 1893, t. I, p. 14-37; Joh. Graus, *Conceptio immaculata in alten Darstellungen*, Gratz, 1905; Maxe-Werly, *L'iconographie de l'Immaculée cepticonon à la fin du XVI^e^ siècle* (extrait des *Notes d'art et d'archéologie*), Moutiers, 1903; E. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, Paris, 1908, p. 218 sq.; Steph. Beisssel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland in XVI-XVII Jahrhundert*, c. XI, Fribourg-en-Brisgau, 1910; L. Germain de Maidy, *La chasse à la licorne et l'immaculée conception*, extrait de l'*Espérance*, Nancy, 1897; *La rencontre à la Porte dorée, première représentation allégorique de l'immaculée conception* (5 articles, dans l'*Espérance*, du 19 mars au 26 mai 1897); *Les types iconographiques de l'immaculée conception à l'époque de la Renaissance*, extrait de la *Semaine religieuse du diocèse de Nancy et de Toul*, Nancy, 1914; *Un vitrail de la collection Douglas vers 1525, symbolisant l'immaculée conception* (extrait des *Mémoires de l'Académie de Stanislas*, 1915-1916), Nancy, 1916

4° *L'élaboration théologique aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles.* — Les tenants de la pieuse croyance devaient la défendre contre les ennemis du dehors, les protestants en particulier. Nous avons vu qu'en plusieurs circonstances notables, ils ne manquèrent pas à ce devoir. D'une façon plus générale, qu'il suffise de rappeler le passage des *Controverses* où le Vénérable cardinal Bellarmin, prenant la croyance et le culte dans l'état où ils les trouvaient alors officiellement, justifie l'un et l'autre et réfute les arguments des adversaires, *De amissione gratiæ et statu peccati*, l. IV, c. XV-XVII. Mais ce ne fut pas dans cette direction que se poursuivit le mouvement théologique propre à cette période. La fermeté croissante de l'affirmation doctrinale et les démarches faites à Rome pour obtenir la définition du privilège amenèrent les théologiens à considérer des aspects nouveaux du problème général. Tout d'abord, ils durent répondre à cette question : Quel degré de certitude faut-il attribuer à la pieuse croyance? Etait-elle déjà ou du moins pouvait-elle devenir vérité de foi catholique? A ceux qui donnaient une réponse affirmative à l'une ou à l'autre de ces deux questions, la nécessité s'imposait de concilier l'assertion d'une préservation certaine de la bienheureuse Vierge avec sa rédemption par Jésus-Christ; cette conciliation ne pouvait se faire qu'en étudiant *ex professo* la question de la *dette* du péché originel en Marie. Restaient enfin l'objet du culte et celui de la croyance qui n'étaient pas encore nettement fixés, soit en eux-mêmes soit dans leur rapport mutuel.

1. *L'immaculée conception est-elle une vérité de foi?* — Telle qu'elle se posait au XVII^e^ siècle, cette question peut être résumée dans l'affaire survenue en 1574-1575, entre l'Université de Paris, et Jean Maldonat, professeur de théologie au collège de Clermont, affaire inexactement rapportée par beaucoup d'auteurs, notamment Crevier disant de ce jésuite : « Il enseigna que la sainte Vierge a été conçue en péché originel. » *Histoire de l'université de Paris, depuis son origine jusqu'en l'année 1660*, Paris, 1761, t. VI, p. 294. Tel ne fut pas l'enseignement de Maldonat, comme le démontrent les pièces authentiques du procès, réunies dans un dossier qui se conserve à la bibliothèque Vaticane, ms. lat. *6433*. On y trouve d'abord le texte dicté dans son cours par le professeur : *Dictata a Maldonato jesuita, circa conceptionem immaculatam virginis Mariæ*. Sur cette question : *An re ipsa feurit*

concepta in peccato originali, il distingue cinq opinions diverses. Suivant la première, la bienheureuse Vierge aurait été conçue non seulement sans le péché originel, mais même sans l'intervention de l'homme, par l'opération du Saint-Esprit; opinion hérétique qui semble avoir été celle des collyridiens, d'après saint Épiphane. Voir t. III, col. 369-370. D'autres tiennent que la bienheureuse Vierge a été conçue dans le péché originel, et que c'est là une vérité de foi catholique, *id esse habendum pro fide catholica;* Maldonat estime que telle a été la pensée des anciens auteurs, Ambroise, Augustin et autres, celle aussi d'Anselme, de Bernard et du docteur angélique, quand il dit *Sum. theol.*, I^a^-II^æ^, q. LXXXI, a. 3 : *Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum quod omnes homines præter Christum ex Adam derivati peccatum originale ex Adam contrahunt.* Mais, après la constituion *Grave nimis* de Sixte IV, confirmée par le concile de Trente et par saint Pie V, cette opinion n'est plus soutenable. La troisième opinion est complètement opposée à la précédente : Il est de foi catholique que la bienheureuse Vierge a été conçue sans le péché originel. Lefebvre d'Etaples fut de ce sentiment, et c'est encore, semble-t-il, celui d'un certain nombre, *et nonnulli etiam ex viventibus.* Ils apportent, comme arguments, le décret du concile de Bâle, la célébration de la fête avec l'oraison : *Deus qui per immaculatam conceptionem*, etc., enfin les indulgences accordées à cette occasion. Mais, comme la précédente, cette opinion n'est pas vraie, elle est plutôt téméraire : *sed neque hæc opinio est vera, sed potius temeraria.* Le concile de Bâle ne fut pas légitime, et ni la célébration d'une fête de la Conception, ni les indulgences annexées n'entraînent nécessairement l'affirmation, encore moins la définition du glorieux privilège. La quatrième opinion pose, comme plus probable, que la bienheureuse Vierge fut conçue dans le péché originel; ses partisans se servent des raisons alléguées pour la seconde opinion. La cinquième tient que la bienheureuse Vierge fut conçue sans le péché originel, mais nie que ce soit là une vérité de foi catholique. Cette dernière opinion semble un peu plus probable, *videtur paulo probabilior*, à cause des arguments invoqués pour la troisième, du grand nombre des universités qui l'admettent, celle de Paris en particulier, et de la faveur dont elle jouit auprès des catholiques. Tous les autres arguments qu'on a coutume d'alléguer n'ont à mes yeux, ajoutait Maldonat, que très peu de probabilité, *mihi perparum probabilitatis videntur habere.*

D'après cet exposé, la position prise par le professeur du collège de Clermont était très nette : il admettait et enseignait la pieuse croyance, mais en refusant d'y voir une vérité de foi et même en ne lui attribuant, de jugement privé, qu'une plus grande probabilité. Cette position, prise telle qu'elle, ne pouvait que déplaire vivement aux membres de l'Université; à plus forte raison, si elle leur fut d'abord rapportée d'une façon inexacte, comme ce fut le cas à en juger par le résumé des délibérations donné par E. du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. VI, p. 742, 744 sq., Maldonat, cité, ne comparut pas devant un tribunal dont il ne dépendait pas. L'Ordinaire, Pierre de Gondy, auquel la cause fut déférée, déclara que l'enseignement incriminé ne contenait rien d'hérétique ni de contraire à la doctrine catholique.

L'affaire alla jusqu'à Rome. Deux pièces nous renseignent sur la position prise par l'Université. La première est intitulée : *Disputatio huius quæstionis, an sit propositio fidei beatam Virginem esse conceptam sine peccato.* Elle comprend les principaux arguments de ceux qui sont pour l'affirmative, avec réplique à ces arguments, puis les raisons de ceux qui nient, avec réfutation des réponses faites par la partie adverse. L'autre pièce est un traité sur la croyance de l'Université dans la question engagée : *Tractatus de fide sacrosanctæ facultatis theologiæ in universitate Parisiensi circa immaculatam Virginis matris a peccato originali conceptionem, et contentionum circa eandem ortarum.* L'immaculée conception de Marie est une vérité de foi : telle est la thèse soutenue. L'Université fait appel au décret du concile de Bâle, à sa propre croyance, au serment imposé à ses maîtres, et même à un passage des statuts synodaux émis en 1515 par Étienne Porcher, évêque de Paris, passage où il était dit de la bienheureuse Vierge : *Approbamus etiam absque originali peccato conceptam, et contrarium censentes* HÆRETICOS *reputamus.* Pour répondre à l'objection tirée du fait qu'en dehors de France, cette affirmation n'était pas communément admise, quelques docteurs distinguaient entre les articles de foi *catholique* et de foi *gallicane*, *Respondent quidam non esse de fide* CATHOLICA, *sed de fide* GALLICANA, *certa tamen et necessaria.* D'autres disaient, en variant les termes, que l'article n'était pas de foi dans les autres pays, mais qu'il l'était en France : *non esse quidem de fide, in aliis provinciis, sed esse in Gallia.* Et cela, parce que l'Église gallicane avait reçu le bénéfice d'une révélation qui n'avait pas encore été faite aux autres, *ob revelationem Ecclesiæ gallicanæ factam quæ nondum aliis facta est.*

En se plaçant sur ce terrain, les docteurs sorbonnistes facilitèrent à Maldonat sa défense en cour de Rome. Il pouvait invoquer les constitutions de Sixte IV et leur confirmation par le concile de Trente, non moins que l'état actuel de la croyance dans l'Église : *Nam etiam hodie in diversis locis et a diversis personis utravis pars libere defenditur salva fide christiana et sine crimine hæreseos.* On parle de foi *gallicane*, c'est-à-dire particulariste ou nationale; mais la vraie foi doit être catholique et universelle : *fides proprie dicta non est nisi catholica et universalis.* En ce qui concernait le concile de Bâle, Maldonat évitait, par motif de prudence, de revenir sur la question irritante de légitimité; il se bornait à nier qu'on y eût défini la conception sans tache comme dogme de foi : *non enim concilium Basileense dixit esse doctrinam fidei, sed esse* FIDEI CONSONAM, *quod longe aliud est.* Il interprétait dans le même sens le serment imposé par la Faculté, en citant un passage où Josse Clichtoue, *De puritate Conceptionis*, l. I, c. XVII, se servait de termes équivalents : *sententiam veritati consentaneam.*

Cette argumentation était irréfutable, du point de vue juridique. Aussi le résultat fut-il, comme le dit Crevier, *op. cit.*, p. 300, « que ce jésuite ne fut point condamné. » Résultat négatif, mais il y en eut un autre, positif celui-là, de la part de l'Université : elle réforma ou modéra sa manière de voir sur le point en litige. Benoît XIV cite cette phrase, extraite du Traité fait à cette occasion : « Le siège de Rome préfère le sentiment des pères de Trente à celui des pères de Bâle; la Faculté s'y conforme et elle admet, selon le concile de Trente, que l'affirmation de la Conception (sans tache) n'est pas un article de foi catholique, et qu'on ne peut appeler hérétique celui qui pense autrement. » *Commentarius de D. N. Jesu Christi matrisque ejus festis*, part. II, n. 210, Bruxelles, 1866, t. II, p. 420. Cette interprétation sera désormais celle des plus illustres docteurs de Paris, André Duval, Isambert et autres. Dans une lettre écrite à l'abbé Bertin, le 27 mai 1702, Bossuet dira en parlant de la faculté : « Tous nos docteurs conviennent qu'elle réduit l'ancienne définition de Bâle aux termes du concile de Trente. » *Œuvres complètes*, édit. Lachat, t. XXVII, p. 265.

Maldonat, *Opera varia theologica*, Paris, 1676, t. III, p. 73; J. M. Prat, *Maldonat et l'Université de Paris au XVI^e^ siècle*, Paris, 1856, p. 351, 378; E. Lesêtre, *op. cit.*, p. 91 sq.;

E. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, Paris, 1665 sq., t. VI, p. 739, 742 sq.; d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, p. 413 sq.; Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 428 sq.; Pierre de Alva, *Militia immaculatæ conceptionis virginis Mariæ*, Louvain, 1663, au mot *Joannes Maldonatus*.

2. *L'immaculée conception peut-elle devenir une vérité de foi ?* — Cette seconde question s'imposa nécessairement à l'étude des docteurs quand les princes chrétiens commencèrent à faire des instances auprès du Saint-Siège en vue d'obtenir la définition du glorieux privilège. D'ailleurs, pour les théologiens, la meilleure manière de seconder le mouvement, c'était de justifier à l'avance ou de montrer comme faisable ce qu'on demandait de faire. Mais il y avait deux camps.

a) *L'opinion négative.* — Tous ceux qui niaient la réalité ou la probabilité du privilège niaient du même coup qu'il pût être question de le proposer, à un titre quelconque, comme vérité. Ce genre d'adversaires ne nous intéresse ici que par l'objection formulée. Melchior Cano l'a nettement résumée, *De locis theologicis*, l. VII, c. III, 4e concl., Bassano, 1776, p. 159 : « Les Livres saints pris à la lettre et dans leur vrai sens, n'affirment nulle part que la bienheureuse Vierge ait été totalement exempte du péché originel; au contraire, ils énoncent en termes généraux, sans exception aucune, la loi du péché, pour tous ceux qui descendent d'Adam par voie de propagation charnelle. On ne peut pas dire que la croyance nous serait venue des apôtres par la tradition. En effet, les croyances traditionnelles n'ont pu venir des apôtres à nous que par l'intermédiaire des évêques, successeurs des apôtres; or il est manifeste que les premiers Pères n'ont pas reçu des apôtres la doctrine de l'immaculée conception; s'ils l'avaient reçue, ils l'auraient transmise à leurs successeurs. »

A ce premier et principal groupe d'adversaires, s'ajoutait celui des théologiens qui admettaient de fait le privilège, qui le jugeaient même définissable comme croyance pieuse ou comme conclusion théologique certaine, mais non pas comme vérité de foi. Le plus illustre représentant de cette opinion au XVIe siècle est le cardinal Bellarmin, dans le *Votum* qu'il émit, le 31 août 1617, sur la conception de la bienheureuse Vierge, et qui sera cité plus loin. Il dit, dans sa quatrième conclusion : « On peut définir que tous les fidèles doivent tenir pour pieuse et sainte la croyance en la conception sans tache de la Vierge, en sorte que désormais il ne soit permis à personne d'admettre ou de dire le contraire sans témérité, scandale ou soupçon d'hérésie. » Mais il avait dit auparavant, dans la seconde conclusion : « On ne peut pas définir que l'opinion opposée soit hérétique. » Il n'admettait donc pas qu'on pût définir la pieuse croyance comme vérité de foi, puisque c'eût été définir implicitement que la proposition opposée était hérétique. Pourquoi cette restriction? Evidemment parce que, au jugement du docte cardinal, on ne trouvait, ni dans la sainte Écriture, ni dans la tradition, tout ce qu'il estimait nécessaire pour que le pieuse croyance fût une doctrine révélée. Telle était aussi, semble-t-il, la pensée de Maldonat quand il objectait : « Ce qui est de foi a dû être révélé par Dieu immédiatement ou médiatement, explicitement, c'est-à-dire en propres termes, *in propria forma verborum*, ou implicitement, c'est-à-dire, pour parler comme les théologiens, en vertu d'une conséquence logique ou nécessaire, *in necessaria et bona consequentia*. Or que la bienheureuse Vierge ait été conçue sans péché, c'est une assertion, qui d'aucune de ces quatre manières, ne nous apparaît comme révélée de Dieu. » Bibliothèque Vaticane, ms. lat. *6433*, fol. 44.

b) *L'opinion affirmative.* — Il est presque inutile de signaler ceux qui regardaient le privilège comme strictement défini au concile de Bâle; ceux-là pouvaient dire : *Ab actu ad posse valet illatio.* En dehors d'eux, la grande majorité des défenseurs de la pieuse croyance la considéraient comme se présentant dans des conditions telles qu'elle pouvait être définie comme vérité de foi. *Id persuasum est mihi citra fidem esse veritatem certissimam, et quæ, Deo volente, aliquando,* CERTIOR *erit*, écrivait le cardinal Tolet, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXVII, a. 2, concl. 2. Et Suarez : *Dico veritatem hanc posse definiri ab Ecclesia, quando id expedire judicaverit. In IIIam part.*, t. II, disp. III, sect. VI, n. 4. De même Vasquez, *In IIIam part.*, t. II, disp. CXVII, c. XIV; chez les augustins, Gilles de la Présentation, *De immaculata beatæ Virginis conceptione ab omni originali peccato immuni*, Coïmbre, 1617, l. III, c. VIII; chez les carmes, Philippe de la Très-Sainte-Trinité, *Maria sicut aurora consurgens*, Lyon, 1667, disp. IV. Bientôt ce ne sont plus de simples assertions émises en passant, mais des livres entiers dans de grands traités, par exemple, J. B. Poza, *Elucidarium Deiparæ*, Lyon, 1627, l. IV, et Jean Ant. Velasquez, *Dissertationes de Maria immaculate concepta*, Lyon, 1653, l. V, ou même des ouvrages spécialement consacrés à la question, comme ceux des franciscains Christophe Davenport (Franciscus a S. Clara) et Jean Merinero et de l'oratorien Louis Crespi de Borgia, indiqués ci-dessous dans la bibliographie.

Parmi les motifs que ces théologiens mettent en avant, il en est qui ne prouvent pas, par eux-mêmes, que le privilège puisse être défini de foi divine; tels ceux que le dernier auteur énumère dans la conclusion de son *Propugnaculum theologicum*, p. 413 : *miraculorum adminicula, religionum apostolica approbatio, silentium parti oppositæ impositum, religiosorum cœtuum vota, academiarum celeberrimarum suffragium, maior probabilitas, et pietas principum, instantia et populorum desideria.* Ce sont là ce que le même auteur appelle, disp. III, des « moyens extrinsèques, *externa adiumenta*, » propres à mouvoir le magistère ecclésiastique dans le sens de la définition, mais sous la condition préalable de motifs ou fondements intrinsèques suffisants. Ceux-là, Crespi les énumère d'abord, disp. II, p. 413 : *testimonia sacræ Scripturæ, traditio ecclesiastica, Patrum auctoritas.* Ces fondements ne diffèrent pas de ceux que les théologiens des siècles précédents avaient assignés, col. 1090, mais il y a progrès constant, non chez tous, mais chez beaucoup, dans le choix des témoignages et dans la manière de les présenter.

Relevons quelques particularités. Ceux qui proclament le privilège définissable de foi divine reconnaissent qu'une doctrine ne peut pas devenir objet de foi sans être contenue dans la sainte Écriture ou dans la Tradition, mais ils font remarquer que l'interprétation de ce principe demande de la discrétion et une certaine largeur de vues, car nous croyons aujourd'hui des vérités que l'Église ne croyait pas auparavant d'une foi explicite, quoiqu'elles fussent renfermées implicitement dans la doctrine primitive, « et souvent l'Église, en vertu de son autorité et avec le secours du Saint-Esprit qui l'assiste, a décidé des controverses semblables, sans révélation nouvelle, comme on peut le montrer par des exemples manifestes. » Suarez, *In IIIam part.*, t. II, disp. III, sect. VI, n. 4. Dans une note manuscrite sur les conditions requises, dans l'occurence, pour une définition dogmatique, un théologien de l'époque ajoutait qu'à presser trop l'objection tirée de ce que le privilège n'est pas clairement contenu dans la sainte Ecriture et l'antique tradition, ou qu'il n'en est pas *clairement* déduit, on s'exposait à de nombreuses difficultés dans la controverse avec les protestants : *Porro cavendum, ne qui* TAM RIGIDE *exigit ad definitionem, ut ex scriptura vel ex traditione res definienda colligatur, faveat hæreticis,*

qui multa definita minoris momenti in se quam sit præservatio ab originali peccato, negant et rident, quia non deducantur ex Scriptura, et de iisdem traditio incerta sit. Bruxelles, bibliothèque royale, ms. *7289*, fol. 136. Un peu auparavant, le même théologien anonyme avait proposé une autre considération de valeur non moindre. Partant de ce fait que les pères du concile de Trente n'avaient pas voulu *inclure* la mère de Dieu dans les anathèmes généraux qui tombent sur la conception et la naissance de tout fils d'Adam déchu, il remarquait que, pour achever l'œuvre, il suffirait de passer de la *non-conclusion* à l'*exclusion* positive; car, la grande majorité tenant pour celle-ci, l'Église pourrait manifestement user de l'autorité qu'elle possède pour trancher en cas de conflit et déterminer le vrai sens de la sainte Écriture, *declarando utra pars congruat menti Spiritus Sancti.*

En ce qui concerne la manière de proposer l'argument de tradition, l'accord manque. Beaucoup de théologiens, surtout en Espagne, supposent qu'il y eut croyance formelle dès le début du christianisme; les apôtres auraient expressément enseigné le privilège et l'institution de la fête de l'immaculée conception remonterait jusqu'à eux. Telle est la thèse soutenue, pour donner un exemple, dans un ouvrage d'un cistercien de Madrid, François Bivar, *De festo immaculatæ conceptionis beatæ Virginis in Hispania celebrato a tempore apostolorum*, Lyon, 1627. Mais à la base de ces affirmations il y avait des légendes et des pièces apocryphes ou mal interprétées, comme on l'a déjà vu, col. 873. A plus forte raison n'y a-t-il pas lieu de s'arrêter aux inscriptions si nettes, gravées sur les fameux « plombs de Grenade, » découverts en 1595 dans une grotte voisine de cette ville, mais dénués d'autorité. Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. XLIII, t. II, p. XIX; J. Mir, *op. cit.*, c. XXI, p. 392 sq.

D'autres théologiens reconnaissaient qu'on ne pouvait pas établir par des témoignages positifs l'existence d'une tradition orale primitive, mais ils prétendaient *conclure* à son existence en s'appuyant sur la croyance constante de l'Église; ainsi raisonnait Christophe Davenport, c. III, p. 58 : *Perpetuus sensus Ecclesiæ et Conciliorum et Patrum sanctorum cogit fideles supponere traditionem oris, ubi in scriptis non invenitur.* Argument valable dans certains cas, mais inefficace dans le cas actuel, car il n'était pas certain qu'il y eût croyance constante dans l'Église, ni que le privilège eût été révélé d'une façon explicite.

D'autres distinguaient entre la tradition *apostolique* et la tradition *ecclésiastique;* à défaut de la première, ils invoquaient la seconde; tel, Crespi de Borgia, disp. II, a. 3, p. 107 : *Licet non ausim dicere, dari primam traditionem respectu conceptionis immaculatæ, quia sic esset jam negotium de fide, in quo sensu intelligo Bernardum negare traditionem in epist. illa ad Lugdunenses, tamen negari nequit, dari traditionem ecclesiasticam, quæ respui non debet, sed valde conducit ad definibilitatem.* L'argument était bon, il était même beaucoup plus important que ne le soupçonnaient les théologiens d'alors, si pauvrement renseignés sur les monuments de la littérature ecclésiastique postéphésienne, l'orientale surtout. Déjà, cependant, l'attention commençait à s'éveiller de ce côté-là. C'est vers la fin de cette période, de 1648 à 1666, que le franciscain Pierre de Alva publiait ses nombreux ouvrages, de valeur inégale, il est vrai, mais si riches en documents précieux pour l'histoire de la croyance dans l'Église latine. D'un autre côté, en dehors des travaux entrepris par des grecs érudits venus en Europe, la *Pietas mariana græcorum*, de Simon Wangnereck, avait paru à Munich, en 1647, et les théologiens ne manquèrent pas d'utiliser aussitôt ce nouvel apport. Jean Antoine Velasquez parle, l. IV, diss. V, de l'autorité que les Pères grecs confèrent à la pieuse croyance, et il insiste, *Adnot.* 1, sur ce fait, que des documents nouveaux ou du moins inconnus jusque-là rendent témoignage à la pieuse croyance : *Nova sive hactenus non visa Græcorum Patrum pro Mariæ immunitate monumenta.* La bulle *Ineffabilis Deus* devait montrer, deux siècles plus tard, quelle était la valeur de cette ancienne littérature, si peu explorée encore, pour établir sur des bases plus larges un argument de tradition générale qui envelopperait, comme une partie dans un tout, comme un détail dans un ensemble, le glorieux privilège de la Mère de Dieu.

Franciscus a S. Clara (Christophe Davenport), franciscain, *Disputatio de definibilitate controversiæ immaculatæ conceptionis Dei Genitricis*, Douai, 1651; Jean Merinero, franciscain, *Tractatus de conceptione Deiparæ virginis Mariæ, seu de hujus articuli definibilitate*, Valladolid, 1652; Ludov. Crispi a Borgia, oratorien, *Propugnaculum theologicum definibilitatis proximæ sententiæ piæ negantis beatissimam virginem Mariam in suæ conceptionis primo instanti originali labe fuisse infectam*, Valence, 1653; Jean Antoine Velasquez, S. J., *Dissertationes et adnotationes de Maria immaculate concepta*, l. V, Lyon, 1653; Passaglia, *op. cit.*, t. III, n. 1855; J. Mir, *op. cit.*, c. XXVII. — Pour l'ensemble des écrits composés ou publiés par Pierre de Alva, voir plus haut, t. I, col. 925.

3. *La dette du péché originel en Marie.* — A supposer que la bienheureuse Vierge ait été préservée, faut-il dire que, fille d'Adam déchu, et issue de lui par voie de propagation naturelle, elle *devait* encourir le péché originel? Telle est, en termes généraux, la question théologique du *debitum peccati*, par opposition à l'acte même du péché. Question abstraite et qui, dans la pratique, est encore compliquée par des divergences non seulement de terminologie, mais de vues sur des points connexes, comme la notion du péché originel, les conditions de la loi de solidarité existant entre Adam et ses descendants, la façon dont Marie fut prédestinée à la maternité divine, etc.

a) Origine et délimitation du problème. — Dans son opuscule sur la Conception de Marie, Cajétan émit la distinction entre la dette et l'acte même du péché originel; il affirma la *dette* comme un minimum nécessaire pour sauvegarder le dogme de la rédemption universelle par le Christ. Dans ses *Annotationes de Conceptione*, bibliothèque Vaticane, ms. lat. *6433*, fol. 31, Maldonat reprit la distinction, « inconnue, dit-il, aux anciens, *apud veteres inaudita*, mais que tous les théologiens ont admise du jour où elle fut énoncée, parce que, la dette écartée, on ne voit pas comment on pourrait encore dire de la bienheureuse Vierge qu'elle aurait été rachetée par Jésus-Christ. » Catharin, opposé à Cajétan sur la question du privilège, s'accorde néanmoins avec lui sur ce point important : *Et quod etiam declarat, quod esset hæreticum si quis diceret beatam Virginem sic fuisse immunem ab hoc peccato ejusque reatibus, ut non solum non habuerit illud, sed nec habere debuerit secundum suæ naturæ conditionem, verissimum est. Annotationes in Commentaria Cajetani*, l. IV, dans Pierre de Alva, *Monumenta dominicana*, p. 335. Sous ce rapport, la position de Catharin et de ceux qui l'ont suivi diffère essentiellement de celle que tient le franciscain Pierre Colonna, dit Galatin, juif converti, dans son ouvrage *De arcanis catholicæ veritatis*, l. VII, c. III, Ortona, 1518, à savoir la théorie, plusieurs fois signalée, de la parcelle de chair conservée pure dans Adam et destinée à former le corps du Sauveur et de sa mère. Le fondement sur lequel repose, d'après Catharin, la dette du péché originel en Marie : *secundum naturæ suæ conditionem*, entendu de la nature humaine prise non pas seulement en elle-même, mais encore dans son mode naturel de propagation, disparaît dans la bizarre

théorie d'origine rabbinique. D'ailleurs, Catharin a formellement réprouvé cette théorie, comme vaine et fabuleuse, *vana hæc omnino et fabulosa*, dans son premier traité, *Disputatio pro veritate immaculatæ conceptionis beatæ virginis Mariæ*, etc., Sienne, 1532, l. I, *loc. cit.*, p. 142.

Le fondement assigné par Catharin n'entraînait la nécessité d'une dette du péché originel que d'une façon générale et indéterminée. On ne tarda pas à en discuter la nature ou la portée : par comparaison au péché comme terme corrélatif, fallait-il l'appeler dette *prochaine* ou *éloignée*, dette *absolue* ou *conditionnelle?* A l'époque où nous sommes, tous s'accordent à faire dépendre la réponse de cette autre question, soulevée par le même Catharin : Marie fut-elle comprise dans la loi de solidarité qui unit Adam et ses descendants, sous le rapport de la communauté du péché originel et, par suite, de la conservation ou, au moins, de la perte de la justice primitive, reçue par Adam à titre non purement personnel, mais comme apanage de la nature humaine? Suivant la réponse donnée à cette question préalable, les théologiens se prononcent dans un sens ou dans l'autre.

b) 1re opinion : dette prochaine ou absolue. — Marie, qui devait descendre d'Adam déchu par voie de propagation naturelle, fut comprise dans la loi générale de solidarité; l'assertion opposée est arbitraire et semble peu conforme aux données de l'ancienne tradition et de la sainte Ecriture, surtout à cause de l'antithèse paulinienne entre l'ancien et le nouvel Adam, considérés comme chefs de l'humanité. Rom. v, 12-18. Dès lors, au premier instant de son existence comme personne humaine, Marie contracta d'une façon réelle et prochaine la dette du péché originel, mais comme au même instant sa prédestination à la maternité divine constituait un titre (extrinsèque) à l'amour divin et à une application spéciale des mérites de son Fils, elle reçut immédiatement la grâce sanctifiante, et la dette du péché originel fut, par le fait même, éteinte. La rédemption privilégiée de la bienheureuse Vierge consiste donc à être délivrée, non de la dette personnelle du péché, mais du péché lui-même ou de la mort spirituelle que cette dette entraînerait, si elle n'était pas immédiatement éteinte. Cette opinion eut pour principaux représentants, à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe, Bellarmin, Vasquez, Suarez et Grégoire de Valence, dans la Compagnie de Jésus; chez les augustins, Gilles de la Présentation; plus tard, chez les carmes déchaussés, Philippe de la Très-Sainte-Trinité et surtout l'auteur du traité *De vitiis et peccatis* dans le *Cursus theologicus* des *Salmanticenses*.

Ces théologiens ne manquent pas d'ajouter que, bien comprise, cette dette n'entraîne ni tache, ni déchéance, ni indignité quelconque : elle tombe sur Marie, considérée d'une façon abstraite et incomplète, c'est-à-dire dans ses rapports avec Adam, chef du genre humain, mais si nous considérons la Vierge d'une façon concrète et complète, c'est-à-dire en tenant compte des titres qui découlent de sa destination à la maternité divine, elle nous apparaît tout aussi pure, tout aussi digne, au premier instant de son existence, que dans l'hypothèse opposée. Qu'elle ait *péché en Adam*, qu'elle soit *morte en Adam*, comme les autres hommes compris dans la grande loi de solidarité, ce sont là des conséquences qui n'atteignent directement que la nature, prise dans l'état où la chute originelle l'a mise et qui ne supposent pas de participation personnelle à la faute actuelle du premier ancêtre. Ainsi en est-il, du moins, dans l'explication du péché originel la plus commune et la mieux fondée, celle de saint Thomas marchant sur les traces de saint Anselme, *De conceptu virginali*, c. VII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 441 : *In Adamo omnes peccavimus quando ille peccavit, non quia tunc peccavimus ipsi, qui nondum erramus, sed quia de illo futuri eramus, et tunc facta est necessitas ut, cum essemus, peccaremus.* Ce qui s'entend, dans la doctrine du même saint, non pas d'un acte de péché que nous commettrions nécessairement au premier instant de notre existence, mais d'un état de péché qui consiste principalement dans la privation de la grâce sanctifiante, principe de la justice et de la sainteté surnaturelle dans l'ordre présent.

c) 2e opinion : dette éloignée ou conditionnelle. — Marie ne fut pas incluse dans la loi de solidarité qui faisait dépendre d'Adam le sort de ses descendants, en ce qui concerne la transmission, ou du moins la non-transmission de la justice originelle; et comme l'inclusion dans cette loi constitue le fondement prochain de la dette du péché originel, considérée comme réelle ou absolue, cette dette ne s'attacha jamais à la personne de la bienheureuse Vierge. Cependant, il aurait été dans le cours régulier des choses que, issue d'Adam par voie de génération naturelle, elle fût comprise comme les autres dans la loi générale; de là naît une dette dont l'inclusion dans la loi de solidarité est l'objet direct, et le péché lui-même, l'objet indirect, éloigné, conditionnel. La rédemption propre à la mère de Dieu, rédemption d'ordre plus relevé, a consisté précisément en ce que, par une application spéciale et privilégiée des mérites de son divin Fils, elle a été préservée directement de l'inclusion dans la loi de solidarité et indirectement du péché originel. Ambroise Catharin énonça cette théorie en plusieurs endroits de ses écrits, notamment dans son premier traité sur la conception, l. II, *loc. cit.*, p. 202. Elle fut acceptée par Salmeron, *Disputationum in epist. ad Roman.*, l. II, disp. XLV, Cologne, 1604, t. XIII, p. 444 : *pactum ad beatam Mariam non se extendit.* Sans la soutenir d'une façon expresse, le cardinal de Lugo la favorise pratiquement en montrant comment elle peut se concilier avec la doctrine de l'incarnation du Verbe conçue comme dépendante du péché d'Adam. *De mysterio incarnationis*, disp. VII, sect. III et IV. Il la donne comme étant assez reçue de son temps, *hoc tempore a pluribus recepta est.* Elle eut, en effet, à partir de 1615 et surtout en Espagne, d'ardents champions, tels, Jacques Granado, Ferdinand de Salazar, Jean Eusèbe Nieremberg, Christophe de Vega et, plus particulièrement, ceux qui ont composé des traités spéciaux sur le sujet, comme le carme Jean-Baptiste Lezana et les jésuites Jean Perlin, Ambroise de Peñalosa et Adam Burghaber.

Ces théologiens tirent leurs principaux arguments de la prédestination de Marie à la maternité divine et de l'excellence qui en résulte, excellence telle, que nous devons écarter de sa personne non seulement le péché proprement dit, mais tout ce qui pourrait le rappeler ou entraîner des conséquences peu dignes de la mère de Dieu, comme d'être subordonnée au premier homme en qualité de membre, d'avoir péché en Adam, d'être morte spirituellement en lui, etc. Chez la plupart de ceux qui la tiennent au XVIIe siècle, cette théorie suppose des opinions spéciales sur plusieurs points signalés déjà. Ils parlent d'un pacte conclu entre Dieu et le premier homme, pacte en vertu duquel la volonté d'Adam serait, dans un sens moral, juridique ou interprétatif, la volonté de tous ses descendants, et son péché, leur propre péché : *peccatum Adæ quatenus moraliter censebatur peccatum* ACTUALE *posterorum*, comme dit de Lugo, *loc. cit.*, sect. III, n. 26. En conséquence, ils parlent du péché originel comme si c'était un péché actuel, le péché même d'Adam moralement nôtre et nous étant, au premier instant de notre existence, personnellement imputé. Les expressions : *avoir péché dans Adam, être mort en Adam*, prennent dès lors une tout autre signification que dans la doctrine

de saint Anselme et de saint Thomas d'Aquin. En outre, beaucoup considèrent l'existence de Marie et sa prédestination à la maternité divine comme décrétées avec l'incarnation du Verbe dans un seul et même signe, logiquement antérieur à la prévision de la chute originelle; c'est même là qu'ils prétendent trouver le premier fondement de la double exemption de la bienheureuse Vierge, exemption du péché originel proprement dit, exemption de la dette prochaine ou absolue de ce même péché.

d) Débats suscités par la théorie de la dette éloignée ou conditionnelle. — Laissons de côté la question de savoir si Marie a été prédestinée avec son divin Fils indépendamment ou dépendamment du péché originel prévu; question d'école, qui ne semble pas avoir de rapport nécessaire avec la controverse du *debitum peccati*. Que la prédestination à la maternité divine, dans quelque hypothèse qu'on la suppose faite, constitue au moins moralement un titre à l'immaculée conception, il n'y a pas lieu de le nier; mais ceci ne préjuge point dans quelles circonstances concrètes la bienheureuse Vierge recevra l'existence ni, par conséquent, quelle sorte de relations, d'obligations ou de dénominations elle pourra contracter en vertu de sa descendance adamique. Aussi trouve-t-on des partisans de la dette stricte parmi les théologiens qui admettent la prédestination du Verbe et de sa mère comme antérieure à la prévision du péché; réciproquement, on trouve des partisans de la dette conditionnelle parmi les théologiens qui, conformément à l'opinion plus commune, n'admettent la prédestination du Christ et de sa mère qu'en fonction de la chute originelle. Voir *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 610 sq.

D'ailleurs, ce n'est pas sur ce terrain que se posa l'objection, quand la théorie de la dette non réelle, mais conditionnelle, s'affirma expressément et méthodiquement. L'objection devait être et fut celle-ci : Soustraire Marie à la loi générale de solidarité et nier qu'elle ait encouru effectivement la dette du péché originel, n'est-ce pas rendre illusoire cette affirmation dogmatique, qu'elle a été, non pas simplement préservée, mais proprement rachetée par Jésus-Christ? Les tenants de la dette stricte ne furent pas unanimes dans leurs appréciations. Malgré son peu de sympathie pour la nouvelle opinion, Suarez estima qu'il fallait distinguer en cette matière deux sortes de propositions. D'abord, celles qui porteraient atteinte à l'universalité de la rédemption par Jésus-Christ; par exemple, si l'on disait : « La bienheureuse Vierge n'a pas été préservée du péché originel en prévision de la mort du Christ, » ou bien : « La bienheureuse Vierge n'a pas été proprement rachetée par la mort du Christ, » ou encore : « La Vierge n'a pas eu besoin, pour son salut éternel, du sang ou de la mort du Christ. » Ces propositions, Suarez les déclarait erronées et condamnables, comme toute autre qui aurait avec elles une connexion nécessaire. Dans l'autre catégorie il rangeait les propositions qui porteraient exclusivement sur le point précis de la dette absolue du péché originel, considérée en elle-même ou dans son fondement; celle-ci, par exemple : « La bienheureuse Vierge n'a pas péché en Adam, » ou cette autre : « Elle n'a eu ni en elle-même, ni dans un autre, la dette du péché. » De ces propositions Suarez disait : « Je ne les estime pas dignes de censure, parce qu'on peut les défendre indépendamment des précédentes. »

D'autres théologiens se montrèrent plus sévères. Le cardinal Bellarmin ne croyait pas qu'on pût, sans quelque danger, nier que la bienheureuse Vierge eût péché en Adam : *non admodum tuta esse videtur*. Gilles de la Présentation renchérissait encore sur ce jugement, en parlant d'erreur positive, l. II, q. III, a. 5 : *Ego non solum cum Bellarmino existimo non esse tutum in fide..., sed addo esse errorem in fide.* L'opinion nouvelle fut dénoncée à l'Inquisition de Tolède, et ce tribunal inclina d'abord vers la prohibition; cependant, avant de rien conclure définitivement, il prit l'avis des plus doctes professeurs d'Alcala, de Séville, de Cordoue, de Grenade et d'autres universités. D'après les réponses reçues, il déclara, le 22 janvier 1616, que l'opinion était soutenable. Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. IX. Vers le milieu du siècle, Philippe de la Très-Sainte-Trinité, général des carmes déchaussés, écrivait, disp. V, dub. L, que l'opinion soutenant la dette personnelle était plus commune, plus probable et plus sûre, mais qu'elle n'était pas de foi et que l'opinion opposée ne méritait pas de censure : *Licet sit communius, probabilius et tutius, quod Deipara virgo Maria habuerit in seipsa debitum peccati originalis, non tamen est de fide, nec contraria opinio meretur censuram.*

Cette diversité de vues sur la façon dont la dette du péché originel atteint la bienheureuse Vierge, entraîne une conséquence d'une certaine importance pour la manière de répondre aux difficultés que les adversaires de l'immaculée conception tirent des textes scripturaires ou patristiques, relatifs à l'universalité du péché originel, de la mort comme châtiment du péché, etc. Ces lois présupposent la loi plus générale de la solidarité entre Adam et ses descendants. Si Marie est soustraite à cette loi fondamentale, elle ne tombe évidemment pas sous les autres. La réponse aux objections sera, que ces lois ne s'appliquent pas à la mère de Dieu, qu'elle bénéficie d'un régime à part. Si, au contraire, Marie est, par hypothèse, incluse dans la loi de solidarité, elle tombe sous les autres lois, mais seulement en principe ou en droit. La réponse aux difficultés consistera dans une distinction entre la loi prise en elle-même et l'application ou l'effet de la loi : si la bienheureuse Vierge tombe sous la loi elle-même, elle échappe, par faveur spéciale, à l'application de la loi. Distinction qui semble plus efficace pour résoudre certaines difficultés et dont nous avons déjà eu l'occasion de faire usage, col. 870 sq.

Pour la dette *réelle et prochaine* : Bellarmin, *De amissione gratiæ et statu peccati*, l. IV, c. XVI; Vasquez, *In III^am part.*, t. II, disp. CXV; Suarez, *De vitiis et peccatis*, disp. IX, sect. IV, n. 10 sq., édit. Vivès, t. IV, p. 614; *De mystertis*, disp. III, sect. II, t. XIX, p. 28; Gregorius de Valentia, *Commentar. theolog.*, Lyon, 1603, t. IV, disp. II, q. I; cf. t. II, § *Tertio obiciunt*, col. 428; Ægidius de Præsentatione, augustin, *De immaculata beatæ Virginis conceptione ab omni originali peccato immuni*, Coïmbre, 1617, l. II; Philippe de la Très-Sainte-Trinité, carme, *Maria sicut aurora consurgens*, Lyon, 1667, disp. V; *Collegii Salmanticensis cursus theologicus*, tract. XIII, disp. XV, édit. Palmé, t. VIII, p. 85.

Pour la dette *éloignée ou conditionnelle* : Jean-Baptiste de Lezana, carme, *Liber apologeticus pro immaculata virginis Mariæ conceptione, ubi non modo caruisse peccato originali, sed neque in Adamo peccasse, nec debitum proximum originalis habuisse defenditur*, Madrid 1616; Ferdinand Chirino de Salazar, S. J., *Pro immaculata Deiparæ Virginis conceptione defensio*, Alcala, 1618, c. I sq.; Jean Perlin, S. J., *Apologia scholastica, sive controversia theologica, pro magnæ Matris ab originali debito immunitate*, Lyon, 1630; Ambroise de Peñalosa, S. J., *Vindiciæ Deiparæ Virginis de peccato originali et debito illius contrahendi*, Anvers, 1650; Adam Burghaber, S. J., *Immunitas beatæ virginis Mariæ ab ipso etiam originalis labis contrahendæ debito*, Lucerne, 1652; Christophe de Vega, S. J., *Theologia Mariana*, Lyon 1653, palæstra V; Jean Eusèbe Nieremberg, S. J. *Opera parthenica*, Lyon, 1659, *Opusc.* X; Salvator Montalbanus, capucin, *Opus theologicum tribus distinctum tomis, in quibus, efficacissime ostenditur, immaculatam Dei Genitricem, utpote ex Christi meritis præservative redemptam, fuisse prorsus immunem ab omni debito, tum contrahendi originale peccatum, tum ipsius fomitem incurrendi*, Palerme, 1723.

4. *Objet de la croyance et du culte, d'après les théologiens des XVI^e et XVII^e siècles.* — Nulle difficulté n'exis-

tait relativement à la croyance, pour ceux qui l'admettaient; ils avaient directement en vue la personne de la bienheureuse Vierge, considérée comme possédant, au premier instant de son existence, une sainteté proprement dite, intérieure et parfaite. Cette sainteté excluait, de l'avis de tous, le foyer de la concupiscence, avec quelque diversité pourtant. Les uns, comme Tolet, Suarez, Gilles de la Présentation et le grand nombre parlaient du foyer comme *éteint* au moment où la première sanctification de Marie s'opéra. Les autres rejetaient l'expression comme impropre, parce que, disaient-ils, le foyer n'existait plus alors, ou même n'avait jamais existé : *In sacrosancta virgine Maria nunquam fuisse fomitem peccati, neque potentialem neque actualem neque ligatum neque solutum.* Josse Clichtoue, *De puritate conceptionis beatæ Mariæ virginis*, Paris, 1513, l. II, c. x. De même Nicole Grenier, dans le tome second du *Bouclier de la Foy*, Paris, 1549, c. xxix : « Que le foment du péché et infirmité de la chair et de concupiscence n'ont esté en la Vierge non plus qu'aux premiers parents, en l'estat d'innocence et de justice originelle. »

Ces derniers théologiens avaient coutume de considérer le foyer de la concupiscence comme s'attachant à la chair, mais, pour cela même, ils supposaient de deux choses l'une : ou que dans la conception séminale une grâce de préservation était intervenue, c'était l'hypothèse de Clichtoue, ou que du moins avant l'animation il y avait eu purification ou sanctification relative de la chair ou du corps de la bienheureuse Vierge, suivant cette autre hypothèse, énoncée par Dominique Bollani, *Tractatus de immaculata Virginis conceptione*, c. xiv : *Dicamus ergo quod postquam fuit formatum corpus virgineum physicum in ventre matris gloriosissimæ Virginis, virtute Spiritus Sancti illud sacratissimum corpus ante infusionem animæ intellectivæ fuit mundatum atque purificatum, ut esset vas aptissimum ad recipiendam animam illam sanctissimam.* Pierre de Alva, *Monumenta antiqua ex variis auctoribus*, t. I, p. 321. Ces théologiens restaient manifestement sous l'influence de l'ancienne théorie de la concupiscence, comparée à une empreinte morbide ou à un virus infectieux. Les autres ne se faisaient pas faute de le leur dire : *Sed iste modus implicat peccatum originale esse qualitatem morbidam in sensitivis viribus complantatam, quod alias improbatum est*, répondait déjà, sur la fin du xv^e^ siècle, Jean de Meppis, *Tractatus de immaculata Virginis conceptione*, dans Pierre de Alva, *loc. cit.*, p. 92.

Ces divergences portaient sur la manière d'expliquer comment la préservation de Marie s'était opérée; elle n'empêchait pas les tenants du privilège de rapporter leur commune croyance au même objet, comme il a été dit ci-dessus. La détermination de l'objet du culte se présente dans des conditions moins favorables à première vue. Les adversaires de la doctrine catholique ont même essayé de se prévaloir ici d'une réponse donnée par le cardinal Bellarmin, *De cultu sanctorum*, l. III, c. xvii. Ayant en vue les attaques des protestants, il pose cette objection tendant à montrer que la fête de la Conception, célébrée dans l'Église romaine, manque de fondement solide : « Il n'est pas certain, même parmi nous, que la bienheureuse Vierge ait été conçue sans le péché originel, car l'Église permet les deux opinions; il est donc à tout le moins douteux que nous célébrions cette fête à juste titre. » Le grand controversiste répond d'abord que, de l'aveu des adversaires eux-mêmes, tels que Luther ou Érasme, la conception sans tache est pieusement admise dans la majeure partie de l'Église; puis il ajoute : « Le fondement principal, *præcipuum*, de cette fête n'est pas la conception immaculée, mais simplement la conception de la future mère de Dieu. Quelle qu'ait été, en effet, cette conception, par cela seul que ce fut la conception de la mère de Dieu, son souvenir est pour le monde une source de joie singulière; car c'est alors que nous eûmes, pour la première fois, un gage certain de notre rédemption. Ajoutons cette circonstance, que la bienheureuse Vierge fut conçue miraculeusement d'une mère stérile. Aussi cette fête est célébrée même par des gens qui regardent la Vierge comme conçue dans le péché. On dira peut-être : A ce compte-là on pourrait aussi fêter la conception de saint Jean-Baptiste. A quoi je réponds : On le pourrait, assurément, comme les grecs le font. »

Dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e^ édit., t. xii, p. 327, cette réponse est interprétée en cette manière : « Bellarmin donna simplement pour l'objet de la fête, la *conception*, et non pas la conception *immaculée*. » C'est attribuer à l'affirmation du cardinal un sens exclusif qu'elle n'a pas; et cela parce que, illégitimement, on ne tient pas compte de l'épithète *præcipuum*, qui détermine sous quel rapport l'auteur considère l'objet du culte, entendu juridiquement et officiellement. D'après les termes de l'objection, il devait montrer que la fête de la Conception avait un objet certain, indépendant par conséquent de la controverse existant encore sur la nature du privilège marial, et, dans ce sens, *principal*. Le fondement qu'il assigne, chose digne de remarque, est celui-là même que les premiers apôtres de la fête de la Conception en Occident proposaient, quand ils se trouvaient en face d'adversaires qui n'admettaient pas le glorieux privilège. Voir col. 1016. Mais de ce que la conception immaculée n'était pas, dans ce sens, l'objet principal du culte, s'en suit-il qu'au jugement du cardinal, elle en était purement et simplement exclue? Il serait d'autant plus arbitraire et illogique de s'arrêter à cette supposition, qu'en soi, l'idée d'objet principal n'écarte pas, mais appelle plutôt celle d'objet secondaire. Aussi, quand plus tard il traitera directement du privilège, *De amissione gratiæ et statu peccati*, l. IV, c. xv, Bellarmin dira : *Adde ultimo, quod totus fere orbis christianus celebrat festum diem conceptionis virginis Mariæ, eamque conceptionem* IMMACULATAM *vocat.*

Si les défenseurs du privilège faisaient rentrer l'immaculée conception dans l'objet du culte, ce n'était pas toujours de la même façon. La plupart des théologiens entendaient la conception qui, seule, dit sainteté parfaite, c'est-à-dire la conception consommée, fêtée le huit décembre, par anticipation : *Festum quod hodie facimus de conceptione beatæ Virginis, non est referendum ad diem præsentem determinate, cum ejusmodi embrio res esset inanimata*, disait Guillaume Pepin, *sed referendum est... secundum intentionem Ecclesiæ ad illum diem in quo primo caro Virginis suscepit animam rationalem.* Pierre de Alva, *Monumenta dominicana*, p. 536. Ceux qui admettaient une sanctification préalable de la chair tendaient, au contraire, à rapporter le culte d'une façon déterminée au huit décembre, époque de cette première sanctification. Le scotiste Jean Major (1540) exprimait nettement cette idée quand il écrivait, *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. vii : *Ratione* SANCTIFICATI CORPORIS *diem conceptionis per multos annos celebramus.* Il était rare cependant, que l'affirmation fût exclusive ; on admettait plutôt que le culte portait sur les deux conceptions. Après avoir donné « comme préférable l'opinion que la feste de la Conception s'entend de la conception séminale, » Pierre Lefèvre donne cet avertissement à son interlocuteur : « Je t'ay dit que toutes deux se festent ensemble... Et telle conception est le commencement de la parfaicte infusion de l'âme au corps. Et ainsi cette conception séminale est festée en ayant regard à la parfaicte conception et sanctification. »

Le Defensoire de la Conception, loc. cit., p. 215-217. De même Nicole Grenier, au tome second *du Bouclier de la Foy*, c. XLIII et XLIV, *loc. cit.*, p. 210 sq., 226 sq : « par quoy non seulement l'animation de la Vierge, mais aussi la formation de la substance corporelle doibt justement être vénérée de tous. »

Ces divergences supposaient la théorie physiologico-philosophique d'après laquelle la conception séminale avait pour terme immédiat une matière informe qui devait passer par des évolutions multiples jusqu'à ce que, le corps étant suffisamment organisé, l'âme pût s'unir à lui, l'animer et constituer avec lui une personne humaine. De là venait l'écart, sous le rapport du temps où elles s'accomplissaient, entre les deux conceptions, charnelle ou séminale, consommée ou proprement humaine. Cette théorie présentait des inconvénients quand il s'agissait de Notre-Seigneur; aussi avait-on établi en sa faveur un régime d'exception, en supposant qu'en vertu d'une action spéciale du Saint Esprit, la matière aurait été immédiatement organisée et unie à l'âme. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. XXXIII. Or il arriva que des théologiens commencèrent à dire la même chose de la bienheureuse Vierge. Quelques-uns réduisirent d'abord à une semaine la durée de son évolution embryonnaire, d'après une « révélation! » faite à la vénérable Marie d'Agréda, *Mystica Ciudad de Dios*, part. I, l. I, c. XV, n. 218 sq. D'autres allèrent plus loin et réduisirent l'intervalle de temps, maintenu entre les deux conceptions, à un nombre d'heures plus ou moins considérable, mais en sorte que tout fût accompli en une journée : *Ipsa die in qua receptum est dictum semen in utero Annæ, fuit miraculose corpusculum dispositum et animatum*, dit, entre autres Christophe de Vega, *op. cit.*, palæstra VI, certamen II, n. 632.

En ramenant à un seul et même jour les deux conceptions, ces théologiens avaient atteint leur but : placer au 8 décembre le fondement du culte de l'immaculée conception, et non pas seulement de la conception. Mais de quelle autorité pouvaient jouir des assertions pleinement arbitraires et qui, sous la forme où elles étaient présentées, supposaient une dérogation manifeste et d'ailleurs avouée aux conditions normales du développement embryonnaire? C'est alors que fut énoncée, non par des théologiens, mais par des médecins, une doctrine qui allait changer du tout au tout l'état de la question. En 1620, Thomas Fyens (*Fienus*), fit paraître à Anvers un opuscule où il soutenait que l'âme raisonnable animait le fœtus trois jours après la première conception : *De vi formatrice fœtus liber, in quo ostenditur animam rationalem infundi tertia die.* Une trentaine d'années plus tard Paul Zacchias († 1659), médecin principal d'Innocent VIII, battit encore plus complètement en brèche l'ancienne théorie dans le neuvième livre de ses *Quæstiones medico-legales :* il y prétendait que l'âme raisonnable était unie par Dieu à la matière séminale dès le début de la conception et qu'elle-même présidait à la formation et à l'organisation du corps humain, n. 129 : *Concludendum igitur est quod, cum corpus ab anima formetur, et in nullo animali, et in homine quoque non possit dari alia anima quam una, et hæc in homine sit rationalis, non possit corpus humanum ab alia anima formari et organizari quam a rationali.*

Zacchias tirait de là une conséquence intéressante pour le culte de l'immaculée conception, n. 135. « Comme l'Église catholique, qui ne peut errer, solennise la fête de la *Conception*, on ne pourrait, semble-t-il, supposer sans grossière inconvenance qu'elle célèbre la fête d'un embryon qui ne serait pas doué d'une âme raisonnable ni même d'une âme sensitive, et qui n'aurait rien d'un homme, mais qui, privé de toute attache à l'humanité, serait semblable à l'animal le plus abject, corruptible même et mortel, comme une brute. Ces inconvénients, nous les éviterons en disant que la Vierge très sainte et très pure a reçu, dès le premier instant de sa conception, une âme raisonnable. » L'auteur prétendait même tirer de cette considération un argument en faveur de sa théorie, d'après ce principe que la conception de Marie fut naturelle, quant à la façon dont elle eut lieu, puisque, suivant l'enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. XXVII, a. 2, ad 4[um], elle se fit suivant la loi commune de toute génération sexuelle. Si donc il y eut, pour Marie, animation au premier instant de la conception séminale, il doit en être de même pour les autres.

L'argumentation de Zacchias relativement à l'objet du culte, dans la fête de la Conception, n'était pas d'une valeur incontestable; mais la théorie elle-même était indépendante de cette application, elle devait faire son chemin et permettre aux théologiens modernes d'expliquer l'objet du culte et la célébration de la fête au 8 décembre d'une manière beaucoup plus simple que n'avaient pu le faire leurs devanciers.

Chrysost. Trombelli, *Mariæ sanctissimæ vita ac gesta, cultusque illi adhibitus*, Bologne, 1761, t. I, dissert. II, q. IV; J. Mir, *op. cit.*, c. XXI, n. 2-5, p. 378 sq.; Paul Zacchias, *Quæstionum medico-legalium*, l. IX, tit. I, q. V, Lyon, 1726, t. II, p. 699 sq.; A. Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ de humanæ generationis œconomia*, Paris, 1884, disp. II, part. I; Jos. Antonelli, *Medicina pastoratis*, 4[e] édit., Rome, 1920, t. I, c. XIX. — Sur le passage discuté de Bellarmin : Nieremberg, *Opera parthenica*, opusc. I, c. XXXI; Mgr. Malou, *op. cit.*, t. I, p. 202 sq.

4° *Actes du magistère ecclésiastique, d'Innocent VIII à Alexandre VII (1484-1667).* — A part ceux qui régnèrent très peu de temps, les vingt-cinq papes qui gouvernèrent l'Eglise pendant cette période d'environ deux siècles, ont presque tous manifesté leur dévotion envers la Vierge immaculée par des actes en sa faveur; actes très nombreux, dont on trouve l'énumération détaillée dans une bulle, *Mulierem pulchram*, que Benoît XIV avait fait préparer, mais qui ne fut pas publiée. La plupart de ces actes sont d'ordre pratique. Les uns concernent directement le culte; ainsi, Léon X, Clément VII, Paul III, Sixte-Quint, Clément VIII, Paul V, Urbain VIII et Alexandre VII, favorisent l'extension de la fête ou en augmentent la solennité; ils approuvent des offices où le privilège est formellement honoré. Les mêmes papes et d'autres, comme Innocent VIII, Jules II, Adrien VI, saint Pie V, Grégoire XIII et Grégoire XV, autorisent soit l'érection d'autels et de chapelles, soit la fondation d'ordres religieux, de confréries et d'institutions pieuses en l'honneur ou sous le vocable de l'immaculée conception. Enfin, ce sont des indulgences accordées aux dévots de la Vierge sans tache, et parfois des faveurs extraordinaires, comme la faculté accordée par Léon X aux bénéficiers de l'Église de Molina, en Espagne, de célébrer une messe de minuit le 8 décembre, ou le privilége, concédé par Jules II au monastère des religieuses de l'immaculée conception de Tolède, et par Léon X à toutes les églises d'Espagne, de pouvoir, en cas d'interdit général, célébrer la messe en la fête de la Conception et pendant l'octave. Mais ces actes pontificaux d'ordre pratique sont d'un intérêt secondaire, comparés à d'autres qui se rapportent directement à la croyance et qui, pour cette raison, méritent d'être considérés de plus près.

1. *Léon X (1513-1521) : projet de définition.* — Les discussions qui se produisirent après la mort de Sixte IV, sous ses deux successeurs immédiats, Innocent VIII et Alexandre VI, voir col. 1125, déterminèrent ce dernier pontife à confirmer la constitution *Grave nimis* par la bulle *Illius qui*, 22 février 1502. Dix ans plus tard, après la réunion du XVIII[e] concile œcu-

ménique, Ve de Latran (1512-1517), Léon X eut l'idée d'y faire discuter le problème de la Conception de Marie. Il chargea le cardinal Cajétan de lui exposer son avis sur le sujet; telle fut l'occasion du *Tractatus de Conceptione beatæ Mariæ virginis ad Leonem X, P. M. in quinque capita divisus*, Rome, 1515. L'illustre dominicain explique c. I, comment on peut discerner ce qui est conforme ou non conforme à la foi. Il montre, c. II, que la doctrine de la conception ne rentre pas dans les objets qu'il faut croire de nécessité. Puis il distingue, c. III, deux manières de soutenir la préservation de la bienheureuse Vierge : en la faisant porter sur le seul péché originel, ou en l'étendant au delà, notamment à la dette du péché; il reconnaît qu'on peut admettre la première sans encourir le reproche d'hérésie, mais déclare la seconde contraire à la foi. Il s'efforce ensuite d'établir, c. IV, combien grande est l'autorité dont jouit la doctrine suivant laquelle la Vierge a été conçue dans le péché, *quam probabilis existat*, appuyée qu'elle est, dans le passé, par des autorités si graves et si nombreuses. Renvoyant pour plus ample information aux travaux de ses confrères, Jean de Torquémada et Vincent Bandelli, Cajétan se borne au témoignage de « quinze saints, » depuis saint Ambroise jusqu'à saint Vincent Ferrier. Enfin il apprécie, c. V, les arguments allégués par les champions du privilège; qu'ils aient pour eux le nombre, c'est un fait, s'il s'agit des docteurs récents : *Doctores tenentes beatam Virginem esse præservatam sunt numero infiniti, si ad modernos spectemus;* mais, en face des témoignages opposés des anciens et des saints docteurs, la probabilité qui sort de là est très faible, *valde exigua est.* Conclusion : au pape de choisir entre ces deux termes : « d'une part, quinze saints et les anciens docteurs en nombre incalculable; de l'autre, les modernes et la masse populaire qui les appuie de ses clameurs. »

Malgré la modération relative de l'affirmation doctrinale, ce mémoire n'était guère propre à encourager Léon X dans son projet : il n'y donna pas suite. Mais l'écrit de Cajétan ne passa pas inaperçu. Un dominicain de marque, maître du Sacré-Palais de 1542 à 1546, Barthélemy Spina (Quétif et Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 126 sq.) publia, en 1526, un traité *De universali corruptione generis humani seminaliter propagati : utrum sit tenendum secundum fidem, omnes homines ab Adam seminaliter descendentes esse conceptos in originali peccato? Argumentum unicum pro negativa parte, multiplex autem confirmatio pro affirmativa.* Toute la thèse de Spina était dans ce sous-titre, où les mots *secundum fidem* sont à noter. Sauf à protester qu'il ne prétendait pas lancer contre les adversaires l'accusation d'hérésie formelle, l'auteur reprenait purement et simplement, en se servant des mêmes preuves, les positions de Vincent Bandelli; il concluait ainsi la 1re partie du traité : *Ex his omnibus cuique patere potest, quod prædictis conclusionibus in sacris litteris aperte contentis, et a sanctis doctoribus prædicatis, nullus potest contraria sentire vel dogmatizare, ABSQUE PRÆJUDICIO VERITATIS CATHOLICÆ FIDEI, ut patet.* Or, l'adversaire directement visé, ce n'était pas un défenseur du privilège, c'était Cajétan, entrepris pour cette concession faite dans le *Tractatus de Conceptione* et dans son commentaire sur la *Somme* de saint Thomas, Ia IIæ, q. LXXXI, a. 1 : « On peut, *sans préjudice pour la foi*, tenir que tous les hommes descendant d'Adam par voie de propagation séminale ne contractent pas *de fait* le péché originel, mais qu'ils y sont seulement soumis *de droit, sed solum quod sunt obnoxii*, c'est-à-dire qu'ils ont la dette et l'obligation de le contracter, étant donnée la façon dont ils sont engendrés. » En outre, la cinquième partie du traité renfermait une attaque directe et violente contre le pape Sixte IV, accusé, entre autres choses, d'avoir commis un abus de pouvoir en interdisant aux adversaires de l'immaculée conception d'attaquer cette opinion comme hérétique. Voir quelques propositions significatives dans Roskovány, *op. cit.*, t. I, p. 424, et un résumé développé de l'ouvrage dans Pierre de Alva, *Radii solis*, col. 1954 sq.

Ce ne fut pas tout. Huit ans plus tard, ayant eu connaissance de l'opuscule composé par Cajétan à la demande de Léon X, Spina publia un nouvel écrit : *Tractatus contra opusculum Cajetani de conceptione Virginis*, Venise, 1533. Il y réfute, d'après les mêmes principes et par les mêmes arguments, la position moyenne prise par le cardinal et les points qui s'y rattachent : *Opportunum judicavi pro veritatis et fidei zelo, per singula, prout falsitatem continent, eidem me, licet (ob brevitatem temporis) obiter et substantialia tantum percurrentem, opponere.* Enfin, un frère mineur espagnol, Louis de Carvajal, ayant fait imprimer à Séville, en 1533, un mémoire en faveur du privilège, *Declamatio expostulatoria pro immaculata conceptione Genitricis Dei Mariæ*, Spina lança contre cet écrit, en 1541, quinze objections à titre de réfutation : *Quindecim objectiones contra « Ludovici Carvajalii, Ord. Min. declamationem expostulatoriam proimmaculata conceptione. »* Le franciscain riposta en insérant un appendice dans une nouvelle édition de son livre faite à Paris en la même année : *Dilutio quindecim argumentorum, quæ adversus præsentem Declamationem quidam eidem Ludovico Parisiis objecit.* On y lit cette phrase à l'adresse du fougueux adversaire : *Non multum hic defatigor Spinæ satisfacere; ejus tamen supercilium in præcipitandis sententiis non possum satis mirari, præsertim in libellis illis, quos contra puritatem Virginis edidit.* Pierre de Alva, *Monumenta antiqua seraphica*, p. 486.

La position intermédiaire que Spina reprochait à Cajétan d'avoir prise relativement à la conception de Marie, un autre dominicain la lui reprocha également, mais dans un sens opposé. Dans ses annotations sur les commentaires du cardinal, Ambroise Catharin l'attaqua, non pour avoir concédé qu'on pouvait sans danger pour la foi soutenir la pieuse croyance, mais pour avoir critiqué et rejeté cette croyance. Il soumit en particulier, les témoignages des « quinze saints » à une critique serrée, qui devait être reprise ensuite par d'autres théologiens, par exemple le cardinal Bellarmin dans son *Votum* du 31 août 1617, et Hippolyte Maracci, dans des écrits spéciaux. Catharin ne se contenta pas des susdites annotations; il publia en 1542, une seconde dissertation sur l'immaculée conception, *Disputatio altera*, qu'on peut considérer comme une réplique aux attaques de Barthélemy Spina.

Cajétan *Opuscula omnia*, Venise, 1594, t. II, tractatus primus; Catharin, *Annotatio doctissima* dans Pierre de Alva, *Monumenta dominicana*, p. 317; Id., *Disputatio altera pro immaculata Dei Genitricis conceptione, ibid.*, p. 387; Hippol. Maracci, *Fides Cajetana in controversia Conceptionis beatæ virginis Mariæ ad libram veritatis appensa, et nulla inventa*, Lyon, 1659; *Id.*, *Vindicatio S. Catharinæ Senensis a commentitia revelatione eidem S. Catharinæ Senensi adscripta contra immaculatam conceptionem beatissimæ virginis Mariæ*, Pouzzoles, 1663.

2. *La question de l'immaculée conception au concile de Trente* (1546). — Quand les Pères abordèrent la doctrine du péché originel, le cardinal espagnol Pierre Pacheco, évêque de Jaën, profita de l'occasion pour demander, dans la séance du 28 mai 1546, qu'« on songeât à ce qu'il faudrait faire relativement à la conception de la bienheureuse Vierge; question qui s'impose maintenant que le saint Concile s'occupe du péché originel, et qui doit être tranchée. » *Actorum pars altera* p. 166. Quelques Pères souscrivirent à cette motion, mais la plupart jugèrent ou que la question devait être

renvoyée à un autre moment, ou même qu'elle ne devait être traitée en aucune façon. Les évêques dominicains, en particulier, se déclarèrent pour la négative; Pierre Bertano, évêque de Fano, insista en disant que la question était difficile et qu'elle entraînerait une longue discussion, puisque de part et d'autre on produisait des raisons et des autorités nombreuses. *Diariorum pars prima*, p. 65.

Quand le décret sur le péché originel fut soumis, le 8 juin, à l'examen des membres du concile, le cardinal Pacheco releva, dans le texte primitif du second canon, ces paroles relatives à l'universelle transmission de la faute originelle : *in omne genus humanum secundum communem legem.* Il désapprouvait ces paroles, par crainte qu'on ne semblât inclure dans le décret la bienheureuse Vierge, *ne includatur beata Virgo.* Aussi demandait-il qu'on ajoutât ce correctif : *nisi alicui Deus ex privilegio aliud dederit prout in beata Virgine*, ou, suivant la formule proposée par l'archevêque de Torrès (Sassari) : *a qua lege pie creditur beatam Virginem exemptam.* « Si l'on ne veut pas définir maintenant la doctrine de l'immaculée conception, qu'à tout le moins on ne la désapprouve pas, *ad minus non improbetur.* » Plus des deux tiers des membres de l'assemblée, y compris le premier président, cardinal del Monte, furent d'avis qu'il ne fallait pas comprendre la bienheureuse Vierge dans le décret, *non includendam quidem in hoc decreto beatam Virginem*, mais que, sur le point de sa conception, il fallait observer et renouveler la constitution de Sixte IV. *Acta*, p. 199, 203, 208.

Conformément à ce vote, une explication fut ajoutée à la suite des canons, pour déclarer qu'il n'entrait pas dans l'intention du concile de comprendre dans le décret la bienheureuse et immaculée vierge Marie, au sujet de laquelle on ne veut affirmer, pour le moment, rien autre chose que ce qui a été décrété par Sixte IV d'heureuse mémoire. *Diarium*, p. 75, 76. Le nouveau texte fut lu et discuté le 14 juin. Le cardinal Pacheco réclama et insista pour qu'on insérât dans le canon 2 les paroles : *nisi alicui...*, ou : *de qua pie creditur...*, alléguant que plus des deux tiers des Pères s'étaient prononcés dans ce sens. Une nouvelle discussion suivit, où vingt-quatre seulement soutinrent cette motion; les autres préférèrent s'en tenir, pour le fond, au texte de la déclaration, « bien que, suivant la remarque du secrétaire Severolus, la croyance du plus grand nombre fût en faveur du privilège, *quamvis* PLURES *essent qui crederent beatam Mariam conceptam fuisse sine peccato originali.* » *Diarium*, p. 76. Le texte, légèrement modifié, fut ratifié le 16 juin et promulgué solennellement le jour suivant, dans la Session V^e^. *Acta*, p. 233, 235, 238, 240.

Declarat tamen hæc ipsa sancta synodus, non esse suæ intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam virginem Mariam Dei genitricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti papæ IV sub pœnis in eis constitutionibus contentis, quas innovat.

Cependant ce saint concile déclare qu'il n'entre point dans son intention de comprendre dans ce décret, relatif au péché originel, la bienheureuse et immaculée vierge Marie, mère de Dieu, mais qu'il faut observer *les constitutions* du pape Sixte IV, d'heureuse mémoire, et cela sous les peines édictées dans ces constitutions que le concile renouvelle.

Les constitutions renouvelées furent lues ensuite, et, par le fait même, elles sont nettement spécifiées : *Deinde leguntur extravagantes Sixti IV circa ipsam conceptionem : prima quæ incipit,* CUM PRÆEXCELSA; *secunda, quæ incipit,* GRAVE NIMIS, *Acta*, p. 223.

C'est d'après ces documents authentiques qu'il faut déterminer la réelle portée de la déclaration émise en faveur de la Vierge au concile de Trente. Qu'on ne puisse pas y voir une définition, même implicite, du glorieux privilège, la chose est évidente, puisque les Pères ont nettement et délibérément voulu le contraire; juridiquement parlant, ils ont laissé la question dans l'état où elle était auparavant. Mais si l'on tient compte, non pas seulement du texte officiellement approuvé, mais de la pensée des membres du concile, telle qu'elle se dégage de l'ensemble des débats, on ne peut pas douter que, pour la grande majorité, l'intention de ne pas comprendre la mère de Dieu dans le décret relatif au péché originel venait de la persuasion où ils étaient que, de fait, elle n'avait pas encouru ce péché. Par là s'explique l'interprétation donnée dans la bulle *Ineffabilis Deus* : « Par cette déclaration les Pères du concile de Trente ont *insinué* suffisamment, eu égard aux circonstances des temps et des lieux, que la très sainte Vierge est exempte de la tache originelle, et ils ont ainsi *fait comprendre* qu'on ne saurait légitimement rien tirer, soit de l'Écriture sainte, soit de la Tradition ou de l'autorité des saints Pères, qui s'oppose, en quelque façon que ce soit, à cette éminente prérogative de la Vierge. »

Les membres du concile servirent encore la cause de l'immaculée conception d'une autre manière, indirecte, il est vrai, mais réelle; ce fut en fixant la doctrine catholique sur plusieurs points dont l'exacte intelligence était de nature à faire disparaître divers obstacles. Ils déclarèrent quels étaient les effets propres du péché originel : perte pour Adam et pour ses descendants de la justice et de la sainteté qu'il avait reçues comme bien de famille, inimitié divine, mort corporelle et spirituelle, asservissement au démon, état de déchéance dans tout l'être. Ils déclarèrent que, si la concupiscence est parfois appelée par saint Paul *péché*, « ce n'est pas qu'elle soit vraiment et proprement péché dans ceux qui ont été régénérés, mais c'est parce qu'elle vient du péché et incline au péché. » Sess. V, can. 1, 2, 5. Denzinger-Bannwart, *Ench.*, n. 788, 789, 792. Ils déclarèrent que la justification comprend, dans l'ordre actuel, une sanctification et un renouvellement de l'homme intérieur; sanctification et renouvellement dont la grâce sanctifiante est l'élément essentiel. Sess. V, c. VII, *ibid.*, n. 799. Prises dans leur ensemble, ces déclarations n'ont pas seulement porté le coup de grâce à de vieilles théories qui obstruaient le chemin; elles ont, en outre, permis aux théologiens modernes d'expliquer le glorieux privilège d'une façon très simple, par la présence dans l'âme de Marie, dès son premier instant, de la grâce sanctifiante, directement opposée au péché originel en tant qu'il dit inimitié divine, mort ou souillure de l'âme, état d'injustice et d'iniquité spirituelle.

Quelques publications se rattachent, par leur origine, aux actes ou à la doctrine du concile. Quand Paul III institua une congrégation romaine pour s'occuper des travaux des Pères réunis à Trente, Barthélemy Spina en fut nommé membre; prévoyant que le problème de l'immaculée conception serait soulevé, il résolut de publier le traité, jusqu'alors manuscrit, de Jean de Torquémada. La mort ne lui permit pas de mener l'œuvre à bonne fin; son disciple, Jean Duimius de Catharo, le remplaça, mais le livre ne parut qu'en 1547. En réponse à cette publication, Catharin composa en 1551, pour défendre la pieuse croyance et la fête de la Conception, une troisième dissertation dont il fit hommage aux membres du concile. Un écrit du P. Nieremberg, *Exceptiones concilii Tridentini pro omnimoda puritate Deiparæ Virginis expensæ*, Anvers, 1655, se relie au privilège, revendiqué pour la bienheureuse Vierge, sess. VI, can. 23, d'avoir pu éviter pendant sa vie entière tout péché, même véniel : *nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia.* Denzinger, n. 833. Le théologien espa-

gnol s'efforce de montrer que l'argument de tradition sur lequel repose la déclaration conciliaire n'a pas moins de valeur pour l'exemption du péché originel que pour l'exemption du péché véniel; ce qu'indiquent ces derniers mots du titre de l'ouvrage : *quibus non solum ejus actualis sanctitas, verum et justitia originalis confirmatur.*

Concilium Tridentinum, édit. S. Merkle, Fribourg-en-Brisgau, 1901, 1911 : t. I, *Diariorum pars prima*; t. V, *Actorum pars altera*; A. Theiner, *Acta genuina ss. œcumenici Concilii Tridentini*, Agram, 1874, t. I, p. 112 sq., 130 sq., 136 sq., 142, 144 sq.; A. Kröss, S. J. *Die Lehre von der Unbefleckten Empfängniss auf dem Konzil von Trient*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Insprück, 1904, p. 758; Mgr. Malou, t. I, p. 67 sq.; Ambroise Catharin, *Disputatio pro veritate immaculatæ conceptionis beatissimæ virginis Mariæ et ejus celebranda a cunctis fidelibus festivitate, ad sanctam synodum tridentinam*, Rome, 1551, dans Pierre de Alva, *Monumenta dominicana*, p. 1.

3. *Saint Pie V (1566-1572).* — Trois actes de ce pontife ont un rapport spécial avec la doctrine ou le culte de l'immaculée conception.

a) Condamnation de la 73e proposition de Baius. — Cette proposition proscrite avec beaucoup d'autres dans la bulle *Ex omnibus afflictionibus*, 1er octobre 1567, nous est déjà connue; mais il faut la reprendre sous la forme où elle se présente dans le texte courant. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1073.

Nemo, præter Christum, est absque peccato originali : hinc beata Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque eius afflictiones in hac vita, sicut et aliorum iustorum, fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis.	Personne, en dehors du Christ, n'est exempt du péché originel : la bienheureuse Vierge est donc morte à cause du péché qu'elle avait contracté d'Adam, et toutes les afflictions qu'elle a éprouvées ici-bas, ont été pour elle, comme pour les autres justes, des châtiments du péché actuel ou originel.

Le jugement de Rome fut loin d'être aussi tranchant que l'avait été celui des théologiens de la Sorbonne déclarant cette proposition *hérétique dans toutes ses parties*. Voir col. 1128. Les censures émises contre les assertions de Baius ne viennent qu'à la fin du document et sont énoncées en bloc, sans application particulière à chacune des assertions, dont on peut dire seulement qu'elle tombe sous quelqu'une ou quelques-unes des notes énumérées. La constitution *Super speculam Domini*, dans laquelle saint Pie V proclame, comme on le verra ci-dessous, la liberté des deux opinions relatives à la conception, nous interdit absolument de songer à la note d'hérésie ou même d'erreur théologique, en ce qui concerne la négation de la pieuse croyance, négation implicitement contenue dans la 73e proposition. Bien plus, on peut soutenir, et de fait on a soutenu que cette proposition fut simplement condamnée pour cette affirmation : *Toutes les afflictions des justes sont des châtiments de leurs péchés*, énoncée d'une façon générale dans la 72e proposition et appliquée à la bienheureuse Vierge dans la 73e. Voir la discussion de ce point dans l'art. Baius, t. II, col. 108 sq. Contentons-nous d'utiliser ici la conclusion émise en cet endroit : Il est au moins probable que la 73e proposition n'a pas été proscrite uniquement pour la raison générale indiquée, mais qu'elle l'a été aussi pour la façon absolue et irrévérencieuse dont la bienheureuse Vierge était enveloppée dans la déchéance commune. Sous ce rapport, cette proposition devenait téméraire, scandaleuse et offensante pour les oreilles pieuses. Aussi, parmi les actes de ses prédécesseurs relatifs à la pieuse croyance qui sont énumérés dans la bulle inédite *Mulierem pulchram*, Benoît XIV a-t-il compris la condamnation par saint Pie V de la 73e proposition. Mais cette condamnation ne modifia en aucune façon, dans l'ordre doctrinal, le degré de certitude dont jouissait cette croyance, juridiquement parlant. De même, la confirmation de l'acte de saint Pie V, d'abord par Grégoire XIII, bulle *Provisionis nostræ*, 24 janvier 1579, puis par Urbain VIII, bulle *In eminenti*, 13 mars 1641, n'ajouta rien à la portée dogmatique du premier document.

b) Réforme du bréviaire romain. — Par la constitution *Quod a nobis postulat*, 9 juillet 1568, saint Pie V promulgua un nouveau bréviaire, avec suppression de tous les autres, à moins qu'on ne pût invoquer en leur faveur un usage remontant à plus de deux cents ans ou une approbation pontificale expresse. Dans ce nouveau bréviaire la fête de la Conception figurait au calendrier et au propre des saints, sans octave et avec l'office de la Nativité, adapté comme jadis à la Conception par substitution d'un mot à l'autre. Les offices propres de Léonard de Nogarole, de Bernardin de Busti et autres, étaient par le fait supprimés; de même l'office contenu dans le bréviaire composé par le cardinal Quignonez sur la demande de Clément XII et publié à Rome, en 1535, avec l'approbation de Paul III. L'acte de saint Pie V doit être interprété d'après le but général que ce pape avait en vue, ce que Benoît XIV indique dans le document cité plus haut : « faire disparaître dans l'Église la diversité des divins offices et ramener à une seule et même formule l'expression des prières et des louanges adressées au Dieu qui est un, *et diversitatem divinorum in Ecclesia officiorum tolleret, et communionem illam uni Deo una et eadem formula preces et laudes adhibendi revocaret.* » La suppression des offices propres de la Conception ne fut qu'un détail dans une œuvre d'ensemble, le rétablissement de l'ancien office étant conforme aux règles générales dont les rédacteurs du nouveau bréviaire devaient s'inspirer. Rien n'indique que saint Pie V ait voulu rejeter ou désapprouver la croyance exprimée dans les offices supprimés; le contraire résulte même de ce fait, que les franciscains continuèrent, en vertu d'une concession spéciale, à se servir de l'office de Léonard de Nogarole et de la messe correspondante, *Egredimini*. Accordé par saint Pie V *vivæ vocis oraculo*, ce privilège fut confirmé et renouvelé par plusieurs de ses successeurs : Grégoire XIII, 9 juin 1583, Sixte-Quint, 3 mai 1588; Paul V, 21 juin 1609.

Pris dans son contenu, le nouvel office ne contenait rien qui exclût l'immaculée conception comme objet du culte; il l'incluait, au contraire. Les deux fêtes de la Vierge, Nativité et Conception, se trouvaient assimilées, puisque tout était commun; de là résultaient d'importantes conséquences. Si, dans l'antienne de *Magnificat* et au 8e répons des Matines, la naissance de Marie était proposée au culte des fidèles comme *vénérable* et comme *sainte*, il en était de même de la conception :

Gloriosæ virginis Mariæ NATIVITATEM DIGNISSIMAM *recolamus.*	*Gloriosæ virginis Mariæ* CONCEPTIONEM DIGNISSIMAM *recolamus.*
Sentiant omnes tuum juvamen quicumque celebrant tuam SANCTAM NATIVITATEM.	*Sentiant omnes tuum juvamen quicumque celebrant tuam* SANCTAM CONCEPTIONEM.

A l'époque de saint Pie V, qu'avait-on en vue en attribuant à la bienheureuse Vierge une naissance *sainte?* Incontestablement, une naissance supposant la sainteté proprement dite dans la Vierge naissant. L'identité du terme n'entraînait-elle pas le même sens quand il s'agissait de la conception?

Certaines expressions ne pouvaient s'entendre que de la naissance proprement dite, par opposition à la naissance métaphorique; celle-ci par exemple : *Hodie nata est beata virgo Maria* EX PROGENIE DAVID (1e

répons), ou cette autre : *NATIVITAS gloriosæ virginis Mariæ EX SEMINE ABRAHÆ, ORTÆ DE TRIBU JUDA.* Dites de la conception, ces expressions gardaient évidemment le même sens; elles s'appliquaient à la conception proprement dite, comme objet du culte. De là, une difficulté insurmontable pour ceux qui, jusqu'alors, avaient substitué au vocable de *Conception* celui de *Sanctification;* il fallut abandonner ce terme, comme l'observe le dominicain Thomas Campanella : *Nunc temporis non solum aliquæ Ecclesiæ, sed etiam Romana celebrat festum CONCEPTIONIS SANCTÆ sicut Nativitatis; et eadem encomia et laudes et prærogativas dat Conceptioni, quas Nativitati, ex præcepto Pii V et Gregorii XV. Quo præcepto etiam dominicani obligantur, et mutaverunt nomen SANCTIFICATIONIS in CONCEPTIONIS, et canunt officium de Conceptione ut de Nativitate. Tractatus de immaculata beatæ virginis conceptione,* cité par Roskovány, *op. cit.*, t. III, p. 357. Le dernier mot n'était pas encore dit, il est vrai; car l'acte de saint Pie V n'était directement que d'ordre disciplinaire et l'on pouvait, en outre, épiloguer sur l'interprétation de l'épithète; *sainte,* appliquée à la conception; mais tout cela ne menait qu'à une position de plus en plus difficile et précaire.

c) La bulle SUPER SPECULAM DOMINI. — Dans les débats soulevés au concile de Trente par l'affaire de la Conception, des évêques avaient signalé les inconvénients qui s'attachaient aux discussions publiques sur le sujet et demandé qu'ont les fît cesser, fallût-il imposer le silence aux uns et aux autres. Saint Pie V se préoccupa de remédier au mal. Dans une première bulle, publiée le 7 août 1570, il rappela les constitutions sixtines, interdit de les attaquer ou critiquer et enjoignit la fidélité aux prescriptions qu'elles contenaient. Sur les points controversés, il fallait de deux choses l'une : ou se taire, parti le plus sûr, ou se contenter d'exposer avec la modestie voulue ce qu'on estimait plus probable, sans réprouver l'opinion contraire. Trois mois plus tard, le 30 novembre, parut une autre constitution, *Super speculam Domini.* Le pontife y confirmait d'abord la liberté laissée à chacun de suivre au sujet de la conception de la bienheureuse Vierge l'opinion qu'il jugerait plus pieuse ou plus probable; de nouveau il sanctionnait les prescriptions édictées par Sixte IV et renouvelées au concile de Trente. Pour en assurer d'une façon plus efficace l'exacte observation, il ajoutait de nouvelles mesures, avec des peines graves en cas d'infraction. Désormais, « dans les sermons faits au peuple et dans toute réunion mêlée, où les deux sexes ont coutume de venir, personne ne devrait engager des discussions sur l'une ou l'autre des deux opinions, soit en établissant la sienne propre par des raisons ou par l'autorité des docteurs, soit en réfutant ou en attaquant l'opinion contraire. » Pareillement, « personne, sous un prétexte quelconque de piété ou de nécessité, ne devrait écrire ni dicter quoi que ce soit en langue vulgaire sur le même sujet. » Une réserve était faite en faveur des doctes : tant que le siège apostolique n'aurait pas défini l'une des deux opinions et condamné l'autre, il leur serait permis, *liceat viris doctis,* dans les discussions publiques propres aux académies et aux chapitres généraux ou provinciaux, ou encore dans des réunions composées de personnes capables de comprendre les choses, tout danger de scandale cessant, de discuter sur la matière controversée et d'affirmer ou d'attaquer par des arguments l'une ou l'autre opinion, à la condition de n'en traiter aucune d'erronée et d'observer tout ce qui avait été prescrit par le pape Sixte IV. En somme saint Pie V ne faisait que maintenir et confirmer les ordonnances sixtines, renouvelées au concile de Trente. Les mesures d'ordre pratique qu'il ajoutait tendaient à prévenir les scandales et à promouvoir la paix; elles valaient dans les circonstances, mais n'avaient évidemment, étant donnée leur nature, aucun caractère d'immutabilité.

Passaglia, *De immaculato Deiparæ semper virginis conceptu,* t. III, n. 1623, 1691 sq.; Plazza, *op. cit.*, Act. III, n. 213 sq.; Act. V, n. 93 sq.; J. Mir, *op. cit.*, c. IX et XI; Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, p. 70 sq., 141; Pierre de Alva, *Nodus indissolubilis,* Bruxelles, 1661, p. 643 sq.

4. Paul V et Grégoire XV : décrets de 1617 et 1622. — L'extraordinaire mouvement de dévotion qui se manifesta en Espagne au début du XVII^e^ siècle, provoqua une vive réaction de la part des adversaires. D'anciennes attaques furent rééditées, et d'autres ajoutées. Des informations envoyées à Rome nous apprennent que des propos de ce genre avaient cours : « Si le pape définissait cette opinion, elle n'en serait pas moins fausse et mensongère. Enseigner qu'il faut croire à la conception sans tache, c'est enseigner la manière de devenir hérétique. Affirmer que la bienheureuse Vierge a été conçue sans péché est une hérésie. Pour nous, nous voulons faire notre salut dans la foi de l'ancienne Église. » On disait encore que les papes avaient mal agi en permettant de célébrer la fête de la Conception et en l'enrichissant d'indulgences, car c'était porter les fidèles à l'idolâtrie.

Préoccupé par les scandales et les troubles que de tels propos excitaient, Philippe III résolut de recourir au souverain pontife et de lui demander de couper le mal par la racine en tranchant définitivement la question. Il envoya donc auprès de Paul V, en 1617, le R. P. Placide de Tosantès, jadis supérieur général des bénédictins espagnols. C'est à cette occasion qu'eut lieu au Quirinal, le 31 août de la même année, la congrégation solennelle du Saint-Office où le cardinal Bellarmin prononça le *Votum,* dont il a été déjà parlé. Il résuma son avis dans cette proposition : « On peut définir pour tous les fidèles l'obligation de tenir pour pieuse et sainte la croyance en la conception sans tache de Marie, en sorte que désormais, il ne soit plus permis à personne d'admettre ou de dire le contraire sans témérité, scandale ou soupçon d'hérésie. » Le cardinal jugeait opportun, et même nécessaire d'en venir là : *Dico expedire definire, imo necessarium id nunc fieri.* A supposer qu'on ne voulût pas maintenant de définition formelle, il faudrait au moins prescrire à tous les ecclésiastiques, séculiers et réguliers, de réciter l'office de la Conception comme l'Église le récite; de la sorte, en effet, on arriverait au but sans définition, *sic enim sine definitione haberetur intentum.*

Paul V ne crut pas devoir aller aussi loin. Dans la constitution *Sanctissimus,* publiée le 12 septembre, il se contenta de prescrire à tous « de ne plus se permettre à l'avenir, dans les prédications, les leçons, les conclusions et autres actes de toute nature, d'affirmer publiquement, jusqu'à définition ou dérogation de la part de Sa Sainteté ou du siège apostolique, que la bienheureuse Vierge a été conçue dans le péché originel. » Par contre, on pouvait affirmer la pieuse croyance, mais à la condition de ne pas attaquer l'opinion adverse ni même d'en traiter. Le pape ajoutait que, par ces dispositions, il n'entendait pas réprouver l'opinion opposée au privilège ni lui causer préjudice; elle restait, spéculativement et doctrinalement, dans le même état qu'auparavant. L'acte de Paul V était donc d'ordre disciplinaire et avait uniquement pour but la paix et la concorde.

Le roi d'Espagne remercia le souverain pontife et les cardinaux du Saint-Office, tout en insinuant un mot de regret sur le caractère de demi-mesure que présentait le décret. L'événement justifia ses craintes et la remarque faite par le cardinal Bellarmin que sans une définition formelle ou équivalente, toute mesure

serait inefficace. Les disputes continuèrent et Philippe III envoya, en septembre 1618, une nouvelle ambassade, plus solennelle que la première. L'orateur choisi fut un ancien ministre, général des franciscains, Antoine de Trejo, évêque de Carthagène. Parvenu à Rome sur la fin de décembre, il plaida pendant deux années, dans une suite de discours soignés et solides, la cause dont il était chargé. Paul V étant mort le 28 janvier 1621 et Philippe III le 31 mars suivant, le nouveau roi d'Espagne, Philippe IV, renouvela les instances auprès du nouveau pape. Le résultat ne fut pas encore la définition souhaitée, mais Grégoire XV ajouta quelque chose aux mesures édictées par son prédécesseur. A la suite d'une congrégation générale du Saint-Office, il publia, le 4 juin 1622, la constitution *Sanctissimus*. La défense d'affirmer que la bienheureuse Vierge a été conçue dans le péché originel, était étendue aux sermons et aux écrits *privés;* à moins de permission spéciale obtenue du Saint-Siège, on ne devrait plus du tout traiter de cette opinion. En outre, suivant le conseil donné par Bellarmin en 1617, ordre était donné à tous les ecclésiastiques, séculiers ou réguliers, de fêter la conception de Marie comme l'Église romaine, c'est-à-dire « de ne pas employer d'autre terme que celui de *Conception* à la messe et dans l'office divin, public ou privé. » C'était, pour les adversaires du privilège, la mise au silence. Grégoire XV fit cependant une exception en faveur des dominicains; il leur permit, le 28 juillet, de traiter de la conception de la bienheureuse vierge Marie et de discuter sur ce sujet dans des conférences ou entretiens privés, mais seulement entre eux, et non pas en présence ou avec d'autres, *inter se duntaxat, et non inter alios aut cum aliis.*

Luc Wadding, Πρεσβεία *sive Legatio Philippi III et IV, catholicorum regum Hispaniarum, ad SS. DD. NN. Paulum PP. V et Gregorium XV, de definienda controversia immaculatæ conceptionis beatæ virginis Mariæ, per Ill. et Rev. Dom. D. Fr. Antonium a Trejo, episc. Carthag., ex ordine Minorum*, Louvain, 1624; Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 17-347 (actes de la même ambassade); L. Frias, *España por la definición dogmatica*, dans *Razón y fe*, Madrid, 1904, num. extraord., p. 96; Id., *Felipe III y la inmaculada concepción. Instancias a la santa Sede por la definición del misterio*, *Ibid.*, sept. 1904 à sept. 1905; *Devoción de los Reyes de España a la inmaculada concepción*, *Ibid.*, sept. 1918, janv. 1919; J. Mir, *op. cit.*, c. XXII, p. 410 sq.; H. Maracci, *Polyanthea Mariana*, sect. V, c. XIII, § 8, dans Bourassé, *Summa aurea*, t. XI, col. 959 sq.; Plazza, *op. cit.*, Act. V, n. 124 sq.; X. M. Le Bachelet, *Ven. servi Dei Roberti cardinalis Bellarmini de immaculata beatæ Mariæ virginis conceptione Votum*, Paris, 1905; cf. *Études*, Paris, 1904, t. CI, p. 656 : *Le « Votum Bellarmini » sur l'Immaculée conception.*

5. *Alexandre VII : bulle* SOLLICITUDO OMNIUM ECCLESIARUM *(1661).* — Malgré les résultats obtenus, le roi d'Espagne et son peuple n'étaient pas satisfaits. Après l'avènement d'Urbain VIII (1623), Philippe IV revint à la charge, et d'autres princes joignirent leurs instances aux siennes : Sigismond, roi de Pologne; Ernest de Bavière, archevêque de Cologne; Wolfgang Guillaume, comte palatin du Rhin; Maximilien, duc de Bavière; Léopold, archiduc d'Autriche; l'empereur lui-même, Ferdinand II, en 1624. Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. XVII, 359. Dans sa réponse au roi de Pologne, le pape ne se montra pas disposé à marcher de l'avant : « Les causes qui ont empêché jusqu'ici de trancher la controverse nous engagent également à ne pas accéder, pour le moment, à vos demandes; elle ne brille pas encore dans notre esprit, la lumière du Saint-Esprit, qui seule peut dévoiler aux hommes ce mystère céleste. *Nondum enim Spiritus sancti lux pontificiæ menti affulget, cœleste hoc arcanum hominibus detegens. Ibid.*, p. 361. Appelés à se prononcer sur le mémorial envoyé par Philippe IV, les cardinaux du Saint-Office jugèrent, le 28 janvier 1627, que les prédécesseurs d'Urbain VIII s'étaient avancés à un tel point qu'on se trouvait en face de cette alternative : *vel quæstionem definire, vel æquipollentia definitioni statuere*, définir la question, ou faire quelque chose d'équivalent, *Ibid.*, p. 362. Urbain VIII en resta là.

Un document qui a donné lieu à de vives discussions se rapporte à la dernière année du même pontife. C'est un décret du Saint-Office qui aurait été porté le 20 janvier 1644, mais ne serait devenu public que trois ans plus tard : *Decreverunt quod, quando agitur de tribuendo titulo* IMMACULATÆ CONCEPTIONI *beatæ Virginis, nullo modo permittatur, sed solum dicatur conceptio* IMMACULATÆ VIRGINIS. « On ne doit pas permettre d'attribuer le titre d'*immaculée* à la *conception* de la bienheureuse Vierge; il faut dire seulement : Conception de la bienheureuse *Vierge immaculée.* »

L'authenticité de ce décret a été contestée, mais d'une manière assez arbitraire, par beaucoup de défenseurs du privilège, son autorité l'a été davantage encore, et non sans quelque fondement, car on reconnaît communément qu'il n'a été ni approuvé ni confirmé par l'autorité pontificale, et les circonstances dans lesquelles il fut porté restent obscures. Roskovány, t. II, p. XXI, XXV. Comme jusqu'alors la fête était officiellement désignée sous le titre de *Conception*, les membres du Saint-Office, se plaçant sur le terrain strictement juridique, ont pu être d'avis de maintenir ce titre, mais, dans les conjonctures, le décret pouvait devenir, et il devint réellement, une arme entre les mains des adversaires; sous le pontificat d'Innocent X (1644-1655), les agents du roi d'Espagne paraissent s'être heurtés contre cet obstacle. L. Frias, *España por la definición dogmática*, dans *Razón y fe*, 1904, num. extraord., p. 108. Là est aussi la raison d'être des écrits composés alors pour défendre le titre d'*immaculée conception*, en particulier ceux d'Antoine Calderon, chanoine de Tolède, et du jésuite français Théophile Raynaud, cités dans la bibliographie.

A l'avènement d'Alexandre VII, en 1655, la situation se modifia. Dès la première année de son règne ce pape avertit le Maître du sacré palais de ne pas inquiéter les auteurs qui se serviraient dans leurs écrits des termes d'*immaculée conception;* il autorisa, entre autres, l'impression d'un ouvrage composé par un professeur du Collège romain, le P. Martin de Esparza Artieda, et intitulé : *Immaculata Conceptio beatæ Mariæ virginis deducta ex origine peccati originalis*, Rome, 1655. Encouragé par ces débuts, le roi d'Espagne fit partir pour la cour pontificale, en 1659, un nouvel envoyé, Louis Crespi de Borgia, évêque de Plasencia, avec mission de solliciter, non plus une définition formelle du privilège, mais une déclaration qui fixât d'une façon nette et authentique l'objet du culte, comme se rapportant à la conception même de Marie, en tant qu'exempte de toute tache du péché originel au premier instant de son existence. Cette fois, les efforts furent couronnés d'un plein succès; ils aboutirent à la célèbre constitution *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, 8 décembre 1661.

Alexandre VII commence par rappeler « le sentiment de dévotion ancien déjà, *sane vetus est*, dont les fidèles font preuve envers la bienheureuse vierge Marie en croyant que son âme, dès le premier instant de sa création et de son infusion dans le corps, a été, par une grâce et un privilège spécial de Dieu, en vertu des mérites de Jésus-Christ son fils, rédempteur du genre humain, pleinement préservée de la tache du péché originel, et en célébrant *dans ce sens*, avec beaucoup de solennité, la fête de sa conception. » Il parle ensuite des progrès que ce culte n'a cessé de faire depuis les constitutions émises par Sixte IV et confirmées par le concile de Trente; puis, des diverses mesures prises

par les papes pour maintenir la paix dans l'Église et protéger cette dévotion contre les attaques dont elle avait été l'objet. « Voulant donc, à l'exemple des pontifes romains nos prédécesseurs, favoriser ce sentiment de piété et cette dévotion louable des fidèles, non moins que la fête et le culte qui s'y rattachent et qui ont été invariablement en usage dans l'Église romaine depuis l'époque où ils furent institués; voulant aussi promouvoir ce sentiment de piété et cette dévotion qui consistent à vénérer et à fêter la bienheureuse Vierge préservée du péché originel par une grâce prévenante du Saint-Esprit; désirant conserver dans le troupeau de Jésus-Christ l'unité de l'esprit dans le lien de la paix et, à cet effet, calmer les dissensions et les querelles et écarter les scandales..., nous renouvelons les constitutions et les décrets publiés par nos prédécesseurs, notamment par Paul V et Grégoire XV, en faveur de la croyance tenant que l'âme de la bienheureuse vierge Marie, au moment de sa création et de son infusion dans le corps, a été ornée de la grâce du Saint-Esprit et préservée du péché originel, et en faveur du culte et de la fête qui sont célébrés, conformément à cette pieuse croyance, en l'honneur de la Conception de la même Vierge, mère de Dieu. »

Viennent ensuite les peines édictées contre ceux qui enfreindraient ces prescriptions, avec mise à l'index des livres « dans lesquels soit la pieuse croyance, soit la fête ou le culte susdit seraient révoqués en doute, ou dans lesquels on trouverait des écrits, des assertions, des sermons, des traités, des disputes qui seraient contraires d'une façon quelconque à cette croyance, cette fête et ce culte, soit que ces livres aient été publiés depuis le décret déjà cité de Paul V, soit qu'on les publie dans la suite. » En même temps, Alexandre VII maintenait la défense, portée par Sixte IV, d'affirmer que les partisans de l'opinion contraire tombent dans l'hérésie ou dans un péché grave, l'Église romaine et le siège apostolique n'ayant pas encore décidé la question, pas plus que lui-même n'entend et ne veut la décider.

Telle est, dans ses grande lignes, la bulle *Sollicitudo*, acte parfaitement authentique et qui ne laissait nullement la question dans le même état qu'auparavant, comme le montre fort bien le P. Jean Everard Nidhard, plus tard cardinal, dans son *Examen theologicum*. Acte d'une grande portée, moins par les dispositions d'ordre disciplinaire que par la détermination précise de l'objet de la croyance et du culte, tel qu'il était compris par la masse des fidèles et par l'Eglise romaine. Sous ce rapport, la bulle *Sollicitudo* marque la seconde grande étape dans l'attitude du magistère ecclésiastique à l'égard de l'immaculée conception de Marie. Vincent Passari, théologien jésuite de Palerme, écrivant quelques années plus tard, posait cette question dans un appendice portant directement sur la constitution d'Alexandre VII : Peut-on, désormais, considérer la doctrine de l'immaculée conception de la mère de Dieu comme vérité de foi définie? et il répondait, à bon droit, dans un sens négatif, q. III, n. 6. Ensuite, pour déterminer quel degré de certitude lui convenait, il prenait comme terme de comparaison ou plutôt d'assimilation, deux autres prérogatives de la bienheureuse Vierge : son assomption et la sainteté de son âme au jour de la Nativité, q. IX, dico 2° et 3°. C'était aller trop loin et trop vite. Alexandre VII avait fixé, il est vrai, l'objet du culte de la Conception, mais cette fête n'était pas encore d'obligation pour l'Église universelle, comme celles de l'Assomption et de la Nativité. Du jour où un autre pape prendrait cette mesure, l'assimilation vaudrait pleinement, et la certitude de la conception sans tache serait pratiquement acquise : troisième étape, qui devrait être bientôt franchie.

Benoît XIV, bulle inédite *Mulierem pulchram*, publiée d'abord par Ant. Ballerini, *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatæ Virginis Deiparæ illustrandum*, Rome, 1856, part. II, p. 835, puis par Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 461, et par Mgr Sardi, *La solenne definizione del dogma dell' immacolato concepimento*, Rome, 1905, t. II, p. 6; Plazza, *op. cit.*, Act. V, n. 43 sq., 170 sq.; Passaglia, *op. cit.*, t. III, n. 1695 sq., 1721; Mgr. Malou, *op. cit.*, t. I, p. 26 sq.; t. II, p. 313 sq.; J. Mir, *op. cit.*, c. XXII et XXVI; Ant. Calderon, *Pro titulo Immaculatæ Conceptionis beatæ Mariæ virginis adversus duos anonymi libellos*, Madrid, 1650; Théophile Raynaud, (sous le pseudonyme d'Amédée Saly), *Dissertatio de retinendo titulo Immaculatæ Conceptionis Deiparæ Virginis*, Cologne, 1651, dans les *Opera omnia*, Lyon, 1665, t. VII, p. 309; Jean Éverard Nidhard, *Examen theologicum quatuor propositionum quorumdam authorum anonymorum, quibus aspergunt maculam cultui, festo, objecto et sententiæ piæ de immaculata sanctissimæ Dei matris Virginis conceptione, nec non Constitutioni S. D. N. Alexandri VII, octavo Decemb. anni 1661 in ejusdem favorem expeditæ*, Madrid, 1665; Vincent Fossari, *Immaculata Deiparæ conceptio theologicæ commissa trutinæ, ad dignoscendum et firmandum certitudinem ejus... Præmissa est Trutina brevis, et subjuncta Appendix de bulla novissima Alexandri VII Pontificis Maximi*, Lyon, 1666.

III. D'ALEXANDRE VII A PIE VI (1667-1799). *TRIOMPHE DÉFINITIF DU CULTE.* — Cette période n'est en somme, qu'une continuation de la précédente : le même mouvement de dévotion se manifeste par des témoignages semblables à ceux que nous avons déjà rencontrés; les mêmes problèmes occupent les théologiens; les mêmes instances sont faites par les rois d'Espagne auprès du saint-siège pour obtenir une définition. Les particularités qui méritent d'être signalées se rapportent à des attaques spéciales contre la croyance ou à certains actes du magistère, dont le principal est la consécration définitive de la fête de la Conception.

1° *Attaques nouvelles.* — La pieuse croyance avait eu jusqu'ici deux sortes d'adversaires : ceux du dehors comme les protestants, et ceux du dedans, c'est-à-dire la minorité qui, dans l'Église catholique, n'admettait pas le glorieux privilège. Les jansénistes renforceront désormais les rangs de l'opposition. En outre, au XVIIIe siècle, Muratori suscitera une controverse spéciale par ses attaques violentes et obstinées contre ce qu'il appellera « le vœu sanguinaire. »

1. *L'opposition janséniste.* — Il n'y a pas lieu de s'étonner si les disciples de Jansénius († 1638) ont été des adversaires francs ou sournois, de l'immaculée conception; dans son *Augustinus, De statu naturæ lapsæ*, l. I, c. IX sq., Rouen, 1643, t. II, p. 89, le maître avait exposé, sur la transmission du péché originel par la concupiscence inhérente à toute génération naturelle, des vues qui ne lui permettaient pas d'admettre la pieuse croyance. Voir JANSÉNISME. Aussi, parlant, l. IV, c. XXVI, p. 273, de la 73e proposition de Baius, condamnée par saint Pie V, il a soin d'insinuer que l'affirmation de la conception maculée n'a pas été condamnée comme fausse, mais comme offensante; ce qui, du reste, est nettement formulé dans l'*Index rerum*, au mot *Conceptio : Doctrina de conceptione maculata Mariæ perturbavit Hispaniam, ideoque proscripta est, non ut falsa, sed ut offensiva.*

L'opposition janséniste se manifesta particulièrement en France pendant les trente dernières années du XVIIe siècle. A l'instigation de Jean de Launoy, son ami et conseiller, un docteur Marais, chargé de faire le discours d'usage au collège d'Harcourt, le 8 décembre 1672, profita de la circonstance pour battre en brèche le privilège. Il y eut scandale, et, sur l'injonction de l'Ordinaire, l'orateur dut se rétracter et faire amende honorable à l'archevêché le jour de saint Étienne, en présence des délégués de la faculté, de la nation de Normandie et du chapitre de Notre-Dame.

Baudrand, *La conception deNotre-Dame*, ms. de la bibliothèque du séminaire de Saint-Sulpice, cité par Mgr Péchenard, *L'immaculée conception et l'ancienne université de Paris*, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1905, t. XLI, p. 401.

Bientôt ce fut une attaque moins directe, mais plus dangereuse. Sur la fin de 1673 parut à Gand un petit livre : *Monita salutaria beatæ virginis Mariæ ad cultores suos indiscretos*, ou, suivant le titre de la traduction française, faite par dom Gerberon et publiée à Lille l'année suivante : *Avertissements salutaires de la bienheureuse vierge Marie à ses dévots indiscrets*. L'auteur des *Monita* était un jurisconsulte de Cologne, Adam Widenfelt, qui avait eu des rapports avec les jansénistes des Pays-Bas. Voir ALEXANDRE VIII *(Propositions condamnées par lui)*, t. I, col. 760. Or, dans le *Monitum* XVIII, la bienheureuse Vierge était censée dire : « *Non est pulchra dilectio quæ est contentiosa*, un amour contentieux n'est pas un bon amour. Abstenez-vous de disputer et de vous mordre les uns les autres au sujet de mes perfections et prérogatives, car il n'en résulte que ruine spirituelle pour les auditeurs. Et pourquoi prétendre décider ce qui n'a été ni révélé par Dieu ni défini par l'Église. Dispensez *avec droiture la parole de la vérité*, mais *fuyez les discours profanes et vains*. » L'immaculée conception n'était pas exprimée, mais personne ne se méprit sur la réelle portée de ces paroles, comme on le voit par les nombreuses réfutations du libelle, par exemple, celle du théologien François Louis Bona, *Defensio beatæ virginis Mariæ et piorum cultorum illius*, c. XVIII.

Il y eut une autre réponse, courte, mais particulièrement intéressante. Bourdaloue prêcha le 15 août 1674 son second sermon pour la fête de l'Assomption, « sur la dévotion à la Vierge; » il y inséra ce passage significatif : « On a traité de zèle indiscret, celui que fait paraître le peuple chrétien à défendre certains privilèges de Marie. Privilèges de grâce dans son immaculée conception, privilèges de gloire dans sa triomphante assomption; bien d'autres dont je n'entreprends point de faire ici le dénombrement, et qu'on s'est aussi contenté de nous marquer sous des termes généraux, en les rejetant. Mais moi, voici encore, et sur le même principe, comment je raisonne : car, puisque nous reconnaissons Marie pour mère de Dieu, de tous les privilèges propres à rehausser l'éclat de cette maternité divine, y en a-t-il un seul que nous ne devions être disposés à lui accorder, ou, pour mieux dire, y en a-t-il un seul que Dieu lui-même ne lui ait pas accordé? Si Dieu ne nous les a pas tous également révélés; si nous n'avons pas sur tous la même certitude, et si tous ne sont pas dans le christianisme des points de foi, n'est-ce pas assez pour les attribuer à cette Vierge que, sans préjudicier aux droits de Dieu, ce soient des privilèges convenables à la dignité de mère de Dieu? n'est-ce pas assez que ce soient des privilèges reconnus par les plus savants hommes de l'Église, autorisés par la créance commune des fidèles, appuyés, sinon sur des preuves évidentes et des démonstrations, au moins sur les plus fortes conjectures et les témoignages les plus solides et les plus irréprochables? » *Œuvres complètes*, Lyon, 1864, t. IV, p. 514.

En 1676, Jean de Launoy entra personnellement en scène par la publication d'un livre intitulé : *Præscriptiones de conceptu beatæ Mariæ virginis*, en latin et en français, reproduit d'après la seconde édition, *aucta et emendata*, Paris, 1677, dans les *Opera omnia*, Cologne, 1731, t. I, p. 9-43. L'épigraphe, empruntée à la lettre de saint Bernard aux chanoines de Lyon : *Virgo regia falso non eget honore*, indiquait dans quel esprit l'ouvrage avait été composé. Un avis au lecteur n'était pas moins expressif : « Pour entendre la matière de la conception de Notre-Dame par rapport à la définition qu'on en pourrait faire dans l'Église, il faut peser et se mettre devant les yeux certaines prescriptions, pour parler aux termes de Tertullien, qui a donné ce nom à quelqu'un de ses livres. » La différence était que Tertullien prescrivait en faveur du christianisme, tandis que Jean de Launoy prétendait prescrire contre l'immaculée conception d'après la sainte Écriture, la tradition des treize premiers siècles et celle de l'Église romaine, le sentiment des théologiens et l'objet propre de la fête de la Conception. L'argument général revenait à ceci : L'Église catholique a cru pendant treize siècles que Marie a contracté le péché originel au moment de sa conception; c'est dans ce sens qu'elle se serait prononcée, si elle avait alors défini la question; il est donc impossible que, maintenant, elle donne une autre définition. Mais le fondement de cette argumentation était ruineux : L'ancienne Église, prise dans son ensemble, n'a pas réellement cru que Marie ait contracté le péché originel. Les textes invoqués ne prouvent pas la thèse, même ceux qui sont authentiques et rapportés fidèlement, ce qui n'est pas le cas pour tous, comme l'ont montré de nos jours Perrone, *De immaculato B. V. Mariæ conceptu*, Rome, 1847, part. I, *Conclusio*, et, du temps même de Launoy, l'abbé Trevet dans une réfutation louée par Benoît XIV, *De festis*, l. II, c. XV, n. 12. Ce dernier auteur signale le sans-gêne avec lequel le théologien janséniste traitait les documents qui l'embarrassaient; sous prétexte que la partie du décret du concile de Trente sur le péché originel, où Marie est déclarée hors de cause, ne se trouve pas dans quelques éditions du concile de Trente, il n'a pas craint d'y voir un texte apocryphe, ajouté après coup.

Une nouvelle levée de boucliers eut lieu sur la fin du siècle. Bourdaloue ayant repris, le 8 décembre 1692, son ancien sermon sur la dévotion à la Vierge, Adrien Baillet répliqua, l'année suivante, en publiant à Paris sous ce titre : *De la dévotion à la sainte Vierge et du culte qui lui est dû*, un écrit qui confirmait, en l'aggravant encore, la doctrine des *Monita salutaria*. Des mémoires furent adressés à la Sorbonne; le livre fut censuré. A Rome, il fut mis à l'Index, le 17 septembre 1695. De son côté, Bourdaloue eut une fois encore l'occasion d'affirmer la pieuse croyance, dans son sermon *sur la conception de la Vierge*, prêché devant le roi et la cour le 9 décembre 1697. Avant de passer aux instructions morales qu'il voulait tirer du mystère, il rappela le fondement dernier du privilège, la maternité divine : *de qua natus est Jesus;* l'exception à la loi du péché posée, à ce titre, en faveur de Marie par saint Augustin : *Excepta virgine Maria;* la déclaration du concile de Trente; puis il ajouta : « Or, le saint concile n'ayant pas voulu la confondre avec le reste des hommes dans la loi générale du péché, qui serait assez téméraire pour l'y envelopper? Tel est aussi le motif pourquoi l'Église, conduite par l'Esprit de Dieu, a institué cette fête particulière sous le titre de la *Conception de Marie*. Elle prétend honorer la grâce privilégiée et miraculeuse qui sanctifia la mère de Dieu dès le moment qu'elle fut conçue. » *Œuvres complètes*, Lyon, 1864, t. IV, p. 371.

Les jansénistes n'eurent pas seulement pour adversaires des théologiens et des orateurs; l'enseignement officiel leur était contraire. La pieuse croyance avait sa place dans les catéchismes, comme on l'a déjà vu; elle la garda, notamment à Paris, où l'attaque se faisait plus vivement sentir. Le *catéchisme ou abrégé de la foi*, que François de Harlay avait fait dresser en 1685, fut approuvé en 1742 par Christophe de Beaumont, réédité en 1772 et conservé jusqu'en 1792. Il contenait, au supplément, un chapitre *pour la conception;* le privilège y était affirmé et fondé principalement sur ces deux raisons : « qu'il était peu convenable que la

mère de Dieu ait été un seul moment esclave du démon, » et « que nous avons bien des raisons pour croire que Dieu a fait plus de grâces à la sainte Vierge qu'à saint Jean-Baptiste, qui fut sanctifié dans le sein de sa mère. » La même doctrine se retrouve dans d'autres livres du même genre, spécialement dans le *Rituel* publié en 1786, par Mgr de Juigné; l'immaculée conception y est présentée comme une croyance ayant la faveur de l'Église. Cette affirmation et celle de l'Assomption corporelle de la sainte Vierge déplurent aux jansénistes; ils reprochèrent au prélat « de donner comme une espèce de dogme de foi ces deux opinions laissées arbitraires dans l'ancien *Rituel*, conformément aux décisions de plusieurs papes et du concile de Trente. » *Suite des Mémoires de Bachaumont*, an. 1787. Comme si, depuis lors, il n'y avait pas eu d'autres papes et d'autres décisions!

Un seul fait pourrait étonner, si on l'appréciait en dehors des circonstances du temps et du lieu. Par deux fois, les rois d'Espagne, Charles II en 1699 et Philippe V en 1732, sollicitèrent vainement Louis XIV et Louis XV de seconder leurs démarches en cour de Rome pour obtenir la définition du glorieux privilège. Mais il suffit de lire la réponse des rois de France pour comprendre que leur réserve ne vint pas d'un manque de sympathie ou de zèle à l'égard de la cause de Notre-Dame. « Non seulement, écrivait Louis XIV, le 5 novembre 1699, nous reconnaissons toutes les plus hautes prérogatives dans la mère de Dieu, nous souhaitons encore que ces pieux sentiments fussent communs à tous les chrétiens. Notre royaume est sous sa protection. L'Université de Paris, a, de tout temps, signalé son zèle pour la gloire de la sainte Vierge. C'est cette même Université qui soutint ardemment le mystère de l'immaculée conception lorsqu'il fut le sujet des plus grandes disputes des siècles passés. Ainsi notre dévotion particulière, l'opinion constante des plus sages et des plus éclairés théologiens de notre royaume, nous obligent à croire le saint mystère et nous feraient voir aussi avec plaisir qu'il fût un point de foi pour toute l'Église. Mais c'est à elle seule de décider sur de semblables matières. Les papes et les conciles ont été également retenus sur l'article de la conception immaculée. Il faut croire que Dieu veut que ce mystère demeure encore caché, et peut-être que le même zèle que l'on apporterait à presser une décision ne servirait qu'à faire renaître les anciennes disputes, heureusement détruites, et produire de nouveaux troubles dans l'Église. » La réponse de Louis XV en 1732 fut équivalente pour le fond.

L'affirmation que « c'est *à elle seule* (l'Église) de décider sur de semblables matières, » peut très bien se rattacher aux doctrines propres de l'Église gallicane. En tout cas, les principes émis par les évêques dans les quatre articles de l'assemblée de 1682, ne les disposaient pas à recourir, pour la solution du problème, à l'intervention personnelle du pontife romain. En ce sens, il est vrai de dire avec M. Lesêtre, *op. cit.*, p. 151 sq. : « C'étaient donc des considérations étrangères à la question même de l'immaculée conception qui empêchèrent les rois de France d'intervenir pour en obtenir la définition dogmatique. »

H. Lesêtre, *L'Immaculée Conception et l'Église de Paris*, c. III, p. 136 sq.; Mgr Malou, *op. cit.*, t. II, p. 487 sq.; M. Lauras, S. J., *Bourdaloue, sa vie et son œuvre*, Paris, 1881, t. II, p. 477-500; François Louis Bona, *Defensio beatæ virginis Mariæ et cultorum illius contra libellum intitulatum: Monita salutaria, a S. Sede et S. Tribunali Hispaniarum prohibita, et contra Epistolam apologeticam pro iisdem...*, Mayence, 1674; [abbé Trevet], *Refutatio libri editi a. 1676 sub nomine: Præscriptiones de conceptu Deiparæ*, 1700; en français, *Réfutation d'un Libelle imprimé l'an MDCLXXVI, qui a pour titre : Prescriptions touchant la conception de Notre-Dame*, Rouen, 1709; Aug. de Roskovány, *op. cit.*, t. III, p. 427 sq., 666 sq. (bibliographie relative aux *Monita salutaria*).

2. *La controverse du « vœu sanguinaire. »* — En 1714, parut à Paris, sous le pseudonyme de *Lamindus Pritanius*, un livre ayant pour titre : *De ingeniorum ponderatione in religionis negotio*. L'ouvrage avait été composé deux ans plus tôt à Modène, et l'auteur réel était le célèbre Louis Antoine Muratori (1672-1750). Parlant, l. II, c. VI, de superstitions qui commençaient à s'introduire sous le voile de la piété, il attaquait vivement ceux qui ne se contentaient pas de défendre par la plume et par le raisonnement l'immaculée conception de la mère de Dieu, chose qu'il déclarait louable, mais qui s'engageaient encore par serment et par vœu à donner pour la même cause leur sang et leur vie : *Novitium certe martyrum genus, quod nusquam maiores nostri somniarunt, nunquam posteri nostri, si quidpiam sapiunt, probent.* Nous ne devons pas répandre notre sang pour nos opinions, mais pour des vérités divinement révélées et pour des lois très saintes; or, quelle que soit la persuasion qu'on ait de la conception sans tache de la mère de Dieu, ce n'est là qu'une opinion humaine et sujette à l'erreur, tant que le Saint-Siège et l'Église n'auront pas déclaré que cette doctrine est suffisamment fondée sur l'ancienne tradition et la révélation divine.

Il y eut des réfutations; en réponse, Muratori publia en 1740, sous le nom d'*Antonius Lampridius*, un ouvrage portant directement sur le point controversé : *De superstitione vitanda, sive censura voti sanguinarii in honorem immaculatæ conceptionis Deiparæ emissi.* C'était le développement de la thèse précédemment soutenue. Le vœu de défendre l'immaculée conception de Marie jusqu'à l'effusion de sang est inspiré par une piété mal éclairée; il est imprudent, téméraire, gravement coupable. On ne peut faire un tel vœu que pour la défense de vérités absolument certaines; le faire pour la défense de l'immaculée conception, c'est assimiler une opinion humaine à des vérités qui sont objet de foi divine, *hominum opiniones æquat veritatibus divina fide creditis*, c. XV. Vainement leurre-t-on de l'espoir du martyre ceux qui émettent ce vœu : *martyrii spes voti sanguinarii amatoribus perperam facta*, c. XVI. Vainement aussi prétend-on soustraire la bienheureuse Vierge à la dette réelle ou prochaine du péché originel, c. XXIV-XXV.

Au cours de la controverse qui suivit, Muratori écrivit sur le même sujet dix-sept lettres qui furent réunies et publiées en 1743 sous un nouveau pseudonyme : *Ferdinandi Valdesii epistolæ*. Il y attaquait avec tant d'ardeur l'opinion « scotiste », qu'il en arrivait à compromettre le privilège, malgré ses protestations de respect; il proposait en effet, *Epist.* X, p. 121, comme n'ayant rien d'inconvenant cette hypothèse : la bienheureuse Vierge contractant le péché originel dans le premier instant de sa conception et sanctifiée dans le même instant. *Non incongruum fore, cogitare beatam virginem in eodem primo instanti suæ conceptionis contraxisse labem et sanctificatam fuisse.* « Ainsi Suarez reconnaît-il qu'au premier instant la bienheureuse Vierge fut soumise au péché en sa propre personne, *in propria persona fuisse peccato obnoxiam*, et que, néanmoins, elle a pu être exempte du péché et prévenue par la grâce de Dieu au même instant. » Paroles qui sont réellement de Suarez, *In III^am^ part. Summæ*, disp. III, sect. IV, n. 7, mais dites de la *dette*, et non pas de l'acte du péché. Enfin, dans un quatrième ouvrage, publié en 1747 sous son premier pseudonyme de *Lamindus Pritanius*, et intitulé : *Della regolata divozione de' cristiani*, au dernier chapitre, Muratori décocha encore une flèche contre ses adversaires en donnant comme prohibé par Innocent XI l'*Office de l'immaculée conception*. Assertion fallacieuse, qui con-

firme cette remarque de Mgr Malou, *op. cit.*, t. II, p. 49 : « Tout en ayant l'air de n'attaquer que l'opinion scotiste, la négation de la dette du péché originel en Marie et le *vœu sanguinaire* dont nous venons de parler, il accumule avec ardeur toutes les difficultés possibles contre la pieuse croyance elle-même, il les exagère, il les grandit, et il dissimule constamment tout ce qu'on peut apporter de preuves en sa faveur. »

Les attaques de Muratori suscitèrent un grand nombre d'apologistes. Il y en eut de divers côtés : en Portugal, comme Bernard de Moraës, en Autriche, comme les jésuites Etienne Vargyas et Joseph Petzler à Tyrnau; en Allemagne, comme Georges Lienhart, abbé prémontré de Roggenburg, etc. Il y en eut surtout en Italie, et, d'une façon plus notable à Palerme, où trois théologiens jésuites se distinguèrent dans la lutte : les Pères François Burgio, sous le pseudonyme de *Candidus Parthenotimus*, François Antoine Zaccaria et Joseph Antoine Milanese. Tous s'efforcent d'abord d'établir que, contrairement à l'affirmation fondamentale de l'adversaire, la pieuse croyance ne peut plus être considérée maintenant comme une simple opinion. Ils se servent naturellement des principaux arguments, scripturaires, patristiques ou de raison théologique, dont s'étaient servis leurs devanciers, mais en insistant particulièrement sur la preuve tirée du consentement commun. Ils insistent plus particulièrement encore sur celle que pouvait fournir la fête de l'immaculée conception; ce qui s'explique par le genre de l'attaque et par cette circonstance qu'ils écrivaient après les constitutions d'Alexandre VII et de Clément XI. Muratori avait opposé au culte légitime la piété individuelle et mal réglée, principe du « vœu sanguinaire; » le P. Burgio répond à bon droit que le vœu de défendre le glorieux privilège, même au prix de la vie, n'est pas un acte quelconque de piété, mais un acte rentrant dans l'objet total d'un culte non seulement approuvé par l'Église, mais prescrit universellement et ayant par là même une garantie de vérité, *citra dubitationem vero*. Le P. Milanese s'appuie également sur la fête, telle qu'elle existe à présent, pour affirmer la certitude morale du privilège car le siège apostolique n'impose pas une fête à l'Église universelle sans en tenir l'objet pour certain, au moins moralement; c. VII. Le P. Zaccaria, prenant la distinction classique des trois certitudes, métaphysique, physique et morale, déclare ne pas prétendre soutenir les deux premières, mais il reste que la fête de la conception a réellement pour objet le privilège dont la Vierge a joui d'être préservée de tout péché et que l'extension de la fête à l'Église universelle équivaut à une canonisation, *canonizatio per æquipollens*, qui requiert pour l'objet du culte une certitude morale.

A Palerme encore, le P. Benoît Plazza publia, en 1747, son grand ouvrage, souvent cité, *Causa immaculatæ conceptionis*. Chemin faisant, il y discute la valeur probante, parfois même l'authenticité ou l'intégrité des témoignages allégués par Muratori; en particulier, Act. III, a. 1, n. 27 sq., pour les textes patristiques, et Act. V, a. 2, n. 171, pour la bulle d'Alexandre VII, *Sollicitudo*, traitée de *subreptice* par Muratori et autres adversaires. Mais la meilleure réfutation se trouve dans l'ensemble même de l'ouvrage, dans les multiples arguments apportés pour prouver que la pieuse croyance jouit, dans l'ordre théologique, d'un degré de certitude suffisant pour que l'Église puisse la définir. *Conclusio causæ*, Cologne, 1751, p. 357 sq. La légitimité du vœu incriminé était un simple corollaire : *cum ex iis quæ de piæ sententiæ certitudine adversus Lampridium concludemus, affirmantem istius quæstionis partem facile possit quisque colligere atque defendere*. Act. VII, a. 3, n. 312.

Naples, comme Palerme, fournit des apologistes marquants dans la controverse muratorienne. Voir pour les frères mineurs, t. VI, col. 855. Saint Alphonse de Liguori cite avec éloge un livre composé récemment par « un pieux auteur : » *Deipara eiusque cultores vindicati*, etc. Le livre avait paru à Naples en 1753, et le « pieux auteur, » était un jésuite espagnol, François Joseph Antoine de Vera. Mais beaucoup plus important pour la cause de la Vierge fut le patronage du docteur que nous venons de rencontrer, saint Alphonse de Liguori (1696-1787). Il a traité du glorieux privilège dans ses écrits dogmatiques, ascétiques et même poétiques; mais trois pièces se recommandent particulièrement à notre attention : une « courte dissertation sur les censures relatives à l'immaculée conception » (1748), *Theologia moralis*, l. VII, n. 244, édit. Gaudé, Rome, 1912, t. IV, p. 398; *Œuvres dogmatiques*, trad. Dujardin et Jacques, Tournai, 1866 sq., t. VII, p. 385; une autre dissertation sur l'immaculée conception, dans la *Défense des dogmes catholiques définis par le concile de Trente*, (1769), c. II, § 7, *ibid.*, t. VI, p. 91; un discours dogmatique sur le même sujet, dans les *Gloires de Marie*, IIe part., sect. II.

Dans ce sermon le saint docteur expose surtout les convenances du privilège; il développe les raisons qui ont dû porter les trois personnes de la très sainte Trinité à vouloir préserver Marie du péché originel. Les preuves d'autorité sont présentées dans les dissertations; preuves multiples, empruntées à l'Écriture, aux bulles pontificales, aux conciles, aux saints Pères, au consentement universel des fidèles et à la célébration de la fête dans l'Église entière. Les deux dernières preuves, indiquées aussi brièvement à la fin du discours sur l'immaculée conception, sont pour saint Alphonse les plus efficaces : « Il y a deux motifs qui nous garantissent spécialement la vérité de cette pieuse croyance. Le premier est le consentement universel des fidèles sur ce point... Le second motif qui établit plus solidement encore que Marie a été exempte de la tache originelle, c'est la célébration de la fête de l'immaculée conception, ordonnée par l'Église universelle conformément à l'esprit de la pieuse croyance, c'est-à-dire celle qui admet en faveur de Marie la préservation de toute tache dès le premier instant de sa conception, comme l'a déclaré Alexandre VII. » Seconde dissertation, t. VI, p. 104.

D'où ce corollaire, énoncé dans l'autre dissertation, t. VII, p. 419 : « Il faut regarder comme n'étant ni probable ni suffisamment pieuse cette opinion d'un auteur moderne (Muratori) : *Il peut se faire que l'Église définisse un jour que la conception de la Vierge n'a pas été immaculée*. En effet, comme le remarque très bien Vasquez, on ne peut nullement admettre que l'Église définisse jamais comme dogme de foi que la bienheureuse Vierge a été conçue dans le péché originel, puisqu'elle a prescrit elle-même, en vertu de son autorité, de célébrer la fête de la Conception dans toute la chrétienté. » D'après ces principes, le saint docteur concluait dans l'une et l'autre dissertation, t. VI, p. 111 et t. VII, p. 423, qu'il est permis de faire le vœu de donner sa vie pour la défense du glorieux privilège; car défendre l'immaculée conception, c'est défendre, non pas une opinion purement humaine, mais une croyance certaine et qui est en rapport étroit avec le culte public de l'Église entière.

Muratori avait mêlé à la controverse principale, sur la légitimité du « vœu sanguinaire, » deux autres points relatifs l'un au martyre de celui qui mourrait pour rester fidèle à son vœu, l'autre à la nature de la dette du péché originel en Marie. Soucieux avant tout de dégager le principal de l'accessoire, le P. Plazza s'était tu complètement sur le point du martyre, et n'avait pas cru, malgré une certaine sympathie qu'il éprouvait pour elle, devoir soutenir la théorie de la dette

conditionnelle, comme étant moins certaine que le privilège lui-même et moins avantageuse pour expliquer comment la bienheureuse Vierge avait été rachetée par son Fils. *Apparatus*, a. 2., n. 157. D'autres auteurs qui se proposaient expressément de réfuter Muratori, n'eurent pas le même scrupule; ainsi le P. Milanese défendit-il cette théorie, c. XII, *De Mariæ immunitate a debito proximo originalis culpæ contrahendæ*. Dans sa seconde dissertation, saint Alphonse de Liguori cite avec complaisance divers théologiens favorables à cette opinion et ajoute : « La raison qu'ils font valoir et qui paraît probable, est que Dieu ayant éminemment distingué cette noble créature du commun des hommes en la favorisant de dons particuliers de la grâce, on peut croire pieusement qu'il n'a pas renfermé la volonté de Marie dans celle d'Adam, et qu'ainsi elle a été exempte de contracter même la dette du péché. » *Œuvres dogmatiques*, t. VI, p. 99. Le saint docteur va plus loin dans son discours sur l'immaculée conception, il ne se contente pas de déclarer l'opinion probable, il la fait sienne : « J'y adhère, comme plus glorieuse pour ma maîtresse bien-aimée. »

La question de savoir si celui qui verserait réellement son sang pour rester fidèle à son vœu, mériterait le nom de martyre, était discutable et discutée, comme on le voit par l'exposé de la controverse fait par Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. XIX, n. 12 sq., *Opera omnia*, Prato, 1840, t. III, p. 192. Des faits d'ordre positif pouvaient être invoqués pour la négative. En 1619, l'Inquisition portugaise avait, avec l'approbation de Paul V, censuré une proposition où l'on proclamait vrai martyr celui qui mourrait pour la défense du privilège. Le P. Théophile Raynaud ayant avancé une assertion semblable dans l'un de ses écrits, *De martyrio per pestem*, Lyon, 1646, la C. de l'Index l'avait fait supprimer. *Opera omnia*, Lyon, 1665, t. XX, p. 256. A vrai dire, ces actes ne tranchaient pas la question. Dans le premier cas, l'auteur de la proposition censurée avait commencé par affirmer que, si l'institution de la fête de la conception ne pouvait pas être considérée comme une définition, elle n'en avait pas moins placé la pieuse croyance au rang des vérités appartenant à la foi, *inter veritates tamen ad fidem pertinentes collocavit*. Il semblait donc assimiler la pieuse croyance à une vérité de foi, en conséquence de l'institution de la fête, et fonder là-dessus l'assertion qui suivait : *quare verum subiret martyrium, qui pro defensione eius moreretur*. Dans l'autre cas, il s'agissait d'une mesure purement disciplinaire, qui semble avoir été provoquée par ce qu'il y avait eu de tranchant ou d'absolu dans l'affirmation du P. Raynaud, à en juger par ce qu'il insinue dans l'*Admonitio ad lectorem* de l'édition corrigée. *Opera*, t. XVIII, p. 362.

En fait, la controverse avait survécu. En 1653, Christophe de Vega pouvait imprimer impunément cette assertion : *Tanquam verus martyr computandus foret, qui morti se objiceret ut propugnaret veritatem speculativam immunitatis. Theologia mariana*, palæstra III, certamen XIX, n. 433. Saint Alphonse de Liguori est du même sentiment dans sa première dissertation : « Comme il est hors de doute que c'est un acte de religion que de rendre un culte à la sainte Vierge, en célébrant dans le sens de la pieuse opinion la fête de sa conception immaculée dès le premier instant, comme l'exige la sainte Église, il est certain aussi, d'après la doctrine du docteur angélique, que ce culte peut être à bon droit une cause du martyre. Donc, s'il est licite et méritoire de donner sa vie pour ne pas renoncer à rendre ce culte à Marie, à plus forte raison serait-il licite et méritoire de subir la mort pour défendre l'objet de ce culte, c'est-à-dire la préservation de la tache originelle en Marie, à qui le culte même se rapporte. » *Œuvres dogmatiques*, t. VII, p. 425.

En somme, la controverse soulevée par Muratori eut pour résultat, en Italie, de faire affirmer plus fortement la certitude du glorieux privilège, ce qui était le point capital, et examiner de plus près les points secondaires et rentrant dans le champ de la libre discussion. La lutte eut un autre caractère en Autriche, où les étudiants venus d'universités italiennes firent connaître les ouvrages et soutinrent les idées du critique modénois. Une première controverse eut lieu à Salzbourg dans les années 1740 et suivantes. Roskovány, *op. cit.*, t. III, p. 709 sq. Elle porta principalement sur les prétendus excès de la dévotion envers la sainte Vierge, mais parfois aussi sur la pieuse croyance, comme on le voit par ces lignes d'une *Epistola responsoria ad Ludovicum Antonium Muratorium*, par un religieux bénédictin, Grégoire Horner : *Male quidem iste libellus apud nos audiit et adhuc audit, sed inter alia potissimum ex eo capite, quod de immaculatæ Dei genitricis conceptione tam viliter sentiat, ut eam inter leves causas abiiciat. Id quod adeo tanta divina maiestate et sanctitate indignum nobis videtur, ut saltem inter propositiones male sonantes et piarum aurium offensivas similia esse recensenda iudicemus*. Et l'auteur rappelait le vœu que l'université de Salzbourg avait fait, en 1697, de tenir et de défendre la pieuse croyance. Malheureusement, l'empereur Joseph II (1765-1790) s'engagea dans d'autres voies; il abolit le serment de l'immaculée conception. A cette occasion éclata dans l'université d'Inspruck, en 1781, une controverse qui dura plusieurs années, avec publication d'écrits en sens contraire. Roskovány, *op. cit.*, t. III, p. 615 sq.

L'Espagne resta fidèle à ses traditions. Philippe V fonda une université à Cerbère en Catalogne; les statuts, confirmés par Clément XII le 4 décembre 1730, contenaient cette clause : *Jurabunt, se immaculatam beatæ Virginis, hujus Academiæ Patronæ, conceptionem strenue propugnaturos*. En 1779, Charles III étendit le serment à toutes les universités du royaume. Avec l'approbation de Clément XIII, il avait, en 1760, la seconde année de son règne, déclaré Marie immaculée patronne de l'Espagne et de toutes ses possessions. A ces hommages il joignit encore l'institution, *sub protectione immaculatæ conceptionis beatæ Virginis*, d'un ordre équestre qui fut approuvé par Clément XIV en 1771, puis confirmé avec extension de privilèges par Pie VI en 1783. En même temps, les théologiens s'efforçaient, comme leurs devanciers, de mettre en relief la certitude de la pieuse croyance pour appuyer les instances faites à Rome en vue d'une définition; tels, entre autres, Thyrse Gonzalez de Santalla, plus tard général de la Compagnie de Jésus, le franciscain Dominique Lossada et, en 1778, les théologiens de Madrid dans un mémoire rédigé pour le roi Charles III.

Ouvrages de Muratori relatifs au « vœu sanguinaire » : Lamindus Pritanius, *De ingeniorum moderatione in religionis negotio : ubi, quæ iura, quæ fræna futura sint homini christiano in inquirenda et tradenda veritate, ostenditur*, Paris, 1714; Antonius Lampridius, *De superstitione vitanda, sive censura voti sanguinarii in honorem immaculatæ conceptionis Deiparæ emissi, a Lamindo Pritanio antea oppugnati atque a Candido Parthenotimo theologo siculo incassum vindicati*, Milan (Venise), 1740; Ferdinandus Valdesius, *Epistolæ, sive Appendix ad librum Antonii Lampridii de superstitione vitanda, ubi votum sanguinarium recte oppugnatum, male propugnatum, ostenditur*, Milan (Venise), 1743; Lamindus Pritanius, *Della regolata divozione de' cristiani*, Venise, 1747.

Réfutations : Roskovány, *op. cit.*, t. III, p. 699-724, pour la bibliographie du sujet; Candidus Parthenotimus siculus (François Burgio, S. J.), *Votum pro tuenda immaculata Deiparæ conceptionis ab impugnationibus recentioris Lamindi Pritanii vindicatum. Dissertatio theologica*, Palerme, 1729; Id., *De pietate in Deiparam amplificanda dissertatio duplex, in qua duplex exponitur et vindicatur votum pro tuenda eiusdem Deiparæ immaculata conceptione susceptum*,

Palerme, 1741; François Antoine Zaccaria, S. J., *Lettere al Signor Antonio Lampridio intorno al suo libro nuovamente publicato : « De superstitione vitanda »*, Palerme, 1741; Joseph Ignace Milanese, S. J., *Lampridius ad trutinam revocatus : dissertatio theologica de immaculatæ Mariæ conceptionis certitudine, eiusdemque immunitate a debito proximo originalis culpæ contrahendæ*, Palerme, 1742; Jean de Luca, O. M., *De immaculata beatæ Virginis conceptione dissertatio*, 3e édit., Naples, 1742; Étienne Vargyas, S. J., *Votum fundendi sanguinis pro asserendo Deiparæ illibato conceptu ab injusta superstitionis macula vindicatum*, Tyrnau, 1746; Denys Bernard de Maraës, *Animadversiones criticæ dogmaticæ pro sustinendo voto tuendi usque ad sanguinem immaculatam beatæ virginis Mariæ conceptionem contra « Antonium Lampridium » in libro de superstitione vitanda et de voto sanguinario*, Lisbonne, 1750, François Jos. Antoine de Vera, *Deipara eiusque cultores vindicati a querelis Lamindi Pritanii, Antonii Lampridii, Ferdinandi Valdesii, qui de prærogativis beatæ virginis Mariæ, præcipue vero de præservatione illius ab originali macula, et de catholicis etiam proprio sanguine fuso eam tueri paratis, libellis suis parum circumspecte loquuntur*, Naples, 1753; Georges Lienhart, abbé prémontré de Roggenbourg, *Beatæ virginis Mariæ originaria immunitas a sequioribus Lamindi Pritanii censuris vindicata*, Augsbourg et Linz, 1756; Jos. Pectzler, S. J., *Votum fundendi sanguinis pro tuendo intemerato Dei genitricis conceptu*, Tyrnau, 1764; card. G. M. van Rossum, rédemptor., *S. Alphonsus Maria de Ligorio et immaculata conceptio beatæ Mariæ virginis*, Rome, 1904; F. Meffert, *Der heilige Alphons von Liguori, der Kirchenlehrer und Apologet des XVIII. Jahrhundertes*, Mayence, 1901, p. 217 sq., dans *Forschungen zur christlichen Literatur-und Dogmengeschichte*, t. II, 3e fasc.

Thyrse Gonzalez de Santalla, S. J., *Tractatus theologicus de certitudinis gradu, quam infra fidem nunc habet sententia pia de immaculata beatæ Virginis conceptione*, Madrid, 1688; Dominique Lossada, O. M., *Discussio theologica super definibilitate proxima mysterii immaculatæ conceptionis Dei genitricis*, Madrid, 1733; *Theologorum Matritensium memoriale ad Carolum III, Hispaniæ regem, pro immaculata conceptione beatæ Mariæ virginis*, 1778, dans Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 525-559; E. Portillo, S. J., *El Patronato de la inmaculata concepción en España y sus Indias, Dominios y Señorios* (1760), dans la revue *Razón y fe*, Madrid, 1904, mai-août.

2° *Actes du magistère ecclésiastique, de Clément IX à Pie VI.* — Les treize papes qui gouvernèrent l'Église de 1667 à 1799, marchèrent sur les traces de leurs prédécesseurs; ils favorisèrent le culte de la conception et l'amenèrent pour ainsi dire à son terme en étendant la fête à toute l'Église; mais, en dépit d'instances plusieurs fois renouvelées, ils ne consentirent pas à trancher d'une façon formelle et absolue la controverse doctrinale.

1. *Triomphe définitif du culte et de la fête.* — Dans l'ensemble, les actes pontificaux de cette époque ressemblent à ceux que nous avons déjà rencontrés : confirmation de congrégations, confréries ou institutions pieuses sous le vocable de l'immaculée conception; octroi d'indulgences pour des pratiques de dévotion envers la Vierge sans tache, comme de porter le scapulaire bleu, dit scapulaire de l'immaculée conception (Clément XI, en 1710), ou de réciter cette invocation : *Benedicta sit purissima et immaculata conceptio beatæ Mariæ virginis* (Benoît XIII, 1729); concession de privilèges se rapportant directement au culte, comme de célébrer la fête avec octave, de faire usage d'une messe propre ou de réciter tous les samedis l'office de l'immaculée conception, etc.

Clément XI fit un acte beaucoup plus important par la publication de la bulle *Commissi nobis*, 6 décembre 1708, car cet acte complétait dans l'ordre pratique l'œuvre de Sixte IV et d'Alexandre VII : « Par l'autorité apostolique et la teneur des présentes, nous décrétons, ordonnons et mandons que la fête de la conception de la bienheureuse vierge Marie immaculée soit désormais observée et célébrée en tous lieux, comme les autres fêtes de précepte, par tous les fidèles de l'un et de l'autre sexe, et qu'elle soit insérée au nombre des fêtes qu'on est tenu d'observer. » Le souverain pontife étendait donc, d'une façon impérative, la fête de la Conception à toute l'Église. De là venait l'importance de son acte; car, d'après les principes communément reçus, l'extension d'une fête à toute l'Église ou sa canonisation, comme on disait parfois, entraînait la certitude de son objet, non pas une certitude de foi divine, mais une certitude d'ordre moral, *moralem sanctitatis certitudinem.* Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. I, c. XLII, n. 15. *Opera omnia*, t. I, p. 309. Qu'importe que l'épithète d'*immaculée* soit accolée ici, non pas à la conception, mais à la Vierge elle-même, et que ce détail ait été pleinement intentionnel de la part du pontife, comme le prouve Benoît XIV, *De festis*, part. II, c. CCVIII. L'argument, en tant que décisif, ne vient pas de là; il vient de cette circonstance, que la fête, ayant pour objet la conception même de Marie, comme Alexandre VII l'avait déclaré, était imposée d'office à toute l'Église. Les Bernard et les Thomas d'Aquin avaient jadis, sous forme d'objection, posé cet argument : *On ne doit fêter que ce qui est saint;* du fait que l'Église universelle se trouvait tenue, sur l'ordre de son chef, de fêter la conception de la Vierge, l'argument se retournait contre les adversaires.

2. *Benoît XIV : projet de bulle affirmant la certitude du privilège.* — Les apôtres les plus ardents de la conception sans tache ne perdaient pas l'espoir de faire trancher la question. Princes et évêques renouvelèrent leurs instances sous les pontificats de Clément XI et de Clément XII : Charles II d'Espagne en 1700, Charles VI d'Autriche en 1706 et 1709, l'épiscopat espagnol en 1714, Philippe V en 1732. Cette dernière tentative fut vivement secondée en Italie par un grand serviteur de Dieu, de l'ordre des frères mineurs récollets, saint Léonard de Port-Maurice († 1751). Missionnaire puissant en parole et en œuvres, il prêchait de toutes ses forces la pieuse croyance. Voici en quels termes il célèbre la beauté de Marie dans le douzième de ses *Entretiens sur la dévotion envers la très sainte Vierge* : « L'adorable Trinité tout entière s'est employée à la former : le Père y a mis toute sa puissance, le Fils toute sa sagesse, le Saint-Esprit tout son amour, et ce n'est pas sans raison, puisque le Père éternel formait en elle sa fille, le fils ornait sa mère et l'Esprit Saint enrichissait son épouse. Jugez quelle dut être la beauté de Marie. » *Œuvres complètes*, trad. Labis, Tournai, 1858 sq., t. VIII, p. 97; voir aussi, t. II, p. 254, l'exorde de la trentième des *Méditations pour les principales fêtes de l'année*, relative à l'immaculée conception, et t. IV, p. 338, le sermon sur *la bonté de Marie*, où le saint expose avec une grande richesse de doctrine la thèse franciscaine de la croyance à l'immaculée conception, et dans lequel il proteste qu'il est prêt, pour soutenir cette vérité, « à sacrifier son sang, son honneur et sa vie. »

La correspondance du saint le montre préoccupé d'obtenir du Saint-Siège une définition explicite. Dans une lettre écrite à son ami, Mgr Crescenzo, alors nonce à Paris, et qui se place dans l'interrègne de 1740, entre Clément XII et Benoît XIV, il s'efforce de faire agir le nonce auprès de la reine de France, Marie Leczinska, et du cardinal Fleury Que tous deux travaillent à obtenir du Saint-Siège cette définition, la chose la plus importante qui soit au monde. Et là-dessus le saint développe l'idée de ce qu'il appelle « un concile œcuménique sans frais ni déplacement, » c'est-à-dire d'une consultation générale de tout l'épiscopat, laquelle ne saurait être que favorable à la définition du privilège de Marie, Lettre XXXI, *Œuvres complètes*, t. V, p. 474.

Une lettre postérieure, adressée au même corres-

pondant en décembre 1746, expose plus complètement encore le plan de cette consultation générale. Après avoir rappelé comment, sous le pontificat de Clément XII, il a pu, avec la permission du pape, sonder les sentiments des cardinaux sur le point en question, sentiments qui furent favorables, sauf de la part de l'un d'eux, il rapporte le conseil le plus sage, que lui donna le cardinal Imperiali: « Il y en a qui pensent que le pape ne peut pas définir ce mystère sans le concours d'un concile général. Eh bien! sans vouloir contredire cette opinion, je vais vous suggérer le moyen d'assembler un concile sans frais. Vous tous, observantins, récollets, conventuels et capucins, qui êtes répandus dans le monde entier, obtenez de vos généraux qu'ils écrivent à tous les provinciaux, pour leur dire d'engager les évêques à adresser tous ensemble, en même temps, des instances au Saint-Père, afin qu'il définisse ce grand mystère. Soyez assuré qu'à très peu d'exceptions près, vous les trouverez tous bien disposés : et voilà le concile réuni. Allez voir les ambassadeurs des couronnes et tâchez d'obtenir qu'ils écrivent à leurs souverains, afin que ceux-ci fassent la même démarche. » Lettre LXXII, *Œuvres complètes*, t. I, p. 584.

Le saint ajoute qu'il alla voir les ambassadeurs et que tous applaudirent à son projet. On aura donc toutes les têtes couronnées. On aura toutes les universités et tous les chefs d'ordres religieux, à l'exception d'un seul, tous les États catholiques et tous les prélats de tous les pays.

Auprès du nouveau pape Benoît XIV, le serviteur de Dieu reprit sa campagne en faveur de la définition : « Un jour je lui en parlai, et je lui fis observer qu'il s'immortaliserait sur la terre, et qu'il acquerrait une brillante couronne de gloire dans le ciel; mais il est nécessaire qu'un rayon de lumière descende d'en haut; si cela ne vient pas, c'est signe que le moment marqué par la Providence n'est pas encore arrivé. » Lettre LXVI, p. 582. De fait, le pape n'alla pas de l'avant. Il fit cependant quelque chose; « faute de mieux » saint Léonard de Port-Maurice obtint le 26 novembre 1742, un décret suivant lequel, le 8 décembre, il y aurait désormais, chaque année, chapelle pontificale à Sainte-Marie-Majeure, pour la fête de l'Immaculée Conception. En outre, le pape accueillit gracieusement un projet de bulle qui lui fut suggéré et soumis par le jésuite André Budrioli. Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 444 sq. Dans cette pièce, commençant par les mots : *Mulierem pulchram*, tout ce que les pontifes précédents avaient fait en faveur de la pieuse croyance était longuement rapporté, puis venait sous forme de corollaire cette déclaration : « Désormais il n'est pas plus permis de douter que la reine des anges (d'autant plus grande que les anges, qu'elle porte un nom supérieur au leur) ait été sainte en sa conception au premier instant où sa bienheureuse âme fut créée et infuse dans son corps, comme les fidèles l'ont cru et le croient encore pieusement, qu'il n'est permis de douter qu'elle ait été sainte en sa naissance. Car dans l'un et dans l'autre cas la sainteté est également certaine, et certaine en droit, puisque la conception et la nativité se célèbrent comme fête de précepte par l'autorité du Siège apostolique qui les a instituées. » Mais le pontife ajoutait que, si cet argument rendait certaine la sainteté de la conception, comme celle de la naissance, il ne s'en suivait pas que ce fût une vérité de foi divine : *tametsi neutrius adhuc sanctitas definitivo eiusdem oraculo tanquam certitudine fidei certa deque fide credenda proponatur*. Des paroles d'excuses suivaient à l'adresse de ceux qui, dans le passé, avant que la vérité n'eût été déclarée, avaient pensé autrement en s'appuyant sur des auteurs qu'ils jugeaient bons, « mais qui, on a le droit de le croire, parleraient et agiraient autrement qu'ils n'ont fait, s'ils vivaient maintenant et voyaient et entendaient ce que l'Église fait et dit sur ce point. »

Ainsi la bulle *Mulierem pulchram*, en la supposant publiée, n'aurait été qu'une décision du chef de l'Église affirmant authentiquement le caractère de certitude qui convenait au glorieux privilège après la constitution *Commissi nobis*, de Clément XI. Il aurait encore fallu faire ce qu'il a fallu faire effectivement : parcourir une dernière étape pour que la doctrine de l'immaculée conception passât officiellement de la simple certitude théologique à la certitude de foi divine.

3. *Y a-t-il incohérence dans les actes pontificaux?* — Une attaque récente donne lieu à cette question : « Quand on parcourt la série des actes pontificaux relatifs à la conception de la Vierge, la première impression qu'on éprouve, c'est celle de la stupéfaction. Ce qu'un pape fait, l'autre le défait; le travail de la veille est détruit le lendemain : on se trouve en présence de la toile de Pénélope. » G. Herzog, *La sainte Vierge dans l'histoire;* VII. *L'immaculée conception*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1904, t. XII, p. 599. Deux faits sont allégués à titre d'exemples : la suppression par saint Pie V de l'office *Sicut lilium*, approuvé auparavant par Sixte IV; les diverses attitudes d'Alexandre VII et de Clément XI par rapport au décret émis par le Saint-Office en 1644 et prohibant d'attribuer à la conception même le titre d'immaculée.

On ne peut soutenir ce reproche d'incohérence qu'à la condition de méconnaître la nature des actes dont il s'agit, ou de mêler au texte des interprétations subjectives et gratuites. Les actes qui, depuis Sixte IV, émanèrent de Rome, ne furent pas tous de même nature et, par suite, n'avaient pas tous la même portée. La plupart furent d'ordre disciplinaire; dépendants des circonstances, ils pouvaient changer avec elles. Sixte IV approuve l'office de Léonard de Nogarole et saint Pie V le supprime : c'est en soi, une affaire d'ordre pratique, n'entraînant aucune incohérence réelle tant qu'il n'est pas *prouvé* que le second pape ait supprimé l'office dans son bréviaire parce qu'il désapprouvait l'objet du culte tel qu'il était exprimé. En 1644, le Saint-Office n'accepte pas ce vocable : *Immaculée Conception* de Marie; mais ce ne fut là, comme on en peut juger par ce qui a été dit ci-dessus, col. 1174, ni un acte proprement pontifical, ni une décision doctrinale. Le vocable, d'abord non autorisé, pouvait, les circonstances changeant, l'être ensuite soit par la même autorité soit, à plus forte raison, par une autorité supérieure. Clément XI revint si peu au décret de 1644, entendu dans le sens absolu qu'on prétend lui attribuer, que sous son pontificat, en 1712, le tribunal du Saint-Office qui avait jadis porté le décret fit répondre à l'inquisiteur de Bologne, un dominicain, de ne pas faire opposition au titre d'immaculée conception : *Rescribendum P. Inquisitori Bononiæ, quod non impediat imprimi conciones aliaque themata, in quibus conceptioni beatæ Mariæ Virginis titulus « immaculatæ » tribuitur*. Le titre fut, dès lors, couramment employé dans les décrets de la congrégation des Rites relatifs à la matière. Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 410, 437 sq.

Encore moins sérieux serait-il d'objecter, à la suite de Muratori, tel acte qui n'aurait rien de pontifical, par exemple la prohibition, faite en 1678, du *Petit office de l'immaculée conception*. L'acte, mal connu dans ses circonstances, causa effectivement un grand émoi en beaucoup d'endroits; mais Innocent XI daigna, le 18 décembre de la même année, renseigner l'empereur Léopold Ier sur ce qui s'était passé : il s'agissait simplement d'une prohibition faite par le maître du sacré palais, d'un petit office spécial qu'on donnait faussement comme approuvé par Paul V et qui contenait une indulgence apocryphe, mais non pas de celui qu'on

récitait depuis très longtemps avec l'agrément du Saint-Siège : *Sub ea autem prohibitione non comprehenditur illud officium, quod ab antiquissimo tempore hujus sanctæ sedis permissu in Ecclesia recitatur.* Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 396.

Que, pendant la période de controverse, des luttes et des conflits d'influence aient pu exister à la cour pontificale, rien de plus naturel; il n'en est pas moins incontestable qu'à partir de Sixte IV, les papes ont favorisé d'une façon constante la pieuse croyance. Benoît XIV constate le fait en parlant des constitutions du même pontife et de celles de saint Pie V, de Paul V, de Grégoire XV, d'Alexandre VII et de Clément XI : *ex quibus utique clare desumitur unanimis eorum propensio erga sententiam quæ beatam virginem Mariam a peccato originali servatam adstruit atque confirmat. De servorum Dei beatificatione*, l. I, c. XLII, n. 14. *Opera omnia*, t. I, p. 308. A l'occasion, ces papes défendirent la pieuse croyance contre les attaques dont elle était l'objet; mais ils ne permirent pas aux champions du privilège d'empiéter sur le jugement définitif du magistère suprême en taxant les autres d'hérésie ou de faute grave, tant que la question n'aurait pas été tranchée. Conduite nécessaire au bien de la paix et sage, absolument parlant : Rome s'éclaira, elle entendit le pour et le contre, elle prit largement le temps de la réflexion, elle avança lentement, sachant résister aux vœux impatients de ses fils les plus dévoués et les plus méritants. L'heure venue, elle saurait bien parler.

Roskovány, *op. cit.*, t. II, p. 391-514; Benoît XIV, bulle inédite *Mulierem pulchram*, voir col. 1187; Plazza, *op. cit.*, Act. V, a. 2, n. 213-250; Léopold de Chérancé, *Saint Léonard de Port-Maurice* dans *Nouvelle bibliothèque franciscaine*, in-16, 1re série, t. XIII, Paris, s. d. (1903), p. 196, 218-223; Paul Debuchy, *Recherches sur le Petit Office de l'Immaculée Conception*, § 3, p. 31 sq., extrait des *Précis historiques*, Bruxelles, 1886.

Sur l'histoire du culte, outre l'ouvrage cité de Plazza : Th. Strozzi, S. J., *Controversia della Concezione della beatissima virgine Maria*, Palerme, 1700, 1703; M. A. Gravois, O. M., *De ortu et progressu cultus et festi immaculati conceptus beatæ Dei genitricis virginis Mariæ*, Lucques, 1762, 1764, réimpr. dans Bourassé, *Summa aurea*, t. VIII, p. 289.

IV. La définition. — Nous arrivons à la dernière période, caractérisée par le triomphe définitif de l'immaculée conception sous le pontificat de Pie IX; mais il y eut, dès la première moitié du XIXe siècle, surtout à partir de 1830, une série d'actes qui furent un acheminement vers le terme.

1. De l'avènement de Pie VII, à la mort de Grégoire XVI (1800-1846) : vers la définition. — Les bouleversements qui survinrent en Europe au début du siècle et l'état de trouble général qui en résulta, amenèrent naturellement un temps d'arrêt dans les démarches en vue d'obtenir la solution du grand problème. L'arrêt ne fut que transitoire; quand la paix eut été rétablie, le mouvement reprit, plus vigoureux et plus étendu.

1° *Pie VII et Léon XII (1800-1830).* — Rares à cette époque, les actes en faveur du glorieux privilège ne font cependant pas défaut. En France, la mention de la fête de l'immaculée conception, supprimée dans les deux catéchismes qui furent en usage après la Révolution, réapparaît en 1804 dans le *Catéchisme à l'usage de toutes les Églises de l'Empire français*, leçon XI, p. 172. L'immaculée conception y est donnée pour l'une des choses « que l'Église honore principalement dans la très sainte Vierge. » En 1822, dom Gaspar Rivarola, abbé bénédictin en Sicile, publia une dissertation, insérée dans les *Pareri*, t. V, p. 6, pour prouver « que, par une conséquence nécessaire du dogme infaillible de la maternité divine, Marie a dû être immaculée dans sa conception. » On y trouve des considérations utiles, mais jointes à d'autres plus que contestables, tendant à établir par des données physiologiques une thèse réfutée déjà par saint Anselme, à savoir que la mère de Dieu a dû nécessairement échapper à la contagion commune pour que son fils en pût être exempt. Fait plus pratique et plus symptomatique, en 1816, un chanoine de Cordoue, dom Bernard de Alderete, avait adressé au Saint-Siège, au nom de l'évêque et du chapitre, une supplique où il renouvelait les anciennes instances en faveur d'une définition solennelle, *que se dignase declarar definitivamente la conceptión inmaculada de Maria santisima.* Exemple suivi ensuite, est-il ajouté, par d'autres prélats, des chapitres, des villes et des universités d'Espagne, *Pareri*, t. II, p. 97.

De leur côté, les papes n'oubliaient pas la cause de la Vierge. Outre la permission plusieurs fois accordée de célébrer la messe propre de l'immaculée conception, Pie VII confirma, en 1802, les statuts d'une congrégation fondée sous ce vocable à Barcelone; statuts où le glorieux privilège était presque continuellement affirmé. L'année suivante, il approuva la pieuse association espagnole des Filles de l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge. Acte plus significatif, sur la demande des franciscains du royaume de Naples, il leur permit, le 17 mai 1806, d'ajouter dans la préface de la messe l'épithète d'immaculée au terme de conception, en disant : *Et te in conceptione immaculata.*

En 1824, Léon XII fit une déclaration qui touchait encore de plus près la croyance. Des docteurs en théologie qui avaient fait le serment de suivre la doctrine de saint Thomas d'Aquin, se demandaient avec une certaine perplexité s'ils pouvaient, sans crainte de parjure, tenir la pieuse croyance; la réponse les rassura complètement : *eos qui iureiurando se obstrinxerint ad tuendam sancti Thomæ doctrinam, posse sine periurii timore immaculatam beatæ Mariæ virginis conceptionem defendere. Pareri*, t. VII, p. LXVII, en note.

2° *Grégoire XVI (1831-1846) : mouvement prononcé en faveur de la définition.* — Le cardinal Maur Capellari, religieux camaldule, promu au souverain pontificat le 2 février 1831, donna dès le début des preuves de sa vive sympathie pour la cause de la Vierge. La première année de son règne, sur la demande des frères mineurs de Santa-Fé-de-Bogota, il concéda des indulgences aux fidèles qui, en assistant à la messe propre de l'immaculée conception dans l'église de ces religieux, honoreraient « la mère de Dieu *conçue sans péché.* » En 1834, il confirma la fondation d'une Société de la Miséricorde sous le vocable de la bienheureuse Marie *immaculée en sa conception.* Les partisans de la définition se sentirent naturellement portés à profiter de l'occasion pour renouveler leurs instances. Un événement merveilleux était d'ailleurs survenu, qui les avait encouragés et excités à marcher dans cette voie.

1. *La médaille miraculeuse.* — Le 17 novembre 1830, une Fille de la Charité, de Paris, Sœur Catherine Labouré, étant en oraison, eut une vision de Notre-Dame sous une forme rappelant celle où, d'ordinaire, on la représente comme l'Immaculée : les pieds de la Vierge reposaient sur le globe terrestre; de ses mains abaissées dans la même direction, des faisceaux de rayons jaillissaient. « Il se forma alors autour de la sainte Vierge un tableau un peu ovale, sur lequel on lisait en lettres d'or ces paroles : *O Marie conçue sans péché, priez pour nous qui avons recours à vous.* Puis une voix se fit entendre qui me dit : « Faites frapper une médaille sur ce modèle; les personnes qui la porteront indulgenciée recevront de grandes grâces, surtout en la portant au cou; les grâces seront abondantes pour les personnes qui auront confiance. » J. M. Aladel, *La Médaille miraculeuse*, Paris, 1878, p. 76. Informé du fait et de toutes

les circonstances qui l'avaient précédé, accompagné et suivi, l'archevêque, Mgr de Quélen, permit de faire frapper la médaille; elle se répandit très rapidement et devint populaire. Il y eut, il est vrai, de l'opposition de la part de quelques évêques, principalement en Allemagne où la pieuse croyance était en butte aux attaques des hermésiens ou catholiques libéraux; mais ce fut l'exception, car le nombre et l'éclat des faveurs reçues assurèrent à la médaille une singulière diffusion, non seulement en France, mais dans les pays voisins, Belgique, Suisse, Italie, Espagne, Angleterre et jusqu'au delà des mers. L'invocation : *O Marie conçue sans péché*, était d'elle-même une affirmation du glorieux privilège, et les grâces obtenues excitaient dans les fidèles un sentiment de piété et de reconnaissance qui les portait à en souhaiter la consécration définitive.

Il est incontestable que cet état des esprits eut son influence sur les démarches faites alors auprès du saint-siège par beaucoup d'évêques, surtout en France. Rappelons-nous toutefois une remarque déjà faite à propos de la vision de l'abbé Helsin, col. 1004 : Autre chose est l'*occasion*, autre chose est l'*objet* d'une dévotion; bien plus, autre chose est la réalité de l'apparition dans le cas de Catherine Labouré comme dans celui de l'abbé Helsin, autre chose est la valeur de la médaille miraculeuse comme signe symbolique de l'immaculée conception. Ainsi, dans une lettre adressée, le 14 février 1835, à Mgr de Quélen pour l'engager à solliciter de Rome la permission d'insérer dans les litanies de Lorette l'invocation : *Regina sine labe concepta*, le cardinal François-Xavier de Cienfuegos, archevêque de Séville, écrivait : « Je ne prétends point prononcer sur la révélation qui a été l'origine de cette pieuse pratique, non plus que sur les miracles ou prodiges rapportés comme étant les effets de l'usage qu'on a fait de cette médaille. » Ce qui n'empêchait pas ce prélat de présenter la démarche qu'il suggérait comme très conforme « aux desseins qu'a eus la divine Providence dans la manifestation de la médaille miraculeuse si célèbre maintenant dans le monde chrétien. » Lesêtre, *op. cit.*, p. 178.

2. *Instances des évêques.* — Les premières suppliques eurent pour objet, non la définition du privilège, mais l'autorisation de dire dans la préface de la fête : *Et te in conceptione* IMMACULATA. Le cardinal de Séville avait donné l'exemple dès 1834; exemple si bien suivi que, pendant les dix années d'après, on ne trouve pas moins de 211 demandes consignées dans les registres de la Sacrée Congrégation des Rites. *Pareri*, t. VI, p. 480. Puis ce fut une autre supplique, dont le même cardinal explique la raison d'être dans sa lettre à Mgr de Quélen : « Considérant que les concessions pontificales accordées jusqu'ici regardent le culte rendu à Marie à l'autel ou dans l'office du chœur, que d'ailleurs ces religieux hommages ne sont pas journaliers, et que tous les fidèles ne peuvent y prendre part, il me parut que l'honneur dû à la très sainte Vierge et l'utilité du peuple chrétien demandaient également, avec justice, qu'on procurât aux simples fidèles le moyen de pouvoir exercer ce culte si pieux, et ce moyen, je le trouvai, tel qu'on peut le désirer, dans l'addition à faire aux litanies de Notre-Dame-de-Lorette, de cet éloge et de cette invocation : *Regina sine labe concepta, ora pro nobis.* » L'archevêque de Paris s'empressa d'accéder au conseil qui lui était donné, et le mouvement se propagea : de septembre 1839 à mars 1844, la même faveur fut sollicitée et obtenue par 133 évêques, chefs d'ordres ou recteurs d'églises particulières. Ensuite, les deux permissions furent accordées en même temps et, sous cette forme, obtenues par 88 évêques, d'avril 1844 à mai 1847. *Pareri*, t. VI, p. 574, 588. Mais ces chiffres sont au-dessous de la réalité, car la Sacrée Congrégation du Concile jouissait aussi et usa du pouvoir d'accorder les mêmes faveurs.

Parmi les généraux d'ordres qui demandèrent l'autorisation de dire dans la préface de la fête : *Et te in conceptione* IMMACULATA, celui des frères prêcheurs mérite d'être signalé. Le grand obstacle, pour ces religieux, était dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Un certain nombre le faisaient disparaître en soutenant, de diverses manières, que l'ange de l'école, bien compris, n'était réellement pas opposé à l'immaculée conception : cette position, qui nous est déjà connue, fut très nettement adoptée et soutenue en 1839 par le P. Mariano Spada dans son *Esame critico*. D'autres, mettant de côté ou à l'arrière-plan la question de fait, affirmaient surtout que les principes posés par le saint docteur n'étaient pas inconciliables avec le glorieux privilège et que, s'il vivait de nos jours, il l'admettrait : tel un peu plus tard, à l'époque même de la définition, le R. P. François Gaude, futur cardinal, *De immaculato Deiparæ conceptu eiusque dogmatica definitione in ordine pærsertim ad scholam thomisticam et institutum fratrum prædicatorum*, Rome, 1854. Quoi qu'il en soit du mode d'accession, le nombre des théologiens dominicains qui, depuis plusieurs siècles, s'étaient ralliés à la pieuse croyance, était allé toujours en augmentant. En décembre 1843, le T. R. P. Ange Ancarini, général de l'ordre, sollicita de Grégoire XVI l'autorisation de célébrer la fête de la Conception avec octave, en se servant de la messe propre et, dans la préface, de la formule : *Et te in conceptione* IMMACULATA. Cette mesure fut confirmée, le 17 juillet 1847, par la Sacrée Congrégation des Rites répondant à plusieurs doutes qui lui avaient été soumis, celui-ci, en particulier : L'ordonnance atteint-elle ceux qui regardent la bienheureuse Vierge comme conçue dans le péché originel et ceux qui sont liés par serment à suivre la doctrine de saint Thomas d'Aquin, dans l'hypothèse où d'après son enseignement, la bienheureuse Vierge aurait encouru dans son âme la tache héréditaire? La réponse fut affirmative, avec renvoi à Sa Sainteté pour dispense du serment, s'il y avait lieu : *Ad 6um affirmative, et, quatenus opus sit, consulendum Sanctissimo pro absolutione. Pareri*, t. VI, p. 592 sq., 595 sq. Ainsi cessa, honorablement, la principale opposition que la pieuse croyance avait rencontrée au sein de l'Église catholique.

Entre temps, des démarches d'une plus grande importance avaient commencé. En 1840, dix archevêques français, ceux de Cambrai, Albi, Besançon, Bordeaux, Sens, Avignon, Auch, Reims, Bourges et Lyon, avec 41 évêques suffragants, signèrent et adressèrent à Grégoire XVI une lettre collective où ils exprimaient le vœu, « que la doctrine de l'immaculée conception, devenue croyance de presque toute l'Église dispersée, *quam fere tota dispersa credit Ecclesia*, fût définie comme de foi par le siège suprême. » *Pareri*, t. IX, p. 16. Une quarantaine de suppliques semblables parvinrent à Rome de 1843 à 1845; elles venaient, la plupart, d'évêques de Sardaigne et des Deux-Siciles, quelques-unes d'évêques résidant hors d'Europe ou de vicaires apostoliques. Roskovány, *op. cit.*, t. IV, p. 67-104. Les pétitionnaires insistaient presque tous sur le consentement commun et le vœu des fidèles, et ces suppliques formaient comme autant d'apologies en faveur du glorieux privilège. De nombreux mandements sur le même sujet parurent en même temps, particulièrement en France; tels ceux de Mgr de Quélen, archevêque de Paris, en 1830, de Mgr Mathieu, archevêque de Besançon, en 1840, de Mgr Donnet, archevêque de Bordeaux, en 1841, du cardinal de Bonald, archevêque de Lyon, en 1842. Roskovány, *op. cit.*, t. IV, p, 28-40.

L'année suivante, le cardinal Lambruschini, secrétaire d'État de Grégoire XVI, faisait paraître une

dissertation polémique sur l'immaculée conception. *Pareri*, t. v, p. 123. Il y résumait les preuves du privilège : convenance, Écriture sainte, actes pontificaux, témoignages des Pères et doctrine des théologiens (y compris saint Bernard, Albert-le-Grand et saint Thomas d'Aquin), surtout consentement commun des fidèles, présenté comme garantie de certitude et préparation à la définition formelle, n. 63-64. L'éminent auteur déclarait cette définition possible et l'appelait de tous ses vœux. Ce qu'il disait, n. 66, de la merveilleuse diffusion de la médaille miraculeuse et des prodiges opérés par son entremise, en particulier la conversion toute récente de l'israélite Alphonse Ratisbonne, témoigne de la vive impression que ces faits exercèrent alors sur les esprits. La dissertation fut traduite en plusieurs langues et eut un grand retentissement dans les milieux catholiques.

Grégoire XVI suivait avec beaucoup d'intérêt tout le mouvement. Dans une réponse faite le 24 février 1844 à l'évêque d'Asti, qui avait sollicité l'autorisation de dire dans la préface de la messe : *Et te in conceptione* IMMACULATA, le pape rappelait que, l'année d'avant, il avait lui-même permis très volontiers l'usage de cette formule en sa présence dans la chapelle pontificale, et il ajoutait : « Nous ne sommes pas moins heureux d'accéder habituellement aux pieuses demandes de ceux qui, dans les cérémonies et prières publiques, désirent honorer la très sainte vierge Marie *conçue sans péché.* » Roskovány, *op. cit.*, t. IV, p. 13. Il avait même déclaré, en 1843, à Mgr Clément Villecourt, évêque de La Rochelle, que « rien ne lui serait plus agréable que de proclamer par un jugement solennel l'immaculée conception de la très sainte mère de Dieu, » mais il était retenu, ajouta-t-il, par des raisons de haute prudence qui tenaient aux circonstances actuelles : « Sauf les évêques de France et un certain nombre de Vénétie, de Lombardie et d'Espagne, ceux des autres pays, comme l'Allemagne, l'Angleterre, l'Irlande, avaient gardé le silence ; il craignait de rendre la chaire apostolique odieuse à ces nations, en donnant maintenant d'une façon solennelle la sentence sollicitée. Déjà des plaintes et des paroles presque menaçantes s'étaient fait entendre de divers côtés à l'occasion de quelques canonisations qui avaient eu lieu sous Pie VII. Même non définie, la vérité de l'immaculée conception était tenue pour tellement indubitable que dans l'*Ordo* et les autres livres liturgiques la fête était désignée sous ce titre ; cette doctrine irait toujours en s'affermissant de plus en plus, elle deviendrait ainsi dogme catholique le jour où l'Église tout entière vénérerait et invoquerait l'immaculée conception. Du reste, il se déclarait prêt à répandre son sang jusqu'à la dernière goutte pour attester et sceller ce glorieux privilège de la très sainte Vierge. » Roskovány, *op.cit.*, t. IV, p. 706 sq. Déclaration intéressante à un double titre, parce qu'elle nous renseigne et sur l'attachement profond de Grégoire XVI à la doctrine même, et sur les raisons qui l'empêchèrent d'aller jusqu'à la définition.

3. *Oppositions et erreurs.* — La crainte de froissements et de réclamations possibles, dans le cas d'une sanction solennelle du privilège, n'était pas sans fondement, du côté de l'Allemagne en particulier. Les hermésiens ou « catholiques libéraux » avaient pris, sur ce point, une attitude défavorable, sinon hostile. Leur chef, Georges Hermès, était mort en 1831 ; mais sa *Christliche Dogmatik* fut publiée trois ans plus tard à Munster, par son disciple, J. H. Achterfeld. Ce qu'était sa position par rapport à l'immaculée conception, nous pouvons en juger par un article du P. Perrone, traduit dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XIV, col. 1059-1066. Hermès n'attaquait pas directement la croyance, mais il en sapait sourdement les fondements, à la manière de Jean de Launoy et de Muratori. A l'argument de convenance, proposé par Scot et tant d'autres, il répondait : « Nous ne savons pas précisément ce qui est convenable aux yeux de Dieu. » Il interprétait la constitution de Sixte IV et la déclaration du concile de Trente, en ce sens qu' « aucun particulier ne doit prendre à ce sujet une décision quelconque. » Il ajoutait qu' « il ne faut pas regarder comme une décision de l'Église l'introduction de la fête de l'immaculée conception de Marie. » Il posait enfin cette question : « D'ailleurs, comment la conception sans péché, *ainsi que la naissance de Marie*, seraient-elles l'objet de notre vénération? » Question grosse de conséquences, suivant la juste remarque du P. Perrone, par le doute qu'elle projetait sur la sainteté de la naissance non moins que sur celle de la conception. Loin d'atténuer la doctrine du maître, les hermésiens l'exagérèrent plutôt, ils allèrent même si loin que l'archevêque de Cologne, Clément-Auguste Droste-Vischering, se crut obligé d'intervenir ; en 1837, il fit rédiger un certain nombre de thèses que devraient souscrire les prêtres de son diocèse, en particulier ceux qui voudraient obtenir l'approbation canonique. La huitième concernait, dans sa première partie, l'immaculée conception ; elle exigeait la promesse d'obtempérer aux décisions portées par Grégoire XV en 1622 et par Alexandre VII dans la bulle *Sollicitudo*. Cet acte provoqua de nouvelles polémiques. Roskovány, *op. cit.*, t. IV, p. 107, 417, 458.

En France également, une opposition sourde existait à l'égard soit de la croyance, dans les milieux jansénistes ou jansénisants, soit de la définition, chez un certain nombre de gallicans ; mais cette opposition ne devait se manifester nettement qu'un peu plus tard, sous le pontificat de Pie IX. Ce qui apparaît alors, mais au pôle opposé, c'est une erreur si singulière qu'elle mérite à peine d'être relevée. Un ouvrier de Tilly-sur-Seulles, au diocèse de Bayeux, Eugène Vintras, qui se faisait appeler, d'après ses autres prénoms, Pierre Michel, prétendit avoir reçu, du 6 août 1839 au 10 juin 1840, de l'archange saint Michel des révélations sur divers sujets, spécialement sur la très sainte Vierge. D'après lui, c'était la Sagesse créée, dont il prétendait prouver la préexistence par l'immaculée conception, donnée pour article de foi et expliquée de cette façon : « La Sagesse créée descendue sur la terre aura été incarnée non d'elle-même, mais par la puissance du Père, dans le sein de sainte Anne sa mère, sans que saint Joachim y ait autrement concouru que par sa parole, en annonçant à son épouse affligée de sa longue stérilité, qu'elle enfanterait la Fille du ciel, tige auguste d'où devra sortir le rejeton de Jessé... Or, je soutiens que cette révélation *inouïe* sur Marie est non seulement admissible, mais même la seule que l'on puisse raisonnablement admettre pour expliquer le fait de son immaculée conception. » *Le livre d'or*, publié par M. Alexandre Ch. Charvoz, Paris, 1849, p. 385 sq. Il suivait de là, entre autres choses, que Marie n'avait eu nul besoin de rédemption ; ce que l'auteur admettait de fait un peu plus loin. Ainsi, le nouveau Montan ne se contentait pas de renouveler l'erreur d'une conception *virginale* de Marie par sainte Anne, erreur déjà réprouvée au IV^e^ siècle, voir col. 876 ; il ajoutait deux autres erreurs non moins graves, en affirmant la préexistence de la Vierge, « la Sagesse créée, » et en la soustrayant complètement à la loi de l'universelle rédemption des fils d'Adam par Jésus-Christ. Les partisans de l'*Œuvre* affectaient une dévotion spéciale à l'immaculée conception, telle qu'ils l'entendaient, et portaient en son honneur le *Ruban de Marie*. Vintras avait d'abord consigné ses prétendues visions dans un *Opuscule sur des communications annonçant l'Œuvre de la miséricorde*, Paris,

1841. L'écrit fut condamné par Mgr Robin, évêque de Bayeux, dans une circulaire adressée au clergé de son diocèse le 8 novembre de la même année. Rome approuva la condamnation. Les conciles provinciaux de Paris, de Rennes et d'Avignon, en 1849, et ceux d'Albi et de Rouen, en 1850, condamnèrent les erreurs de l'*Œuvre de la Miséricorde*. Toutefois, la nouvelle explication de l'immaculée conception n'était pas spécialement visée dans ces condamnations en bloc des erreurs de Vintras.

Pareri dell'Episcopato cattolico, di capitoli, di congregazioni, di università, di personnaggi ragguardevoli, etc., etc., sulla definizione dogmatica dell' immacolato concepimento della B. V. Maria, Rome, 1851-1854; Aug. de Roskovány, *op. cit.*, t. IV, p. 1-109; Mgr Malou, *op. cit.*, t. II, p. 335 sq., 496; H. Lesêtre, *op. cit.*, c. IV.

Dom Gaspar Rivarola, abbate Casinese, *Dissertazione, in cui si prova che Maria Vergine sia stata necessariamente concepita immacolata, per necessaria conseguenza dell' infallibile dogma della divina sua maternità*. Palerme, 1822, réimp. dans *Pareri*, t. V, p. 7-97; Mariano Spada, *Esame critico sulla dottrina dell'Angelico Dottore s. Tommaso di Aquino circa il peccato originale relativamente alla B. V. Maria*, Naples, 1839, réimp. dans *Pareri*, t. V, p. 581-660; Luigi card. Lambruschini, *Sull' immacolato concepimento di Maria. Dissertazione polemica*, Rome, 1843, réimprimée dans *Pareri*, t. V, p. 123-179.

Sur Vintras et ses erreurs, voir *L'ami de la religion*, Paris, 1842, t. CXI, p. 406, 470; t. CXII, p. 241, 257; t. CXIII, p. 39; résumé de sa doctrine, dans E. Mangenot, *Sion, son sanctuaire et son pèlerinage*, Nancy, 1919, p. 424-426.

II. AVÈNEMENT DE PIE IX : PRÉLIMINAIRES DE LA DÉFINITION. — Le cardinal Jean-Marie Mastaï-Ferretti, élu pape le 16 juin 1846, était personnellement très attaché à la pieuse croyance. Ce fut un bonheur pour lui de ratifier une preuve signalée de dévotion envers la Vierge immaculée, que les évêques de l'Amérique septentrionale avaient donnée au mois de mai précédent; réunis à Baltimore en concile provincial, ils avaient avec autant d'enthousiasme que d'unanimité, *ardentibus votis, plausu consensuque unanimi*, acclamé la bienheureuse vierge Marie *conçue sans péché* comme patronne des États-Unis d'Amérique. *Pareri*, t. VI, p. 597. D'autres actes allaient renforcer encore les bonnes dispositions du souverain Pontife.

1° *Nouvelles instances.* — Les évêques, du 10 juillet 1846 au 7 mai 1847, continuaient à solliciter la double faveur d'insérer dans la préface de la messe l'épithète d'*immaculée* et dans les litanies de Lorette l'invocation de *Reine conçue sans péché*. Roskovány, *op. cit.*, t. IV, p. 109. Beaucoup plus nombreuses furent les demandes de définition qui, de 1846 à 1848, s'ajoutèrent à celles qui avaient précédé sous Grégoire XVI. Le nouveau pape fut particulièrement consolé de ce que, parmi une centaine de suppliques reçues et venant d'évêques de contrées diverses, de vicaires apostoliques et de chefs d'ordres, 70 étaient de prélats italiens, 11 des États pontificaux et les autres du royaume des Deux-Siciles, avec une demande faite personnellement par le roi Ferdinand II. Roskovány, *op. cit.*, t. IV, p. 119-219.

Avant même que toutes ces pièces fussent arrivées à Rome, Pie IX avait donné un témoignage manifeste de ses sentiments, en signant de sa propre main un décret de la Sacrée Congrégation des Rites, du 30 septembre 1847, qui autorisait un office entièrement propre de l'immaculée conception de Marie, avec messe pour le jour de la fête et durant l'octave. On y retrouvait les expressions les plus notables de l'office de Léonard de Nogarole, celle-ci, par exemple : *Immaculatam conceptionem virginis Mariæ celebremus.* Et ces antiennes : *Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias*; *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te; Nihil inquinatum in eam incurrit, candor est lucis æternæ, speculum sine macula.* La collecte était à l'avenant : *Deus, qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum præparasti, ejus nobis intercessione concede, ut cor et corpus nostrum immaculatum tibi, qui eam ab omni labe præservasti, fideliter custodiamus.*

En cette même année 1847, le P. Jean Perrone, préfet des études au Collège Romain, publia sous le titre de *Disquisitio theologica* un écrit où il examinait « si l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge Marie pouvait être l'objet d'une définition dogmatique. » » Après avoir, dans une première partie, « historico-critique, » résumé l'histoire de la controverse en ses phases multiples, il discutait la valeur réelle des arguments apportés contre le privilège ou en sa faveur. Il arrivait à ces conclusions : On ne trouve rien de réellement contraire, soit dans la sainte Écriture, soit dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques anciens, soit dans les documents liturgiques et les actes des conciles ou des pontifes romains, soit dans les vérités révélées qu'il faut sauvegarder et qu'on a coutume d'objecter sous forme de raisons théologiques; les témoignages nettement opposés appartiennent à la période de controverse. En revanche, la sainte Écriture fournit un argument assez solide, *satis firmum*, Gen., III, 15, et, dès les premiers siècles, des témoignages positifs attestent l'existence constante de la croyance. Dans la seconde partie, « théologico-critique », après avoir déterminé les conditions requises pour qu'une doctrine puisse être l'objet d'une définition dogmatique et expliqué de quelles manières diverses ces conditions pouvaient être réalisées, le P. Perrone recherchait s'il y avait dans la révélation, écrite ou transmise, des données suffisantes pour qu'un décret pontifical pût adjoindre l'immaculée conception aux dogmes de foi. Il concluait à une révélation du mystère « prochaine et immédiate quoique d'une façon enveloppée, resserrée et un peu obscure, *licet implexe, contracte ac sub obscure;* révélation contenue dans la parole de Dieu écrite et, ce qui est le point capital, confiée à la parole de Dieu non écrite de telle façon que, par l'entremise des divers véhicules d'une tradition ininterrompue et suivant un mouvement de progrès continu, elle se développât et se présentât sous une notion toujours de plus en plus précise, jusqu'à ce que vînt la pleine lumière. » *Pareri*, t. VI, p. 535. Chemin faisant, le docte théologien réfutait un avis présenté au pape Alexandre VII par le cardinal Jésuite Sforza Pallavicini, d'après lequel le glorieux privilège n'aurait pas été définissable comme vérité révélée. Cette dissertation renforça beaucoup l'impression produite par celle du cardinal Lambruschini et eut sa part d'influence dans la suite de l'affaire.

2° *Institution d'une Consulte théologique et d'une Congrégation pontificale (1er juin 1848 - 8 mai 1852).* — Décidé à marcher de l'avant, Pie IX commença la série des actes qui devaient aboutir à la définition du 8 décembre 1854. Il institua, le 1er juin 1848, une *Consulte* de théologiens, chargés d'examiner cette question : Y-a-t-il lieu d'accéder aux vives instances d'un très grand nombre d'évêques, spécialement en ce qui concerne une décision pontificale? La *Consulte* se composa d'abord de vingt membres : prélats faisant partie de Congrégations romaines, généraux ou religieux de divers ordres, quelques maîtres de renom. Quatorze de leurs réponses sont reproduites dans les *Atti* publiés par Mgr Sardi; quelques-unes sont très développées, en particulier celle du supérieur des prêtres de la Mission de Tivoli, Pierre Biancheri, t. I, p. 272-554; *Pareri*, t. V, p. 181-575. Somme toute, trois consulteurs seulement se montrèrent défavorables à la définition; les dix-sept autres furent d'avis qu'on pouvait la prononcer, en s'appuyant sur l'Écri-

ture, la tradition, la doctrine de l'Église et la liturgie; un très petit nombre exprima cependant des doutes sur la question d'opportunité. *Atti*, t. II, p. 95. Un peu plus tard, neuf autres théologiens furent appelés à donner leur avis, trois en septembre 1850 et six en juillet et août 1851; tous se déclarèrent en faveur de la définition, sauf un seul, Mgr Tizzani, ancien évêque de Terni, dont les objections seront indiquées plus loin.

Pie IX ne s'était pas borné à l'institution d'une *Consulte* théologique; pendant son séjour à Gaëte il avait, le 6 décembre 1848, désigné huit cardinaux et cinq consulteurs (en dehors du secrétaire) pour tenir à Naples, sous la présidence du cardinal Lambruschini, une congrégation antépréparatoire. Elle se tint le 22 décembre. Les délibérations portèrent sur ces deux questions : Étant données les demandes faites par la majeure partie des évêques du monde catholique et par le sérénissime roi des Deux-Siciles, Ferdinand II, y a-t-il lieu de conseiller au Saint-Père de déclarer que la bienheureuse vierge Marie a joui du privilège singulier d'être conçue sans la tache originelle? Et si oui, de quelle manière Sa Sainteté pourrait-elle, dans les circonstances actuelles, procéder à la déclaration dont il s'agit? Discussion faite, tous les membres présents répondirent oui à la première question. Il n'y eut pas sur l'autre point la même unanimité, et la résolution fut : *Dilata, et ad mentem.* L'explication ajoutée portait qu'on conseillerait au Saint-Père d'adresser aux évêques une encyclique, pour demander surtout des prières en vue de la définition, mais aussi pour les inviter tous à donner leur avis sur la question d'opportunité, *an expediat definitio.*

En outre, les consulteurs devaient répondre par écrit aux cinq points suivants : Est-il bien constaté que, de nos jours, l'Église ait pris les devants et qu'elle demande une définition dogmatique de l'immaculée conception de Marie? L'Église dispersée à travers le monde a-t-elle, depuis les temps apostoliques, admis le privilège dans un sens exclusif de toute ombre de tache originelle, suivant la doctrine explicitement soutenue par les derniers et très doctes apologistes qui ont parlé du sujet *ex professo?* Qu'est-ce que l'Ancien Testament fournit *pour* ou *contre* l'immaculée conception, dans le sens où nous la prenons? De même, en ce qui concerne le Nouveau Testament. L'examen des euchologes, grecs, orientaux et latins, qui datent du IIIe siècle ou peu après, et des autres qui ont suivi jusqu'à nos jours, permet-il d'affirmer la pieuse croyance de l'Église à l'immaculée conception de la vierge Marie? Les réponses aux deux premiers points et au dernier, rapportées par Mgr Sardi, furent affirmatives. Nous verrons bientôt, par un autre document, qu'il en fut de même pour les 3e et 4e points. Enfin, un autre consulteur, chargé d'étudier quel mode de définition il serait à propos de choisir, conclut à une définition sous forme positive et avec anathème, qui serait comprise dans une bulle dogmatique revêtue des formalités habituelles et qui serait publiée en temps et lieu jugés opportuns. *Atti*, t. I, p. 555-618.

3° *Le concile « par écrit. »*.— Pie IX agréa les mesures suggérées par les membres de la congrégation antépréparatoire. De Gaëte, il fit expédier l'encyclique *Ubi primum*, 2 février 1849. Il faisait connaître aux évêques sa résolution de soumettre à un examen définitif le problème de l'immaculée conception; à cet effet, il avait nommé une consulte de théologiens et institué une congrégation cardinalice. Après avoir demandé l'injonction de prières pour l'heureux succès de l'affaire, il ajoutait : « Nous désirons vivement qu'il vous plaise de nous faire savoir le plus promptement possible quels sont, dans votre diocèse, les sentiments du clergé et du peuple à l'égard de la conception de la Vierge immaculée et dans quelle mesure on souhaite que la question soit tranchée par le siège apostolique; nous désirons surtout connaître ce que, dans votre insigne sagesse, vous pensez vous-même et souhaitez en ce point. » Suivait une autorisation générale d'adopter, s'il leur semblait bon, l'office propre de l'immaculée conception qui avait été récemment composé et imprimé à Rome. *Atti*, t. I, p. 573; *Pareri*, t. I. p. 6.

Ce recours aux évêques catholiques du monde entier réalisait en substance le plan conçu au siècle précédent par le cardinal Impériali, et poursuivi par saint Léonard de Port-Maurice; ce fut ce qu'on a nommé un concile « par écrit. » Les réponses furent insérées dans les trois premiers volumes des *Pareri dell' episcopato*, publiés en 1851; des suppléments parurent dans plusieurs des volumes suivants. Quel fut le résultat? D'après une pièce publiée en 1854, *Narratio Actorum SS. Domini nostri Pii Papæ IX*, et insérée dans les *Atti*, t. II, p. 173, sur 603 évêques environ qui répondirent, il n'y en eut que 56 ou 57 à ne pas se prononcer pour la définition dogmatique, et leurs avis furent très divergents, comme on le voit par une autre pièce, *Breve relazione:* une dizaine s'abstinrent de formuler un jugement ; à peu près autant ne goûtaient pas une définition directe, avec proscription de l'opinion contraire comme hérétique, et proposaient d'autres formes de définition; un plus grand nombre, vingt-quatre, étaient arrêtés par la question d'opportunité; quatre ou cinq seulement se déclarèrent franchement opposés à une définition dogmatique. *Atti*, t. II, p. 93. On regrette de trouver parmi ces derniers l'archevêque de Paris, Mgr Sibour. Dans une lettre adressée à Pie IX le 26 juillet 1850, il énonçait ces deux conclusions, résumé d'un examen fait par ceux qu'il avait chargés d'étudier la question : « 1° Que d'après les principes de la théologie, l'immaculée conception de la très sainte Vierge n'est pas *définissable*, comme vérité de foi catholique, et, dans aucun cas, ne peut être imposée comme croyance *obligatoire sous peine de damnation éternelle.* 2° Qu'une définition quelconque, alors même que l'Église ou le saint-siège croiraient pouvoir la porter, ne serait point *opportune;* car elle n'ajouterait rien à la gloire de la Vierge immaculée, et elle pourrait être nuisible à la paix de l'Église et au bien des âmes, surtout dans mon diocèse. » *Pareri*, t. III, p. 310. Considérations développées dans une autre lettre de l'archevêque, 25 août 1849, et dans la consultation de ses théologiens. *Ibid.*, t. II, p. 26 sq.; t. VII, p. 326 sq.

En face de cette infime minorité se dressait la masse imposante de 546 évêques, plus des neuf dixièmes, qui avaient accepté purement et simplement la définition projetée, témoignant ainsi qu'ils regardaient le privilège comme contenu au moins implicitement dans le dépôt de la révélation. Beaucoup s'étaient même formellement expliqués sur ce point, soit dans leurs lettres au pape, soit dans des mandements ou des discours sur l'immaculée conception faits à la même occasion. Tels, en France, Mgr Parisis, évêque de Langres; en Italie, l'archevêque de Chieti; en Espagne, le cardinal de Romo, archevêque de Séville, et beaucoup d'autres. *Pareri*, t. VII, p. 253; appendice, p. VI; t. VIII, p. 131; Roskovány, *op. cit.*, t. VI, p. 494 sq. Tous ces évêques croyaient à l'opportunité d'une définition; souvent ils en exposent les convenances, les avantages et même la nécessité morale, au point où les choses en étaient arrivées. Ceux qui vivaient dans des milieux composés de catholiques et d'hérétiques ou d'incroyants se rendaient bien compte des attaques et des récriminations que l'acte pontifical pourrait susciter, mais ils estimaient qu'il n'y avait pas lieu de reculer devant ces inconvénients, accidentels et

secondaires; il suffirait de tenir compte de la disposition des esprits dans la manière de présenter le dogme; c'est en ce sens que le cardinal Sterckx, archevêque de Malines, ajoutait à son acte d'acquiescement cette remarque, *Pareri*, t. II, p. 447 : « Peut-être sera-t-il à propos d'exposer clairement et nettement, dans le décret apostolique, la tradition divine, pour bien montrer qu'on ne veut rien établir de nouveau, mais qu'on ne fait que déclarer et confirmer l'antique croyance de l'Église. De cette façon, on pourrait avoir l'espoir de fermer la bouche aux gens mal intentionnés, ou du moins de rendre plus facile aux défenseurs de la foi la réfutation de leurs calomnies. »

Les réponses des évêques jointes aux travaux des théologiens de la Consulte et de la congrégation antépréparatoire formaient un vaste dossier que devaient utiliser ceux qui seraient chargés de rédiger la bulle de définition. Beaucoup d'autres documents s'ajoutaient, insérés dans la continuation des *Pareri :* demandes de définition provenant de chapitres, d'ordres religieux ou de particuliers; extraits de conciles provinciaux tenus en divers endroits, en France spécialement; instructions pastorales ou mandements; opuscules sur l'Immaculée conception, soit antérieurs à l'encyclique *Ubi primum*, comme ceux de dom Rivarola, du cardinal Lambruschini, des PP. Biancheri, Spada et Perrone, soit postérieurs, comme le *Mémoire* de dom Guéranger, une dissertation du franciscain espagnol Pierre Gual sur la *définibilité*, la première partie du *Sylloge monumentorum* du P. Antoine Ballerini. En tête du IVe volume, on remarquait une étude sur les *Convenances sociales de la définition*, parue d'abord dans la *Civiltà cattolica*, Rome, 1851, 1re série, t. VIII, p. 377; l'auteur, le P. Calvetti, montrait dans l'acte pontifical dont il s'agissait, non seulement un moyen efficace d'exciter la piété des fidèles et le zèle des pasteurs, mais encore, en face des erreurs du rationalisme et du semi-rationalisme contemporains, un rappel et une affirmation solennelle des dogmes fondamentaux opposés : chute originelle, besoin de rédemption, caractère divin de Jésus-Christ, de sa personne, de sa mission et de son œuvre, prix de la grâce sanctifiante et des dons surnaturels qui s'y rattachent, nécessité de la lutte contre les passions, dépendance à l'égard de Dieu, etc.

4° *Congrégation spéciale pour la rédaction de la bulle de définition (10 mai 1852 - 2 août 1853).* — Les réponses des évêques ne pouvaient qu'encourager Pie IX à marcher résolument dans la voie où il s'était engagé. Conformément à l'avis de ceux qui jugeaient expédient de joindre à la définition dogmatique un exposé des fondements et du développement de la croyance dans l'Église, il s'occupa, dès le mois de mars 1851, de la préparation d'une bulle pontificale. *Atti*, t. I, p. 671. Un schème, *Deus omnipotens et clemens*, fut rédigé par le P. Perrone et discuté par cinq théologiens, dont deux seulement l'approuvèrent. Un autre suivit, *Quemadmodum Ecclesia*, qui fut probablement l'œuvre de Passaglia; il avait ceci de particulier que la définition de l'Immaculée conception y était accompagnée d'une condamnation explicite des erreurs modernes. *Ibid.*, t. II, p. 22-46, 60-76. Ce second schème, comme le premier, ne fut pas utilisé. Pie IX résolut de donner plus d'ampleur à la discussion; à cet effet, il institua, le 10 mai 1852, une congrégation spéciale de vingt théologiens, sous la présidence du cardinal Fornari. *Ibid.*, p. 780 sq. Une commission fut nommée et commença immédiatement ses travaux; le résumé s'en trouve dans la pièce *Breve exposizione degli Atti della Commissione speciale*, p. 791-838; en latin dans Roskovány, t. VI, p. 13-68.

Une question de principe fut d'abord traitée : « Quels sont les caractères ou les indices, d'après lesquels on peut juger si une proposition constitue une matière digne d'être soumise à un jugment solennel du magistère catholique? » Afin d'écarter préalablement certaines prétentions injustifiables des adversaires, les consulteurs posèrent d'abord plusieurs conclusions de forme négative. Pour qu'une proposition puisse devenir vérité de foi catholique, il n'est point nécessaire que, dans le passé, il n'y ait pas eu diversité d'opinion dans l'Église catholique, et que tous aient été constamment d'accord sur le point dont il s'agit. Il n'est point nécessaire qu'on ne puisse pas alléguer des écrivains, même d'autorité, à l'encontre de la doctrine qu'on songe à définir. Il n'est point nécessaire qu'il y ait en sa faveur des témoignages explicites ou même implicites de la sainte Écriture, celle-ci n'étant pas l'unique source de la révélation. Il n'est point nécessaire, en ce qui concerne la tradition, qu'on possède une série de Pères et de témoignages remontant jusqu'à l'âge apostolique. La prétention contraire s'appuie sur des hypothèses ou des assertions de ce genre : les Pères ont mis par écrit toute la doctrine prêchée depuis l'origine du christianisme; tous les monuments de l'antiquité nous sont parvenus; l'objet total de la foi a toujours été conçu distinctement et exprimé formellement; la tradition (dogmatique) d'une époque postérieure peut être en désaccord avec celle d'une époque antérieure; de la doctrine professée, à n'importe quel siècle, on ne peut pas conclure légitimement que cette doctrine n'a jamais été niée par le plus grand nombre et qu'elle a toujours été professée, au moins d'une façon implicite, par le plus grand nombre. Or, ce sont là des hypothèses ou des assertions dont la fausseté se prouve soit par la nature de la révélation chrétienne, et du magistère ecclésiastique, soit par l'histoire des dogmes définis au cours des siècles. Dès lors, que d'objections ressassées par les adversaires d'une définition tombaient d'elles-mêmes! Telle, notamment, l'objection tirée de cette phrase célèbre de Vincent de Lérins, *Commonitorium*, l. I, c. II, *P. L.*, t. L, col. 640 : *Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* Adage vrai dans le sens où le prend l'auteur, c'est-à-dire dans un sens positif; mais faux, d'après le contexte même, dans le sens négatif ou exclusif, que rien ne puisse être défini comme vérité de foi sans avoir été préalablement cru toujours, en tous lieux et par tous.

Aux canons d'ordre négatif succédèrent ceux d'ordre positif. Pour reconnaître si une proposition est définissable de foi divine, on peut considérer comme suffisants ces divers caractères ou indices : un certain nombre de témoignages solennels qui contiennent la proposition discutée; le fait de pouvoir assigner un ou plusieurs principes révélés qui renferment cette proposition; la connexion mutuelle des dogmes, ou, ce qui revient au même, la nécessité d'admettre comme révélée une proposition dont le rejet entraînerait nécessairement et immédiatement la fausseté d'un ou plusieurs articles révélés; l'enseignement concordant de l'épiscopat actuel; dans de certaines conditions, la pratique de l'Église, en entendant par là un acte externe de culte et de religion, posé universellement et solennellement en vertu d'un précepte strict. Une pratique de ce genre suppose une vérité spéculative qui la dirige et la détermine. Cette vérité théorique peut dépendre d'un fait non révélé, comme la persévérance finale dans le culte des saints, une apparition, une vision ou quelque autre circonstance dans certaines fêtes. Il faudra donc, pour que la pratique de l'Église puisse être présentée comme un critère de définibilité, établir qu'elle se rattache à une vérité spéculative révélée, ce qu'on peut faire, soit en considérant la nature de cette vérité, soit en recourant à des témoignages extérieurs convenables.

Ces principes posés, les membres de la Commission passèrent à la question de fait ou d'application. Ils ne s'arrêtèrent pas aux critères dont la réalisation était manifeste, par exemple, la doctrine concordante de l'épiscopat actuel et la croyance commune des fidèles, attestées qu'elles étaient par les réponses à l'encyclique pontificale. Ils se bornèrent à montrer comment l'immaculée conception de la Vierge était contenue dans les deux sources fondamentales de la révélation chrétienne. Nous avons vu, col. 859, 862, ce que furent leurs conclusions au sujet de la sainte Écriture : ils jugèrent que le glorieux privilège apparaissait comme enveloppé dans le Protévangile et la salutation angélique, quand on les étudie sous la lumière de l'interprétation patristique. En ce qui concerne la tradition, ils invoquèrent et citèrent un grand nombre d'autorités affirmant la sainteté de la mère de Dieu et écartant d'elle toute tache d'une façon générale et indéfinie, parfois même dans son origine première ou sa conception. Empruntés pour la plupart à l'Église d'Orient, ces témoignages patristiques et liturgiques trahissent l'influence du grand ouvrage, *De immaculato Deiparæ semper Virginis conceptu*, que le P. Passaglia, membre de la Commission, composiat alors et qu'il allait publier en 1854. Enfin des considérations sur l'opportunité et les convenances d'une définition furent ajoutées en guise de conclusion.

A la suite de ces travaux, un canevas fut dressé, indiquant, comme preuves à utiliser dans la bulle, la convenance, l'Écriture sainte, Gen., III, 15, la tradition patristique, la fête de la Conception et le sentiment de l'Église universelle. *Silloge degli argomenti da servire all' estensore della Bolla dogmatica.* On adjoignit à cette pièce quelques notes explicatives, *Dichiarazioni*, tendant à éclaircir davantage les arguments proposés et à résoudre des objections faites du point de vue scripturaire ou patristique. *Atti*, t. II, p. 46, 55. Le résultat fut un nouveau schème, dont il nous reste à parler.

5° *Discussion du texte de la bulle (22 mars - 4 décembre 1854).* — Le nouveau schème, 3e dans les *Atti*, t. II, p. 76, contenait substantiellement ce qui est resté dans la rédaction définitive, mais sous une forme et dans un ordre qui donnèrent lieu à de nombreuses modifications; six fois le texte fut retouché et perfectionné. Multiples furent les reviseurs : théologiens consulteurs; cardinaux, au nombre de 21 constitués le 22 mars 1854 en congrégation consultative; archevêques et évêques présents ou mandés à Rome et formant séance du 20 au 24 novembre sous la présidence des cardinaux Brunelli, Caterini et Santucci. Diverses remarques faites en ces circonstances méritent d'être relevées, pour la lumière qu'elles projettent, soit en général sur la rédaction de la bulle *Ineffabilis*, soit en particulier sur le sens et la portée de la définition dogmatique du 8 décembre.

Dans les trois premiers schèmes, celui du P. Perrone et les deux suivants, les noms des Pères ou des écrivains ecclésiastiques dont on donnait les témoignages étaient exprimés; supprimés dans le quatrième, ils reparurent dans les autres, mais mis en note, au bas des pages, avec les titres des ouvrages, comme on peut le voir dans les *Atti*, p. 125, 151, 177, 259. Sur l'observation faite en dernier lieu par un certain nombre de cardinaux, que, sous cette forme, la bulle ressemblait trop à une dissertation d'allure polémique ou scolastique, les références furent supprimées. Les témoignages furent simplement utilisés et groupés d'après un ordre logique ou systématique, répondant aux idées qu'ils expriment ou à la façon dont ils les expriment.

Mention fut faite des adversaires de la pieuse croyance qui avaient prétendu rejeter la sanctification de Marie au second instant de son existence, ou substituer, comme objet du culte, la sanctification à la conception; mais rien ne fut dit de l'opposition de saint Bernard et des grands docteurs du XIIIe siècle, malgré quelques remarques, une notamment du cardinal Roberti. *Atti*, p. 282. En réalité, alors comme maintenant, on ne s'accordait pas sur la question préalable, à savoir si ces docteurs furent réellement opposés à la pieuse croyance, entendue de la conception passive et consommée, dans le sens de la définition projetée. En outre, on voulait éviter tout ce qui pourrait être cause de froissements entre catholiques.

Un seul texte scripturaire, Gen., III, 15, avait été indiqué dans la *Sylloge degli argomenti*, et il y figurait comme argument distinct, sans référence à l'exégèse patristique ou ecclésiastique. Nous avons vu que les théologiens de la Commission spéciale ajoutèrent au Protévangile la salutation angélique, mais en considérant la preuve tirée de l'un et de l'autre comme dépendant, dans son efficacité, des données traditionnelles. Cette manière de voir, partagée par les évêques et les cardinaux, ne fut pas sans influence sur la rédaction dernière, suivant cette remarque de Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, p. 246 : « Dans la bulle qui contient la définition du mystère, (Pie IX) n'insiste pas sur les témoignages de l'Écriture comme s'ils formaient un argument à part; mais il les lie, si je puis parler ainsi, aux témoignages des Pères qui en ont déterminé le sens. »

Des évêques objectèrent que beaucoup des textes empruntés aux Pères ou aux écrivains ecclésiastiques ne s'appliquaient pas à la conception de Marie. Mgr Malou, de Bruges, répondit que la sainteté affirmée d'une façon indéfinie entraînait la conception immaculée; il suffisait donc, pour tout accorder, de distinguer entre les preuves *directes* et les *indirectes*. *Atti*, t. II, p. 207. Réponse importante dans la pratique. En face des témoignages *indirects*, la question n'est pas : Ces témoignages *expriment-ils* l'exemption du péché originel ou la conception immaculée? mais seulement : La notion plus générale, que ces témoignages expriment, *contient-elle* cette exemption ou cette conception, soit implicitement, soit virtuellement (abstraction faite de ce qui peut être une pure querelle de mots), comme le tout contient la partie, comme l'universel contient le particulier, comme les prémisses contiennent la conclusion, comme une vérité en appelle une autre, ou par contraste, quand l'une exclut l'autre ou par connexion, quand les deux ont un rapport mutuel?

L'argument fondé sur l'autorité de l'Église romaine sanctionnant la fête et la croyance, avec énumération des interventions répétées et toujours de plus en plus expressives des souverains pontifes, ne venait d'abord dans les projets de bulle qu'en second lieu, après l'exposé des monuments relatifs à l'ancienne tradition. Des évêques proposèrent d'intervertir l'ordre, afin de mieux relever l'importance de la preuve tirée du « fait de l'Église, » comme ayant pour les catholiques une valeur péremptoire. Ainsi fut fait, Pie IX lui-même s'étant prononcé pour l'interversion. *Atti*, p. 207, 235, 291, 300.

En 1849, un prêtre de la Congrégation de l'Oratoire de Venise avait publié une dissertation insérée dans les *Pareri*, t. V, p. 663, où il s'efforçait de montrer que la mère de Dieu a été préservée non seulement de la faute originelle, mais encore de toute obligation de la contracter, *da ogni debito d'incontrarla*. Un membre de la Consulte théologique, Pierre Biancheri, proposa, dans le même sens, d'attribuer à la bienheureuse Vierge le privilège de l'exemption par rapport à la nécessité de contracter la tache héréditaire non moins que par rapport à la tache elle-même. *Atti*, t. I, p. 528, 532. La proposition resta sans écho.

Une autre question fut soulevée dans la réunion des évêques. Celui d'Ugento, Mgr François Bruni, demanda qu'on ne se contentât pas d'écarter de Marie la tache du péché proprement dit, qui affecte l'âme, mais qu'on la déclarât aussi préservée et exempte de la concupiscence ou foyer du péché, *sed etiam a fomite et concupiscentia præservatam et immunem fuisse. Atti*, t. II, p. 243 sq. La motion ne fut pas agréée; mais cet évêque fut plus heureux dans l'avis qu'il avait suggéré de faire porter l'exemption de la faute originelle sur la personne de Marie, et non sur l'âme seule : *de persona, non de sola anima, asserenda sit*, contrairement à la formule, empruntée à la bulle *Sollicitudo*, d'Alexandre VII, qui se lisait jusqu'alors dans les schèmes : *animam beatissimæ Virginis, cum primum fuit creata et in suum corpus infusa...* Le cardinal Joseph Pecci, évêque de Gubbio, soutint cet avis : il fallait, dit-il, éviter toutes les expressions qui pourraient ramener l'opposition, mise jadis par les théologiens scolastiques entre le corps et l'âme au sujet de la conception de la bienheureuse Vierge et, dans ce but, faire tomber la définition sur la personne, *ita ut definitio respiceret* PERSONAM. Conformément à ce vœu, on remplaça le mot *animam* par ces autres : *beatissimam virginem Mariam. Atti*, t. II, p. 38, 87, 243, 292, 312.

Comment l'immaculée conception a-t-elle été révélée : d'une façon explicite ou implicite? Cette question fut discutée, sans être résolue. Divergents avaient été les avis des membres de la Consulte théologique : quelques-uns s'étaient contentés de conclure d'une façon indéterminée à l'existence d'une révélation, soit explicite, soit implicite; d'autres, très peu nombreux, s'étaient prononcés pour une révélation explicite; la plupart avaient soutenu ou supposé une révélation implicite. La même divergence se manifesta dans les délibérations des évêques. Mgr Kenrick, archevêque de Baltimore, observa que le plus grand nombre parmi les catholiques ne croyaient pas à une révélation explicite, *quam tamen* PLERIQUE *catholici non agnoscunt. Atti*, t. II, p. 231.

Au même ordre d'idées se rattache une autre controverse. Dans le premier schème, comme dans sa *Disquisitio theologica*, le P. Perrone parlait comme s'il y avait eu croyance explicite à l'immaculée conception dès l'âge anténicéen; il s'appuyait sur divers arguments : lettre des prêtres d'Achaïe sur le martyre de saint André, textes de saint Hippolyte et de saint Denys d'Alexandrie, passages où saint Justin, saint Irénée et autres Pères établissent une antithèse entre l'ancienne et la nouvelle Ève. Aussi la formule de définition, telle qu'elle était exprimée dans ce schème, contenait-elle l'affirmation d'une doctrine *constante* de l'Église relativement au privilège marial : *CONSTANTEM FUISSE et esse catholicæ Ecclesiæ doctrinam. Atti*, t. II, p. 38. Trois sur cinq des théologiens chargés de reviser la pièce critiquèrent l'assertion. Mgr Tizzani et un autre s'en prirent aux textes allégués, comme n'étant pas des premiers siècles ou comme n'affirmant rien de plus que l'intégrité virginale. Le P. Paul de Saint-Joseph, religieux carme, rappela les objections vives et persévérantes que la doctrine de la conception sans tache avait rencontrées, la réserve prolongée des souverains pontifes, etc. Il fut tenu compte de ces observations, mais incomplètement, car les termes *constantem fuisse*, restèrent dans les schèmes suivants jusqu'au septième ou avant-dernier. *Ibid.*, p. 88, 116, 140, 164, 192. Dans les réunions des évêques et des cardinaux, les protestations recommencèrent. On renouvela les critiques contre l'authenticité ou la force probante des textes allégués. Mgr Kenrick contesta nettement l'existence d'une tradition primitive formelle : pendant plusieurs siècles, il ne fut pas question de la conception de Marie. Mgr Athanase Bonaventure, évêque de Lipari, parla d'une croyance d'abord implicite, et plus tard seulement explicite. Des prélats allemands, en particulier les archevêques de Munich, de Vienne et de Prague, Mgr de Reizach, Mgr de Rauscher et le cardinal de Schwartzenberg, accentuèrent la difficulté dans des observations motivées : « Je ne comprends pas, dit le dernier, comment on peut affirmer et réaffirmer que la pieuse croyance s'est manifestée *dès les premiers temps de l'Église* par des témoignages clairs et indubitables, que la tradition a *toujours* existé. » Finalement, les termes contestés disparurent dans le huitième schème et dans le texte définitif. *Atti*, t. II, p. 208 sq., 215, 217, 274, 295.

La conclusion des travaux préparatoires eut lieu le 1er décembre. Ce jour-là, Pie IX tint un consistoire secret; après une courte allocution adressée aux cardinaux, il leur demanda s'ils étaient d'avis qu'il procédât à la définition dogmatique : *Placetne igitur Vobis, ut dogmaticum de immaculata beatissimæ virginis Mariæ conceptione proferamus decretum?* Les cardinaux ayant acquiescé, les débats furent clos, et le pape assigna le huit décembre, jour de la fête, pour la promulgation solennelle du dogme : *Itaque iam nunc diem octavum huius mensis decembris, quo de gloriosissimæ Virginis conceptione festum ab universa Ecclesia concelebratur, indicimus pro emittendo ac vulgando hoc decreto. Atti*, p. 275.

La collection déjà citée des *Pareri dell' Episcopato*, Mgr Vincenzo Sardi, *La solenne definizione del dogma dell' immacolato concepimento di Maria santissima. Atti e documenti pubblicati nel cinquantesimo anniversario della stessa definizione*, Rome, 1905; Roskovány, *op. cit.*, t. IV, VI; J. Perrone, S. J., *De immaculato beatissimæ virginis Mariæ conceptu, an dogmatico decreto definiri possit*, Rome, 1847; ed. altera emendata, Munster, 1848, dans *Pareri*, t. VI, p. 309; Pierre Biancheri, prêtre de la Congrégation de la Mission, *Voto in forma di dissertazione sulla definizione dogmatica dell' immacolato concepimento della beatissima Virgine Maria*, Tivoli, 1848, dans *Atti*, t. I, p. 272, et *Pareri*, t. V, p. 181; dom Guéranger, *Mémoire sur la question de l'immaculée conception de la très sainte Vierge*, Paris, 1850, dans *Pareri*, t. VII, p. 1; Pierre Gual, O. M., *Della definibilità della concezione immacolata di Maria*, Rome, 1852, dans *Pareri*, t. VIII, p. 1; Antoine Ballerini, S. J., *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatæ virginis Deiparæ illustrandum*, Rome, 1854, dans *Pareri*, t. X; C. Passaglia, *De immaculato Deiparæ semper virginis conceptu commentarius*, Rome, 1854; card. Gousset, *La croyance générale et constante de l'Église touchant l'immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie, prouvée principalement par les constitutions et les actes des papes, par les lettres et les actes des évêques, par l'enseignement des Pères et des docteurs de tous les temps*, Paris, 1855; Mgr Malou, *op. cit.*, t. I, c. VII, p. 217 sq.; t. II, c. XII, § 5.

IV. LA BULLE INEFFABILIS DEUS : SYNTHÈSE DES PREUVES. — L'acte décisif fut accompli le 8 décembre 1854, par la lecture officielle du document pontifical qui contenait, dans sa dernière partie, la formule de définition dogmatique. Le texte a été donné et expliqué au début de cet article, col. 845. Reste à parler du préambule ou partie d'exposition, sorte de résumé, du long travail d'élaboration qui s'était fait dans l'Église depuis des siècles et qui était devenu plus intense à l'approche du terme. On se rappellera la remarque faite, col. 848, que seule la *définition* est garantie par l'infaillibilité pontificale et exige un acte de foi.

1° *L'exposé historico-doctrinal.* — Pie IX commence par énoncer la raison dernière des insignes privilèges accordés à Marie : c'est l'union étroite qui, dans le plan divin, existe entre elle et le Verbe incarné. De toute éternité Dieu le Père décréta le rachat du genre humain par son Fils unique, et il lui choisit une mère, aimée dès lors d'un amour de prédilection. De là ces trésors incomparables de grâce qui, dans une mère de

Dieu, étaient de toute convenance, *et quidem decebat omnino*, en particulier, une parfaite exemption du péché et une pleine victoire sur l'antique serpent.

Vient ensuite le fondement principal de la définition. Il est emprunté à la tradition de l'Église, considérée au sens actif ou subjectif de règle vivante de la croyance, à laquelle il appartient d'interpréter et de sanctionner les vérités transmises de siècle en siècle. Cette tradition nous est présentée d'abord dans sa dernière période, celle où la croyance à la conception sans tache s'accentue, se fixe et s'impose. Divers facteurs concourent au résultat : ordres religieux, universités, docteurs les mieux versés dans la science des choses divines, évêques agissant à titre individuel ou collectif. Mais le facteur décisif, auquel tout le reste est subordonné, c'est l'attitude du magistère suprême, manifestée par les actes multiples et de plus en plus expressifs des pontifes romains en faveur de l'exemption, et aboutissant enfin à l'institution et à l'imposition d'une fête ayant pour objet la conception même de Marie, avec cette circonstance notable, que, dans les monuments liturgiques qui s'y rapportent, les termes dont la sainte Écriture se sert en parlant de la Sagesse incréée et de son éternelle génération, sont adaptés à l'origine de la mère de Dieu.

Tous ces facteurs supposent, comme fondement ultérieur, une tradition qui avait précédé, celle des saints Pères et des écrivains ecclésiastiques anciens, dont l'enseignement, de moins en moins explicite à mesure qu'on remonte davantage le cours des siècles, est comparable à une esquisse et à des semailles : *si qua antiquitus informata sunt, et Patrum fides sevit.* Multiples sont les manifestations de ce genre. Ces anciens témoins, Pères et écrivains ecclésiastiques, ont vu dans le Protévangile, Gen., III, 15, Notre-Seigneur Jésus-Christ, rédempteur du genre humain, et sa très sainte mère, unis dans une commune inimitié contre l'antique serpent. Pour signifier la victoire singulière de la Vierge mère, son innocence, sa pureté, son insigne sainteté, son exemption de toute tache du péché, l'abondance ineffable des grâces, des vertus et des privilèges dont elle a été comblée, ils lui ont appliqué diverses figures de l'Ancien Testament, saluant en elle : l'arche de Noé sortie indemne de l'universel naufrage; l'échelle de Jacob qui s'étend de la terre au ciel et dont le Seigneur lui-même occupe le sommet; le buisson ardent qui, au milieu des flammes pétillantes, ne se consume pas ni ne souffre de perte ou de diminution, mais verdit et fleurit d'une façon merveilleuse; la tour inexpugnable placée en face de l'ennemi; le jardin fermé dont l'accès ne peut être forcé; la lumineuse cité de Dieu, dont les fondements reposent sur les saintes montagnes; le très auguste temple de Dieu qui, brillant des splendeurs célestes, est rempli de la gloire du Seigneur.

Aux figures succèdent les expressions symboliques, empruntées aux prophètes, pour désigner la somme des grâces reçues par Marie et son intégrité originelle : pure colombe, sainte Jérusalem, sublime trône de Dieu, maison et arche de sanctification que l'éternelle Sagesse s'est construite, reine appuyée sur son bien-aimé et sortie de la bouche du Très-Haut toute parfaite, toute belle, tout agréable aux yeux de Dieu.

Dans les paroles adressées à la Vierge par l'archange Gabriel et par sainte Élisabeth, les Pères ne voient pas seulement une salutation extraordinaire, unique en son genre, ils y trouvent l'indice d'une bénédiction qui exclut toute idée de malédiction et d'une plénitude de grâce qui appelle une sainteté, une innocence supérieure à celle de toute autre créature et dont la sublime dignité qui en est le fondement, la dignité de mère de Dieu, peut seule faire entrevoir l'étendue.

Comparant Marie avec Ève jouissant encore de l'innocence originelle, ils ne se contentent pas de les mettre sur un pied d'égalité; dans une antithèse frappante, ils élèvent la seconde Ève bien au-dessus de la première et mettent particulièrement en relief ce trait significatif : l'une perdit l'innocence et l'amitié divine pour avoir prêté l'oreille aux insinuations perfides du serpent; l'autre, au contraire, fit toujours progresser le don primitif et, loin de prêter l'oreille aux insinuations de l'ennemi, ébranla jusqu'aux fondements sa puissance et son empire par la force dont Dieu la revêtit.

De là tant d'appellations où l'idée d'innocence et de pureté apparaît, appliquée à la Vierge dans un sens comparatif ou absolu : lis parmi les épines; terre absolument intacte, sans tache, sans souillure, toujours libre et exempte de toute contagion du péché; terre dont le nouvel Adam a été formé; paradis d'innocence, d'immortalité et de délices, irréprochable, tout lumineux et tout agréable, planté par Dieu lui-même et protégé contre toutes les embûches du serpent venimeux; bois incorruptible, que le ver du péché n'a jamais pu atteindre; fontaine toujours limpide et scellée par la vertu de l'Esprit Saint; temple tout divin ; unique et seule fille, non de la mort, mais de la vie; rejeton non de colère, mais de grâce, qui, par une providence spéciale de Dieu, en dehors des lois établies et communes, est sorti d'une racine corrompue et infectée, sans jamais être privée de sa verdure.

Les affirmations en termes propres et précis s'ajoutent au langage métaphorique. Les Pères ne veulent pas que, là où il s'agit de péché, la mère de Dieu soit mise en cause; ils la déclarent exempte, par privilège, de toute tache ou souillure du corps, de l'âme et de l'esprit, toujours vivante en Dieu, toujours unie à lui, toujours dans la lumière et jamais dans les ténèbres, demeure digne du Christ par la grâce originelle. Particulièrement expressifs sont les termes dont ils font usage en parlant de la Vierge considérée dans sa conception : fruit de grâce; première-née, comme future mère du premier-né, apparaissant dès le début comme une aurore d'une éblouissante pureté; tabernacle créé par Dieu lui-même ou formé par le Saint-Esprit; vase d'élection qui ne devait avoir de commun avec les autres enfants d'Adam que la nature, et non les fautes ni les taches.

La même croyance se manifeste dans les formules d'éminence ou de transcendance si fréquentes chez les écrivains ecclésiastiques, quand ils appellent Marie non seulement immaculée, innocente, exempte de tache, sainte et pure, mais tout immaculée, tout innocente, toute sans tache, étrangère aux moindres souillures du péché, toute pure et intacte, le type et le modèle même de l'innocence et de la pureté, plus belle que la beauté, plus gracieuse que la grâce, plus sainte que la sainteté, seule sainte, au-dessus de toute intégrité et de toute virginité, seule devenue tout entière le domicile et le sanctuaire des grâces de l'Esprit Saint, en sorte qu'en dehors de Dieu, rien n'égale sa mère, plus belle, plus noble, plus sainte par sa grâce native que les chérubins, les séraphins et toute l'armée céleste.

Enfin, c'est la voix des liturgies qui se mêle à celle des Pères et des autres écrivains pour saluer la mère de Dieu ou l'invoquer dans des termes non moins louangeurs : colombe toute belle et sans tache; rose toujours fleurie, absolument pure, toujours innocente et sainte; innocence qui n'a jamais été blessée; nouvelle Ève qui a enfanté l'Emmanuel.

En somme, pour résumer tout cet exposé avec la bulle elle-même, § *Nil igitur mirum*, l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge nous est présentée comme « une doctrine qui, au jugement des Pères, est consignée dans les saintes Lettres, qu'ils ont eux-

mêmes transmise en des témoignages graves et nombreux, que la vénérable antiquité professe souvent dans d'insignes monuments et que, finalement, l'Église a revêtue, en la proposant elle-même, de sa haute et souveraine autorité. »

2° *Synthèse des preuves et connexion du dogme avec la révélation divine.* — Nous retrouvons dans la bulle de définition les chefs de preuves indiqués dans le *Sylloge degli argomenti*, col. 1201 : convenance, Écriture sainte, tradition patristique, fête de la Conception, sentiment de l'Église universelle. Mais les trois dernières preuves rentrent, comme parties intégrantes, dans l'argument de tradition pris dans son ensemble.

1. *Convenance.* — Dans la bulle comme dans le *Sylloge*, cette preuve est rattachée au titre de mère de Dieu et au rôle unique qui en résulte pour Marie dans l'œuvre de la rédemption. Il ne s'agit pas de la simple convenance qui s'attache à tout ce que Dieu opère effectivement, *convenientia rei factæ;* il s'agit d'une convenance spéciale, fondée sur un titre qui appelle positivement le privilège, *convenientia rei faciendæ*, et dès lors s'imposant moralement à l'être parfait qu'est Dieu. Que cet argument ait des racines profondes dans l'ancienne tradition, toute l'étude présente le démontre. Nous l'avons rencontré de bonne heure chez les Pères grecs et latins. Au XII^e^ siècle, les champions de l'immaculée conception, Eadmer et ses associés, en firent particulièrement usage. Scot et ses disciples le développèrent : *Potuit, decuit, fecit.* Nous avons vu quel parti en ont tiré des orateurs, comme Gerson, Bossuet et autres. Les simples fidèles allaient comme d'instinct à la même conclusion; de là ce que nous avons constaté plus d'une fois, des sentiments d'étonnement, de malaise, et parfois d'irritation, quand un prédicateur osait attaquer publiquement la sainte conception de la mère de Dieu. Cet argument mène-t-il jusqu'au dogme, tel qu'il a été défini par Pie IX? S'il permet d'affirmer la réalité du privilège, il ne semble pas que, pris *en soi*, et d'une façon abstraite, il suffise à l'établir comme vérité *divinement révélée*. N'avons-nous pas rencontré, au cours de cette étude, des théologiens graves qui admettaient cet argument et sa valeur probante, et qui, pourtant, ne considéraient pas le privilège comme définissable de foi divine? Mais rares ont dû être ceux qui se sont cantonnés dans ce point de vue partiel et étroit.

2. *Écriture sainte.* — Les deux textes cités dans la bulle, Gen., III, 15 et Luc., I, 28, 42, ont été utilisés par les Pères et les écrivains ecclésiastiques. Voir col. 853 sq., 862 sq. Des explications données il résulte que, d'après un grand nombre de théologiens, ces textes, pris sous la lumière de l'interprétation patristique et ecclésiastique, contiennent un témoignage *implicite* en faveur du privilège. Dom Guéranger écrivait dans son *Mémoire*, § 6 : « Nous conviendrons volontiers que ces divers textes ne forment pas une démonstration évidente; mais il faut bien reconnaître aussi que, si une définition favorable intervenait, le sens de ces textes serait définitivement fixé, et ils acquerraient une valeur de preuve positive qui leur manque jusqu'à présent. » La définition du 8 décembre 1854 n'a pas porté sur ces textes; il reste seulement qu'ils ont été jugés assez solides pour figurer dans l'exposé doctrinal qui précède la définition et tend à la justifier.

3. *Tradition.* — C'est comme organe actif, manifestant, transmettant ou sanctionnant la croyance à la conception sans tache de Marie, que la tradition est invoquée dans la bulle : témoignages des Pères, implicites ou explicites, généraux ou particuliers; célébration de la fête dans le sens immaculiste, en Orient et en Occident; dans l'Église catholique, à un moment donné, croyance commune des fidèles et des pasteurs, sanctionnée finalement par l'adhésion du magistère suprême. A ce dernier stage, la preuve est achevée; preuve indirecte et de pure autorité, il est vrai, mais décisive, puisqu'elle s'appuie sur la promesse d'inerrance faite à l'Église par son fondateur. Là est le dernier mot pour les catholiques; s'ils croient que l'immaculée conception de Marie est une vérité divinement révélée, c'est surtout à cause de l'autorité infaillible de l'Église qui l'a solennellement affirmée.

Un problème grave n'en subsiste pas moins : Comment la tradition patristique, qui se trouve à la base du reste, se rattache-t-elle à la révélation? Problème dont la solution est d'autant plus délicate que, suivant l'explication donnée, col. 847, la définition a porté sur le seul fait de la révélation, *esse a Deo revelatam*, sans que le mode ait été spécifié ni, par conséquent, la façon dont le privilège est contenu dans le dépôt primitif. Parmi les membres de la Consulte théologique établie par Pie IX, quelques-uns soutinrent l'hypothèse d'une tradition orale et formelle, datant des apôtres et suffisant à elle seule pour légitimer une définition. Les autres, en beaucoup plus grand nombre, n'allèrent pas si loin; ils jugèrent seulement que la tradition active se présentait dans des conditions qui garantissaient une connexion objective entre l'immaculée conception comme vérité transmise et le dépôt primitif. Ce qui peut se vérifier indépendamment d'une tradition orale et formelle d'origine apostolique; il suffit, en effet, que la tradition active exprime une vérité implicitement contenue soit dans une vérité révélée d'une portée plus générale, soit dans les saintes Lettres, interprétées à la lumière de la foi et de la doctrine catholique.

La théorie d'une tradition orale et formelle d'origine apostolique apparaît, chez beaucoup de ceux qui l'ont soutenue, comme dépendante de documents apocryphes ou de témoignages sans valeur probante. A ceux-là on a le droit de rappeler l'aveu fait dans le *Sylloge degli argomenti :* « Il n'y a pas lieu de disconvenir que, parmi les Pères et les autres écrivains qui ont vécu dans les premiers siècles de l'Église, on n'en a pas encore trouvé qui aient affirmé clairement, *apertis verbis*, l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge. » Voir col. 873. Même dégagée de cette fausse monnaie et appuyée seulement sur les témoignages plus sérieux de saint Éphrem, de saint Augustin et autres du même genre, donnés comme *indices* d'une croyance commune qui aurait précédé, cette hypothèse reste sujette à de réelles difficultés. On ne s'explique alors ni l'absence de témoignages formels pendant plusieurs siècles, ni les controverses si vives et si prolongées qui ont existé plus tard. Partir du fait que la croyance au privilège se manifeste nettement à telle époque, pour inférer qu'elle existait aussi dans une période antérieure, c'est s'exposer, dans l'occurrence, à commettre une pétition de principe : il faudrait d'abord prouver que, par sa nature, l'immaculée conception fait partie de ces vérités fondamentales qui, dès le début, ont dû être crues d'une façon explicite.

Beaucoup plus vraisemblable est l'opinion de ceux qui se contentent d'une révélation *implicite* du glorieux privilège; révélation dont ils cherchent le fondement, soit dans les deux principaux textes scripturaires, Gen., III, 15 et Luc., I, 28, 42, mis en parallèle et éclairés l'un par l'autre sous la lumière de l'interprétation patristique et ecclésiastique, soit dans une vérité révélée d'une portée assez générale pour englober l'immaculée conception, comme paraît être la notion de *mère de Dieu*. Non pas la notion simple ou abstraite qui s'arrêterait au rapport de génération physique; mais la notion historique et concrète, telle qu'elle a été insinuée dans la sainte Écriture et com-

prise par la tradition : celle d'une mère dont Jésus-Christ, le nouvel Adam, a daigné faire son associée dans l'œuvre de la rédemption, qu'il a voulu traiter en fils aimant et qu'il a ornée d'une sainteté proportionnée à sa dignité et à son rôle. C'est cette notion historique et concrète de Marie, mère de Dieu, qui est devenue pour les Pères et les anciens auteurs ecclésiastiques comme une valeur première dont ils ont exploité l'inépuisable contenu.

Sous cet aspect, le privilège de l'immaculée conception rentre, comme un détail, dans les perfections propres à la mère du Verbe incarné, telle qu'elle a été voulue, et *décemment* voulue par Dieu. C'est Marie sainte et pure, quand son âme sort des mains du créateur et s'unit au corps qui devait porter l'Homme-Dieu; Marie sainte et pure alors comme en sa naissance, comme au jour de l'Annonciation, comme dans l'ineffable nuit de l'enfantement divin, comme dans toutes les circonstances de sa vie unique. Rien de plus juste que cette réflexion de Scheeben, art. *Empfängnis* dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. IV, col. 462 : « Pour bien apprécier la place de cette doctrine dans la tradition, il ne faut pas la considérer comme une vérité isolée, mais comme faisant partie de l'idée générale que l'Église a toujours eue de la sainteté de Marie et de son rôle dans l'économie de la rédemption. »

La synthèse des preuves de l'immaculée conception, commencée longtemps avant la définition par les principaux défenseurs du privilège, se trouve, perfectionnée et complétée, surtout au point de vue scripturaire et patristique, dans les cours de théologie plus récents. La plupart des auteurs touchent la question dans le *De Verbo incarnato* : Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. III, p. 279, Fribourg-en-Brisgau, 1882; J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, 4e édit., Paderborn., 1909, t. II, q. 257; trad. angl. sous le titre de *Mariology*, par A. Preuss, Saint-Louis (Mo.), 1914; L. Janssens, *De Deo homine*, t. II, p. 30; G. Van Noort, *De Deo redemptore*, sect. III, 2e édit., Amsterdam, 1910. D'autres rattachent la question au péché originel : Palmieri, *Tractatus de peccato originali et de immaculato B. V. Deiparæ conceptu*, 2e édit, Rome, 1904; Ch. Pesch, *De Deo creante et elevante*, sect. IV, a. 4. D'autres, formant de la Mariologie un traité distinct, y font naturellement rentrer l'immaculée conception : A. M. Lépicier, *Tractatus de B. virgine Maria matre Dei*, part. II, c. 13, 3e édit., Paris, 1906; C. Van Crombrugghe, *Tractatus de B. virgine Maria*, c. III, Gand, 1913.

V. Après la définition : adversaires et défenseurs. — Pour les enfants dévoués de l'Église catholique, la promulgation officielle du glorieux privilège fut une cause de joie comparable à celle qui s'était manifestée jadis à Éphèse quand la maternité divine avait été solennellement revendiquée contre les dénégations de Nestorius. Les *Atti* racontent, dans une dernière partie, ce que les fêtes furent à Rome et quel accueil l'acte pontifical reçut de la part des catholiques; parmi les instructions pastorales faites à cette occasion et rapportées p. 535, 627, on est heureux de rencontrer, en France, celles des archevêques et évêques de Paris, Lyon, Reims, Chambéry, Poitiers, Orléans, Belley et Marseille. Une autre note devait nécessairement se faire ouïr.

1. Les adversaires et leurs attaques. — S'il fallait s'attendre à des protestations de la part de ceux qui, séparés de l'Église romaine, ne reconnaissent ni l'autorité du magistère souverain ni les principes dogmatiques que la définition du 8 décembre 1854 supposait, on aurait pu espérer que, chez les catholiques, tous seraient dociles à la voix du pasteur; il n'en fut malheureusement pas ainsi.

1° *L'opposition chez les catholiques.* — Si regrettables qu'aient été les défections survenues alors, il s'en faut de beaucoup que, par leur nombre ou par leur importance, elles aient justifié les craintes excessives que la perspective d'une définition avait fait concevoir aux pessimistes et aux timides. Quand on examine la liste, donnée par Reusch et par Roskovány, des écrits publiés contre l'acte pontifical, on n'en trouve qu'un petit nombre sortis de plumes catholiques, et leurs auteurs trahissent presque toujours des tendances jansénistes ou gallicanes. En France, ces opposants sont représentés surtout par deux prêtres, les abbés Laborde et Guettée. Le premier († 1855) avait commencé dès 1850 une campagne acharnée contre la définition; en novembre 1854, il n'avait pas craint d'adresser à Pie IX une *Lettre sur l'impossibilité d'un nouveau dogme relativement à la conception de la bienheureuse vierge Marie*, en latin et en français. *Atti*, t. II, p. 250. La définition prononcée, il soutint son rôle dans un nouvel écrit : *Relation et mémoire des opposants*, etc. L'abbé Guettée, qui passa plus tard à l'Église russe, publia dans *L'Observateur catholique*, qu'il dirigeait, les *Observations d'un théologien contre la bulle* et ouvrit largement à d'autres adversaires les colonnes de cette feuille, fondée contre l'ultramontanisme. Quelques attaques parurent aussi en Allemagne, en Italie et en Espagne.

Plus retentissante fut la protestation des trois prélats jansénistes de Hollande, Jean Van Santen, archevêque d'Utrecht, Henri Jean Van Buul, évêque d'Haarlem, et Hermann Heykamp, évêque de Daventrie. Dans une instruction pastorale en langue vulgaire sur l'immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie, 9 juillet 1856, ils affirmèrent que Pie IX avait injustement fait appel, dans l'encyclique *Ineffabilis*, à la sainte Écriture, à la tradition, à la doctrine constante de l'Église, au consentement des pasteurs et des fidèles, aux actes et aux constitutions des papes. Ils envoyèrent cette instruction au souverain pontife avec une lettre, publiée dans l'*Observateur catholique*, Paris, 1856, t. II, p. 281, où ils protestaient formellement contre la définition, se plaignaient de ce que l'ordre épiscopal tout entier n'avait pas été appelé à donner son jugement et se réservaient d'interjeter appel en temps et lieu contre l'acte pontifical. L'instruction pastorale de ces évêques schismatiques fut condamnée, le 8 décembre, par décret du saint-office. *Atti*, t. II, p. 705 sq.

Parmi les adversaires que le dogme de l'immaculée conception rencontra dans l'Église catholique, il faut encore compter Dœllinger, sur la fin de sa vie. Qu'il n'ait pas été, en 1854, favorable à la définition, on le voit nettement par une lettre, assez embarrassée et pleine d'un sourd mécontentement, qu'il adressa, le 31 janvier de cette année, à Fr. Michelis. J. Friedrich, *Ignaz von Dœllinger*, Munich, 1901, t. III, p. 132 sq. Personnellement, il considérait la conception sans tache comme, « une question sur laquelle rien n'avait été révélé ni transmis à l'Église. » Cependant, après comme avant le 8 décembre il garda publiquement le silence. En 1863, il fit même à Munich une leçon, où il présenta le privilège de l'immaculée conception comme une conséquence légitime du dogme de l'incarnation : « Si jamais, ajouta-t-il, les formalités requises pour la définition d'un dogme ont été gardées elles l'ont été aussi pour celui-là, *so bei diesem* », Roskovány, *op. cit.*, t. III, p. 564, d'après Scheeben, *Periodische Blätter, zur wissenschaftlichen Bespreschung der grossen religiosen Fragen der Gegenwart*, Ratisbonne, 1874, t. III, p. 567 sq. Sans doute, il faut se rappeler ici la théorie des « dogmes canoniques, » exposée par le biographe de Dœllinger, *op. cit.*, p. 145; dogmes requérant « une certaine obéissance, » mais non pas une pleine et ferme soumission de l'esprit. En tout cas, après sa défection provoquée par la définition de l'infaillibilité pontificale en 1870, Dœllinger changea complètement d'attitude et de langage. Dans le congrès pour

l'union des Églises, tenu à Bonn en septembre 1874 et qu'il présida, il proposa et soutint, de concert avec les vieux-catholiques et la majorité des délégués d'Églises anglicanes et gréco-russes, la résolution suivante : « Nous rejetons la *nouvelle doctrine romaine* de l'immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie, comme étant contraire à la tradition des treize premiers siècles, d'après laquelle le Christ seul a été conçu sans péché. » Le caractère absolu de l'opposition est relevé par cette circonstance, que cette formule fut acceptée à l'exclusion d'une autre, plus modérée, qu'un certain nombre, notamment H. Liddon, doyen anglican de Saint-Paul de Londres auraient préférée : Nous rejetons *comme dogme de foi* la nouvelle doctrine romaine, etc. » ou bien : « Nous maintenons que le nouveau dogme romain de l'immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie *n'est pas un article de la foi catholique*, » ce qui laissait la porte ouverte à l'acceptation du privilège à titre de pieuse croyance. Rien de plus instructif que la raison apportée par Dœllinger lui-même contre cet amendement : « Nous autres théologiens allemands, nous avons un double motif de nous prononcer résolument contre la nouvelle doctrine. D'abord, l'histoire montre qu'elle doit son introduction dans l'Église à une chaîne d'intrigues et de falsifications. Ensuite, la définition dogmatique de cette doctrine par le pape eut indubitablement pour but de préparer la définition de l'infaillibilité pontificale elle-même. Cette doctrine est devenue pour nous une source et une cause de maux, *fons et origo malorum.* » H. Reusch, *Bericht über die Unions-Konferenzen*, p. 38 sq. Cette déclaration de principes montre clairement sous l'empire de quelles préoccupations Dœllinger devint l'adversaire, non seulement de la définition, mais encore de la croyance. Voir t. IV, col. 1516, 1518 sq.

2° *L'opposition en dehors de l'Église catholique.* — Les diverses communions chrétiennes ne pouvaient pas rester indifférentes à l'acte pontifical du 8 décembre 1854. Comme il fallait s'y attendre, toutes crièrent au scandale d' « un dogme nouveau. » Exemple, en Grèce, un article paru dans l'Εὐαγγελικὸς Κῆρυξ, Athènes, 1857, sous ce titre : *Histoire du NOUVEAU DOGME LATIN de l'immaculée conception de sainte Anne;* titre qui, d'ailleurs, fausse la doctrine de l'Église romaine, en laissant entendre de la conception *active* de sainte Anne ce que cette Église entend seulement de la conception *passive* de Marie. Malheureusement, cette méprise n'est pas un fait isolé. Voir col. 964, C'est encore le reproche d'*innovation doctrinale*, que le patriarche Anthime de Constantinople a lancé contre l'Église romaine dans sa *Lettre encyclique* de 1895, n. 13 : « L'Église des sept conciles œcuméniques, une, sainte, catholique et apostolique, a pour dogme que l'incarnation surnaturelle de l'unique Fils et Verbe de Dieu par le Saint-Esprit et la vierge Marie est la seule qui soit pure et immaculée. Mais l'Église papale a encore innové, il y a quarante ans à peine, en établissant, au sujet de la conception immaculée de la vierge Marie, la mère de Dieu, un dogme nouveau qui était inconnu dans l'ancienne Église. » Comment la même opposition se retrouve chez les théologiens russes, mêlée à de fausses idées sur la réelle doctrine de l'Église romaine et sur l'exacte notion du péché originel ou du développement des vérités révélées, on l'a vu ci-dessus, col. 972 sq.

Si de l'Église gréco-russe nous passons aux communions protestantes, ce sont des protestations plus bruyantes et plus étendues, mais dont le thème principal ne varie point. Avant comme après la définition, le pasteur calviniste A. Coquerel prêche contre le « dogme nouveau. » A. Stap fait des « études sur le nouveau dogme. » E. de Pressensé donne à un article de la *Revue chrétienne* sur l'immaculée conception, en 1855, ce sous-titre : *Histoire d'un dogme catholique romain, et comment l'hérésie devient un dogme.* Ce qui permet à un autre pasteur calviniste, L. Durand, de proclamer la faillite avérée de l'infaillibilité pontificale. Mêmes attaques chez les protestants d'Allemagne, qu'ils soient libéraux, comme Hase dans son Manuel de polémique protestante, ou conservateurs, comme Graul dans son ouvrage sur les divergences de doctrine.

En Angleterre, l'évêque anglican d'Oxford, Samuel Wilberforce, attaqua bruyamment « le nouveau dogme » dans un sermon prêché devant l'université à l'église de Sainte-Marie. Il dénonçait dans la doctrine de l'immaculée conception « des tendances hérétiques, pour dire le moins possible. » Ce qu'il justifiait par ce principe, emprunté à la Réforme : « Depuis que le canon de la sainte Écriture a été complété, nul point de doctrine ne saurait jamais être inséré dans les symboles de foi sans qu'on en puisse montrer l'accord avec cette parole de Dieu écrite. » Il concluait que le premier devoir d'un bon anglican était « de protester de nouveau contre ce monstrueux effort tendant à corrompre par des additions humaines la parole divine révélée. » *Rome, her new Dogme*, p. 17, 24 sq. Ce fut apparemment pour remplir ce devoir qu'après l'apparition à Berlin, en 1865, de l'ouvrage d'Édouard Preuss, alors protestant, contre la doctrine romaine de l'immaculée conception, George Gladstone en publia une traduction anglaise : *The Romish Doctrine of the Immaculate Conception*, Londres, 1867.

Pusey fut aussi, mais à sa façon, un adversaire du dogme proclamé par Pie IX. Ce qu'il critiqua pardessus tout, ce fut la définition; il y voyait « un obstacle de plus mis sur la voie de la réunion de la chrétienté, un nouveau sujet de discorde entre l'Église romaine et l'Église grecque, un point de divergence irréductible entre l'ancienne Église et l'Église romaine moderne. » *The Church of England*, p. 121. Cette attaque et d'autres qui l'accompagnaient suscitèrent de vigoureuses réponses de la part des catholiques anglais, en particulier de Newman et du P. Th. Harper, S. J. Les explications données purent faire comprendre à Pusey qu'il s'était engagé dans une controverse délicate sans avoir une idée nette ni de la doctrine catholique ni de la réelle portée de la définition émise par Pie IX. Il fit même cet aveu dans une lettre adressée à Newman, le 10 juin 1869 : « Je n'ai pas de prévention contre l'hypothèse d'une infusion de la grâce, faite par le Dieu tout-puissant dans l'âme de la bienheureuse Vierge au premier instant de son existence. Au contraire, considérant ce qu'il a fait pour Jérémie et pour saint Jean-Baptiste, la chose me semble ce qu'il y a de plus vraisemblable. Ma seule difficulté vient de la tradition contraire. » H. P. Liddon, *Life of Edward Bouverie Pusey*, Londres, 1897, t. IV, p. 164. Si conciliante de ton qu'elles fussent, ces paroles ne contenaient pas d'adhésion positive à la pieuse croyance. Dans la seconde partie de l'*Eirenicon* publiée en 1869, sous le titre de : *First letter to the very Rev. J. H. Newman*, Pusey reprit, p. 10, son grief principal contre la définition. Pour l'appuyer, il ramena les objections des anciens adversaires et fit, en outre, réimprimer la même année, le *Tractatus de veritate conceptionis*, du cardinal Jean de Torquémada, en dédiant le volume aux membres du prochain concile : *Concilio Romano mox habendo.* Espérait-il faire revenir les pères sur l'acte pontifical de 1854? S'il eut cette illusion, la définition de l'infaillibilité personnelle du souverain pontife dut lui ouvrir les yeux, en même temps qu'elle détruisit ses rêves sur la réunion des Églises.

Cette dernière controverse eut l'avantage de fournir

aux catholiques anglais l'occasion d'expliquer à leurs compatriotes ce qu'était réellement la doctrine de l'immaculée conception, d'après l'enseignement catholique. La leçon n'a pas été complètement perdue, à en juger par des livres écrits depuis lors par des ritualistes, par exemple celui que le Dr George Lee a consacré formellement à la défense du glorieux privilége, *The sinless Conception of the Mother of God*, Londres, 1891, ou encore celui où Spencer Jones parle occasionnellement de la question, *England and the Holy See. An essay towards Reunion*, Londres, 1902, p. 304-308.

Aug. de Roskovány, *op. cit.*, t. VI, p. 556 sq., *passim*; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1883, t. II, p. 1153; F. Escard, *Bibliographie de l'immaculée conception*, dans le *Polybiblion*, partie littéraire, Paris, décembre 1879, janvier 1880, p. 165 sq. (ouvrages opposés), 167 (réfutations); H. Reusch, *Bericht über die am 14, 15, und 16 september zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen*, Bonn, 1874, p. 38 sq.; cf. Roskovány, t. VII, p. 629 sq.

Attaques *diverses*, venant d'auteurs à tendances jansénistes ou gallicanes, précurseurs des vieux-catholiques: *Grand dictionnaire du XIXe siècle*, art. *Conception*; abbé J.-J. Laborde, *La croyance à l'immaculée conception de la sainte Vierge ne peut devenir dogme de foi*, 3e éd., Paris, 1854; Id., *Relation et Mémoire des opposants au nouveau dogme de l'immaculée conception et à la bulle Ineffabilis*, Paris, 1855; (abbé Guettée), *Observations d'un théologien sur la bulle de Pie IX, relative à la conception de la sainte Vierge*, Paris, 1855; J.-B. Bordas-Demoulin et J. Huet, *Essais sur la réforme catholique*, part. III, p. 479; *Lettres sur l'immaculée conception*, p. 539; *Étude sur la bulle Ineffabilis Deus*, Paris, 1856; E. Secrétan, *Réfutation d'un ouvrage intitulé : La croyance générale et constante de l'Église touchant l'immaculée conception de la sainte vierge Marie, etc., par l'Eme. et Rme. cardinal Gousset, archev. de Reims*, dans *L'Observateur catholique*, Paris, 1856, t. I et II, série d'articles; Poulain et E. Secrétan, *Lettres à Mgr Malou, évêque de Bruges, sur son livre intitulé : L'immaculée conception considérée comme dogme de foi*, dans la même revue, 1857-59, t. IV-IX, série d'articles,

Attaque *gréco-russe :* Ἱστορία τοῦ παρὰ Λατίνοις νέου δόγματος τῆς ἀσπίλου συλλήψεως τῆς ἁγίας Ἄννης, dans Εὐαγγελικὸς Κῆρυξ, Athènes, 1857, t. I, p. 262; *Les réflexions d'un orthodoxe sur le nouveau dogme de l'Église romaine concernant l'immaculée conception de Marie* (en russe), dans *Khristianskoe Tchtenie* (Lecture chrétienne) Saint-Pétersbourg, 1857, t. II, p. 3; 1858, t. I, p. 73, 184, 221; A. Mouravieff, *Question religieuse d'Orient et d'Occident*, Moscou et Saint-Pétersbourg, 1856, 1858-59, p. 345; *Le nouveau dogme latin de l'immaculée conception au point de vue orthodoxe* (trad. angl. par J. M. Neale, dans *Voices from the East*, IV, Londres, 1859), p. 411; *Réponse à deux lettres adressées à une dame russe sur l'immaculée conception*; A. Lebedev, *Divergences entre les Églises orientale et occidentale dans la doctrine sur la très sainte vierge Marie, mère de Dieu. L'immaculée conception* (en russe), Varsovie, 1881, 2e édit. Saint-Pétersbourg, 1903. Sur ce dernier ouvrage, voir col. 973 et A. Spaldak, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1904, t. XXVIII, p. 767 : *Die Stellung der griechisch-russischen Kirche zur Lehre der unbefleckten Empfängnis*.

Attaque *protestante :* A. Coquerel, *Un nouveau dogme concernant la vierge Marie*, Paris, 1854; A. Stap, *Études sur le nouveau dogme de l'immaculée conception*, Paris, 1857; L. Durand, *L'infaillibilité pontificale prise en manifeste et flagrant délit de mensonge, ou le dogme de l'immaculée conception cité et condamné au tribunal de l'histoire et des Pères*, Bruxelles, 1859; A. Réville, art. *Conception immaculée*, dans *Encyclopédie des sciences réligieuses*, de Lichtenberger, t. III; E. H. Vollet, art. *Marie*, dans la *Grande Encyclopédie* (Paris, Lamirault), t. XXIII, p. 95; Sam. Wilberforce, *Rome, her new Dogma and our duties*, Oxford, 1855; Ed. Preuss (avant sa conversion), *De immaculato conceptu b. Mariæ Virginis*, dans son édition de Chemnitz : *Examen concilii Tridentini*, Berlin, 1861, Append., p. 965; puis, en allemand, *Die römische Lehre der unbefleckten Empfängniss*, Berlin, 1865; J. Graul, *Die Unterscheidunglehren*, Leipzig, 1865, p. 47 sq.; E. B. Pusey, *An Eirenicon, in a Letter to the author of « The christian year, »* Oxford, 1866; *Id., First letter to the Rev. Newman in explanation chiefly in regard to the reverential love due to the everblessed Theotokos and the devotion of the immaculate conception*, Oxford, 1869; Karl von Hase, *Handbuch der Protestantischen Polemik gegen die Römisch-Katholische Kirche*, 4e édit., Leipzig, 1878, p. 331 sq.

II. LES DÉFENSEURS DU DOGME. — Un double progrès restait possible après le 8 décembre 1854 : un progrès cultuel et un progrès doctrinal, l'un et l'autre accidentel, c'est-à-dire portant non sur l'objet propre du culte et de la croyance désormais fixé, mais sur l'extension ou la solennité du culte et sur la défense ou l'explication scientifique de la croyance.

1° *Progrès cultuel.* — Pie IX fit préparer et publia, le 25 septembre 1863, un nouvel office et une nouvelle messe pour la fête de l'immaculée conception, office et messe qui devaient remplacer tous les autres. Roskovány, *op. cit.*, t. VI, p. 411. Les formules seraient désormais aussi explicites que possible. Tel l'invitatoire : *Immaculatam conceptionem Virginis Mariæ celebremus, Christum eius Filium adoremus Dominum.* Telle, la collecte, empruntée à l'office de Léonard de Nogarole : *Deus, qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum præparasti*, etc. La bulle *Ineffabilis Deus*, divisée en segments, fournit les leçons du second nocturne pour le jour de la fête et durant l'octave. L'œuvre fut complétée par Léon XIII qui, le 30 novembre 1879, à l'occasion du 25e anniversaire de la définition, éleva la fête de l'immaculée conception au degré solennel de fête de 1re classe.

Mais la controverse relative à ce point : Le 8 décembre, célèbre-t-on la sanctification de Marie, comme faite en ce jour ou seulement par anticipation, n'a pas été tranchée. Voir col. 846. D'après la définition, le culte tombe sur la personne de la bienheureuse Vierge, à l'instant même où cette personne fut constituée par l'union de l'âme et du corps; mais quand eut lieu cette union? Dans l'hypothèse signalée col. 1163 et soutenue maintenant par le plus grand nombre, où l'embryon est vivifié dès le début par une âme humaine, rien ne s'oppose à ce qu'on considère et vénère la sanctification de la mère de Dieu comme accomplie le jour même où se célèbre la fête de sa conception. On remarquera d'ailleurs que cette idée suppose encore que nous sommes renseignés exactement sur la date de la naissance de Marie et sur le nombre exact de jours écoulés entre sa conception et sa naissance. Ces observations suffisent à montrer que la fête du 8 décembre n'est pas un anniversaire au sens strict du mot.

Moins de quatre ans après la définition du dogme, un événement était survenu qui contribua d'une façon extraordinaire à l'extension et à la popularité du culte. Du 11 février au 16 juillet 1858, la bienheureuse Vierge apparut dix-huit fois à l'humble enfant de Lourdes qu'on appelle maintenant la Vénérable Bernadette Soubirous; le 25 mars, en la fête de l'Annonciation, sur la demande qui lui fut adressée, de se faire connaître, elle répondit : *Je suis l'Immaculée Conception.* C'était comme une reprise de l'apparition dont la Vierge avait gratifié sœur Catherine Labouré, et comme une réponse céleste à la proclamation du dogme par le Vicaire de Jésus-Christ. Rome ne pouvait se désintéresser de faits que des prodiges sans nombre semblaient authentiquer; elle les examina longuement et attentivement. Un premier résultat fut, en 1876, le couronnement de la Vierge de Lourdes; un autre, plus important, suivit en 1891 et en 1907: ce fut d'abord la concession privilégiée, puis l'extension à l'Église universelle d'un office et d'une messe en l'honneur de l'Apparition de Lourdes. Une fête de la Manifestation de la médaille miraculeuse fut aussi concédée en 1894, mais d'une façon restreinte. Dans les deux cas,

le titre de la fête et l'objet propre du culte se distinguent nettement : le titre, c'est l'Apparition ou la Manifestation de la Vierge immaculée, source de joie, de reconnaissance et d'espérance; l'objet propre du culte, c'est le privilège même de la bienheureuse Vierge, comme on le voit par l'invitatoire des deux offices, emprunté à la fête du 8 décembre : *Immaculatam Virginis conceptionem celebremus... Immaculatam conceptionem virginis Mariæ celebremus.*

2° *Progrès doctrinal.* — Bien que la définition du 8 décembre 1854 fût un acte définitif et irréformable, une chose restait possible : c'était que les évêques catholiques, réunis au Vatican en concile œcuménique, unissent leurs voix à celle du pasteur suprême en adhérant d'une façon collective et solennelle à l'acte pontifical. Il en aurait été de la sorte, si les membres du concile avaient eu le temps d'achever leur œuvre. Dans les deux schèmes de la constitution *De doctrina catholica*, au chapitre concernant le péché originel, c. XVII du *primum schema*, et c. III du *schema reformatum*, on lit, après l'affirmation de la loi générale, le rappel du privilège propre à la mère de Dieu et défini par Pie IX : *Ab omnibus tamen fidelibus firmiter credendum constanterque profitendum est, Dei matrem beatissimam virginem Mariam in primo instanti suæ conceptionis*, etc., *prout per apostolicam nostram constitutionem, quæ incipit* INEFFABILIS DEUS, *a Nobis declaratum iam ac definitum est. Collectio Lacensis*, t. VII, col. 558; cf. p. 516 sq., 550.

S'il convient au magistère suprême de déclarer la vraie doctrine, il ne lui appartient pas moins d'en rejeter les fausses interprétations. Léon XIII a rempli ce rôle, quand il a confirmé la condamnation portée par le saint-office, le 14 décembre 1887, contre une singulière assertion d'Antoine Rosmini sur la manière d'entendre et d'expliquer le privilège de l'immaculée conception. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1924.

34. Ad præservandam beatam virginem Mariam a labe originis, satis erat ut incorruptum maneret minimum semen in homine, neglectum forte ab ipso dæmone, et quo incorrupto semine de generatione in generationem transfuso, suo tempore oriretur virgo Maria.

Pour préserver la bienheureuse vierge Marie de la tache originelle, il suffisait qu'en Adam une toute petite parcelle de semence, négligée peut-être par le démon, restât intacte, et que de cette parcelle intacte, transmise de génération en génération, sortît en son temps la vierge Marie.

Cette proposition, contenue dans l'*Introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, lez. 64, p. 193, est intimement liée à une autre qui la précède dans le document pontifical et qui se trouve dans le même ouvrage, lez. 63, p. 191. Rosmini suppose qu'au paradis terrestre le démon avait pris possession du fruit défendu et qu'en portant le premier homme à en manger, il entra dans sa partie animale et la corrompit. Rêverie bizarre, qui ne renouvelait pas seulement l'erreur de la *particula sana*, soutenue par quelques-uns au moyen âge, mais qui la compliquait d'erreurs plus graves par cette hypothèse d'une possession diabolique, s'étendant d'abord au fruit défendu, puis à la partie animale de l'homme, avec nombre de conséquences erronées sur la nature, le mode de propagation et les effets du péché originel. Voir *Rosminianarum propositionum, quas S. R. U. Inquisitio approbante S. P. Leone XIII reprobavit, proscripsit, damnavit, Trutina theologica*, Rome, 1892, p. 331, 353.

De leur côté, les théologiens, ne se sont pas désintéressés du dogme proclamé par Pie IX. Le double rôle, qui leur convient : défendre la doctrine de l'Église et l'expliquer de leur mieux, gardait sa raison d'être après comme avant l'acte pontifical du 8 décembre 1854. Qu'ils n'aient pas failli à la tâche, les ouvrages cités et utilisés au cours de cet article suffisent à le montrer, car beaucoup, et des plus importants, ont paru après la définition. Aux traités d'allure classique, des écrivains distingués ont ajouté des études en langue vulgaire, tendant à mieux faire connaître aux fidèles les fondements du dogme et la faiblesse des raisons opposées; tels, en Belgique et en France, Mgr Malou et le cardinal Gousset; en Angleterre, Mgr Ullathorne, Newman et le P. Harper; en Allemagne, Scheeben et, pour n'en citer qu'un autre, Ed. Preuss, converti au catholicisme et rendant publiquement à la Vierge immaculée le tribut de vénération et d'amour qu'il lui avait d'abord refusé. Les fêtes du vingt-cinquième, et surtout du cinquantième anniversaire de la définition, les congrès mariaux, n'ont pas seulement donné lieu à de splendides manifestations de piété, ils ont provoqué des travaux d'une grande portée, comme l'édition des *Atti e documenti* par Mgr Sardi et la composition de monographies, générales ou particulières, d'un intérêt capital pour l'histoire du culte et de la croyance. La publication en divers pays, Allemagne, France, Amérique, de grands dictionnaires ou encyclopédies catholiques, ont permis aux défenseurs de l'Église et de la foi romaine d'ouvrir les yeux du grand public sur la juste valeur d'assertions imperturbablement émises, dans des œuvres du même genre, par les adversaires de cette Église et de cette foi, rationalistes, protestants, jansénistes ou vieux-catholiques.

Signalons quelques points notables. Grâce au nombre considérable et à l'importance des documents nouveaux qui ont été découverts et publiés depuis un demi-siècle, l'histoire du culte de l'immaculée conception et de la croyance correspondante a été virtuellement renouvelée pour certaines périodes, soit de l'Église grecque byzantine, soit de l'Église latine, du IXe au XIIIe siècles. Qui oserait parler maintenant du glorieux privilège comme totalement inconnu dans les treize premiers siècles chrétiens et créé au début du XIVe par Duns Scot?

D'un autre point de vue, l'absence de textes scripturaires explicites et de témoignages primitifs formels en faveur de l'immaculée conception n'a pas peu contribué à faire étudier de plus près cette question délicate: Quel minimum de donné révélé est nécessaire pour qu'une proposition puisse être définie comme de foi divine, et de quelles manières, sous l'assistance du Saint-Esprit, ce donné primitif peut-il en quelque sorte prendre vie, croître et s'épanouir au cours des siècles, jusqu'à devenir dogme au sens rigoureux de vérité doctrinale solennellement sanctionnée par le magistère suprême? Voir t. IV, col. 1575, 1610 sq., 1616 sq., 1642; H. Pinard, art. *Dogme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1911, t. I, col. 1150 sq., 1162, 1174; J.-V. Bainvel et Léonce de Grandmaison, cités plus loin.

Enfin, inspirés par la devise anselmienne : *Fides quærens intellectum*, les théologiens de nos jours se sont gardés de traiter l'immaculée conception de Marie comme une vérité isolée; ils l'ont, au contraire, envisagée dans le tout dont elle fait partie, c'est-à-dire la maternité divine, considérée pleinement dans sa notion physique et dans son être moral. En particulier, ils l'ont étudiée dans ses harmonieux rapports avec le dogme de l'incarnation et la rédemption. Ils ont insisté sur le rôle de la bienheureuse Vierge, nouvelle Ève que son fils, le nouvel Adam, a daigné s'associer, comme un instrument subordonné, dans son œuvre redemptrice et sa victoire complète sur le démon. En ce sens, le cardinal Dechamps a pu dire, *La nouvelle Ève*, p. 60 : « Si la conception de Marie était exceptionnelle par rapport aux autres hommes, elle était au contraire en harmonie parfaite avec l'ensemble

des desseins de Dieu sur la femme bénie qu'il est déraisonnable de confondre avec le reste de l'humanité. » De nouveau, les théologiens ont redit et développé avec complaisance, avec le P. Jean-Baptiste Terrien, « les raisons fondamentales pour lesquelles une Mère de Dieu devait être immaculée dans sa conception. » Tel encore Newman, *Du culte de la sainte Vierge*, p. 95 : « Est-il une dignité trop grande pour être attribuée à celle qui est aussi intimement liée à l'Être éternel, aussi étroitement unie à Lui qu'une mère l'est à son fils? Quel don de sainteté, quelle plénitude, quelle surabondance de grâce, quels trésors de mérites durent être les siens, si nous supposons, comme la tradition l'autorise, que son créateur les pesa et les prit en considération, quand il n'eut pas « horreur du sein de cette Vierge? » Est-il alors surprenant, que, d'une part, elle soit immaculée dans sa conception; que, de l'autre, elle soit exaltée dans son Assomption, et honorée comme une reine d'une couronne de douze étoiles, avec des messagers de nuit et de jour à son service? »

Un auteur calviniste écrivit, après la définition du glorieux privilège : « L'histoire du culte de Marie offre un parallèle des plus instructifs à celle de la divinité de son fils. De nos jours, et malgré les très puissantes raisons que l'ancienne orthodoxie catholique pouvait alléguer, la grande majorité des catholiques fervents s'est déclarée pour le dogme de l'immaculée conception, sans bien savoir au juste ce dont il s'agissait, mais avant tout parce que la dévotion profonde à Marie trouve plus de satisfaction à proclamer cette doctrine qu'à la nier. La divinisation graduelle de Marie suit au sein de l'Église romaine une marche analogue, bien que beaucoup plus lente, à celle que l'Église des premiers siècles a suivie en élaborant la divinité de Jésus. Chez presque tous les auteurs catholiques de nos jours, Marie est la médiatrice universelle *tout pouvoir lui a été donné au ciel et sur la terre.* Que dis-je? Plus d'une tentative sérieuse a déjà été faite dans le camp ultramontain pour adjoindre d'une façon quelconque Marie à la Trinité, et si la mariolatrie dure longtemps encore, cela viendra. » A. Réville, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, Paris, 1869, p. 94. — Non, cela ne viendra pas, car tout ce passage fourmille d'erreurs capitales et le catéchisme le plus élémentaire enjoint à tout catholique de vénérer Marie, comme mère de Dieu, mais non pas de l'adorer.

Dans sa seconde homélie, *In dormit. B. Mariæ*, n. 15, *P. G.*, t. XCVI, col. 744, saint Jean Damascène disait à ses auditeurs : « Nous honorons cette Vierge, mère de Dieu, et nous fêtons le jour où elle s'est endormie; nous n'en faisons pas une déesse (arrière ces fables de la jonglerie hellénique!), car nous proclamons qu'elle est morte, *mais nous reconnaissons en elle la mère du Verbe incarné.* » Là se trouve, en réalité, le dernier mot du problème. L'auteur cité tout à l'heure n'admettait pas la divinité de Jésus-Christ; pour lui et pour ceux de la même école, que pouvait et que peut signifier ce titre de *Mère de Dieu*, principe et raison d'être de tous les privilèges exceptionnels de Marie, de son immaculée conception en particulier? Nous autres, catholiques, frères par la foi des auditeurs de saint Jean Damascène, *nous reconnaissons en elle la mère du Verbe incarné*, et c'est pour cela qu'il nous est facile de croire en son immaculée conception. Ainsi parle une illustre convertie de l'anglicanisme, Miss B. Anthime Baker, *Vers la Maison de lumière*, ouvrage traduit de l'anglais, Paris, 1912, p. 270 : « Lorsqu'une fois j'eus acquis la conviction que le Christ était Dieu, la seule supposition d'une faute chez elle (Marie) me semblait rejaillir sur lui comme un outrage, lui dont elle tient toutes ses perfections et qui n'a pas rougi de l'appeler sa mère; les termes de la plus brûlante dévotion n'étaient pas même capables, à mon sens, d'exprimer l'amour qu'il nous demandait pour cette Mère immaculée. » Ainsi avait pensé et parlé, huit siècles plus tôt, le moine anglo-saxon Eadmer.

Mgr Ullathorne, *The immaculate conception of the Mother of God*, Londres, 1855; 2e édit., Westminster, 1904; Cardinal Gousset, *La croyance générale et constante de l'Église touchant l'immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie*, Paris, 1855; Mgr Malou, *L'immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie considérée comme dogme de foi*, Bruxelles, 1857; Cardinal Dechamps, *La nouvelle Eve ou la Mère de la vie*, dans *Œuvres complètes*, Malines, t. V; Newman, *A Letter addressed to the Rev. E. B. Pusey, D. D., on occasion of his Eirenicon*, Londres, 1864; en français, *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique*, Paris, 1908; Th. Harper, S. J., *Peace through the Truth*, 1re série, 4e essai, Londres, 1866; Edm. Waterton, *Pietas Mariana britannica*, Londres, 1879; Ed. Preuss (après sa conversion), *Zum lobe der unbefleckten empfängniss der allerseligsten Jungfrau, von einem der sie vormals gelästert hat*, Fribourg-en-Brisgau, 1879; Hilaire de Paris, capucin, *Notre-Dame de Lourdes et l'immaculée conception*, Lyon, 1880; Le Bachelet, *L'immaculée conception*, Paris, 1902; A. Lehmkuhl, *Bedeutung der dogmatisierung der unbefleckten empfängniss für unsere Zeit*, dans *Marianisches congress-bericht*, août 1902, Fribourg-en-Suisse, 1903, p. 15-27.

Atti del congresso Mariano mondiale tenuto in Roma l'anno 1904 cinquantesimo anniversario della definizione dogmatica dell'immacolato concepimento di Maria, Rome, 1905; J. V. Bainvel, *L'histoire d'un dogme*, dans les *Études*, Paris, 1904, t. CI, p. 612-632; J.-B. Terrien, *L'immaculée conception*, Paris, 1904 (extrait de *La Mère de Dieu*, t. I); Conego Manuel Anaquim, *O Genio Portuguez aos piés de Maria*, Lisbonne, 1904; L. Kösters, *Maria, die unbefleckte empfangene*, Ratisbonne, 1905; L. de Grandmaison, *Le développement du dogme chrétien*, IVe partie, dans la *Revue pratique d'apologétique*, Paris, 1908, t. VI, p. 896-898.

X. Le Bachelet.

IMMANENCE (Méthode d'). Voir t. I, col. 1577-1579.

IMMUNITÉS ECCLÉSIASTIQUES. — I. Définition. II. Division. III. Origine juridique. IV. Immunités personnelles. V. Immunités réelles et immunités locales. VI. La Congrégation de l'Immunité. VII. Conclusions.

I. Définition. — En droit romain l'*immunitas* était l'exemption d'un *munus*. Par *munus* on entendait toute sorte d'obligations imposées par la loi, la coutume ou l'autorité; on l'opposait au *donum*, service spontané et nullement obligatoire. *Munus proprie est, quod necessarie obimus, lege, more, imperiove ejus qui jubendi habet potestatem.* Digeste, l. L, tit. XVI, *De verborum significatione*, loi 214.

S'inspirant de cette conception les canonistes définissent l'immunité : le droit en vertu duquel les lieux, choses et personnes ecclésiastiques sont libres et exempts d'une charge ou d'une obligation commune. *Jus quo loca, res vel personæ ecclesiasticæ a communi onere seu obligatione liberæ sunt et exemptæ.* Santi-Leitner, *Prælectiones juris canonici*, Rome, 1905, t. III, p. 453.

II. Division. — L'immunité est locale, réelle ou personnelle.

L'immunité *locale* est le droit en vertu duquel un lieu sacré est à l'abri des actes profanes qui ne conviennent pas à sa sainteté et offre à certains criminels un asile dont ils ne peuvent être chassés par la force sans le consentement de l'autorité ecclésiastique.

L'immunité *réelle* exempte les biens de l'Église des impôts civils ainsi que les objets du culte des usages profanes.

L'immunité *personnelle* exonère les clercs et les religieux de la juridiction séculière.

III. Origine juridique. — Les opinions sont sur ce point partagées.

1° De nombreux théologiens et certains canonistes soutiennent que les immunités sont de droit naturel ou tout au moins de droit positif divin. Cf. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, au mot *Immunitas*, ad 1um, n. 7-14. Ils invoquent d'abord l'usage général des nations où partout les temples, les personnes et les propriétés consacrées à la divinité se trouvent dans des conditions spéciales. Ils allèguent également les privilèges des prêtres et des lévites, le droit d'asile auprès de l'autel dans l'Ancien Testament. Ils font remarquer que du moment où les empereurs romains ont cessé de la persécuter, l'Église leur a demandé de respecter non seulement sa liberté, mais encore ses immunités. Enfin ils citent des textes où les souverains pontifes en particulier, en appellent au droit divin aussi bien qu'au droit humain quand il y a lieu de protester contre la violation de ces mêmes immunités : un des plus récents est celui où Pie IX déclare le service militaire des clercs contraire aux droits divin, ecclésiastique et humain. Lettre du 29 septembre 1864 à l'évêque de Montréal, source de la 32e proposition condamnée par le Syllabus. Cf. L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du saint-siège*, Paris, 1913, p. 295-296.

2° Prenant le contrepied de l'opinion précédente, les régalistes ont prétendu que toutes les immunités n'étaient que des concessions du pouvoir civil, concessions que ce dernier pouvait reprendre si les circonstances l'exigeaient. Cf. Héricourt, *Les lois ecclésiastiques de France*, l. V, tit. VIII.

Les clercs, disaient-ils, sont, en dehors de leur ministère, des citoyens comme les autres. Quant à la propriété ecclésiastique, elle reste, malgré son usage à des fins pieuses, chose essentiellement temporelle. D'ailleurs l'histoire est là qui prouve qu'en fait ce sont des lois civiles qui se trouvent à l'origine des immunités.

3° Enfin, tenant un juste milieu entre ces deux doctrines extrêmes, beaucoup de canonistes estiment que si l'immunité de l'Église et des personnes ecclésiastiques ne tire pas son origine du droit civil (30e proposition condamnée par le Syllabus, extraite de l'allocution *Multiplices inter* de Pie IX, du 10 juin 1851), et s'il est inexact de professer avec les Espagnols Cavarruvias et Molina (Schmalzgrueber, *op. cit.*, l. II, tit. II, n. 97) que l'exemption des clercs et des églises est uniquement de droit humain ecclésiastique, on doit reconnaître qu'un tel privilège, bien qu'ayant son origine dans le droit divin, qui en insinue la convenance, ne s'y trouve pas à titre de précepte strict et proprement dit, et que la loi n'en a été formulée de façon précise que par les papes et les conciles. Tel est, en particulier, le point de vue de Schmalzgrueber, l. II, tit. II, n. 98; de Gonzalez Tellez, c. 8, l. II, tit. I, *De judiciis*, n. 10 et 11; de Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. XXXIII, dub. IV, n. 30, Anvers, 1617; de Santi-Leitner, l. II, t. II, n. 25 sq.; de Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, t. II, n. 162 sq., p. 323 sq.; de Wernz, *Jus Decretalium*, t. II, n. 167 et not. 124, p. 258; de Mgr Boudinhon, art. *Immunity* de la *Catholic encyclopædia*, de New-York, et du P. L. Choupin, art. *Immunités ecclésiastiques*, du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1912. Ces auteurs font remarquer, comme Mgr Boudinhon l'indique sommairement, que l'Église ne s'est pas prononcée officiellement sur le point controversé, mais que sa pensée peut être facilement déduite de deux séries de faits : d'une part, elle a souvent protesté contre la suppression par l'autorité civile de certaines immunités en les revendiquant comme des droits qui lui étaient propres. Cf, par exemple, les propositions 30, 31, 32 du Syllabus. D'autre part, elle en a laissé tomber d'autres, telle l'exemption fiscale des clercs, le droit d'asile, sans même tenter de les faire revivre. Bien plus, dans les concordats elle a fait abandon en faveur des gouvernements d'une partie des privilèges cléricaux; c'est ainsi que dans les États de Costa-Rica, de Nicaragua, de San Salvador, de Guatemala, de Honduras, de l'Équateur, de Colombia, en vertu des conventions passées avec le saint-siège, les causes civiles et même, sauf exceptions nettement déterminées, les causes criminelles des clercs peuvent être soumises aux tribunaux séculiers. Cf. J.-B. Ferreres, *Institutiones canonicæ*, Barcelone, 1920, p. 104. Il est bien évident que si le privilège du for était de droit divin, au sens strict du mot, le souverain pontife ne pourrait jamais et sous aucun prétexte y renoncer.

Quant aux arguments des deux opinions opposées, ils ne paraissent pas irréfutables. Les usages universels, l'antiquité des décisions ecclésiastiques, les textes pontificaux mis en avant par les tenants de la première prouvent seulement la conformité de la législation canonique avec les principes généraux du droit naturel : il n'en résulte nullement que ce dernier n'avait pas besoin, en la matière, d'être précisé et complété par les décrétales et les canons.

Reste la loi mosaïque, mais tous les docteurs admettent aujourd'hui son caractère transitoire. Les régalistes ont raison d'affirmer qu'en plus d'un cas les constitutions impériales concèdent des immunités aux clercs et aux églises avant que les conciles les réclament. Cependant il ne faudrait pas généraliser ce fait : en d'autres circonstances les « canones » ont précédé les « leges », par exemple, en ce qui concerne l'exemption des hautes charges de l'État. Concile de Chalcédoine et code Justinien. De plus, reconnaître un droit et le créer sont deux choses très distinctes. Enfin les immunités répondent à un sentiment religieux trop général pour qu'on puisse juridiquement les considérer comme des faveurs purement gratuites de l'État.

En somme, le développement des immunités est l'œuvre de l'Église, mais leur principe général est un corollaire du droit divin. C'est ce qu'indiquait déjà le concile de Trente quand il invitait les princes à respecter et à faire respecter *Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitatem, Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constitutam*. Sess. XXV, *De reformatione*, c. XX.

IV. Immunités personnelles. — Les immunités personnelles des clercs et des religieux sont le privilège du *canon*, le privilège du *for*, le privilège de l'*exemption* et le privilège de la *compétence*.

1° *Le privilège du canon.* — Ce privilège est ainsi appelé parce que le canon 15e du IIe concile de Latran (1139) l'a étendu au clergé de toutes les églises.

1. *Historique.* — Dans le droit ecclésiastique ancien les agressions contre les clercs étaient déjà punies de pénitences particulièrement sévères et d'excommunication. Le concile présidé à Mayence par Raban Maur en 847 condamne à douze ans de pénitence le meurtrier d'un prêtre. Décret de Gratien, causa XVII, q. IV, c. 24. Le pape saint Nicolas Ier (858-867), dans une lettre à l'archevêque de Milan, Thado, ordonne d'excommunier après une triple monition les *flagellatores, occisores et prædones presbyterorum. Ibid.*, c. 23. Le canon 5 du concile de Ravenne de 877 prévoit la même procédure contre ceux qui font « injure » aux personnes ecclésiastiques. *Ibid.*, c. 21, § 3. Alexandre II (1061-1073) punit d'anathème et de confiscation ceux qui se saisissent d'un évêque, le frappent ou l'expulsent de son siège, d'excommunication (et de déposition s'il s'agit d'un ecclésiastiques) ceux qui se rendent coupables des mêmes faits à l'égard d'un

simple clerc. *Ibid.*, c. 22. Les lois barbares elles-mêmes fixaient une compensation pécuniaire supérieure à la moyenne pour racheter les violences commises contre les ecclésiastiques; telles la loi des Ripuaires, tit. XXVI, § 9; tit. XXXVI, § 5, ou la loi salique, tit. LV, § 7.

Quand, au XII^e siècle, des agitateurs comme Arnaud de Brescia suscitèrent des émeutes contre le clergé, la nécessité d'une législation plus précise se fit sentir. Annoncé par plusieurs décisions de conciles particuliers (Clermont, 1130; Reims, 1131; Pise, 1135), le canon 15^e du II^e concile de Latran tenu en 1139, sous Innocent II, frappa d'une excommunication *ipso facto* réservée au souverain pontife ceux qui feraient violence aux clercs et aux moines : *Si quis, suadente diabolo, hujus sacrilegii vicium incurrerit, quod in clericum vel monachum violentas manus injecerit, anathematis vinculo subjaceat, et nullus episcoporum illum præsumat absolvere, nisi mortis urgente periculo, donec apostolico conspectui præsentetur, et ejus mandatum suscipiat.* Gratien, causa XVII, q. IV, c. 29. Cf. Décrétales, l. V, tit. XXXIX.

Ce canon célèbre demeura longtemps comme la charte du privilège auquel il a donné son nom. Les nombreuses Décrétales qui le commentèrent, pour en préciser le sens plutôt que pour l'atténuer, en maintinrent strictement le principe. Sans doute il fut entendu qu'il ne s'appliquait pas quand des écoliers clercs se bousculaient par jeu : *si non de odio, vel de invidia, vel de indignatione, sed levitate jocosq;* quand un maître châtiait ses élèves, Alexandre III à l'évêque de Sens, Décrétales, l. V, tit. XXXIX, c. 1; quand, en cas de légitime défense, on frappait un ecclésiastique Clément III, *ibid.*, c. 14, 23, 25 : *Quum vim vi repellere omnes leges omniaque jura permittant*, ou qu'un clerc était surpris en flagrant délit d'adultère et même de simple fornication avec une parente de celui qui le frappait, *ibid.*, c. 3, enfin si l'on ignorait le caractère clérical de la victime. *Ibid.*, c. 4. Il fut également admis que l'évêque pouvait absoudre le coupable en certains cas : si la violence avait eu lieu entre clercs vivant en commun, Grégoire VII, Décrétales, l. III, tit. I, c. 9, ou entre moines (concurremment avec l'abbé dans cette dernière hypothèse, Décrétales, l. V, tit. XXXIX, c. 2, d'Alexandre III), s'il s'agissait de femmes ou d'autres personnes qui n'étaient pas *sui juris*, *ibid.*, c. 6, si on ne pouvait pas se rendre à Rome, sans péril, *ibid.*, c. 11 (le péril cessant, l'obligation renaissait, *ibid.*, c. 17), si la pauvreté, l'infirmité, la vieillesse ou tout autre empêchement canonique empêchaient le voyage *ad limina*, *ibid.*, c. 26, de Clément III (seulement pour la période où l'empêchement existait réellement), enfin quand un serf en partant pour Rome aurait fraudé son maître ou lui aurait causé quelque dommage, *Ibid.*, c. 37, Innocent III en 1200 à l'archevêque de Lyon. La condition de serf n'était pas par elle-même une excuse. Mais par ailleurs les papes déterminèrent que le privilège s'étendait à tous les religieux, moniales, Décrétales, l. V, tit. XXXIX, c. 33, d'Innocent II, frères lais, *ibid.*, et novices, l. V, tit. II, c. 21, de Boniface VIII, *in Sexto*. De plus l'excommunication atteignait avec les auteurs immédiats du méfait, les *percussores*, comme disait Innocent II, ceux qui en avaient donné l'ordre, les *mandantes*, Décrétales, l. V, tit. XXXIX, c. 6, d'Alexandre III : *cum is committat vere, cujus auctoritate vel mandato delictum committi probatur*, ceux qui le pouvant ne l'avaient pas empêché, *ibid.*, c. 47, d'Innocent III : *qui quum possint manifesto facinori desinunt obviare*, et enfin ceux qui le ratifiaient après coup, l. V, tit. II, c. 23, de Boniface VIII, *in Sexto*. Les agresseurs des clercs devaient être contraints à aller à Rome, même par appel au bras séculier, si besoin était. Décrétales, l. V, tit. XXXI, c. 18, de Grégoire IX à l'évêque de Braga entre 1227 et 1234. Les sanctions précédentes protégeaient indistinctement tous les clercs et tous les religieux; quand la victime occupait un rang élevé, la coopération à la violence recevait une extension très large et des sanctions très sévères étaient ajoutées à l'excommunication réservée au souverain pontife. Parlant des cardinaux, des clercs et des religieux de la famille papale, Boniface VIII écrivait à l'évêque de Béziers que, dans ce cas, le coupable était *(qui cardinalem) hostiliter insecutus, vel percusserit aut ceperit, vel socius fuerit facientis, aut fieri mandaverit, vel factum ratum habuerit, aut consilium dederit vel favorem aut postea receptaverit vel defensaverit scienter eumdem.* Il ajoutait que le crime emportait l'infamie perpétuelle, le bannissement, l'incapacité de tester et d'hériter, l'inhabileté aux offices ecclésiastiques étendue aux enfants et aux petits-enfants, c. 5, titre IX, l. V, *in Sexto*.

Clément V, au concile de Vienne (1313), appliqua la même énumération de coopérateurs au cas d'une agression contre tout « pontife », c'est-à-dire contre tout clerc revêtu de la dignité épiscopale, en ajoutant à l'excommunication la privation des bénéfices et l'inhabilité aux fonctions ecclésiastiques jusqu'à la deuxième génération. Clémentines, l. V, tit. VIII, c. 1, *Si quis suadente diabolo*. Ce texte est devenu aussi célèbre que le 15^e canon du II^e concile de Latran.

Au début du XV^e siècle, la sévérité traditionnelle à l'égard des violateurs du privilège du canon ne fut pas diminuée du fait de la distinction établie par Martin V entre les excommuniés *vitandi* et ceux qui étaient séparés de l'Église par la sentence ordinaire d'excommunication. Ce pontife, en effet, excepta formellement les *percussores clericorum* de la règle en vertu de laquelle seuls dorénavant devaient être « évités » les coupables dont la censure « avait été portée et publiée par le juge en forme expresse et nommément ». « Exception est faite, disait-il, pour le cas de l'excommunication du canon encourue pour voies de fait sacrilèges contre un clerc, d'une manière si notoire que ce fait ne puisse être dissimulé sous aucun prétexte, ni être excusé par un moyen juridique. On devra éviter toute relation avec ce coupable, quoique non publiquement dénoncé conformément aux prescriptions canoniques. » C'est le n. 7 du décret *Ad evitanda scandala* de 1418 qu'on trouve parmi les formules des concordats conclus avec les nations allemandes par Martin V lors du concile de Constance. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1916, t. VII, p. 540.

Le dernier état de la discipline ecclésiastique relativement au privilège du canon, pour la période antérieure au *Codex juris canonici*, est celui qu'établit la constitution *Apostolicæ sedis* du 12 octobre 1869. On y lit au n. 5 de la section énumérant les excommunications réservées *speciali modo* au souverain pontife : *Omnes interficientes, mutilantes, percutientes, capientes, carcerantes, detinentes, vel hostiliter insequentes S. R. E. cardinales, patriarchas, episcopos, sedisque apostolicæ legatos vel nuncios, aut eos a suis diœcesibus, territoriis, terris seu dominiis ejicientes, necnon ea mandantes, vel rata habentes, seu præstantes in eis auxilium, consilium vel favorem.* Ces dernières clauses rappellent celles des Décrétales de Boniface VIII et de Clément V sur le même sujet. A la section II^e qui comprend les excommunications *latæ sententiæ Romano pontifici reservatæ*, il n'est au contraire question, n. 2, que des auteurs mêmes de violences sur les clercs et les religieux des deux sexes : *Violentas manus, suadente diabolo, injicientes in clericos, vel utriusque sexus monachos, exceptis quoad*

reservationem casibus de quibus jure vel privilegio permittitur ut episcopus aut alius absolvat. L'exception finale fait surtout allusion à l'indult quinquennal de la Sacrée Pénitencerie qui, anciennement, permettait à l'ordinaire d'absoudre les coupables quand il n'y avait pas eu de mort, de mutilation, de blessure mortelle ou de fracture et que le délit n'avait pas entraîné une action au for externe. Un décret de la S. Inquisition du 9 janvier 1884 décida que les *percussores clericorum* étaient *vitandi*, même sans dénonciation ou publication, la constitution de Martin V restant en vigueur sur ce point.

2. *La discipline actuelle.* — Elle est définie par les canons 119 et 2343 du *Codex juris canonici*.

Le canon 119, après avoir énoncé le principe général que les fidèles doivent le respect aux clercs et un respect d'autant plus grand que ces derniers occupent un rang plus élevé dans la hiérarchie ecclésiastique, détermine la nature du crime constitué par un manquement grave et extérieur à ce respect : c'est un sacrilège : *seseque sacrilegii delicto commaculant, si quando clericis realem injuriam intulerint.* La *realis injuria* suppose un acte et non de simples paroles. Cette prescription générale implique tout un ensemble de devoirs qui dépasse de beaucoup la simple observation du privilège du canon. C'est à cette dernière que se limite le canon 2343 qui édicte plusieurs peines contre les agresseurs des clercs. On peut l'analyser en répondant aux questions suivantes : Quels sont ceux que ce canon protège? les coupables qu'il frappe? les peines qu'il porte?

a) Les bénéficiaires du privilège sont les clercs et les religieux des deux sexes. Cf. can. 614 et 490. Par clercs il faut entendre tous les tonsurés, même non pourvus d'office ou de bénéfice, même suspens, irréguliers, censurés ou déposés. Cf. can. 2303. Sous le nom de religieux on comprend les profès à vœux simples temporaires, can. 488, § 1, les frères laïcs, can. 614, les novices, can. 614, et même ceux qui vivent en commun sans vœux, can. 680. Il ne semble pas que dans le droit actuel les ermites qui ne font pas partie d'une congrégation soient de vrais religieux : autrefois ils étaient considérés comme tels s'ils avaient reçu l'habit de la main de l'évêque et exerçaient le saint ministère au service d'une église placée sous l'autorité de ce dernier. Par contre ne jouissent plus du privilège du canon : les clercs définitivement privés du droit de porter l'habit ecclésiastique, can. 2304, § 2, les clercs réduits à l'état laïc, can. 213, § 1, par exemple, à la suite d'une dégradation, même par une simple sentence (*degradatio verbalis*, opposée à la *degradatio realis*, can. 2305), les clercs mineurs qui contractent mariage, can. 132, § 2 (ces clercs, en agissant ainsi, usent d'un droit, mais par le fait même ils perdent tous les privilèges cléricaux; l'ancienne discipline était différente, cf. Décrétales, l. III, tit. II, c. unique, *De clericis conjugatis*), les clercs qui s'engagent volontairement dans l'armée de leur propre initiative, serait-ce seulement pour se trouver libérés plus tôt, can. 141, § 2, les clercs qui restent plus d'un mois sans porter l'habit ecclésiastique après monition de l'ordinaire, can. 236, § 3. Sont également exclus du privilège les religieux sécularisés qui ne sont pas clercs, parce que la sécularisation entraîne l'obligation de quitter l'habit, can. 640; on leur assimile ceux qui sont renvoyés au siècle, même les minorés, car la *dimissio* implique la réduction à l'état laïc, can. 648, 669, § 2.

b) Tous les agresseurs des clercs sont atteints par notre canon, fussent-ils clercs eux-mêmes. Il faut excepter les cardinaux qui n'encourent les censures que s'ils sont expressément nommés par la loi ou le législateur, can. 2227, § 2. On doit également se rappeler que les impubères ne sauraient être frappés de censures *latæ sententiæ*, can. 2230. En vertu du principe posé par le canon 2209, § 3, sont assimilés aux auteurs mêmes de la violence ceux qui l'ont ordonnée et qui y ont coopéré, physiquement ou moralement, de telle sorte que sans leur intervention elle n'aurait pas pu avoir lieu. Ces deux cas ne constituent qu'une partie de ceux que prévoyait la bulle *Apostolicæ sedis*, en frappant de l'excommunication spécialement réservée au souverain pontife les agresseurs des cardinaux, patriarches, archevêques, évêques, légats et nonces, *necnon ea mandantes vel rata habentes, seu præstantes in eis auxilium, consilium vel favorem.* Par contre, la bulle ne faisait pas cette énumération extensive quand elle parlait des simples clercs. L'ignorance *simplement vincible*, c'est-à-dire celle qu'on a pris quelque peine de combattre, met à l'abri de la censure. Au contraire *l'ignorantia crassa seu supina*, qui ne suppose aucun effort pour s'instruire, n'en rend pas exempt. Le Code a, en effet, supprimé le *suadente diabolo* de la bulle *Apostolicæ sedis*, section II, n. 2, qui a généralement pour but de faire une excuse de l'*ignorantia crassa* elle-même. Voir col. 738. Mais évidemment ne sera excommunié que celui qui connaîtra le caractère clérical du personnage qu'il moleste.

Quant à l'acte condamné il s'agit d'une violence véritable, coupable et de l'ordre des faits extérieurs. La légitime défense est d'abord exclue. Un meurtre ou une blessure accidentels, même résultant d'une imprudence, ne rentrent pas non plus dans le cas. Une pression morale, un abus d'autorité sont également hors de cause. Seule entraînera l'excommunication une violence grave, au moins par l'injure qu'elle fait ou par l'atteinte qu'elle porte à la liberté (l'emprisonnement, par exemple), sinon par le coup lui-même qu'elle donne. De simples paroles, si offensantes qu'on les suppose, ne sauraient constituer la *violenta manuum injectio*.

c) Tandis que la bulle *Apostolicæ sedis* n'édictait que deux catégories de peines suivant la dignité des personnages atteints, le Code établit une série de sanctions à quatre degrés. Tout d'abord il considère à part la violence exercée sur le souverain pontife, ce que ne faisait pas la législation antérieure, bien qu'évidemment le pape fût compris parmi les hauts dignitaires ecclésiastiques qu'elle protégeait. L'excommunication portée dans ce cas est réservée *specialissimo modo*, ce qui est un cas nouveau de la plus grave des excommunications. Le coupable est, *ipso facto, vitandus*, sanction également spéciale, car le silence du canon 2343 sur ce point quand il s'agit des autres membres de la hiérarchie ecclésiastique, les cardinaux compris, fait croire que les agresseurs de ces derniers ne seront plus désormais *vitandi*. (L'édition annotée du Code ne renvoie pas au décret contraire de la S. C. de l'Inquisition en date du 9 janvier 1884.) L'infamie de droit et, pour les clercs, la dégradation sont les deux autres sanctions de l'atteinte portée à la personne du pape.

A l'excommunication réservée *speciali modo* portée par la bulle *Apostolicæ sedis*, le Code ajoute l'infamie ainsi que la privation des bénéfices, offices, dignités, pensions et fonctions, seulement quand des cardinaux ou des légats sont en cause, mais non pas lorsqu'un patriarche, un archevêque ou un évêque a subi la violence.

Enfin l'excommunication simplement réservée au souverain pontife dans le cas de l'agression des clercs ou des religieux, édictée par la bulle *Apostolicæ sedis*, se réduit maintenant à une excommunication réservée à l'ordinaire qui, d'ailleurs, pourra y ajouter d'autres peines s'il le juge nécessaire.

2° *Le privilège du for.* — Ce sujet ayant été traité, t. VI, col. 527-536, mais antérieurement au Code de droit canon, nous nous contenterons de faire ici un rapide rapprochement entre les canons 120 et 2341 de ce Code, et la constitution *Apostolicæ sedis* ainsi que le *Motu proprio Quantavis diligentia* de Pie X en date du 9 octobre 1911.

Parmi les excommunications de la bulle *Apostolicæ sedis* spécialement réservées au souverain pontife, se trouvait celle qui frappait *cogentes sive directe, sive indirecte judices laicos ad trahendum ad suum tribunalem personas ecclesiasticas præter canonicas dispositiones.* De nombreuses controverses s'étaient élevées sur le sens de ce texte et en particulier sur l'interprétation à donner au terme *cogentes.* Le 23 juin 1886, le Saint-Office déclara que cette dernière expression ne visait que les législateurs et les autres autorités et cette déclaration, approuvée et confirmée par Léon XIII, fut communiquée à tous les ordinaires. La S. C. ajoutait que, là où il n'avait pas été dérogé au privilège du for par le souverain pontife, tous les fidèles étaient tenus de demander l'autorisation de l'ordinaire pour traduire un clerc devant un tribunal laïc, que d'ailleurs les ordinaires ne devaient jamais refuser cette autorisation, surtout après une tentative infructueuse de conciliation; que, dans le cas d'un évêque, la permission du saint-siège était nécessaire; qu'enfin les ordinaires pouvaient, s'ils le jugeaient utile, prononcer des peines et des censures *ferendæ sententiæ* contre les violateurs du privilège du for qui auraient agi en connaissance de cause (la connaissance de la peine est supposée chez le coupable, car la S. C. emploie la formule : *si quis ausus fuerit*).

Le *Motu proprio Quantavis diligentia* annula délibérément l'interprétation du terme *cogentes* donnée par le Saint-Office. En effet, il déclare frappées par l'excommunication de la bulle *Apostolicæ sedis* toutes les personnes *privées* qui appelleraient un clerc devant un tribunal laïc sans la permission de l'ordinaire : *Hoc nos motu proprio statuimus atque edicimus : quicumque privatorum, laici sacrive ordinis, mares femineve, personas quasvis ecclesiasticas, sive in criminali causa sive in civili, nullo potestatis ecclesiasticæ permissu, ad tribunal laicorum vocent, ibique adesse compellunt, eo etiam omnes in excommunicationem latæ sententiæ speciali modo romano pontifici reservatam incurrere. Acta sanctæ sedis,* 1911, p. 555-556. Une réponse du Saint-Office, donnée au début de 1912 sur l'ordre de Pie X, précisa qu'il fallait étendre l'interdiction même au simple fait de se constituer partie civile dans une cause pénale d'action publique contre un clerc ou de citer comme témoins des ecclésiastiques devant le for laïc. (Cette réponse n'a pas été insérée dans les *Acta sanctæ sedis,* mais seulement dans *Il monitore ecclesiastico,* t. XXIV, p. 4. Cf. Philippo Maroto, *Institutiones juris canonici,* Madrid, Rome et Barcelone, 1918, t. I, p. 488, n. 2.)

Le *Codex juris canonici* combine ces différentes décisions sans retenir aucune d'elles intégralement. 1. Les prohibitions ne s'étendent pas aux seules autorités, mais elles atteignent tous les fidèles. Il est dit, en effet, d'une façon générale, au canon 120, que les clercs doivent être traduits pour toutes les causes devant le juge ecclésiastique, et le canon 2341 débute ainsi : *Si quis contra præscriptum canonis 120 ausus fuerit ad judicem laicum trahere....* 2. Mais d'autre part il semble bien difficile d'entendre des expressions telles que *conveniri,* can. 120, *ad judicem laicum trahere,* can. 2341, de la simple citation comme témoin. Il est plus probable que le Code restreint l'excommunication au fait de citer un clerc comme défendeur. Cf. Ph. Maroto, *loc. cit.,* t. I, p. 488; J.-B. Ferreres, *Institutiones canonicæ,* Barcelone, 1920, t. I, p. 101. 3. L'excommunication spécialement réservée n'atteint plus — et c'est là l'innovation certaine du Code en cette matière — que ceux qui traduisent devant les tribunaux civils les cardinaux, les légats et les officiers majeurs de la Curie romaine pour ce qui est de l'exercice de leurs fonctions, ou bien leur propre ordinaire. S'il s'agit d'un autre évêque, d'un abbé ou prélat *nullius,* d'un supérieur général de religion de droit pontifical, l'excommunication est simplement réservée au souverain pontife. Si enfin toute autre personne jouissant du privilège du for (clerc, religieux ou religieuse, même novice, même vivant en commun sans vœux) est traduite devant les tribunaux laïcs, le coupable qui est dans la cléricature se trouve frappé *ipso facto* de la suspense réservée à l'ordinaire; quant au laïc, l'ordinaire devra le punir de sanctions en rapport avec la gravité de sa faute (donc de peines *ferendæ sententiæ*). Il faut observer de plus que l'excommunication *latæ sententiæ,* portée par le canon 2341, n'est encourue que par ceux qui l'ignorent d'une *ignorantia affectata,* celle qui a directement pour but d'éviter une obligation, puisque ce canon débute par la formule *si quis ausus fuerit,* toujours employée pour faire de l'*ignorantia crassa* elle-même une excuse canonique, l'ignorance *simpliciter invincibilis* ou légèrement coupable écartant toute espèce de censure. 4. Si le Code n'oblige plus l'ordinaire, comme l'avait fait le décret du Saint-Office de 1886, à donner en principe l'autorisation de poursuivre un clerc devant les tribunaux laïcs, néanmoins il lui ordonne, principalement quand le plaignant est laïc, de ne la refuser que pour une raison juste et grave, surtout s'il y a eu tentative de conciliation, can. 120. Il est même ajouté qu'en cas de nécessité les clercs traduits devant les tribunaux laïcs peuvent y comparaître, pour éviter de plus grands maux, après s'être contentés d'aviser leur supérieur, can. 120. 5. Enfin la possibilité de dérogations locales au privilège du for est explicitement prévue, can. 120 : *nisi aliter pro locis particularibus legitime provisum fuerit.* Or ces dérogations existent en fait, soit en vertu de concordats, soit en vertu de la coutume. Il semble bien qu'en France, comme cela était admis dès avant le Code, pour l'Allemagne et la Belgique, voir t. VI, col. 536, il y ait eu une de ces coutumes. Ce serait le cas d'appliquer le canon 5 du Code qui autorise les évêques à ne pas aller à l'encontre d'une coutume centenaire ou immémoriale opposée à la loi ecclésiastique écrite, quand ils jugent plus prudent d'agir ainsi. Dans l'espèce, en effet, nous ne sommes pas en présence d'une corruption du droit, *corruptela,* expressément réprouvée, puisque les canons 120 et 1241 ne portent pas la mention *reprobata quavis contraria consuetudine* et que de plus le canon 120 suppose des dérogations locales. Quant aux concordats on peut citer ceux conclus avec la Bavière, a. 12; l'Autriche, a. 13 et 14; les États de Wurtemberg et de Bade, a. 5, qui impliquent un abandon au moins partiel du privilège, car il y est convenu que, si un clerc est traduit devant un tribunal laïc, son évêque sera averti pour qu'il puisse prendre les mesures d'ordre canonique nécessaires. Cf. F. Vering, *Lehrbuch des Kirchenrechts,* 1893, p. 438, note 4; V. Nussi, *Conventiones de rebus ecclesiasticis inter s. sedem et civilem potestatem variis formis initæ,* Mayence, 1870, en particulier, p. 313. Pour l'histoire du privilège du for, voir George Lardé, *Le tribunal du clerc dans l'empire romain et dans la Gaule franque,* in-8°, Moulins, 1920.

3° *Le privilège d'exemption.* — C'est le privilège d'immunité proprement dite : *in munia,* absence de charges. Aussi lui donne-t-on parfois ce nom. Le

canon 121 du Code déclare tous les clercs exempts, *immunes*, du service militaire, des charges et fonctions publiques ou civiles incompatibles avec l'état clérical. Nous traiterons donc : 1. de l'exemption du service militaire; 2. de l'exemption des charges et fonctions publiques ou civiles; 3. nous donnerons quelques indications historiques sur les exemptions d'impôt, aujourd'hui complètement tombées en désuétude, mais qui eurent une grande importance pendant de longs siècles.

1. *Exemption du service militaire. — a)* Au temps des empereurs romains, païens ou chrétiens, la question du service militaire des clercs ne se posait même pas, parce que le service militaire n'était pas alors, à proprement parler, obligatoire. Il n'y avait que les fils de légionnaires qui fussent soldats par droit et obligation de naissance. Le recrutement de l'armée se faisait surtout par enrôlement de volontaires. Et le nombre des légionnaires fut toujours peu considérable. De plus, la durée du service était en moyenne de vingt ans. Sous un pareil régime les levées annuelles ne comprenaient que peu d'hommes. Enfin, sauf pour les fils de soldats, le remplacement était toujours possible. Cf. E. Vacandard, *Études de critique et d'histoire*, 2e série, *Le service militaire et les premiers chrétiens*, Paris, 1910, p. 133. D'ailleurs, à partir du IIIe siècle, « l'armée a perdu tout caractère national..., le temps est loin où tout citoyen demeurait au service tant qu'il avait la force d'être soldat...; sur les frontières, les troupes sont en grande partie composées de barbares. » Cf. *Histoire générale du IVe siècle à nos jours*, publiée sous la direction d'Ernest Lavisse et d'Alfred Rambaud, 2e édit., Paris, 1905, t. I, c. I, *Le monde romain jusqu'en 395*, par A. Berthelot, p. 19-20. Rien donc d'étonnant à ce qu'on ne trouve d'allusions spéciales au service militaire des clercs ni dans les constitutions des empereurs chrétiens, ni dans les conciles des cinq premiers siècles. La *militia*, στρατεία, que le 7e canon du concile de Chalcédoine de 451 interdit aux clercs et aux moines, n'est pas nécessairement le service militaire, comme Thomassin l'a cru à tort, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, édit. André, t. VII, p. 439.

b) Avec les invasions des barbares, la constitution de l'armée change du tout au tout : le port et le métier des armes sont remis en honneur, ils font même partie intégrante des prérogatives et des devoirs de tout homme libre. « Le régime militaire des Francs était celui de la levée en masse. Tout Franc était soldat. Tout sujet du roi, franc ou gallo-romain, fut soldat. » Paul Viollet, *Histoire des institutions politiques et administratives de la France*, Paris, 1890, t. I, p. 437. Et on peut dire qu'il en était ainsi à peu près dans tous les royaumes barbares. Néanmoins les princes, sauf de rares exceptions, une seule peut-être, n'ont pas imposé le service militaire aux clercs. En Espagne, le concile de Lérida de 523 avait frappé d'une suspense, d'une excommunication et d'une pénitence de deux ans, ainsi que de l'incapacité d'être promus aux ordres supérieurs, tous les ecclésiastiques qui verseraient le sang de l'ennemi, can. 1. Cf. H. Th. Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum sæculorum IV-VII*, Berlin, 1839, t. II, p. 20-21. Les rois ariens eux-mêmes ne paraissent pas s'être opposés à l'application de ce canon. Quant aux rois catholiques ils imitèrent cette politique jusque vers la fin du VIIe siècle. Le canon 45e du IVe concile de Tolède (633), qui prononçait la dégradation et la pénitence dans un monastère contre les ecclésiastiques qui auraient pris ou prendraient les armes dans une sédition, était une loi de l'État aussi bien qu'une décision de l'Église, comme tous les canons des conciles généraux de la capitale wisigothique qui étaient des assemblées nationales. Cf. Bruns, t. I, p. 235. Si le 1er novembre 673 le roi Wamba obligea les clercs à venir en personne aux armées à la tête de leurs contingents, son ordonnance ne spécifia pas qu'ils dussent combattre eux-mêmes. *Leges Wisigothorum*, l. IX, tit. II, loi 8, édit. Zeumer, dans les *Monumenta Germaniæ historica*, p. 371-373. D'ailleurs, Ervige, en renouvelant la loi de son prédécesseur, passa les clercs complètement sous silence. *Ibid.*, p. 375, 376.

Chez les Francs le 1er concile de Mâcon de 581, au canon 5e, châtie d'un emprisonnement au pain et à l'eau pendant trente jours les clercs qui portent des armes et un concile de Bordeaux tenu entre 660 et 673 renouvelle cette défense au canon 1er. Bruns, t. II, p. 243. Rien n'indique que les Mérovingiens aient jamais contraint le clergé à enfreindre ces prescriptions. Les exemples qu'on pourrait citer à l'encontre sont ou bien des défaillances individuelles ou des cas qui n'impliquent pas autre chose que la présence d'aumôniers aux armées. Grégoire de Tours parle de deux évêques qui, en 571, firent un grand carnage de Lombards et il les en blâme : *Fueruntque in hoc prælio Salonius et Sagittarius fratres atque episcopi* (de Gap et d'Embrun) *qui non cruce cælesti muniti, sed galea sæculari, armati, multos manibus propriis, quod pejus est, interficisse referuntur. Historia Francorum*, l. IV, c. XXVIII, édit. d'Henri Omont et Gaston Collon, p. 139. Encore s'agissait-il de repousser une invasion. De temps à autre, les documents mentionnent des évêques ou d'autres ecclésiastiques vivant au milieu des troupes, par exemple, Frédégaire, *Chronique*, c. XC, et Grégoire de Tours, *op. cit.*, l. VI, c. XXII, édit. Omont-Collon, p. 234, mais la Vie de saint Sulpice le Jeune nous apprend qu'ils s'y trouvaient au titre « d'abbés des camps » : *ut in castris abbatis officio potirentur. Vita Sulpitii*, c. IX, *Acta sanctorum*, januarii t. II, p. 171.

c) Au VIIIe siècle, un changement notable se produit qui tient à l'évolution générale de la société en marche vers la féodalité. Dès le milieu de ce siècle, en effet, nous voyons apparaître des bénéfices militaires qui annoncent ce qu'en plein moyen âge on appelait francs fiefs, puis fiefs nobles, c'est-à-dire des domaines concédés à charge de service militaire sans redevance pécuniaire. Cf. Paul Viollet, *Histoire des institutions*, t. I, p. 436. L'évolution est encore plus accentuée au IXe siècle où un grand nombre de capitulaires nous montrent que « si l'obligation du service militaire pèse en principe sur tous, elle tend à se fixer sur la terre et à s'attacher particulièrement à la richesse foncière. » *Ibid.*, p. 438. S'il en est ainsi, c'est que la cavalerie, dont les armées sarrasines ont révélé la valeur tactique, devient alors la reine des batailles et que l'équipement d'un cavalier, chose fort coûteuse, ne peut être que le fait des riches, c'est-à-dire, à l'époque, des propriétaires terriens. Car les princes n'équipaient pas eux-mêmes les hommes qu'ils levaient (hors de leurs propres domaines). *Ibid.*, p. 439. D'autre part, la vassalité et le séniorat se développent : le possesseur de grands domaines a sur ses terres des hommes à lui; pour recruter son armée, l'empereur ou le roi est donc obligé de lui demander de lever, d'équiper et de lui amener un certain nombre de ses vassaux. Le comte ou le duc, chargé auparavant du recrutement, est de moins en moins en état de remplir ce devoir, puisque l'immunité féodale lui fait perdre toute autorité sur le nombre toujours croissant des hommes qui relèvent des grands propriétaires fonciers. Or l'abbé et l'évêque deviennent en règle générale des seigneurs immunistes. La contrepartie de cette situation privilégiée sera par conséquent pour eux l'obligation de conduire à l'empereur ou au roi, à toute réquisition, les gens

qu'ils auront eux-mêmes armés. *Ibid.*, p. 440. C'est pourquoi dès 744 Pépin exige qu'ils amènent leurs hommes à son camp, a. 3. Boretius, *Capit.*, t. I, p. 29. Thomassin cite, il est vrai, t. VI, p. 244, un capitulaire de Charlemagne qui, « à la demande du pape et corrigeant de précédents errements », aurait exempté les évêques de se rendre personnellement aux armées, sauf deux ou trois chargés des fonctions d'aumôniers, les autres se contentant d'envoyer leurs contingents. Mais ce texte, reproduit cependant par Baluze, t. I, col. 405, est un faux de Benoît Lévite. Cf. Paul Viollet, *op. cit.*, p. 441, note. D'ailleurs, on peut lui opposer une convocation adressée par ce même Charlemagne à l'abbé de Saint-Quentin entre 802 et 810. *Epist. carol.*, XXIV, Jaffé, *Monum. carol.*, p. 387. Quant aux successeurs de Charlemagne, Thomassin reconnaît ouvertement qu'ils convoquaient régulièrement tous les évêques lors des levées de troupes. *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, édit. André, t. VI, p. 245. Hincmar nous apprend qu'il était à l'armée avec ses collègues pour résister aux incursions des Normands et, s'il trouve la charge onéreuse, il ne la déclare pas injuste. *Ibid.*, p. 247-248, avec renvoi au t. I, p. 3, et t. II, p. 299 de l'édition bénédictine d'Hincmar. La coutume était si bien établie à la fin du IX^e^ siècle que Jean VIII demande aux évêques de lui amener des contingents. Cf. Thomassin, t. VI, p. 250, avec renvoi aux pages 114, 125, 144 de son édition des lettres de Jean VIII.

Pour se faire une idée exacte de la situation, il faut néanmoins considérer : *a.* que beaucoup d'abbayes étaient exemptes du service militaire : c'est ainsi que le concile d'Aix-la-Chapelle de 817, en même temps assemblée nationale, après quatorze abbayes qui fournissaient à l'empereur argent et soldats et seize autres qui n'envoient que des subsides, en compte cinquante-quatre qui ne doivent au souverain que leurs prières, cf. Pertz, *Monumenta Germaniæ historica, Concilia*, t. I, p. 223 sq.; *b.* que les évêques pouvaient obtenir des dispenses, Thomassin, t. VI, p. 249; *c.* que les ecclésiastiques présents aux armées n'étaient pas obligés de combattre, ni même, sans doute, de porter les armes; *d.* que seuls les évêques et les abbés étaient appelés, la grande masse des clercs et des moines restant exempts du service militaire, d'où il résultait qu'on se précipitait en foule dans les ordres pour y échapper. *Capitulare missorum* de l'an 805, a. 15, dans Boretius, *Beiträge zur capitularienkritik*, p. 153.

Quelle fut l'attitude de l'Église en présence de ces exigences de l'État? Certainement pas celle d'une opposition générale et absolue, ce que nous venons de dire du concile-assemblée d'Aix-la-Chapelle, d'Hincmar et de Jean VIII le prouve déjà. Voici d'ailleurs la série des décisions conciliaires prises à cet égard à l'époque carolingienne. Le I^er^ concile germanique, réuni le 21 avril 742 par Carloman sur le conseil « des serviteurs de Dieu, » c'est-à-dire du pape Zacharie et de saint Boniface, et appelé à tort concile de Leptines par Thomassin (les érudits hésitent de nos jours entre Francfort, Worms, Ratisbonne et Augsbourg comme lieu de réunion, l'en-tête ne portant que la mention de la Germanie), édicte au canon 2^e^ le décret suivant : *Servis Dei per omnia omnibus armaturam portare vel pugnare aut in exercitum et in hostem pergere omnino prohibemus;* il n'autorise aux armées que la présence d'un ou de deux évêques accompagnés de prêtres qui rempliront uniquement les fonctions d'aumôniers. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 365. Ce décret ressemble singulièrement au faux capitulaire de Charlemagne que nous avons signalé plus haut, peut-être en est-il la source. Il réagit surtout contre les mœurs déplorables des soudards que Pépin, même avant d'être roi en 751, introduisit dans les évêchés et répond à la plainte adressée par saint Boniface au pape Zacharie : *Episcopi.... pugnant in exercitio armati, et effundunt propria manu sanguinem hominum.* Mansi, t. XII, col. 313. Mais il va plus loin puisqu'il défend même à tous les clercs de se rendre aux armées. La coutume commençait à s'introduire d'exiger des supérieurs ecclésiastiques de conduire eux-mêmes aux camps les hommes de leurs terres et on espérait sans doute l'étouffer dès l'origine. C'est peut-être la même tendance que traduit, dans un texte d'ailleurs trop concis pour être clair, le concile de Soissons de 744 au canon 3 : *Et abbates legitimi hostem non faciant, nisi tantum homines eorum transmittant.* Thomassin oppose ces abbés « légitimes » ou réguliers aux abbés laïcs ou commandataires qui seuls auraient conduit les troupes, mais cette interprétation n'est pas certaine. Cf. *Ancienne et nouvelle discipline*, t. VII, p. 437. En 813, le concile de Mayence, au canon 17, se contente d'affirmer le principe alors incontesté par le pouvoir civil — l'influence de la réforme de saint Boniface était encore très forte, et les capitulaires de Charlemagne l'avaient même affermie — que les ecclésiastiques ne doivent pas porter les armes : *ut arma spiritualia habeamus, sæcularia dimittamus.* Mansi, t. XIV, col. 70. En 844, le concile de Ver près de Senlis (et non pas de Vernon, comme dit Thomassin, t. VI, p. 246) a des exigences bien plus modestes que celles du premier concile germanique, demandant simplement que les évêques qui ne vont pas à l'armée, soit pour cause de maladie, soit par dispense de l'empereur, puissent choisir celui des fidèles du prince auquel ils confieront leurs contingents. Il ajoute néanmoins que les prélats dispensés jouissent d'une quiétude bien désirable, *optabilem quietem*, can. 8. Mansi, t. XIV, col. 810. En somme, dès cette époque, on se résigne à la coutume introduite depuis le milieu du VIII^e^ siècle, tout en exprimant parfois avec discrétion le désir d'en être dispensé. L'année suivante, en 845, le concile de Meaux se borne à interdire aux clercs le port des armes, can. 37. Mansi, t. XIV, col. 811. C'est peut-être un canon du concile de Paris de 846, car les textes de ces deux conciles sont mêlés. A peu près à la même époque, le *Nomocanon* de Photius, a. 891, porte pour l'Orient la même interdiction, t. IX, can. 32 de l'édition citée par Thomassin, t. VII, p. 443.

Sous les Capétiens directs l'envoi des contingents des terres d'église et la présence des évêques aux armées continuent, avec cette différence que, pendant longtemps, il s'agit de plusieurs armées, « car l'éclosion de la féodalité, l'avènement des ducs et des comtes héréditaires avaient scindé en plusieurs tronçons la grande armée impériale et royale. Le roi n'avait plus en sa main que les hommes de son domaine. » Paul Viollet, *Histoire des institutions*, Paris, 1898, t. II, p. 430. Cet état de choses était d'ailleurs plus que préparé pendant les règnes des derniers Carolingiens. Aux XI^e^ et XII^e^ siècles, c'est même principalement par les évêques « qu'on tâcha d'avoir.... tous les coutumiers et vilains, curés en tête. » Paul Viollet, *ibid.*, avec renvoi à Orderic Vital, l. VIII, c. XXIV; l. XI, c. XXXIV, édit. Le Prévost, t. III, p. 415; t. IV, p. 285. Orderic Vital, abbé de Saint-Évroult en Normandie, composa une histoire ecclésiastique et mourut vers 1142. Louis VIII et saint Louis accordent encore des dispenses de convocation aux évêques, cf. Thomassin, l. VI, p. 245, 312, ce qui suppose que le principe de l'obligation était toujours maintenu. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir saint Thomas déclarer que la présence des clercs aux armées est légitime et que seul le combat leur est interdit. *Sum. theol.*, II^a^ II^æ^, q. XL, a. 2.

Les conciles ne protestent pas, car leurs canons

défendent purement et simplement aux ecclésiastiques le port et le métier des armes : Tours, 1060, can. 7, Mansi, t. XIX, col. 925; Clermont, 1095, can. 4, Mansi, t. XX, col. 817; Béziers, 1233, can. 13, Mansi, t. XXIII col. 213, encore ce dernier excepte-t-il les nécessités de la légitime défense *tempore guerræ;* Albi, 1254, dont le canon 51 interdit aux clercs de prendre part aux tournois, *biordare*. Mansi, t. XXIII, col. 846.

En Allemagne, dans les États du Nord de l'Europe, en Angleterre, en Espagne, la présence des évêques aux armées était également exigée et cette obligation même fut maintenue plus longtemps qu'en France, comme nous le verrons plus loin. Au dire de Thomassin, seule l'Italie ferait exception, du moins la coutume des servitudes militaires ne s'y serait pas aussi bien établie qu'en France et en Allemagne, parce que cette région avait été moins longtemps soumise à l'empire français, t. VI, p. 251, n. 15.

d) Aux XIVe et XVe siècles, la guerre de Cent ans amena une transformation profonde de l'armée. L'*ost* féodal dont le recrutement dépendait de la bonne ou de la mauvaise volonté des feudataires, formée de contingents disparates dont la convocation exigeait la mise en branle d'une hiérarchie fort compliquée de seigneurs et de vassaux, s'était révélée comme un instrument très insuffisant de défense nationale dans la lutte contre les Anglais. C'est pourquoi Charles V et Charles VII créèrent une armée extra-féodale et salariée, recrutée et formée directement par le pouvoir central. Ils eurent ainsi des troupes de métier composées principalement de mercenaires. Le propre du militaire fut dès lors d'être un « soldat », c'est-à-dire un homme à la solde du roi. Le gouvernement se préoccupa donc moins d'obtenir des contingents que des subsides, et le clergé put ainsi s'exonérer complètement de tout service personnel par l'octroi de sommes de remplacement. Dès 1303 d'ailleurs, Philippe le Bel avait permis aux évêques qui avaient payé la « décime » de choisir, entre leur présence à la tête de leurs gens ou l'envoi de ceux-ci sous la conduite de fidèles de leur choix. Cf. Thomassin, t. VI, p. 313. Au début du XVe siècle l'usage s'est généralisé : des ordonnances de 1403, 1410 règlementent la décime que le clergé paie en remplacement du service militaire. Cf. Thomassin, t. VI, p. 314. Puis lorsqu'à la fin du XVIe siècle les assemblées du clergé votent en bloc le « don gratuit, » cet impôt spécial disparaît. A la fin de l'ancien régime on admettait l'exemption sans aucune rétribution représentative. Cf. Durand de Maillane, *Dictionnaire*, t. I, p. 250.

Or cette évolution se fit sans protestation de l'Église au moins après Boniface VIII. Nous donnerons plus loin quelques précisions sur le conflit qui éclata entre ce pape et Philippe le Bel au sujet des décimes. Mais dès le pontificat suivant, celui de Clément V, il y eut entente entre Rome et la royauté d'une façon générale pour ce qui est des impôts du clergé. L'entente fut parfois si complète que les deux pouvoirs se liguèrent pour imposer les décimes aux clercs récalcitrants.

Dans le reste de l'Europe l'envoi de contingents par les évêques et les abbés, et même la présence personnelle des clercs aux armées restèrent imposés plus longtemps qu'en France, parce que l'« ost » féodal s'y maintint plus tard. « L'Allemagne, dit Thomassin, a été le lieu où les évêques ont été plus assujétis à cette déplorable nécessité, » c. VI, p. 315. La Hongrie suivit cet exemple : en 1454 un édit de Ladislas, confirmé ensuite par l'empereur Frédéric III, obligeait les prélats et autres ecclésiastiques à se trouver aux armées avec leurs hommes. Thomassin, t. VI, p. 315. En Pologne, le roi Casimir ordonne encore en 1475 l'envoi de contingents ecclésiastiques et ce n'est qu'en 1544 que Sigismond-Auguste exempte évêques et abbés de la présence personnelle aux camps. *Ibid.*, p. 316. En Angleterre, Guillaume le Conquérant avait taxé tous les évêchés et toutes les abbayes à un certain nombre de soldats qu'on devait fournir à son armée. Cf. Thomassin, t. VI, p. 307, d'après la Chronique de Matthieu Paris à l'année 1070. Cette coutume était encore en vigueur en 1404 au dire de Thomas de Wolsingham. *Ibid.*, p. 321, n. 5. Bien plus, pendant la guerre de Cent ans, des prêtres furent enrôlés *(faciunt armare usque ad presbyteros*, lettre de Jacques de Bourbon du 24 juillet 1429 découverte par M. Bougenot et communiquée à l'Académie des inscriptions le 8 février 1892). Cf. P. Viollet, *Histoire du droit civil français*, Paris, 1905, p. 302. En Espagne, ce n'est qu'après la prise de Grenade en 1492 que les clercs purent s'exonérer par des contributions de la présence aux armées du roi, encore tolérée par le concile de Tolède de 1475 au canon 15. Cf. Thomassin, t. VI, p. 325-326; Hardouin, *Concil. coll.*, t. IX, col. 1501-1516.

En présence de cet ensemble de servitudes militaires, pécuniaires ou personnelles qui grevaient le clergé dans toute l'Europe, l'Église se borna à maintenir l'interdiction faite aux ecclésiastiques de porter les armes. On peut citer dans ce sens les conciles de Bayeux, 1500, can. 55; de Mayence, 1549, can. 74; de Narbonne, 1551, can. 20; d'Aquilée, 1596, can. 41. Cf. Thomassin, t. VII, p. 454-455. Encore le premier de ces conciles excepte-t-il la *justa timoris causa*, cf. Code de droit canon, can. 138 : *arma ne gestent nisi quando justa timendi causa subsit*, et les autres le cas de voyage : les routes restèrent peu sûres pendant des siècles. C'est pourquoi le concile de Trente décida que les homicides pour légitime défense avaient droit à la dispense en vue de l'ordination. Sess. XIV, c. VII.

e) La Révolution française ne supprima pas complètement l'exemption du service militaire personnel en faveur des clercs : la Convention elle-même, par décision du 23 mars 1793, exonéra les évêques, curés et vicaires salariés par l'État. Napoléon enrôla les séminaristes à plusieurs reprises. Les lois militaires de 1818, 1832, 1868, 1872 comprirent les ecclésiastiques parmi d'autres catégories d'exempts. La loi du 15 juillet 1889 imposa le service d'un an même aux jeunes gens « admis à titre d'élèves ecclésiastiques à continuer leurs études en vue d'exercer le ministère dans l'un des cultes reconnus par l'État, » en leur accordant pour les deux autres années le bénéfice du « congé dans leurs foyers. » Cf. P. Viollet, *Histoire du droit civil*, p. 304. Enfin les lois de 1905 et 1913 ont soumis les clercs, comme tous les autres citoyens, au régime du droit commun.

En Allemagne, la loi militaire du 2 mai 1874 n'exemptait pas les ecclésiastiques du service militaire, mais spécifiait qu'en cas de guerre ils seraient infirmiers ou aumôniers, § 65, confirmé par l'ordonnance pour l'armée du 22 novembre 1888, § 103, 7. La loi militaire du 8 février 1890 a exempté les étudiants en théologie catholique, jusqu'à la septième année, de leurs obligations militaires et déclaré que si, dans cet intervalle de temps, ils avaient reçu le sous-diaconat, ils pouvaient éventuellement être versés dans l'Ersatz-Reserve sans avoir à accomplir de service pendant la paix. Enfin, d'après l'ordonnance du 22 novembre 1888, les ecclésiastiques passaient directement dans certains cas dans la Landwehr ou la Landsturm. Cf. J.-B. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Fribourg-en-Brisgau, 1914, t. I, p. 252. En temps de guerre, les séminaristes qui ne sont pas encore dans les ordres sacrés, ne jouissent d'aucun privilège. Pendant la guerre de 1914 à 1918, ils ont

donc été envoyés au front. Un bon nombre de jeunes prêtres, au moins Alsaciens et Lorrains, ont été appelés à rejoindre leurs dépôts pour le service armé, mais la plupart ont été, peu après, libérés ou versés dans le service de santé. Voir F. Erman, *La situation légale du catholicisme en Alsace-Lorraine* dans la *Revue du clergé français*, 1915, t. LXXXII, p. 390-391.

En Autriche, la loi du 4 octobre 1882 exemptait du service militaire les étudiants en théologie et en cas de guerre destinait les ecclésiastiques mobilisables aux fonctions d'aumôniers, § 25, 1 et 2. Une loi hongroise de la même année contenait des dispositions semblables. Cf. Fr. Vering, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 440, note 11.

En Italie, la loi de conscription du 7 juin 1875 supprima toute exemption de service militaire en faveur des clercs. Cf. Vering, *op. cit.*, p. 441, note 13. Mais les possibilités de rachat étaient très étendues et on sut trouver les « combinazioni » nécessaires pour aboutir pratiquement à une exemption limitée. En Belgique, le clergé n'est pas astreint au service militaire, non plus qu'en Espagne. En Angleterre et aux États-Unis, le service militaire universel n'existant pas ou n'ayant existé pendant une partie de la grande guerre qu'avec une pratique administrative bienveillante pour le clergé, la question ne se pose même pas.

Au XIX^e^ siècle comme auparavant, l'Église a toujours maintenu sa doctrine traditionnelle sur l'incompatibilité de l'état clérical avec le service militaire personnel (qu'il faut soigneusement distinguer de la participation du clergé aux charges militaires de la nation et même de sa présence aux armées). La 32^e^ proposition condamnée par le Syllabus est ainsi conçue : *Absque ulla naturalis juris et æquitatis violatione potest abrogari personalis immunitas qua clerici ab onere subeundæ exercendæque militiæ eximuntur; hanc vero abrogationem postulat civilis progressus, maxime in societate ad formam liberioris regiminis constituta.* Cette proposition est extraite, quant au sens, sinon quant au texte lui-même, d'une lettre de Pie IX, à l'évêque de Montréal et protestant, en date du 29 septembre 1864, contre « une loi pleine d'injustice » proposée au Canada au sujet des ordres religieux. Léon XIII écrivait au cardinal Nina, le 27 août 1878, en condamnant la loi italienne de 1875 dans les termes suivants : *Nedum dolendum quod divino cultui subtrahantur ministri, quoad militum delectum, quæ omnes indiscriminatim cogit ad arma. Acta sanctæ sedis*, 1878, t. XI, p. 278. Le même pontife, antérieurement à la loi allemande du 8 février 1890 exemptant les étudiants en théologie, envoyait le 6 janvier 1886 une encyclique aux évêques de Prusse revendiquant le droit absolu pour l'Église de former ses ministres et, par conséquent, pour les évêques le droit plein et entier de former, dans les écoles des séminaires, loin de la dissipation, des bruits du monde, des périls des camps, la milice pacifique de Jésus-Christ, le droit de choisir à leur gré les prêtres à placer dans les divers postes et de pouvoir sans obstacles s'acquitter de leur devoir pastoral. *Acta Leonis XIII*. Rome, 1887, p. 8 sq. Résumé par L. Choupin, art. *Immunités ecclésiastiques* du *Dictionnaire apologétique* de d'Alés, col. 621. Pie X, au début de l'encyclique *Vehementer nos* du 11 février 1906, adressée aux archevêques, évêques, au clergé et au peuple de France, signale « parmi les coups si nombreux et si redoutables portés par l'autorité publique à la religion » le fait qu'on a vu « arracher les clercs à leurs études et à la discipline ecclésiastique pour les astreindre au service militaire. » Cf. M. Bargilliat, *Prælectiones juris canonici*, 1918, t. I, p. 127. Enfin la S. C. Consistoriale, dans son décret *De clericis e militia redeuntibus*, traduit ainsi les sentiments de Sa Sainteté Benoît XV : *Itaque Beatissimus Pater Benedictus papa XV dum cum episcopis universis impense dolet grave vulnus ecclesiasticæ disciplinæ illatum clericos adigendo ad militare stipendium faciendum, quod præter reliqua, tot parœcias spiritualibus subsidiis et seminaria suis alumnis magno cum christianæ plebis detrimento privavit.* Cf. *Canoniste contemporain*, 1919, p. 520. Néanmoins aucun conflit d'ordre pratique ne s'est élevé pendant la grande guerre au sujet du service militaire des clercs, et il est à croire que d'aucun côté on n'a recherché un tel conflit, sauf tel ultra de gauche comme M. Sixte-Quenin, qui proposa la loi qui envoyait au service armé certaines classes d'ecclésiastiques, jusqu'alors infirmiers.

f) La législation actuelle sur l'immunité militaire n'est pas très développée, cependant on ne saurait la qualifier d'inexistante. D'abord le canon 121 place en premier lieu l'exemption qui nous occupe. Le canon 141 le renforce en interdisant aux clercs de s'engager volontairement sans l'autorisation de leur évêque, même pour être libérés plus tôt; de même le canon 188 qui assimile un tel engagement à une renonciation tacite aux offices ecclésiastiques. Puis les auteurs de lois, d'ordonnances et de décrets imposant le service militaire aux ecclésiastiques tombent certainement sous le coup du canon 2334, § 1, qui frappe d'une excommunication spécialement réservée au pape, *qui leges, mandata vel decreta contra libertatem aut jura Ecclesiæ edunt.* » Ce canon n'est que la reproduction de la seconde partie du n. 7 de la section I^re^ de la constitution *Apostolicæ sedis* (12 octobre 1869); on y a ajouté l'expression de *mandata* pour atteindre sans doute les actes du pouvoir qui ne sont ni des lois, ni des décrets. Il y a lieu probablement d'appliquer au canon 2334 l'interprétation que donnait du passage visé de la bulle *Apostolicæ sedis* l'instruction de l'Inquisition en date du 1^er^ février 1871 : *Excommunicationem eos non attingere qui subordinati sunt, etiamsi judices fuerint, sed in eos tantum esse latam, qui a nemine coacti, vel talia agunt, vel alios ad agendum cogunt.* C'est ainsi qu'on ne devrait pas considérer comme excommuniés les membres d'un conseil de guerre qui appliqueraient à un ecclésiastique les pénalités du Code militaire.

Les minorés qui se font enrôler volontairement sont déchus de l'état clérical par le fait même, can. 141. La simple présence sous les drapeaux, même imposée par la loi, tant qu'elle dure, crée un empêchement aux ordres (empêchement simple qu'il ne faut pas confondre avec une irrégularité, can. 987, 5). L'homicide, fût-il perpétré dans une juste guerre, et la coopération à cet homicide constituent une irrégularité, *ex delicto*, can. 985, 4; comme toutes les autres, cette irrégularité s'oppose aussi bien à l'exercice d'un ordre déjà reçu qu'à l'ordination elle-même. On doit remarquer que l'homicide ne crée l'irrégularité que s'il a été volontaire et réellement suivi d'effet.

2. *L'exemption des charges et fonctions publiques.* — Ici encore, pour ne pas se contenter d'affirmations vagues et forcément inexactes dans leur généralité, il importe de distinguer entre les divers gouvernements en face desquels l'Église s'est trouvée au cours des siècles : empire romain, royautés barbares, suzerainetés féodales, royautés absolues, États modernes. Cependant nous traiterons ensemble des périodes féodale et royale, parce que, à notre sens, elles ne présentent pas une différence marquée dans leur évolution. Nous terminerons par un rapide aperçu des dispositions du Code relatives à notre sujet.

a) Les empereurs chrétiens se préoccupèrent principalement d'éviter au clergé les charges publiques humiliantes ou trop onéreuses. D'abord, et de même qu'on l'avait fait depuis longtemps pour les médecins,

les professeurs et les personnes qui avaient exercé des sacerdoces païens coûteux, ils l'affranchirent des corvées, *munera sordida* (qui comprenaient également les prestations en nature), *angariæ* ou *parangariæ*, par les constitutions de Constant et Constance du 7 des calendes de juin de 353, Code Théodosien, l. XVI, tit. II, loi 10; de Constance et de Julien César du 8 des ides de décembre de 357, *ibid.*, loi 14; de Valens, de Gratien et de Valentinien du 3 des nones de mars de 377, *ibid.*, loi 24 (exemption des *personalia munera* qui comprenaient certainement les corvées). Puis — et cette exemption est des plus importantes pour l'époque — ils exonérèrent les ecclésiastiques des fonctions de curiales, magistrats municipaux qui avaient la charge véritablement écrasante de recueillir les impôts. C'est, en effet, ce privilège avant tous les autres que Constantin avait en vue quand il défendait de contraindre les clercs à accepter des charges publiques dans son rescrit à Anilinus, proconsul en Afrique, de 313 ou 319. Code Théodosien, l. XVI, tit. II, loi 2, donné comme adressé à Octavien, « correcteur » de Lucanie et du Bruttium. Le texte grec du rescrit nous a été conservé par Eusèbe, *H. E.*, l. X, c. VII : les *munera* du latin y sont des λειτουργίαι, c'est-à-dire de ces services publics dont à Athènes les propriétaires faisaient tous les frais. D'ailleurs, la loi du 5 février 330 promulguée par Constantin, devenu maître de tout l'Empire, parle en termes explicites de la curie. Code Théodosien, l. XVI, tit. II, loi 7. Il est bon de remarquer que Licinius avait fait entrer les chrétiens dans la curie pour les punir de leur obstination, Eusèbe, *Vie de Constantin*, l. II, c. XXX, et que par ailleurs de telles exemptions étaient accordées depuis longtemps aux médecins, aux professeurs et aux personnes qui avaient exercé des sacerdoces coûteux. « Ceci, ajoute Mgr Duchesne, détermina beaucoup de vocations ecclésiastiques; il fallut interdire la profession cléricale aux membres des curies et aux personnes en situation de le devenir. » *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 63, le texte et la note 2. Cf. Code Théodosien, l. XVI, tit. II, loi 6, de 326. Les successeurs du grand empereur maintinrent l'exemption de la curie en faveur des ecclésiastiques : tels Constance et Constant en 349, Code Théodosien, l. XVI, tit. II, loi 9, et en 354, *ibid.*, loi 11, avec ce considérant que les clercs en tout ne possèdent rien, et que leur patrimoine n'est d'aucune utilité; tels Valens, Gratien et Valentinien en 377, *ibid.*, loi 24, sous la forme générale de l'exonération des *personalia munera;* tels Honorius et Théodose II en 416, *ibid.*, loi 42 : les clercs ne doivent avoir rien de commun avec les *actus publici* et la *curia*. Mais l'interdiction faite aux curiales d'entrer dans les ordres est maintenue : en 370, Valentinien et Valens n'accordent l'immunité aux anciens magistrats municipaux déjà ordonnés qu'après une prescription de 10 ans. *Ibid.*, loi 19.

« En octroyant au clergé l'exemption des *munera civilia*, fait observer Mgr Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 350-351, Constantin ne l'excluait pas nécessairement des *honores* ou magistratures municipales : une convention tacite entre l'Église et les princes eut cet effet de fermer au clergé l'accès de magistratures aussi bien que l'accès des fonctions civiles de l'administration impériale. Des canons de conciles viendront peu après Constantin transformer cette convention tacite en une loi organique de l'Église. Sur ce point l'Église et l'État perpétuaient d'accord la séparation de la magistrature et du sacerdoce qui, dans le droit public romain, avait été depuis la République tracée si fermement. »

Cette séparation était d'ailleurs un principe du christianisme, dès le Ier siècle : *nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus.* II Tim., II, 4. Parmi les décisions ecclésiastiques auxquelles Mgr Batiffol fait allusion, on doit citer principalement la 6e constitution du l. II des *Constitutions apostoliques* et les *Canons des apôtres* 6e et 8e (ces documents ont paru en Syrie vers l'an 400, d'après Funk, voir t. III, col. 1524; t. II, col. 1615), textes qui défendent aux évêques, aux prêtres et aux diacres d'exercer aucune fonction publique. Cette interdiction avait sans doute pour but de réagir contre une coutume contraire qui tendait à s'établir, puisque, sous les fils de Constantin, l'évêque Jacques de Nisibe était gouverneur de province. Cf. Théodoret, *H. E.*, l. II, c. XXX. Il s'agit d'une province écartée. Quant aux conciles, ceux de Chalcédoine (451), can. 7; d'Angers (453), can. 7; de Tours (460), can. 5, étendirent l'interdiction à tous les clercs. Lœning note que le terme de *militia*, usité par ces deux dernières assemblées (c'est la traduction de la στρατεία dont parle le concile de Chalcédoine), ne doit pas s'entendre uniquement du service militaire, mais d'une façon générale de toute fonction publique, à l'encontre de ce qu'ont pensé Hefele, Hinschius et, nous ajoutons, Thomassin. En 452, Valentinien III confirma la législation ecclésiastique sur ce point : *Universis clericis præter ecclesiasticos actus nihil omnino cum aliis causis debet esse commune. Novellæ Valentinianæ*, l. III, tit. XXXIV, § 7. Cf. Lœning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strasbourg, 1878, t. I, p. 171.

Une tutelle peut être aussi absorbante que l'exercice d'une fonction publique. Aussi le concile de 349 la déclare-t-il incompatible avec les ordres, de même qu'en général le fait de s'occuper des affaires des autres, can. 8 et 9. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 841. Le concile de Chalcédoine renouvela cette défense, mais avec de notables exceptions. Son canon 3e interdit en effet à tout évêque, tout clerc et tout moine la gestion des biens temporels, mais excepte le cas où l'on se trouve obligé par la loi d'accepter la tutelle de mineurs, ou bien celui où l'évêque de la cité charge quelqu'un, pour l'amour de Dieu, des intérêts des orphelins, des veuves sans défense et des personnes qui ont plus particulièrement besoin des secours de l'Église. Cf. Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 275-276. Ce canon a été inséré au Décret de Gratien, dist. LXXXVI, c. 20. Il reproduit à peu près textuellement une proposition de décret faite par l'empereur Marcien. Cf. Mansi, t. VII, col. 173. Néanmoins, c'est seulement Justinien qui donna la sanction de l'autorité civile aux prescriptions ecclésiastiques. Sa Novelle CXXIII, c. 5, exclut absolument les évêques et les moines de la tutelle. Quant aux prêtres, aux diacres et aux sous-diacres elle ne leur en permet l'exercice qu'en faveur d'un parent. Encore ne pourra-t-on l'imposer à ces derniers dans ce cas que s'ils ont déclaré par écrit, dans les quatre ans, qu'ils l'acceptaient volontairement. Il est à remarquer que cette immunité de la tutelle est avant tout une interdiction faite aux clercs. Ce n'est pas le seul exemple d'un privilège et d'une incapacité corrélatifs.

b) Les rois barbares ne paraissent pas avoir imposé la corvée au clergé. Si parfois l'Église avait à se plaindre de quelques vexations à cet égard, elles devaient provenir d'un excès de zèle de certains subordonnés. C'est ce qu'indique assez clairement le 21e canon du IIIe concile de Tolède (589), protestant auprès du roi Récarède contre les corvées dont, en beaucoup de cités, les juges et les agents du fisc accablaient les esclaves des églises, des évêques ou des clercs, et frappant les coupables d'excommunication. Bruns, t. I, p. 218. Ce texte est cité par le Décret de Gratien, causa XII, q. II, c. 69. Le canon de Tolède ne dit pas

d'ailleurs que les clercs eux-mêmes aient été victimes de l'abus signalé. Personnellement le roi s'opposait si peu chez les Wisigoths à l'exemption de la corvée, que le IVe concile de Tolède de 633 la décréta (can. 47, Bruns, t. I, p. 235) sur l'ordre de Sisenand.

Bien plus, les ecclésiastiques semblent avoir été dispensés d'une manière générale dans le royaume wisigothique de toutes fonctions publiques. La *lex romana Wisigothorum* ajoute en effet à un rescrit de Constantin exonérant les clercs *ab omnibus omnino muneribus*, l'*interpretatio* suivante : *id est ab omni officio omnique servitio*, *Lex romana Wisigothorum*, l. XVI, tit. I, loi 2. Et le IIIe concile de Tolède, dans le canon que nous venons de citer, excommunie tout juge et tout agent du fisc qui voudrait contraindre un clerc ou l'esclave d'un clerc à s'occuper d'affaires publiques ou privées : *in publicis ac privatis negotiis occupare*. En vertu de ce principe le IVe concile de Tolède fait, au canon 19, des fonctions curiales, un empêchement à l'épiscopat, décision parallèle à celle du *Bréviaire d'Alaric*, d'après lequel un clerc ne pouvait être astreint à la curie qu'après avoir été déposé, l. XVI, tit. I, loi 5 ; cf. 1. On comprend facilement une telle corrélation, car dans l'Espagne wisigothique les canons des conciles de Tolède, véritables assemblées nationales, étaient en même temps des lois de l'État. Cependant l'exonération générale des charges et offices n'empêchait nullement les évêques d'intervenir à maintes reprises dans les affaires publiques, comme surveillants des juges séculiers chargés de défendre les intérêts de la population contre les excès de zèle de ces derniers (IIIe concile de Tolède, can. 18 ; IVe concile de Tolède, can. 32 ; Bruns, t. I, p. 217, 232 ; cf. *Leges Wisigothorum*, l. II, tit. I, *De judiciis et judicatis*, lois 23, 29, 30), comme collaborateurs de ces mêmes juges dans certains cas (IVe concile de Tolède, can. 31, *ibid.*, p. 232), comme assesseurs dans les procès de haute trahison à condition qu'il n'y ait pas d'effusion de sang (IVe concile de Tolède, can. 30, *ibid.*, p. 232), comme diplomates. Cf. E. Magnin, *L'Église wisigothique*, Paris, 1912, t. I, p. 193-194.

Chez les Francs, vers la même époque, le rôle des évêques dans la vie civile et politique n'était pas moindre. Une ordonnance, qui est probablement de Clotaire II, s'exprime ainsi : « l'évêque pourra obliger le comte à réviser ou faire réviser une sentence, si cette sentence a été rendue contrairement à la loi et en l'absence du roi. » *Clotarii præscriptio*, a. 6, Boretius, *Capit.*, t. I, p. 19. Des Novelles de Justinien avaient déjà, il est bon de le remarquer, autorisé l'évêque à siéger avec les magistrats si les parties le demandaient, Nov. LXXXVI, 2, et à recevoir les plaintes des populations contre les magistrats sortis de charge. Nov. CXXVIII, c. 23 ; VIII, c. 9. Les fonctions gouvernementales et judiciaires se confondaient souvent et, dans la législation romaine, les *judices* sont les gouverneurs de province. Bien plus, « à la fin du VIIe siècle, au commencement du VIIIe, Limoges, Reims et beaucoup d'autres villes ne paraissent pas avoir d'autre chef que l'évêque, » Paul Viollet, *Histoire des institutions*, t. I, p. 385, et, prenant la place du comte, ils en prennent parfois le titre (exemple d'Agathon de Rennes et de Reims à la fin du VIIe siècle. Cf. dom Bouquet, t. III, p. 635, cité par Viollet, *ibid.*, p. 388).

Plus logiques que les lois et les canons wisigothiques les conciles mérovingiens n'affirment pas le principe général de l'incompatibilité de la cléricature avec les fonctions publiques. Lœning fait observer qu'on ne retrouve plus à l'époque mérovingienne l'interdiction de la *militia sæcularis*, portée par les conciles de Chalcédoine, d'Angers et de Tours. L'épiscopat franc se contente de défendre aux clercs d'assister à la question et au supplice des criminels (IIe concile de Mâcon de 585, can. 19 ; concile d'Auxerre de 578 ou 590, can. 33 et 34 ; Bruns, t. II, p. 255, 240) et de s'opposer à ce que les *judices* contraignent les clercs aux *actiones publicæ*, par lesquelles il faut entendre sans doute l'exercice de la justice séculière (IVe concile d'Orléans de 541, can. 13 ; Bruns, t. II, p. 204). Ces interdictions n'impliquaient pas pour les clercs la prohibition de siéger volontairement aux tribunaux, quand il n'y avait ni péril de mort, ni mutilation. Cf. Lœning, t. II, p. 314-315.

Sur l'exemption de la tutelle nous n'avons qu'un texte, le 13e canon du IVe concile d'Orléans, qui a l'air de plaider en faveur de cette immunité, puisqu'il invoque l'exemple des privilèges des prêtres païens. Lœning conclut de ce ton apologétique à l'absence de l'exemption dans la législation franque, t. II, p. 316. En fait, les ordonnances des mérovingiens sont muettes sur ce point et il en est de même pour celles des rois de Tolède.

c) La situation privilégiée faite au clergé, surtout aux évêques et aux abbés, à partir des invasions, même en Orient comme en témoigne la législation de Justinien, tenait à des circonstances passagères, surtout à l'anarchie de l'époque, qui obligeait les populations ou les souverains à recourir aux bons offices des chefs spirituels ; elle pouvait donc disparaître avec ces circonstances elles-mêmes. La féodalité généralisa et régularisa un tel état de choses, en le rendant solidaire de la constitution de la société prise dans son ensemble. D'autres causes moins générales et dont les effets se firent sentir longtemps après qu'elles eurent disparu contribuèrent à affermir les privilèges cléricaux : l'esprit religieux de Charlemagne et de ses premiers successeurs, l'anarchie des Xe et XIe siècles pendant laquelle les mêmes nécessités se firent jour qu'à l'époque des invasions, l'hégémonie intellectuelle du clergé aux XIIe et XIIIe siècles. Les résultats de ces influences furent d'ailleurs très divers et même opposés suivant les catégories d'immunités, exemptions des fonctions serviles et onéreuses d'une part, exemptions des fonctions judiciaires et politiques de l'autre. Les premières se maintinrent sans grandes difficultés ; les secondes, en dépit d'une réaction de l'Église qui se rattache à la querelle des investitures et au mouvement de réforme inauguré par Hildebrand, finirent par disparaître à peu près complètement ; elles constituaient d'ailleurs, aux yeux de beaucoup de laïcs et de l'immense majorité des clercs, plutôt des incapacités gênantes que d'enviables privilèges.

Le respect qu'on avait généralement pour le caractère clérical, respect avec lequel de nombreuses violences individuelles n'étaient pas incompatibles, fit que l'exemption des corvées et des occupations serviles ou onéreuses en faveur des ecclésiastiques demeura en vigueur par la force même de l'opinion sans que l'Église ou l'État eussent à la rappeler souvent. Il n'y a guère à signaler à cet égard qu'un canon du concile de Melfi tenu en 1089, sous Urbain II, et une constitution de Frédéric II. Le concile, afin d'éviter sans doute que des seigneurs prissent prétexte de l'origine de certains clercs pour les astreindre à des prestations et à des fonctions humiliantes ou pénibles, défend aux évêques d'ordonner des individus de condition servile ou ayant tenu des offices dans une curie soit municipale, soit féodale, can. 11. Mansi, t. XX, col. 676 sq. Frédéric II, par une authentique, renouvela, entre autres dispositions, l'exemption accordée jadis par Constantin en cette matière *angarias vel parangarias ecclesiis vel aliis piis locis aut ecclesiasticis personis imponere*. Ce texte se trouve encore dans les éditions du Code Justinien, l. I, tit. III, loi 2. On sait d'ailleurs que, sous l'ancien régime,

les membres des corps privilégiés (le clergé et la noblesse par opposition au tiers-état) n'étaient ni taillables, ni corvéables.

Sur l'exemption des tutelles, les textes ne révèlent aucun conflit entre les législations civile et religieuse. L'ancien droit français, qui s'est longuement occupé de la tutelle, ne paraît pas avoir déterminé ce qui était imposé ou ne l'était pas aux ecclésiastiques à cet égard. Cf. P. Viollet, *Histoire du droit civil français*, Paris, 1905, p. 531-551. Les canonistes citent généralement en faveur de l'exemption des tutelles et curatelles les c. 1 et 2 du titre XLIX du IIIe livre des Décrétales. Cf. Santi, *Prælectiones juris canonici*, édit. Leitner, t. III, p. 457. Ces deux chapitres, dont l'un est le canon 14e du concile de Mayence de 813 et l'autre une décrétale du pape Eugène III (1145-1153), défendent aux clercs d'être conducteurs, can. 1, et procurateurs, can. 1 et 2, des biens des séculiers. Il n'y est pas question expressément des tutelles, mais les expressions employées peuvent comprendre ce cas particulier. Gratien, en citant le canon 3e du concile de Chalcédoine qui permet en certains cas aux ecclésiastiques d'être tuteurs, se sert justement des termes : *conducere possessiones aut misceri sæcularibus procurationibus* (en réalité *conducere* signifie prendre à bail ou entreprendre des travaux à forfait.) Décret, part. I, dist. LXXXVI, c. 26. L'exception de Chalcédoine au bénéfice des orphelins devait être maintenue, puisque le concile de Mayence de 813, en interdisant aux clercs de plaider devant les tribunaux séculiers, insère la clause traditionnelle *excepta defensione orphanorum aut viduarum* et qu'au can. 6 il déclare que l'Église doit prêter son appui aux orphelins dépouillés de leur héritage pour leur permettre de le recouvrer. Hefele, t. III, p. 1139. Cf. Mansi, t. XIV, col. 63 sq.

Quant aux fonctions qui étaient moins une gêne qu'un honneur et un avantage, il faut reconnaître que l'immunité féodale devint souvent le contraire de l'immunité ecclésiastique. Les officiers impériaux ou royaux étaient écartés du domaine de l'immuniste et il leur était interdit de lever des recrues ou de rendre la justice sur les terres données par le souverain à l'un de ses « fidèles ». Mais le fidèle n'était pas pour autant dispensé d'envoyer ses hommes au chef de l'État en cas de guerre ou de rendre la justice en son nom. Nous avons vu que, de ce chef, une sorte de service militaire qui, sans impliquer l'obligation d'exercer le métier des armes, entraînait, au moins en beaucoup de cas la présence aux armées, incombait aux évêques et aux abbés. Ces derniers devaient également rendre la justice sur leurs domaines. L'Église ne protesta pas officiellement contre la charge ainsi imposée à ses hauts dignitaires, parce qu'elle ne violait pas à proprement parler l'exemption cléricale : les tribunaux ainsi constitués devenaient en effet des tribunaux ecclésiastiques, bien qu'en réalité on y jugeât tous les crimes et tous les délits, aussi bien ceux de l'ordre séculier que ceux de l'ordre spirituel.

Mais, à partir de la fin du XIe siècle, une autre cause que l'immunité féodale poussa les clercs à s'occuper de procès temporels. A cette époque, à Ravenne, puis à Bologne, surtout avec le célèbre Irnerius, le droit romain renaît en Occident. Or les clercs et les moines, qui constituaient presqu'à eux seuls la classe des lettrés, s'adonnèrent en grand nombre à son étude. La tentation était bien forte pour eux d'en tirer profit en se présentant comme avocats auprès des cours séculières, voire même en s'y faisant agréer comme assesseurs. Ils avaient pu d'ailleurs se former, auprès des cours épiscopales ou abbatiales, au maniement d'affaires toutes semblables à celles dont s'occupaient les juges laïcs, puisque, nous venons de le voir, évêques et abbés avaient une compétence judiciaire universelle sur leurs domaines.

Clercs et moines n'eussent-ils pas pris une telle initiative que d'eux-mêmes plaideurs et juges laïcs auraient eu recours à leur savoir qui était presque un monopole. Il en résulta un envahissement des tribunaux par le clergé séculier et régulier, fort préjudiciable au ministère et à la vie contemplative et contre lequel les conciles furent obligés de réagir. A vrai dire, c'est dès le règne de Charlemagne que le danger apparut, puisque le concile de Mayence de 813 interdit déjà aux moines, parmi d'autres occupations séculières : *Contentiones, vel lites, vel rixas amare. In placitis sæcularibus disputare, excepta defensione orphanorum et viduarum. Conductores sæcularium rerum aut procuratores esse*, can. 14. Décrétales, l. III, tit. L, c. 1. Mais à l'époque carolingienne cette interdiction est isolée, et il faudra attendre plus de deux siècles pour voir les conciles insister, par des décrets multipliés, sur la défense faite aux ecclésiastiques et aux religieux de plaider et de juger en cour laïque. Le concile de Melfi de 1089 s'oppose à ce que certains clercs, *acéphales*, vivent à perpétuité dans les châteaux, sans doute à titre d'intendants, et leur permet simplement d'y résider temporairement comme aumôniers. Mansi, t. XX, col. 670 sq. Il est probable que ces clercs estaient parfois en justice au nom de leurs patrons. Au début du XIIe siècle, l'abus persiste en Angleterre, il est même aggravé, puisque le concile de Londres de 1102 doit interdire aux ecclésiastiques d'être prévôts, procurateurs des séculiers ou juges des causes où il y a effusion de sang, *judices sanguinis*, can. 8. Mansi, t. XX, col. 1150. Puis, dans le courant du même siècle, se produit un exode de moines et de chanoines réguliers, qui abandonnent le cloître pour étudier la jurisprudence (et la médecine) afin d'en tirer profit, et les conciles s'efforcent de leur faire réintégrer les couvents et les chapitres. Concile de Clermont, 1130, can. 5, Mansi, t. XXI, col. 437; IIe concile de Latran de 1139, can. 9, Mansi, *ibid.*, col. 723 (ce concile renvoie aux constitutions impériales); concile de Tours de 1163, can. 8, contre les profès qui enseignent la physique probablement en vue de l'exercice de la médecine, (le *physicus* était le médecin) et les lois séculières, Mansi, *ibid.*, col. 1179; concile d'Avranches de 1172, can. 12, contre les clercs séculiers qui à leur tour envahissent les tribunaux laïcs et deviennent juges sous les ordres des seigneurs. Mansi, t. XXII, col. 140. Lors du IIIe concile de Latran de 1179, le mal s'est encore étendu, et la suspense doit être prononcée contre les clercs, y compris les minorés, recevant un salaire de l'Église, qui remplissent les fonctions d'avocats au for laïc, sont intendants de *villæ*, exercent des juridictions séculières sous les ordres de princes ou d'autres personnages et deviennent leurs justiciers, parce que *nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus*. Les ecclésiastiques ne pourront plaider que pour eux-mêmes, leurs églises ou les pauvres. Les religieux seront, s'ils enfreignent cette règle, punis encore plus sévèrement. Ce texte est devenu classique en droit canonique et a été inséré dans les Décrétales, l. I, tit. XXXVII, c. 1; l. III, tit. I, c. 4.

La réaction n'eut pas toute l'efficacité désirable et au XIIIe siècle le mouvement est si fort qu'il en résulte un certain flottement dans la législation. Sans doute Honorius III ordonne, en 1218, à l'évêque d'Amiens, de ne pas défendre les clercs qui invoquent le privilège clérical après s'être exposés aux sanctions séculières, en se mêlant de *negotiationes illicitæ*, termes d'ailleurs un peu vagues, Décrétales, l. III, tit. I, c. 16; et de plus jusqu'au début du XIVe siècle, des conciles maintiennent l'interdiction absolue pour les ecclésiastiques d'être juges, conseillers, assesseurs,

syndics, *actores*, baillis. Albi, 1254, can. 45, Mansi, t. XXIII, col. 844. Mais d'autres conciles ou bien ne portent que des restrictions, très limitées, ou prévoient des dispenses soit royales, soit épiscopales, ce qui fait dire au sage Thomassin : « Il semble qu'après l'an 1200 les conciles et les papes se sont un peu relâchés sur ce sujet de l'ancienne rigueur, » t. VII, p. 311. C'est ainsi que le concile de Paris de 1212 ordonne seulement aux ecclésiastiques avocats « de ne faire aucune paction pour leur salaire, si leur salaire était suffisant, et de n'en point exiger d'immodéré s'ils n'avaient point de bénéfice; au reste, il leur prescrivit les règles que tous les avocats doivent observer, de ne point soutenir de mauvaises causes, et de ne les point prolonger malicieusement, » sect. I, can. 6. Cf. Thomassin, t. VI, p. 311. Il maintint d'ailleurs la discipline établie au XII^e^ siècle relativement aux moines en leur défendant de demeurer en dehors du monastère sous prétexte de donner des consultations de droit ou de médecine, sect. II, can. 20. Cf. Mansi, t. XXIII, col. 818 sq. Le IV^e^ concile de Latran se contenta d'interdire aux clercs et aux moines les *causæ sanguinis*, en même temps que la conduite de bandes armées et l'exercice de la chirurgie, envisageant sans doute pour ces trois défenses l'unique raison que l'Église *abhorret a sanguine*, can. 18. C'est le célèbre chapitre *Ne clerici vel monachi* du l. III^e^ des Décrétales, tit. L, c. 9. En 1268, le 6^e^ canon du concile de Londres, Mansi, t. XXXIII, col. 1213-1260, défend aux ecclésiastiques d'être avocats « sauf les cas prévus par le droit, » d'être juges *in causis sanguinis;* le canon 7^e^, de recevoir une juridiction séculière des laïcs, de façon à porter le titre de justiciers et de devenir les ministres de la justice, ce qui, au dire de Thomassin, t. VII, p. 313, vise plutôt le cas d'un juge unique et en chef que celui d'un assesseur temporaire; enfin, et la réserve est de quelque importance, tout ceci est décrété *salvis domini regis privilegiis in hac parte*. En 1279, le concile d'Avignon autorise de façon générale les clercs à être avocats ou juges avec la permission de leur évêque. Mansi, t. XXIV, col. 231.

A constater cette tendance incoercible du clergé à s'occuper des affaires judiciaires, on ne s'étonnera donc pas de voir les ecclésiastiques entrer en foule dans les parlements dès que ces derniers se constituèrent en corps séparés dont la fonction principale, mais non pas exclusive, était de pourvoir à l'administration de la justice. Une telle invasion n'avait pas pour unique raison une compétence spéciale dans la science juridique. On peut même dire que ce qui amena surtout les clercs à siéger au parlement royal, ç'a été le devoir féodal qu'avaient les hauts dignitaires de l'Église d'apporter au roi leur conseil *(consilium)* dans l'administration générale du royaume. Dans tout l'Occident d'ailleurs, du fait qu'on était engagé dans la hiérarchie des suzerains et des vassaux, on devait à son seigneur, et au premier de tous, le roi, l'*auxilium* (prestations en nature et en espèces, service militaire) et le *consilium* (participation au gouvernement). Les évêques et les abbés siégèrent donc à la cour royale aussi bien que les barons. Quand une assemblée particulière, destinée à recevoir les plaintes des justiciables, se sépara de cette cour, ce qui se produisit sous le règne de Philippe-Auguste (1180-1223) les seigneurs d'Église y siégèrent aux places les plus élevées, comme ils le faisaient au conseil du roi, c'est-à-dire parmi les pairs dont six sur douze étaient ecclésiastiques, archevêque de Reims, évêques de Laon et de Langres, pairs-ducs, évêques de Beauvais, de Noyon et de Châlons, pairs-comtes (cf. P. Viollet, *Histoire des institutions politiques*, etc., t. III, p. 301), puis venaient d'autres prélats, au moins jusqu'en 1321, *ibid.*, p. 314, et des conseillers clercs. D'après une ordonnance de Philippe VI de Valois datée de 1345, la Grand'Chambre devait être composée de 13 clercs et de 15 lais, la Chambre des enquêtes de 24 clercs et de 16 lais, la Chambre des requêtes de 5 clercs et de 3 lais. *Ibid.*, p. 316. Dans les parlements de province les ecclésiastiques avaient également droit à un certain nombre de sièges que Henri III fixa, en les diminuant, aux chiffres suivants : à Toulouse, 4 présidents, 10 conseillers clercs, 24 conseillers laïcs; à Bordeaux, 3 présidents, 6 conseillers clercs, 18 conseillers laïcs; en Bourgogne, 2 présidents, 6 conseillers clercs, 16 conseillers laïcs; en Bretagne, 4 présidents, 8 conseillers clercs, 24 conseillers laïcs; à Rouen, 3 présidents, 6 conseillers clercs, 18 conseillers laïcs; en Dauphiné, 2 présidents, 4 conseillers clercs, 12 conseillers laïcs; en Provence, 3 présidents, 6 conseillers clercs, 18 conseillers laïcs. Édit de Blois de 1579. Cf. Thomassin, t. VII, p. 318. Les papes, tout en faisant certaines réserves, admirent le principe de la présence des ecclésiastiques aux parlements : d'après Loisel, Clément IV écrivit à Charles, comte de Provence, depuis roi de Sicile, que, s'il admettait des prélats dans son parlement, il devait leur donner des gages et ne pas les y retenir trop longtemps, de peur que leurs diocèses souffrissent de leur absence et qu'ils servissent le roi aux frais de leurs églises. *Ibid.*, p. 316. Quant au clergé lui-même, il considérait si peu les charges parlementaires comme incompatibles avec l'immunité, qu'il protestait quand le roi diminuait le nombre des conseillers clercs : ainsi fit l'assemblée générale du clergé de France de 1583 au sujet de l'édit de Blois de 1579. Cf. Thomassin, t. VII, p. 318.

Nous avons dit que le parlement n'avait pas une compétence exclusivement judiciaire, et gardait de ses origines, par démembrement de la cour royale, des attributions politiques. Nous sommes amenés ainsi à constater que la participation à l'administration de la justice conduisait presque nécessairement les ecclésiastiques à se mêler du gouvernement local ou national. Le fait se comprend aisément si l'on réfléchit qu'une différenciation nette des magistratures politiques et des magistratures judiciaires n'existait ni au temps de l'empire romain (dans le Code Justinien, nous le rappelons, les *judices* sont les gouverneurs de province), ni durant la féodalité, ni sous la royauté absolue. C'est une conquête révolutionnaire : encore cette conquête n'est-elle pas achevée. Si la division du travail gouvernemental fait des progrès, ce qui n'est pas certain, nos arrière-neveux estimeront que notre société était bien imparfaite où il existait des tribunaux administratifs et où le ministre de la justice était un homme politique. En tout cas, pour l'époque que nous considérons, un corps qui jugeait pour l'ensemble d'un pays ou d'une province était fatalement un corps qui gouvernait. Un ecclésiastique mêlé aux affaires judiciaires était souvent appelé à devenir un homme de gouvernement.

En réalité, il en était ainsi depuis le règne de Charlemagne et pour bien d'autres causes encore que le besoin qu'on éprouvait de recourir aux bons offices des clercs dans l'administration de la justice. Ces causes nous les avons déjà brièvement signalées; il nous faut maintenant en reprendre l'étude pour en déterminer toute l'action. Charlemagne a des sentiments plus religieux, sinon des mœurs plus pures que les Mérovingiens. Il entreprend la tâche de faire coopérer le christianisme et l'Église à la réforme du gouvernement et de la société. Il fait donc très résolument appel à la collaboration du clergé. Il envoie dans tout son empire des *missi dominici*, qui font leurs tournées d'inspection en général, deux par deux, un laïc et un évêque ou abbé. La compétence des *missi* est à peu près universelle et l'on

ne voit pas que celle de l'ecclésiastique ait été plus limitée que celle de son compagnon. Le grand empereur convoque des assemblées générales où les clercs délibèrent avec les séculiers sur toutes les affaires de ses États, temporelles aussi bien que religieuses. Mais, tout en faisant des hauts dignitaires ecclésiastiques ses collaborateurs assidus, Charles ne va pas jusqu'à faire des évêques et des abbés des gouverneurs de provinces et de cités à titre permanent, sauf en Saxe. Louis le Débonnaire suit la même politique.

Cependant, dès la mort de Charlemagne (814), l'anarchie féodale commence; elle se développe avec les invasions des Normands, si bien que l'autorité centrale s'affaiblissant de plus en plus, elle laissa tomber en déshérence nombre de fonctions dont évêques et abbés devinrent les titulaires, tantôt sur leur propre initiative, tantôt du fait de la confiance des populations. Les évêques-comtes ne sont pas rares dans la seconde moitié du IXe siècle et au Xe siècle. Cf. P. Viollet, *Histoire des institutions*, t. I, p. 388. Parallèlement apparaissent les abbés-comtes, toutefois avec cette notable différence que ce sont des comtes qui deviennent abbés, qui absorbent la dignité abbatiale, ce ne sont pas des abbés qui absorbent la dignité comtale, sauf exception naturellement, à Saint-Riquier, par exemple. *Ibid.*, p. 388-389, avec renvoi à Thomassin, t. II, p. 489; t. VI, p. 583. En d'autres cas, si l'évêque ne s'annexe pas le gouvernement civil, il le contrôle : tandis que Louis le Débonnaire le chargeait de surveiller le comte, mais en confiant réciproquement à ce dernier la surveillance de l'évêque, Capitulaire de 823-825, a. 14, Boretius, t. I, p. 305, l'auteur des faux capitulaires attribue à l'évêque seul relativement au comte un droit de contrôle, *Capitul.*, l. VII, 293, édit. Baluze, col. 1090-1091, ce qui était d'ailleurs plus un désir qu'une réalité et un capitulaire italien de 876 donne à l'évêque une supériorité effective sur le comte en le déclarant *missus* permanent du roi, a. 12. Pertz, *Leges*, t. I, p. 531; Viollet, *ibid.*, p. 386.

Le mouvement s'accentuant, il en résulte que « les évêques et les abbés étaient devenus par l'importance des domaines qu'ils possédaient et par les fonctions administratives et judiciaires qu'ils exerçaient de vrais seigneurs féodaux. Un évêque avait, au cours du XIe siècle, au point de vue temporel, les pouvoirs d'un comte. » Fernand Mourret, *Histoire générale de l'Église*, Paris, 1916, t. VI, p. 184. Seulement ces pouvoirs à peu près indépendants lors de la désagrégation gouvernementale du Xe siècle durent se soumettre de plus en plus à l'autorité du suzerain suprême, empereur ou roi, à mesure que cette autorité reprenait son influence sur les diverses seigneuries. Entrés dans la hiérarchie des vassaux et des suzerains, évêques et abbés se virent ainsi obligés de rendre effectivement aux chefs temporels des diverses féodalités nationales les devoirs de la vassalité : l'hommage lors de l'investiture de leurs fiefs; l'*auxilium*, c'est-à-dire le service militaire et des subventions en nature ou en argent, et le *consilium*, ou service de cour, qui consistait à se rendre auprès du prince pour l'aider de ses conseils dans les affaires embarrassantes. Le devoir de l'*auxilium* et du *consilium* ou *placitum* (plaid) pour les fidèles ou les bénéficiers est affirmé dès 851 au *Conventus apud Marsnan secundus*, a. 7, Kraus, *Capitul.*, t. II, p. 73, cité par Viollet, *Histoire des institutions*, t. II, p. 460, note 4.

C'est en Allemagne tout d'abord que le pouvoir central en renaissant se subordonna tous les seigneurs tant ecclésiastiques que laïcs. De là naquit la querelle des investitures. Justement effrayée de l'immense péril de la sécularisation qu'elle courait, l'Église eut recours à des mesures radicales. Au synode romain de 1075, Grégoire VII prononça l'anathème contre tous ceux qui recevraient ou donneraient l'investiture d'une charge ecclésiastique quelconque, sans distinguer entre la fonction spirituelle et le fief possédé par le titulaire de cette dernière. Cf. *P. L.*, t. CXLV, col. 1142. Quatre ans après la mort de l'intrépide pontife, le concile de Melfi (1089) interdisait encore à tout clerc de recevoir l'investiture d'un laïc sous peine de déposition, can. 8, cf. Hefele, t. V, p. 344, et il déclarait que les laïcs ne doivent avoir aucun droit sur les clercs. Mais l'état de la société rendait ces mesures extrêmes impraticables. On aboutit à un compromis, au concordat de Worms du 23 septembre 1122 : « l'empereur Henri IV renonçait à l'investiture par la crosse et l'anneau et le pape Calixte II concédait au souverain la collation des « régales » (participation aux droits temporels du souverain) aux seigneurs ecclésiastiques par le sceptre. » Mansi, t. XXI, col. 273.

Dès lors l'Église reconnaissait qu'au point de vue temporel évêques et abbés faisaient partie de la hiérarchie féodale, en devaient accepter les devoirs et remplir les charges. Il en advint que la participation des clercs aux fonctions publiques, même à celles qui ne leur imposaient pas directement la vassalité, même aux plus hautes, devint un fait normal. Thomassin en donne de multiples exemples pour tous les pays de la chrétienté. Son c. XXIV du l. III de sa IIIe partie est ainsi intitulé : « Des prélats et des ecclésiastiques qui ont eu rang dans les conseils des rois et dans le ministère. » Il insiste en particulier sur les cas de Suger, de Lanfranc, de Ximénès et sur le rôle des pairs ecclésiastiques en France. Au chapitre suivant (XXV) il pose en principe que les offices de grand chancelier ont été « affectés pour toujours ou très souvent commis à des ecclésiastiques en divers royaumes de la chrétienté, » en France, en Allemagne, en Espagne et en Angleterre, t. VII, p. 320-343. La participation du clergé aux grandes charges de l'État devait durer aussi longtemps que l'ancien régime. Il faut remarquer d'ailleurs qu'au moins en France les souverains n'attendirent pas le plein développement de la féodalité pour appeler les clercs dans leurs conseils, puisque « les chanceliers de France ont tous été ecclésiastiques sous le règne de la seconde race (Carolingiens), tandis qu'au temps de la 3e (Capétiens) ils furent en partie ecclésiastiques et en partie laïcs ». Thomassin, t. VII, p. 334.

Service de l'empereur carolingien, suppléance de l'autorité publique défaillante, service des suzerains, service du roi sous toutes ses formes, l'exercice des fonctions publiques s'impose donc sans cesse au clergé jusqu'à la Révolution. Cette obligation ne fut sentie comme une gêne qu'à l'époque de la réforme grégorienne, après on s'y habitua comme auparavant, la notion même que ce pouvait être une infraction à l'immunité personnelle des clercs n'a que de rares et éphémères survivances. L'Église et le pouvoir civil y voyaient surtout soit un privilège, soit un avantage; étant donné l'état de la société, on comprend aisément leur accord sur ce point, parce que dans l'ensemble il favorisait le bien public. Sans doute la sécularisation du clergé restait un danger permanent et c'est pourquoi, au XIIIe siècle, des textes assez nombreux interdisent encore aux clercs tout office public, cf. P. Viollet, *Histoire du droit civil français*, p. 306, avec renvoi à Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinæ*, l. X, c. CXXVI, CXXVIII, et au XVIe siècle, le concile de Trente leur défend de s'occuper des affaires séculières, sess. XXII, c. I, *De reform.* : réitération de toutes les sanctions des papes et des conciles *De sæcularibus negotiis, fugiendis*. Mais les mœurs et l'opinion furent les plus fortes jusqu'à ce que la grande tourmente vînt les bouleverser. Nos pères pensaient sans doute que de deux maux il faut choisir le moindre et que les clercs

souffriraient moins de mal à se mêler des affaires du siècle que ce dernier à être privé de leurs services. D'ailleurs les deux sociétés, religieuse et civile, étaient trop intimement mêlées pour que le choix fût possible dans un autre sens.

d) La Révolution, en détruisant définitivement la féodalité en France et en amenant sa disparition progressive dans les autres États de l'Europe, disparition que les suites de la guerre 1914-1918 ont conduite à son terme, par exemple, en Autriche et en Hongrie, a libéré les clercs de nombreuses occasions et tentations de participer aux fonctions publiques ou profanes. La sécularisation des études juridiques (jusqu'au 15 septembre 1793 le droit canonique et le droit civil s'enseignaient dans la même faculté à Paris, la faculté de décret), les a écartés complètement des fonctions judiciaires. Quant aux corvées elles n'existent plus, au moins comme obligation générale. En sorte qu'au XIX^e^ siècle l'immunité personnelle des clercs a été mieux garantie que sous l'ancien régime et que dans l'Église même sa notion canonique a repris vigueur.

Les lois civiles de certains États l'ont reconnue ou assurée en plusieurs points. L'exemption du jury en faveur des ecclésiastiques est très largement admise. En Italie, les prêtres du ministère paroissial sont exempts des obligations de la tutelle comme en d'autres régions et exclus des fonctions publiques et municipales sur le territoire de leurs paroisses. Cf. A. Boudinhon, art. *Immunity*, dans la *Catholic encyclopedia* américaine. Les lois territoriales allemandes (Landgesetze) exemptent généralement les ecclésiastiques des fonctions publiques. Cf. J.-B. Sägmüller, *Lehrbuch des catholischen Kirchenrechts*, 1914, t. I, p. 25. Dans ce dernier cas, l'exemption est plutôt un privilège qu'une incapacité : c'est ainsi qu'en 1920 un prêtre catholique, le D^r^ Brauns du Volksverein, était ministre du travail du Reich. Cf. *La Démocratie*, n. du 25 juillet 1920, p. 12.

En France, le régime concordataire exemptait les clercs d'un certain nombre de fonctions publiques ou civiles et leur interdisait certaines occupations séculières. La pratique administrative, sinon la loi, écartait les ecclésiastiques des fonctions rétribuées par l'État en dehors du culte; il y avait quelques exceptions en ce qui concerne l'enseignement public, c'est ainsi, par exemple, que la troisième République, celle d'après le 16 mai, a connu un prêtre proviseur de lycée, l'abbé Follioley, dont les services étaient très appréciés en haut lieu. L'art. 3 de la loi du 21 novembre 1872 excluait du jury criminel les ministres de tout culte reconnu par l'État : les mêmes ministres étaient dispensés de la tutelle. Avis du Conseil d'État du 20 novembre 1806 interprétant l'art. 427 du Code civil. La jurisprudence du conseil de l'ordre des avocats de Paris n'admettait pas les ecclésiastiques au barreau. Enfin l'État pouvait les contraindre à l'observation des lois canoniques leur interdisant le commerce.

La loi de séparation du 9 décembre 1905 a supprimé à peu près complètement exemptions et incapacités. L'article de la loi de 1872 sur le jury est désormais sans application. Mgr Boudinhon est cependant d'un avis contraire, voir la *Revue d'organisation et de défense religieuse*, 1911, p. 223. La dispense de la tutelle est également supprimée. Par contre, théoriquement, les ministres du culte peuvent être juges, ministère public près les cours et tribunaux, préfets, fonctionnaires, avoués, notaires, greffiers, recevoir sans aucune espèce d'exception un mandat électif, enfin exercer le commerce. Cependant le conseil de l'ordre des avocats de Paris leur interdit toujours les fonctions d'avocat et la loi de 1905 les avait rendus, pendant huit ans, inéligibles au conseil municipal dans les communes où ils exerçaient leur ministère, art. 40. Cet article est un chef-d'œuvre d'illogisme juridique. Cf. sur cet ensemble de dispositions le *Manuel des cultes* de Dalloz, 1911, p. 293, 329, 330, 334-342.

e) Le canon 121 du Code de droit canon rend les clercs exempts des charges et fonctions civiles publiques étrangères à l'état ecclésiastique sans énumérer ces charges et fonctions, mais le canon 139, qui leur interdit ces mêmes occupations, donne des précisions. Il s'agit : *a.* de la médecine et de la chirurgie, du notariat (sauf dans les curies ecclésiastiques) et des fonctions publiques qui comportent l'exercice de la juridiction ou de l'administration laïque; *b.* des gestions de biens des laïcs ou des occupations séculières qui amènent des redditions de comptes, des fonctions d'avocat ou de procureur, exception faite des tribunaux ecclésiastiques et à moins qu'il s'agisse pour un clerc de défendre sa propre cause ou celle de son église; de toute participation à un jugement criminel aboutissant à une peine personnelle grave (et non pas simplement une *causa sanguinis*) même par simple témoignage en dehors du cas de nécessité; *c.* de la candidature volontaire ou offerte au Sénat ou à la Chambre des députés sans l'autorisation du saint-siège ou de l'ordinaire (l'ordinaire propre et celui du lieu de l'élection) suivant les cas.

Il faut ajouter à cette liste un certain nombre d'irrégularités ou d'empêchements : irrégularité *ex defectu lenitatis* du juge qui a rendu une sentence de mort, can. 984, 6; irrégularité *ex delicto* du clerc qui a causé mort d'homme par l'exercice de la médecine ou de la chirurgie, can. 985, 6; simple empêchement encouru par les clercs qui exercent un office ou une fonction administrative qui leur est défendue et entraîne une reddition de comptes tant qu'ils n'ont pas démissionné et rendu comptes, can. 987, 3; simple empêchement des clercs qui font leur service militaire durant ce service, can. 987, 5.

3. *L'exemption fiscale.* — Cette dernière exemption a complètement disparu de nos jours, mais jusqu'à la fin de l'ancien régime elle a joué un grand rôle. Il importe de remarquer qu'il s'agit ici d'une exemption personnelle qu'il faut soigneusement distinguer de l'immunité réelle des biens d'Église : un prêtre pouvait être taxé personnellement, tandis que son bénéfice demeurait exempt; par contre, mais beaucoup plus rarement, la terre d'Église pouvait être grevée de charges publiques et la personne même de celui qui en avait la jouissance (parfois aussi ses biens patrimoniaux) être à couvert du fait d'une immunité.

a) Le droit romain imposait aux sujets de l'empire comme impôts directs : l'impôt foncier, *stipendium* ou *tributum*, puis *capitatio* ou *jugatio terrena;* l'impôt personnel, *tributum capitis*, puis *capitatio plebeia* ou *humana;* le chrysargire, impôt des patentes; les *munera extraordinaria*, sorte de centimes additionnels; les *munera sordida*, corvées et prestations en nature. Parmi ces impôts les clercs payaient le *tributum* sur les biens patrimoniaux. Cf. Code Théodosien, l. XVI, tit. II, loi 15, de Constance et Julien en 360. Ils n'acquittaient pas la *capitatio plebeia*, dont de nombreuses catégories de contribuables étaient exonérées : cela doit tenir à ce qu'à cette époque, le clergé catholique était composé principalement de petites gens sans fortune personnelle. Cf. Code Théodosien, l. XVI, tit. II, loi 3 et 11. Quant au chrysargire ils le payaient à partir d'un certain capital : on doit remarquer que les conciles ne leur interdisaient le commerce que lorsqu'il présentait un caractère déshonorant ou usuraire, *turpis lucri gratia*, cf. II^e^ concile d'Arles de 443, 451 ou 453, can. 14, et le concile de Tours de 460, can. 13. Bruns, t. II, p. 132, 142. Nous avons vu que les *munera sordida* ne pouvaient en règle générale être imposés aux ecclésiastiques, cependant cette exemp-

tion disparaissait quand un caprice impérial transformait tel *munus sordidum* en *munus ordinarium*. Cf. P. Fourneret, *Ressources dont l'Église disposa pour reconstituer son patrimoine*, Paris, 1902, p. 121-123, avec renvoi au Code Justinien, l. VII, tit. XII, et édit. Krueger, p. 13, constitution de 423. De même un *munus extraordinarium* pouvait être imposé en vertu de la même métamorphose. Quant aux impôts indirects, les clercs les acquittaient tous. Il va sans dire que des privilèges pouvaient être accordés. En somme, le clergé échappait à peu près complètement aux impôts strictement personnels.

b) Chez les Francs, le principe de l'immunité fiscale du clergé était acquis au moins au VIIIe siècle. Un *Epitome*, composé à cette époque et dérivant de la *Lex romana Wisigothorum*, s'exprime ainsi : *Virgines, viduæ, pupilli non debent inter reliquam plebem censeri, sed immunes sunt, et hi, qui se sacræ legis obsequio dedicaverunt. Epitome, suppl. lat. 215.* Code Théodosien, l. XIII, tit. II, loi 2; Lœning, t. I, p. 167, texte et note 2. Auparavant il n'en était peut-être pas nécessairement ainsi puisqu'un concile de Reims au VIIe siècle, pour assurer l'exemption des clercs et des moines en cette matière, dut décider que ceux qui sont soumis au *census* de l'État ne doivent pas, sans la permission du prince ou du juge, être admis dans l'état clérical ou religieux. Cf. Hefele, trad. Leclercq, t. III, p. 262, texte et note 1 : *Hi quos publicus census, spectat*, c'est-à-dire ceux qui sont redevables vis-à-vis de l'État, non seulement de leurs biens, mais aussi de leur personne. Cf. Du Cange, *Glossarium*, aux mots *Census regalis* et *Censiles homines*, note 2 : conc. de Clichy, c. 7 et 8. Ce concile de Clichy fut tenu en 628. D'ailleurs, il s'agit peut-être ici de la corvée. En tout cas, il résulte de ces textes que certaines catégories de personnes étaient alors exemptes de l'impôt strictement personnel comme elles l'étaient sous l'empire romain de la *capitatio plebeia*.

En Espagne, le IVe concile de Tolède, tenu en 633, déclare, au canon 47, sur l'ordre du roi Sisenand, les clercs exempts de toute indiction publique comme de toute corvée. Bruns, t. I, p. 235.

c) La question principale qui se pose à l'époque féodale et royale relativement à l'immunité fiscale personnelle est celle des terres patrimoniales des clercs : cela va de soi en un temps où la fortune était surtout terrienne. D'ailleurs les ecclésiastiques pouvaient être taxés sur d'autres moyens d'existence.

Du IXe siècle à la fin du XIe, nous n'avons trouvé que fort peu de textes précis sur la question. En 844, le concile de Thionville décide que « tous les ecclésiastiques s'empresseront de soulager l'État, chacun selon ses moyens, promptement et courageusement conformément à la coutume de nos pères, » can. 4. Sirmond, *Concilia Galliæ*, t. III, col. 11. En 861, Charles le Chauve, pour acheter la retraite des Normands, établit un impôt général dont les prêtres ne furent pas exempts : *a presbyteris secundum quod unusquisque habuit vectigal exigitur. Chronicon de Nortmannorum gestis*, dans dom Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. VII, p. 154. Cf. Jean Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, Paris, 1916, t. III, p. 166. Ces deux dispositions prouvent tout au moins que le clergé ne jouissait pas d'une immunité fiscale complète. La diversité devait d'ailleurs être grande à cet égard. Un puissant seigneur comme l'archevêque de Reims devait assurer sans difficulté son exemption et celle des siens, sauf à imposer lui-même ses clercs. Par contre, il serait bien osé de dire que les ecclésiastiques, vivant sur les terres des suzerains laïques, aient toujours été à l'abri des contributions et des aides que ceux-ci devaient réclamer, soit en vertu des droits féodaux, soit au gré de leurs caprices. Quant au pouvoir central, si, au IXe siècle, il peut encore imposer des taxes générales, comme nous venons de le voir, au Xe et au XIe siècle, et même au XIIIe, il sera en France bien empêché de le faire. Enfin, si les intéressés supportaient difficilement telle ou telle imposition, l'Église, souffrant elle-même alors du morcellement féodal et de l'anarchie de siècles de fer, n'avait plus les directions d'ensemble qui auraient permis des protestations et une résistance généralisées.

Après la réforme grégorienne la situation se modifie. Sous l'impulsion de la papauté une réaction se dessine contre les taxes imposées aux clercs, réaction parallèle aux efforts accomplis pour écarter le clergé des occupations séculières que nous avons signalés plus haut. Ce changement tient à la fois à la nouvelle vigueur des autorités ecclésiastiques et à la fiscalité envahissante des seigneurs, des communes et des souverains. En France, les exigences féodales et communales se firent sentir avant l'emprise royale, car au XIIe siècle le pouvoir central est encore bien faible, au moins en dehors du domaine personnel des Capétiens. Disons de suite que l'immunité fiscale, pas plus que l'immunité des fonctions séculières, ne put être entièrement sauvegardée. Ici encore, des affirmations de principe parfois très absolues n'empêchèrent pas les compromis de l'ordre pratique qui, en définitive, devinrent la loi sous l'ancien régime.

Voici d'abord toute une série de textes qui réclament des laïcs, consuls, seigneurs temporels, etc., l'exemption des biens patrimoniaux des clercs. Le concile de Melfi de 1089 s'exprime ainsi : *Neque liceat laicis exactionem aliquam pro Ecclesiæ beneficiis, aut paternis maternisve facultatibus (clericorum) quærere.* Mansi, t. XX, col. 11. Premier exemple, à notre connaissance, d'un canon qui assimile, au point de vue de l'immunité, les biens patrimoniaux du clergé aux bénéfices, décision qui est exactement le contraire de ce qu'à Rimini, Constance avait décrété du consentement des Pères du concile. Cf. Code Théodosien, l. XVI, tit. II, loi 15. Le concile d'Avignon de 1209 interdit sous peine d'anathème aux laïcs d'exiger des *personnes* même des ecclésiastiques : *albergariæ* (droit de gîte); *procurationes, exactiones seu talliæ*, can. 7. Mansi, t. XXII, can. 784. Le concile de Narbonne de 1227 menace de censures les consuls et autres laïcs qui imposeraient des tailles aux patrimoines et aux *personnes* des clercs, can. 12. Mansi, t. XXIII, col. 20. Celui de Toulouse tenu en 1229 s'élève contre ces mêmes tailles perçues *occasione hæreditatis* sur les ecclésiastiques, mais en faisant cette exception notable qu'elles pourront être exigées des clercs marchands, mariés ou qui héritent d'une terre féodale, *aliqua possessio feudalis, seu etiam censualis.* On n'osait donc pas exempter les clercs des droits féodaux lorsqu'ils étaient entrés dans les liens de la vassalité, car c'était alors un principe de droit public que celui qui avait reçu une terre en fief payait en retour certaines redevances à son suzerain, can. 20. Le canon 21e du même concile décrète en outre que les clercs, les moines, les pèlerins et les soldats ne doivent pas acquitter les péages s'ils ne font pas de négoce. Mansi, t. XXIII, col. 192. Les conciles de Nantes en 1264, au canon 7, Mansi, *ibid.*, col. 1116, et d'Angers en 1365, aux canons 23, 24, 28, protestent encore contre les péages, au moins ceux qui sont imposés aux récoltes faites par les ecclésiastiques sur leurs terres héréditaires. Mansi, *ibid.*, col. 425-446. Boniface VIII, dans sa célèbre constitution *Clericis laicos*, du 25 février 1296, frappe d'une excommunication réservée au souverain pontife tous les clercs qui, sans l'assentiment du siège apostolique, paient ou promettent de payer à des laïques une portion quelconque de

leurs revenus ou de ceux de leurs églises (il s'agit donc de l'impôt personnel aussi bien que de l'impôt réel) sous quelque nom que ce soit, même celui de subsides ou de dons. Il excommunie de même tous les laïcs qui exigent ou perçoivent ces sommes ou prêtent seulement leur concours à de telles exactions. Sexte, l. III, tit. XXIII, *De imm. eccl.*, c. 3. On ne saurait être plus net. A Compiègne, en 1304, les évêques condamnent les serviteurs des seigneurs qui imposent des tailles et des collectes aux clercs non mariés ou mariés *cum unica et virgine*, sous le faux prétexte qu'ils sont marchands, can. 2. Mansi, t. XXV, col. 117 sq. A Avignon, en 1326, ils défendent aux seigneurs temporels de recueillir des tailles ou des exactions levées sur les biens même patrimoniaux des clercs, can. 32. Mansi, *ibid.*, col. 739, 774

Et maintenant, à côté du principe, voici les accommodations pratiques. Si les rois et les seigneurs ne doivent pas imposer de taxes aux clercs, n'est-il pas convenable que ces derniers offrent spontanément des subsides quand l'État se trouve dans un pressant besoin? C'est ce que pensa le IIIe concile de Latran. Sans doute, il condamne les laïques, les *rectores mundi*, les consuls et les autres podestats, qui moins excusables que Pharaon font supporter aux biens des églises, des clercs et des pauvres du Christ (les religieux) presque tout le poids des charges publiques (notez que les biens des clercs et non pas seulement ceux des églises sont grevés). Mais il admet que si l'évêque et le clergé se rendent compte d'un besoin urgent auquel les ressources laïques ne peuvent pas suffire, il leur sera loisible d'y subvenir à condition de ne subir aucune contrainte. Ce qui est une des premières affirmations, sinon la première, d'un grand principe moderne : le consentement des impôts par les contribuables, can. 19; Décrétales, l. III, tit. XLIX, c. 4. A peu de temps de là, une occasion mémorable se présenta d'appliquer cette procédure. Saladin venait de battre, à Tibériade (1187), Guy de Lusignan, roi de Jérusalem, et de s'emparer de la ville sainte. Une troisième croisade fut décidée. Il fallait des subsides et on résolut de lever des « décimes » ou dîmes de tous les revenus. En 1188 eut lieu « une entrevue du roi de France, Philippe-Auguste, et de Henri II, roi d'Angleterre, entre Gisors et Trie en Normandie. Les évêques et les barons des deux États étaient présents. Les prélats y fulminèrent une excommunication formidable contre ceux qui par fraude éluderaient de payer ces décimes. Le roi d'Angleterre les fit premièrement lever dans les États qu'il tenait en France, puis, passant en Angleterre, il fit conclure dans une grande assemblée de prélats et de barons qu'on les y lèverait. » Thomassin, t. VI, p. 255, avec renvoi à Baronius, année 1188, n. 4, 7, 8. Or, ces décimes étant imposés à tous incombaient aux clercs aussi bien qu'aux laïques. Philippe-Auguste de son côté venait de remplacer par une simple redevance pécuniaire les prestations militaires en hommes et en argent qu'acquittaient déjà depuis des siècles les prélats et les communautés ecclésiastiques et il les fixa au dixième des revenus de chaque prélat et de chaque communauté. Cf. Jean Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, t. III, p. 175. C'était l'application stricte du droit féodal, où souvent l'octroi d'une immunité amenait la diminution d'une autre. « Le pape étendit à l'Église universelle cette pratique que le roi de France venait d'introduire dans ses États et, sous le nom de dîme saladine, il ordonna que tout chrétien qui ne prendrait pas personnellement les armes contre Saladin paierait le dixième de son revenu à la croisade qui s'organisait pour la reprise de la Terre Sainte. Cette dîme était imposée aussi aux ecclésiastiques, sauf aux chartreux, aux cisterciens et aux religieux de Fontevrault. Ils devaient acquitter le 10e de leurs revenus et de la valeur de leurs biens meubles sans y comprendre néanmoins leurs livres, leurs armes, leurs ornements et les vases sacrés. *Ibid.*, p. 175-176. Il s'agissait donc là d'un impôt général à la fois réel et personnel et qui par conséquent atteignait aussi bien les possessions patrimoniales des clercs et leurs personnes que leurs bénéfices. Le pape, nous venons de le voir, était intervenu dans l'octroi des décimes. Le IVe concile de Latran régularisa cet usage : renouvelant le canon 19 du IIIe concile du même nom, il y ajouta cette clause que l'évêque et le clergé devaient, avant de consentir à des subsides, consulter le pontife romain, *cujus interest communibus utilitatibus providere*, can. 46. Décrétales, l. III, tit. XLIX, c. 7.

Au cours du XIIIe siècle, les décimes se multiplièrent, car on assimila aux croisades : *a.* les guerres contre les hérétiques, par exemple, les albigeois (la guerre contre ces derniers fut d'ailleurs prêchée comme une croisade); *b.* toutes celles qui empêchaient les souverains de partir pour la croisade dont on leur attribuait bénévolement et dont ils proclamaient au mieux de leurs intérêts l'intention perpétuelle. C'est la levée de deux décimes pour la guerre des Flandres accordée par une assemblée des évêques réunie à Paris qui provoqua la bulle *Clericis laicos*, bulle destinée d'ailleurs aussi bien à l'Angleterre et à l'Allemagne qu'à la France, car les décimes sur le clergé n'étaient pas spéciaux à notre pays. Cf. ce que dit Thomassin, t. VI, p. 255, de l'Angleterre où, d'après Matthieu Paris, le clergé était exempt des impôts sur ses biens patrimoniaux, sauf les levées extraordinaires qu'il consentait. Or, cette bulle, malgré la rigueur de ses interdictions, admet la possibilité du consentement du pape aux décimes. Elle fut d'ailleurs atténuée à trois reprises par Boniface VIII, et Philippe le Bel ne se contenta que du troisième amendement, la bulle *Etsi de statu*, où le rigide pontife reconnaissait au roi et à ses successeurs le droit de demander, *petere*, non d'exiger, *exigere*, des contributions du clergé et de les recevoir de lui, pour la défense du royaume, sans l'autorisation du saint-siège, au moins au cas de nécessité. Cf. P. Viollet, *Histoire des institutions*, t. II, p. 404-405. Bien plus, Clément V, successeur de Boniface VIII, révoqua purement et simplement, *penitus revocamus*, la constitution *Clericis laicos*, parce que, de cette bulle et des déclarations subséquentes, étaient résultés *nonnulla scandala, magna pericula, et incommoda gravia*, déclarant en revenir en la matière au IVe concile de Latran. Clémentines, l. IV, tit. XVII, c. 1. En somme, Boniface VIII n'avait fait qu'appliquer strictement le canon 46 de ce dernier concile, qui exigeait l'assentiment du pape pour la levée des décimes. Seulement il y avait la manière et on ne peut échapper à l'impression que Boniface VIII pratiquait un droit canonique un peu trop prompt. Il est vrai que Philippe le Bel et ses légistes ne manquaient pas, eux non plus, de promptitude. Les successeurs de Clément V suivirent si bien sa politique condescendante qu'en plus d'un cas ils s'unirent au roi pour imposer les décimes au clergé récalcitrant. C'était l'époque d'Avignon où des pontifes français « avaient amour et tendresse pour la France et une grande disposition à favoriser les demandes de nos rois. » Thomassin, t. VI, p. 281. De telles alliances entre le pouvoir royal et la papauté contre les résistances des clercs s'étaient d'ailleurs déjà produites dès le XIIIe siècle. Cf. Thomassin, t. VI, p. 272.

Quand le grand schisme eût affaibli le saint-siège le concile de Constance s'opposa aux empiétements de la fiscalité royale et autre. Dans un projet de réforme communiqué par le pape lui-même aux nations le 20 janvier 1418, il était déclaré que les prélats

inférieurs au souverain pontife ne pourraient plus désormais imposer de décimes et de charges aux églises et aux personnes ecclésiastiques; que le souverain pontife, de son côté, ne pourrait en décréter que pour une cause grave intéressant toute l'Église et après avoir obtenu l'assentiment des cardinaux et des prélats qu'il lui serait facile de consulter, ainsi que des dignitaires ecclésiastiques de chaque royaume, n. 18. Cf. Hefele, trad. Leclercq, t. VII, p. 503. A la fin du siècle, les États de Tours, semblant se faire l'écho de ces vœux, demandent que par édit général « désormais tous les droitz, libertez, franchises, prérogatives et immunités de l'Église, *in rebus et personis*, soient loyalement gardez et entretenues ». Cf. P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1905, t. I, p. 102.

Rien n'y fit : l'entente avec Rome pour imposer les clercs paraissait toujours aux rois de France une opération des plus fructueuses et des plus habiles : « Elle mettait entre les mains du roi un dixième du revenu ecclésiastique, elle ne laissait au pape que tout l'odieux d'une mesure toujours combattue parce que toujours onéreuse. A la fin du XVe siècle la royauté reprit ce système. En 1489, pour faire face aux dépenses de la guerre contre les Anglais, Charles VIII a obtenu d'Innocent VIII un décime qui rapportera 200.000 livres. » En 1501, à Louis XII qui parle de croisade, Alexandre VI accorde un décime. En 1516, François Ier, profitant de son alliance avec Léon X et se conformant aux articles de Bologne, établit un décime, toujours sous prétexte de croisade, mais « la croisée est une fiction; » en fait, les levées prorogées en 1517 comblent le déficit et secondent notre diplomatie en Angleterre et en Allemagne. Cf. Imbart de la Tour, *op. cit.*, p. 94, 95.

L'ancien régime persévéra jusqu'à la fin dans ces errements. Sans doute, dit P. Viollet, le patrimoine personnel des clercs est ordinairement exempt (est-ce bien sûr?). Mais il ne faut oublier ici, ni les circonstances exceptionnelles où les biens patrimoniaux des clercs furent imposés, ni surtout la décime et l'octroi caritatif. Le lecteur enfin ne perdra pas de vue, qu'en Languedoc et en d'autres provinces, toute terre roturière, même appartenant à un gentilhomme ou à un homme d'église, doit la taille, puisqu'en ces pays, la taille est réelle. *Histoire des institutions*, t. III, p. 480.

En 1789, les impôts directs sont la taille, la capitation et le vingtième. Dans les provinces du midi où la taille est réelle, les clercs la paient pour les terres roturières de leur patrimoine. Ailleurs ils sont exempts de la taille qui est personnelle et n'atteint que le tiers-état. La capitation établie en 1695 et grevant à l'origine toutes les classes n'existe plus pour le clergé depuis 1710, année où son assemblée générale l'avait rachetée une fois pour toutes au prix de six annuités. Reste le vingtième, impôt très lourd puisqu'il a été doublé au XVIIIe siècle, les ecclésiastiques l'acquittent, mais suivant une répartition qui avantage les ordres privilégiés. L'immunité fiscale personnelle n'a donc pas complètement disparu, mais les vicissitudes que nous venons de narrer ne l'avaient pas laissée intacte.

d) Là se termine notre historique. Avec la Révolution, tous les citoyens deviennent égaux devant l'impôt, du moins c'est un idéal dont nous continuons à nous approcher lentement. Le principe a fait le tour de l'Europe avec le drapeau tricolore et successivement les divers États ont abandonné les derniers vestiges de l'ancienne immunité fiscale des clercs. L'Église s'est tue et le récent Code de droit canonique n'a pas rompu son silence. Notons néanmoins que certaines législations particulièrement libérales assurent aux biens patrimoniaux des clercs une exemption partielle d'impôts, telle la législation de l'État de New-York, qui exonère jusqu'à concurrence de 1 500 dollars « les biens meubles et immeubles d'un ministre de l'Évangile ou d'un prêtre exerçant ses fonctions, ou empêché de les exercer par raison de santé ou âgé de plus de soixante-quinze ans. » F. Klein, *La séparation aux États-Unis*, Paris, 1908, p. 63.

4° *Le privilège de compétence.* — Ce privilège, can. 122 du Code, réserve aux clercs débiteurs ce qui est nécessaire à leur honnête sustentation.

La *competentia*, en droit romain, était une réserve semblable dont jouissaient certaines catégories de personnes à l'égard de certaines autres : les parents, frères, enfants, alliés entre eux, le mari pour la restitution de la dot, la femme à laquelle son mari avait promis une dot, les patrons et leurs fils relativement à leurs affranchis, les donateurs, les débiteurs qui avaient fait cession de leurs biens. Cf. P. Vidal, *Institutiones juris civilis romani*, Prato, 1917, cité par Maroto, *Institutiones juris canonici*, t. I, p. 493. Le soldat romain jouissait de la même exemption d'une façon générale. *Digeste*, l. XLII, tit. I, lois 6 et 18. La glose du Décret en argue pour étendre cette immunité à ceux qui font partie de la milice du Christ, c. 19, Caus. XXIII, q. 8. La loi définitive sur ce sujet fut une décrétale de Grégoire IX au chapitre de Tulle : un clerc appelé Odoacre avait été cité par ses créanciers devant l'official de l'archidiacre de Reims, il reconnut sa dette, mais fut excommunié pour avoir opposé son insolvabilité. Le Saint-Père ordonne de relever Odoacre de son excommunication, si son insolvabilité totale ou partielle est prouvée et s'il fournit une caution, de telle sorte qu'il puisse acquitter sa dette au cas où ses ressources augmenteraient. Décrétales, l. III, tit. XXIII, c. 3. De cette décrétale vint le nom de privilège d'Odoacre. La mesure était fondée moins sur le droit romain que sur le respect de la dignité, l'*honestas* du clergé : on voulait empêcher qu'un ecclésiastique en fût réduit à une situation indigne de son état. On étendit la prohibition de l'excommunication à la contrainte par corps, à l'hypothèque, à la cession immédiate des biens à une personne laïque, à la saisie de la part de patrimoine constituant le titre d'ordination. Par contre on refusa le bénéfice du privilège au clerc qui reniait sa dette, usait de dol, ne fournissait pas la caution promise ou était plus riche que son créancier laïque. Cf. J.-B. Sägmüller, *Lehrbuch*, t. I, p. 253.

Cette exemption a beaucoup perdu de son importance pratique depuis la disparition de l'excommunication pour dette qui était très fréquente au moins aux XIIIe et XIVe siècles, mais contre laquelle le pouvoir royal, même celui de saint Louis, réagit fortement. Cf. P. Viollet, *Histoire des institutions*, t. II, p. 295, 298. La contrainte par corps qui a duré en France jusqu'en plein XIXe siècle, jusqu'à la loi du 22 juillet 1867, lui donnait également un intérêt qu'elle n'a plus. Cependant quelques législations civiles la maintiennent encore partiellement en vigueur, en décrétant le caractère insaisissable d'une certaine quotité des revenus et de certains biens meubles des ecclésiastiques : telles les lois allemande, autrichienne (17 mai 1912), italienne (cf. J.-B. Sägmüller, *ibid.*, et art. *Privilèges des clercs*, de la *Catholic encyclopædia* américaine), espagnole (loi du 12 juillet 1905). Cf. J.-B. Ferreres, *Institutiones canonicæ*, t. I, p. 108.

Le canon 122 du Code est plutôt une règle de sage administration qu'une loi aux conséquences juridiques précises : il laisse à la prudence du juge ecclésiastique le soin de déterminer ce qui est nécessaire au clerc débiteur pour son honnête sustentation et impose à ce dernier l'obligation de s'acquitter le plus tôt possible. Aucune sanction ne corrobore ce canon.

5° *Acquisition et perte des privilèges personnels des*

clercs. — 1. Les privilèges précédents s'acquièrent aussi bien par l'entrée en religion que par la réception de la tonsure. Le canon 614 du Code déclare, en effet, que les religieux, même laïcs et novices, jouissent des privilèges des clercs dont il est question aux canons 119 et 123. Par religieux il faut entendre ceux qui ont émis des vœux publics, même temporaires, can. 488, 1. Les novices participent aux privilèges, mais non pas les simples postulants. De plus les membres des sociétés religieuses sans vœux, même laïques, bien que n'étant pas admis, sauf disposition spéciale, aux privilèges des religieux, bénéficient des immunités cléricales, can. 680. D'après le canon 613, § 2, les moniales jouissent des privilèges de l'ordre d'hommes auxquels elles sont rattachées. Les moniales sont les religieuses à vœux solennels ou celles qui, bien qu'appartenant à un institut à vœux solennels, ont été autorisées dans certaines régions par le saint-siège à ne prononcer que des vœux simples, par exemple, en France, sauf le comté de Nice et la Savoie. Cf. canon 488. D'ailleurs, le canon 490 assimile les religieuses aux religieux. Pour quelques autres détails nous renvoyons à ce que nous avons dit plus haut à propos du privilège du canon : l'énumération, que nous avons faite en cet endroit, de ceux et de celles que protège ce privilège peut être appliquée à l'ensemble des immunités personnelles. Voir col. 1223. Ces divers canons du Code ne sont pas des innovations : ils ne font que confirmer une législation depuis longtemps en vigueur.

2. Un clerc ne peut pas renoncer à ses privilèges qui, bien que personnels, ne sont pas strictement individuels. L'Église, en effet, les a établis pour le bien général et l'honneur du clergé et non pas simplement à l'avantage des individus, can. 123. Les immunités sont perdues par les clercs et les religieux réduits à l'état laïque, can. 213, § 2, 640-648, et par les clercs qui, ayant été déposés et ayant refusé de revenir à résipiscence après monition ont reçu de leur ordinaire défense de porter l'habit ecclésiastique, can. 2304. Si ces peines sont remises ou que l'intéressé rentre soit dans la cléricature, soit dans l'état religieux, les immunités renaissent *ipso facto*, can. 123.

V. Immunités réelles et immunités locales. — Nous serons plus bref sur cette deuxième catégorie d'immunités que sur la première, parce qu'à vrai dire il n'en reste plus que des vestiges dans la législation ecclésiastique actuelle. Le Code de droit canonique n'y consacre même pas de titre ou de section à part, et le mot d'immunité locale ou réelle n'y est pas, à notre connaissance, prononcé une seule fois. Ce fait ne tient pas uniquement au malheur des temps, en certains cas l'immunité n'est plus rappelée par l'Église, parce que l'état des mœurs est tel qu'elle se trouve ordinairement respectée par la force même des choses ou par la sauvegarde de l'opinion. On ne songerait plus de nos jours, par exemple, à tenir une foire dans un édifice consacré au culte; au moyen âge, certaines populations s'arrogeaient trop facilement cette licence.

L'immunité locale est celle qui est attachée aux églises et accessoirement aux cimetières; l'immunité réelle protège la propriété ecclésiastique.

1° *L'immunité locale*. — Elle se subdivise en deux immunités particulières : l'interdiction des actes profanes, le droit d'asile.

1. *L'interdiction des actes profanes*. — Les jugements séculiers sont prohibés dans les églises sous peine de nullité par la législation traditionnelle. Cette interdiction résulte du canon 5° du titre xlix, *De immunitate ecclesiarum* du l. III° des Décrétales, où Lucius III (1181-1185) les défend quand ils entraînent une effusion de sang ou une peine corporelle, et du c. 2 du titre xxiii du livre III° du Sexte (c'est un décret du concile de Lyon tenu en 1274, sous Grégoire X), qui étend la prohibition à toute procédure civile conduite par des laïques et ajoute la clause de nullité. Les procès ecclésiastiques sont permis dans les églises bien qu'il convienne de les instruire ailleurs.

On ne doit pas faire de négoce dans les églises et les cimetières, même transitoirement. Cf. le c. *Decet*, 3° du titre xxiii, l. III, *in Sexto*. La coutume presque générale autorise la vente des objets de piété, du moins si elle ne trouble pas les offices.

La prohibition des réunions publiques résulte encore du même chapitre *Decet*. L'usage et l'interprétation commune exceptent les assemblées qui ont quelque rapport avec la religion, par exemple, celles des associations charitables.

Les occupations profanes auxquelles on pourrait se livrer dans les églises sont d'ailleurs, d'une façon générale, un abus à faire cesser. C'est dans ce sens que le concile de Trente a interprété les *fœda et profana colloquia*, dont parle le chapitre *Decet: ab ecclesiis vero musicas eas, ubi, sive organo, sive cantu, lascivum aut impurum aliquid miscetur, item sæculares omnes actiones, vana atque adeo profana colloquia, deambulationes, strepitus, clamores, arceant (episcopi)*. Sess. XXII, *Decretum de observandis in celebratione missæ*. Les spectacles pieux (mais la S. C. Consistoriale a interdit les représentations cinématographiques dans les églises, le 10 décembre 1912, cf. *Acta apostolicæ sedis*, 1912, p. 724), la collation des grades universitaires sont autorisés.

Enfin les églises ne doivent pas servir de garde-meubles aux laïques, sauf en cas de nécessité comme la guerre ou un incendie et alors uniquement tant que besoin est. Décrétales, l. III, tit. xlix, c. 2. C'est le canon 19° du IV° concile de Latran de 1215. On exceptait de cette défense la sacristie et les chambres attenantes à l'église.

Ces diverses décisions s'expliquent par le fait qu'en beaucoup d'endroits l'église était le seul édifice public un peu vaste et que dans les enceintes resserrées des villes fortifiées elle constituait un lieu de passage presque inévitable.

Tout vol dans une église est-il un sacrilège? Un texte du Décret le dit. Causa XVII, q. iv, c. 21. Il n'y aurait sacrilège, semble-t-il, que s'il s'agissait d'un objet sacré.

On considérait comme protégés par ces immunités toutes les églises et tous les oratoires publics, même avant leur bénédiction, en vertu du c. 9 du tit. xlix du livre III des Décrétales (Grégoire IX à l'évêque d'Astorga en 1233) qui invoque, dans ce cas le simple fait de la destination au culte antérieur à la consécration. On assimilait à ces édifices les chapelles des séminaires, palais épiscopaux et communautés, même non bénites, qui, étant réservées au culte divin par l'autorité épiscopale, sont des lieux sacrés et rentrent dans les précisions de la règle 51 du droit au Sexte : *Semel Deo dicatum non est ad usus humanos ulterius transferendum*. Cf. Décrétales, l. IV, c. 3, d'Urbain III (1185-1187). Il n'en était pas de même des oratoires domestiques au sens strict (le Code défend même de les bénir. Cf. can. 1196). Les cimetières enfin jouissaient des immunités des églises en ce qui concerne le négoce et les procès séculiers. Décrétales, l. III, tit. xlix, c. 5 et c. *Decet* du Sexte. Le canon 1er du titre xlix du l. III des Décrétales défend même les procès séculiers dans les locaux attenant aux églises. Sur l'ensemble de cette discipline, cf. S. Many, *De locis sacris*, Paris, 1904, p. 87-93.

Le Code de droit canon est assez bref sur ce sujet. Cependant les principes qu'il pose permettent de l'interpréter en ayant recours aux précisions du droit antérieur, conformément à la règle générale du

canon 6 : *Canones qui jus vetus ex integro referunt, ex veteris juris auctoritate, atque ideo ex receptis apud probatos auctores interpretationibus sunt æstimandi.*

Voici les principes en question : les lieux sacrés sont exempts de la juridiction de l'autorité civile et l'autorité légitime de l'Église y exerce sa juridiction, can. 1160. Or, par lieux sacrés, il faut entendre ceux qui sont destinés au culte divin et à la sépulture des fidèles en vertu d'une consécration ou d'une bénédiction prescrite par les livres liturgiques approuvés, can. 1154. Qu'on écarte des églises le négoce, les marchés, même exercés ou tenus dans un but de piété, et en général tout ce qui est étranger à la sainteté du lieu, can. 1179. Il résulte de ce dernier canon que le nouveau Code paraît moins tolérant que l'ancienne législation en ce qui concerne la vente des objets de piété dans les églises : il y a là au moins une indication, sinon une prohibition absolue.

2. *Le droit d'asile.* — *a)* Le terme d'asile vient du neutre de l'adjectif grec ἄσυλος, qui désigne ce qui n'est pas ou ne peut pas être pillé et par suite ce qui est inviolable (α privatif et συλάω, συλῶ, ôter, dépouiller, piller). Un Ἱερὸν ἄσυλον était un temple inviolable et comme tel un lieu de refuge.

Le droit d'asile est un fait très général en dehors du catholicisme : historiens et ethnologues en constatent l'existence à maintes reprises. Édouard Westerman, art. *Asylum* de l'*Encyclopædia of religion and ethics* de Hastings, Édimbourg, 1909, t. II, signale des lieux d'asile chez les sauvages du centre de l'Australie, en Océanie, chez les Peaux-Rouges, dans l'Afrique centrale, l'Hindou-Koush, chez les musulmans d'Afrique et d'Asie, c'est-à-dire, en règle générale, là où règne la « vendetta ». Ces lieux d'asile sont la plupart du temps des endroits de culte, parfois aussi des demeures de rois ou de prêtres, des tombeaux de saints ou de personnages illustres. La violation de l'asile peut être punie de mort. Le criminel bénéficie du droit de refuge aussi bien que le meurtrier involontaire et assez souvent le réfugié demeure inviolable après même qu'il a quitté l'asile.

Les anciens peuples ont connu ce droit aussi bien que les sauvages ou les barbares actuels.

Chez les Hébreux il existait six villes de refuge en même temps villes lévitiques, où le meurtrier involontaire pouvait trouver asile. Cf. Num., xxxv, 6; Jos., xx, 7, 9. Le livre de Josué explique très clairement leur destination : « Telles furent les villes assignées à tous les enfants d'Israël et à l'étranger qui séjourne au milieu d'eux, afin que quiconque aurait tué quelqu'un par mégarde pût s'y réfugier et qu'il ne mourût pas de la main du vengeur du sang avant d'avoir comparu devant l'assemblée. » *Ibid.*, 9. Le même livre de Josué énumère ces villes : Hébron dans les montagnes de Juda, Sichem dans celles d'Éphraïm et Kadesh sur le territoire de Nephtali; puis à l'est du Jourdain : Bezer dans le pays de Ruben, Ramoth en Galaad (tribu de Gad) et Golan dans le Bashan (tribu de Manassé). De cette disposition résultait que de n'importe quel point du pays on pouvait gagner une ville de refuge après un trajet de trente milles au maximum (une journée de marche). L'asile n'était assuré qu'au meurtrier involontaire, l'assassin devant être mis à mort sur-le-champ. Celui qui avait tué par accident courait d'abord à la ville de refuge pour se mettre à l'abri des coups du « vengeur du sang, » parent de la victime, qui avait le droit de demander raison du meurtre et de compenser une mort par une autre. Puis le tribunal de l'endroit où le meurtre avait eu lieu avait à se prononcer entre le vengeur du sang et le réfugié qui s'était rendu à sa barre muni sans doute d'un sauf-conduit. Reconnu innocent, l'auteur de l'accident retournait dans la cité d'asile où il était obligé de demeurer jusqu'à la mort du grand-prêtre en exercice : avant cette date, le vengeur du sang qui le rencontrait hors de la ville, pouvait le tuer impunément. Num., xxxv, 6-39. L'autel du tabernacle et du temple était également un lieu de refuge. Cf. Exod., xxi, 12-14. Le meurtrier ou celui qui craignait une vengeance saisissait les cornes de l'autel, tel, par exemple, Adonias, fils de David et rival de Salomon. III Reg., i, 50.

Ce dernier cas est un des très rares exemples de recours au droit d'asile que relatent les livres historiques de la Bible en dehors du Pentateuque, et encore n'y est-il pas question d'un meurtrier involontaire.

Chez les voisins d'Israël, de nombreux temples étaient des lieux de refuge, même pour les criminels; on peut citer les Phéniciens et les Syriens jusque sous la domination romaine et les anciens Arabes.

En Grèce, plus d'un sanctuaire possédait le droit d'asile et les violateurs de ce droit étaient menacés des châtiments les plus sévères de la divinité. Cf. Tacite, *Annales*, l. III, c. LX sq. Voir *Asylia* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. I, p. 505-510. A Rome, une tradition relative à Romulus et les allusions de quelques auteurs, Cicéron, par exemple, *De lege agraria oratio secunda*, 14, 36, permettent de conjecturer que quelques sanctuaires anciens étaient des asiles. Mais c'est seulement vers la fin de la république et au temps des empereurs que sous l'influence de la Grèce cet usage tendit à se généraliser. Le premier exemple d'un privilège explicite est celui du temple érigé à César en l'an 42 avant notre ère. Cf. Westermarck, *op. cit.*, p. 162. On se réfugiait auprès des statues des empereurs comme dans les temples. Cf. Code Théodosien, l. IX, tit. XLIV, *De his qui ad statuas confugiant.* Enfin on rencontre le droit d'asile chez les anciens Slaves et les anciens Germains. Cf. Westermarck, *op. cit.*, p. 162-163.

La protection censée accordée par les dieux aux meurtriers réfugiés près de leurs autels tenait d'abord au sentiment de terreur qu'inspirait à leurs adorateurs la sainteté des lieux de culte. De plus les peuples primitifs ou barbares assimilant par anthropomorphisme les relations entre hommes aux rapports des fidèles avec la divinité, transportent dans les choses religieuses les coutumes de l'hospitalité si scrupuleusement observées par eux. Cf. Westermarck, *ibid.*, p. 164-165.

b) Après la paix constantinienne un fort mouvement d'opinion se dessina, qui transférait aux églises chrétiennes le privilège d'asile dont jouissaient de nombreux temples païens. Des Pères, comme saint Ambroise et saint Grégoire de Nazianze, des auteurs païens, tels Ammien Marcellin et Zosime, témoignent de l'habitude générale de se réfugier auprès des autels chrétiens. Cf. Many, *De locis sacris*, p. 91-96. La législation impériale suivit ce mouvement tardivement et pour ainsi dire à regret. La première constitution impériale qui fasse allusion au droit d'asile le restreint pour en exclure les « débiteurs publics, » probablement les débiteurs du fisc alors poursuivis avec la plus extrême rigueur : elle est de 392. Code Théodosien, l. IX, tit. XXV, loi 1. Peu après, en 397 et 398, les juifs qui simulent une conversion sont également déclarés forclos de l'asile. *Ibid.*, lois 2, 3. La même année 398, le privilège fut supprimé purement et simplement. Cf. Socrate, *H. E.*, l. VI, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 673; Sozomène, *H. E.*, l. VIII, c. VII, *ibid.*, col. 1533; S. Jean Chrysostome, *Homil. in Eutropium*, c. II, 3, *P. G.*, t. LII, col. 394. Le concile de Carthage de 399 demanda que le droit d'asile fût rendu (après le canon 56). Bruns, t. II, p. 168. Mais ce n'est qu'en 414 que Théodose le Jeune et Honorius don-

nèrent enfin force de loi définitive au droit d'asile. Code Théodosien, l. I, tit. XII, lois 1, 2. Des constitutions impériales de 431, 433 et 466 (de l'empereur Léon) renouvelèrent cette décision. Cf. Many, *ibid.*, p. 97-98. Enfin Justinien confirma à son tour les édits de ses prédécesseurs, mais en excluant de leur bénéfice les adultères, les homicides et les ravisseurs des vierges. Novelle XXVII, c. 7, de l'année 535. Cependant l'Église réitérait à maintes reprises l'interdiction de livrer ceux qui s'étaient réfugiés auprès de ses autels, au Ier concile d'Orléans en 441, can. 5, Bruns, t. II, p. 122, au IIe concile d'Arles en 443 ou 452 (canon 30 et 34 pour les esclaves), par une décrétale de Gélase (492-496) qui néanmoins exceptait les violateurs mêmes du droit d'asile. Fragments XL-XLIII. Thiel, *Epist. roman. pontificum*, p. 504-506.

Pendant le haut moyen âge le droit d'asile se précise et est reconnu par les Mérovingiens, les Carolingiens et des souverains barbares en dehors de la France. Les conciles d'Orléans de 551, can. 11, d'Épaone de 517, can. 39, de Lérida en 523, can. 8, Bruns, t. II, p. 160, 172, 205, s'en occupent derechef. Le douzième concile de Tolède de 681 (en même temps loi d'État) étend la protection des réfugiés à 30 ou 40 pas autour des églises, can. 10. Bruns, t. I, p. 329; Gratien, Causa XVII, q. IV, c. 35. Quant au canon 89e du concile de Mayence de 813 (Gratien, Causa XVII, q. IV, c. 9) il est le prototype de la législation de droit commun sur le sujet. Le pape Nicolas Ier et cinq conciles des XIe et XIIe siècles entérinent et renforcent les prescriptions anciennes. Childebert, Dagobert et Charlemagne (ce dernier après un instant d'hésitation) leur donnent place dans la législation séculière. Cf. Many, *op. cit.*, p. 99.

Mais c'est le droit canonique classique, celui des Décrétales, qui donna au privilège de l'asile sa forme définitive. Le point de départ fut la seconde partie du canon 15e du IIe concile de Latran tenu en 1139 : *Præcipimus etiam* (le début du canon traite du privilège du canon) *ut in eos qui ad ecclesiam vel cimœterium confugerint, nullus omnino manum mittere audeat. Quod si fecerit excommunicetur.* Mansi, t. XXI, col. 530. Cette décision est reproduite textuellement des conciles de Clermont tenu en 1131, can. 14, et de Pise tenu en 1131, can. 14. Conçue en termes très généraux, elle pouvait donner lieu à des abus. C'est pourquoi Innocent III donna à ce sujet quelques précisions au roi d'Écosse qui semble s'être plaint que des malfaiteurs échappassent à un châtiment mérité en se réfugiant dans les églises. Il faut, répond ce grand pape, distinguer entre les hommes libres et les serfs. Un homme libre, quels que soient ses crimes, ne doit pas être expulsé violemment d'une église, ni après en être sorti être condamné à la mort ou à une peine (corporelle). Les recteurs de l'église de refuge obtiendront d'abord qu'il ait la vie et les membres saufs. Mais par ailleurs il subira un juste châtiment. De plus seront exclus de cette protection les brigands (*publici latrones*) et les ravageurs nocturnes des champs. Quant au serf on le rendra à son maître en exigeant de celui-ci le serment de ne pas le punir (corporellement), sinon le maître pourra s'en saisir dans l'église même. Décrétales, l. III, tit. XLIX, c. 6, donné au Latran en 1200.

Se fondant sur les deux textes précédents, la coutume et les constitutions pontificales ont créé toute une discipline de l'asile. La protection fut d'abord étendue à tous les bâtiments attenant à une église et à tous lieux du culte. Par contre, aux crimes exceptés du privilège par Innocent III, on ajouta l'assassinat, dans les églises et les cimetières, par traîtrise ou à prix d'argent, l'hérésie, le retour au judaïsme, la violation du droit d'asile, la fabrication de la fausse monnaie ou des fausses lettres apostoliques, le duel; d'ailleurs, même quand il y avait lieu à ces exceptions, le criminel devait d'abord être enfermé dans la prison ecclésiastique et n'était remis aux juges laïcs qu'après une enquête de l'évêque. En dehors de ces cas tout homme, fût-il hérétique (s'il ne s'agissait pas de son crime d'hérésie), juif ou païen était admis à l'asile.

Enfin Pie IX dans la bulle *Apostolicæ sedis* précisa les conditions où l'excommunication, en vigueur au moins depuis le IIe concile de Latran, frappait les violateurs du droit d'asile. Il compte, en effet, parmi ceux qui encourent l'excommunication, réservée au souverain pontife : *Immunitatem asyli ausu temerario violare jubentes aut violantes.* L'incise *ausu temerario* suppose que les coupables n'ignorent la peine que d'une ignorance affectée et agissent spontanément. Cf. Instruction de l'Inquisition du 15 juin 1870. Ne tombaient donc pas sous la censure les militaires qui agissaient contraints par l'autorité supérieure ou par la loi.

Cependant les gouvernements avaient cessé depuis longtemps de maintenir le droit d'asile. François Ier, par l'art. 166 de l'ordonnance de Villers-Cotteret (1539), permit aux juges séculiers de se saisir des criminels réfugiés dans les églises, tout en observant sur ce point les lois canoniques. Les deux prescriptions étaient contradictoires. En fait le droit d'asile disparut rapidement en France par l'action même de cette ordonnance. Au XIXe siècle, seuls quelques États, qui consentirent au saint-siège des concordats exceptionnellement favorables, conservèrent quelque chose de l'antique privilège. Le concordat autrichien de 1855, a. 15, promet de respecter l'immunité des églises dans la mesure où la sécurité publique et l'exercice de la justice le permettraient. Mais dès 1875 le droit d'asile était tombé en désuétude dans les pays autrichiens. Cf. F. Vering, *Manuel de droit canonique*, trad. Belet, Paris, 1881, t. II, p. 535. Le concordat conclu avec l'Équateur en 1862, a. 10, repris dans celui de 1881, promet le respect de l'asile, mais toujours sous la réserve des nécessités de l'ordre et de la justice. De plus, dans le même article, le saint-siège consent à ce que les autorités ecclésiastiques donnent, sur la demande du gouvernement, l'autorisation d'expulser les criminels réfugiés près de l'autel. Partout la situation réelle est depuis longtemps la suivante : le pouvoir civil ne reconnaissant plus, au moins pratiquement, le droit d'asile, les criminels n'en cherchent plus la protection et l'Église n'a plus l'occasion de l'exercer. Cf. Many, *op. cit.*, p. 118. Voir les pages précédentes pour l'ensemble de la législation séculière.

C'est pourquoi le Code de droit canonique a donné une définition très atténuée de l'asile. L'église (c'est-à-dire toute église) jouit du droit d'asile en ce sens que ceux qui s'y sont réfugiés ne doivent pas en être chassés, à moins d'une nécessité urgente, sans le consentement de l'ordinaire ou du moins du recteur, can. 1179. De plus, l'excommunication de la bulle *Apostolicæ sedis* n'a pas été conservée.

2° *L'immunité réelle.* — C'est, ou plus exactement c'était, l'exemption d'impôts pour les biens ecclésiastiques (qu'il faut distinguer des biens des ecclésiastiques). Pour l'historique de la question, voir BIENS ECCLÉSIASTIQUES, t. II, col. 867-877.

En Allemagne, les lois d'empire du 4 juin 1887 et du 22 juillet 1906 exemptent en partie les biens paroissiaux. Mais les concordats de Wurtemberg et de Bade, a. 10-12, soumettent à l'impôt d'une façon générale les biens d'église. Cf. Sägmüller, *Lehrbuch*, t. II, p. 446, note 1. En Autriche, certains privilèges spéciaux subsistaient encore en 1914. *Ibid.*

Chez nous, la séparation n'a pas complètement supprimé toute immunité fiscale, puisque, même s'il

n'est pas formé d'associations cultuelles, les édifices affectés à l'exercice du culte et appartenant à l'État, aux départements et aux communes ne sont pas soumis à l'impôt foncier et à l'impôt des portes et fenêtres. Il est vrai que cette exonération est la contrepartie de l'appropriation que le pouvoir civil s'est faite de ces édifices. Cf. Dalloz, *Manuel des cultes*, n. 1708, où on renvoie à la loi du 9 décembre 1905, a. 24, § 1, et à la loi du 2 janvier 1907, a. 6, qui tout en prévoyant une affectation cultuelle (affectation exclusive, ont décidé les tribunaux à plusieurs reprises), maintient toutes les dispositions de la loi de 1905 qui ne lui sont pas contraires.

C'est aux États-Unis que nous trouvons les exemptions les plus larges : « Partout... les édifices du culte sont exemptés d'impôts, loin que les pouvoirs publics aient l'idée de les confisquer; presque partout les presbytères, asiles, cercles, écoles, séminaires et en général les établissements (religieux), bénéficient de la même exemption. » F. Klein, *La séparation aux États-Unis*, Paris, 1908, p. 62-63. Dans l'État de New-York, la loi du 24 avril 1903, antérieure de deux ans seulement à notre loi de séparation, exempte d'impôts « les biens meubles et immeubles de toute corporation ou association organisée exclusivement pour le progrès moral ou intellectuel, ou ayant en vue la religion, la Bible, la diffusion des tracts, la charité, la philanthropie, les missions, les hospices, les secours aux malades, l'éducation, les sciences, les lettres, les bibliothèques, le patriotisme, l'histoire, les cimetières, la protection de l'enfance ou des animaux, ou poursuivant plusieurs de ces buts à la fois, étant compris que ces biens y seront employés exclusivement. » La même loi ajoute « que les propriétés aux mains d'un ministre d'une dénomination religieuse et servant aux mêmes buts seront également exemptées d'impôts. » *Ibid.*, p. 62. Ce dernier texte prouve d'ailleurs que le principe qui a guidé les législateurs américains est plutôt l'utilité publique que l'immunité religieuse proprement dite.

On peut rattacher à l'immunité réelle l'interdiction d'employer pour des usages profanes les objets du culte, *res sacræ*, *consecratæ* ou *benedictæ*. La discipline traditionnelle a pris dans le Code la forme suivante : « Les objets consacrés ou bénits d'une bénédiction qui les constitue comme tels doivent être traités avec respect et ne pas être employés à un usage profane ou contraire à leur destination, même s'ils font partie du patrimoine de personnes privées, » can. 1150. On ne doit pas les prêter pour un usage qui ne convient pas à leur nature, can. 1137. S'ils perdent leur consécration ou leur bénédiction, on pourra les acquérir (entre personnes privées) pour des usages profanes, mais décents, can. 1510, § 1.

Leur aliénation était absolument interdite chez les Romains et pendant les premiers siècles du christianisme. La conception germanique du patrimoine séparé des églises mit fin à cette interdiction. Cf. Sägmüller, t. II, p. 300. Le Code admet qu'il soit fait commerce des objets du culte sous certaines conditions, can. 1510. § 1. « Les choses sacrées qui sont dans le domaine des personnes privées peuvent être acquises en vertu de la prescription par d'autres personnes privées qui ne peuvent pas cependant les employer pour des usages profanes; néanmoins, si elles ont perdu leur consécration ou leur bénédiction, on peut les acquérir librement même pour des usages profanes qui ne soient pas sordides. § 2. Les choses sacrées qui ne sont pas dans le domaine des personnes privées peuvent être prescrites, non par une personne privée, mais par une personne morale ecclésiastique contre une autre personne morale ecclésiastique. »

VI. La Congrégation de l'Immunité. — Ce n'est plus qu'un souvenir du passé. A la fin du XVIe siècle, Sixte V confia les affaires d'immunité à la Congrégation des Évêques, puis Urbain VIII, par la bulle *Inscrutabile* (22 juin 1626), créa la *Congregatio Immunitatis*. Cette Congrégation comprenait plusieurs cardinaux dont le préfet et le secrétaire, un procureur fiscal, deux évêques ponents et des *officiales minores*. Elle a rendu de nombreuses décisions qui n'ont pas été réunies en collection officielle. En 1708, Pierre André Ricci, abbé général de Cîteaux, publia une *Synopsis, decreta et resolutiones S. Congreg. Immunitatis super controversiis jurisdictionalibus complectens*. Une réédition avec un grand nombre d'additions en fut donnée en 1868 à Paris par Mgr Barbier de Montault. La Congrégation des Immunités exerçait son activité surtout dans les États pontificaux; partout ailleurs les gouvernements n'étaient guère d'humeur à tolérer son intervention. Aussi perdit-elle beaucoup de son importance après 1870 et devint-elle une simple dépendance de la S. C. du Concile. Quand Pie X réorganisa les dicastères, en 1908, il la supprima purement et simplement. Cf. Mgr Boudinhon, art. *Immunity* de la *Catholic encyclopedia*. C'est à la S. C. du Concile que le Code de droit canon confie toutes les affaires qui ont rapport à l'immunité ecclésiastique, can. 250, § 3.

VII. Conclusion. — L'Église a toujours maintenu le principe général de l'immunité, parce que ce principe répond à un sentiment religieux très répandu (nous l'avons vu à propos du droit d'asile) et que les diverses immunités sont souvent nécessaires au libre exercice du ministère ecclésiastique. Mais l'application de ce principe a été très variable suivant les époques, on peut même dire qu'en aucun temps, fût-ce ceux de Constantin, de Charlemagne ou de saint Louis, elle n'a abouti à la mise en vigueur simultanée de toutes les exemptions personnelles, réelles ou locales et cela aussi bien du fait des concessions ou des tolérances tacites de l'autorité ecclésiastique que des exigences du pouvoir civil.

L'âge d'or des immunités fut la période des Décrétales (le XIIIe siècle) et du Sexte (début du XIVe siècle) : la théorie canonique se constitue définitivement sur ce point, quelles que fussent les déficiences de la pratique. D'ailleurs, le régime féodal dominait alors et l'immunité y était une nécessité pour tout homme libre, car le statut légal de chaque individu comprenait beaucoup plus de privilèges particuliers que de droits reconnus à tous. Cependant, nous l'avons constaté à plusieurs reprises, l'immunité féodale pouvait être le contraire de l'immunité ecclésiastique et imposer aux possesseurs ecclésiastiques des fiefs certaines des charges du gouvernement, ou bien une exemption pouvait entraîner la disparition d'un autre privilège. Cf. le remplacement du service militaire par l'impôt.

Dès que le pouvoir royal se fortifiant bat en brèche la féodalité ou se l'annexe — événement déjà en cours au moment où Boniface VIII défend si énergiquement le principe de l'exemption — les immunités cléricales sont fortement entamées, surtout dans l'ordre fiscal. La papauté se montre en cette occurrence assez accommodante, au moins en règle générale, pourvu que la dignité de l'état clérical soit sauvegardée. Les concordats qui, après le concile de Constance, tendent à réglementer l'ensemble des relations entre les deux pouvoirs facilitèrent l'entente de Rome et des gouvernements sur le fait des exemptions. Évidemment nous parlons d'entente en considérant la situation d'un peu haut, dès qu'on entre dans les détails des rapports de l'Église et de l'État on constate plus d'un conflit. C'est en s'élevant lui-même au-dessus des

querelles particulières que le concile de Trente se borna, en matière d'immunités, à faire appel à la bonne volonté des princes en les invitant à réprimer certains excès de zèle de leurs subordonnés : *nec permissuros officiales, aut inferiores magistratus Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitatem, Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constitutam, aliquo cupiditatis studio, seu inconsideratione aliqua violent.* Sess. XX, c. XX, *De reformatione.*

Il faut noter néanmoins qu'au début du XVII[e] siècle Urbain VIII créa la Congrégation de l'Immunité (1626).

La ruine de l'ancien régime amena la disparition presque complète des immunités. Au XIX[e] siècle, il n'en reste ici ou là que quelques vestiges. Aussi, en affirmant à nouveau et avec solennité le principe des exemptions, Pie IX reconnut-il la nécessité des accommodements de l'ordre pratique. Il condamna la théorie qui faisait dériver les immunités uniquement des faveurs du pouvoir civil. Prop. 30[e] du Syllabus : *Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitas a jure civili ortum habuit*, extraite de l'allocution *Multiplices inter*, du 10 juin 1851. Il protesta contre la suppression de ces mêmes immunités effectuée par un acte unilatéral du pouvoir laïque. Prop. 43[e] du Syllabus : *Laica potestas auctoritatem habet rescindendi, declarandi ac faciendi irritas solemnes conventiones (vulgo concordata) super usu jurium ad ecclesiasticam immunitatem pertinentium cum sede apostolica initas sine hujus consensu, immo et ea reclamante*, Extraite de l'allocution du 1[er] novembre 1850 contre un vote des Chambres de Sardaigne. Mais il déclara en même temps qu'on pouvait envisager certains tempéraments : « Nous ne nous refusons pas à tempérer les dispositions des canons concernant ces mêmes immunités, en ayant égard au lieu et au temps. » Cf. L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du saint-siège*, Paris, 1913, p. 319.

Enfin, le Code de droit canon a donné force de loi, à propos de presque toutes les immunités, à ces tempéraments prévus par Pie IX. Néanmoins on y retrouve l'ensemble des exemptions traditionnelles, sauf l'immunité réelle en matière fiscale. On peut aussi y découvrir quelques sanctions ou assertions générales qui rappellent l'ancienne doctrine canonique : tel le canon 2334 qui frappe d'excommunication, réservée spécialement au souverain pontife, ceux qui édictent des lois, ordonnances ou décrets contre la liberté ou les droits de l'Église (c'est la reproduction d'une censure de la bulle *Apostolicæ sedis*, excommunications, sect. I, n. 7); tel le canon 1160 qui déclare les lieux sacrés exempts de la juridiction de l'autorité civile. En somme, le principe est maintenu, mais il est loin de recevoir tous les développements que lui avait donnés le *Corpus juris*.

I. Sources. — 1° *Législation ecclésiastique.* — H. Th. Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum sæculorum IV, V, VI, VII*, Berlin, 1839; Mansi, *Concil.*; *Corpus juris canonici* : les textes du *Corpus* relatifs aux immunités sont dispersés un peu partout, voici ceux qui se trouvent à peu près groupés ensemble : Décret de Gratien, causa XI, q. I (privilège du for); Décrétales de Grégoire IX, l. II, tit. XII, *De foro competenti*; l. III, tit. XLIX, *De immunitate ecclesiarum, cœmiterii et rerum ad eas pertinentium*; tit. L, *Ne clerici vel monachi sæcularibus negotiis se immisceant*; l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis* (privilège du canon); Sexte de Boniface VIII, l. II, tit. II, *De foro competenti*; l. III, tit. XXIII, *De immunitate ecclesiarum, cœmiteriorum et aliorum locorum religiosorum*; l. V, tit. IX, *De pœnis* (privilège du canon); Clémentines, l. III, tit. XVII, *De immunitate ecclesiarum*; l. V, tit. VIII, *De pœnis* (privilège du canon); Extravagantes communes, l. III, tit. XIII, *De immunitate ecclesiarum.*

Pour la période postérieure au *Corpus juris*, on trouvera dans l'édition annotée du *Codex juris canonici*, tous les renvois utiles aux constitutions pontificales et aux décrets des Congrégations romaines.

Le Code n'a groupé que les immunités personnelles au titre II de la I[re] partie du II[e] livre : *De juribus et privilegiis clericorum.* Les textes relatifs aux autres immunités sont dispersés de-ci de-là.

2° *Législation civile.* — Code Théodosien, l. IX, tit. XLV, *De his qui ad ecclesiam confugiunt*; l. XI, tit. I, *De annona et tributis*; tit. XVI, *De extraordinariis sive sordidis muneribus*; l. XVI, tit. II, *De episcopis, ecclesiis et clericis*; Code Justinien, l. I, tit. II, *De sacrosanctis ecclesiis et de rebus et privilegiis earum*; tit. III, *De episcopis et clericis.... et monachis, et privilegiis eorum...*; tit. IV, *De episcopali audientia...*; tit. XII, *De his qui ad ecclesiam confugiunt.* De nombreuses Novelles de Justinien, tit. XVII, CXVII, CXXVIII, CXXXI, c. 5. Il est bon de noter que le Code Justinien est loin d'avoir reproduit toutes les constitutions du Code Théodosien.

Les lois des barbares : édition de Pertz dans les *Monumenta Germaniæ historica.* Les capitulaires dans la même collection. On tiendra compte du fait que les royaumes barbares, l'empire carolingien et l'empire byzantin n'ont pas connu de distinction bien nette entre la législation civile et la législation ecclésiastique. Les ordonnances des rois de France. Les codes modernes. Le *Manuel des cultes* de Dalloz.

3° *Les concordats.* — V. Nussi, *Conventiones de rebus ecclesiasticis inter sanctam sedem et civilem potestatem variis formis initæ*, Mayence, 1870; *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la santa sede e le autorita civili (1098-1914)*, tipografia poliglotta Vaticana, Rome, 1919.

II. Études. — 1° *Exposé de la législation ecclésiastique.* — Les commentateurs des Décrétales : A. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, Frisingue, 1700; F. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, Dilingen, 1717 sq.; F. Santi, *Prælectiones juris canonici*, 4[e] édition par Leitner, 1903 sq., etc.

Les traités systématiques : F. Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, 1882 sq.; F. X. Wernz, *Jus Decretalium*, 3[e] édit. par le P. Vidal, en cours depuis 1913; F. H. Vering, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts*, 3[e] édit., Fribourg-en-Brisgau, 1893; J.-B. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, 3[e] édit., Fribourg-en-Brisgau, 1914, t. I, p. 250 sq.; t. II, p. 300 sq., 458 sq.

Articles : *Immunity*, par Mgr Boudinhon, et *Privilèges*, par J.-B. Sägmüller, dans la *Catholic encyclopedia* américaine; *Immunités ecclésiastiques*, par le P. L. Choupin, dans le *Dictionnaire apologétique* de d'Alès.

Depuis le Code, le P. J.-B. Ferreres a traité des immunités personnelles dans ses *Institutiones canonicæ*, Barcelone, 1920, t. I, p. 99-108, et Philippo Maroto en a parlé plus longuement dans ses *Institutiones juris canonici*, Madrid, 1918, t. I, p. 479-495.

2° *Études historiques.* — *L'ancienne et nouvelle discipline de l'Église* de Louis Thomassin reste l'ouvrage fondamental. La 1[re] édition en fut donnée à Lyon dans les années 1678 et suivantes. Nous citons celle d'André, Bar-le-Duc, 1864-1867. Il est question des immunités au l. I[er] de la III[e] partie, c. XXXIII-XLVIII, et au l. III[e], c. XLIV (de la milice), t. VI, p. 213-330; t. VII, p. 437-440. Il faut néanmoins se rappeler : 1° que de nouveaux textes ont été découverts depuis Thomassin; 2° que ce dernier cite encore des documents apocryphes, tels les faux capitulaires de Benoît Lévite.

Edgar Lœning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts* (en fait il s'agit du droit gallo-franc), Strasbourg, 1878, t. I, p. 167 sq.; t. II, p. 284 sq.; Paul Viollet, *Histoire des institutions politiques et administratives de la France*, Paris, 1890-1903, t. I, p. 328, 329, 400, 402, 404, 436, 440, note 4; t. II, p. 399-401; *Histoire du droit civil français*, Paris, 1905, Privilèges et incapacités des clercs, p. 294-307; Chaillot, *Privilèges du clergé*, Paris, 1866; R. Poncet, *Les privilèges des clercs au moyen âge*, Paris, 1901 (références insuffisantes).

Ét. Magnin.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME SEPTIÈME

DEUXIÈME PARTIE

IMPANATION — IRVINGIENS

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME SEPTIÈME

DEUXIÈME PARTIE

IMPANATION — IRVINGIENS

PARIS

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, BOULEVARD RASPAIL, 87

1923

TOUS DROITS RÉSERVÉS

Imprimatur :

Argentorati, die 6 Januarii 1923.

Carolus Josephus Eugenius,

Ep. Argent.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

I *(Suite)*

IMPANATION. — Quelques théologiens catholiques donnent ce nom à la doctrine de Luther, qui joignait à la croyance de la présence réelle et substantielle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie, l'affirmation de la permanence du pain et du vin. D'autres désignent la même doctrine par le nom de *consubstantiation*. Voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1346-1347. Cette doctrine de la permanence du pain et du vin avec le corps et le sang de Jésus-Christ a été condamnée par le concile de Trente. *Ibid.*, col. 1347-1348.

IMPECCABILITÉ. — I. En général. II. Impeccabilités diverses.

I. EN GÉNÉRAL. — 1° *Notion générale.* — Il faut d'abord distinguer le fait de pécher ou de ne pas pécher, *peccatum, impeccantia*, et la possibilité ou l'impossibilité de pécher ou de ne pas pécher. L'impossibilité de pécher, c'est l'impeccabilité. Celle-ci n'est donc pas seulement la négation du péché, même de tout péché, négation qui pourrait ne s'appliquer qu'au simple fait; mais la négation de la possibilité même de pécher ou l'affirmation de l'impossibilité de pécher.

1. L'impossibilité de faire quelque chose, à son tour, *peut être multiple*, suivant les sources d'opposition qui existent entre la nature agissante et la chose à faire. On pourrait ainsi, dans un sens large, énumérer d'abord une *impeccabilité simplement conséquente*, conséquente à la prévision infaillible du fait de ne pécher jamais. Dieu aurait pu, par exemple, prévoir et vouloir un ordre, où, de fait, aucun ange, aucun homme n'aurait péché, tout en gardant aux hommes et aux anges le pouvoir intrinsèque de pécher. Dans cet ordre tous auraient été impeccables, mais d'impeccabilité simplement conséquente.

Il faut ensuite, dans un sens plus strict, considérer l'*impeccabilité antécédente :* une impossibilité de pécher fondée sur le principe lui-même des actions morales, principe en qui se trouverait quelque chose d'incompatible avec l'agir déréglé ou peccamineux.

Cette impossibilité antécédente peut à son tour être extrinsèque ou intrinsèque; voici de quelle façon. Il y a *impeccabilité antécédente extrinsèque* lorsque l'impossibilité de faillir n'est due qu'à un secours venu du dehors; à la main, par exemple, de l'expert calligraphe qui guide les doigts tout à fait dociles d'un enfant. Dieu peut ainsi par des grâces efficaces sûres mouvoir constamment une volonté docile et la rendre impeccable de façon antécédente, mais extrinsèque.

Il y a enfin l'*impeccabilité antécédente intrinsèque :* la volonté, puisque la faculté opérative de l'action morale, c'est la volonté libre, a, cette fois en elle-même, dans ses éléments constitutifs de puissance morale, quelque chose qui lui rend la défaillance impossible. La grâce, remarquons-le de suite, n'est pas un élément proprement constitutif du principe de l'action morale comme telle; comme telle, c'est-à-dire non en tant que surnaturelle. Aussi l'impeccabilité de grâce ne serait qu'une impeccabilité formellement extrinsèque. Il y a impeccabilité intrinsèque, par exemple, dans les bienheureux ou dans l'âme du Christ, plongés dans la vision intuitive, comme nous le verrons plus loin.

Pour être complet et fournir dès l'abord toutes les distinctions qui nous seront bientôt nécessaires il faut savoir que l'impeccabilité intrinsèque peut être *intrinsèque à la seule faculté* d'agir ou *intrinsèque à la nature substantielle* même de l'être qui agit. Nous allons montrer que Dieu seul possède l'impeccabilité absolue de nature, bien que le Christ possède aussi une impeccabilité substantielle spéciale.

2. Mais que *signifie en soi et formellement* cette impossibilité de pécher? Nous pouvons appliquer ici les fameuses oppositions de saint Augustin, à propos de l'immortalité d'Adam et sérier le *posse peccare*, le *posse non peccare*, le *non posse peccare* et le *non posse non peccare*. Le *non posse non peccare*, c'est la fixité du damné dans le péché, et de façon imparfuite, l'impuissance du pauvre obstiné, qui privé, par sa faute, de grâces actuellement nécessaires, ne peut plus éviter le péché. Voir IMPÉNITENCE. Le *posse peccare*, c'est la fragilité de la nature libre, encore sujette à défaillir. Le *non posse peccare*, c'est l'impeccabilité elle-même dans son acception universelle. Le *posse non peccare* enfin peut être la simple puissance d'éviter en fait le péché, puissance que tout être libre *in via* a par rapport à chaque péché, autrement il ne serait pas libre; mais le *posse non peccare* peut s'entendre aussi d'un pouvoir efficace, assuré de ne pas défaillir et cela c'est l'impeccabilité antécédente intrinsèque. Les

bienheureux ont au ciel ce *posse efficax non peccare;* nous ne l'avons pas, nous autres.

2° Cela nous met immédiatement en face des *problèmes théologiques de l'impeccabilité.* Cette question de la peccabilité ou de l'impeccabilité est, en effet, au cœur des divers problèmes que pose la conscience au sujet de sa vie morale.

Pouvoir faire le mal, quel mystère et quelle condition de vie pour l'être libre! Mais pouvoir le faire n'entraîne-t-il pas le pouvoir de ne pas le faire à volonté et ainsi la faculté naturelle d'impeccabilité? (Pélagianisme.)

Si on enlève ce pouvoir à la nature, serait-ce donc que celle-ci est corrompue radicalement et n'a plus la liberté d'éviter le mal? (Protestantisme.)

Si on distingue pouvoir facultatif et pouvoir efficace dans la nature du libre arbitre, celui-ci ne garde-t-il pas toujours sa nature et ne restera-t-il pas dès lors faillible *in æternum*? (Origénisme.)

Alors qu'est-ce que le terme de la vie : une immobilité extrinsèque que retient la main de Dieu? (Nominalisme) ou une immobilité intrinsèque absolue et cela dans l'ordre surnaturel seulement et seulement pour les bienheureux (Suarez) ou dans tout ordre, même naturel, de fin dernière? (Saint Thomas.)

Concrètement, qu'est-ce que notre liberté et notre grâce et notre sainteté d'ici-bas? qu'est-ce que la sainteté des confirmés en grâce? la sainteté de Marie la Vierge, mère de Dieu? la sainteté de Jésus, l'Homme-Dieu? la sainteté des bienheureux dans le ciel? du moins pour autant que toutes ces saintetés incluent l'impeccabilité?

II. Impeccabilités diverses. — Nous avons à étudier ici : 1° l'impeccabilité divine et l'impeccabilité créée dans leurs principes; 2° l'impeccabilité par grâce sur la terre; 3° l'impeccabilité dans l'autre vie; 4° l'impeccabilité dans le Christ.

1° *L'impeccabilité divine et l'impeccabilité créée dans leurs principes.* — 1. *La source de l'impeccabilité.* — Nous n'avons qu'à résumer ici deux articles de saint Thomas, *De veritate*, q. xxiv, a. 7, et *Somme théologique*, Iª, q. lxiii, a. 1.

Pécher, c'est manquer à la rectitude qu'aurait dû avoir une action, qu'il s'agisse des œuvres de la nature ou de celles de l'art ou de celles de la liberté morale. Or telle faculté, telle action. Pour des actions infailliblement réussies, immanquablement droites, il faudrait donc une faculté possédant en elle-même la règle ou la force d'absolue rectitude de ses actions. Une faculté, ayant dans sa nature même la règle du droit et parfait agir, sera impeccable. Au contraire toute faculté qui n'aura pas cette force et cette règle en elle-même, mais devra la recevoir du dehors, par elle-même sera défectible et sujette à pécher. Ainsi vulgairement parle-t-on pour le dessin d'avoir le compas dans l'œil; ou dans la comparaison de saint Thomas, pour le charpentier qui scie en une ligne imperturbablement droite, d'avoir comme une règle dans la main.

Il en va semblablement dans le domaine des choses morales. Notons d'abord que la volonté est une faculté non de biens particuliers seulement, comme l'appétit animal, mais du Bien absolu, infini. La rectitude pour elle ce sera donc d'aller à ce Bien absolu seul et toujours, comme à sa fin dernière. Pour avoir une rectitude de vouloir impeccable, il faudra donc à la volonté la possession intrinsèque d'une force absolue d'adhésion nécessaire au Bien infini. Toute volonté qui n'aura pas en elle-même cette règle nécessitante du bien moral ne sera pas impeccable, mais pourra au contraire d'elle-même faillir et pécher. On consultera là-dessus les commentaires et les explications de Cajétan, ou des Salmanticenses, *in h. loc.*, pour comprendre la portée précise des affirmations si profondes de saint Thomas, portée non comprise toujours par Scot et par Suarez.

2. *Impeccabilité et Dieu.* — Dieu possède, est l'impeccabilité absolue; il est la sainteté et la pureté au degré infini. Inutile de citer sur ce sujet des textes bibliques ou patristiques. Rien de commun possible, de n'importe quelle possibilité, entre Dieu et le mal, le mal moral, le péché. C'est d'ailleurs une conclusion évidente des notions qu'on vient d'exposer. La volonté divine, en effet, est une force infinie d'adhésion au Bien infini connu par l'intelligence divine. A cette connaissance infinie du Bien infini, il est impossible que la volonté divine ne réponde pas par un amour infini, aussi immuable que la vision infinie qu'elle suit. C'est là la raison formelle de l'impeccabilité divine.

Plus radicalement et pour remonter à la nature divine elle-même : il faut comprendre que le Bien infini, c'est Dieu lui-même, la vision intellectuelle infinie de ce Bien, c'est encore Dieu lui-même; la volition, l'amour infini de ce Bien infini, c'est toujours Dieu lui-même. C'est-à-dire que tout cela c'est la même substance simple et infinie qui est Bien, Vision, Amour infinis, subsistants, comme tout cela, est l'Être même subsistant. Dieu ne peut donc pas plus pécher ou vouloir hors de la pure rectitude du Bien absolu qu'il ne peut cesser d'être l'Être ou d'être lui-même.

Le *volontarisme moral* a donné une autre notion de la rectitude morale et donc de l'impeccabilité divine. Dieu ferait par son libre bon-plaisir tout bien et tout mal. Bien et mal intrinsèques n'existeraient pas, mais ne seraient que des effets positifs des élections divines. Quant à Dieu lui-même, tout serait droit dans ses œuvres, au fond parce que nul autre ne peut lui poser de règle ou de loi, ou parce qu'il est son maître à lui seul. Un tel volontarisme, qui ruine par la base toute vraie morale, n'est qu'une grossière méconnaissance des premières notions de Dieu et de volonté et de bien et d'être. Voir Moralité *(Obligation morale)*.

3. *Impeccabilité et nature créée.* — Dieu pourrait-il produire une créature impeccable de par son essence? Voilà la question qu'on trouvera longuement étudiée par les grands théologiens aux premiers chapitres de la chute des anges, à la suite de saint Thomas. *Sum. theol.*, Iª, q. lxiii, a. 1. Voir les résumés de Jean de Saint-Thomas, disp. XXIII, *Opera*, t. iv; Salmanticenses, *De angelis*, disp. IX; Suarez, *De angelis*, l. VII, c. iii. Nous allons résumer ces résumés eux-mêmes.

a) D'abord, *posons bien la question* : une créature est-elle possible qui serait de par sa nature intrinsèquement impeccable. Il s'agit d'une créature intelligente et libre et non d'une âme spirituelle à qui Dieu pour la rendre impeccable enlèverait la faculté de juger ou de choisir, espèce d'homme-brute imaginé par Gabriel Biel, Major et autres nominalistes. Il s'agit de ce qu'elle pourrait de par sa nature seule et cela posée dans un ordre naturel ou dans un ordre supérieur surnaturel; mais non de ce qu'elle pourrait ici ou là par grâce surajoutée à sa nature. Donc une créature pourrait-elle exister qui *de par son essence serait impeccable* en tout ordre possible pour elle? Le problème semble subtil; mais les théologiens ne l'ont pas analysé longuement sans raison; car c'est lui qui fait le mieux pénétrer dans l'intime du problème du péché.

Comme en la plupart de ces matières qui touchent à la psychologie spirituelle et spécialement angélique, il y a trois solutions données à la question, par saint Thomas, Scot, Suarez. Voir Anges, t. i, col. 1228 sq.

b) Les prédécesseurs *nominalistes* de Scot, et, après

eux Occam, Major, Gabriel Biel, avaient, pour combattre les opinions courantes, imaginé diverses hypothèses, outre celle mentionnée plus haut. Ainsi Dieu ne pourrait-il inventer un être corporéo-spirituel, avec toutes ses facultés, mais plus parfait que nous, tellement qu'il serait fixé dans le bien? Ou encore Dieu ne pourrait-il créer une volonté déterminée métaphysiquement au bien par un concours divin spécial?

Valentia, *In I*am, disp. II, q. XIV, p. I, Scot surtout, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXIII, q. *unica*, admettent les hypothèses nominalistes, du moins en se tenant au point de vue philosophique.

Molina est à rapprocher de ces opinions, lui qui admet que Dieu peut créer un être à qui la vision intuitive, laquelle certainement entraîne l'impeccabilité, serait naturelle.

c) Saint Thomas, *loc. cit.*, et *De veritate*, q. XXIV, a. 7, et tous ses disciples avec lui, pensent que nulle créature ne peut exister qui soit, de par sa nature, impeccable absolument. De par sa nature, l'homme peut pécher et contre les lois de l'ordre gratuit surnaturel et contre les lois même de l'ordre naturel; d'autre part, il n'y a pas à imaginer une autre substance corporéo-spirituelle que l'homme. Voir AME, *forme du corps*. — Pour l'ange, on peut et il faut admettre qu'il est essentiellement impeccable dans l'ordre naturel, mais il ne l'est pas de soi dans un ordre de fin et de lois surnaturelles.

Par rapport donc à la fin surnaturelle, toute créature est de soi improportionnée, défectible, non impeccable.

d) Enfin Suarez, *loc. cit.*, ici comme ailleurs a cherché une voie moyenne entre saint Thomas et Scot. Il admet la peccabilité de toute créature avec le docteur angélique, mais il ne croit pas plus que Scot à l'impeccabilité naturelle des anges dans l'ordre de pure nature. Il admet aussi une impeccabilité de grâce, comme connaturelle, *media via*, croit-il, possible entre scotistes et thomistes. Voir *ibid.*, n. 5.

e) Concluons par quelques considérations *sur la solution du problème*, avec saint Thomas pour guide. Voici d'abord la raison profonde dernière que le docteur angélique, nulle part peut-être plus angélique, donne de la peccabilité radicale de toute créature.

Toute créature est tirée du néant; elle n'est donc pas sa perfection à elle-même, son Bien absolu à elle-même. Elle est donc pour une fin extrinsèque et pour acquérir, par l'union avec cette fin, une perfection intrinsèque qui achèvera son être. Toute créature est ainsi essentiellement une puissance, une capacité d'être, en tendance à une fin d'après une loi située hors d'elle-même. — La créature n'a donc pas en elle-même les principes adéquats de sa perfection et d'elle-même elle peut en être privée pour diverses raisons; d'elle-même elle est défectible.

Appliquons cela à la créature morale, à la volonté libre. Toute volonté créée, parce que radicalement *ex nihilo*, n'est pas le Bien suprême, mais une puissance en marche vers le Bien suprême situé hors d'elle-même. Nous pouvons donc la regarder soit en marche vers ce terme de son existence voyageuse, soit dans l'élan final qui doit l'unir à lui. En route sa marche serait naturellement infaillible si elle avait, de par son essence, en elle-même la règle certaine du droit chemin et du marcher persévérant. Dans l'union au terme suprême, cette union serait de nouveau naturellement inamissible et la volonté serait ainsi fixée à jamais dans le bien, si elle possédait en elle-même une force intrinsèque personnelle d'adhésion inébranlable à l'Être infini.

Mais peut-on — je ne dis pas imaginer, car imaginer est un grand défaut en psychologie spirituelle — peut-on concevoir une créature qui soit à elle-même de par son essence sa règle parfaite d'agir, au moins dans un ordre surnaturel et spécifiquement divin? Cela serait contradictoire. Peut-on encore concevoir un être créé qui, de par sa nature, s'élèverait à la vision adéquate et à la possession absolue du Bien suprême, seule force d'adhésion immuable avec lui, en toute hypothèse? Cela encore est contradictoire, car la vision et la possession intuitives de Dieu, par définition, sont la vie propre et spécifique de Dieu et ne peuvent donc devenir l'apanage naturel d'une créature quelconque : *agere sequitur esse*; agir formellement divin, essence divine. Il faut être Dieu pour avoir de par sa nature la fixité dans la possession absolue immédiate du Bien infini. La volonté créée ne l'a pas d'elle-même et si, pourtant, elle y est dirigée comme à sa fin, ce n'est pas en elle qu'elle aura le principe d'une union impeccable; d'elle-même elle pourra au contraire lui rester infidèle et ainsi défaillir.

En résumé, d'après saint Thomas, *De veritate, loc .cit.*, aucune volonté créée n'a en elle-même la raison de tout bien. Or la faculté n'est infaillible de par sa nature que pour ce dont elle possède en elle-même la raison ou la perfection constitutive. Donc aucune volonté créée n'est, de par sa nature, impeccable en tout ordre de bien. Voir ANGES, t. I, col. 1235-1237, spécialement sur la question de l'impeccabilité des anges dans l'ordre naturel.

Cette façon de concevoir est bien celle d'ailleurs que suggère la lumière révélée. Anges et hommes de fait ont péché; ils n'étaient donc pas impeccables de nature, autrement leur nature se serait détruite. Or toute créature spirituelle semble bien devoir être identique en substance à l'ange ou à l'homme.

f) Mais si la liberté créée, de sa nature, peut pécher, est-ce que *de sa nature elle ne pourrait pas aussi ne pas pécher?* Pouvoir pécher n'inclut-il pas pouvoir ne pas pécher et donc pouvoir ne jamais pécher si on le veut suffisamment?

Non. Notre nature, soit en elle-même de par sa fragilité essentielle, soit dans l'état de déchéance originelle, soit même après la sanctification surnaturelle de l'âme ici-bas, sanctification non intégrale, notre nature ne peut éviter longtemps le péché mortel sans des secours divins, qui lui sont d'ailleurs dûs, en tant que forces médicinales nécessaires. Avec ces secours, l'homme, le juste surtout, et finalement le juste seul dans notre ordre, peut pratiquer le bien et éviter tout péché grave; mais il n'a pas pour cela une force efficace, une assurance infaillible contre toute chute, il peut ne pas pécher mortellement, mais il n'a pas le pouvoir infaillible de ne jamais pécher. Voir GRACE, t. VI, col. 1583-1594. 1677 (nécessité de la grâce), col. 1595 (la grâce dans le juste), et PERSÉVÉRANCE.

Enfin la grâce peut être perdue par nous; ce n'est pas en nous une semence ou parcelle divine incorruptible (gnoses diverses), ni une prédestination inadmissible absolument (Calvin) ou relativement (Luther), en deux mots, elle n'est pas un principe fatal d'impeccabilité mécanique à l'usage de certains élus, mais un principe fécond de vie divine encore imparfaite. Voir GRACE, col. 1628-1630, et les articles GNOSTICISME, PROTESTANTISME, PRÉDESTINATION.

2° *Impeccabilité par grâce sur la terre.* — Après l'article du *De veritate* cité plus haut, saint Thomas se demande si la liberté créée peut au moins *par grâce* devenir impeccable et cela soit, dans la gloire, soit dans l'état présent de voie. Considérons d'abord cette dernière hypothèse. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXIV, a. 8, 9.

La volonté créée n'a pas en elle-même et naturellement la raison du Bien absolu, mais seulement celle de quelque bien particulier. Ce qu'elle n'a pas de nature, Dieu peut-il le lui donner par grâce? De façon

générale d'abord, répondons affirmativement. Dieu peut s'unir tellement la volonté de sa créature qu'il en devienne le total et nécessaire principe d'action, principe impeccable évidemment et principe d'impeccabilité de grâce.

Cette union totale peut se faire en divers degrés et elle peut même avoir comme des préludes et des commencements divers, plus ou moins rapprochés de l'union totale : union initiale et impeccabilité relative avec la grâce commune — union consommée ici-bas par des grâces extraordinaires, ne modifiant pas cependant le fond des facultés créées et impeccabilité intrinsèque plus ou moins absolue (péché mortel, péché véniel) — enfin union consommée de la vie céleste et impeccabilité intrinsèque absolue. — Or toutes ces impeccabilités sont en la créature non par nature, mais par grâce. Au-dessus d'elles se trouve donc l'impeccabilité à la fois de grâce et de nature (nature personnelle) qui est celle du Christ, et au-dessus de tout l'impeccabilité de nature de Dieu.

1. *Impeccabilité relative de la grâce commune ici-bas.* — La grâce, filiation, vie, nature divine, dans la créature est incompatible avec le péché. Qui est né, qui a été recréé, engendré à cette vie divine est mort, à toute loi de péché, crucifié et mort au péché. Il a en lui une semence divine qui ne peut pécher. Rien de commun entre la grâce du chrétien et la chair de péché, le mal, la damnation, les ténèbres, Bélial.

a) Voilà ce que saint Paul et saint Jean se plaisent à développer avec force, dans cette série de textes admirables où, après avoir diversement analysé nos misères avant la justification et la sanctification, ils décrivent avec celle-ci le mystère de la vie divine en nous, de la vie de l'Esprit, de la vie du Christ, de la vie d'union ou de communion divine. Cf. Rom., VI, 1-14; VIII, 1-11, 35-39; II Cor., V, 17; Gal., VI, 15; Eph., II; IV, 17-24; Col., I, 12-23; III, 1-5; I Joa., III, 4-11 : *Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.* Voir Pourrat, *La spiritualité chrétienne des origines de l'Église au moyen âge*, 3e édit., Paris, 1919, p. 25-53.

b) De ces textes lumineux sur la sublimité de l'âme christianisée, c'est-à-dire divinisée, les hérétiques ont abusé *ad suam ipsorum perditionem*, II Pet., III, 16 : gnostiques divers avec leurs classifications admettant un ordre de « pneumatiques » impeccables, même au milieu des plus horribles désordres de la chair. Voir Gnosticisme, t. VI, spécialement col. 1461. Ce pneumatique gnostique est d'ailleurs le frère du sage, stoïcien ou néo-platonicien ou néo-pythagoricien, arrivé cependant à la perfection imperturbable de sa sagesse grâce aux efforts ou à la science de son ascèse et non par un don divin. Voir Ascétisme, t. I, col. 2063 sq. Le sage bouddhiste a bien un peu lui aussi figure d'ancêtre pour tous ces parfaits impeccables rationalistes.

Fils des sages païens gréco-romains fut le chrétien pélagien. Tout chrétien, en effet, pour les pélagiens, est en réalité tenu à l'impeccabilité absolue, sans distinction de péché mortel ou de péché véniel — ce dont d'ailleurs tout homme est capable par la vertu de sa liberté. Voir Augustin (*Saint*), t. I, col. 2381-2383, et plus loin, au même article, les réfutations du saint docteur. Saint Jérôme, un peu plus tôt, avait vigoureusement aussi travaillé à ruiner les théories mondaines de Jovinien sur l'invincibilité et l'égalitarisme de la grâce de tout baptisé.

Enfin, plus tard, l'inaccessible quiétiste travaillera au fond à s'établir dans les mêmes positions et les mêmes erreurs malgré les mêmes conséquences folles ou immorales. Voir Béghards, t. II, col. 531-534; Quiétisme.

c) Entre tous ces excès divers, la vérité du bon sens catholique est claire. La grâce, la filiation divine, la nature divine sont incompatibles avec le péché et l'excluent de toutes leurs forces; qui leur reste fidèle, comme il le doit, qui est logique avec elles, ne peut pas pécher, ne doit plus pécher.

De plus, en droit, un enfant divin devrait être vêtu royalement de ces dons d'intégrité et de science comme d'immortalité qui sont les attributs de la nature divine participée. Il en fut ainsi dans la première création, car, de lui-même, Dieu fait ses œuvres parfaites. Mais la grâce maintenant est en nous comme une restauration; elle refait en nous miséricordieusement ce que le péché a détruit. Et pour le refaire avec ordre, elle commence par rétablir la substance de la sainteté dans notre âme; quant aux diverses facultés de celle-ci elle leur infuse des principes de bien agir, mais sans y ajouter ces dons préternaturels qui en supprimaient l'infirmité radicale — et leur laisse ainsi la dure loi de la lutte et la glorieuse nécessité de conquérir désormais ce que nous avons perdu une fois et mérité de perdre à jamais.

C'est donc, malgré la grâce dans l'âme, la lutte entre le mal et le bien, le péché et la vertu, la grâce ou l'Esprit de Dieu et la chair et l'esprit du mal. Dans cette lutte le péché entraîne parfois la fragilité de la liberté. Mais si celle-ci le veut, car volonté égale victoire, elle peut se relever, retriompher du mal et reprendre la marche vers les sommets de la beauté morale et de la gloire divine : Jésus, en effet, continue sa propitiation rédemptrice, restant notre avocat auprès du Père, I Joa., II, 1-2, et son assistance puissante est toujours là à notre portée.

Que cette situation soit bien la nôtre, il suffit de lire une page de saint Paul pour le voir — ou de l'Évangile ou des autres apôtres — et de regarder quelque temps sincèrement en sa conscience pour le constater : ni impeccables ni radicalement corrompus, voilà ce que nous sommes; mais enfants, fragiles, perfectibles jusqu'aux sublimités de la sainteté, en attendant le ciel. Voir Grace, t. VI, col. 1593-1594.

2. *Impeccabilité absolue par grâce extraordinaire ici-bas.* — La grâce nous divinise dans la substance de l'âme, mais la volonté reste faible. Des secours divins viennent normalement aider cette volonté, sans supprimer cette faiblesse de fragilité.

Dieu ne pourrait-il donner de tels secours que la volonté fortifiée ne craindrait plus la chute, serait impeccable? Dieu peut faire cela et il l'a fait en deux degrés différents.

a) Confirmation en grâce ou impeccabilité pour le péché mortel. Dans un premier degré, Dieu donne et assure tant de grâces ou plutôt de telles grâces efficaces que la volonté est garantie contre le péché mortel : c'est précisément ce qu'on appelle la confirmation en grâce.

Les théologiens reconnaissent ce privilège aux apôtres à partir de la Pentecôte : les raisons de convenance, le sens et la connexion des faits surnaturels, les indices de fait semés à travers l'*apostolicum*, surtout dans les écrits de saint Paul, enfin le sens traditionnel de l'Église nous le garantissent suffisamment. Voir Apotres, t. I, col. 1654-1655.

Semblablement aux apôtres, plusieurs autres saints ont eu cet immense privilège : ceux principalement et *a fortiori*, dont nous allons parler de suite.

b) Impeccabilité et péché véniel en théorie. — L'âme grandit dans l'amour divin, par ces degrés suaves et merveilleux que décrivent l'ascétique et la mystique chrétiennes. La grâce la laisse d'abord ordinairement travailler pour ainsi dire à la sueur de son front par l'exercice des vertus qu'elle aide, mais en s'adaptant à l'agir humain rationnel. Voir A. Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, 3e édit.,

1905, t. II, c. II; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. CXVIII, a. 1 ; MYSTIQUE.

Mais enfin la grâce se fait conquérante et ardente; elle saisit esprit et cœur et les plonge dans les profondeurs de l'abîme divin. Si l'âme est fidèle, l'union d'amour entre le néant créé et l'Infini vivant se resserre toujours plus.

Comment en cet état l'âme pourrait-elle pécher? Oui, elle peut pécher et elle pèche. Des fautes semi-délibérées, des mouvements déréglés d'un instinct non éteint et non suffisamment surveillé, quelques actes hors de l'empire divin absolu obligatoire pour ces âmes ne peuvent pas ne pas échapper ainsi que des imperfections diverses, vestige dernier, sur les hauteurs, de la fragilité humaine.

C'est ce qu'avouent tristement les apôtres eux-mêmes, Jac., III, 2; I Joa., I, 8, et toutes les âmes les plus saintes après eux. C'est ce qu'insinuait clairement le Sauveur en faisant redire à tous *Dimitte nobis debita nostra...* et c'est ce qu'a toujours déclaré l'Église: personne ici-bas, sans privilège tout spécial, n'est exempt de péchés véniels. Voir GRACE, t. VI, col. 1594-1595 (grâce et péché véniel).

De même, en effet, que le pécheur, dont la volonté reste révoltée contre Dieu, ne peut pas ne pas commettre de nouveaux péchés mortels, tout être suivant communément ses inclinations habituelles; de même le juste ne peut pas éviter tous les péchés véniels, tant que sa sensualité reste dans son état de révolte contre la raison. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXIV, a. 12; *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. CIV, a. 8; Salmanticenses, *op. cit.*, t. IX, dub. VII, disp. II; PÉCHÉ VÉNIEL.

Voilà le sage, le parfait du christianisme, sublime en sa pureté, malgré quelques restes, de mieux en mieux éliminés, de la faiblesse humaine. Ces restes ne peuvent être que des fautes à moindre responsabilité, car la grâce et l'amour le préservent assurément contre tout péché délibéré mortel ou véniel, et ces restes de plus, sont vite purifiés dans le fleuve d'amour qui sans cesse inonde l'âme sainte. L'assurance de préservation peut d'ailleurs se faire de deux façons : de façon définitive et absolue, grâce extraordinaire de la confirmation et en grâce et en sainteté ou de façon hypothétique et conditionnelle, c'est-à-dire pour autant que l'âme restera fidèle à l'union divine. Il semble que c'est ce second mode qui est la loi ordinaire de la vie des saints.

c) Sainteté impeccable historiquement. — Or ce parfait, ce saint chrétien n'est pas une abstraction livresque; c'est une réalité vivante et vécue sans cesse dans des dizaines, des centaines peut-être d'âmes à chaque génération. C'est aussi une réalité plus humaine à la fois et plus divine que tous les sages impeccables du paganisme, de la philosophie ou de l'hérésie.

A qui historiquement ces privilèges ont-ils été concédés? De façon hypothétique d'abord, semble-t-il, à tous les saints arrivés au degré *héroïque* de leur sanctification. De façon absolue ensuite, croyons-nous, à ces merveilles de perfection que Dieu s'unit dès ici-bas indissolublement, en le leur disant explicitement ou peut-être parfois sans le leur dire. En tout cas tels furent sans doute, saint Jean-Baptiste, doctrine probable — les apôtres, doctrine très probable, et de façon partielle au moins plusieurs autres saints, saint Thomas d'Aquin, par exemple, en matière de chasteté; peut-être même toutes les âmes parvenues au dernier degré de la vie mystique, à l'union transformante, au parfait mariage spirituel. Cf. Saudreau, *op. cit.*, t. II, l. VII, c. II, p. 428 sq. Voir MYSTIQUE, PÉCHÉ VÉNIEL et les articles spéciaux.

Mais plus haut encore dans la pureté et la sainteté impeccable, il faut placer saint Joseph et la sainte vierge Marie.

Saint Joseph d'abord, et nous disons cela avec plus de certitude que n'en avaient les anciens théologiens, car l'humble patriarche dans sa dignité sublime leur était moins révélé qu'à nous. Rien n'interdit de penser que Saint Joseph fut d'abord impeccable d'impeccabilité absolue depuis son mariage virginal avec Marie, au moins en matière de chasteté, et puis en toute vertu depuis la naissance de Jésus. Bien plus quelques auteurs admettent que cet homme sublime, à qui Dieu donna Marie et Jésus comme ses biens personnels, bien de l'époux et bien du père, fut sanctifié dès le sein de sa mère et puis enveloppé d'une grâce d'impeccabilité si totale qu'en toute sa vie, il garda cette parfaite innocence qui seule pouvait convenir à son épouse immaculée et à son Enfant-Dieu. Voir l'article qui lui sera consacré. Cf. A.-M. Lépicier, *Tractatus de S. Joseph*, in-8°, Paris, 1908, p. 153-161. Voir en sens contraire *L'Ami du clergé*, 1921, p. 106-107.

Pour la Vierge immaculée et mère divine, Marie, nous savons qu'elle n'eut jamais rien à voir avec l'ombre même du péché, dès le premier instant de sa création. L'absolue pureté de notre mère céleste est un dogme de foi catholique. Concile de Trente, sess. VI, can. 23; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. XXVII, a. 4; Terrien, *La mère de Dieu*, t. II, p. 67-112, et les traités théologiques *De beata Virgine*, au chapitre de sa sainteté ou des corollaires de l'immaculée conception.

Quelques anciens Pères, sans parler d'Origène et de Tertullien, comme saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Basile, en passant, il est vrai, et pour se débarrasser de l'exégèse d'un texte embarrassant, employèrent certaines expressions moins conformes au pur idéal traditionnel de Marie. Mais cela était si bien de l'*obiter dictum*, que ce fut sans influence sur la pensée chrétienne. Jamais après le V^e siècle, il n'y eut une hésitation sur l'immaculée pureté de Marie : la pleine de grâce, la mère de Dieu, l'aimée unique du Père, du Fils, du Saint-Esprit devait évidemment être toute belle et toute pure.

Pureté absolue dit formellement *impeccantia* complète. En Marie y avait-il aussi une vraie *impeccabilitas?* Suarez et Vasquez autrefois n'admirent celle-ci qu'en un sens large et impropre, car, pour eux, le don d'intégrité, corollaire de l'immaculée conception, supprimait bien en Marie les mouvements désordonnés, mais non pas les mouvements non ordonnés (à peu près ce que saint Thomas affirmait en Marie, de par le *fomes ligatus* avant l'annonciation. *Compendium theologiæ*, c. CCXXIV.) Tout péché d'ailleurs aurait été de fait supprimé en Marie par une série de grâces congrues et ainsi efficaces. Mais cela ne suffirait pas pour une vraie impeccabilité. En effet, cela ne suffit pas, et il faut admettre en Marie bien plus que cela certainement.

Le don d'intégrité, en effet, qui était en Marie comme en Adam, supprime radicalement la possibilité même du péché véniel, tant que l'âme reste en état de grâce, cf. S. Thomas, I^a II^æ, q. LXXXIX, a. 3, parce que, par définition, dans l'âme parfaitement ordonnée par ce don, surtout comme le fut Marie, aucun désordre ne peut entrer, sans pénétrer par la raison supérieure, maîtresse absolue de cette âme. Ou bien donc cette raison se révolte contre Dieu (péché mortel) et c'est la révolte partout dans l'âme; ou cette raison reste soumise à Dieu et c'est l'ordre partout. Or, d'autre part, Marie assurément fut confirmée en grâce et absolument assurée contre le péché mortel. En elle donc, aucune possibilité d'aucun péché; impeccabilité absolue, par grâce à la fois et par don préternaturel en un état unique qui n'appartient qu'à Marie.

Il nous semble même qu'en s'arrêtant là, comme

on le fait souvent, on ne dit pas assez et qu'il faut ajouter quelque chose à la gloire de la mère divine. L'impeccabilité de grâce est une impeccabilité morale. Or, l'impeccabilité de Marie n'était-elle pas aussi physique? physique, disons-nous, *non ratione naturæ neque voluntatis, sed ratione suppositi?* La dignité de la maternité divine en elle-même ne répugne-t-elle pas absolument au péché, comme tout ce qui entre essentiellement en contact avec l'ordre hypostatique, c'est-à-dire en contact immédiat avec Dieu lui-même? Il nous semble que oui. Mais il suffit pour le moment. Voir Marie.

3° *L'impeccabilité dans l'autre vie.* — 1. *L'impeccabilité et l'état de terme.* — Dieu n'a créé ni anges ni hommes dans l'immobile fixité du terme ou de la fin dernière. Avant d'y arriver, tous ont dû passer par un état de voie. Mais la voie ne peut pas durer toujours et la fin une fois obtenue ne doit plus pouvoir être perdue. Voir Anges, t. I, col. 1265; Béatitude, t. I, col. 506, 512; Origénisme, anathèmes contre Origène.

Comment se fait la fixation dans l'état de terme, fixité de péché ou fixité de vertu et alors impeccabilité éternelle? La question se pose, remarquons-le, identiquement pour toute volonté qui sortant de l'état de voie aboutit à son terme définitif : au ciel ou en enfer ou au purgatoire, ou aux limbes. Question fondamentale pour toute la théologie de l'autre vie ou des choses immuables et éternelles.

La question de fait étant résolue dans les art. Ciel, Enfer, Purgatoire, il nous reste à voir d'un peu plus près la nature du fait pour comprendre en quoi consiste l'impeccabilité de l'autre vie. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. v, a. 4 (question de la béatitude); Iª, q. lxii, a. 8 (impeccabilité des anges) et les commentateurs aux deux traités, *De beatitudine* et *De angelis;* par exemple, Jean de Saint-Thomas, Suarez, Salmanticenses, les manuels modernes au *De novissimis*, parfois appendice du *De homine;* spécialement card. Billot, *De personali et originali peccato*, 4e édit., Rome, 1910, p. 96-102.

a) Et voici d'abord la doctrine du docteur angélique avec ses trois points essentiels. Au point de vue *moral*, l'homme tend à sa perfection totale, à la béatitude, au rassasiement intégral de toutes les capacités de son être. L'homme fait cela librement ici-bas; il choisit l'objet en qui il veut mettre sa béatitude définitive. Mais vient le moment des sanctions et du terme qui le fixe dans l'objet choisi. Si c'est le Bien et la Béatitude, de par la nature des choses ce doit être aussi l'impeccabilité, car sans certitude de l'éternelle possession du Bien, pas de béatitude. L'impeccabilité et en général la fixité absolue doit donc être dans la nature même de la fin dernière. Voir Béatitude, t. II, col. 512.

Au point de vue de l'*eschatologie*, l'homme marche à la mort. Après la mort qu'y a-t-il? L'âme séparée du corps commence une nouvelle vie; quelle vie? Dans le corps la psychologie de l'âme est essentiellement une psychologie à base de connaissances abstractives : idée du bien comme tel ou abstrait, idées partielles et par concepts encore formellement abstraits des biens concrets divers. De là des élections variables de ces biens concrets, avec, comme point d'appui de cette variabilité, l'immobile volition du Bien comme tel, du Bien absolu abstraitement connu. Mais après la mort, plus de corps, plus d'images sensibles, plus d'abstractions. Mais quoi donc? l'*intuition*. L'intuition, c'est-à-dire la vision directe du concret et rien autre. Plus de Bien abstrait dominant dans la pensée et la volonté le choix de tous les biens concrets. Mais le choix d'un bien concret comme suprême et donc son amour suprême, sans rien au-dessus — et donc son amour immuable, épuisant toutes les forces de la volonté et réglant tous les autres amours partiels. De par la nature des choses, nature psychologique et non plus morale comme plus haut, la fixité est dans l'essence de l'autre vie, dans l'état de terme. Cette fixité est l'impeccabilité pour la volonté qui s'est absorbée en Dieu, Dieu toute Beauté et toute Perfection, concrètement vu d'une intuition que rien ne peut troubler à jamais et donc aimé d'un amour béatifiant immuable *in æternum*.

Remarquons qu'on parle ici d'intuition et non de vision intuitive. Celle-là est naturelle, celle-ci surnaturelle; celle-ci n'a lieu qu'au ciel; celle-là se vérifie en toute âme séparée du corps, par exemple, dans les limbes et au purgatoire, ou en enfer ou plus radicalement en toute âme dans l'état de terme. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. lviii, a. 3, 4; IIIª, q. lxiv, a. 2; q. lix, a. 5; q. lii, a. 7, ad 3um; Enfer, t. v, col. 96-97.

Reste le point de vue de Dieu. C'est Dieu qui fait la voie et le terme de ses créatures, il leur donne le mouvement et le repos. Mais aura-t-il besoin d'intervention comme miraculeuse et en dehors de la nature même des choses créées pour faire cela? Non, car mouvement et repos sont deux choses qui viennent également de la substance active des êtres, de la *natura, principium motus et quietis*... D'ailleurs, quand il s'agit de la liberté, le repos du terme peut être la fixité éternelle dans le péché et dans le châtiment, suite du péché. Serait-ce donc Dieu qui devrait violemment fixer dans le mal une volonté encore capable de bien, Dieu cause positive de péché ou de permanence dans le péché, contre la nature des êtres qu'il meut! N'est-ce pas absolument impossible et absurde? Oui, car remarquons bien qu'en enfer ce n'est pas la douleur qui fait durer le péché, cela est un non-sens psychologique et moral; mais c'est le péché éternel qui exige une peine éternelle, c'est le *reatus pœnæ*, qui suit le *reatus culpæ* de toutes façons et toujours. Voir Enfer, *loc. cit.*; Billot, *loc. cit.*

b) A l'opposé de la conception thomiste, se trouve la théorie scotiste : pas de fixité intrinsèque de la volonté en l'état de terme, ni pour les damnés, ni même pour les bienheureux, malgré leur vision intuitive. Au moins la raison ne démontre pas le contraire, seule l'autorité peut le faire admettre aveuglément.

Suarez, conciliateur à son habitude, cherche de justes milieux. La vision intuitive rend intrinsèquement impeccable de par sa nature; mais nulle autre fixité absolue et naturelle dans l'état de terme : ni pour les damnés, ni pour les autres âmes, en ordre surnaturel ou naturel. Au fond, d'après Scot, la psychologie de l'état de terme garde une liberté mobile de sa nature, comme en l'état de voie. Pour la même raison, la voie des anges peut durer indéfiniment, tant que Dieu ne la termine pas *ab extrinseco*. En résumé, deux arguments : la liberté créée garde toujours dans son essence la possibilité des contraires; plus radicalement, l'intelligence créée, en son essence, faculté de connaître le singulier concret, ne change pas dans l'autre vie, ni dans les anges; elle garde ses connaissances fragmentaires et partielles des choses qui lui permettent la mobilité des jugements et des élections libres.

Contre la première raison, saint Thomas avait déjà répondu que la liberté est une faculté de choisir entre les *moyens*, mais non entre les *fins*. Ce n'est même que *per accidens* que le choix des fins dernières est changeant ici-bas, à cause de l'union au corps, principe de mutabilité. Mais de soi toute volition, tout amour du Bien suprême absolu devrait être immuable, irrévocable. En tous cas, dans l'état de terme, par nature il en est ainsi, car le terme, c'est la fixité dans la fin dernière et plus de corps ni de psychologie abstractive pour ouvrir des échappatoires *per accidens* à la volonté.

En effet, sur ce point radical de la nature de l'intelligence, il faut maintenir que l'abstraction tirant l'être et les modes formels d'être des choses sensibles, est la condition essentielle de notre connaissance sur la terre. En tous cas, l'abstrait est assurément supprimé dans l'autre vie, au moins formellement, même après la résurrection des corps. Or sans abstraction plus de Bien comme tel, dominant *tous* les biens particuliers et en réglant les volitions; mais seulement l'amour d'un Bien concret suprême dominant par définition tous les autres amours particuliers; et donc fixité immuable de toute la volonté dans cet amour absolu et dernier, c'est-à-dire péché éternel ou impeccabilité intrinsèque éternelle.

2. *L'impeccabilité et le ciel.* — *a)* La béatitude éternelle du terme de notre vie, de fait c'est le ciel et la vision intuitive, c'est-à-dire l'union immédiate de notre âme, intelligence et volonté, suivant toutes ses capacités, capacités naturelles et capacités creusées surnaturellement, l'union immédiate, totale, parfaite avec tout Dieu, toute la réalité de l'infinie vérité, bonté, beauté, perfection; c'est Dieu se versant tout entier dans le petit être créé, l'absorbant dans sa divinité et son infinie lumière et son infini brasier d'amour et son infinie jouissance de béatitude!

Quelle ombre de mal, de péché pourrait atteindre cette âme, cette créature? qui pourrait distraire son esprit de cette ineffable vision et l'en détourner, contre l'étreinte même, toute-puissante, du Dieu glorificateur, se liant, s'unissant sa créature par ces forces divines du *lumen gloriæ* et de la *charitas patriæ? Impeccabilité absolue, intrinsèque, définitive* : voilà une propriété évidente de la divinisation totale du bienheureux dans le ciel. Il voit, il sent totalement que Dieu est *tout Bien* et que hors de Dieu, c'est tout mal. Et cela éternellement. Éternellement il veut Dieu et rien hors Dieu.

b) Ces explications lumineuses du docteur angélique, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. IV, a. 4; Iª, q. LXII, a. 8; *Contra gentes*, l. III, c. LXII; l. IV, c. XCII; *De verit.*, q. XXII, a. 6; q. XXIV, ont été adoptées par la majorité des théologiens suaréziens et thomistes.

Elles sont indubitablement plus conformes à la révélation écrite; voir CIEL, dans Écriture, *passim*, que de textes pour nous dire que la vie éternelle des élus en Dieu est évidemment et absolument toute pure, toute sainte, toute impeccable à jamais, consommée qu'elle est en Dieu, Joa., XVII, 11-26; fixée dans la pure et indestructible charité, I Cor., XIII, 8-13; en Dieu qui est tout en tous à jamais, I Cor., XV, 28. Ainsi chaque élu sera transformé dans le Christ, II Cor., III, 18, et établi dans l'héritage incorruptible, immaculé, impérissable, I Pet., I, 4, fixé dans la lumière du face à face qui rendra semblable à Dieu, le voyant comme il est. I Joa., III, 1-20; Apoc., XXII, 1-5.

La tradition doctrinale parle comme l'Écriture de l'impeccabilité des bienheureux, dans ses commentaires ou ses pastorales ou ses élévations ou ses controverses. Voir CIEL, t. II, col. 2478 sq. Il est vrai que trompés par quelques textes, Gen., VI, 2, *videntes filii Dei filias hominum*; I Cor., XI, 10, *mulier (velamen supra caput) propter angelos*, plusieurs Pères ont hésité sur l'impeccabilité des anges, même après leur béatification. Voir ANGES, t. I, col. 1203-1204. Même après les précisions très parfaites de saint Augustin et plus tard de saint Anselme, quelques-uns des théologiens de la première scolastique n'arrivèrent pas non plus à la sûre doctrine là-dessus. Mais après la synthèse lumineuse de saint Thomas, il n'y eut plus aucune hésitation dans l'Église sur le fait, et seul Scot disputa encore sur la nature de l'impeccabilité céleste — et de ces discussions mêmes il ne reste plus guère de trace; la théologie de la terre prélude en paix à la théologie du ciel sur le ciel.

4° *L'impeccabilité de Jésus-Christ.* — Tout être tiré du néant en son existence et en son action, peut y retourner, et pour cette existence et pour cette action. Absolument parlant, toute volonté créée n'étant pas le Bien suprême, ni, de par sa nature, en possession exhaustive de ce Bien suprême, n'a pas en elle la règle impeccable de son activité en tout ordre possible. La grâce de Dieu peut l'établir dans une conformité imperturbable avec cette règle du saint agir, et cela en divers degrés : préservation du péché mortel, du péché véniel, don d'innocence, et dans l'état de terme, fixité absolue naturelle dans les limbes, fixité absolue du purgatoire compatible avec des restes de souillures peccamineuses, enfin divinisation totale du ciel.

J'ai dit divinisation. Au ciel, il y a divinisation formelle dans les facultés et leurs activités, au moins dans la vision intuitive et c'est un corollaire de la divinisation seulement analogique de la substance de l'âme transformée par la grâce.

Au-dessus de ces divinisations accidentelles, de ces sanctifications plus ou moins impeccables, il reste à placer l'impeccabilité substantielle absolue, suite de sa divinisation substantielle, de l'Homme-Dieu, Jésus-Christ.

1. *En Jésus-Christ, pas de péché, ni l'ombre de péché.* — Il est venu, Fils de Dieu fait l'un de nous, pour détruire le péché, œuvre de Satan dans le monde. Entre eux deux, inimitié absolue. Gen., III, 15. Jésus le proclamait devant ses ennemis. Joa., VIII, 29, 46; cf. XIV, 30. Les apôtres, résumant l'impression qu'Il a faite sur eux et parlant de plus de pleine conviction surnaturelle, affirment sa pureté absolue évidente : I Pet., II, 22 sq. : « lui qui n'avait commis aucun péché;» I Joa., III, 5 : « il n'y a pas de péché en lui ». Saint Paul aussi l'a vu dans sa splendeur de Sauveur « fait péché pour nous, lui qui ne connaissait pas le péché, » II Cor., V, 21, c'est-à-dire revêtu d'une chair semblable à la chair du péché, Rom., VIII, 3; cf. Heb., IV, 15 : *tentatum... per omnia pro similitudine, absque peccato*; VII, 26 sq. : *pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus.*

L'Église garda de son rédempteur cette image de pureté absolue et c'est sans hésitation qu'elle l'enseigna dans sa prédication ordinaire comme dans ses définitions solennelles. *Symbolum Epiphanii*, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 13; anathèmes de saint Damase, n. 657; concile d'Éphèse, can. 10, n. 122; concile de Constantinople, Vᵉ œcuménique, n. 224; lettre de Sergius au pape Honorius Iᵉʳ, n. 251-252; XIᵉ concile de Tolède, n. 286; VIᵉ concile œcuménique, IIIᵉ de Constantinople, n. 290-291; concile de Florence, n. 711, et nous n'avons rappelé que les textes les plus explicites et les plus beaux.

Pour la tradition patristique, voir de splendides affirmations : impeccabilité absolue et divinité à la source de celle-ci, dans Suicer, *Thesaurus*, aux mots Ἀναμαρτήτος. Ἀναμαρτησία. et dans Petau, *Theologica dogmata. De incarnatione*, l. XI, n. 10-12. Voici quelques références : S. Justin, *Dial. cum. Tryphone*, 102, 110, *P. G.*, t. VI, col. 713, 729; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 12, 72, *P. G.*, t. IX, col. 509; *Corpus* de Berlin, t. III, p. 56; *Pædagogus*, l. I, 2, 4, *P. G.*, t. VIII, col. 270; *Corpus* de Berlin, t. I, p. 100; S. Irénée, *Cont. hær.*, V, 1, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1121; Harvey, t. II, p. 315; V, 17, 1-3, t. VII, col. 1170; Harvey, t. II, p. 370; Tertullien, *De anima*, c. XXXXI, *P. L.*, t. II, col. 720; *Corpus* de Vienne, t. XX, p. 368; *De carne Christi*, c. XVI, *P. L.*, t. II, col. 780; Oehler, t. II, p. 452; Origène, *De principiis*, II, 6, n. 5-6, *P. G.*, t. XI, col. 213; *Cont. Celsum*, l. III, 62, *P. G.*, t. XI, col. 1001; *Corpus* de Berlin, t. I, p. 256; S. Hippolyte, *Contra hær. Noeti*,

17, *P. G.*, t. x, col. 825; S. Athanase, *Contra Apollinarem*, I, 17; II, 5, *P. G.*, t. xxvi, col. 1124, 1140, etc.

2. Jésus est absolument sans péché. Mais cela n'est pas un simple fait en lui, c'est un droit; cela tient à sa nature même, disons à la nature de sa personnalité : Jésus ne pouvait absolument pas pécher d'*impeccabilité absolue, intrinsèque, substantielle.*

Prise de façon *morale* au moins, cette impeccabilité radicale du Verbe incarné est un *dogme* de foi catholique, VI^e^ concile, III^e^ de Constantinople, Denzinger-Bannwart, n. 238. C'est le sens évident de la tradition esquissée plus haut, sans parler de la suite des écoles théologiques unanimes. En Jésus, en effet, nulle racine de péché, car pas de péché originel en aucun sens, ni de trace morale quelconque de la déchéance humaine : il est l'œuvre du Saint-Esprit et de l'immaculée Vierge Marie qui n'ont rien pu lui communiquer que de la pureté. De plus, en lui, suivant une théorie générale certaine, se trouve toute perfection créée, parce qu'il est le Dieu incarné sans aucune imperfection quelconque à moins qu'elle fût nécessaire pour la mission du rédempteur. Or la passibilité et la mortalité étaient bien ainsi nécessaires; mais non pas le péché; c'est le contraire qui est absolument vrai. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a^, q. xv, a. 1. Enfin, n'était *assumptibilis*, par le Verbe Dieu, en union hypostatique ou substantielle, que le mal physique; le mal moral, le péché répugnait infiniment à la personne, à l'Être du Dieu infiniment saint. Jésus était donc absolument impeccable, au moins moralement.

Mais il faut dire plus, avec l'ensemble de beaucoup le plus considérable des savants catholiques : l'impeccabilité de Jésus était aussi *physique*. Rares ont été ou sont les opposants, Scot, Molina, Platel, Pesch, et ceux-ci ne semblent vraiment pas au point. Il ne suffit pas, en effet, de dire que le Christ était préservé du péché par la providence surnaturelle ou l'esprit sanctificateur, distributeur de grâces efficaces. Insuffisant encore le recours à la vision intuitive dont a toujours joui l'âme de Jésus et qui lui donnait une impeccabilité absolue de grâce. Voir plus haut. Mais infiniment plus que cela, Jésus était Dieu, non pas moralement et analogiquement, mais physiquement, substantiellement. Sa nature humaine restait nature humaine et ne devint pas nature divine, mais tout l'être substantiel personnel de cette nature humaine était l'Être même de la personne du Verbe Dieu. Tout ce qui était en Jésus homme, comme être ou comme agir, était donc strictement être et agir de Dieu soit formellement, *omnes prædicationes et omnes actiones sunt suppositorum*, soit efficiemment (tout dans une personne étant sous l'unique responsabilité de cette personne). Si le péché avait pu être en Jésus, il aurait donc fallu l'appeler péché de Dieu et formellement et efficiemment. Cela est évidemment d'une répugnance absolue, métaphysique. L'impeccabilité du Christ était et est en conséquence *absolue, intrinsèque et physique, par nature non de sa nature humaine, mais de sa personne divine.*

Remarquons pour finir qu'ici encore le *Christ récapitule le plérôme*, la plénitude des dons divins. Il a l'impeccabilité de grâce confirmée par une assistance invincible et continue de l'Esprit de sainteté. Il a de plus l'impeccabilité radicale des dons d'innocence parfaite, étant l'œuvre toute pure de Dieu et de la vierge Marie. Il a encore l'impeccabilité absolue accidentelle de la vision béatifique, son partage dès le premier instant de son existence, enfin il a son impeccabilité spéciale à lui seul, être substantiellement divinisé par l'Être même du Verbe en qui il subsiste personnellement, étant quelque chose de sa personne divine elle-même.

Au-dessus de la nature humaine de Jésus-Christ, il ne reste que Dieu lui-même, ce Dieu qui est aussi en Jésus, Dieu dont la volonté est son amour même et son Bien infini lui-même et sa substance et son être subsistant lui-même, pureté infinie subsistante, source des participations diverses de sainteté créées avec leurs divers degrés de pureté plus ou moins impeccable.

P. Richard.

IMPÉNITENCE. — I. Notions générales et impénitence temporaire. II. Impénitence finale.

I. Notions générales et impénitence temporaire. — Consulter Salmanticenses, *De pœnitentia*, disp. V, dub. VI, § 3, n. 225 sq.; Suarez, *De pœnitentia*, disp. XV, sect. II.

1° *Notions générales.* — 1. *La pénitence.* — Le péché est le mal moral produit dans le monde par une volonté libre en révolte et désordonnée. La destruction de ce mal est l'objet propre de la vertu de pénitence. Or cette vertu ne peut détruire le péché en tant qu'acte passé; ni dans ses diverses conséquences physiques, comme la santé, le déshonneur; mais elle peut le détruire dans sa conséquence morale, qui est l'offense de Dieu, ainsi que dans la corruption de l'âme qui en découle et dans les justes châtiments qu'il a mérités.

Cette destruction du péché s'opère par la réparation satisfactoire : douleur d'abord et regret, dans le cœur, d'avoir offensé Dieu et puis compensation expiatrice. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a^, q. lxxxv. Cet acte de la vertu de pénitence est obligatoire, commandé qu'il est par un précepte spécial, il est même nécessaire de nécessité de moyen à tout pécheur, au nom de la justice la plus essentielle, comme de la charité envers Dieu et envers soi-même. S. Thomas, *ibid.*, q. lxxxiv, a. 5; S. Augustin, *Enchiridion*, c. lxxvi; *De civitate Dei*, l. XXI, c. xxvii.

2. *L'impénitence.* — C'est la négation ou mieux la privation de la pénitence chez un pécheur. Cette négation peut être simplement le non repentir ou bien une volonté positive de ne pas se repentir du péché commis. S. Thomas, *ibid.*, II^a^ II^æ^, q. xiv, a. 1 et 2.

Cette distinction capitale de l'*impénitence de fait : permanentia in peccato*, et de l'*impénitence de résolution, propositum non pœnitendi*, a son parallèle dans la notion opposée de persévérance. Dans la persévérance, il y a le simple fait de rester quelque temps vertueux, et la vertu de persévérance, résolution ferme et stable de rester jusqu'au bout vertueux. La première persévérance n'est qu'une circonstance physique accompagnant toute vertu tant qu'elle dure, la seconde est une vertu spéciale. De plus, la persévérance finale n'est de soi qu'une persévérance de simple fait; elle est l'union, de fait, de la mort avec l'état de grâce, même si elle se produit une minute après la conversion. Cependant la persévérance finale, entendue comme une force stable qui fixe la volonté dans le bien jusqu'à la mort inclusivement, est une vertu particulière, ou mieux un don très particulier, celui de la confirmation en grâce.

Or, dans l'impénitence, on peut distinguer l'*impénitence de volonté* qui fixe dans le péché et dans la décision de ne pas se repentir du péché, et c'est le péché spécial d'impénitence, mais aussi l'*impénitence de simple fait*, lorsque, sans acte positif de la volonté, l'âme reste dans son péché, et c'est une circonstance physique de cet état de péché, tant qu'il dure, et d'où que vienne le fait de durer. Si, dans cet état de non pénitence, l'âme est saisie par la mort, cette âme est dans l'*impénitence finale*. Celle-ci n'implique donc pas toujours un acte spécial, un péché particulier; le pécheur qui s'endort sans s'être repenti du péché qu'il a commis, meurt dans l'impénitence finale, sans autre péché que celui qui avait précédé son sommeil.

Cependant si un pécheur s'était volontairement fixé dans la résolution de ne jamais se convertir, de ne jamais faire pénitence et de mourir ainsi, si, par exemple, il avait signé un engagement d'enterrement civil et s'il travaillait réellement à s'établir en cet état d'âme, il se préparerait, par un péché particulier d'impénitence, à l'impénitence finale. Cet état est l'état de l'endurcissement, opposé, toutefois par une opposition imparfaite, à la confirmation en grâce. Voir ENDURCISSEMENT, t. v, col. 16 sq.

3. *Impénitence temporaire et impénitence finale.* — La grâce peut confirmer absolument une volonté dans le bien; voir IMPECCABILITÉ; mais la liberté ici-bas, mobile de sa nature, ne pourrait le faire d'elle-même. Semblablement la volonté ne peut se fixer dans le mal définitivement, et il n'y a pas, d'autre part, de force extérieure qui le puisse, comme Dieu le fait pour le bien : ni influence humaine, ni influence diabolique; l'endurcissement de l'impénitence volontaire n'est donc toujours que relatif et incomplet sur la terre. Cependant, l'état de l'impénitent volontaire est plus grave que l'état de péché, pris en lui-même, parce qu'il mène tout droit à l'impénitence finale. Voir A. Desurmont, *La charité sacerdotale*, Antony, 1899, t. II, n. 93-94, p. 336-343. *Peccare humanum est, perseverare diabolicum.* Vouloir persévérer dans le péché et repousser la pénitence est donc un péché spécial très grave, que saint Thomas, *Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, q. XIV, range même parmi les péchés contre le Saint-Esprit, suivant l'énumération de saint Augustin, c'est-à-dire parmi les péchés qui visent à détruire les principes mêmes qui peuvent arrêter le péché et faire revenir le règne du bien.

Après son péché, le pécheur est-il dans l'alternative ou de s'endurcir dans l'impénitence ou de faire pénitence, tout de suite? Question complexe. Il n'est pas tenu d'abord de se repentir immédiatement. La pénitence, en effet, n'oblige pas à chaque instant, *semper sed non pro semper*, comme tout précepte affirmatif mais seulement au temps voulu. Le péché, tant qu'il dure, reste imputable puisqu'il n'est pas expié; mais sa non-expiation immédiate n'est pas nécessairement un nouveau péché, ni même une circonstance morale, plus ou moins aggravante, comme le prétendent quelques auteurs; elle est, de soi, un simple fait physique. Voir Salmanticenses, *loc. cit.* Pourtant le pécheur doit faire pénitence au temps voulu; sinon, il tombe dans le péché d'impénitence volontaire, soit par un acte positif de refus de la grâce de pénitence, soit par un acte délibéré d'omission de se convertir, par exemple, au temps de la communion pascale. Le temps voulu de faire pénitence ne suit pas immédiatement le péché, quoique ce soit un acte de perfection de ne pas rester un instant dans l'inimitié de Dieu. Mais la perfection n'est pas de précepte. Le pécheur qui ne refuse pas positivement de faire pénitence, ne sera tenu au repentir que dans le cas d'urgence. Or, l'urgence peut être *accidentelle*, *ratione alterius*. Le cas se présentera pour un prêtre qui doit célébrer la messe, pour un fidèle qui doit recevoir un sacrement des vivants, qui n'a pas d'autre moyen d'éviter une série de péchés mortels, de tentations invincibles. Mais l'urgence peut devenir *directe* et ne permettre enfin aucun délai de conversion. Quelques théologiens ont cherché à mesurer le terme de ce délai avec des précisions mathématiques, qui faciliteraient aux confesseurs l'usage du ministère de la confession : une semaine (Concina), un mois (S. Alphonse, *De pœnitentia*, n. 437, édit. Gaudé, Rome, 1909, t. III, p. 433 sq.); six mois (Nuno); un an (Laymann et c'est l'opinion commune en raison du précepte ecclésiastique qui détermine le droit divin); trois ou quatre ans (Lugo, Coninck); d'autres fixent les jours de grandes fêtes consacrés au culte divin (Soto, Viguer); d'autres disent qu'il y a urgence au souvenir des péchés (Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Richard et Hugues de Saint-Victor, Gabriel), parce qu'alors le pécheur devrait absolument ou vouloir de nouveau son péché ou le rejeter et par conséquent faire pénitence; mais c'est là une fausse psychologie : le pécheur peut dire : Pour le moment je ne suis pas obligé de faire pénitence, donc je la renvoie au temps voulu; comme on peut dire de l'acte même d'amour de Dieu qui se présente à la pensée : Je ne le veux pas, non que je ne veuille pas aimer Dieu, mais parce que je ne veux pas maintenant me mettre à faire oraison, etc. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. LXXXIV, a. 9; *Supplem.*, q. VI, a. 5; *Quodlibet*, I, q. VI, a. 11; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. I, a. 4, q. I, et pour la discussion des opinions, Salmanticenses, *loc. cit.*, § 10; Suarez, *loc. cit.*, n. 3; Ballerini-Palmieri, *Opus theol. morale, De pœnitentia*, n. 1030-1057, p. 557-571.

On attribue souvent à saint Thomas lui-même l'opinion que la pénitence n'est obligatoire qu'en danger de mort et que tout péché d'impénitence volontaire est, au fond, l'acceptation volontaire de l'impénitence finale. Cf. Noldin, *Summa theologiæ moralis*, 13^{e} édit., Inspruck, 1920, t. III, p. 258. En réalité, le docteur angélique est autrement précis, profond et cohérent dans ses théories sur l'état de péché. Comme il l'explique spécialement, *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, q. CIX, a. 8, on ne peut rester *longtemps* dans le péché mortel, sans la grâce et la grâce sanctifiante, et donc sans la pénitence après le péché, sans retomber en de nouveaux péchés. Et c'est là la véritable explication, la seule juste et pratique : ne pas attendre longtemps. Peut-on apprécier ce temps mathématiquement? Non. C'est affaire d'état moral individuel et d'occasions plus ou moins extraordinaires de grâces de conversion (retraite, mission) et d'obligations plus ou moins strictes à la vertu, à la perfection. Les remarques de saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. II, a. 4, q. III, pour les religieux et celles de Lugo poussent sans doute trop loin les possibilités d'attente, mais mettent en relief avec raison les variations subjectives de l'obligation. Voir Salmanticences, *op. cit.*, § 9.

Et cela, de plus, explique l'enseignement si clair et si pressant de l'Écriture sainte et de la tradition. Combien d'appels, pour demander au pécheur de faire pénitence, non pas de suite, ni à chaque instant, ni à certains jours, ni seulement après un mois ou une année, mais *sans tarder*, sans ces délais si dangereux et ainsi si coupables : *Non tardes, ne differas*, dit l'Eccli., V, 8; cf. Apoc., II, 5, 16; Rom., II, 5; Eccli., XVII, 21-26, et les innombrables exhortations à la pénitence, à la prompte pénitence, que Dieu a multipliées aux pécheurs par la bouche de ses prophètes, de ses apôtres et par les lèvres même de son Fils incarné : Ezech., XVIII, 21, 30; Jer., XVIII, 8-10; Sap., XI, 24; Luc., III, 3, 8; Marc., I, 4 (S. Jean-Baptiste); Matt., III; Marc., I, 15; Luc., V, 32; XIII, 5 (Jésus-Christ); Act., II, 38; III, 19; XI, 18; XVII, 30; II Pet., III, 9 (les apôtres). Voir à la bibliographie quelques textes de la tradition ancienne ou de la prédication moderne.

II. IMPÉNITENCE FINALE. — 1° *Impénitence finale et impénitence volontaire.* — Consulter S. Thomas, *Sum. theol.*, I^{a}, q. XXIII, a. 3; I^{a}-II^{æ}, q. LXXIX, a. 3; II^{a} II^{æ}, q. XV, a. 1; *Contra gentes*, l. III, c. CLXII, CLXIII; *Quæst. disp., De veritate*, q. XXIV, a. 10 et 11; *In Epist. ad Rom.*, c. I, lect. VII; c. IX, lect. III.

Les prédicateurs ont raison, au moins dans une mission ou une retraite, de menacer toujours de l'impénitence finale les pécheurs qui refusent de se convertir ou qui remettent à plus tard leur conversion. Pourquoi? Est-ce parce que toute impénitence finale n'est qu'un endurcissement prolongé? Quelles sont

les relations précises de l'endurcissement avec l'impénitence finale?

1. D'après les notions précédentes, l'*impénitence finale voulue* est de l'endurcissement et le plus terrible prélude de l'obstination diabolique éternelle. En enfer, en effet, se trouve réalisé l'absolu et complet endurcissement de la volonté fixée dans le péché. Voir ENFER, t. v, col. 98; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. LXIV, a. 2; *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XXIV, a. 10. Ici-bas, il n'y a jamais d'endurcissement définitif qui entraînerait fatalement l'impénitence finale; ni l'acte le plus passionnément intense ne peut donner l'empire sur l'avenir de la liberté, ni l'habitude la plus invétérée ne peut faire qu'incliner une faculté mobile par son fonds essentiel, ni l'exclusion des influences contraires à l'état de péché ne peut lier absolument la miséricorde infinie. Voir S. Thomas, *Quæst. disp.*, *De veritate*, *loc. cit.*, et ENDURCISSEMENT, t. v, col. 16-24.

2. Cependant, au point de vue psychologique et ascétique, il faut bien discerner plusieurs degrés de l'impénitence volontaire. Cf. A. Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, 3^e édit., 1905, t. I, p. 19-33; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. LXXVI-LXXVIII; II^a II^æ, q. XV, a. 1. Il y a, en effet, d'abord les *endurcis par ignorance*, surtout dans les âmes si peu éduquées, si grossières ou si légères et dissipées et sensuelles qui restent fixées dans le péché mortel avec tout juste la conscience qu'elles sont hors de la voie droite. Et c'est dans cette catégorie qu'il faut placer beaucoup de pécheurs de la foule humaine, de la foule chrétienne qui ne pratique pas, de la foule païenne aussi évidemment, à moins que pour celle-ci on puisse admettre la théorie de l'enfance morale prolongée irresponsable; voir l'article du card. Billot, *Les infidèles adultes d'âge non de raison et de conscience*, dans les *Études*, 20 août et 5 décembre 1920, p. 386-403, 515-535, et du 5 mai 1921, p. 257-279. Il y a une deuxième catégorie d'endurcis plus coupables; ce sont les *lâches*, ceux que la *passion*, luxure, orgueil, ambition, avarice, a fait tomber et puis tient enchaînés.

Il y a enfin les endurcis *de malice*, ceux qui font le mal après avoir bien choisi entre lui et le bien. Cela se fait encore en diverses profondeurs : pauvres gens que le malheur a révoltés contre la providence et qui s'enfoncent alors par dépit contre elle dans l'irréligion; viveurs éhontés, jamais rassasiés, furieux contre eux-mêmes et contre Dieu, contre l'ordre, qui contrarie leurs désordres, *indifférents* blasés de tout, arrivés à ne voir que la matière sous leurs pieds, enfin *sectaires* à la malice froide, esclaves de la grande haine, de Satan.

3. A être *impénitents finalement*, n'y aura-t-il que ces endurcis ou même que les endurcis de malice? Quelques-uns, dans la controverse sur le petit ou le grand nombre des élus, par peur de rendre la miséricorde de Dieu incompréhensible, auraient désiré affirmer cette proposition. Mais la tradition catholique ne résout pas ainsi les objections des petites intelligences humaines contre les plans divins. Tout péché mortel mérite l'enfer, et non pas seulement le péché qu'aggrave terriblement l'endurcissement ou la malice. Est-ce à dire que, vu les excès de l'amour miséricordieux de Dieu dans notre monde présent, on ne puisse admettre comme probable ou même souverainement probable, tout en réservant le mystère des décrets divins, que Dieu ne doit pas saisir pour ainsi dire la première occasion de chute mortelle de fragilité dans l'âme des chrétiens habituellement fidèles pour les faire mourir aussitôt dans une impénitence finale qui les plonge en enfer? Voir ENFER, t. v, col. 116. Oui sans doute; mais notons bien qu'il s'agit de péché de *fragilité*. S'il s'agissait de péché mortel, même unique, commis « en connaissance de cause » ou par malice, non par ignorance ni passion, pourrait-on dire la même chose? *Ami du clergé*, 1914-1919, p. 767. Pour nous, nous ne le dirions pas et nous ne traiterions pas ce second cas comme « plus sûr » que le premier.

4. *Tous les endurcis sont-ils des impénitents* à jamais et des damnés? Non assurément; que de pécheurs les plus volontairement impénitents, les plus sectaires même, que la grâce a convertis, pour en faire parfois des saints!

Cependant les orateurs sacrés ont raison de menacer de l'impénitence finale tous ces malheureux qui refusent la pénitence ou du moins la renvoient à plus tard. Voir à la bibliographie quelques références de sermons. « Plus tard », disent ces insensés rivés au péché présent. Mais auront-ils ce plus tard et la mort attendra-t-elle leur bon plaisir? S'ils l'ont, en quelles dispositions seront-ils alors, surtout si c'est à l'occasion d'une dernière maladie? Auront-ils moins d'illusions dans l'esprit, plus de facilités religieuses autour d'eux, un cœur plus pur, plus détaché, plus fort que maintenant, plus confiant pour revenir à Dieu? Se verront-ils seulement malades et malades à mourir? Enfin plus tard, lorsqu'ils auront ces désirs, ces velléités de revenir à Dieu, auront-ils les grâces voulues? Dieu, si longtemps, si honteusement, si criminellement méprisé, rejeté, n'aura-t-il pas épuisé le cours de ses grâces, de ces grâces abondantes, triomphantes, les seules qui seraient peut-être alors efficaces? L'impénitence volontaire n'est qu'une trop dangereuse préparation à l'impénitence finale. A l'objection du bon larron et des conversions *in extremis*, comment ne pas répondre que c'est l'histoire même de ce larron ainsi sauvé et de l'autre qui doit faire trembler les lâches impénitents : car c'est au *premier* appel de la grâce que tout s'est décidé pour eux.

2° *L'impénitence finale elle-même.* — 1. L'impénitence finale, avons-nous dit, est double. Elle est d'abord souvent le simple fait physique de la mort en état de péché mortel, sans que même la pensée d'une telle mort ait pu se présenter à l'esprit. C'est la mort éternelle avec le poids des péchés gardés dans l'âme, mais sans autre crime spécial.

C'est un crime spécial, en effet, que cette autre impénitence finale consciente, acceptée, voulue, dans un rejet dernier de la grâce ou de Dieu proposant son amour éternel. Ce crime spécial est un péché contre le Saint-Esprit, soit qu'on interprète ce péché comme le péché même d'impénitence finale. cf. S. Augustin, *De verbis Domini*, serm. XI, c. XII, XV, XXI, S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXVI, a. 1, soit qu'on l'interprète comme le péché de malice qui veut se donner au mal en excluant le bien tant qu'il peut. S.Thomas, II^a II^æ, q. XIV, a. 1, 2, 3. Mais il faut remarquer que le péché contre le Saint-Esprit est alors déclaré irrémissible non absolument, mais relativement. Ils sont, en effet, très difficiles à convertir les cœurs qui s'attachent ainsi au péché pour toujours autant qu'ils le peuvent, après avoir écarté d'eux tout principe de conversion; ces cœurs-là surtout sont en eux-mêmes absolument indignes de toute grâce. Cependant il reste que Dieu est le tout-puissant et le tout miséricordieux et que l'homme a jusqu'au dernier moment la liberté de conversion. S. Thomas, *ibid.*, ad 3^um; *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XXIV, a. 11; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. VI, dub. III, § 6, n. 157-160; Suarez, *loc. cit.*, n. 7-12.

2. Nous avons dit que le pécheur était tenu de se convertir, surtout au moment de la mort, par justice envers Dieu, par charité envers le Père divin et envers soi-même. Le péché d'impénitence qui méprise tous ces motifs de pénitence, revêt-il donc toujours une triple malice, malice essentielle ou malice de circonstance? Voir Suarez, *loc. cit.*, n. 15 sq. Non; ces

motifs valent contre tout péché; et tout péché n'a pas en lui-même une triple malice. Il est donc plus simple de dire que les motifs multiples qui pourraient imposer un acte dans l'ordre ontologique, ne deviennent pas nécessairement partie, même circonstantielle, de l'objet formel de cet acte; or c'est l'objet formel qui spécifie l'acte et lui donne toute sa nature morale, quand il s'agit d'acte libre. Si quelqu'un refuse donc la pénitence et veut l'impénitence, en spécifiant en son esprit et sa volonté qu'il le fait, soit parce qu'il méprise le devoir de justice du pécheur envers Dieu, soit parce qu'il rejette l'amour qu'il doit à Dieu, soit parce qu'il préfère son malheur personnel, même celui de sa damnation, à l'humilité de la conversion, sa faute a alors seulement une triple malice.

3. L'impénitence finale dépend de la vie passée; elle regarde aussi l'avenir, et l'avenir éternel, qui est *l'éternelle damnation*. La substance de la damnation est mesurée proprement par le degré de péché accepté, non rétracté, qui est dans la volonté au moment de la mort et qui s'y fixe alors immuablement; de même que la substance de la gloire béatifique est mesurée par la grâce et le degré de charité qui en sort comme un épanouissement. Or de même qu'à côté de la béatitude substantielle, il y a de nombreuses béatitudes accidentelles, de même, pour les péchés non pardonnés suivant leur nombre plus ou moins grand, pour les peines non expiées, pour les influences pernicieuses, pour les abus de grâces spéciales, etc., il y a une peine *accidentelle*, secondaire, résultant de toutes ces choses qui accompagnent le degré spécial et essentiel de malice morale de l'âme impénitente.

Comment se fait la fixation ou l'éternisation de tout cela dans l'âme impénitente qui passe en un instant de la voie terrestre au terme éternel? Voir JUGEMENT PARTICULIER.

Principaux textes de l'Écriture : Prov., I, 24-26; V, 22; XVIII, 3; XXII, 6; Job., XX, 11; Eccli., V, 6-8; VII, 18; Is., LV, 6; LXV, 28; Rom., II, 4; II Cor., VI, 2. Les exemples scripturaires classiques sont Caïn, le Pharaon, Antiochus, le mauvais larron, les vierges folles de la parabole, Judas l'Iscariote.

Exhortations des Pères à la prompte pénitence et menaces de l'impénitence finale. — Tertullien, *De pœnitentia*, c. X-XII, *P. L.*, t. I, col. 1244-1248; S. Ambroise, *De pœnitentia*, l. II, c. VII-XI, *P. L.*, t. XVI, col. 520 sq.; S. Jérôme, *Epist.*, CXLVII, ad *Sabinianum lapsum*, *P. L.*, t. XXII, col. 1195 sq.; S. Augustin, *In ps. CI*, n. 10, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1300 sq.; *Serm.*, CCCLI et CCCLII, *de utilitate agendæ pœnitentiæ*, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1535 sq.; S. Chrysostome, 9 homélies sur la pénitence (les dernières sont d'authenticité douteuse), *P. G.*, t. XLIX, col. 277 sq.; deux lettres sur la componction, *P. G.*, t. XLVII, col. 393 sq.; S. Basile, *Orat.*, XIII (ne pas différer le baptême), *P. G.*, XXXI, col. 424-441; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, *in sanctum baptisma*, n. 11-15, *P. G.*, t. XXXVI, col. 372-377; S. Bernard, *De conversione ad clericos*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 834 sq.

Principales sources oratoires. — Bossuet, *Sermon pour le 1er dimanche de l'avent*; Bourdaloue, *Sermon pour le lundi de la 2e semaine de carême; Sermon pour le lundi de la semaine sainte*; Massillon, *Sermon pour le lundi de la Passion*; *Sermon pour le 3e dimanche de l'avent* Lejeune, *Sermons*, XII, XIII, XIV, CCLXXXX, CCCXIII; Grison, *L'apôtre missionnaire*, t. III, sermon X, *la prompte conversion*; t. VII, sermon XVII, *la mort de l'impie*; Monsabré, *Retraite pascale*, 1888, 3e instruction (excellent résumé : *la mort du pécheur*). Des répertoires, voir Berthier, *Le prêtre dans le ministère de la prédication*, IXe dimanche après la Pentecôte; Houdry-Postel, *La bibliothèque des prédicateurs*, Paris, 1867, t. II, p. 168-213 : délai et impénitence finale, beaucoup de bons matériaux; Bouchage, *Théorie du missionnaire*, Paris, 1912, t. II, p. 249-258. On ne peut pas négliger ces petits chefs-d'œuvres populaires si impressionnants dans leur concision : le *Pensez-y bien...*, les *Maximes éternelles* de saint Alphonse de Liguori, le *Trop tard* de la *Bibliothèque chrétienne* de Grammont (Belgique).

P. RICHARD.

IMPERFECTION. — I. Définition nominale et opinions théologiques. II. L'imperfection est une fiction sans objectivité. III. L'œuvre de conseil et son omission. IV. Réponse aux objections.

I. DÉFINITION NOMINALE ET OPINIONS THÉOLOGIQUES. — L'imperfection, au sens où elle fait l'objet de cet article, est ainsi définie par le P. Génicot : *Libera transgressio aut omissio consilii divini*. Après nous avoir bien recommandé de ne pas confondre l'imperfection avec le péché, l'auteur distingue deux sortes d'imperfections : l'*imperfection positive*, refus positif de suivre le conseil d'inspirations divines pressantes qui nous invitent à faire une œuvre bonne non commandée et l'*imperfection négative*, qui n'impliquerait point pareil refus, parce que les inspirations divines seraient beaucoup moins pressantes. *Theologiæ moralis institutiones*, 4e édit., Louvain, 1902, t. I, p. 149.

De l'imperfection ainsi entendue, il n'est jamais question dans saint Thomas, ni dans Suarez. Vasquez soutient bien cette opinion de Duns Scot, qu'il y a des actes indifférents qui ne sont ni bons ni mauvais, mais il n'a pas le mot d'imperfection et ne connaît pas d'actes qui soient moralement défectueux sans être péché. Le premier théologien qui ait parlé d'imperfections, d'actes libres qu'on doit regretter, mais qui ne sont pas péché, paraît être le cardinal Jean De Lugo, professeur de morale au Collège romain de 1620 à 1641. Il dit, en effet, *De pœnitentia*, disp. III, sect. I, n. 9 et 10, *De imperfectionibus*: *An pœnitentia extendatur ad dolendum etiam de imperfectionibus? Loquimur autem de imperfectionibus, prout distinguuntur a culpa et peccato : quando quis, v. g. omittit actum perfectiorem, vel consilii ad quem non tenebatur. Certum est, has meras imperfectiones non esse materiam sacramenti pœnitentiæ; nam forma illius sacramenti est absolutio a solis peccatis. Certum etiam est, has imperfectiones non reddere Deum positive aversum ab homine : quia ubi non est culpa, non est Dei aversio et indignatio. Certum etiam videtur, his imperfectionibus non correspondere directe pœnam aliquam; hæc enim est correlativa culpæ, et ubi culpa non est, non est etiam dignitas pœnæ. Ex quibus consequenter fieri videtur, virtutem pœnitentiæ non posse detestari has imperfectiones, tanquam immediate turbatrices pacis hominis cum Deo, vel tanquam Dei offensas.*

Cæterum adhuc videtur pœnitentia exercere posse aliquem odii actum circa has imperfectiones, quasi circa oppositas saltem mediate cum Dei pace, quam conservare intendit. Nam licet propter ipsas non averlatur Deus positive ab homine, ut ita dicam; avertitur tamen quasi negative, id est minus convertitur ad ipsum, et licet non irritetur positive ad puniendum, tamen deobligatur ad danda auxilia efficacia et uberiora; quæ negatio, licet non sit positive, et in rigore pœna, est tamen quasi indirecte propter imperfectionem, quasi propter removens prohibens; et ita illa imperfectio videtur indirecte disponere ad culpam, quæ ex negatione auxilii efficacis consequitur; quare sub hac ratione potest odio haberi a pœnitentia, tanquam dispositio remota inducens indirecte culpam et offensionem Dei, et sub eadem ratione potest virtus pœnitentiæ vitare imperfectiones, et ab illis accurate cavere.

Hinc etiam intelliges, quo sensu pœnitens petat a Deo veniam harum imperfectionum, et curet etiam pro illis satisfacere : non enim ideo petit veniam, quia supponat Deum positive iratum; sed quia existimat Deum negative aversum, hoc est, minus conversum manere ad specialia beneficia, quæ alioquin benigne conferret; ideo curat pœnitens satisfactionibus et obsequiis compensare, quod per negligentias perdidit de benevolentia Dei, et ejus sibi animo conciliando, ut habeat sibi Deum in eo statu, in quo fuisset, si non imperfecte et

negligenter, sed perfecte et exacte in ejus obsequio se gessisset, quod totum cadere potest sub motivo pœnitentiæ, ut dixi. Disputationes scholasticæ et morales, édit. Vivès, Paris, 1869, t. IV, p. 324.

Nous avons cité intégralement tout le paragraphe consacré par De Lugo à l'explication de sa doctrine sur l'imperfection, parce que ses explications embarrassées sont aujourd'hui fidèlement répétées, amplifiées ou résumées, mais sans modification substantielle, par la plupart des auteurs de théologie morale pratique. Lehmkuhl résume en ces termes la doctrine de De Lugo : *De neglectu operis melioris, de neglectu divinæ inspirationis circa opus supererogatorium qua tali dolorem quidem concipere possum, de eoque pœnitere et Deum etiam placare, siquidem talis neglectus Deo ratio esse potest diminuendi actuales gratias et protectionem, nisi placatur, at causa absolutionis sacramentalis nunquam esse potest. Theologia moralis*, 12e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1914, t. II, n. 360.

L'opinion de De Lugo n'a pas eu le même succès près des théologiens carmes de Salamanque, dont le grand *Cursus theologicus* a été publié au début du XVIIIe siècle. Ils reconnaissent que, de leur temps, « les maîtres de la vie spirituelle, pour la plupart, distinguent de la faute même vénielle, une imperfection qu'ils considèrent comme un intermédiaire entre le péché véniel et l'acte parfait. » *De peccatis*, disp. IX, dub. I, n. 8. Mais ils n'acceptent pas que cette imperfection puisse être, comme le prétend De Lugo, l'omission délibérément voulue d'une œuvre de conseil, laquelle omission serait regrettable sans être péché. Pour eux, si l'on veut distinguer du péché, l'imperfection, on ne peut donner ce nom qu'à des actes bons faits avec une ferveur moindre que ne le comporte le parfait exercice de la charité du chrétien auquel on attribue ces imperfections. L'omission voulue d'une œuvre de conseil n'est point, en elle-même, péché, elle peut même être bonne si toutes les circonstances de ce vouloir sont bonnes. *Ibid.*, n. 9. Mais il est impossible que le même acte humain soit à la fois bon et mauvais, que sans être péché, il nous détourne de Dieu et soit regrettable. Les actes bons, faits avec une charité inférieure à la charité habituelle de la volonté dont ils procèdent et qu'on pourrait appeler pour cela des imperfections, ne nous font sans doute pas aller à Dieu aussi vite que nous le pourrions, mais ils ne nous en détournent d'aucune façon et restent méritoires. *De pœnitentia*, disp. V, dub. II, n. 81 et 82.

Saint Alphonse de Liguori n'a parlé que très incidemment des imperfections dans sa *Théologie morale*, l. VI, *De pœnitentia*, c. I, dub. I, t. IV, n. 432. Sans donner aucune explication théorique, il s'en tient au point de vue pratique et écrit simplement à propos de l'absolution : *Dico probabiliter posse sub conditione absolvi pœnitentem pium, qui aliquas tantum imperfectiones confitetur, de quibus dubitatur, an pertingant ad venialia.* Nous dirons, en finissant, la sagesse de cette solution pratique, mais nous devons noter de suite que les disciples de saint Alphonse ont cru bon d'accepter la théorie de l'imperfection de De Lugo, tout en reconnaissant qu'en pratique l'imperfection se rencontrait rarement sans péché véniel. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, t. I, n. 341.

Ceux des théologiens franciscains qui acceptent la thèse de Duns Scot sur l'existence d'actes humains moralement indifférents, devaient naturellement en faire l'application à l'omission délibérée de l'œuvre de conseil. Nous ne serons donc pas surpris qu'Elbel donne comme exemple d'acte indifférent, le refus d'entendre la messe un jour où elle n'est pas de précepte. *Theologia moralis*, Inspruck, 1751, part. I, *De actibus humanis*, conf. IIIa, n. 86. Ce qui nous étonnera davantage, c'est que cet auteur, en dépit de sa thèse, reconnaît que son opinion n'est que probable et plus spéculative que pratique. *Verum hæc, utpote speculationi potius quam praxi accommoda, breviter insinuasse sufficiat*, tant le bon sens chrétien proteste contre l'idée contradictoire d'un vouloir moralement regrettable qui ne serait pas péché.

Quant aux théologiens thomistes, ils n'ont pas cru devoir discuter *ex professo* la doctrine de l'imperfection telle que la donnait De Lugo. Le mot même d'imperfection, au sens où nous en traitons ici, ne se trouve pas plus dans Billuart que dans saint Thomas et les anciens théologiens. Mais le cas de l'omission délibérée de l'œuvre de conseil est nettement posé et sagement résolu. Voici ce qui en est dit dans la thèse où Billuart soutient, avec saint Thomas, qu'il n'y a pas d'actes humains moralement indifférents. *Objicies : Omissio actus non præcepti, v. g. auditionis missæ die feriali, aut recitationis officii in laico, non est mala, quia ad illud non tenetur; neque bona, quia ejus oppositum est bonum : ergo indifferens; ergo etiam indifferens actus quo quis vult omittere. — Respondeo omissionem actus non præcepti voluntariam et deliberatam de qua hic agitur, si sit rationabilis, seu secundum dictamen rationis, esse bonam; si non sit rationabilis, esse malam. Quamvis enim laicus non teneatur simpliciter et vi præcepti ecclesiastici recitare officium aut audire missam die feriali, quando tamen voluntarie et deliberate omittit, tenetur omittere secundum dictamen rationis, ex generali præcepto quo quilibet tenetur in omnibus actibus deliberatis agere ut homo et rationabiliter : quod præceptum cadit non solum super actus, sed etiam super omissiones actuum quatenus sunt voluntariæ et deliberatæ. Unde sanctus Thomas, IIa IIæ, q. LIV, a. 3, agnoscit culpam venialem in omissione actus non præcepti, si sit ex defectu fervoris. Qui ergo omittere vellet actum non præceptum, puta, auditionem missæ aut recitationem officii, propter honestam occupationem, bene faceret; si ex pigritia aut contemptu, male faceret, imo etiam si præcise et solum quia non tenetur; tunc enim ista volitio esset otiosa, carens pia utilitate aut justa necessitate. Summa sancti Thomæ, De actibus humanis*, diss. IV, a. 6, obj. 3. On trouvera la même doctrine dans l'ouvrage de théologie morale thomiste du R. P. Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1915, t. I, *De actibus humanis*, a. 3, scholion, p. 81.

II. L'IMPERFECTION N'EST QU'UNE FICTION SANS OBJECTIVITÉ. — Cette proposition paraît de suite évidente à qui comprend bien la doctrine de saint Thomas sur l'impossibilité de rencontrer, dans le réel, un vouloir humain, c'est-à-dire un acte de volonté bien délibéré, qui ne soit ni bon ni mauvais. Considérée dans l'abstrait, l'omission d'un acte non commandé n'est pas peccamineuse *in se*, c'est-à-dire en vertu de la seule idée de cet acte; c'est certain, puisque cette idée, prise isolément, n'a rien qui nous oblige à la réaliser. Mais le cas ainsi posé est pure abstraction. et nous ne devons pas être surpris que la solution d'un cas abstrait appliquée aux cas concrets de nos actes réels aboutisse aux contradictions théoriques et pratiques dont les soutenants de la doctrine de l'imperfection n'arrivent pas à se débarrasser.

Contradictions théoriques : De Lugo sent bien, l'embarras où l'a mis la fiction de son omission d'œuvre de conseil considérée dans l'abstrait. Cet embarras se trahit par les *ita dicam* et les *quasi*, et par l'anthropomorphisme étrange de formules où il met en Dieu un mouvement d'aversion qui ne peut être que dans le pécheur. Qu'est donc en Dieu cette aversion qui n'est pas positive, mais négative? Comment le refus de grâce efficace, mal plus grave que n'importe quelle peine temporelle,

est-il un mal motivé par l'imperfection sans être une peine? Et comment un acte regrettable peut-il être le motif d'un mal aussi grave, sans être une faute, être objet de pénitence sans être matière à confession?

Les contradictions pratiques auxquelles aboutit la même théorie ne sont pas moins étranges. Un séminariste omet sans raison sa méditation pendant une journée de vacances; la méditation n'est que de conseil : pas de péché, imperfection. Le lendemain, il la fait, mais avec quelques distractions : péché véniel. Un jeune catholique préfère une lecture récréative à une réunion d'études sociales, où l'on a besoin de son concours; imperfection peut-être, mais jamais de péché. Son voisin, plus zélé, y va, mais y dépasse la mesure en discutant; péché véniel, etc.... On pourrait multiplier les exemples.

Conscient de ces difficultés, Lehmkuhl, après avoir très bien résumé la doctrine de De Lugo dans les termes cités plus haut, ajoute sagement : *Verum tamen est, sæpe in committendo ejusmodi defectu vel imperfectione latere aliquod peccatum veniale intentionis seu finis leviter mali. Theologia moralis*, 12e édit., t. II, p. 360. Le correctif n'est pas suffisant; même avec ce correctif, le paragraphe précité de Lehmkuhl comporte une double erreur. 1° L'omission voulue de l'œuvre de surérogation *qua tali* est pure fiction du théologien. En pratique, toute omission volontaire ne peut être qu'une omission qualifiée par l'intention de la volonté qui en délibère. 2° Si cette omission est négligence, *neglectus*, elle est non pas seulement *souvent*, mais *toujours* qualifiée par une intention désordonnée, car si l'intention est bonne, l'omission voulue est méritoire et ne peut pas être appelée *négligence*. L'omission voulue de l'œuvre de conseil est bonne ou mauvaise comme tout autre acte humain. Pas de moyen terme. Voyons maintenant quand elle est bonne et quand elle est mauvaise.

III. L'ŒUVRE DE CONSEIL ET SON OMISSION. — Pour bien comprendre ce qu'est l'œuvre de conseil et apprécier comme il convient son omission, il faut avoir l'idée vraie de ce qu'est la loi morale et de ce que sont ses diverses intimations.

Crescite et multiplicamini... et dominamini. Gen., I, 28. Vivant, développe ta vie. Homme, deviens plus homme en semant autour de toi une vie spirituelle ou matérielle faite à ton image et en régnant sur toutes les forces de la nature inférieure. Fils de Dieu par le Christ, n'étouffe pas, mais laisse s'épanouir la charité que te met au cœur l'Esprit-Saint et par où tu ressembles à ton Père céleste qui est amour : *Estote perfecti sicut et pater vester cælestis perfectus est*, Matth., V, 48; *Deus charitas est*, I Joa., IV, 8. Voilà la loi morale. Cette loi n'est pas un règlement de police, une limite imposée du dehors à ma liberté, comme trop de casuistes se la représentent; elle est l'expression du vouloir-vivre le plus intime de mon être humain et chrétien, non seulement de ses aspirations spécifiques, mais des aspirations individuelles qui sont la manifestation de ma *vocation personnelle*, du programme de vie que Dieu m'a donné.

Nous ne devons pas avoir crainte d'affirmer cet individualisme des intimations de la loi morale, en réponse à la question que M. Fouillée pose à la morale spiritualiste : « On ne veut pas que je prenne pour règle naturelle ce qui m'est commun avec les animaux, mais seulement ce qui m'est commun avec les autres hommes; pourquoi se borner là? J'ai en moi quelque chose qui m'est encore beaucoup plus propre que l'humanité en général, à savoir mon caractère propre, mes tendances individuelles, ma volonté personnelle, mon moi. Pourquoi la morale qui consiste à suivre la nature ne consisterait-elle pas à suivre ma nature individuelle? » *Critique des systèmes de morale contemporains*, Paris, 1899, l. VI, c. III, p. 113.

Oui! la loi morale, prise dans l'intégrité de ses directions vivantes, de ses intimations de conscience et non pas seulement considérée dans les formules abstraites de sa codification extérieure, est aussi individuelle que la conscience d'où elle jaillit et qu'elle régit. Elle est bien l'intimation de la loi éternelle et de l'idée divine; mais la loi éternelle, une à raison de l'acte divin qui la pose et de l'unité d'ordre qu'elle constitue, contient dans cette unité les mille singularités de tous les actes dont elle est le type, aussi bien que les caractéristiques individuantes de tous les cœurs qui en dépendent. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XCIII, a. 1 et 3. Ses préceptes sont multiples et divers, non seulement à cause des multiples et diverses circonstances dans lesquelles l'homme peut se trouver, mais à raison des singularités intrinsèques à chaque individu. C'est en réalisant les aspirations vraies, mises par Dieu au fond de mon être, que j'apporterai au bien universel la part de coopération que je lui dois. De là vient que les formules écrites sont impuissantes à exprimer la loi morale tout entière. L'idée et la parole de l'homme n'ont pas la perfection de l'idée divine, leur universel abstrait ne peut pas enserrer dans ses représentations toute la réalité du singulier. C'est donc en vain que nous chercherions dans des formules extérieures et générales l'expression adéquate de toutes les exigences de la loi éternelle. Il n'y a pas de science, mais seulement une conscience de la réalité concrète et vivante d'un acte moral. En morale, comme dans toutes les connaissances ordonnées à l'organisation de l'action, jamais la formule livresque ne peut donner le dernier mot de la direction pratique.

Et cependant, parce que tous les individus humains ne sont que les multiples réalisations d'une nature commune et parce que tous nos actes sont les éléments d'une œuvre commune, dont l'unité divine est le principe et le terme, toutes les intimations individuelles de la loi morale se rattachent à des directions générales, qu'il est facile de formuler. Ces directions générales sont elles-mêmes toutes orientées vers un centre unique, vers le bien qui est à la fois le principe et la fin de l'être créé, de l'individu comme de la nature. La créature intelligente et libre, régénérée par la grâce, deux fois œuvre de Dieu, ne peut arriver au plein épanouissement de sa vie qu'en s'unissant par l'amour, à celui qui seul peut parfaire ce qu'il a seul commencé. Aimer Dieu et, du même coup, vouloir toute l'expansion possible du bien divin et en particulier sa communication aux hommes qui sont, comme nous, capables d'en jouir; aimer Dieu et le prochain, voilà toute la loi. Seront bons tous les actes inspirés par cet amour, *secundum legem;* seront péchés mortels tous les actes contraires à cette loi d'amour *contra legem;* seront péchés véniels tous les vouloirs qui, sans être inconciliables avec les dispositions habituelles demandées par la loi d'amour, échapperont totalement à son inspiration, *præter legem*.

De cette loi d'amour dérivent immédiatement des *préceptes affirmatifs* intimant les biens particuliers à poursuivre par celui qui aime et des *préceptes négatifs* prohibant tout acte incompatible avec l'amour, injurieux à Dieu ou au prochain. Ces prohibitions s'expriment bien plus facilement que les préceptes en formules qui serrent de près la réalité; car la proposition négative, excluant tout ce qui rentre sous l'extension de son attribut, n'a pas besoin de déterminations ultérieures, à moins qu'elle ne retienne, avec des exceptions, une part d'affirmation. » Tu ne blasphèmeras pas. Tu ne calomnieras pas. « Voilà qui est net et règle immédiate d'action. Les *préceptes affirmatifs*, au contraire, ne peuvent pas, dans leurs formules, nous donner les dernières précisions dont

nous avons à chaque instant besoin. « Tu invoqueras le Seigneur ton Dieu. Tu soulageras de ton propre bien les misères spirituelles et temporelles de ton frère. Tu développeras les forces vives de ton corps et de ton âme. » Très bien; mais, où, quand, comment, dans quelle mesure, par quels moyens suis-je tenu de réaliser toutes ces fins? Voilà ce que les casuistiques les plus fouillées ne sauraient jamais me dire.

C'est de l'intérieur et seulement de l'intérieur, que peut monter la voix définitivement obligatoire qui me dira : « Attention! Voici pour toi l'heure de rendre à Dieu le culte qui lui est dû, prie de telle façon; voici le moment d'observer le précepte positif de la charité fraternelle, fais telle aumône; voici comment, en cet instant, tu dois observer le précepte du travail, fais telle étude; car cette oraison, cette aumône, cette étude sont exactement proportionnées aux forces et aux grâces qui te sont départies et appartiennent au programme qui constitue ta loi morale à toi, le mode individuel dont les formules générales de la loi te sont applicables. »

Ces divines intimations, proportionnées au degré individuel de vie qui m'est départi, ne me demanderont que des actes de vertu commune, tant que ma vie ne s'élèvera pas au-dessus du niveau moyen; mais dès que des grâces abondantes me donnent pour le bien une puissance plus qu'ordinaire, les intimations divines deviennent plus exigeantes. C'est alors qu'elles me proposent ces manières excellentes d'honorer Dieu, de servir le prochain ou de me perfectionner moi-même, qu'on appelle *œuvres de conseil* au sens strict du mot. Ces *œuvres de conseil* sont, ou bien la pratique habituelle et constante des trois conseils évangéliques d'obéissance, de chasteté, de pauvreté dans l'état religieux, ou les sacrifices de volonté personnelle, de joie sensible et d'utilité, que demande toujours une pratique généreuse du bien dans la vie du monde et que saint Thomas rattache avec raison aux trois conseils évangéliques. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CVIII, a. 4.

Au sujet de ces intimations d'*œuvres de conseil*, deux questions se posent : 1° Y a-t-il intimation de conscience, toutes les fois qu'une œuvre de conseil m'est proposée comme possible et si non, comment distinguer d'imaginations sans valeur, la véritable intimation de conscience? 2° L'intimation intérieure de l'œuvre de conseil une fois reconnue est-elle vraiment impérative?

A peine est-il besoin de rappeler cette vérité évidente que toutes les pensées d'œuvre de conseil, qui peuvent nous venir à l'esprit ne sont pas des intimations de conscience. L'œuvre de conseil, si excellente qu'elle soit, n'est pas un bien en soi. Elle n'est pas la charité, mais seulement un moyen de la développer, un moyen qui devient bon ou mauvais, selon qu'il est employé à temps ou à contre-temps, et en proportion ou disproportion avec la force morale, avec la vertu de celui qui l'emploie. Les œuvres sont en effet l'aliment de ce feu spirituel qu'est la charité; mais l'anthracite, qui est le meilleur aliment du feu de forge, éteint les petits foyers. De là vient que l'œuvre de conseil, proposée aux hommes, en général, comme l'aliment d'une vie spirituelle supérieure, ne convient pas à tous et à chacun. *Consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia; sed ex indispositione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt; quia eorum affectus ad hæc non inclinatur : et ideo Dominus consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum : dans enim consilium perpetuæ paupertatis (Matth., XIX) præmittit : « Si vis perfectus esse » et postea subdit : « Vade, et vende omnia quæ habes. » Similiter dans consilium perpetuæ castitatis, cum dixit : « Sunt eunuchi, qui castraverunt seipsos propter regnum cælorum, » statim subdit : « Qui potest capere, capiat. » Et similiter apostolus (I Cor., VII) præmisso consilio virginitatis, dicit : « Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam. »* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CVIII, a. 4, ad 1um.

Avant de devenir intimation, l'idée de faire une œuvre de conseil, si excellente que paraisse cette œuvre en elle-même, doit être mise en délibération : *consilium in optione ponitur ejus cui datur. Ibid.*, in corp. Cette délibération n'est pas seulement requise pour des acceptations d'œuvres de conseil qui engagent toute une vie, mais aussi pour l'acceptation raisonnable et méritoire des œuvres de conseil particulières qui ne sont pas déjà manifestement impliquées dans notre condition habituelle de vie. C'est qu'en effet il est des états dont le programme de vie comporte un certain nombre d'œuvres de conseil. Les exercices de piété du séminariste, les pratiques indiquées au religieux par la règle qu'il professe sont des œuvres de conseil qui, à moins de circonstances exceptionnelles, sont objet normal d'intimation de conscience. Il est rare que séminariste et religieux puissent dire : « Il m'est bon d'omettre ces œuvres, leur omission favorisera le développement normal de ma vie de charité. » C'est ce jugement, en effet, qui peut seul légitimer l'omission de l'œuvre de conseil et la légitime dans tous les cas où c'est l'imagination et non point le Saint-Esprit qui nous la propose.

Une fois l'idée de l'œuvre de conseil possible jetée dans notre esprit, nous la repoussons ou nous l'acceptons en vertu d'un jugement de valeur qui relève, comme tout acte moral, de la loi fondamentale de toute vie : *Crescite*. Nous la repousserons et en cela nous ferons acte méritoire : 1° si elle empêche une autre œuvre qui, tout en étant plus modeste, rentre plus sûrement dans nos devoirs d'état, *propter occupationem honestam*; 2° si elle impose à notre prochain une gêne que nous devons en charité lui épargner; 3° si le sacrifice qu'elle nous demande nous enlève des joies naturelles dont nous avons besoin pour la récréation normale et par conséquent pour le progrès normal d'une vie qui n'est pas encore au niveau de l'œuvre de conseil proposée; 4° si la fréquente répétition de ces idées d'œuvres de conseil crée une préoccupation et des scrupules qui deviennent un embarras et une cause de troubles pour notre vie morale. — Tels sont les principaux motifs pour lesquels nous pouvons juger raisonnablement que l'idée de l'œuvre de conseil ne nous vient pas du Saint-Esprit, qu'elle est simple jeu d'imagination et qu'il nous est utile de l'omettre. L'omission ainsi motivée est méritoire, parce qu'elle est vraiment *secundum legem*, inspirée par la charité, par le souci de défendre le développement normal de notre vie d'amour.

Mais il est nombre de cas où, en loyauté, nous ne trouvons aucun motif raisonnable de décliner la proposition de l'œuvre de conseil. Notre conscience nous dit clairement que cette œuvre, un peu crucifiante pour la nature, sera tout à l'avantage de notre vie de charité, sans inconvénient pour le prochain, sans autre inconvénient pour nous que la peine de l'effort qu'elle nous demande. Il ne s'agit plus ici d'un rêve d'imagination, d'orgueil ou d'esprit propre, mais d'un appel de l'Esprit-Saint, dont les inspirations sont la loi intime du chrétien, la seule loi vivante et complète de tous les justes de l'Ancien et du Nouveau Testament, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CVI, a. 1, loi écrite, mais aussi parlante, au plus profond de leurs cœurs, selon cette parole de saint Augustin : *Quæ sunt leges Dei ab ipso Deo scriptæ in cordibus, nisi ipsa præsentia Spiritus Sancti? De spiritu et littera,*

c. XXI. N'est-ce pas là une intimation de conscience impérative, nous obligeant sous peine de péché?

Avant de répondre, nous devons prévenir une confusion regrettable que met en bien des esprits la signification extensive que nous donnons aujourd'hui aux mots : *précepte, obligation.* Nous disons aujourd'hui qu'il y a précepte et obligation toutes les fois qu'une action nous est demandée sous peine de péché mortel ou véniel. Dans saint Thomas au contraire, les mots précepte et obligation, employés sans détermination restrictive, sont réservés aux intimations dont la transgression est péché mortel. Le précepte, c'est l'exigence absolue de la loi, créant pour nous l'obligation, c'est-à-dire la nécessité de choisir entre son exécution ou la séparation d'avec Dieu. Voilà pourquoi saint Thomas nous dit que le péché véniel, qui n'a qu'une ressemblance analogique avec le péché mortel, n'est jamais en contradiction avec le précepte, mais seulement en dehors du précepte, *præter legem.* Il ne supprime pas le bien intimé par la loi, mais le diminue seulement en nous empêchant de choisir le mode rationnel d'exécution qui devait réaliser pleinement les intentions de la loi. *Peccatum veniale dicitur peccatum, secundum rationem imperfectam, et in ordine ad peccatum mortale; sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis : non enim est contra legem : quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat, sed facit præter legem; quia non observat modum rationis quem lex intendit. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXVIII, a. 1, ad 1um. Ainsi donc, d'après saint Thomas, il y a deux sortes d'intimations de conscience : 1° celles qui nous dénoncent un précepte proprement dit, et qui nous obligent sous peine de péché mortel; 2° celles qui nous proposent le mode rationnel de réaliser le bien demandé par le précepte. Ces secondes intimations ne nous obligent pas sous peine de péché mortel. Pourvu que nous réalisions le minimum du bien exigé par la loi, il n'y aura pas violation de la loi, omission ou transgression proprement dite, péché mortel, *contra legem. Cum id quod cadit sub præcepto, diversimode possit impleri, non efficitur transgressor præcepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud...., non est transgressor præcepti, qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXIV, a. 3, ad 2um. Mais s'il n'y a pas péché proprement dit, péché mortel, il y a péché improprement dit, péché véniel, à refuser le mode que notre raison nous indique comme celui qui réalise pleinement les intentions de la loi. Ce refus est un vouloir déraisonnable, que ne saurait inspirer aucun motif d'amour de Dieu, *irreferibilis ad finem charitatis*, et échappant totalement aux directions de notre loi de vie, *præter legem.*

Il nous sera facile maintenant d'apprécier l'omission volontaire de l'œuvre de conseil qui nous est intimée par une inspiration du Saint-Esprit.

Notons d'abord que l'œuvre de conseil peut devenir œuvre de précepte et s'imposer comme obligatoire, en conséquence d'un vœu ou à raison de circonstances exceptionnelles qui en font le seul moyen de réaliser le bien exigé par le précepte. Le célibat, qui n'est que de conseil, devient obligatoire pour ceux qui l'ont voué. Rendre service à son ennemi est ordinairement œuvre de conseil. Le faire en cas d'extrême nécessité est absolument de précepte. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XLIII, a. 7, ad 4um.

En dehors de ces cas exceptionnels, l'inspiration du Saint-Esprit, si nettement reconnue qu'elle puisse être, ne nous impose jamais l'œuvre de conseil sous peine de péché mortel; même s'il s'agit d'une décision grave qui engage toute notre vie, d'une entrée dans les ordres ou en religion.

Mais si l'inspiration du Saint-Esprit qui nous intime l'œuvre de conseil n'est pas impérative au sens strict du mot, nous obligeant sous peine de péché mortel, elle est impérative au sens large, et nous ne pouvons la décliner sans péché véniel. C'est qu'en effet, en pareil cas, nous n'avons plus aucun des motifs raisonnables cités plus haut de décliner l'œuvre de conseil. Le Saint-Esprit nous la propose non seulement comme possible, mais comme l'œuvre qui est, pour l'instant, celle qui nous convient le mieux, la vraie réalisation de la loi de notre propre vie. Comment motiver et justifier notre omission?

Repousser cette œuvre pour le seul motif qu'elle n'est pas absolument obligatoire ne serait pas raisonnable, ainsi que le note Billuart dans le passage cité plus haut: *Qui ergo omittere vellet actum non præceptum, ... præcise et solum quia non tenetur... male faceret.., tunc enim ista volitio esset otiosa, carens pia utilitate aut justa necessitate.* A vrai dire, quand nous nous donnons ce motif, ce n'est qu'un prétexte couvrant le motif peut-être inavoué, mais toujours très réel de l'amour désordonné de notre repos ou des biens inférieurs dont l'œuvre de conseil menace de nous priver. Nous disons *amour désordonné*, puisque nous préférons ce repos ou ce bien naturel au bien divin du progrès de notre charité.

L'œuvre que nous choisissons alors, de préférence à l'œuvre de conseil, peut encore être bonne et méritoire; mais avant de la vouloir, nous avons écarté l'œuvre meilleure par un refus déraisonnable. C'est en vain que Lehmkuhl, t. I, n. 109, tout en reconnaissant qu'en pratique ce refus est le plus souvent péché véniel, essaie d'expliquer qu'il peut être parfois justifié par l'amour du bien honnête qui se trouve dans l'œuvre moins bonne. Un ouvrier auquel j'offre cinquante centimes pour une heure de travail et cinq francs pour deux heures, préfère l'heure de travail à cinquante centimes, bien qu'il se sente tout à fait capable de faire, sans inconvénient, les deux heures de travail à cinq francs. Ne venez pas dire que son refus des deux heures de travail est inspiré par l'amour de l'argent. Non, impossible de rattacher d'une façon quelconque à l'inspiration de la charité le refus de l'œuvre de conseil que l'Esprit-Saint me propose. Ce refus est péché véniel, *irreferibilis ad finem charitatis.*

Lehmkuhl reconnaît lui-même qu'en pareil cas, ce refus est négligence, t. II, n. 360. Mais la négligence, qui est péché mortel quand il s'agit d'acte imposé par un précepte proprement dit, est péché véniel quand le bien négligé, n'étant pas de nécessité de salut, est refusé, sans mépris, par manque de ferveur dans l'exercice de la charité. *Si negligentia consistat in prætermissione alicujus actus vel circumstantiæ, quæ non sit de necessitate salutis, nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum, tunc negligentia non est mortale peccatum, sed veniale... Minor amor Dei potest intelligi dupliciter : uno modo per defectum fervoris charitatis : et sic causatur negligentia quæ est per peccatum veniale; alio modo per defectum ipsius charitatis... et tunc causatur negligentia quæ est peccatum mortale. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LIV, a. 3, in corp. et ad 1um.

Cette négligence de l'inspiration du Saint-Esprit constitue l'omission véniellement coupable dont saint Thomas écrit encore : *Sicut omissio opponitur præceptis affirmativis, ita trangressio opponitur præceptis negativis; et ideo utrumque, si proprie accipiatur, importat rationem peccati mortalis; potest autem large dici transgressio vel omissio, ex eo quod aliquid fit præter præcepta affirmativa, vel negativa, disponens ad oppositum : et sic utrumque large accipiendo, potest*

esse peccatum veniale. Sum. theol., IIa-IIæ, q. LXXIX, a. 4, ad 3um.

Aux péchés mortels de transgression proprement dite des préceptes négatifs, se rattachent les péchés véniels de transgression improprement dite, menus désordres que la loi ne nous interdit pas absolument, mais que la charité ne peut prendre à son compte; petites indécences dans le culte divin, indélicatesses en matière de justice, petites complaisances de vanité ou de sensualité.

Aux péchés mortels d'omission proprement dite, vis-à-vis des préceptes affirmatifs, se rattachent les péchés véniels d'omission improprement dite, omissions de prières et de bonnes œuvres que la loi ne nous impose pas absolument, parce qu'elles ne sont pas l'unique moyen de réaliser le bien commandé, mais que la voix intérieure de l'Esprit nous signale comme le meilleur moyen, pour nous, de réaliser ce bien.

Nous remarquons beaucoup mieux les péchés véniels de transgression pour la raison donnée plus haut qu'il s'agit de la partie négative de la loi. Nous remarquons beaucoup moins les péchés véniels d'omission, parce que les dernières déterminations du mode d'exécution des préceptes affirmatifs ne peuvent pas être inscrits dans les livres, mais nous sont intimées du dedans par l'inspiration du Saint-Esprit. Et cependant ces péchés véniels d'omission, pleinement délibérés, sont, chez les âmes tièdes, assez souvent plus graves, et, à égale gravité, plus dangereux que certains péchés de transgression beaucoup plus remarqués. Le séminariste paresseux commet un péché véniel plus grave en omettant sans raison sa méditation qu'en disant quelques paroles inutiles à son voisin pendant la messe. Les péchés véniels d'omission sont aussi plus dangereux, parce que plus inaperçus et plus faciles à excuser et à répéter; ils amènent assez vite, si on n'y prend garde, cette maladie du sommeil qui rend tant de vies chrétiennes insignifiantes et parfois nous conduit sans secousse à la mort. Habitués à décliner nos appels de conscience toutes les fois que nous ne pouvons pas dire « ceci est obligatoire, » nous en déclinons tant et tant que la somme de nos prières et de nos bonnes œuvres arrive à peine au minimum exigé par le précepte. La voix intérieure tant de fois méconnue se tait, la grâce du Seigneur tant de fois dédaignée ne nous est plus accordée. Dans l'atmosphère de notre âme refroidie par cette diminution du rayonnement divin, montent plus épaisses les vapeurs de la concupiscence. C'est alors qu'éclate l'orage des violentes tentations et qu'arrivent les péchés graves qui peuvent réveiller, mais ne réveillent pas toujours de leur engourdissement les âmes trop peu soucieuses d'éviter ce qu'on appelle aujourd'hui l'imperfection, ce que les anciens appelaient simplement péché véniel d'omission.

Tel est l'avis de saint François de Sales, dans le chapitre de l'*Introduction à la vie dévote* qu'il consacre à la manière de recevoir les divines inspirations. « Dieu voulant faire en nous, par nous et avec nous, quelqu'action de grande charité, premièrement, il nous la propose par son inspiration, secondement, nous l'aggréons; tiercement, nous y consentons... Quand l'inspiration durerait tout le temps de notre vie, nous ne serions pourtant nullement aggréables à Dieu si nous n'y prenions playsir; au contraire sa divine Majesté en serait offencée... Le playsir qu'on prend aux inspirations est un grand acheminement à la gloire de Dieu... Mais en fin c'est le consentement qui parfait l'acte vertueux; car si estans inspirés et nous estans plus en l'inspiration, nous refusons neanmoins par apres le consentement à Dieu, nous sommes extremmement mesconnaissans et offençons grandement sa divine Majesté, car il semble bien qu'il y ait plus de mespris. » IIe partie, c. XVIII, dans *Œuvres complètes*, Annecy, 1893, t. III, p. 109-110. Ce témoignage est si clair qu'il n'a pas besoin de commentaire, nous n'en citerons plus d'autre que celui de l'Église qui nous fait dire dans les litanies du saint nom de Jésus : *A neglectu inspirationum tuarum, libera nos Jesu.*

IV. Les objections. — La thèse que nous venons d'exposer est, dit-on, contraire à cet axiome incontestable, que nous ne sommes pas tenus au plus parfait; elle enlève toute signification au vœu du plus parfait que font nombre de saintes âmes; elle restreint la liberté, multiplie les péchés véniels et engendre le scrupule.

1° Nous ne sommes pas tenus au plus parfait. — Entendons-nous sur le sens de cet axiome. S'il veut dire que nous ne sommes pas tenus à l'œuvre *plus parfaite en soi*, il a cent fois raison, il n'en dit même pas assez. Il y a quelquefois mérite à écarter l'œuvre *plus parfaite en soi*, quand, n'étant pas proportionnée à notre condition et à nos grâces individuelles, elle n'est pas la *plus parfaite pour nous.*

Si maintenant l'axiome veut dire que nous ne sommes pas tenus absolument, sous peine de péché mortel, à faire ce qu'il y a de mieux pour nous, il est encore vrai.

Mais il n'est pas vrai que nous ne soyons pas tenus *aliqualiter*, sous peine de péché véniel, de faire l'œuvre meilleure que l'inspiration divine nous propose comme ce qui nous convient le mieux *hic et nunc.* Le précepte d'aimer Dieu de tout notre cœur ne nous oblige pas à faire toutes les bonnes œuvres qui nous sont possibles et nous pouvons laisser sans péché celles qui n'appartiennent pas à notre programme de vie. Mais tous, séculiers ou religieux, nous sommes tenus, *aliqualiter, d'une certaine façon*, sous peine de péché véniel, de faire tout le bien que nous pouvons, non pas tout le bien physiquement possible, mais celui qui peut être l'objet d'un vouloir raisonnable, par conséquent celui qui répond aux convenances de nos conditions individuelles de vie. *Sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes : est tamen aliqua totalitas perfectionis quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem quæ sine peccato prætermittitur, dum desit contemptus; ita etiam omnes tam religiosi quam sæculares tenentur aliqualiter facere quidquid boni possint : omnibus enim communiter dicitur : « Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare. »* Eccl., IX, 10. *Est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi quo peccatum vitatur : scilicet si homo faciat quod potest secundum quod requirit conditio sui status : dummodo contemptus non adest agendi meliora, per quem animus firmatur contra spiritualem profectum. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXVI, a. 2, ad 2um. Un frère des écoles chrétiennes n'est pas tenu, pas même *aliqualiter*, de pratiquer toutes les œuvres de conseil demandées à un chartreux, mais seulement celles que comporte sa vocation particulière, selon le mode individuel dont cette vocation doit se réaliser en sa personne, *secundum quod requirit conditio sui status.*

2° En ces conditions, le vœu du plus parfait n'a plus de signification, ni de raison d'être. — Encore ici, entendons-nous sur ce que représente le vœu du plus parfait. Il peut signifier qu'on s'engage à faire en toute circonstance l'œuvre qui nous apparaît comme la plus *parfaite en soi.* Auquel cas il ne nous permet plus de décliner une œuvre de conseil pour le motif qu'elle dépasse nos forces morales actuelles. Pour faire le vœu du plus parfait ainsi entendu, il faut avoir conscience d'être spécialement appelé à une vie spirituelle très intense où l'on n'a plus besoin que du minimum de récréations naturelles inévitables. Ce vœu ne doit être permis que très rarement; permis trop

vite, il peut devenir un dangereux embarras et un obstacle à notre progrès.

Mais si, par le vœu du plus parfait, nous nous sommes engagés à faire ce qu'il y a de plus parfait pour nous, ce vœu ne change rien au programme des bonnes actions que nous avons à faire. Seulement il nous oblige strictement, sous peine de péché mortel, à ne pas négliger des œuvres de conseil importantes auxquelles, en dehors du vœu, nous n'étions tenus que sous peine de péché véniel, *aliqualiter*. Il a l'utilité d'ajouter à ces œuvres le mérite de la vertu de religion, et aussi le grand avantage de rectifier pratiquement l'erreur des personnes qui pensent pouvoir, sans pécher, omettre les bonnes œuvres que le Saint-Esprit leur demande.

3° Multiplier les exigences de la loi morale, c'est restreindre la liberté. — Nous retrouvons, dans cette objection, ces faux concepts de la loi morale et de la liberté qui donnent à toute loi morale le caractère restrictif de la loi positive et mettent entre la liberté et la loi morale une antinomie qui est le contraire de la réalité. C'est cette fiction d'une liberté distincte de la loi morale, d'un homme pouvant agir selon ses caprices tant que Dieu ne limite pas notre liberté, qui inspire des définitions de la loi morale aussi peu philosophiques que celle-ci : « Tends vers la fin dernière en faisant usage de ta liberté physique, aussi longtemps qu'aucun empêchement positif ne se présente à ton esprit. »

Qu'est-ce donc que la liberté physique? Contradiction dans les termes : liberté de la girouette mobile au moindre vent, liberté de la chèvre qui bondit capricieuse, esclave des impressions changeantes de sa sensibilité, liberté de l'amant incapable de refuser à son idole de chair le sacrifice de ce qu'il y a de meilleur dans sa vie. Non, pas de liberté dans la créature sans vouloir rationnel, et pas de vouloir rationnel sans l'intimation d'une direction qui oriente l'action vers l'idéal, c'est-à-dire vers notre vrai perfectionnement. Si liberté veut dire indépendance absolue, Dieu seul est libre. L'homme n'a pas d'autre liberté que celle de choisir entre la servitude de l'attrait inférieur et le noble service de l'idée. Il ne s'affranchit de la loi du péché qu'en se mettant au service du bien, *liberi a peccato, servi facti estis justitiæ*, et il ne s'affranchit de l'idéal que pour retomber sous l'esclavage du péché, *cum servi esseti peccati, liberi fuistis justitiæ*. Rom., VI, 18 et 20. Mais si liberté veut dire affranchissement du déterminisme du monde phénoménal, je suis libre dans la mesure où l'amour de l'increé, m'élevant au-dessus des attraits et des répulsions du créé, me permet de leur commander et de m'en servir au lieu de leur obéir, libre par conséquent dans la mesure où une conscience délicate me rappelle plus souvent au culte de l'idéal et au gouvernement de mes facultés inférieures. *Servire Deo regnare est.*

4° Considérer comme péché véniel toutes les résistances aux inspirations du Saint-Esprit, c'est multiplier les péchés et exposer les âmes au scrupule. — Dès lors que nous avons conscience de repousser une inspiration du Saint-Esprit, le mal est fait. La dénomination de péché véniel n'ajoute rien au formel de la faute. Elle ne fait que nous avertir de ses conséquences et nous offrir un nouveau remède en nous permettant de la soumettre à l'absolution sacramentelle.

Quant aux scrupules, le plus sûr remède du côté de l'intelligence est encore la pleine connaissance de la vérité. Il est possible que nous hésitions sur le vrai caractère et l'origine de la pensée qui nous propose une œuvre de conseil. Cette œuvre nous convient-elle ou ne nous convient-elle pas? est-elle du Saint-Esprit ou de l'imagination? Elle sera du Saint-Esprit, si elle nous convient, si nous n'avons, pour l'écarter, aucune des quatre raisons citées plus haut, col. 1292. En cas de doute, nous faisons pour le mieux, sans nous arrêter longuement à des détails qui ne doivent pas retenir l'attention d'un homme sérieux, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XIV, a. 4, bien certains que notre décision sera toujours moralement bonne, si elle est inspirée par un désir loyal du bien. A plus forte raison ne devons-nous jamais discuter, après coup, cette loyauté. S'il nous reste quelque doute sur le vrai motif qui nous a fait décliner l'œuvre de conseil, nous n'avons qu'à nous en remettre à la miséricorde de Dieu, en répétant avec le psalmiste : *Delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me!* Ps. XVIII, 13. C'est de ces cas douteux qu'on peut dire avec saint Liguori qu'ils ne sont pas matière à absolution. C'est à eux qu'on pourrait laisser le nom d'imperfection, étant donné notre impuissance à déterminer avec certitude leur vraie moralité. Mais on doit se rappeler que ce nom est un aveu d'ignorance, la simple étiquette d'une entité morale qui échappe à notre estimation et qui, dans la réalité, est acte méritoire ou péché véniel.

Ét. Hugueny.

IMPÉTRATION. — I. Sens général du mot impétrer et de ses dérivés. II. Dans quels traités théologiques est-il question de l'impétration? III. L'impétration et le mérite. IV. Efficacité *ex opere operato* et *per modum impetrationis*.

I. Sens général du mot impétrer et de ses dérivés. — Contrairement à ce que dit André, *Cours alphabétique et méthodique de droit canon*, *impetrare* ne signifie pas demander, mais « amener quelque chose au point désiré, effectuer, accomplir, mener à bonne fin, obtenir, atteindre, parvenir à. » Cf. Benoist et Gœlzer, *Nouveau dictionnaire latin-français*; Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*. Suarez a raison d'affirmer que *IMPETRARE idem est quod precibus obtinere, ut ex vi verbi et communi usu constat. De divina gratia*, l. XII, c. XXXIV, n. 9. L'*impetratio* est l'effet de la demande, de la requête, et non la demande elle-même. Le terme français « impétrer », particulièrement usité dans la langue du droit, a exactement le même sens. Cf. Littré, *Dictionnaire de la langue française*.

Pourtant, comme impétrer signifie obtenir en demandant, le terme a été appliqué de l'effet à la cause, de l'obtention à la requête. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, donne cette définition de l'*impetratio : libellus supplex, quo coram judice superiori, omisso medio, jus suum prosequendi licentia petitur*. Et, bien qu'en général les théologiens conservent au mot impétration son sens précis d'obtention par le moyen de la prière, on peut rencontrer des écrivains catholiques qui prennent le mot impétration comme synonyme de prière, de supplication, par exemple, André, *op. cit.* : « de sorte que par impétration on entend une demande formée par une supplication qui est suivie de son effet. »

II. Dans quels traités théologiques est-il question de l'impétration? — L'impétration étant l'effet propre de la prière, c'est au traité *De virtute religionis* que ressortit en premier lieu la question de l'impétration. On y étudie notamment à quelles conditions doit satisfaire la prière pour avoir une valeur impétratoire infaillible, en d'autres termes, pour être efficace. L'examen de ces conditions est renvoyé à l'art. Prière *(Efficacité de la)*.

La prière est un moyen d'obtenir ce que l'on désire; mais toutes nos bonnes œuvres nous obtiennent aussi de Dieu les biens spirituels, ou même temporels, dont nous avons besoin : le traité *De merito* s'efforce de bien distinguer le mérite de l'impétration.

Le sacrifice de la messe est certainement l'acte

religieux le plus efficace pour obtenir les bienfaits de Dieu; mais de quelle manière nous les procure-t-il, *ex opere operato* ou *per modum impetrationis?* Telle est la question que se pose Suarez : *hactenus generatim explicuimus varios operandi modos hujus sacrificii; superest ut in particulari de effectibus ejus dicamus, aperiendo quos effectus uno modo conferat, quos vero alio. De sacramentis*, part. I, disp. LXXIX, sect. III.

Enfin, le traité *De cultu sanctorum* légitime, contre les reproches des protestants, la prière adressée aux saints, par cette distinction classique : *oratio porrigitur alicui dupliciter, uno modo quasi per ipsum implenda, alio modo sicut per ipsum impetranda.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXXXIII, a. 4. Nous prions Dieu de nous accorder ses grâces, nous prions les saints de nous les obtenir de Dieu. Voir SAINTS. Pour le dire en passant, dans la prose *Inviolata*, la variante *nobis impetres veniam* répond mieux aux exigences de la théologie que le texte courant *nobis concedas veniam.*

Nous nous bornerons ici à l'étude de la distinction du mérite et de l'impétration, de l'efficacité *ex opere operato* et *per modum impetrationis.*

III. L'IMPÉTRATION ET LE MÉRITE. — 1° Entendue au sens large, l'impétration englobe le mérite. Originairement, en effet, *impetrare*, comme notre mot « obtenir, » ne s'applique pas seulement au résultat de la prière, mais de tout moyen par lequel nous pouvons nous procurer ce que nous désirons. En ce sens large, l'impétration est un terme générique qui renferme le mérite aussi bien que l'impétration proprement dite. *Priori modo*, dit Suarez, *impetrare nihil aliud est quam ratione alicujus operis vel obsequii aliquid ab alio obtinere; in quo sensu cuilibet operi meritorio potest impetratio tribui, et præsertim quando meritum est imperfectum, quod a theologis de congruo nominatum est. De divina gratia*, l. XII, prælud., n. 3; cf. c. XXXIV, n. 8, 11. C'est en ce sens large que Suarez entend le mot *impetrare* dans le texte célèbre de saint Augustin, *Epist.*, CXCIV, c. III, n. 9 : *sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat, P. L.*, t. XXXIII, col. 877; et dans ce passage du concile de Trente, sess. XIV, c. IV : *et quamvis sine sacramento pœnitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorum nequeat (attritio), tamen eum ad Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ impetrandam disponit.* En somme, le terme d'impétration au sens large *tribui potest cuicumque operi vel dispositioni quæ Deum movere potest ut ratione illius aliquid homini tribuat.* Suarez, *op. cit.*, c. XXXIV, n. 11.

2° En fait, l'impétration et le mérite sont presque toujours associés : 1. parce que la prière elle-même, outre sa force impétratoire, possède presque toujours une valeur méritoire : *oratio... duplicem habet virtutem respectu futuri eventus, scilicet virtutem merendi et virtutem impetrandi*, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXXXIII, a. 15; 2. parce que le suppliant, pour appuyer sa demande, invoque généralement auprès de Dieu les mérites de Jésus-Christ et des saints; 3. parce que, enfin, pour exaucer une prière, Dieu peut avoir égard aux mérites de celui qui l'implore; cf. la collecte du XIe dimanche après la Pentecôte : *qui abundantia pietatis tuæ et merita supplicum excedis et vota.*

Sur quoi Suarez fait cette réflexion : *quod si aliquando oratio fit propter merita vel Christi, vel aliorum sanctorum, vel ipsius petentis, tunc non intenditur pura et simplex impetratio postulationis, sed etiam quasi exactio et retributio meritorum quæ in oratione allegantur. Et ita tunc quasi miscentur impetratio et meritum. Op. cit.*, c. XXXIV, n. 8.

Ce mélange du mérite et de l'impétration et l'impossibilité qui en résulte de distinguer ce qui serait obtenu de Dieu en considération des mérites de celui qui le prie ou abstraction faite de ces mérites, se rencontrent surtout lorsque l'on parle de la prière du Christ : Jésus a prié, pendant sa vie mortelle, et pour nous et pour lui, mais sa prière possédait toujours *virtutem merendi et virtutem impetrandi* tout ce qu'il demandait, pour nous aussi bien que pour lui. Et c'est pourquoi, dans le traité *De la rédemption*, on parle plutôt de ce que le Christ a obtenu, pour nous et pour lui, par ses mérites, y compris celui de ses prières, que par la valeur strictement impétratoire de ses supplications.

3° L'impétration au sens strict, adopté par la théologie, est l'effet propre de la prière en tant que demande, toute autre considération mise à part, selon cette parole de l'Évangile : *Petite et dabitur vobis*, Matth., VII, 7; Luc., XI, 9; il vous sera donné, non parce que vous méritez ce que vous demandez, mais simplement parce que vous le demandez. Tel est l'enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXXXIII, a. 15, si lumineusement commenté par Suarez, *op. cit.*, prælud., n. 3 : *alio vero modo magis proprio et speciali impetratio tribuitur orationi tanquam proprius effectus ejus, quia in ea non consideratur ex parte impetrantis meritum vel aliud obsequium præter petitionem*; et c. XXXIV, n. 8 : *impetratio proprie dicta est proprius effectus solius orationis quoad ejus propriissimam partem quæ est petitio seu postulatio.* Cf. *De virt. relig.*, tr. IV, l. I, c. XXII, n. 1.

Suarez remarque justement que toute prière, *ex hoc peculiari capite quod est petitio, habet propriam et peculiarem aptitudinem ad impetrandum... quatenus consentaneum est bonitati vel liberalitati ejus qui rogatur moveri ad dandum solum quia rogatur. Op. cit.*, c. XXIII, n. 1. L'effet propre de la prière n'est-il pas, en effet, d'attirer l'attention de celui qu'on implore, de le toucher, de le vaincre en quelque sorte et d'obtenir de lui ce qu'on désire?

Il est bien évident toutefois que la prière ne peut obtenir infailliblement son effet que si Dieu s'est engagé à l'exaucer, lorsqu'elle remplirait certaines conditions : *si enim spectamus solam rationem petitionis, habet quidem oratio ex illa aptitudinem ad impetrandum... non tamen habet talem efficaciam quæ certum et infallibilem reddat effectum, quia non est causa necessitatem inducens... Ut ergo oratio habeat hanc efficaciam in impetrando, necessaria fuit promissio. Op. cit.*, c. XXIII, n. 2.

4° Dégageons maintenant les différences du mérite et de l'impétration proprement dite. — 1. La première différence, signalée par saint Thomas, résulte de la définition même de l'impétration proprement dite : étant l'effet propre de la prière en tant que demande, là où il n'y a pas demande, il ne peut y avoir impétration, tandis que le mérite provient de toute bonne œuvre, y compris la prière. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXXXIII, a. 13, 15. Donc, conclut Suarez, il peut y avoir mérite sans impétration, et impétration sans mérite. *De div. gratia*, l. XII, c. XXXIV, n. 9; *De virtute religionis*, tr. IV, l. I, c. XXII, n. 4.

2. Qu'il puisse y avoir impétration sans mérite, cela est surtout manifeste en ce que l'une des conditions nécessaires, pour mériter, c'est d'être encore, selon l'expression théologique, *in statu viæ*, tandis qu'on sait que le Christ ne cesse d'intercéder pour nous et que les bienheureux au ciel et les âmes du purgatoire peuvent prier, non seulement pour nous, mais encore pour eux-mêmes.

3. Les deux premières différences que nous venons de signaler distinguent nettement l'impétration du mérite, même *de congruo*. Les autres différences qu'il nous reste à énoncer se vérifient pleinement quand on compare l'impétration au mérite *de condigno*, mais

s'atténuent jusqu'à s'effacer quand on la rapproche du mérite *de congruo*.

Prenons, par exemple, cette formule lapidaire de saint Thomas, qui oppose d'une part l'objet de l'impétration et celui du mérite; d'autre part les attributs divins en vertu desquels Dieu accorde ses bienfaits à la prière ou au mérite : *impetratio pertinet ad id quod petitur et innititur soli gratiæ; meritum autem pertinet ad finem quem quis meretur et innititur justitiæ. De potentia*, q. VI, a. 9, ad 5um. L'application de cette formule au mérite *de congruo* nécessiterait des distinctions, des corrections, qui la rendraient bien moins nette et moins tranchante.

Il reste vrai que *impetratio pertinet ad id quod petitur*. On n'impètre que ce que l'on demande. *Unde est optima differentia*, conclut Suarez, *quod impetratio solum est illius rei quæ postulatur, meritum autem est proportionati præmii. De virtute religionis*, tr. IV, l. I, c. XXII, n. 4. D'où il suit que, si une prière n'obtient pas par impétration ce qu'elle sollicite, elle peut néanmoins obtenir par mérite autre chose : *si quis bona fide orando petat aliquid quod Deus novit illi non expedire, non impetrabit; merebitur autem uno vel altero modo juxta statum personæ, quia leges merendi semper dermanent, etiamsi occasio impetrandi desit. Ibid.*

Mais si la seconde partie de la formule, en ce qui concerne l'objet du mérite : *meritum autem pertinet ad finem quem quis meretur* (cf., pour le développement de cette idée, IIa IIæ, q. LXXXIII, a. 15, in corp. et ad 2um; *In IV Sent.*, l. IV, dist. IV, q. IV, a. 7, q. II) s'applique exactement au mérite *de condigno*, convient-elle aussi bien au mérite *de congruo?* Voir MÉRITE. Beaucoup de textes, où saint Thomas compare les objets du mérite et de l'impétration, ne sont rigoureusement exacts que si l'on sous-entend *de condigno* après *mereri* ou *meritum*; par exemple, *etiam ea quæ non meremur, orando impetramus; nam et peccatores Deus audit peccatorum veniam petentes quam non merentur.... et similiter perseverantiæ donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi, vel alii, quamvis sub merito non cadat. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXIV, a. 9, ad 1um. Si l'on voulait se donner la peine d'inscrire sur trois colonnes, en un tableau synoptique, ce que l'on peut obtenir de Dieu : *a)* par impétration, *b)* par mérite *de congruo*, *c)* par mérite *de condigno*, pour soi ou pour autrui, d'une manière infailliblement efficace ou non, en état de grâce ou de péché, les deux premières colonnes seraient semblables entre elles et fort différentes de la troisième.

4. De même, en ce qui concerne les attributs divins auxquels se réfèrent l'impétration et le mérite. *Impetratio.... innititur soli gratiæ* : c'est ce que répète à maintes reprises saint Thomas; cf. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXIII, a. 15, et surtout *In IV Sent.*, l. IV, dist. XV, q. IV, a. 7, q. III : *et inter hæc duo* (le mérite et l'impétration) *hæc differentia est quod meritum importat ordinem justitiæ ad præmium, quia ad justitiam pertinet retribuentis ut merenti præmium reddat; sed impetratio importat ordinem misericordiæ vel liberalitatis ex parte donantis; et ideo meritum ex seipso habet unde perveniatur ad præmium, sed oratio impetrare volentis non habet ex seipsa unde impetret, sed ex proposito vel liberalitate donantis.*

Mais est-ce seulement à la justice de Dieu que se réfère le mérite *de congruo*? Sa distinction même du mérite *de condigno*, sa définition même en font un intermédiaire entre le mérite proprement dit et l'impétration proprement dite, participant à la fois de l'un et de l'autre : ce qu'il obtient ne vient ni de la stricte justice de Dieu ni de sa pure libéralité. Cf. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXIV, a. 3; Suarez, *De div. gratia*, l. XII, c. XXXIV, n. 8; c. XXXV, n. 6.

IV. EFFICACITÉ *EX OPERE OPERATO* ET *PER MODUM IMPETRATIONIS*. — Du mérite passons au sacrifice de la messe. Le sacrifice en lui-même n'est pas nécessairement une prière de demande, mais il est joint à la prière et concourt à augmenter sa valeur impétratoire : *licet sacrificium hoc ex se sit valens ad impetrandum, tamen non applicatur ad impetrandum nisi ut orationi conjungitur, quia non impetratur nisi quod petitur vel desideratur ab alio; et ideo impetratio per se pertinet ad orationem quam sacrificium facit exaudiri et hoc modo impetrat.* Suarez, *De sacramentis*, part. I, disp. LXXIX, sect. IV.

Cette valeur impétratoire spéciale que le sacrifice de la messe confère à la prière de l'Église, il la tient de son institution même; elle est par conséquent indépendante des dispositions du prêtre qui l'offre comme ministre de Jésus-Christ, et même de la participation effective actuelle de Notre-Seigneur à l'oblation du sacrifice : *hoc sacrificium, præter effectum ex opere operato, habet ex vi suæ institutionis specialem vim ad impetrandum eos effectus pro quibus obtinendis offertur.* Suarez, *ibid.*, sect. II.

Le sacrifice de la messe possède donc une double efficacité : une efficacité *ex opere operato*, comme les sacrements, en vertu de laquelle il remet les peines dues au péché, et une efficacité *per modum impetrationis*, en vertu de laquelle il obtient tous les effets qui sont l'objet des prières de l'Église, y compris cette remise même des peines dues au péché quand elle est spécialement sollicitée dans les prières de l'Église. Cf. Suarez, *ibid.*, sect. IV.

Suarez reconnaît quatre différences entre ces deux modes d'action : *a) prior causalitas fundatur in speciali promissione, distincta a substantiali institutione sacrificii..., posterior autem modus impetrationis non requirit specialem promissionem, sed ex natura talis sacrificii consequitur...; b) ad effectum ex opere operato non est necesse ut offerens specialiter petat vel consequi intendat illum effectum..., at vero effectum per modum puræ impetrationis nullum conferi (sacrificium) nisi ex peculiari intentionis sacrificantis vel offerentis specialiter applicatur ad hoc vel illud beneficium obtinendum...; c) prior effectus ex opere operato infallibilis est..., et vero posterior effectus de se non habet unde sit infallibilis...; d) hic posterior modus causandi universalior est quam prior, tum ex parte personarum, quia ad plures personas extenditur hæc impetratio quam opus operatum.... tum etiam in effectibus, nam opus operatum definitur ad certum ac definitum effectum, hæc vero impetratio ad quoslibet effectus divinæ beneficentiæ extendi potest. Ibid.*, sect. II.

Sur le fruit impétratoire de la messe, voir déjà, t. VII, col. 81-82 et art. MESSE.

A. FONCK.

IMPLICITE. Voir EXPLICITE, t. V, col. 1868-1871.

IMPOSITION DES MAINS. — I. Origine du rite. II. Usage du rite. III. Efficacité du rite : est-il sacramentel? 1° en général; 2° dans la confirmation; 3° dans la pénitence; 4° dans les ordinations.

I. ORIGINE DU RITE. — L'imposition des mains est un rite chrétien d'origine juive.

I. CHEZ LES JUIFS. — Apte à symboliser les intentions les plus diverses, il apparaît dans l'Ancien Testament comme le rite propre de la *bénédiction*, de la *consécration à Dieu* et de l'*investissement d'une fonction*.

1° *La bénédiction.* — 1. *Privée.* — C'est en posant ses mains sur la tête des enfants de Joseph que Jacob les bénit, Gen., XLVIII, 14-20, et c'est encore par le même geste que, dans le tableau du peintre juif Oppenheim († 1882), *la Bénédiction du sabbat*, nous voyons le père de famille d'aujourd'hui bénir successivement tous ses enfants. *The jewish encyclopedia*,

t. IX, p. 413. — 2. *Liturgique.* — C'est par une bénédiction donnée au peuple sous la forme d'une imposition des mains que s'achevaient les sacrifices solennels. Le jour où Moïse inaugure le sacerdoce d'Aaron, celui-ci, quand il a fini de présenter au Seigneur les victimes offertes pour lui, pour ses fils et pour le peuple, ne descend de l'autel qu'après avoir levé ses mains vers le peuple pour le bénir. Lev., X, 22. L'auteur de l'Ecclésiastique décrit la cérémonie telle qu'elle s'accomplissait de son temps. Quand « les cérémonies du Seigneur étaient achevées » et que « les prêtres avaient accompli les fonctions sacrées, le grand prêtre descendait et élevait sa main sur toute l'assemblée des enfants d'Israël, pour donner de ses lèvres la bénédiction de la part du Seigneur,... et le peuple se prosternait... pour recevoir la bénédiction du Très-Haut. » Eccli., L, 19-21.

2° *La consécration à Dieu.* — 1. *Des victimes.* — L'offrande des victimes pour le sacrifice s'accompagnait toujours d'une imposition des mains. Qu'il s'agît d'un holocauste, Lev., I, 4, d'un sacrifice pacifique, Lev., III, 2, 8, 13, ou d'un sacrifice d'expiation, Lev., IV, 4, 24, 29, 33, celui au nom duquel ou pour lequel le sacrifice était offert devait poser sa main sur la tête de la victime avant qu'elle fût immolée. Le rite était obligatoire, mais n'avait rien de proprement sacerdotal. Celui qui demandait le sacrifice et présentait la victime devait l'accomplir lui-même en personne; au cas du sacrifice offert pour l'ensemble du peuple, c'est aux anciens d'Israël, comme à ses représentants naturels, qu'il appartenait de s'en acquitter. Lev., IV, 15. Lors de la purification du temple et de la restauration du culte sous Ézéchias, c'est le roi et toute l'assemblée qui imposent les mains sur les victimes offertes en holocauste pour tout Israël. II Par., XXIX, 23. Les prêtres n'imposaient eux-mêmes les mains à la victime que lorsqu'ils avaient à offrir le sacrifice en leur propre nom ou pour leurs propres péchés. Lev., IV. 4; VIII, 14, 18, 22. Le grand prêtre toutefois, au jour de la solennité de l'Expiation, posait ses deux mains sur la tête du bouc « émissaire » avant de confesser sur lui les iniquités des enfants d'Israël et de l'envoyer au désert. Lev., XVI, 21. Ce bouc représentait donc tout le peuple, et on ne le chargeait de toutes les iniquités d'Israël que pour accentuer le caractère propre de la grande solennité; son envoi au désert symbolisait la réalité des purifications accomplies : de tout ce qui avait pu jusque-là souiller le peuple, les prêtres ou le grand prêtre lui-même, les expiations ne laissaient rien subsister. — 2. *Des lévites eux-mêmes.* — C'est encore en signe d'offrande et de consécration faite à Dieu que l'imposition apparaît dans l'installation des lévites. Eux aussi, comme les prêtres au jour de leur consécration, Exod., XXIX, 10, 15, 22; Lev., VIII, 14, 22, ils auront à imposer les mains aux victimes qui seront immolées pour leur purification, Num., VIII, 12; mais ils ont d'abord à être soumis eux-mêmes à ce rite. « Tu feras approcher les lévites, dit Dieu à Moïse , et tu convoqueras toute l'assemblée des enfants d'Israël. Lorsque tu auras fait approcher les lévites devant Jahvé, les enfants d'Israël poseront leurs mains sur eux. » Num., VIII, 9-10. Et le sens du geste ressort ici clairement de ce qui suit; il équivaut à celui de l'imposition des mains faite à la victime par celui qui l'offre pour le sacrifice. Comme la victime, en effet, les lévites, après que le peuple leur a imposé les mains, « sont offerts en offrande balancée devant Jahvé, » Num., VIII, 21; cf. pour les victimes, Lev., VIII, 27, 29; IX, 21, etc., et la raison en est, dit Jahvé lui-même à Moïse, qu'ils sont prélevés pour lui parmi les enfants d'Israël : « Les enfants d'Israël poseront leurs mains sur eux. Aaron offrira les lévites en offrande balancée devant Jahvé, de la part des enfants d'Israël, afin qu'ils soient pour le service de Jahvé.... Tu feras tenir les lévites debout devant Aaron et ses fils, et tu les offriras en offrande balancée à Jahvé. Tu les sépareras ainsi du milieu des enfants d'Israël, et les lévites seront à moi. » Num., VIII, 10-14. La signification du rite dans le cas du sacrifice et dans celui des lévites est donc la même : l'imposition des mains a la valeur d'un acte de consécration au Seigneur. Dans les deux cas, le balancement de l'objet et des personnes offerts et consacrés à Dieu complétait le symbolisme de l'imposition des mains.

3° *L'investissement d'une fonction.* — Quand Moïse demande à Jahvé d'établir sur le peuple un chef capable de lui succéder, Jahvé, en lui désignant Josué pour cet emploi, lui prescrit de « poser sa main sur lui. » Num., XXVII, 18. Et en effet, quand Moïse est mort, Josué le remplace, « et les enfants d'Israël lui obéissent, » car, « il était rempli de l'esprit de sagesse parce que Moïse avait posé ses mains sur lui. » Deut., XXXIV, 9. Il y a donc eu transmission de pouvoir; par l'imposition des mains, Josué a été rendu participant de l'autorité et de l'esprit de sagesse de Moïse. Aussi ce mode d'investissement est-il considéré par les juifs comme le « prototype » des rites suivis depuis pour la collation des diverses fonctions publiques. Il n'en est pas fait mention ailleurs dans l'Ancien Testament, mais les historiens en admettent la persistance jusqu'au début de l'époque chrétienne. C'est par l'imposition des mains que se seraient recrutés alors les membres du grand sanhédrin. Cet usage cependant ne tarda pas à disparaître, et, parmi les motifs qui purent contribuer à le faire abandonner, des juifs eux-mêmes suggèrent celui de l'adoption qu'en firent les chrétiens pour l'ordination des chefs de leurs Églises. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4e édit., t. II, p. 250-251 et note 38; Lauterbach, art. *Ordination*, dans *The jewish encyclopedia*, t. IX, p. 428-429.

On rattache parfois au rite de l'imposition des mains le geste dont il est question au Lévitique, XXIV 14, et au Deutéronome, XIII, 9; XVII, 7, à propos du blasphémateur : tous ceux qui l'ont entendu et qui ont témoigné contre lui doivent être les premiers à lever la main sur lui pour le lapider et le faire mourir. Mais il ne s'agit plus là d'un rite à accomplir : on veut seulement que les témoins du crime soient les premiers à en tirer le châtiment. C'est probablement l'usage auquel fait allusion le Christ dans l'épisode de la femme adultère : « Que celui d'entre vous qui est sans péché soit le premier à lui jeter la pierre. » Joa., VIII, 7. Dans l'épisode du jugement de Susanne, Daniel, XIII, 34, les deux vieillards, avant de formuler leur accusation, mettent leur main sur la tête de l'accusée : c'est probablement le geste du serment.

II. DURANT LE MINISTÈRE PUBLIC DU CHRIST. — L'imposition des mains semble avoir été un des gestes les plus familiers de Jésus. Sans qu'on puisse dire que Jésus, en imposant les mains, accomplissait un rite, on peut considérer néanmoins l'imposition de ses mains comme un geste de guérison et de bénédiction.

1° *Geste de guérison.* — Pour opérer ses miracles, parfois, Jésus touche les malades ou les prend par la main. Ainsi guérit-il la belle-mère de saint Pierre, Marc., I, 31; ainsi ressuscite-t-il la fille de Jaïre : il lui prend la main et lui commande de se lever, Marc., V, 41; ainsi encore fait-il reprendre ses sens au possédé que le démon en l'abandonnant, a laissé comme mort. Marc., IX, 27. Pour rendre la vue à deux aveugles, il leur touche les yeux, Matth., IX, 29, et il guérit un sourd-muet en lui mettant les doigts dans les oreilles et lui touchant la langue, Marc., VII, 31; quand un lépreux vient implorer sa pitié, il étend la main, le touche et dit : « Je le veux,

sois guéri ». Marc., I, 4. Mais en plus de ces contacts ou de ces attouchements proprement dits, les évangélistes parlent de ce qu'ils appellent « l'imposition des mains. » Pour redresser la femme percluse, Jésus ne fait que lui imposer les mains. Luc., XIII, 13. Le geste est connu autour de lui comme constituant son mode habituel de guérison. Jaïre, quand il vient l'implorer, lui demande en propres termes de venir imposer les mains à sa fille afin qu'elle soit sauvée et qu'elle vive. Marc., V, 23; Matth., IX, 1. Ceux qui lui amènent le sourd-muet le supplient de même qu'il lui impose la main. Marc., VII, 32. A Capharnaüm, le soir, après qu'il a guéri la belle-mère de saint Pierre, tous ceux qui ont des malades les lui amènent; et lui, en leur imposant les mains aux uns après les autres, il les guérit. Luc., IV, 40. A Nazareth, au témoignage de saint Marc, VI, 5, il ne fait guère d'autres miracles que ceux-là : *nisi paucos infirmos impositis manibus curavit.* Comment procédait-il? En quoi consistait exactement cette imposition des mains? On ne saurait le préciser d'après les Évangiles; mais il est à noter qu'on ne parle pas d'une prière accompagnant le geste : la vertu bienfaisante en procédait toute de la personne et de la volonté du Christ, et c'est ce qui faisait l'admiration de ses compatriotes de Nazareth : *Unde huic.... virtutes tales, quæ per manus ejus efficiuntur?* Marc., VI, 2.

2° *Geste de bénédiction.* — Aussi son geste était-il par lui-même une bénédiction. On lui apportait les enfants pour qu'il les touchât, disent saint Marc, IX, 13, et saint Luc, XVIII, 15, pour qu'il leur imposât les mains et fît une prière sur eux, dit saint Matthieu, XIX, 13. Et lui, en effet, leur imposait les mains, Matth., XIX, 16; et en leur imposant les mains, il les bénissait, Marc., X, 16 : le geste, ici, s'accompagnait d'un souhait; c'est du moins ce que suggère l'expression évangélique. Nous ne trouvons cependant pas dans l'Évangile d'autre exemple de bénédictions accordées par Jésus sous cette forme. Son dernier geste seulement, au jour de l'Ascension, semble avoir été encore une bénédiction. « Il éleva les mains, écrit saint Luc, XXIV, 50-51, et les bénit. Et c'est comme il les bénissait, qu'il s'éloigna d'eux. »

III. DANS L'HISTOIRE DES APOTRES. — On ne lit nulle part dans l'Évangile que le Christ ait prescrit formellement à ses apôtres d'adopter et de pratiquer eux aussi l'imposition des mains. Il la mentionne seulement comme devant être en usage parmi les croyants. Entre autres prodiges qu'ils accompliront, « ils imposeront les mains aux malades, et ceux-ci se trouveront guéris. » Marc., XVI, 18. Mais, ne lirait-on pas dans la finale de Marc cette allusion à la survivance du geste traditionnel et du geste préféré du Maître, l'histoire des apôtres ne laisserait aucun doute sur leur fidélité à le conserver et à le reproduire. Pour eux comme pour lui c'est d'abord un geste de guérison.

1° *Geste de guérison.* — Dès le début, il est dit que « par les mains des apôtres » il se faisait des signes et des prodiges nombreux parmi le peuple. Act., V, 12. Et l'expression διὰ τῶν χειρῶν ne saurait s'entendre au sens purement métaphorique. Elle est la même que celle qu'emploie saint Marc, VI, 2, à propos des prodiges opérés par les mains du Christ; cf. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, p. 10, note 2; et, des apôtres en effet, comme il l'avait fait du Christ, Luc., IV, 40, comme il le fera de saint Paul, Act., XXVIII, 9-10, saint Luc dit que de loin on leur apportait les malades ou les possédés et que tous ces malheureux étaient guéris. Act., V, 16. Or, quand il parle du Christ et de saint Paul, il mentionne l'imposition des mains en propres termes; on ne saurait donc douter qu'elle ait été usitée par les apôtres. Et de fait, elle était usuelle. C'est par elle que Saul converti récupère la vue, Act., IX, 12, 17; c'est « par les mains » de Paul et de Barnabé qu'à Iconium s'accomplissent les prodiges par lesquels Dieu confirme leur prédication, Act., XIV, 3; de même, à Éphèse, pendant les deux ans qu'y passe saint Paul, *virtutes non quaslibet facieba Deus per manum Pauli.* Act., XIX, 11. Parfois, il est vrai, l'imposition des mains n'est pas nécessaire; par le seul attouchement des linges ayant appartenu à l'apôtre et sans doute en dehors de toute intervention de sa part, les guérisons se produisent. *Ibid.*, 12. Mais lui, quand il veut guérir, procède à l'imposition des mains. A Malte, saint Paul, reçu chez Publius, dont le père est malade, « va le voir, prie sur lui, lui impose les mains et le guérit. » A cette nouvelle tous les malades de l'île accourent. La scène de Capharnaüm se renouvelle; on vient à saint Paul et l'on est guéri. Act., XXVIII, 8-10. Apparemment l'apôtre répète pour chacun d'eux le geste qui a soulagé le père de son hôte.

2° *Geste de bénédiction.* — Mais c'est surtout comme geste de bénédiction que l'imposition des mains s'est transmise du Christ aux apôtres. A ce titre, elle occupe dans leur ministère spirituel une place de premier ordre. Avec le baptême, c'est celui de leurs rites religieux qui est le plus clairement attesté.

1. *Pour donner le Saint-Esprit et pour ordonner.* — Par l'imposition des mains, ils communiquent le Saint-Esprit aux nouveaux baptisés, Act., VIII, 17-19; XIX, 1-6; par elle, ils délèguent tout ou partie de leur pouvoir à ceux qu'ils s'associent ou se substituent pour l'administration ou le gouvernement des Églises. Act., VI 6; XIII, 3; XIV, 23; I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6. Saint Paul la mentionne déjà, semble-t-il, comme faisant partie de la réconciliation des pécheurs, I Tim., V, 22, et il n'est pas téméraire de penser que saint Jacques, V, 14, lui fait place également dans l'assistance des mourants. De cette sorte, elle se retrouverait donc à l'origine des sacrements de la confirmation, de l'ordre, de la pénitence et de l'extrême-onction. C'est ce qui a été déjà établi pour la confirmation. Voir CONFIRMATION, t. III, col. 975-1026. A l'art. ORDRE, on établira la valeur sacramentelle de l'imposition des mains aux diacres et à Timothée. Le P. Prat, à l'art. ÉVÊQUES, t. V, col. 1684, a déjà indiqué qu'il était permis de voir « une consécration épiscopale » dans « la cérémonie qui constituait Paul et Barnabé fondateurs d'Églises avec pouvoir d'ordonner des prêtres. » Act., XIV, 23. Il ne reste donc qu'à examiner si l'imposition des mains fait réellement partie, à l'époque des apôtres, de la réconciliation des pécheurs et de la prière sur les malades.

a) Dans la réconciliation des pécheurs. — Il n'est pas commun parmi les catholiques de l'y reconnaître. Le seul passage où elle y peut paraître signalée est plutôt et depuis longtemps expliqué par eux de l'ordination. C'est celui où saint Paul recommande à Timothée de ne pas trop se hâter d'imposer les mains sous peine de « communier » ainsi aux péchés d'autrui : *Manus cito nemini imposueris, neque communicaveris peccatis alienis.* I Tim., V, 22. On s'accorde, en effet, à relier entre elles les deux parties de ce verset et à entendre la seconde d'une conséquence qui résulterait pour Timothée d'une imposition des mains prématurée : il risquerait, par sa précipitation, de se rendre participant, ou responsable, des péchés de celui à qui il se serait ainsi trop hâté d'imposer les mains.

a. L'interprétation primitive. — Cette interprétation toutefois est loin de s'imposer et les commentateurs mêmes qui l'admettent, par exemple, Salmeron, Corneille de la Pierre, Estius, dom Calmet, Bisping, Belser, etc., signalent la persistance de l'opinion qui voit dans cette imposition des mains la réconciliation des pécheurs. Il semble même que cette opinion ait gagné récemment beaucoup de terrain. Dans un article

publié sur ce sujet dans les *Recherches de science religieuse*, septembre-octobre 1912, p. 448-460, on a pu citer une longue liste d'auteurs, tous spécialistes en exégèse ou en histoire des institutions primitives de l'Église, qui l'admettent, p. 448. Aussi bien cette interprétation est-elle de beaucoup la plus ancienne; jusqu'à l'Ambrosiaster et à Théodore de Mopsueste, on n'en connut point d'autres. Tertullien, *De pudicitia*, XVIII, 9; cf. XVIII, 1, cite ce verset pour prouver que l'apôtre interdisait la réconciliation de certains pécheurs. Au concile de Carthage, en 256, l'évêque Aurèle d'Utique l'oppose aussi à la réconciliation des hérétiques par la seule imposition des mains : s'en contenter, c'est se rendre coupable de cette « participation aux péchés d'autrui que proscrit l'apôtre. » *Sent. episc.*, 41, *Opera S. Cypriani*, édit. Hartel, t. I, p. 51. L'auteur du *De aleatoribus*, 4, un évêque, on a même dit un pape du IIIe siècle, le cite, parmi beaucoup d'autres, comme condamnant les chefs d'Église qui pardonnent trop aisément aux coupables : *Nonne ipsi delinquentium se pondere onerant? Opera Cypriani*, édit. Hartel, t. III, p. 95. Saint Cyprien peut être considéré comme lui donnant le même sens, du *peccantes coram omnibus argue* que l'opinion commune entend, au contraire, des seuls presbytres reconnus coupables. *Testim.*, III, 76, édit. Hartel, t. I, 172. Origène prend également le v, 20 au sens général. *In Jes. Nave*, hom. VII, 6, *P. G.*, t. XII, col. 861. Saint Augustin suit, en cela saint Cyprien. *Serm.*, LXXXII, 5; LXXXIII, 7, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 510, 519; de même, *De fide et operibus*, 3, 4, t. XL, col. 200 : aux montanistes qui s'autorisent eux aussi du *ne communicaveris peccatis alienis* pour refuser leur communion à ceux qu'ils estiment insuffisamment purifiés par la seule imposition des mains, il ne reproche nullement d'entendre des pécheurs en général ce qui serait dit des clercs précipitamment ordonnés. Lui aussi applique le mot aux pécheurs, quels qu'ils soient. Il conteste uniquement que la communication aux péchés d'autrui ainsi proscrite résulte de la seule vie en commun; elle suppose en plus l'approbation ou l'imitation de leurs fautes. *Epist.*, CVIII, 3, 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 409; *Cont. epist. Parmen.*, II, 20, 39; III, 1, 2; *Cont. Crescon.*, III, 36, 40, *P. L.*, t. XLIII, col. 80, 83, 517. Saint Pacien de Barcelone, *Parænesis ad pænitentiam*, 8; *Epist.*, III, 19, l'applique formellement à la réconciliation par le prêtre du pécheur qui dissimule ses fautes : le pénitent ainsi réconcilié corrompt la masse tout entière et met en cause la responsabilité du prêtre qui l'admet à la communion. *P. L.*, t. XIII, col. 1076, 1086. Si l'on ajoute que saint Jean Chrysostome lui-même, *In I Tim.*, homil. XV, 2, *P. G.*, t. LXII, col. 582, tout en appliquant le verset 22 à l'ordination, entend, au contraire, comme saint Cyprien et à l'encontre de l'opinion commune, les trois versets précédents de la pénitence et du traitement des pécheurs en général, on comprendra qu'il peut y avoir intérêt à comparer les deux interprétations et à rechercher celle qui répond le mieux à l'ensemble du texte.

Or, il n'y a dans le texte, pour recommander l'opinion commune, que l'expression même d'imposition des mains. Nulle part, le Nouveau Testament ne l'applique à la réconciliation des pécheurs, et saint Paul, dans deux autres passages des Épîtres à Timothée, I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6, la mentionne à propos de l'ordination. On conclut de là qu'ici encore il doit l'entendre de même. Mais la question est précisément s'il n'y a pas lieu de reconnaître ici un emploi spécial de ce rite dont l'usage est si divers. D'une part, la chose est possible. Les Épîtres pastorales ont plusieurs expressions qui leur sont propres, et les acceptions diverses, quoique juxtaposées, d'un même mot sont fréquentes chez saint Paul. Dans ce chapitre même, le mot πρεσβύτερος désigne au ℣ 1 un vieillard et au ℣ 17, d'après l'opinion commune tout au moins, un presbytre; le mot προεστῶτες, 17, désigne les chefs de la communauté alors qu'au c. III, 4, 5, 12, il est dit des chefs de famille. Il n'y aurait donc rien d'étrange que l'imposition des mains y ait une signification particulière. D'autre part, il est incontestable que la réconciliation des pécheurs, dès qu'elle apparaît dans la littérature chrétienne, comporte l'imposition des mains; elle est même communément désignée par cette expression. A l'époque de saint Cyprien, l'usage en est manifestement très ancien : la formule *imponere manum in pœnitentiam* est une formule toute faite. S. Cyprien, *Epist.*, XV, 1 : *Ante manum ab episcopo et clero in pœnitentiam impositam*; XVI, 2 : *per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiant;... nondum manu eis ab episcopo et clero imposita*. Cf. XVII, 2; XVIII, 1; XIX, 2, etc. Le pape saint Étienne l'emploie comme traditionnelle à propos de la réconciliation des hérétiques : *Nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in pœnitentiam* : prescription qu'Eusèbe résume par cette formule très expressive : μόνῃ χρῆσθαι τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ. *H. E.*, VII, 2. Enfin l'affirmation de la *Didascalie des apôtres* est on ne peut plus explicite : l'imposition des mains est pour le pénitent ce qu'est le baptême pour le converti du paganisme, II, 41, 2, édit. Funk, p. 131. Voilà donc un usage, un rite, dont le caractère traditionnel ne saurait s'expliquer que par son origine apostolique. Les documents du IIe siècle ne permettent pas, il est vrai, de saisir ce lien de dépendance. Mais il en est de même pour tous les usages de l'imposition des mains : leur dérivation apostolique se déduit plutôt qu'elle ne se constate. Ni pour la confirmation ni pour l'ordination, il n'y a aucun texte du IIe siècle qui en atteste l'usage. Mentionnée dans les écrits de l'âge apostolique, elle ne reparaît ensuite que chez les écrivains du IIIe siècle, où apparaît aussi l'imposition des mains dans la réconciliation des pécheurs. La lacune documentaire est donc d'ordre général et elle s'explique par le caractère général des œuvres de cette époque qui nous sont parvenues. Malgré l'absence de témoignages positifs, personne cependant ne songe aujourd'hui à contester la continuité de la pratique ecclésiastique. « Il n'y a pas de doute, écrit Behm à ce propos, que l'usage de l'imposition des mains si largement répandu dans l'Église [du IIIe siècle] ne se rattache à la pratique primitive; c'est en droite ligne et en partant de la période de début que le développement s'est produit; ici encore, suivant la loi de l'histoire des rites, c'est la pratique du commencement qui est devenue la tradition. » *Die Handauflegung im Urchristentum*, p. 61. On ne saurait par conséquent alléguer non plus le silence de l'époque intermédiaire pour refuser de rapporter à l'époque apostolique l'imposition des mains pénitentielle, telle qu'elle se pratique au IIIe siècle.

b. Sens de la communication aux péchés d'autrui. — Or, ce que les habitudes lexicographiques de saint Paul montrent possible et ce que l'histoire la plus ancienne de la réconciliation pénitentielle suggère, le contexte immédiat du passage en question l'impose. La « communion aux péchés d'autrui, » qui, de l'avis commun, y est présentée comme la conséquence d'une imposition des mains prématurée, ne peut s'entendre en effet que de l'admission dans la communauté chrétienne de pécheurs insuffisamment purifiés. Pour l'entendre d'une contamination par les fautes ultérieures d'un presbytre, de celui qui lui a imposé les mains, il a fallu partir de l'idée préconçue qu'il s'agissait de l'ordination. On ne cite pas, en effet, d'exemple où la formule « communier aux péchés d'autrui » signifie

porter la responsabilité des fautes commises par celui qu'on a témérairement investi d'une charge importante. L'idée de la communion aux péchés des membres indignes de la communauté est, au contraire, une des idées les plus communes aux écrivains de l'âge apostolique, et sa persistance se constate jusqu'à l'époque où elle apparaît de nouveau étroitement associée à celle d'une imposition des mains accordée trop tôt aux pécheurs.

Elle est d'abord essentiellement paulinienne. Elle est énoncée dans le *modicum fermentum totam massam corrumpit.* I Cor., v, 6. Elle justifie l'expulsion de l'incestueux : Ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν, v, 13 : le conserver au milieu d'eux serait pour les fidèles συναναμίγνυσθαι πόρνοις, v, 9-12. Les mots qui expriment cette idée sont de saint Paul. En détournant les Éphésiens de s'associer aux fils de l'incrédulité, v, 7, il leur recommandait de ne pas « communier aux œuvres stériles des ténèbres, » v, 11. Pour lui, association de croyants et d'incroyants est synonyme de « communion de la lumière avec les ténèbres. » II Cor., vi, 14.

Et saint Jean exprime les mêmes idées dans les termes mêmes de l'Épître à Timothée. Recevoir un infidèle à la doctrine du Christ ou seulement le saluer, c'est « communier à ses péchés. » II Joa., 11. Le peuple de Dieu, s'il ne sortait pas de Babylone, participerait à ses péchés. Apoc., xviii, 4.

Même langage au IIe siècle. Pour un mari, c'est « communier » à l'adultère de sa femme que de continuer à cohabiter avec elle. Hermas, *Mand.*, iv, 1-5. De même une femme chrétienne craindrait de « communier » aux déportements de son mari si elle demeurait au domicile conjugal. Justin, *II Apol.*, 2, *P. G.*, t. vi, col. 444.

A plus forte raison, la communion rituelle ou religieuse entraîne-t-elle cette contamination : l'admission au sacrifice d'un homme brouillé avec son frère suffirait à le profaner pour tous. *Didaché*, xiv, 2.

Aussi est-on attentif à éviter toute communication avec les hérétiques et les pécheurs. Eusèbe, *H. E.*, iv, 14, *P. G.*, t. xx, col. 340, dit à propos du refus de saint Polycarpe de reconnaître Cérinthe et Marcion : Τοσαύτην οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτῶν ἔσχον εὐλάβειαν πρὸς τὸ μήδε λόγου κοινωνεῖν τινι τῶν παραχαρασσόντων τὴν ἀλήθειαν. Et il nous montre Origène fidèle dès son enfance à cette loi de l'Église : réfugié chez une dame dont le fils adoptif, quoique hérétique, attirait des catholiques à ses leçons, οὐ πώποτε προὐτράπη κατὰ τὴν εὐχὴν αὐτῷ συστῆναι, φυλάττων ἔξ ἔτι παιδὸς κανόνα Ἐκκλησίας. *H. E.*, vi, 2, col. 525. A Rome aussi, le martyr Moïse se sépare de Novatien (ἀκοινώνητον ἐποίησεν) : lettre du pape Corneille dans Eusèbe, *H. E.*, vi, 43, col. 628; et à Alexandrie, les martyrs ne reprennent la vie commune avec certains *lapsi* qu'après avoir jugé leur pénitence suffisante. Lettre de saint Denys d'Alexandrie dans Eusèbe, *H. E.*, vi, 42, col. 613.

C'est surtout, en effet, dans le cas d'une pénitence insuffisante que la « communion aux péchés d'autrui » est à redouter : *Qui orat vel communicat cum homine ex Ecclesia ejecto*, dit la *Didascalie des apôtres, juste oportet cum hoc numerari.. Si quis enim cum homine ex Ecclesia ejecto communicat et orat..., coinquinatur, cum illo*, iii, 8, 5, Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. i, p. 198. Et elle ajoute pour l'évêque : *Si [episcopus] pepercerit ei qui inique peccat et permittit eum in Ecclesia manere, hic coinquinavit Ecclesiam suam*, ii, 9-10, Funk, p. 44. Les novatiens exagérèrent ce principe : ils s'en autorisaient pour refuser de réconcilier les pénitents, et la *Didascalie* prescrit de passer outre, ii, 14, 3, Funk, p. 50 et 51. Elle prouve même par l'Écriture qu'avoir des rapports avec l'impie n'est pas « communier à ses péchés » : Περὶ γὰρ τοῦ μὴ δοκεῖν τοὺς πλησιάζοντας ἀδίκοις συμμολύνεσθαι ἢ ΚΟΙΝΩΝΕΙΝ ΤΑΙΣ ΑΥΤΩΝ ΑΜΑΡΤΙΑΙΣ ὁ Ἰεζεκιὴλ λέγει, ii, 14, 13, Funk, p. 54, 55. Par où l'on voit que, chez les catholiques et les hérétiques, malgré l'opposition des doctrines, les formules de l'Épître à Timothée ont le même sens. Elles l'ont aussi en Afrique. Tertullien combat par ce verset de saint Paul la réconciliation de certains pécheurs. *De pudicitia*, 18, 9. L'auteur du *De aleatoribus*, 4, *Op. Cypriani*, édit. Hartel, t. iii, p. 95, 96, invoque ce texte contre ceux qui sont trop indulgents à l'égard des pécheurs. Il en appelle à la doctrine salutaire qui règle à ce sujet la conduite de ceux qui ont reçu le pouvoir de lier et de délier pour la rémission des péchés : *Salutari doctrina admonemur, ne, dum delinquentibus adsidue ignoscimus, ipsi cum eis torqueamur.... Dum falsam communicationem damus, id quod cum honore de Dei dignatione percipimus, indignante Domino ex propria actione amittamus*, i, 1, 2, Hartel, p. 93. Saint Cyprien emploie les mêmes formules à propos de ceux qui, sous prétexte qu'ils ont accompli la pénitence et qu'ils ont reçu du pape l'absolution, *cum Basilide et Martiale temere communicant.* L'Écriture, en effet, dit-il, *consortes et participes ostendit eos alienorum delictorum fieri qui fuerint delinquentibus copulati... Dum malis et peccatoribus et pœnitentiam non agentibus inlicita communicatione miscentur, nocentium contactibus polluuntur et junguntur in culpa. Epist.*, lxvii, 9, édit. Hartel, t. ii, p. 742-743. De là dérive sa doctrine sur l'admission des hérétiques : les recevoir par la seule imposition des mains, c'est « communier à leurs péchés. » *Qui talibus ad ecclesiam venientibus sine baptismo communicandum existimant, non putant se alienis imo æternis peccatis communicare. Epist.*, lxxiii, 19, édit. Hartel, t. ii, p. 794. Le pape, en agissant ainsi, « *communie au baptême de Marcion.* » *Epist.*, lxxiv, 8, t. ii, p. 805. Au jugement de Firmilien de Césarée, il « communie » de même et pour le même motif « *au baptême de tous les hérétiques.* » *Epist.*, lxxv, 23, Hartel, t. ii, p. 824. Et les évêques du concile de Carthage en 256 jugent de même : ils appuient leur raisonnement sur les paroles mêmes de saint Paul et de saint Jean. Aurèle d'Utique, *Sent. episc.*, 41, Hartel, t. i, p. 451; Aurèle de Chullabi, *ibid.*, 81, p. 459-460. En Espagne, saint Pacien, *Parænesis ad pænit.*, 8, *P. L.*, t. xiii, col. 1086, se réfère au texte de saint Paul à Timothée pour dire que l'admission d'un pécheur dissimulé à la communion ecclésiastique rend le prêtre qui en est l'auteur responsable de ses péchés. En Cappadoce, saint Basile explique de même par la préoccupation de ne pas participer à la souillure des pécheurs le zèle que les évêques apportent à l'administration de la pénitence. *Epist. can.*, 84, *P. G.*, t. xxxii, col. 808.

Le sens primitif de l'expression κοινωνεῖν ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις n'est donc pas douteux : la « communion aux péchés d'autrui » résulte du maintien ou de l'admission d'un pécheur dans la société dont on est le membre ou le chef. Or, cette interprétation, qu'impose le sens de cette expression depuis l'âge apostolique jusqu'au ive siècle, entraîne l'interprétation de « l'imposition des mains » comme rite de la réconciliation des pécheurs.

c. Le sens des versets précédents. — Le contexte immédiat n'est pas seul à imposer cette interprétation; les versets précédents la suggèrent, eux aussi. Le passage, en effet, tout au moins à partir du ℣ 20, a manifestement pour objet la conduite à tenir à l'égard des pécheurs; le discernement des candidats à l'ordination et les qualités à exiger d'eux ont déjà fait la matière du c. iii de l'Épître. Présentement il s'agit d'indiquer à Timothée le procédé à suivre dans la

répression des abus ou désordres dont plusieurs allusions, v, 11-15, 24, laissent aisément entrevoir la réalité et la gravité. C'est pourquoi, après lui avoir recommandé de ne pas oublier même en cette matière les égards dus à l'âge, ou peut-être même au caractère du presbytre, 17-19, et l'avoir invité en particulier à n'accepter que sur témoignages concordants une accusation contre un ancien, 19, il lui demande de reprendre publiquement les pécheurs; cela est nécessaire pour inspirer aux autres une crainte salutaire. Qu'il évite seulement ici encore de se laisser entraîner à des considérations de personnes, 21. Et c'est ainsi que l'apôtre est amené à parler de la réconciliation des coupables : que Timothée ne se hâte pas trop d'imposer les mains; il communierait lui-même aux fautes d'autrui, 22. La suite des idées, on le voit, est ainsi toute naturelle.

Elle disparaît, au contraire, dans l'interprétation commune qui ramène brusquement au v 22 la question du discernement des candidats à l'ordination. Cette interprétation n'a donc pas seulement contre elle de manquer totalement de point d'appui dans la tradition des premiers siècles et de donner en particulier au κοινωνεῖν ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις une signification sans exemple; en entendant le τοὺς ἁμαρτάνοντας ἔλεγχε des seuls presbytres reconnus coupables après accusation et enquête, elle donne en outre au verset entier une explication contraire à la fois à la logique, à la grammaire et à la vraisemblance. — α. Cette mise en évidence d'une catégorie de presbytres prévaricateurs détonne ici. Rien dans le texte ne marque l'intention d'opposer les ἁμαρτάνοντας aux καλῶς προεστῶτες mentionnés trois versets plus haut. Le δέ inséré par quelques rares manuscrits entre l'article τούς et le participe ἁμαρτάνοντας n'est pas retenu dans les bonnes éditions critiques : il est facile de concevoir que l'interprétation commune, qui en aurait interdit la suppression, en ait suggéré l'insertion. Serait-il authentique, du reste, l'opposition qu'il établirait viserait plutôt le verset précédent : tandis que les ἁμαρτάνοντας doivent être repris devant tous les autres, contre un presbytre, au contraire, une accusation ne doit être retenue que sur bonne preuve : manifestement le cas d'une faute commise par un presbytre n'est prévu que comme exceptionnel. — β. Le vocabulaire d'ailleurs et la grammaire s'opposent aussi au lien qu'on établit entre les versets 19 et 20. « Contre un presbytre, dirait le premier, une accusation ne doit pas être admise, à moins qu'elle ne soit appuyée de deux ou trois témoignages. » « Ceux, poursuivrait le second, [qu'après l'enquête ainsi provoquée on aura reconnus] coupables, il faut les reprendre. » Il y aurait là passage bien brusque du singulier au pluriel! il y aurait un sens bien inattendu donné au participe présent ἁμαρτάνοντας, il y aurait enfin une addition faite au texte pour lui faire signifier ce que saint Paul n'a pas exprimé plus clairement. Du reste, la connexion ainsi établie entre les deux versets ne s'impose pas nécessairement. Rien n'assure que saint Paul n'en ait pas eu une autre dans l'esprit : pourquoi, si le κατὰ πρεσβυτέρου du ℣ 19 vise un presbytre et non pas seulement un vieillard, la mention d'une défaillance possible chez un presbytre ne l'aurait-il pas amené à parler des pécheurs en général? Il serait surprenant, dans un chapitre rempli d'allusions aux fautes qui se commettent dans la communauté, 12-16, 24-25, que l'apôtre, instruisant son disciple sur la manière de les traiter, ne mentionne, en fait de pécheurs à corriger, que des presbytres. Le contexte, en un mot, permet de laisser au τοὺς ἁμαρτάνοντας la portée générale que lui donne sa signification propre et que saint Jean Chrysostome Origène, saint Augustin après saint Cyprien, et tant d'autres, lui ont reconnue. — γ. Enfin le traitement des pécheurs, tel qu'on le conçoit prescrit pour les seuls presbytres, est d'une anomalie sans exemple dans l'histoire de la pénitence. La correction qu'on découvre au ℣ 20 est une correction faite en famille : le ἐνώπιον πάντων ne viserait que le collège presbytéral et le coupable ne devrait être ainsi repris que pour inspirer une crainte salutaire au reste (οἱ λοιποί) de ses collègues; après avoir exigé, en un mot, pour admettre l'accusation, la multiplicité des témoins, on ne procéderait à la répression qu'à huis clos. N'y a-t-il pas là une inconséquence? Un anachronisme aussi, car c'est supposer un clergé dès lors si complètement séparé des fidèles qu'il ait déjà comme son droit pénal et son tribunal particuliers. Que si, faisant violence à la syntaxe, et tout en continuant à ne voir dans les ἁμαρτάνοντας que des presbytres dénoncés et reconnus coupables, on préfère admettre pour eux une correction publique devant tous les fidèles, en sorte que « les autres » soient le reste, non du collège presbytéral, mais de toute la communauté, on attribue ainsi à l'apôtre, au sujet des clercs, une législation pénitentielle que l'Église n'a pas maintenue : on lui fait prescrire pour eux la pénitence publique, à laquelle l'Église fit au contraire toujours profession de ne pas les admettre. Combien plus les anciens, y compris même saint Jean Chrysostome, malgré son interprétation de l'imposition des mains au sens de l'ordination, avaient-ils le sens de la réalité, eux qui, d'instinct, et sans seulement se préoccuper du contexte, reconnaissaient dans ce passage la correction publique des pécheurs qui était pratiquée tous les jours sous leurs yeux! Reprendre publiquement les pécheurs : dès ses premières lettres saint Paul en avait fait un devoir. Il avait prescrit aux Thessaloniciens de noter ceux qui refuseraient d'obtempérer à ses ordres, de ne pas les admettre à leurs réunions et, sans les traiter en ennemis, de les reprendre cependant en frères. II Thess., III, 14-15. Il avait demandé de même aux Corinthiens de rompre tout commerce avec l'incestueux, I Cor., v, et il ne s'était déclaré satisfait qu'autant que la correction publique infligée au coupable lui avait fait comprendre la gravité de sa faute. II Cor., II, 6. Il devait un peu plus tard recommander à Timothée de reprendre ceux qui résistent à la vérité. II Tim., II, 25. Toute sa seconde lettre tend en somme à le mettre en garde contre la pusillanimité : sans se laisser arrêter par aucune considération d'opportunité ou d'importunité, il doit reprendre et admonester, IV, 2. Même insistance auprès de Tite : qu'il use de son autorité pour reprendre : ἔλεγχε μετὰ πάσης ἐπιταγῆς, II, 15, et après une ou deux admonestations qu'il rompe avec les fauteurs de discorde, III, 10. C'est là, en effet, l'office des chefs d'Église : aussi parmi les qualités à exiger de ceux qu'il a chargé Tite d'établir en Crète, saint Paul mentionne-t-il en propres termes la fermeté à reprendre les contradicteurs, I, 9. On comprend donc aisément que des évêques aient reconnu l'exercice de ce pouvoir de correction dans le τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε : le *corrigere palam* était destiné à devenir classique en matière de pénitence, et, pour le prouver, il n'est pas besoin de descendre à l'époque de saint Augustin, il suffit de citer les passages de la *Didascalie des apôtres*, dans lesquels l'auteur, voulant engager l'évêque, comme le fait saint Paul, à sévir courageusement, mais sans parti pris, contre le pécheur, se borne à paraphraser le ℣ 20 : Δεῖ γὰρ ἐπὶ τῶν ἁμαρτανόντων μὴ παρασιωπᾶν, ἀλλ' ἐλέγχειν, νουθετεῖν, ὅπως καὶ ΤΟΙΣ ΕΤΕΡΟΙΣ, ΕΥΛΑΒΕΙΑΝ ΕΜΠΟΙΗΣΗ, II, 17, 5, édit. Funk, p. 64. Ἰδὼν δὲ σὺ τὸν ἡμαρτηκότα, πικρανθεὶς κέλευσον αὐτὸν ἔξω βληθῆναι, II, 16, 1, p. 61. *Si autem in-*

ventus fuerit [*peccator*] *inrubidus et non confundatur et ingressus fuerit ecclesiam, arguitur et corripitur ab episcopo,... confusus egredietur et totus grex, cum viderit lacrimas illius, correptionem apud se sentit*, II, 10, 4-5, p. 46. Cf. II, 9 et 10, 1; 39, 6. Pour l'exégèse détaillée de tout ce passage de l'Épître à Timothée, voir l'art. cité des *Recherches de science religieuse*, septembre 1912, p. 449-454.

d. Objections et conclusion. — On a objecté cependant à cette démonstration que les témoignages apportés sont d'une époque trop récente, et qu'il n'y a pas trace dans les écrits de l'âge apostolique d'une réconciliation des pécheurs telle que celle que nous croyons trouver dans saint Paul. *Biblische Zeitschrift*, 1914, t. XII, p. 176-180. Mais l'objection est au moins étrange de la part de ceux qui admettent l'interprétation commune : les témoignages qu'ils invoquent en sa faveur sont tous postérieurs aux nôtres, et l'on serait curieux de connaître les traces qu'ils découvrent, dans les écrits de l'âge apostolique ou post-apostolique, d'un tribunal ecclésiastique tel que celui qu'ils supposent établi par saint Paul pour juger les presbytres. Ce sont les contemporains de saint Paul et saint Paul lui-même qui nous ont donné le sens de l'expression *communier aux péchés d'autrui* et avant de dire qu'il n'y a pas de trace, à l'époque apostolique, de la réconciliation des pécheurs, il faudrait prouver que cette trace n'existe pas dans le passage en question de l'Épître à Timothée. Or il ne saurait suffire pour cela d'en proposer comme plausible une interprétation qui, pour être devenue commune, du jour peut-être où la réconciliation des pécheurs cessa d'être une fonction épiscopale, du jour surtout où les novatiens et les donatistes abusèrent de ce texte pour refuser la réconciliation aux pécheurs, n'en est pas moins sans fondement dans la tradition primitive. Comme en outre elle trouble l'ordre des idées dans l'ensemble du passage, qu'elle fait violence au sens usuel d'expressions aussi courantes que le ἁμαρτάνοντας ἐλέγχειν et le κοινωνεῖν ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις, qu'elle attribue enfin à saint Paul, pour les fautes des clercs, un mode de répression ou de pénitence contraire à la pratique constante de l'Église, l'interprétation primitive nous paraît nettement préférable et c'est pourquoi il nous paraît aussi que l'usage de l'imposition des mains dans la réconciliation des pécheurs peut être considéré comme attesté par saint Paul.

b) Dans la prière sur les malades. — Peut-on en dire autant de la prière sur les malades dont parle saint Jacques, V, 14? Origène l'a cru. Dans une citation de ce passage, il substitue à l'*orent super eum* de l'apôtre l'*imponant ei manum* de la réconciliation pénitentielle, car c'est à la rémission des péchés par la « pénitence dure et laborieuse » et comportant la confession préliminaire qu'il applique le texte de saint Jacques. *In Lev.*, homil. II, 4, *P. G.*, t. XII, col. 418-419. A ses yeux, par conséquent, « prier sur quelqu'un » et lui « imposer les mains » sont deux expressions qui sont équivalentes ou désignent tout au moins deux choses qui s'entraînent l'une l'autre. Et c'est bien, en effet, ce que suggèrent les Actes des apôtres. Si l'on met à part les passages sur la communication du Saint-Esprit aux baptisés de Samarie, VIII, 17, à saint Paul lors de sa guérison par Ananie, IX, 17, aux baptisés d'Éphèse, XIX, 6, partout où l'imposition des mains est mentionnée, la prière l'accompagne : à Jérusalem, lors de l'ordination des diacres, VI, 6; à Antioche, lorsque Paul et Barnabé reçoivent leur mission, XIII, 3; à Malte, quand Paul impose les mains au père de Publius pour le guérir, XXVIII, 8. Saint Matthieu avait dit aussi que ceux qui présentaient leurs enfants à Jésus demandaient de leur « imposer les mains et de prier, sur eux » XIX, 13, et saint Marc avait mentionné les paroles de bénédiction accompagnant le geste, X, 16. Dans un passage des Actes, l'identification établie par Origène paraît manifeste. Quand Paul et Barnabé, au retour de leur première mission, établissent des presbytres dans les Églises qu'ils ont fondées, on ne saurait douter qu'ils ne l'aient fait en leur imposant les mains, comme on l'avait fait pour eux à Antioche et comme les Épîtres pastorales montrèrent plus tard l'usage établi depuis longtemps. Or, s'il est fait mention à ce propos, de jeûnes et de prières comme à Antioche, XIV, 23, l'imposition des mains n'est pas nommée, XIII, 3. C'est donc ou bien qu'elle accompagne de soi les prières, ou bien qu'elle est supposée suffisamment indiquée par le χειροτονήσαντες qui précède. Le verbe χειροτονεῖν, en effet, quoique, dit des supérieurs, il ne signifie encore directement que le fait « d'établir » ou de « constituer, » évoque suffisamment l'idée d'une imposition des mains pour qu'il soit inutile de lui en juxtaposer l'expression formelle. Quoi qu'il en soit, au reste, du motif de l'omission constatée ici, l'association de l'imposition des mains et de la prière est dans les Actes assez évidente pour expliquer qu'Origène l'ait admise dans l'Épître de saint Jacques. Et nous n'hésitons pas pour notre part à considérer comme pleinement fondée l'identification qu'il a faite de l'*orent super eum* et de l'*imponant ei manum*; l'identification du rite d'ensemble prescrit par saint Jacques avec celui de la pénitence en général et de la réconciliation des pécheurs en particulier est une question différente, que nous n'avons pas à aborder ici. Voir t. V, col. 1913 sq., 1934-1935. Et nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur l'imposition des mains dans le sacrement de l'extrême-onction. Mais, que, dans la pensée de saint Jacques, la prière sur les malades ait comporté de la part des prêtres invités à les visiter une imposition des mains distincte de l'onction, l'usage biblique joint à la pratique primitive des Églises nous paraît le mettre hors de doute. Origène, sans qu'il l'ait lu dans son texte, comme certains seraient portés à l'admettre, n'a donc fait, en traduisant *orent super eum* par *imponant ei manum*, que transposer les appellations de deux réalités qui normalement étaient associées.

II. Usage du rite dans l'Église. — Le rite juif, évangélique et apostolique de l'imposition des mains s'est conservé dans l'Église. Entre la fin de l'âge apostolique et les débuts du IIIe siècle, aucun document ne le signale explicitement comme faisant partie d'une fonction liturgique déterminée. Ni la *Doctrine des apôtres*, bien qu'elle indique la manière de baptiser et de célébrer l'eucharistie, ni saint Clément de Rome, ni saint Ignace d'Antioche, malgré l'insistance de leurs lettres sur l'origine apostolique de l'épiscopat, ni saint Justin dans la description qu'il fait aux empereurs, *Apol.*, I, 61-65, des rites chrétiens, ne le mentionnent. Dans les écrits de cette période intermédiaire, on relève seulement quelques allusions à la persistance du « charisme » de la guérison des malades par l'imposition des mains. S. Irénée, *Cont. haer.*, II, 32, *P. G.*, t. VII, col. 829; Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, 34, *P. G.*, t. X, col. 640. *Acta Petri cum Simone*, 20, L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922 p. 388. Un extrait du gnostique Théodote conservé par Clément d'Alexandrie, *Excerpta ex Theodoto*, 22, permet aussi de conjecturer que chez les valentiniens les cérémonies de l'initiation comportaient une imposition des mains, *P. G.*, t. X, co . 669; un autre de ces extraits, col. 697, semble faire allusion à des prières accompagnées d'une imposition des mains qui auraient dès lors précédé l'administration du baptême.

Clément d'Alexandrie en parle cependant comme d'un rite usuel et familier : avec vos faux cheveux, dit-il aux femmes, *Pédagogue*, III, 11. *P. G.*, t. VIII col. 637, sur quoi donc portera l'imposition des mains? Et au IIIe siècle, dès que les documents deviennent plus abondants, l'imposition des mains apparaît comme occupant une telle place dans la vie de l'Église, qu'il ne saurait y avoir de doute sur le lien de continuité qui la rattache à la pratique des apôtres. Suivant la remarque plusieurs fois répétée de Behm : *Die Handauflegung*, p. 71, 72, 80, s'autoriser du silence de l'époque intermédiaire pour contester l'origine primitive de ce rite, c'est méconnaître le caractère traditionnel que lui attribuent les documents postérieurs. La pratique quotidienne est le pont qui unit l'usage du Ier siècle à celui du IIIe. Il ne suit pas de là que l'on doive ou que l'on puisse faire remonter en bloc à l'âge apostolique toutes les pratiques rituelles du IIIe siècle; à mesure que l'Église a organisé sa liturgie, elle a dû appliquer et adapter aux formes nouvelles de son culte les gestes et les rites qu'elle avait hérités des apôtres et il est donc fort possible que certaines cérémonies accompagnées d'imposition des mains, quelque usuelles qu'elles soient au IIIe siècle, ne soient néanmoins pas telles quelles d'origine immédiatement apostolique. La présomption peut être pour l'affirmative, mais ce sont là questions d'espèces dont chacune doit être examinée en particulier et qui ne sauraient nous occuper ici. Nous avons déjà dit celles de ces cérémonies dont l'existence à l'âge apostolique nous paraissait certaine ou plus probable. Pour les autres, les éléments de solution positifs font défaut; aussi passerons-nous outre désormais à la question des origines. Nous ne nous arrêterons pas non plus aux impositions de mains qu'on pourrait appeler charismatiques, par lesquelles ont continué de s'opérer dans l'Église des guérisons de malades ou des délivrances de possédés. Behm, *op. cit.*, p. 64-66, a relevé les traces qui en restent dans les écrits du IIIe siècle; les siècles suivants n'en ont pas perdu le souvenir ni l'usage. Mais ces sortes de faits sont en dehors du point de vue théologique qui nous occupe ici. L'imposition des mains ne nous intéresse que dans ses rapports avec la vie organique et normale de l'Église, à partir du IIIe siècle.

Or, on peut dire dès l'abord et d'un mot qu'elle y apparaît comme le geste liturgique par excellence, comme le rite commun à la plupart des fonctions sacrées, si bien que la manière la plus naturelle d'en indiquer les usages divers consiste à les grouper autour de ce que nous avons appelé depuis les sacrements. On constate ainsi qu'elle intervenait dans la collation de tous et nous aurons, plus loin, à distinguer ceux dont elle était partie essentielle ou constituante; mais nous avons auparavant à montrer la place qu'elle occupait dans leur administration et à rechercher en quoi elle consistait.

I. SA PLACE DANS L'ADMINISTRATION DES SAÇREMENTS. — 1° *Dans le baptême.* — Le baptême, aux premiers siècles, était précédé du catéchuménat et suivi de la collation du Saint-Esprit, que nous appelons la confirmation. A chacun de ces moments de l'initiation chrétienne l'imposition des mains avait sa place.

1. *Pendant le catéchuménat.* — L'imposition des mains est en quelque sorte le rite propre du catéchuménat.

a) Rite de l'admission. — Elle y apparaît dès les premières allusions faites à cette préparation au baptême. Nous en avons déjà relevé la trace dans un extrait de Théodote fait par Clément d'Alexandrie, 84, *P. G.*, t. X, col. 694 : εὐχαὶ χειρῶν. Cf. la variante donnée par Stählin : εὐχαὶ [ἐπάρσεις] χειρῶν, qui n'est qu'une conjecture explicative. Tertullien parle explicitement d'un « renoncement au diable, à ses pompes et à ses anges, » qui précède le baptême et se fait *in ecclesia sub antistitis manu. De corona*, 3, *P. L.*, t. II, col. 79. Au synode de Carthage en 256, l'évêque Vincent de Thibaris mentionne l'exorcisme « par l'imposition des mains » comme étant le premier degré de l'acheminement vers le Christ. *Sent. episc.*, 37, dans les œuvres de saint Cyprien, édit. Hartel, t. I, p. 450. Et, en effet, c'est par une imposition des mains que l'on est admis au rang des catéchumènes ou qu'on est fait chrétien. *Gentiles*, dit le canon 39 du concile d'Elvire (306), *si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte honesta vita, placuit eis manum imponi et fieri christianos.* Et le canon 6 du concile d'Arles en 314 dit de même : *De his qui in infirmitate credere volunt, placuit eis manum imponi.* Aussi les récits de conversion aboutissent-ils à l'imposition des mains. Celui des *Acta Thomæ*, n. 49, nous montre une femme, qui supplie l'apôtre de la « signer » (δός μοι τὴν σφραγῖδα : c'est l'expression consacrée) et l'apôtre, qui lui impose les mains et fait sur elle le signe de la croix : ἐπιθεὶς ἐπ'αὐτῇ τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐσφράγισεν αὐτὴν εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος. *Acta apost. apocr.*, édit. Lipsius-Bonnet, t. II, p. 165. Eusèbe, lorsque Constantin se décide à se faire baptiser, parle de « la prière de l'imposition des mains » comme du premier rite préparatoire auquel il fut admis : πρῶτον τῶν διὰ χειροθεσίας εὐχῶν ἠξιοῦτο. *Vita Constantini*, IV, 61, *P. G.*, t. XX, col. 1213. Le diacre Marc, dans sa Vie de saint Porphyre de Gaza (395-420), à chaque conversion nouvelle provoquée par les miracles de son héros, note l'imposition des mains faite aux convertis; c'est le signe de la croix, la σφραγίς du Christ, qui les rend catéchumènes : par exemple, on vient demander à l'évêque τὴν ἐν Χριστῷ σφραγῖδα, il l'accorde et fait catéchumènes ceux qu'il a ainsi reçus, σφραγίσας αὐτούς καὶ ποιήσας κατηχουμένους, n. 31, dans l'édition du texte grec pour la Société philolog. de Bonn, p. 29; trad. lat., *P. G.*, t. LXV, col. 1226; quand il a ainsi consigné (σφραγίσας) les convertis ou qu'il les a marqués du signe de la croix (σφραγίσας αὐτοὺς τῷ σημείῳ τοῦ σταυροῦ), il leur recommande de se faire instruire et de suivre les exercices du catéchuménat, n. 62, 100, p. 51, 80 de l'édition grecque; *P. G.*, t. LXV, col. 1234, 1252. Sulpice Sévère raconte de même les conversions opérées par saint Martin : *Cuncti catervatim ad genua beati viri ruere cœperunt, fideliter postulantes, ut eos faceret christianos. Nec cunctatus, in medio, ut erat, campo, cunctos, IMPOSITA UNIVERSIS MANU, catechumenos fecit. De miraculis S. Martini*, dial. II, 4, *P. L.*, t. XX, col. 204. *Nemo fere... fuit gentilium, qui non, IMPOSITIONE MANUS desiderata, crediderit. De vita b. Martini*, 13, *P. L.*, t. XX, col. 168. Saint Jérôme, dans la Vie de saint Hilarion, n. 25, exprime de la même manière la conversion d'un prêtre des idoles : *Christi signo denotatur. P. L.*, t. XXIII, col. 41. Saint Augustin, *De catechizandis rudibus*, 20, 34, dit en propres termes à l'aspirant catéchumène qu'il va recevoir le signe de la croix : *Crucis signo in fronte hodie signandus es. P. L.*, t. XLII, col. 335, Cf. plus loin, 26, 50 : *Quod cum responderit, solemniter signandus est. P. L.*, col. 344. Le pape saint Gélase enfin, dans un fragment de lettre qui lui est attribué, Jaffé, n. 674, définit le catéchumène par la consignation ou imposition des mains : *Catechumeni ii sunt qui... a sacerdote CONSIGNATI sunt et per exorcismum purgati... necdum sacro baptismate sunt abluti.* Thiel, *Epist. rom. pont.*, t. I, p. 509; *P. L.*, t. LIX, col. 140. Cf. l'attestation de cet usage par saint Pierre Chrysologue dans ses deux sermons. *P. L.*, t. LII, col. 346, 494. (Pour le rite complet de l'admission au catéchuménat dans la

liturgie romaine, voir Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, c. IX, § 1, 1. Le rite byzantin est connu par l'eucologe Barberini du VIIIe siècle, dont on trouvera indiquées les principales divisions à l'art. *Baptême*, par dom de Puniet dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. II, col. 287.)

b) Rite du renvoi à la messe. — Rite de l'admission au catéchuménat, l'imposition des mains est aussi celui du renvoi des catéchumènes à la fin de la partie de la messe où ils sont admis. La *Tradition apostolique*, attribuée à saint Hippolyte, a déjà un passage spécial concernant cette imposition des mains : « Après la prière, y est-il dit, quand celui qui enseigne a *imposé les mains* aux catéchumènes, il prononce une prière et les renvoie » : Connolly, *The so-called Egyptian Church Order*, dans *Texts and studies* de Cambridge, t. VIII, n. 4, p. 182. Les écrits dérivés ou apparentés mentionnent tous eux aussi cette imposition des mains. Voir, par exemple, les *Canones Hippolyti*, can. 99 : *Doctor imponat catechumenis manum antequam illos demittat.* L'auteur des *Constitutions apostoliques* indique même pour celui qui en est chargé le thème à développer dans la prière qui s'y joint, VII, 39, 4, édit. Funk, p. 442. Au l. VIII, c. VI, 10-12, Funk, p. 480, il insère tout au long une de ces oraisons. Le Sacramentaire de Sérapion en donne deux lui aussi, sous le titre de εὐχὴ ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων et de χειροθεσία κατηχουμένων. Funk, *Didascalia*, t. II, p. 160-162. Les catéchumènes sont donc soumis à ce rite pendant toute la durée de leur préparation lointaine au baptême.

2. *Pendant la préparation immédiate au baptême.* — Mais c'est surtout à partir du jour où commence leur préparation prochaine au baptême que les catéchumènes reçoivent fréquemment l'imposition des mains. Les Homélies clémentines disent qu'elle leur est faite tous les jours : Ὅσοι ποτὲ βαπτισθῆναι θέλετε, ἀπὸ τῆς αὔριον... καθημέραν χειροθετεῖσθε. Homil. III, 13, *P. G.*, t. II, col. 157. La *Tradition apostolique* de saint Hippolyte le porte déjà : *They shall lay hand upon them every day and unstruct them*, édit. Connolly, p. 183. *MANUS IMPOSITIONE crebra examinati*, disent à propos de ces candidats les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, can. 23, *P. L.*, t. LVI, col. 883. Et en effet, dès qu'ils ont donné leur nom et sont devenus ainsi « compétents, » ils ont à suivre une série de catéchèses spéciales après lesquelles on leur impose les mains en forme d'exorcismes. Saint Léon le Grand en parle : *In exorcismis impositio manuum. Epist.*, CLXVIII, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 1210. Jean Diacre, dans sa lettre à Senarius dit que *instruuntur ecclesiastico ministerio per benedictionem imponentis manum* et parle à ce propos de *frequens impositio manus*, n. 3, *P. L.*, t. LIX, col. 401 et 402. La *Peregrinatio Etheriæ*, dit qu'à Jérusalem ces exorcismes avaient lieu tous les jours du carême, texte dans Duchesne. *Origines du culte chrétien*, 1898, p. 489, et c'est ce que semble indiquer également saint Cyrille : *Procatec.*, 9 et 14; *Cat.*, I, 5, *P. G.*, t. XXXIII, col. 348, 353, 376. A Rome, au VIIe siècle, chacun des sept « scrutins » comportait un exorcisme solennel avec imposition des mains, d'abord des exorcistes, puis d'un prêtre. Voir la description dans Duchesne, *op. cit.*, c. IX, § 1, 2. Le rituel romain conserve aujourd'hui encore deux impositions des mains avant l'entrée dans l'église de l'enfant à baptiser.

3. *Dans la cérémonie du baptême.* — Dans la collation même du baptême, on peut distinguer encore deux impositions des mains. — *a)* L'une qui précède l'ablution, est mentionnée sous ce nom dans la *Didascalie des apôtres*, III, 12, 2-3, édit. Funk, p. 210, dans les *Constitutions apostoliques*, III, 15, 3, édit. Funk, p. 211, dans le *De ecclesiastica hierarchia* du pseudo-Aréopagite, II, 2, 7, *P. G.*, t. III, col. 396, et la plupart des rituels orientaux l'ont conservée. Voir le tableau dressé par dom de Puniet à l'art. *Baptême*, du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. II, col. 275, 291. Le rituel romain la conserve aussi tant pour les enfants que pour les adultes : elle précède les rites de l'*Effeta* et du renoncement à Satan. On peut y reconnaître le dernier exorcisme préparatoire au baptême proprement dit. Cf. Duchesne, *op. cit.*, 1898, p. 292. C'est celui dont parle Tertullien, *De corona*, 3 : *Aquam adituri, ibidem, sed et aliquanto prius in Ecclesia SUB ANTISTITIS MANU contestamur nos renuntiare diabolo*, etc., *P. L.*, t. II, col. 29. — *b)* L'autre imposition des mains accompagne le rite même de l'ablution. Elle est moins connue et les textes classiques sur le baptême y font à peine allusion. Les peintures des Catacombes cependant la mettent en évidence dans toutes leurs représentations du baptême : celui qui baptise a toujours la main droite posée sur la tête du néophyte: Cf. Wilpert, *Le pitture delle Catacombe romane*, tav. 39, 2; 57; 228, 2; 240, 1. Dom de Puniet dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* art. *Baptême*, t. II, col. 299-300, a reproduit la tav. 39, 2. Les deux personnages représentés étant encore dans l'eau, l'identification du rite avec celui de la collation du Saint-Esprit se trouve donc exclue. Et, de fait, des textes récemment publiés ne laissent aucun doute sur l'existence de cette imposition des mains dans l'acte même du baptême. La *Tradition apostolique*, attribuée à saint Hippolyte, et les documents qui en dérivent ou lui sont tout au moins apparentés, la mentionnent expressément. Pendant chacune des trois questions sur la croyance aux trois personnes divines et pendant chacune des immersions ou ablutions qui suivent, le prêtre doit tenir sa main posée sur la tête du néophyte : *Tunc descendat* [*baptizandus*] *in aquas, presbyter autem MANUM SUAM CAPITI EJUS IMPONAT eumque interroget his verbis : Credisne in Deum Patrem omnipotentem. And he who shall be baptised shall say again thus : « Jea, I believe » : And thus he* [*the presbyter*] *shall baptise him and lay his hand upon him, and upon him who answers for him,* (*seu, ut pergit versio latina antiqua ab Hauler edita*) *MANUM HABENS IN CAPUT EJUS IMPOSITAM baptizet semel. Et postea dicat : Credis in Christum Jesum... et iterum baptizetur...*, etc. Connolly, p. 185. L'édition des *Constitutiones Ecclesiæ Ægypti*, par Funk, *Didascalia*, t. II, p. 110, porte au passage correspondant : *Baptismum perficiens manum suam in capite accipientis ponat eumque ter immergat, hæc semper confitens.* Les canons dits d'Hippolyte, édit. Achelis, can. 123-125, disent : *Tunc descendat in aquas; presbyter autem manum suam capiti ejus imponat eumque interroget his verbis.... Baptizandus respondet.... Tum prima vice immergitur aquæ, dum ille manum capiti ejus impositam relinquit.* Suivent les deux autres questions et immersions. Le *Testament de Notre-Seigneur*, II, 8, reproduit les mêmes formules : *Cum itaque baptizandus descenderit in aquas, baptizans manum ei imponens dicat ita : Credis in Deum Patrem et baptizandus respondet : Credo. Et continuo illum prima vice baptizet*, etc. Édit. Rahmani, p. 129. La *Didascalie des apôtres* (version syriaque), qui représente une autre tradition, mentionne aussi cette imposition des mains. Au l. II, c. XXXII, 3, édit. Funk, p. 111, elle en rappelle le souvenir aux laïques; le l. III, c. XII, 2-3, p. 210, permet de se rendre compte que cette χειροθεσία s'accompagne d'une onction faite aux baptisés lors de leur descente dans l'eau. Cf. pour cette onction les *Constitutions apostoliques*, l. VII, c. XXII, 2, édit. Funk, p. 406. Les peintures des Catacombes ainsi éclairées par ces textes, nous croyons qu'on peut retrouver une allusion à cette

même cérémonie dans le *De baptismo* de Tertullien; non pas au c. VIII, dont les premiers mots : *Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum* se rapportent uniquement à la collation du Saint-Esprit qui fait suite au baptême, mais au c. VI, où, à propos de la triple profession de foi qui accompagne l'ablution, il emploie également l'expression *per benedictionem. Dum habemus per benedictionem eosdem arbitros fidei, quos et sponsores salutis. P. L*, t. I, col. 1206; *Corpus* de Vienne, p. 206. Le sens, en effet, de l'expression n'est pas douteux: comme il apparaît par le seul rapprochement de ces deux passages, et comme on le verra plus loin par l'usage commun, le mot *benedictio* désigne couramment une imposition des mains; et puisque nous savons par ailleurs qu'à la profession de foi du baptisé correspond une imposition des mains du baptiseur, il s'impose de la reconnaître dans la « bénédiction » associée ici à l'ablution et à la profession de foi baptismales. Tertullien explique les peintures des Catacombes et atteste en même temps l'existence d'une imposition des mains dans l'acte même du baptême.

2° *Dans la confirmation.* — Ici, l'imposition des mains est constatée avec évidence à partir du IIIe siècle, et son emploi se rattache manifestement à l'usage apostolique. La préoccupation que les apôtres avaient eue d'assurer aux néophytes par l'imposition des mains la participation au Saint-Esprit a produit une profonde impression chez les premiers fidèles et elle explique tout naturellement que le souvenir et la pratique en aient été conservés. Au IIe siècle, saint Irénée y fait une allusion. *Cont. hær.*, IV, 38, 2, *P. G.*, t. VII, col. 1106, qui permet de croire à un usage persistant; les valentiniens, nous le savons par un des *Extraits de Théodote*, 22, faits par Clément d'Alexandrie, *P. G.*, t. IX, col. 669, joignaient à leur baptême une χειροθεσία, où il est tout naturel, semble-t-il, de voir un héritage de la Grande Église. Tertullien, en effet, parle de l'imposition des mains pour la communication du Saint Esprit comme d'un rite consacré : après l'onction qui suit l'ablution, *dehinc manus imponitur, per benedictionem invocans et invitans Spiritum Sanctum. De baptismo*, 8. *Caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. De carnis resurrectione*, 8, *P. L.*, t. II, col. 806. Et les documents du IIIe siècle confirment tous son témoignage. A Carthage, saint Cyprien atteste que, comme les apôtres à Samarie, les évêques imposent les mains aux baptisés : *Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur præpositis ecclesiæ offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. Epist.*, LXXIII, 9, édit. Hartel, p. 185. Le rite est même, à ses yeux, si étroitement associé à celui du baptême que l'acceptation de l'un lui paraît devoir entraîner celle de l'autre; le pape saint Étienne lui paraît être inconséquent, parce qu'il refuse de rebaptiser les hérétiques, alors qu'il ordonne de les réconcilier par une nouvelle imposition des mains. Toute son argumentation contre lui part de là : c'est trop peu de leur imposer les mains pour leur communiquer le Saint-Esprit, si on ne les rebaptise pas : *parum est eis manum imponere ad accipiendum Spiritum Sanctum, nisi accipiant et Ecclesiæ baptismum. Epist.*, LXXII, 1, édit. Hartel, p. 775. Si les hérétiques ont pu être baptisés validement, ils ont pu aussi recevoir le Saint-Esprit, et il n'y a donc pas plus à leur imposer les mains qu'à les rebaptiser : *Quod si secundum pravum fidem baptizari aliquis foris et remissam peccatorum consequi potuit, secundum eamdem fidem consequi et Spiritum Sanctum potuit, et non est necesse ei venienti manum imponi ut Spiritum Sanctum consequatur et signetur. Epist.*, LXXIII, 6, p. 783. Cf. *Epist.*, LXIX, 10, 11, etc. Au synode de Carthage en 256, les évêques d'Afrique partagent d'ailleurs la manière de voir de leur chef; voir, par exemple, *Sent. episc.*, 5, p. 439; et la discussion ainsi engagée montre clairement qu'à Rome l'imposition des mains était le rite de la collation du Saint-Esprit. L'auteur du *De rebaptismate*, tout en soutenant contre saint Cyprien et ses collègues la dissociation possible du baptême et de l'imposition des mains, atteste néanmoins comme eux que *per manus impositionem episcopi datur unicuique credenti Spiritus Sanctus, Op. Cypriani*, édit. Hartel, t. III, p. 73. Cf. IV, *ibid.*, etc. L'usage est le même en Asie Mineure : Firmilien de Césarée, dans sa lettre à saint Cyprien, parle comme lui du pouvoir qu'ont les évêques d'imposer les mains et de donner ainsi le Saint-Esprit. Parmi les lettres de saint Cyprien, *Epist.*, LXXV, 7, 8, 18, édit. Hartel. p. 815, 822. Les descriptions des rites de l'initiation chrétienne contenues dans la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte et les écrits dérivés ou apparentés ne laissent aucun doute sur la place qu'y occupait l'imposition des mains; tous la mentionnent. *Tradition apostolique*, édit. Connolly, p. 185; *Canons d'Hippolyte*, p. 136; *Testament de Notre-Seigneur*, édit. Rahmani, l. II, c. IX, p. 131.

1. *En Occident.* — Cette place, elle l'a conservée jusqu'à nos jours dans toutes les liturgies occidentales. La preuve en est pour Rome, dans l'usage attesté par saint Jérôme, pour toutes les Églises, de conduire aux évêques, pour l'imposition des mains, les néophytes baptisés loin des villes par les prêtres ou les diacres, *Cont. luciferianos*, n. 8 et 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 164. Elle se trouve aussi dans la réponse du pape saint Innocent Ier à l'évêque Decentius, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 98; dans l'affirmation de saint Grégoire le Grand que *per impositionem manuum nostrarum [fideles] a Deo Spiritum Sanctum percipiunt, Hom. in Evang.*, l. I, homil. XVII, 18, *P. L.*, t. LXXVI, col. 8, et dans toute la série des livres liturgiques jusqu'au Pontifical romain actuel. Pour Milan, le parallélisme parfait qui existe entre les prières pour la collation du Saint-Esprit reproduites ou commentées par saint Ambroise, *De mysteriis*, VII, 1, 2, et l'auteur du *De sacramentis*, III, 2, 8, et celles qui, dans les liturgies voisines, au même moment de l'initiation, accompagnent l'imposition des mains pour la communication du Saint-Esprit, ne laisse aucun doute sur la présence de ce même rite. Voir la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 261; pour l'Afrique, voir les témoignages de saint Optat de Milève, l. IV, 7, et de saint Augustin, *Serm.*, CCCXXIV et CCLXVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1447, 1227; *De baptismo*, III, 16, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 148; *De Trinitate*, XV, 26, *P. L.*, t. XLII, col. 1093; *in Iam Johannis epist.*, tr. VI, 10, *P. L.*, t. XXXV, col. 1025; cf. *Recherches de science religieuse*, juillet 1911, p. 358-371. Pour l'Espagne, voir les livres de la liturgie mozarabe, *Liber ordinum*, édit. Férotin, p. 32-37, divers canons de conciles, par exemple, IIe concile de Séville en 619, can. 7, Mansi, t. X, col. 559, et les commentaires des cérémonies du baptême qui se trouvent dans les œuvres de saint Isidore de Séville, *Etym.*, VI, 19. 54, *P. L.*, t. LXXXI, col. 256; *De eccl. off.*, II, 27, 1, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 824, et de saint Ildephonse de Tolède, *De cognitione baptismi*, 128-129, *P. L.*, t. XCVI, col. 65; cf. *Revue d'histoire ecclésiastique*, *loc. cit.*, p. 271 sq. Pour la Gaule, avant l'introduction de la liturgie romaine, voir le témoignage de saint Hilaire, *In Matth.*, X, 2; XV, 10; XIX, 3, *P. L.*, t. IX, col. 967, 1007, 1024; de Gennade, *De eccl. dogmatibus*, 74, *P. L.*, t. LVIII, col. 997; de l'auteur, peut-être Fauste de Riez, d'un fragment d'homélie du Ve siècle plus tard inséré dans

une fausse décrétale du pape Melchiade, *P. L.*, t. CXXX, col. 240-241, ou t. VII, col. 1118-1119, et cité par saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a^. q. LXXII, a. 18; de Bède, pour autant qu'il est témoin de l'usage antérieur à l'importation des livres romains, *In Marci Evang. expositio*, I, 1, *P. L.*, t. XCII, col. 138; *Super Acta apost. expositio*, VIII, XIX, *P. L.*, t. XCII, col. 961, 982; *Vita S. Cuthberti*, c. XXIX, *P. L.*, t. XCIV, col. 769; Cf. pour l'interprétation de tous ces témoignages la *Revue d'histoire ecclésiastique*, *loc. cit.*, p. 293-296. Pour les Églises d'Occident en général, depuis la réforme liturgique de Charlemagne, voir le Sacramentaire gélasien, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1111-1112; édit. Wilson, p. 86-87, le Sacramentaire grégorien, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 90, divers *Ordines romani*, en particulier l'*Ordo romanus VII* de Mabillon, *P. L.*, *ibid.*, col. 1000, et l'*Ordo dit de Saint-Amand*, dans Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1898, p. 453; le *Pontifical romain* enfin pour la période plus récente.

2. *En Orient.* — En Orient, il s'en faut que l'imposition des mains soit restée ainsi associée à la collation du Saint-Esprit après le baptême. Si l'on fait abstraction des témoignages déjà signalés de Firmilien de Césarée et de saint Jérôme, pour autant que la coutume universelle dont parle ce dernier peut s'entendre aussi des Églises d'Orient, les seuls indices certains qui en subsistent se trouvent dans des écrits pseudépigraphiques, tels que les *Canons d'Hippolyte* et le *Testament de Notre-Seigneur* déjà cités ou les *Constitutions apostoliques*. Encore est-il douteux, pour ces dernières, que l'imposition des mains mentionnée fasse suite au baptême et ait pour objet propre la collation du Saint-Esprit que nous attribuons à la confirmation. Elle n'est pas mentionnée au l. VII, c. XXII, où sont décrites en détail les cérémonies de l'initiation chrétienne; il n'est question là que d'onctions, et encore l'onction, qui est dite la μετοχὴ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, VII, 22, 2, édit. Funk, p. 406, est-elle celle qui précède le baptême, dont l'auteur a déjà dit ailleurs, III. 16, et 17, 1, p. 211, qu'elle est εἰς τύπον τοῦ πνευματικοῦ βαπτίσματος et ἀντὶ Πνεύματος Ἁγίου. et qu'il a rattachée alors expressément à la χειροθεσία d'avant le baptême, III, 15, 3, p. 211; si bien qu'on se demande si ce n'est pas cette onction prébaptismale ou plutôt l'imposition des mains du baptiseur au baptisé, voir ci-dessus, col. 1318, que vise un autre passage emprunté à la *Didascalie des apôtres* et où les *Constitutions* précisent que l'évêque donne le Saint-Esprit par l'imposition des mains, III, 32, 3 et 33, 2, p. 115-116. Ailleurs, VII, 44, 2, à propos de l'invocation dont doit s'accompagner l'onction qui suit le baptême, et qui du reste ne fait aucune allusion au Saint-Esprit, l'auteur des *Constitutions* emploie encore l'expression χειροθεσία; mais c'est pour faire remarquer qu'une invocation de ce genre donne au baptême son efficacité spirituelle : à son défaut, le baptême des chrétiens n'aurait pas d'autre vertu que celui des juifs; il purifierait les corps mais n'enlèverait pas aux âmes leurs souillures. Funk, p. 450.

Dans ces conditions, il est difficile, croyons-nous, de faire fond sur ces sortes de témoignages pour conclure à la persistance en Orient d'une réelle imposition des mains dans la confirmation. D'autant plus que, loin d'être corroborés, ils sont plutôt infirmés par celui des écrivains orientaux qui ont expliqué les cérémonies baptismales. Ni saint Cyrille de Jérusalem dans ses *Catéchèses*, ni le pseudo-Aréopagite dans son *De ecclesiastica hierarchia*, c. II, *P. G.*, t. III, col. 396 sq., ne font aucune allusion à une imposition des mains. Le silence de saint Cyrille en particulier est des plus significatifs. Il a eu l'occasion, dans plusieurs des Catéchèses antérieures au baptême, de rappeler comment les apôtres donnaient le Saint-Esprit par l'imposition des mains : par exemple, *Cat.*, XIV, 25; XVI, 9-10; XVII, 25, 30, *P. G.*, t. XXXIII, col. 860, 929, 996, 1004; dans la première de celles qu'il a consacrées à la personne du Saint-Esprit, il a annoncé aux candidats au baptême que, comme à l'époque de Moïse et de saint Pierre, le Saint-Esprit avait été donné par l'imposition des mains, il descendrait sur eux aussi, au baptême, μέλλει καὶ ἐπὶ σὲ τὸν βαπτιζόμενον φθάνειν ἡ χάρις, XVI, 26, col. 958. Il a même, après avoir ainsi excité leur curiosité, renvoyé à plus tard de leur dire comment se ferait pour eux cette participation au Saint-Esprit : τὸ δὲ πῶς, οὐ λέγω· οὐ γὰρ προλαμβάνω τὸν καιρόν, *ibid.*; ce qui laissait déjà entendre que ce serait autrement que par l'imposition des mains. Et, de fait, après le baptême, arrivé, dans son explication des cérémonies de l'initiation, à celles qui suivent l'ablution baptismale, il a toute une catéchèse sur la vertu du saint-chrême dont les néophytes ont reçu l'onction et qui est le symbole du Saint-Esprit, mais pas un mot ne fait allusion à une imposition des mains ni ne rappelle que c'est par ce geste que les apôtres l'ont jadis communiqué aux baptisés. *Cat.*, XXI, *mystag.*, III, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1088 sq. Ce fait est laissé ici hors de cause comme s'il n'avait aucun rapport avec la cérémonie qui est commentée; c'est la descente du Saint-Esprit sur le Christ au jour de son baptême qui est seule et longuement évoquée : elle fut l'onction invisible à laquelle correspond l'onction visible du chrétien, et c'est pourquoi il n'y a pas même à interpréter l'onction du saint-chrême au sens d'une imposition des mains. L'identification des deux rites tant de fois suggérée depuis est contraire au symbolisme développé par saint Cyrille dans toute sa catéchèse. Il n'ignore certes pas que c'est par une imposition des mains proprement dite que les apôtres ont donné le Saint-Esprit; mais s'il ne la mentionne pas aux baptisés, c'est que la communication du Saint-Esprit ne leur est pas faite sous cette forme. Seul le rite de l'onction du saint chrême symbolise pour le chrétien l'onction invisible que fut pour le Christ la descente sur lui du Saint-Esprit. En rattachant la communication du Saint-Esprit à un mystère qui exclut toute idée d'une imposition des mains, saint Cyrille dément d'avance toutes ces tentatives d'une explication différente. Le saint docteur n'identifie pas deux rites; il a une conception des origines de la confirmation qui exclut tout autre rite que l'onction, et c'est pourquoi son témoignage n'a pas seulement une valeur négative, il fait entrevoir la raison positive pour laquelle les Églises d'Orient n'ont pas conservé le rite de l'imposition des mains après le baptême.

Car, dit dom de Puniet dans l'art. *Confirmation* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. III, col. 2530, à l'exception des Églises chaldéennes et surtout des coptes et éthiopiennes, les autres communautés orientales ne l'ont décidément pas. On n'en trouve aucune trace ni dans les rituels syriens, ni dans les eucologes grecs même les plus anciens, et il faut reconnaître que les efforts faits de divers côtés pour en découvrir quelqu'une chez les Pères grecs ou les écrivains byzantins ont surtout fait ressortir la bonne volonté mise à l'y reconnaître. Parce que dans le Sacramentaire de Sérapion, la bénédiction du chrême parle, en s'adressant à Dieu, de l'âme qui par sa conversion se met « sous sa main puissante, » ὑπὸ τὴν κραταιάν σου χεῖρα, Funk, *Didascalia*, t. II, p. 186, 187, note 6, cet éditeur et après lui dom de Puniet, *loc. cit.*, ont cru qu'elle supposait une imposition des mains jointe à l'onction. On a noté que l'ἐπίθεσις χειρῶν dont parle l'Épître aux Hébreux, VI, 2, était expliquée par l'imposition des mains des apôtres

pour communiquer le Saint-Esprit; mais le silence de saint Cyrille de Jérusalem aurait dû mettre en garde contre la conclusion à tirer de cette interprétation. Comme le dit très bien dom de Puniet, *loc. cit.*, à propos d'Anastase le Sinaïte, q. LXXXVI, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 712, et de Gennade de Constantinople, dans Œcumenius, *In Epist. ad Heb.*, *P. G.*, t. CXIX, col. 333, auxquels il eût bien fait, croyons-nous, de joindre Euloge d'Alexandrie, connu par Photius, *Biblioth.*, 28, *P. G.*, t. CIV, col. 336-337, et cité par lui quelques lignes plus bas, ces auteurs rappellent le souvenir de ce rite en s'inspirant plutôt du langage scripturaire que de la discipline ecclésiastique. Ils rappellent ce qui se faisait au temps des apôtres, ils n'indiquent pas ce qui se fait de leur temps. C'est ce qui apparaît bien dans Théodoret. Lui aussi, à propos de Heb., VI, 2, dit que les fidèles, après avoir fait pénitence, viennent au baptême et reçoivent la grâce du Saint-Esprit par la main du prêtre : προσίασι τῷ θείῳ βαπτίσματι, καὶ διὰ τῆς ἱερατικῆς χειρὸς ὑποδέχονται τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος, *P. G.*, t. LXXXI, col. 716. On pourrait donc croire qu'il atteste par là la persistance de l'imposition des mains proprement dite. Or il n'en est rien, car ailleurs, et cette fois à propos des cérémonies de l'initiation, dont il invite à se remémorer les détails, c'est uniquement à l'onction du saint-chrême qu'il rattache, et dans les mêmes termes (τὴν ἀόρατον τοῦ παναγίου Πνεύματος χάριν ὑποδεχόμενοι) la participation à la grâce du Saint-Esprit. *In Cant. cant.*, I, 2, *P. G.*, t. LXXXI, col. 60. La main du prêtre en est donc sans doute l'instrument, mais le rite ainsi accompli n'est pas celui de l'imposition des mains. L'allusion que Behm, *Die Handauflegung*, etc., p. 88, note 2, a cru trouver dans le *De adoratione in spiritu et veritate*, l. XI, de saint Cyrille d'Alexandrie est encore moins réelle. Au sujet d'Aaron qui, après son premier sacrifice, leva les mains pour bénir le peuple, Lev., IX, 22, saint Cyrille dit que le véritable Aaron a béni de même tous les peuples, toutefois sans leur avoir imposé les mains (μονονουχὶ καὶ χεῖρας ἐπιθείς); en sorte que l'imposition des mains d'Aaron est le symbole de l'envoi qui nous a été fait par le Christ du Saint-Esprit. Comme il n'y avait pas eu d'imposition des mains avant le sacrifice d'Aaron, de même, suivant la remarque de saint Jean, tant que le Christ n'avait pas été glorifié, le Saint-Esprit n'avait pas été envoyé. *P. G.*, t. LXVIII, col. 772. Il n'y a donc là, on le voit, aucune allusion au rite ecclésiastique de la collation du Saint-Esprit, et il faut décidément admettre que, sauf les exceptions indiquées, les Églises d'Orient n'ont pas conservé l'usage de l'imposition des mains aux baptisés.

Un mot de la *Didascalie des apôtres*, II, 412, édit. Funk, p. 130, et une réponse d'Anastase le Sinaïte, q. LXXXVI, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 712, tout significatifs qu'ils paraissent au premier abord, sont également sans portée. Le premier, à propos de la réconciliation des pénitents, le second, au sujet de celle des hérétiques, attribuent très nettement à une imposition des mains proprement dite une certaine communication du Saint-Esprit : καὶ δι' ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ ἱερέως δι' εὐχῆς, dit en particulier Anastase en parlant de l'Église, οἶδεν ἐπιφοιτᾶν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. On pourrait donc être tenté d'invoquer ces deux passages comme attestant la persistance dans les Églises d'Orient du rite primitif. Mais on s'en abstiendra, si l'on veut bien remarquer que la collation du Saint-Esprit, dont il est ici question, n'est point celle de la confirmation. L'imposition des mains ainsi mentionnée équivaut pour les deux auteurs au baptême : *erit ei in loco baptismi impositio manus*, dit la *Didascalie*, du pécheur, qui a fait pénitence; et Anastase, de son côté, explique par cette efficacité de l'imposition des mains qu'il n'y ait pas à rebaptiser les hérétiques convertis : ce rite, tout autant que le baptême, dans la pensée de celui qui pose la question, donne le Saint-Esprit. Il ne s'agit donc que de la rémission des péchés, attribuée à la participation du Saint-Esprit, cf. *Recherches de science religieuse*, mai 1914 : *la collation du Saint-Esprit et l'absolution*, p. 207-235, et les deux passages indiqués attestent uniquement la place faite à l'imposition des mains dans l'administration de la pénitence.

Seuls les *Actes de saint Abdu'l Masich*, édités en syriaque avec traduction latine par le P. Corluy dans les *Analecta bollandiana*, 1886, t. V, p. 25, mentionnent expressément l'imposition des mains postbaptismale. Le martyr est un enfant juif, des environs de Sindjar, à l'ouest de Mossoul, et au sud de Nisibe, et qui aurait été mis à mort en 390. Baptisé par de jeunes bergers et fuyant devant son père, il rencontre un évêque itinérant auquel il demande de « parfaire » son baptême : *Occurrit ei aliquis episcopus e longinquo, perambulans e vico in vicum. Ipse autem cucurrit et cecidit ante pedes ejus et dixit ei : Benedic mihi, Domine, et consigna me signo crucis et perfice baptismum meum.* Après explication, l'évêque se rend compte que Dieu a voulu cette rencontre afin que le baptême de l'enfant soit « parfait » avant son martyre, qui approche : *Et miratus est episcopus... et dixit ei : Etiam ego jussus sum abire post te, et* BENEDICERE *tibi ante coronationem tuam. Et* POSUIT DEXTRAM SUAM SUPER CAPUT *ejus et dedit ei charisma Spiritus....* Il n'y a pas de doute, comme le note l'éditeur de ces *Actes*, que le rite accompli par l'évêque ne soit celui de la confirmation. Il est même fort remarquable que l'imposition des mains y apparaît seule et sans aucune onction. On regrette seulement d'ignorer l'auteur et l'époque de ce texte. Le manuscrit, trouvé à Londres, se donne comme écrit en 1197. *Loc. cit.*, p. 6. Le P. Peeters croit ces *Actes* d'origine arabe et en a trouvé au Vatican un manuscrit de cette langue. Cf. *Analecta bollandiana*, 1908, p. 164, note 4. La composition est un vrai roman, mais l'auteur considérait manifestement l'imposition des mains comme le rite unique ou tout au moins suffisant de la confirmation.

3° *Dans l'eucharistie.* — L'imposition des mains dans la célébration de l'eucharistie n'est mentionnée en propres termes que dans les écrits groupés autour de ce qui, après avoir été quelque temps appelé la *Constitution ecclésiastique d'Égypte*, a repris le nom, qu'on croit primitif et authentique, de *Tradition apostolique* par saint Hippolyte. *Imponens manum in eam* [*id est, oblationem*], dit celle-ci, en parlant de l'évêque qui vient d'être consacré, IMPONENS MANUM IN EAM *cum omni presbyterio dicat, gratias agens*, édit. Connolly, p. 176; Funk, *Didascalia*, t. II, p. 99. Et la prière à dire est la prière eucharistique, noyau primitif de notre préface et de notre canon de la messe. Les *Canons d'Hippolyte*, can. 20, portent de même : *Ille qui factus est episcopus* IMPONAT MANUM *super oblationibus una cum presbyteris, dicens*, texte dans Duchesne, *Origines du culte*, p. 506. Le *Testament de Notre-Seigneur* précise que les prêtres eux aussi imposent les mains : *Episcopus itaque* MANUM IMPONAT *super panes collocatos super altare, atque simul etiam presbyteri imponant manus*, I, 23, édit. Rahmani, p. 37. Mais c'est plus qu'il n'en faut pour suggérer que le geste est traditionnel dans le rite eucharistique. Car cette description technique, la plus ancienne qui nous en reste, coïncide trop exactement avec les descriptions plus brèves qu'en ont faites saint Justin et saint Irénée pour ne pas valoir également de leur époque. La prière, en effet, que dit l'évêque en imposant les mains, est une prière eucha-

ristique sur le pain et le vin de l'oblation; elle débute par une invitation à la reconnaissance envers le Dieu qui a envoyé son Fils le Christ Jésus et aboutit à une commémoraison des paroles de l'institution de l'eucharistie. Or c'est aussi une « eucharistie » que fait le προεστώς de saint Justin : εὐχαριστίαν ποιεῖται, *Apol.*, I, 65, *P. G.*, t. VI, col. 428; lui aussi débute par un hymne de louange à la gloire du Père : αἶνον καὶ δόξαν τῷ Πατρὶ... ἀναπέμπει; et sa prière n'a d'efficacité que parce qu'elle reproduit également les paroles du Christ lui-même : δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ. Le rite ainsi accompli est une « eucharistie » : συντελεῖ τὴν εὐχαριστίαν; il « eucharistie » le pain, et le pain en devient un pain, une nourriture « eucharistiée » : εὐχαριστηθείς ἄρτος... εὐχαριστηθεῖσα τροφή. De même dans saint Irénée, le pain *in quo gratiæ actæ sunt* (εὐχαριστηθείς?) est un pain qui a reçu une invocation de Dieu : ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν [ou mieux, conjecturent Massuet et Harvey, t. II, p. 205, note 4 : ἐπίκλησιν] τοῦ θεοῦ, *Cont. hær.*, IV, 18, 4, 5, *P. G.*, t. VII, col. 1027, 1028, c'est-à-dire, comme interprète très justement Mgr Batiffol, un pain qui a été eucharistié. *L'eucharistie*, 5e édit., p. 176. Comme le rite décrit par ces deux auteurs est identique, on ne saurait donc douter qu'il ne soit identique avec celui de la *Tradition apostolique* et, sans que l'imposition des mains y soit mentionnée comme elle l'est dans l'écrit de saint Hippolyte, on doit admettre néanmoins qu'elle y a également sa place. D'ailleurs, on peut en faire en quelque sorte la contre-épreuve. La *Tradition apostolique*, elle aussi, omet la mention du geste là où elle décrit brièvement la même prière eucharistique. A la suite du paragraphe sur la consécration du pain et du vin, elle en a un autre sur celle de l'huile offerte pareillement à l'autel : *Si quis oleum offert*, édit. Connolly, p. 176. L'évêque, dit-elle, doit procéder de la même manière que pour l'oblation du pain et du vin, sauf que les paroles ne sont pas les mêmes : *secundum panis oblationem et vini et non ad* [*id est* : *secundum*?] *sermonem dicat.* Et une formule différente est, en effet, indiquée; mais le geste reste le même et l'ensemble est désigné par l'expression « eucharistier, » *gratias referat*, εὐχαριστῇ? Plus loin, après la description des cérémonies baptismales, la *Tradition apostolique* parle de nouveau de la consécration eucharistique du pain et du vin. Or, n'ayant plus alors qu'à l'indiquer, elle ne mentionne plus l'imposition des mains, mais elle emploie littéralement les formules plus brèves de saint Irénée et de saint Justin : *Gratias agat panem,... calicem vino mixtum*, édit. Connolly, p. 185, ce qui est manifestement la traduction littérale de l'expression grecque, εὐχαριστεῖν ἄρτον.

Il nous semble donc acquis que l'imposition des mains a fait partie, aux IIe et IIe siècles, du rite de l'eucharistie. C'est ce que confirme une peinture remarquable des Catacombes, attribuée par Wilpert, *Le pitture delle Catacombe romane*, c. XV, § 82, p. 266, à la seconde moitié du IIe siècle. Voir la reproduction au volume des planches, pl. 41, 1. Dans une des chambres de Saint-Calliste, dites *des sacrements*, est représentée une table portant des pains et un poisson. Du côté droit, se tient une orante, qui symbolise, croit-on, l'âme du défunt; à gauche, le Christ, revêtu du manteau des philosophes, étend les mains, ou plus exactement la main droite sur le poisson. Sous ces traits empruntés au miracle de la multiplication des pains, c'est bien la consécration eucharistique que l'auteur de la peinture a voulu représenter. L'imposition des mains y est très apparente.

On peut donc se demander si l'usage n'en remonterait pas jusqu'aux apôtres eux-mêmes et si l'imposition des mains ne serait pas à reconnaître dans la « bénédiction » dont parlent saint Paul et les évangélistes à propos de l'eucharistie. Nous savons déjà que dans saint Marc, X, 16, la bénédiction des enfants et dans saint Luc, XXIV, 50, 51, la suprême bénédiction donnée par Jésus à ses disciples étaient accompagnées d'une imposition des mains, voir plus haut, col. 1305; nous verrons plus loin, col. 1339, que le nom de « bénédiction » est si couramment donné à l'imposition des mains qu'il pourrait en être considéré comme le synonyme; nous constatons d'ailleurs que dans le récit de la cène les deux premiers évangélistes alternent les deux expressions εὐλογεῖν et εὐχαριστεῖν (εὐλογήσας pour le pain, εὐχαριστήσας pour le vin), tandis que saint Paul, après avoir, comme saint Luc le fait pour le pain et le vin, employé le mot εὐχαριστήσας pour le pain, appelle néanmoins le calice un calice de bénédiction, τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας. I Cor., X, 16. Est-il dès lors téméraire de se demander si les apôtres, si le Christ lui-même n'auraient point les premiers donné l'exemple d'associer ainsi le geste de l'imposition des mains à la bénédiction par excellence qu'est la prière eucharistique? Le fait que Notre-Seigneur ait *pris* le pain, puis la « coupe » ne s'y oppose pas. Il a *béni* aussi, c'est-à-dire prononcé une formule de bénédiction ou d'action de grâces, car primitivement la bénédiction est surtout cette formule de prière ou de louange à Dieu. Le geste de la main vers l'objet sur lequel on *bénit* [Dieu] n'en est que l'accompagnement, et d'avoir « pris » le pain et le calice n'exclut donc pas que le Christ ait aussi étendu la main tandis qu'il « bénissait. » Il est en tout cas fort vraisemblable que les apôtres l'ont fait en récitant la formule « eucharistique » sur le « calice de bénédiction » et ainsi s'explique l'usage constaté au IIIe siècle.

Le nom de « bénédiction » est d'ailleurs resté appliqué à l'ensemble de la consécration : *Quod in Domini mensa incipit benedici*, dit saint Augustin à ce propos, *Epist.*, CXLIX, 16, *P. L.*, t. XXXIII, col. 636; *benedicitur et sanctificatur*, ajoute-t-il encore et le pape saint Grégoire le Grand parle également, de la *benedictio sacri mysterii*. *Epist.*, XIV, 2, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1306.

Saint Grégoire de Nazianze, lui, dans un de ses poèmes, Κατὰ τοῦ πονηροῦ εἰς τὴν νόσον, v. 49 et 103-104, fait une allusion très claire au geste de l'imposition des mains. La maladie ne lui permet plus de lever ses mains pour les sacrifices, v. 49; mais il rappelle à Dieu qu'il est son adorateur et qu'il étend ses mains sur ses dons et sur les têtes de ceux qui s'inclinent :

> Σὸς λάτρις οὗτος ἔγωγε, τοῖς δ' ἐπὶ χεῖρας ἰάλλω
> Δώροις, καὶ κεφαλαῖς τῶν ὑποκλινομένων,

v. 103-104, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1389-1392. Les δῶρα θεοῦ dans le langage chrétien, ce sont les offrandes eucharistiques. C'est donc bien en pleine conformité avec l'usage primitif que la belle plaque d'ivoire reproduite à l'art. *Concélébration* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. III, col. 2476, représente les prêtres « concélébrants » ayant les mains étendues vers l'autel où l'évêque célébrant impose les siennes sur le calice. En étendant nous-mêmes les mains sur les *oblata*, en récitant la prière *Hanc igitur* de la messe actuelle, peut-être reprenons-nous à notre manière le geste traditionnel de la consécration eucharistique. Dans le rite ambrosien, c'est immédiatement après l'offertoire, avant la préface, que se fait cette imposition des mains sur les *oblats*, accompagnée de la prière : *Suscipe sancta Trinitas* et suivie d'une bénédiction. Cf. *The catholic encyclopedia*, art. *Ambrosian*, col. 401.

4° *Dans la pénitence.* — 1. *Sur les pénitents en*

général. — a) Pour leur réconciliation. — L'imposition des mains est aussi le rite primitif de l'absolution pénitentielle. La réconciliation des pécheurs s'est longtemps produite sous cette forme et n'a pas eu d'autre dénomination. La *Didascalie des apôtres* le dit en propres termes : « Comme on reçoit le païen en le baptisant, on rétablit le pénitent en lui *imposant les mains* (τοῦτον χειροθετήσας) et l'imposition des mains lui tient lieu (c'est-à-dire a pour lui le même effet) de baptême (καὶ ἔσται αὐτῷ ἀντὶ τοῦ λούσματος ἡ χειροθεσία), II, 41, 2, édit. Funk, p. 130, 131. Cf. II, 18, 7 et 43, 1, p. 67, 135. Les *Constitutions apostoliques* reproduisent telles quelles les prescriptions de la *Didascalie*, dont elles nous ont ainsi conservé le texte primitif. L'auteur des *Philosophoumena* fait le même rapprochement. Il traite de second baptême un rite usité, sous le nom de Ἀπολύτρωσις, dans la secte du valentinien Marc, et qui consiste à remettre les péchés en imposant les mains : ἐπιτιθέντες χεῖρα τῷ τὴν ἀπολύτρωσιν λαβόντι, VI, 41. *P. G.*, t. XVI, col. 3260. Sans doute nous avons là encore la déformation d'un usage orthodoxe conservé dans la secte. Quoi qu'il en soit, l'imposition des mains aux pénitents est l'expression consacrée au IIIe siècle pour désigner le rite de leur réconciliation. Elle revient à tout propos dans la correspondance de saint Cyprien : *Ante actam pœnitentiam... ante* MANUM *ab episcopo et clero in pœnitentiam* IMPOSITAM. *Epist.*, XV, 1, édit. Hartel, p. 514. *Cum in minoribus peccatis agant peccatores pœnitentiam justo tempore... et per* MANUS IMPOSITIONEM... *jus communicationis accipiant, nunc... ad communionem admittantur... nondum* MANU *eis ab episcopo et clero* IMPOSITA. *Epist.*, XVI, 2, p. 518. *Nec ad communionem venire quis possit nisi prius illi ab episcopo et clero* MANUS *fuerit* IMPOSITA. *Epist.*, XVII, 2, p. 522. Cf. *Epist.*, XVIII, 1; XIX, 2, etc. C'est manifestement par cet usage que s'explique l'application faite par Origène à la pénitence publique du texte de saint Jacques, quand il reconnaît dans la prière à faire par les prêtres sur les malades une imposition des mains, *In quo impletur illud quod Jacobus apostolus dicit... et imponant ei manus. In Levit.*, homil. II, 2, *P. G.*, t. IX, col. 418-419. L'usage et l'expression persistent. Les donatistes eux-mêmes imposent les mains pour remettre les péchés. *Manus imponitis et delicta donatis*, leur dit saint Optat, II, 20, édit. Ziwsa, p. 56, et entre autres griefs retenus à la charge de Donat, au concile de Rome en 313, est celui d'avoir imposé ainsi les mains même à des évêques : *quod confessus sit se rebaptizasse et episcopis lapsis* MANUM IMPOSUISSE, I, 24, *ibid.*, p. 27. Saint Jérôme décrit ainsi le ministère réconciliateur du prêtre : *Sacerdos imponit manum subjecto..., atque ita eum..., altario reconciliat, Adversus luciferianos*, 5, *P. L.*, t. XXIII, col. 159. Le concile de Carthage, parlant de la réconciliation des pénitents, dit : MANUS *ei* IMPONATUR, can. 32. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, p. 168. *Per* IMPOSITIONEM *episcopalis* MANUS *communionis recipiant unitatem*, écrit le pape saint Léon, Jaffé, n. 536; *P. L.*, t. LIV, col. 1138, et ailleurs : *possunt jejuniis et* MANUS IMPOSITIONE *purgari*. Jaffé, n. 544; *P. L.*, t. LIV, col. 1209. *Reconcilietur per* MANUS IMPOSITIONEM, disent les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, can. 20, *P. L.*, t. LVI, col. 882, du malade qui, après avoir demandé la pénitence, a perdu l'usage de ses facultés quand le prêtre arrive. Le concile d'Orange de 441 parle deux fois dans le même canon 3e de la *reconciliatoria* MANUS IMPOSITIO, Mansi, t. VI, col. 436-437, et l'auteur de la Vie de saint Hilaire d'Arles († vers 447), à propos des foules qui viennent recevoir de lui la pénitence, mentionne la bénédiction avec imposition des mains comme en étant le dernier acte : *Mulier... dum* MANUS *ejus* IMPOSITIONE *benedicitur. P. L.*, t. L, col. 1233. L'imposition des mains est si bien le rite propre de la pénitence que le pape saint Innocent Ier l'appelle « l'image de la pénitence. » Réconcilier les hérétiques par l'imposition des mains, c'est les recevoir *sub imagine pœnitentiæ*. Jaffé, n. 310; *P. L.*, t. XX, col. 550-551.

Au reste, le rite se conserve aujourd'hui encore sous une forme plus ou moins apparente dans la plupart des liturgies. On peut le voir à l'art. ABSOLUTION pour les jacobites, t. I, col. 208 et 209; pour les nestoriens, col. 209; pour les Arméniens, col. 211; pour les Russes, col. 205. Le rituel romain le rappelle dans la rubrique : *dextera versus pœnitentem elevata.* Au XIIIe siècle, Durand le Spéculateur, dans ses *Instructiones* au clergé de l'Église de Mende, précisait davantage : *Ponens manum super caput ejus : ... Imponens manum super caput ejus, absolvat eum. Instructions et constitutions* de Guillaume Durand, publiées par J. Berthelé et M. Valmary, Montpellier, 1900, p. 20, 21. Le rituel ambrosien actuel porte : *Manu dextera supra caput pœnitentis elevata et extenta, absolvit...*

b) Au cours de la pénitence publique. — D'ailleurs, ce n'est pas seulement en les réconciliant qu'on imposait les mains aux pécheurs. Pour ceux dont la pénitence s'accomplit dans les rangs des « pénitents » proprement dits, dont la pénitence était « publique », ce rite faisait régulièrement partie de leur participation à la liturgie. Comme les catéchumènes et après eux, avant que ne commence l'eucharistie proprement dite, ils allaient se prosterner aux pieds de l'évêque pour recevoir de lui l'imposition des mains. C'est ce que le concile de Laodicée, au IVe siècle, appelle προσελθεῖν ὑπὸ χεῖρα. Can. 19. Lauchert, *op. cit.*, p. 74. Sozomène décrit la cérémonie telle qu'elle se passait à Rome de son temps. *H. E.*, VII, 16, *P. G.*, t. LXVII, col. 1460-1461. Le service divin achevé, comme ils ne participent pas à la partie réservée aux initiés, ils se prosternent sur le sol en poussant des plaintes et des gémissements. L'évêque va vers eux, et se prosterne lui-même; la foule tout entière l'imite et se prosterne avec de grands cris. Puis l'évêque, le premier, se lève, et invite les assistants à se lever; ayant prononcé sur les pécheurs repentants les prières convenables, il les renvoie. Traduction légèrement modifiée de d'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 419. Il ne paraît pas douteux que Tertullien, au début du IIIe siècle, ne fasse allusion à cette même scène. *De pudicitia*, XIII, 7, édit. de Labriolle, p. 122-124. Saint Optat y fait allusion aussi lorsqu'il reproche aux donatistes, qui se prétendent la société des saints, d'associer à si peu d'intervalle, dans la même cérémonie liturgique, l'imposition des mains pour la rémission des péchés et la récitation du *Pater*, où ils professent avoir eux-mêmes besoin de pardon : *Inter vicina momenta, dum manus imponitis et delicta donatis mox ad altare conversi dominicam orationem præter mittere non potestis et utique dicitis.... Dimitte nobis peccata nostra*, II, 20, édit. Ziwsa, p. 56. Saint Augustin, *Serm.*, CCXXXII 7, 8, nous fait voir la longue file des pénitents qui viennent ainsi s'incliner sous la main de l'évêque : *Abundant hic pœnitentes : quando illis* IMPONITUR MANUS, *fit ordo longissimus, P. L.* t. XXXVIII, col. 1111, et les *Constitutions apostoliques*, qui mentionnent à plusieurs reprises cette *missa*, ce renvoi des pénitents, II, 57, 14; VIII, 9, 11; 35, 2; 36, 1; 38, 1, édit. Funk, p. 165, 488, 544, 547, ont une prière que l'évêque doit réciter en même temps qu'il leur impose les mains, VIII, 8, p. 487. Les anciens documents liturgiques de l'Occident en ont aussi conservé la trace, voir Duchesne, *Les origines du culte*, c. XV; Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 140; et nous voyons en effet un concile de Tolède prescrire

en 589 que, *secundum formam antiquorum canonum*, celui qui veut faire pénitence *inter reliquos pænitentes ad manus impositionem crebro recurrat*. Can. 11. Mansi, t. IX, col. 95. Voir dans le *Liber ordinum* de dom Férotin les oraisons *super pænitentes*, n. 32, 34, p. 94-95.

2. *Sur les hérétiques*. — On peut rattacher à l'imposition des mains pénitentielle celle de la réconciliation des hérétiques. Celle-ci apparaît aussi comme traditionnelle dès le IIIe siècle. Le pape saint Étienne la présente comme telle : *Si qui a quacumque hæresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut* MANUS *illis* IMPONATUR *in pænitentiam*. Dans S. Cyprien, *Epist.*, LXXIV, édit. Hartel, p. 799-822. L'auteur du *De rebaptismate*, c. I, parle à ce propos de *vetustissima consuetudo ac traditio ecclesiastica*, édit. Hartel, t. III, p. 69; et Eusèbe de κρατήσασα ἀρχῆθεν παράδοσις· παλαιοῦ γέ τοι κεκρατηκότος ἔθους ἐπὶ τῶν τοιούτων μόνῃ χρῆσθαι τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ. *H. E.*, VII, 2, édit. Schwartz, t. II, p. 638. Les Africains ne semblent pas d'ailleurs avoir contesté le fait de la coutume : au concile de Carthage, ils prétendent uniquement que « la raison et la vérité » l'emportent sur la coutume. *Sent. episc.*, 30, 63, 77. La coutume l'emporta et l'imposition des mains resta dans tout l'Occident le rite de la réconciliation des hérétiques.

Le fait est trop connu pour qu'il y ait lieu d'insister. Voici les principaux documents qui s'y rapportent : concile d'Arles de 314, can. 8; concile de Nicée, can. 8; S. Jérôme, *Adversus luciferianos*, VI-XIV, XXIV, *P. L.*, t. XXIII, col. 160 sq.; le pape S. Sirice, *Epist. ad Himerium*, 1, 2; *ad episc. Africæ*, 5, *P. L.*, t. XIII, col. 1133, 1154-1160; le pape saint Innocent Ier, Jaffé, n. 286, 303, 310; *P. L.*, t. XX, col. 475, 531, 550, 551; S. Augustin, *De baptismo*, III, 16, 21; V. 23, 33. *P. L.*, t. XLIII, col. 149, 193; *Epist.*, XCIII, 13, 55; CLXXXV, 10, 43, *P. L.*, t. XXXIX, col. 343, 811; S. Léon le Grand, Jaffé, n. 536, 543, 544; *P. L.*, t. LIV, col. 1138, 1194, 1209; S. Grégoire le Grand, *Epist.*, LXVII, *ad Quiricum*, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1204-1205. Nous préciserons plus loin la nature et la portée exacte de cette imposition des mains. Voir les articles sur la *Réconciliation des hérétiques*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 202-235, 309-394.

5° *Dans l'extrême-onction*. — Nous avons déjà dit comment et pourquoi dans l'Épître de saint Jacques la prière à dire sur les malades nous paraissait correspondre à une imposition des mains. L'usage semble avoir été assez répandu dans les diverses Églises de joindre ce rite à celui de l'onction. C'est ce que suggère pour Alexandrie la citation explicite d'Origène. Voir plus haut, col. 1313. Le pape saint Innocent Ier permet de le constater pour l'Église de Rome. Dans le passage de la lettre à Decentius, souvent cité comme contenant la première mention certaine de l'extrême-onction, à propos de l'évêque qui administre lui-même cette onction, il juxtapose les deux expressions *et benedicere et tangere chrismate*, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 99, qui correspondent incontestablement à deux rites distincts. *Benedicere*, nous l'avons déjà dit, dans le langage du temps, est couramment employé pour *imponere manum*, et il répond ici à l'*orent super eum* déjà cité dans la même lettre. Le rituel romain n'a pas, il est vrai, conservé ce geste, du moins sous sa forme distincte. Mais il est permis de croire que le souvenir s'en est perpétué dans l'oraison qui aujourd'hui encore précède immédiatement les onctions : l'imposition des mains y est mentionnée explicitement : *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, extinguatur in te omnis virtus diaboli per* IMPOSITIONEM MANUUM *nostrarum et per invocationem omnium sanctorum*. Cf. A. Malvy, *Extrême-onction et imposition des mains*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1917, p. 519.

L'Église de Milan a conservé le geste lui-même. Dans plusieurs sacramentaires ambrosiens du XIe au XIIIe siècle, publiés par Magistresti, *Manuale ambrosianum*, t. I, p. 79, 94, 147, l'*Ordo* du sacrement des malades, tout en prescrivant les onctions, porte le titre de IMPOSITIO MANUUM. Kern, *De sacramento extremæ unctionis*, p. 41, 149. Aujourd'hui encore, le rituel milanais, qui suppose l'assistance de plusieurs prêtres, a une rubrique leur prescrivant à tous, pour la prière qui précède les onctions, de joindre leur imposition des mains à celle du célébrant : *Oratio, quam super ægrotum parochus stans,* MANUMQUE DEXTERAM *illi* IMPONENS, *dicit; quod idem faciunt reliqui sacerdotes qui adsunt.*

L'usage ou le souvenir du même rite se conserve également dans plusieurs Églises orientales. Chez les coptes, par exemple, tandis qu'un prêtre impose au malade l'Évangile, les six autres, qui participent à la cérémonie, lui imposent les mains : *Stent sacerdotes tres ad dexteram et tres ad sinistram ejus. Sacerdos magnus imponat Evangelium super caput infirmi,* SEX IMPONANT *manus suas super eum*. Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. II, p. 497. Même chose dans l'ancien rite arménien : *Septem sacerdotes una simul librum Evangeliorum capiti infirmi imponunt et postea etiam manus. Ibid.*, p. 522. Les Grecs et les Russes n'ont plus actuellement que l'imposition de l'Évangile; dans l'oraison qui l'accompagne, le premier des sept prêtres note même qu'il n'impose pas lui-même la main, c'est à Dieu dans son Évangile, qu'il demande d'étendre sa main puissante sur le malade : Οὐ τίθημι ἐμὴν χεῖρα ἁμαρτωλὸν ἐπὶ τὴν κεφαλήν. . ἀλλὰ σὴν χεῖρα κραιὰν καὶ δυνατήν, τὴν ἐν τῷ ἁγίῳ Εὐαγγελίῳ τούτῳ, ὃ οἱ συλλειτουργοί μου κατέχουσιν, ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ δούλου σου ἔκτεινον. Μικρὸν εὐχολόγιον. Athènes, s. d. (1910?), p. 319-320; cf. Goar, *Rituale Græcorum*, Paris, 1647, p. 427; Venise, 1878, p. 287; Al. von Maltzew, *Die Sakramente der orthodox-kaihol. Kirche des Morgenlands*, Berlin, 1898, p 541-542. Mais cette insistance à écarter l'idée d'une imposition des mains personnelle semble bien traduire un désir de réaction contre la fausse interprétation d'un rite antérieur, et que continuent d'ailleurs sous une autre forme les prêtres assistants en posant eux-mêmes leurs mains sur l'Évangile imposé au malade. Τιθέασιν ἐπ'αὐτὸν τὰς χεῖρας οἱ ἱερεῖς. *Loc. cit.*

A la lumière de ces faits incontestables, d'autres indices apparaissent où il devient plus facile de discerner le même rite et le même sacrement. En dehors des impositions des mains plutôt charismatiques, telles que celles que rappelle saint Irénée, voir plus haut col. 1314, il est fait mention dans divers documents de l'antiquité d'une imposition des mains aux malades qui se présente comme une institution régulière et une fonction normale des prêtres ou des évêques. Plusieurs ont été signalés à l'art. EXTRÊME-ONCTION, t V., col. 1937-1941. Les textes les plus remarquables, surtout si on les rapproche, sont les trois suivants. D'après les *Canons d'Hippolyte*, can. 199, édit. d'Achelis reproduite par Duchesne, *loc. cit.*; can. 24, édit. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarcats Alexandrien*, p. 117, l'évêque doit avoir grand soin de s'informer des malades afin de les visiter; car, est-il ajouté, c'est un grand bien pour le malade que cette visite, surtout si l'évêque *prie sur lui*. Or, Possidius, dans sa Vie de saint Augustin, c. XXVII, signale, entre autres traits de son application au ministère pastoral, son empressement à visiter ainsi les malades : *Si forte ab ægrotantibus ob hoc peteretur, ut pro eis in præsenti Dominum rogaret, eisque* MANUS IMPONERET, *sine mora pergebat. P. L.*, t. XXXII, col. 56. Saint Athanase, dans sa lettre ency-

clique de 341, § 5, parle aussi de l'imposition des mains aux malades comme d'un ministère régulier propre aux λειτουργοί, qu'il appelle οἱ ἐπισκεπτόμενοι Entre autres calamités produites par la persécuiion des ariens il signale, à côté de l'impossibilité de baptiser, l'impossibilité d'exercer ce ministère : ἐκ τῆς τοσαύτης βίας πολλοὺς μὲν ἀβαπτίστους κινδυνεύειν, πολλοὺς δὲ χωρὶς τῶν ἐπισκεπτομένων νοσεῖν καὶ ὀδύρεσθαι. *P. G.*, t. xxv, col. 233. Pour les fidèles cette privation est plus pénible que la maladie elle-même : πικρότεραν τῆς νόσου τὴν τοιαύτην συμφορὰν ἡγουμένους. Mais ils préfèrent la subir plutôt que de recevoir l'imposition des mains des ariens : αἱροῦνται μᾶλλον οὕτω νοσεῖν καὶ κινδυνεύειν ἢ χεῖρα τῶν Ἀρειανῶν ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῶν.

Il s'agit donc bien ici, on le voit, d'un service organisé, d'ordre essentiellement spirituel et dont l'importance est grande aux yeux des fidèles. Sa destination spéciale aux malades interdit d'y voir l'imposition des mains pénitentielle. Et d'ailleurs saint Ambroise, qui mentionne lui aussi cette imposition des mains aux malades comme un usage courant jusque chez les hérétiques, la met en opposition avec celle de la rémission des péchés. Aux novatiens qui contestaient l'efficacité de cette dernière, il demande d'où vient alors qu'ils admettent celle de la première : *Cur ergo manus imponitis, et benedictionis opus creditis, si quis forte revaluerit ægrotus? De pœnitentia*, I, 8, 36, *P. L.*, t. XVI, col. 477. Il reste donc que nous n'avons affaire ici ni à l'exercice d'un pouvoir charismatique, ni à l'administration de la pénitence, et, quoique le service ainsi organisé se rattache naturellement et soit rattaché explicitement par saint Ambroise à la promesse du Christ ressuscité : *Super ægros manus imponent et bene habebunt*, il est néanmoins indiqué d'y voir aussi la mise à exécution du précepte de saint Jacques, « que les prêtres prient sur eux. » Dans aucun des textes cités, l'onction n'est mentionnée comme jointe à l'imposition des mains. Aussi à les prendre isolément, pourrait-on hésiter sur l'interprétation à leur donner. Mais l'union, précédemment constatée, de ces deux rites dans diverses Églises, et en particulier à Rome à l'époque de saint Innocent Ier, autorise certainement l'hypothèse déjà faite par Ant. Malvy, *art. cité*, p. 522, que sous l'expression usuelle d'imposition des mains se cache tout l'ensemble de l'extrême-onction.

6° *Dans les ordinations.* — L'imposition des mains, si clairement attestée à l'âge apostolique comme intervenant dans la collation des fonctions diaconales, presbytérales ou épiscopales est restée depuis à la base de tous les rites d'ordination. Comme l'a noté Behm, *Die Handauflegung*, etc., p. 73, l'usage en était considéré comme si traditionnel aux environs de l'an 200 que l'auteur des *Actes de Pierre* se le représentait comme ayant été observé par le Christ lui-même dans le recrutement de ses apôtres : il y parle des disciples, *quibus et manus imposuit* [*Christus*]. *Actus Petri cum Simone*, 10, L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, p. 296. A lui seul, ce fait peut suppléer aux attestations positives qui font défaut pour le IIe siècle. Le χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους de la *Doctrine des apôtres*, XV, n'a encore, en effet, que le sens classique de choisir, élire, constituer, établir; il n'implique pas par lui-même le rite propre de l'imposition des mains. Mais, à partir du IIIe siècle, lorsqu'il s'agit des évêques, des prêtres et des diacres, ces deux idées sont si intimement associées qu'il n'y a pas trace d'une ordination où n'intervienne l'imposition des mains. Le sens même des mots χειροτονεῖν et χειροτονία est en voie de se préciser comme signifiant, non plus l'élection, mais l'ordination par imposition des mains. Dans la *Didascalie des apôtres*, II, 2, 3, édit. Funk, p. 34, 35, la χειροτονία désigne déjà très nettement le rite auquel est soumis l'évêque quand il reçoit le pouvoir épiscopal : τὴν χειροτονίαν λαμβάνων καθίσταται ἐν τῷ τόπῳ τῆς ἐπισκοπῆς; l'antique version latine éditée par Hauler a très justement traduit : *Manus impositionem accipit et sic ordinatur in episcopum.* Funk, *loc. cit.* Le mot χειροτονία sera désormais, en matière d'ordination, le synonyme de χειροθεσία, tout comme χειροτονεῖν se dira pour χειροθετεῖν, lorsqu'il s'agira d'imposer les mains aux ministres de l'Église. Les deux mots finiront même par s'opposer comme l'espèce et le genre, et, le pouvoir d'ordonner restant propre à l'évêque, on dira de lui qu'il peut χειροθετεῖν et χειροτονεῖν, tandis que le simple prêtre ne peut que χειροθετεῖν. Cf. les *Constitutions apostoliques*, VIII. 28, 23 : Ἐπίσκοπος... χειροθετεῖ, χειροτονεῖ..., πρεσβύτερος χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ. Funk, p. 530. A cette époque, c'est-à-dire vers la fin du IVe ou le commencement du Ve siècle, l'évolution est complète, et dire d'un ministre inférieur du clergé que οὐ χειροτονεῖται, c'est dire exactement que son ordination ne comporte pas d'imposition des mains. *Const. apost.*, VIII, 23, 4; 24, 2; 25, 2; 26, 2, Funk, t. I, p. 526, 528, ou bien dans l'*Epitome Const. apost.*, VIII, 14, 15, 16, 2; IX, 1, Funk, t. II, p. 82-83. Aussi saint Jérôme définit-il la χειροτονία : *ordinatio clericorum quæ non solum ad imprecationem vocis, sed ad impositionem impletur manus. In Is.*, XVI, *P. L.*, t. XXIV, col. 569. Saint Jean Chrysostome dit de même, à propos de l'ordination des premiers diacres : Ἐχειροτονήθησαν διὰ προσευχῆς· τοῦτο γὰρ ἡ χειροτονία ἐστίν. Ἡ χεὶρ ἐπίκειται... κ. τ. λ. *In Actus apost.*, homil. XIV, *P. G.*, t. LX, col. 116. Mais déjà le concile de Nicée, can. 4, Lauchert, *op. cit.*, p. 38, avait pris lui aussi le mot χειροτονία au sens propre et restreint du rite de l'ordination : les suffrages recueillis, il y est procédé : τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι. Cette spécification du sens de ce mot n'est sans doute pas si absolue qu'elle ait jamais exclu l'emploi, en matière d'ordination, des termes plus généraux de χειροθετεῖν, χειροθεσία, ἐπίθεσις χειρῶν; elle permet seulement de se rendre compte par les formes usuelles du langage jusqu'à quel point l'imposition des mains s'est trouvée associée au rite des ordinations. Cf. dans la *Theologia Wirceb.* le *Tractatus de ordine* par le P. Holtzclau, *proœmium*, n. 5.

Et, en effet, à partir du IIIe siècle, c'est partout qu'elle est mentionnée. En Syrie, nous l'avons déjà vu par la *Didascalie*, II, 2, 3, c'est par elle qu'est conférée la dignité épiscopale. A Césarée de Palestine, Origène, quand il est ordonné prêtre, reçoit l'imsition des mains. Eusèbe, *H. E.*, VI, 8, 4 et 23, 4, édit. Schwartz, p. 536, 570. Anatole d'Alexandrie, futur évêque de Laodicée, fut consacré de même. *Ibid.*, VII, 32, 21, p. 726. En Afrique, saint Cyprien parle de l'imposition des mains comme du rite normal de l'ordination : *episcopatus ei* [*Sabino*] *deferretur et manus ei in locum Basilidis imponeretur. Epist.*, LXVII, 5, édit. Hartel, p. 739. A Rome, le pape saint Corneille dit de même : c'est par l'imposition des mains de son évêque que Novatien a jadis été fait prêtre, κατὰ χάριν τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἐπιθέντος αὐτῷ χεῖρα εἰς πρεσβυτερίου κλῆρον, lettre à Fabien d'Antioche dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, 17, édit. Schwartz, p. 620, et plus tard, quand il a voulu se faire consacrer évêque, il a circonvenu trois évêques pour obtenir qu'ils lui imposassent les mains, μετὰ βίας ἠνάγκασεν εἰκονικῇ τινι καὶ ματαίᾳ χειροθεσίᾳ ἐπισκοπὴν αὐτῷ δοῦναι. *Ibid.*, p. 618. Cf. la lettre du même à saint Cyprien à propos des « confesseurs » qui ont consenti à cette consécration : *ut paterentur ei manum quasi in episcopatum imponi.* S. Cyprien, *Epist.*, XLIX, 1, édit.

Hartel, p. 610. L'auteur du *De aleatoribus*, c. III, parle dans les mêmes termes de sa propre ordination : *episcopium... per impositionem manus... excepimus*. Hartel, *Op. Cypriani*, t. III, p. 94. C'est aussi par l'imposition des mains que les romans clémentins font ordonner Zachée comme évêque d'Antioche, *Homil.*, III, 72, *P. G.*, t. II, col. 157; *Recognit.*, III, 66, *P. G.*, t. I, col. 1311, et saint Clément comme successeur de saint Pierre à Rome. *Epist. Clementis ad Jacobum*, 19, *P. G.*, t. II, col. 56.

Il serait facile, mais inutile, de multiplier les exemples d'ordinations ainsi faites. Mieux vaut indiquer la place donnée à l'imposition des mains dans les descriptions les plus anciennes qui nous restent des rites des ordinations. La *Tradition apostolique* dite de saint Hippolyte n'admet d'imposition des mains que pour les évêques, les prêtres et les diacres; les veuves, les lecteurs, les vierges et les sous-diacres ne la reçoivent pas, édit. Connolly, p. 180; les « confesseurs » qui ont été condamnés pour le nom du Christ peuvent, eux aussi, remplir les fonctions de diacres sans recevoir l'imposition des mains, mais ils en ont besoin pour devenir prêtres. *Ibid.*, p. 179. Celui qui a reçu le don de guérir les malades doit aussi la recevoir, mais seulement quand il a fait la preuve de la réalité du charisme qu'il revendiquait. *Ibid.*, p. 180. Voici comment se fait l'ordination de l'évêque : *Episcopus ordinetur electus ab omni populo; quique cum nominatus fuerit et placuerit omnibus, conveniet populum una cum presbyteris et his qui præsentes fuerint episcopi, die dominica. Consentientibus omnibus, IMPONANT super eum MANUS et presbyterium acquiescat quiescens. Unus de præsentibus episcopis ab omnibus rogatus, IMPONENS MANUM ei qui ordinatur episcopus, oret ita dicens*, etc. Suit la prière. Connolly, p. 175, d'après l'édit. d'Hauler, p. 103. L'ordination du prêtre comporte l'imposition des mains par tous les prêtres présents : *Cum presbyter ordinatur, imponat manum super caput ejus episcopus, contingentibus etiam presbyteris... Super presbyterum etiam presbyteri superimponant manus propter communem et similem cleri spiritum. Ibid.*, p. 178-179, d'après Hauler, p. 108, 110. Celle du diacre n'admet que l'imposition des mains de l'évêque : *Diaconus, cum ordinatur.... similiter IMPONENS MANUS episcopus solus.... In diacono ordinando solus episcopus imponat manus propterea quia non in sacerdotio ordinatur. Ibid.*, p. 178, d'après Hauler, p. 109.

Les *Canons d'Hippolyte* prescrivent à peu près les mêmes rites : *Eligatur unus ex episcopis et presbyteris qui manum capiti ejus imponat et oret*, pour l'évêque, can. 10. Pour le prêtre : *Omnia cum eo similiter agantur ac cum episcopo*, sauf modifications dans les formules indiquant la fonction, can. 30-32. Pour le diacre : *Episcopus manum imponat ei*, can. 38. Le lecteur et le sous-diacre ne reçoivent pas l'imposition des mains, can. 48-49. Pour le « confesseur » qui a souffert pour le Christ, l'ordination sacerdotale n'est pas nécessaire; *si vero episcopus fit, ordinetur*, can. 43-44.

Les *Constitutions apostoliques* admettent l'imposition des mains pour le prêtre, VIII, 16, 2; le diacre, VIII, 17, 2; la diaconesse, VIII, 19, 2; le sous-diacre, VIII, 21, 2; le lecteur, VIII, 22, 2; elles l'excluent pour les vierges, VIII, 24; les veuves, VIII, 25; les exorcistes, VIII, 26, 2. Pour la consécration de l'évêque elles prescrivent l'imposition du livre des Évangiles sur sa tête, VIII, 4, 6.

L'*Epitome* du l. VIII a le même rite pour l'évêque, 3, 6, Funk, t. II, p. 78. Mais il mentionne l'imposition des mains pour le prêtre, 5, 2, p. 79; pour le diacre, 7, 2, p. 80; pour la diaconesse, 9, 2, p. 81; pour le sous-diacre, 11, 2, p. 81; il l'exclut pour le lecteur, 13, les vierges, 15, les veuves, 16, 2, les exorcistes, 17, p. 82-83.

D'après le *Testament de Notre-Seigneur*, il n'y a imposition des mains que pour l'évêque, I, 27, édit. Rahmani, p. 27-29, le prêtre, I, 30, p. 69, et le diacre, I, 38, p. 91-93. Ni les veuves, I, 41, p. 99, ni les sous-diacres, I, 44, p. 105, ni les lecteurs, I, 45, p. 105, ni les vierges, I, 46, p. 107, ne la reçoivent.

Le *Sacramentaire de Sérapion* ne paraît la connaître lui non plus que pour les évêques, les prêtres et les diacres; il n'a de formules de prières accompagnant l'imposition des mains de l'ordination, χειροθεσία καταστάσεως, que pour ces trois degrés. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, t. II, p. 188, 190.

Les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, où se résume l'usage des Églises d'Occident, surtout gallo-romaines, semble-t-il, au Ve siècle, s'accordent avec la *Tradition apostolique*, les canons d'Hippolyte et le Testament de Notre-Seigneur pour réserver l'imposition des mains aux trois degrés supérieurs de la hiérarchie. Et c'est la pratique, en effet, qui a prévalu dans toute l'Église latine. Sur ce point, la liturgie gallicane et la liturgie mozarabe ont toujours été d'accord avec la liturgie romaine. Le sous-diaconat lui-même, bien que rangé lui aussi parmi les ordres sacrés, n'a jamais été conféré dans ces Églises par l'imposition des mains. Celle-ci a été seulement étendue à la bénédiction des abbés et des abbesses. Voir le *Pontifical romain* de Clément VIII. Il s'y est adjoint, surtout dans les ordinations proprement dites, des rites nouveaux, onctions, revêtements des insignes, tradition des instruments, qui, par leur caractère plus expressif, ont détourné d'elle l'attention et ont contribué à faire de l'ordination du prêtre, par exemple, comme une cérémonie en partie double, dont la seconde partie commence exactement à la fin des prières de l'imposition des mains primitive. Quoique conservé, le rite ancien s'est d'ailleurs lui-même compliqué et subdivisé, si bien, que dans l'ordination du prêtre, suivant le rite romain, par exemple, il est classique de distinguer au moins trois impositions des mains : une première, individuelle et sans paroles, que l'évêque d'abord et après lui tous les prêtres assistants, font sur la tête de chacun des ordinands; une seconde, collective et continuation virtuelle de la précédente, commune à l'évêque et aux prêtres assistants, pendant laquelle l'évêque prononce une invitation à la prière pour les ordinands; une troisième, d'origine beaucoup plus récente (elle est mentionnée pour la première fois dans l'ordination sacerdotale de Lietbert, évêque de Cambrai en 1048, cf. *Vita D. Lietberti, episcopi Cameracensis*, dans d'Achery, *Spicilegium*, t. IX, p. 691, 733), à la fin de la messe, avec les paroles de Notre-Seigneur sur le pouvoir de remettre les péchés. Un dédoublement pareil, ou plutôt, une spécification de même nature se remarque dans l'ordination du diacre. Au cours de « l'oraison de consécration » qui, de temps immémorial, accompagne l'imposition des mains primitive, l'évêque s'interrompt pour imposer la main à chacun des ordinands, en prononçant la formule : *Accipe Spiritum Sanctum ad robur*, etc. Cette particularité paraît être d'origine gallicane. Elle était en usage en France dès avant le XIIe siècle; mais elle n'est passée que plus récemment dans le *Pontifical romain*. Cf. Many, *De sacra ordinatione*, n. 202, 211.

Les Églises d'Orient, elles, ont conservé et développé un mode d'ordination correspondant plutôt à celui des *Constitutions apostoliques*. L'imposition des mains ne s'y est pas seulement conservée et sans porrection d'instruments pour les trois ordres supérieurs; elle a été pratiquée partout dans l'ordination des sous-diacres et des lecteurs, les seuls ordres mineurs communément reconnus chez les Orientaux. Pour les rites propres aux divers ordres dans les diverses Églises d'Orient, voir les canonistes, par exemple, S. Many, *De sacra ordinatione*, n. 215-253.

7° *Dans le mariage.* — On ne connaît pas d'attestation formelle que la bénédiction du mariage ait comporté une imposition des mains. Bien des indices néanmoins portent à en admettre l'existence. Le nom même de « bénédiction » la suggère. Il est technique dans l'Église pour désigner d'une part le rite sacerdotal de la consécration du mariage (cf. dans les notes de dom Ménard au Sacramentaire grégorien, note 1140, dans *P. L.*, t. LXXVIII, col. 580, les textes où apparaît cette appellation), et de l'autre les rites divers où intervient l'imposition des mains. Voir plus loin. Il est remarquable, en particulier, que les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, dans leur énumération des divers rites ecclésiastiques, n'emploient le mot *benedicere* que pour les ordinations, qui comportent l'imposition des mains et pour le mariage: *uno super eum fundente benedictionem* pour l'évêque; *episcopo benedicente et manus super caput ejus tenente* pour le prêtre; *diaconus cum ordinatur, solus episcopus qui eum benedicit, manus suas super caput ejus ponat* pour le diacre; *sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote... Qui cum benedictionem acceperint. P. L.*, t. LVI, col. 887-889. Pour les ordres mineurs, énumérés dans l'intervalle et pour lesquels l'imposition des mains est exclue, il n'est pas question non plus de bénédiction. Or ce nom de bénédiction appliqué au mariage se lit déjà dans Tertullien. *Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio et obsignat* BENEDICTIO? *Ad uxorem*, II, 9, *P. L.*, t. I, col. 1302. Cette association des deux idées de sceau et de bénédiction est à remarquer. Nous verrons tout à l'heure que l'imposition des mains est considérée au IIe siècle comme étant par elle-même une *consignatio*, un sceau. D'ailleurs, l'association de la *bénédiction* et de l'imposition des mains est explicite, et encore à propos des femmes, dans Clément d'Alexandrie : « Et à quoi donc le prêtre imposera-t-il les mains? Que bénira-t-il? Τίνι γὰρ ὁ πρεσβύτερος ἐπιτίθησι χεῖρα; τίνα δὲ εὐλογήσει; *Pædag.*, III, 11, *P. G.*, t. VIII, col. 637, demande-t-il à propos des faux cheveux des femmes, qui font illusion aux maris. *Ibid.* Il n'est pas certain que la bénédiction visée ici soit celle du mariage; il peut n'être question que des bénédictions liturgiques ordinaires des fidèles. Mais si l'imposition des mains se trouve ainsi associée aux bénédictions en général, à plus forte raison doit-on l'admettre, semble-t-il, pour la bénédiction donnée spécialement à l'homme et à la femme dans le mariage. Potter met à ce passage de Clément d'Alexandrie la note suivante: *Notum est, in veteri Ecclesia, ordinatis, confirmatis, pœnitentibus, ægris, QUALEMCUMQUE DENIQUE BENEDICTIONEM RECIPIENTIBUS... manus imponi solitas fuisse. P. G.*, t. VIII, col. 638. Sa remarque nous paraît absolument juste et c'est pourquoi nous croyons nous aussi à la présence de l'imposition des mains dans la bénédiction du mariage.

II. EN QUOI CONSISTAIT L'IMPOSITION DES MAINS? — 1° *Le matériel du rite.* — S'il s'agissait de liturgie ou d'archéologie, il y aurait lieu de décrire ici le rite de l'imposition des mains. Mais du point de vue théologique, il importe uniquement de faire quatre remarques. — 1. *La main ou les mains.* — Les documents parlent indifféremment de l'imposition de la main ou des mains. Les évangélistes et les apôtres ont le pluriel, Marc., X, 16; Matth., XIX, 13, 15; Act., VIII, 17; XIX, 5; Heb., VI, 2; I Tim., IV, 14; V, 22; II Tim., I, 6, et la forme plurielle est aussi la plus usuelle chez les écrivains grecs. On trouve cependant aussi le singulier, par exemple, dans Clément d'Alexandrie : τίνι ὁ πρεσβύτερος ἐπιτίθησι χεῖρα, *Pædag.*, III, 11, *P. G.*, t. VIII, col. 637; dans le concile de Laodicée, can. 19 : προσελθεῖν ὑπὸ χεῖρα. Lauchert, *op. cit.*, p. 74. Le singulier est plus souvent usité en latin : *Dehinc manus imponitur*, Tertullien, *De baptismo*, VIII; *Ut manus imponatur in pœnitentiam*, saint Étienne à saint Cyprien, *Epist.*, LXXIV, 1, 2; concile d'Elvire : *per manus impositionem.* Can. 38. Mais on trouve aussi le pluriel, par exemple, dans saint Augustin : *Illi manus imponebant et Spiritus Sanctus veniebat; quando ad ipsos venit, ipsis quis manus imposuit? Serm.*, CCLXVI, 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1226. L'ancienne traduction latine de la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte alterne le singulier et le pluriel : par exemple, pour la consécration de l'évêque : *imponant super eum manus...; imponat manum ei*, édit. Hauler, p. 103; *imponens manus in eam* [*oblationem*], *ibid.*, p. 106; pour l'ordination du prêtre : *imponat manum, ibid.*, p. 108; pour celle du diacre : *imponens manus. Ibid.*, p. 109. Les *Statuta Ecclesiæ antiqua* ont aussi le pluriel dans les formules : *episcopo manus super ejus caput tenente;.... solus episcopus... manus suas super caput ejus ponat*, mais ils conservent le singulier dans l'expression usuelle : *manus impositio. P. L.*, t. LVI, col. 888.

2. *Contact.* — Si l'imposition des mains signifie parfois l'application matérielle et physique, le rite ne comporte cependant point par lui-même ce contact. Le contact est supposé dans les Évangiles pour l'imposition des mains aux enfants. Où saint Matthieu et saint Marc ne parlent que d'imposer les mains, saint Luc dit toucher : ἵνα αὐτῶν ἅπτηται, XVIII, 15. Clément d'Alexandrie suppose aussi manifestement le contact à propos des femmes aux faux cheveux. La *Tradition apostolique* de saint Hippolyte dit explicitement des prêtres qui imposent les mains en même temps que l'évêque à l'ordinand, *contingentibus*, édit. Connolly, p. 178. Les *Statuta Ecclesiæ antiqua* disent de même pour la consécration de l'évêque : *manibus suis caput ejus tangant;* et il semble bien que pour l'ordination du prêtre et du diacre l'expression *episcopo manus super caput ejus tenente;... episcopus... manus suas super caput ejus ponat, P. L.*, t. LVI, col. 887-888, doivent s'entendre d'une imposition des mains avec contact. Cependant l'Église ne considère pas ce contact comme essentiel à l'imposition des mains de l'ordination. Cf. Many, *De sacra ordinatione*, n. 262. Dans les livres liturgiques orientaux le contact est plus marqué : *Contingentibus et tenentibus eumdem* [*presbyterum*[*presbyteris. Testament de Notre-Seigneur*, I, 30, édit. Rahmani, p. 69. Ἔχων ἐπικειμένην τὴν χεῖρα τῇ κεφαλῇ, dit l'*Euchologe* grec pour l'ordination du diacre et du prêtre. Goar, *Ritus græcorum*, Paris, 1647, p. 250, 293. Il semble probable aussi que, dans certaines Églises tout au moins, l'imposition des mains, qui avait lieu à la fin des offices religieux, était individuelle et comportait le contact. L'*Ordo longissimus*, dont parle saint Augustin à propos des pénitents qui viennent à l'imposition des mains, *Serm.*, CCXXXII, 7, 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1111, ne peut guère être qu'un défilé individuel devant le prêtre ou l'évêque. A Jérusalem la *Peregrinatio Etheriæ* nous montre à plusieurs reprises les fidèles eux-mêmes, à la fin de l'office, quand l'évêque sort du sanctuaire, venant à lui pour être bénis individuellement : *Exeunte episcopo de intro cancellos, omnes AD MANUM ei accedunt; et ille eos uno et uno benedicet.... Sic benedicet fideles, et sic exiens de cancellos, similiter ei AD MANUM acceditur*, édit. Geyer, p. 71, 73.

On ne saurait dire cependant que le rite, comme tel, exigeait ce contact. La même *Peregrinatio Etheriæ* montre régulièrement ces bénédictions individuelles à la sortie des offices précédées d'une bénédiction collective donnée par l'évêque d'abord aux catéchumènes, puis aux fidèles, et que chacun reçoit de sa place : *Mittet vocem diaconus ut unusquisque, quo-*

modo stat, cathecuminus inclinet caput, et sic dicet episcopus stans benedictionem super cathecuminos. Item fit oratio et denuo mittit diaconus vocem et commonet ut unusquisque stans fidelium inclinent capita sua, item benedicet fideles episcopus, édit. Geyer, p. 72. Or c'est ici, l'imposition des mains proprement liturgique, dont parlent les documents pour le renvoi des catéchumènes ou des pénitents. Voir, par exemple, *Const. apost.*, VIII, 6, 8-14, édit. Funk, p. 480, pour les catéchumènes; VIII, 8, 3-6, p. 484, pour les « compétents »; VIII, 9, 6-11, p. 486, pour les pénitents, et qui ne saurait être individuelle ni comporter de contact. On admettrait difficilement aussi le contact dans l'imposition des mains aux offrandes eucharistiques.

3. *Signe de croix.* — Souvent l'imposition des mains est accompagnée d'un signe de croix. Cette association ou cette identification est même fort ancienne; elle apparaît très nettement dès le n^e^ siècle, dans la pseudo *Epistola apostolorum* récemment découverte et publiée par Carl Schmidt, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. XLIII, 1919. On y lit, calquée sur le récit des Actes, c. IX, une prédiction par le Christ de la conversion de saint Paul. Or, au lieu de l'imposition des mains qui lui rend la vue, on ne parle guère ici que d'un signe de croix sur les yeux: ἐπιθέντα αὐτῷ χεῖρας.. ἐπιθεὶς ἐπ' αὐτοῦ τὰς χεῖρας... dans les Actes, V, 12 et 17; dans l'*Epistola*, c. XXXI, *loc. cit.*, p. 96; ou, comme portent des manuscrits meilleurs : *seine Augen werden durch eure Hand bekreuzigt, ibid.*, p. 190; cf. déjà dans l'édition de Guerrier, sous le titre : *Le testament en Galilée*, c. XLII : « Ses yeux s'obscurciront et seront signés du signe de la croix — variante « avec de la salive, » d'après Joa., IX, 6 — par vos propres mains. » *Patrologia orientalis*, t. IX, fasc. 3, p. 212-213. Pour l'admission au catéchuménat, nous l'avons déjà vu, les documents parlent indifféremment, de l'imposition des mains ou du signe de la croix; parfois même ils associent les deux gestes, etc. Voir plus haut, col. 1316. L'ordination, elle aussi, dans certains rites orientaux comporte des signes de croix joints à l'imposition des mains; les *Canons d'Hippolyte*, can. 40, en font mention expresse dans la prière qui accompagne l'imposition des mains au diacre : *signo crucis tuæ quo ipse signatur*, dans Duchesne, *Origines du culte*, 1898, p. 507. Voir aussi l'ordination du diacre ou du prêtre chez les Grecs dans Goar, *Rituale græcorum*, p. 250, 292. Mais c'est surtout à l'imposition des mains de la confirmation que le signe de la croix se trouve associé. Saint Cyprien le dit expressément : les néophytes, après leur baptême, sont présentés aux évêques pour recevoir l'un et l'autre : *præpositis Ecclesiæ offeruntur et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctam consequuntur, ac* SIGNACULO DOMINICO *consummantur. Epist.*, LXXIII, 9. Et il groupe de même les deux rites dans la phrase où il déclare inutile l'imposition des mains pour l'hérétique dont le baptême est reconnu valide : *Non est necesse ei venienti manum imponi ut Spiritum Sanctum consequatur et signetur. Ibid.*, 6. La même association paraît attestée pour Rome par le pape Corneille dans sa lettre sur le baptême de Novatien. Entre autres rites qu'on avait omis de suppléer pour le futur antipape, baptisé au lit, il signale le σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου. Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, *P. G.*, t. XX, col. 624. Ce signe de croix s'est conservé dans le rite latin de la confirmation : il se fait depuis longtemps avec le saint-chrême; mais la formule même qui l'accompagne dans les plus anciens sacramentaires est uniquement celle d'un signe de croix : *Signum Christi in vitam æternam*, dans le Sacramentaire gélasien, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1112. *In nomine Patris et Filli et Spiritus Sancti*, dans l'*Ordo romanus VII* de Mabillon, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1000, et dans l'*Ordo* de Saint-Amand, édité par Mgr Duchesne, *Origines du culte*, 1898, p. 453. Nous aurons à revenir plus loin sur le caractère et la portée propre de ce rite; pour le moment nous ne faisons que le signaler. Voir *La consignation à Carthage et à Rome*, dans les *Recherches de science religieuse*, juillet 1911, p. 369-383.

4. *Invocation concomitante.* — L'imposition des mains est accompagnée d'une prière qui en spécifie le but et lui donne son caractère propre. C'est un trait essentiel de l'imposition des mains. Il apparaît, nous l'avons déjàvu, col. 1313, dès l'âge apostolique. On le retrouve, et mis en évidence, à tous les siècles. La prière n'accompagne pas seulement les impositions des mains aux malades, voir, par exemple, dans les *Homélies Clémentines* : ὁ Πέτρος τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἐπιθεῖς μόνον καὶ εὐξάμενος ἰάσατο, VIII, 24. Behm, *op. cit.*, p. 64-65, donne beaucoup d'exemples; elle est associée partout au rite liturgique et sacramentel. Les extraits de Théodote dans Clément d'Alexandrie ont déjà le groupement εὐχαὶ χειρῶν. *P. G.*, t. X, col. 694. Tertullien dit : *Manus imponitur per benedictionem* ADVOCANS *et* INVITANS *Spiritum Sanctum, De baptismo*, VIII, 2; saint Cyprien répète : *per nostram orationem ac manus impositionem. Epist.*, LXXIII, 9. Eusèbe parle couramment des χειρῶν εὐχαί; par exemple, εὐχὰς διὰ χειρῶν λαβὼν ἐθεραπεύθη, *H. E.*, I, 13, 18, édit. Schwartz, p. 94; τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ, VII, 2, p. 638; τῶν διὰ χειροθεσίας εὐχῶν ἠξιοῦτο. *Vita Constantini*, IV, 61, *P. G.*, t. XX, col. 1213. La *Tradition apostolique* de saint Hippolyte présente partout la même association: *imponens ei manus... orat, dicens*, édit. Connolly, p. 175, pour la consécration de l'évêque; *imponens manum in eam* [*oblationem*] *dicat gratias agens, ibid.*, p. 176, pour la prière eucharistique; *imponat manum super caput ejus et dicat... orans*, p. 178, pour l'ordination du prêtre. De même, p. 178, 179, pour celle du diacre; *When the teacher has laid his hand upon the catechumen, he shall pray and dismiss them, ibid.*, p. 182, pour le renvoi des catéchumènes; *Episcopus manum illis imponens invocet, dicens..*, p. 185, pour la confirmation. La connexion du geste et de la prière qui l'accompagne est telle que les deux expressions deviennent interchangeables. Les *Constitutions apostoliques*, au l. VIII, ne mentionnent l'imposition des mains aux diverses catégories des assistants à la messe que sous la forme d'une invitation à recevoir la bénédiction et la prière de l'évêque : κλίνατε... καὶ εὐλογεῖσθε· καὶ ὁ ἐπίσκοπος ἐπευχέσθω λέγων, VIII, 7, 3-4; cf. 6, 10; 8, 4; 9, 6-7; 37, 4; κλίνατε τῇ χειροθεσίᾳ καὶ ὁ ἐπίσκοπος λεγέτω, Funk, p. 482, et correspondantes. Par contre, la *Tradition apostolique*, version éthiopienne, *Constitution ecclés. d'Égypte*, dans Funk, *Didascalia*, t. II, p. 102, ne donne comme titre à la prière de renvoi des fidèles que la formule « imposition des mains », édit. Connolly, p. 178, et dans Funk, *loc. cit. : Impositio manuum postquam accep runt.* Le *Sacramentaire de Sérapion* fait de même pour les prières de l'ordination des diacres, des prêtres et des évêques : le titre en est χειροθεσία καταστάσεως διακόνων,... πρεσβυτέρων,... ἐπισκόπου. Funk, *Didascalia*, t. II, p. 188-190. Il donne pareillement sous le titre de χειροθεσία les prières pour les catéchumènes, pour les malades, pour les aïques, après que les clercs ont déjà communié, n. 4, 6, 8, 15, dans Funk, p. 162, 164, 166, 178. On s'explique dès lors que saint Augustin parle de l'*oratio manus impositionis* qui, avec le *signum Christi*, sanctifie le catéchumène. *De peccatorum meritis et remissione*, II, 26, *P. L.*, t. XLIV, col. 176. Sa définition célèbre : *Manus impositio.... quid est aliud nisi oratio super hominem, De baptismo*, III, 16, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 14,

exprime très exactement ce qu'est à ses yeux et aux yeux de toute l'antiquité chrétienne ce rite dont le symbolisme est si vague et les applications si multiples : il est essentiellement une prière. Zonaras, *In apost. can. 1*, définit de même la χειροτονία. Au sens proprement liturgique du mot, elle est la prière et l'invocation du Saint-Esprit que fait l'évêque sur l'ordinand, et ce nom lui vient du fait que la bénédiction ainsi donnée est accompagnée d'une imposition des mains : Νῦν μὲν χειροτονία καλεῖται ἡ τῆς καθιερώσεως τοῦ ἱερᾶσθαι λαχόντος τελεσιουργία τῶν εὐχῶν καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπίκλησις· ἀπὸ τοῦ τὸν ἀρχιερέα τείνειν τὴν χεῖρα εὐλογοῦντα τὸν χειροτονούμενον . *P. G.*, t. CXXXVII, col. 37. C'est dire que le geste n'a de valeur et de sens qu'autant qu'il est accompagné d'une invocation appropriée à l'intention et au but de celui qui la fait et c'est pourquoi, pour en déterminer le caractère et la portée, il sera indispensable d'avoir égard à la formule de prière qui lui est jointe.

2° *Les appellations.* — Mais il sera bon, au préalable, de dire un mot des noms qui servent à désigner le rite lui-même.

En dehors des expressions χειροθεσία, χειροτονία, ἐπίθεσις χειρῶν, qui en sont le terme propre, deux appellations sont à signaler. — 1. *Bénédiction.* — La première est celle de bénédiction. Elle a son point de départ dans saint Marc, X, 16 : κατευλόγει τιθεὶς τὰς χεῖρας et elle s'explique par la prière, qui est à proprement parler la bénédiction et qui manifeste le sens du rite. L'usage en est fréquent. « L'imposition de la main a principalement la signification de bénédiction, » écrit très justement Mgr Wilpert, *Le pitture delle Catacombe romane*, p. 110; et il ajoute : « De la signification de bénédiction, procèdent, comme d'une source commune, toutes les autres significations que l'imposition de la main a dans l'art des cimetières. » Dans les documents écrits, l'usage en est aussi très fréquent; en voici quelques exemples.— *a) En général.* — Dans l'*Altercatio Simonis Judæi et Theophili*, quand le Juif convaincu demande à être « catéchisé, » à recevoir « le signe de la foi, » dans l'espoir que « l'imposition des mains » lui procurera « la rémission des péchés » : *imo et* BENEDICTIONEM, lui répond Théophile. *Sic Isaac Jacob* BENEDIXIT, *et per impositionem manus* BENEDICTIONEM *accepit*, c. IV, édit. de Vienne, p. 53. Au IVe siècle, un anonyme arien, parlant des formules de prières usitées dans les *manupositionibus*, emploie quelques lignes plus loin comme synonyme le mot BENEDICTIONIBUS, *P. L.*, t. XIII, col. 611. — *b) Pour la confirmation.* — Tertullien, *De baptismo*, VIII : *Manus imponitur per* BENEDICTIONEM *invocans..*; le concile d'Elvire, can. 77 : *Si quis diaconus... aliquos baptizaverit, episcopus eos per* BENEDICTIONEM PERFICIET; cf. can. 38; le diacre romain Jean, dans sa lettre *ad Sanarium*, c. XIV : *Si baptizatus sine chrismatis unctione ac* BENEDICTIONE *pontificis ex hac vita migraverit. P. L.*, t. LIX, col. 406. Le même, ou son homonyme, à propos du *consignatorium*, où se tient l'évêque pour confirmer : *baptizati ingredientes... offeruntur episcopis et,* BENEDICTIONE *accepta, per ordinem egrediuntur*, cité par dom de Puniet à l'art. *Confirmation* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. III, col. 2549; saint Isidore de Séville, *Etym.*, VI, 19, 54, *P. L.*, t. LXXXII, col. 256, reproduit les paroles de Tertullien; saint Ildephonse de Tolède, *De cognitione baptismi*, 128, *P. L.*, t. XCV, col. 165, parle également à plusieurs reprises de « bénédiction ». Voir encore plus haut, col. 1324, dans les Actes de saint Abdu'l Masich. — *c) Pour l'eucharistie*, voir les exemples cités plus haut, col. 1325.— *d) Pour l'absolution.* — L'auteur de la Vie de saint Hilaire d'Arles : *Mulier... dum manuum ejus impositione* BENEDICITUR, *P.L.*, t. L, col. 1233. Le concile de Gérone en 517 pour l'absolution donnée aux mourants, can. 9 : *Is qui ægritudinis tempore depressus pœnitentiæ* BENEDICTIONEM *(quam viaticum deputamus) per communionem acceperit.* Mansi, t. VIII, col. 550. Et de même le concile de Barcelone en 541, can. 8 : *Jubemus, in infirmitate positis, viaticam* BENEDICTIONEM *percipiant.* Mansi, t. IX, col. 110. — *e) Pour le sacrement des malades*, nous avons signalé le *et benedicere et tangere chrismate* de saint Innocent Ier, Denzinger-Bannwart, p. 99, et le mot de saint Ambroise aux novatiens : *Cui manus imponitis, et benedictionis opus creditis, si quis forte revaluerit ægrotus? De pœnitentia*, I, 8, 36, *P. L.*, t. XVI, col. 477. — *f) Pour l'ordination.* — Saint Léon le Grand, *Epist.*, IX, 1 : *A jejunantibus sacra* BENEDICTIO *conferatur. P. L.*, t. LIV, col. 625. Les *Statuta Ecclesiæ antiqua* pour la consécration de l'évêque : *uno super eum fundente* BENEDICTIONEM; pour l'ordination du prêtre : *episcopo* BENEDICENTE *et manus super caput ejus tenente*; pour le diacre : *episcopus qui eum* BENEDICIT. *P. L.*, t. LVI, col. 887-888. Voir de même, pour l'ordination d'un prêtre, Eugène de Tolède, *Epist.*, I, 1, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 403. — *g) Pour le renvoi des fidèles après la communion.*— S. Augustin, *Epist.*, CXLIX, 16 : *Cum populus* BENEDICITUR; *tunc enim antistites velut advocati susceptos suos per* MANUS IMPOSITIONEM *misericordissimæ offerunt potestati, P. L.*, t. XXXIII, col. 638.

2. *Consignation.* — Une autre appellation, plus fréquente et plus technique, est celle de *consignation*. Elle est due au signe de croix qui se joignait, parfois tout au moins, à l'imposition des mains. L'idée, en tout cas, qui s'y rattache est celle d'une consécration, d'une affectation, d'un enrôlement au service du Christ. Cf. l'interprétation du nom de σφραγίς donné au baptême, par Dölger *Sphragis*, c. III, p. 169-171, et aussi l'interprétation du même nom par saint Grégoire de Nazianze, *In S. baptisma*, homil. XL, 4 : σφραγὶς, ὡς συντήρησις καὶ τῆς δεσποτείας σημείωσις. *P. G.*, t. XXVI, col. 364. De là vient la définition déjà citée des catéchumènes par le pape saint Gélase : *Catechumeni... ii sunt qui... audiunt... et etiam a sacerdote consignati sunt.* Thiel, *Epist. romanorum pontificum*, t. I, p. 509; *P. L.*, t. LIX, col. 140. Le pape saint Innocent Ier, dans sa lettre à Decentius, *Epist.*, c. VI, emploie le mot *consignare* pour l'exorcisme, dont le rite essentiel est l'imposition des mains avec signe de croix : *Est sollicita dilectio tua, si a presbytero vel diacono possint [a diabolo arrepti] consignari.... Eis manus imponenda omnino non est, nisi episcopus auctoritatem dederit id efficiendi... Episcopi est imperare ut manus eis imponatur. P. L.*, t. XX, col. 558. (Coustant, que reproduit Migne, a écrit *designari* au lieu de *consignari;* mais il admet lui-même comme probable la forme *consignari* que donnent d'autres manuscrits, et que confirment les titres d'exorcismes publiés par dom Martène. Cf. sa note sur ce passage, *loc. cit.)* Pour la confirmation, l'usage des mots *consignare, consignatio* est on ne peut plus fréquent; il s'exprime dans le nom même de *consignatorium* donné à la partie du baptistère où s'administrait la confirmation, voir *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, art. *Confirmation*, t. III, col. 2549, et le mot même de consignation a été sur le point de supplanter celui de confirmation pour désigner le sacrement. *Quando consignaris*, dit l'auteur du *De sacramentis*, III, 2, 10, *P. L.*, t. XVI, col. 43, à propos du rite de l'effusion des sept dons du Saint-Esprit. Saint Grégoire le Grand dit simplement *consignare* en chargeant l'évêque de Spolète d'aller confirmer les enfants d'un diocèse voisin, Jaffé, n. 1693; *P. L.*, t. LXXVII, col. 662, et il appelle *inconsignati* ceux qui n'ont pas encore reçu ce sacrement, Jaffé, n. 1793, *P. L.*,

t. LXXVII, col. 1103; où le Sacramentaire grégorien porte *consignare*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 890, le gélasien a *confirmare*, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1110, 1112. CONSIGNA *me signo crucis*, dit le jeune baptisé des *Actes de saint Abdu'l Masich* pour demander à l'évêque qu'il rencontre de le confirmer : Voir plus haut, col. 1324. Pour l'ordination l'emploi du mot *consignation* est plus rare, mais la nature et la date de l'ouvrage où il apparaît le rend particulièrement significatif. L'ancienne traduction latine de la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte dit, en effet, du prêtre qui, dans l'ordination presbytérale, joint son imposition des mains à celle de l'évêque, que *CONSIGNAT episcopo ordinante*, édit., Connolly, p. 179; Funk, *Didascalia*, t. II, p. 104, traduit : *signans presbyterum, quem episcopus ordinare debet*. Et l'expression n'a rien d'accidentel. On peut faire la preuve qu'elle devait reparaître ailleurs, à propos de l'ordination des veuves. La traduction latine fait ici défaut; mais la traduction anglaise de la version éthiopienne faite par G. Horner, *The Statutes of the apostles*, p. 146-147, porte à la fois que la veuve, quand elle est ordonnée, ne doit pas recevoir le *sceau* et ne doit pas recevoir l'*imposition des mains*, Or les deux expressions sont synonymes, et la première: recevoir le « sceau » est appliquée à l'imposition des mains faite au prêtre. La raison, en effet, poursuit le canon en question, pour laquelle la veuve ne reçoit pas l'imposition des mains, c'est qu'elle n'offre pas le sacrifice, qu'elle n'a pas un ministère sacré; car, si le prêtre reçoit le « sceau, » c'est à raison de son ministère; édit. Connolly, p. 180. Le rite propre à l'ordination des prêtres et exclu de celle des veuves est donc, on le voit, celui de l'imposition des mains, et, à travers toutes ces traductions, le mot de l'original grec transparaît à l'évidence : c'est celui de σφραγίζειν; l'imposition des mains dans l'ordination est une σφραγίς; le prêtre, qui *contingit* avec l'évêque la tête de l'ordinand, qui *superimponit manus*, et qui par là *consignat episcopo ordinante*, σφραγίζει, et donc l'évêque, lui aussi, quand il impose les mains à l'ordination, σφραγίζει : le nom latin de *consignation* ainsi constaté fournit la preuve qu'en grec aussi la χειροτονία ou la χειροθεσία de l'ordination était considérée comme une σφραγίς.

III. EFFICACITÉ DU RITE : EST-IL SACRAMENTEL? — *I. EN GÉNÉRAL.* — 1° *Sens de la question.* — Le rite décrit, il reste à en exposer l'efficacité. A-t-il, par lui-même, une valeur sacramentelle? La question n'est pas exclue par la définition de saint Augustin, à laquelle, avons-nous dit, col. 1339, peut se ramener la pensée de l'antiquité chrétienne. L'imposition des mains est une prière, car la prière qui l'accompagne donne au geste sa signification dernière et précise. De lui-même, le geste n'est pas, comme le baptême, auquel saint Augustin l'oppose, un rite dont le symbolisme est nettement défini et se classe à part dans la catégorie des signes sacrés : c'est seulement en vue de la régénération que l'on baptise dans l'Église; c'est à tout propos, par contre, qu'on y impose les mains; et l'indétermination même du geste en permet la répétition. La prière, qui l'accompagne, est l'élément déterminant qui précise le sens du rite, et c'est au sujet du rite ainsi constitué par le geste et la prière que se pose la question de sa valeur sacramentelle.

La question ne tend pas d'ailleurs à rechercher si le rite a par lui-même une valeur propre et absolue ou si son efficacité est indépendante de Dieu auquel s'adresse la prière. L'action des sacrements, telle que l'Église la conçoit, exclut si peu une intervention de Dieu que cette intervention a dans l'effet produit le rôle premier et principal; le sacrement n'y intervient qu'à titre d'instrument, et celui qui l'administre entend si peu agir par lui-même et indépendamment de Dieu qu'il ne fait le symbole qu'en vue d'obtenir cette intervention souveraine de l'auteur de tous les dons. Il y aurait lieu, si les confusions ou les ignorances de ce genre n'étaient point fréquentes chez certains protestants, de s'étonner que M. Behm, *op. cit.*, p. 198-199, avec M. Dobschütz, *Sakrament und Symbol im Urchristentum*, dans *Theolog. Studien und Kritiken* de 1905, p. 20, fasse appel à cette subordination du rite à Dieu pour distinguer de la conception catholique du sacrement la conception primitive du « symbole efficace ». Sans doute, écrit-il, « on doit considérer comme prouvé que le christianisme primitif a vu dans l'imposition des mains, dans celle qui suit le baptême et dans celle des ordinations, non pas un pur symbole accompagnant une invocation, mais un symbole efficace..., mais la vie religieuse, alors dans toute sa fraîcheur, reconnaissait quand même en Dieu le principe unique de tout, et il n'y avait pas place dans sa conception pour une action de l'homme s'exerçant à part et indépendamment de l'action de Dieu; on n'admettait pas qu'il y eût au monde une matière ou une force capable d'agir par elle-même, l'acteur universel et unique était Dieu, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. » Cette conception dite primitive du « symbole efficace », il n'est pas un catholique d'aujourd'hui qui ne la fasse sienne et aucun théologien catholique n'a jamais désavoué, au sens où elles ont été écrites, les formules de saint Ambroise et de saint Augustin sur l'impuissance des apôtres ou des évêques en général à donner par eux-mêmes le Saint-Esprit. *Non ab homine datur, sed invocatur a sacerdote, a Deo traditur.* S. Ambroise, *De Spiritu Sancto*, I, 8, 90, *P. L.*, t. XVI, col. 726. *Orabant* [*apostoli*] *ut veniret in eos quibus manus imponebant, non ipsi eum dabant. Quem morem in suis præpositis etiam nunc servat Ecclesia... Nos hoc donum... effundere super alios non utique possumus; sed, ut hoc fiat, Deum super eos, a quo hoc efficitur, invocamus.* S. Augustin, *De Trinitate*, XV, 26, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 1093-1094. Dieu reste bien le seul premier et vrai principe de l'effusion du Saint-Esprit et en ce sens les ministres du sacrement, en imposant les mains, ne font que la solliciter de lui; mais leur invocation a cela de spécial que, faite par eux et dans ces conditions, elle est d'une efficacité incontestée, tandis que, faite par d'autres ou même par eux, mais sans le geste voulu, elle est considérée comme sans effet. Et c'est à cela même que se ramène l'efficacité du rite sacramentel dans la doctrine catholique. Elle est toute dans ces quelques mots de saint Jean Chrysostome à propos de l'ordination par l'imposition des mains : Ἡ χεὶρ ἐπίκειται τοῦ ανδρὸς, τὸ δὲ πᾶν ὁ θεὸς ἐργάζεται, καὶ ἡ αὐτοῦ χεὶρ ἐστιν ἡ ἀπτομένη τῆς κεφαλῆς τοῦ χειροτονουμένου. *In Acta apost.*, homil. XIV, 3, *P. G.*, t. LX, col. 116. Il faut n'en avoir aucune idée ou s'appliquer à en déformer le concept, pour parler à son sujet de « vertu magique » attachée à des gestes et à des formules, ou d'activité humaine s'exerçant indépendamment de l'action divine.

Telle est donc exactement la « valeur sacramentelle » dont il reste à chercher si elle est attachée à l'imposition des mains.

2° *Sacrements pour lesquels la question se pose.* — La question, qui n'est pas écartée *a priori* par la notion de prière, ne se pose en fait que pour la confirmation, l'absolution donnée aux pécheurs en général et aux hérétiques en particulier, et l'ordination. Dans les autres cas d'imposition des mains, l'idée de sacrement au sens propre du mot, est manifestement exclue par d'autres considérations : le catéchumène, n'étant pas baptisé, n'est pas susceptible d'un véritable sacrement; l'invocation eucharistique, voir ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE, t. V, 194 sq., n'a pas de valeur sacramen-

telle, pas plus que la bénédiciion par le prêtre dans les cérémonies du mariage; quoique l'imposition des mains ait trouvé place dans le sacrement des mourants, c'est à l'onction que, dans la doctrine courante est attribuée l'efficacité sacramentelle. Tout au plus pourrait-on se demander s'il ne s'est pas produit ici un déclassement analogue à celui que l'on constate dans l'histoire du rite de l'absolution : l'imposition des mains, qui ne figure plus guère aujourd'hui dans ce sacrement que comme un organe témoin, n'y occupait-elle pas jadis, elle aussi, le premier plan? Mais pareille recherche déborderait le cadre d'un article de dictionnaire. Cf. A. Malvy, *art. cité*, p. 522.

II. DANS LA CONFIRMATION. — 1° *Elle n'est pas le baptême de l'Esprit.* — L'imposition des mains était si manifestement, à l'époque primitive, le rite de la communication du Saint-Esprit aux baptisés, qu'aux yeux de certains historiens du dogme elle produit l'effet d'avoir été le complément indispensable du baptême. Elle aurait été le baptême de l'Esprit juxtaposé au baptême de l'eau. C'est par elle que le baptême du Christ aurait différé du baptême de Jean et l'opposition établie entre les deux dans l'Évangile: *Ego baptizavi vos aqua, ille vero baptizabit vos Spiritu Sancto*, Marc., I, 8; Matth., III, 11; Luc., III, 16; Joa., I, 33, et dans les Actes : *Joannes quidem baptizavit aqua, vos autem baptizabimini Spiritu Sancto*, I, 5; cf. XI, 16, ne s'expliquerait que par cette conception primitive de l'imposition des mains pour communiquer le Saint-Esprit. L'ablution baptismale n'aurait eu que la valeur d'un symbole, n'aurait été qu'un rite purificateur, c'est seulement en recevant le Saint-Esprit que le baptisé aurait été rendu vraiment participant de la grâce et de l'ensemble des biens attachés à la profession de la foi nouvelle. L'imposition des mains, en un mot, aurait été dans le rite total de l'initiation chrétienne la contrepartie du baptême au nom du Christ, elle en aurait manifesté l'aspect positif, tandis que l'ablution n'en aurait exprimé que l'aspect négatif, la rémission des péchés. Telle est la théorie longuement développée par Behm, *op. cit.*, p. 167-180, à la suite de R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, § 14, n. 24, et de A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, p. 220 sq. Elle semble bien être à la base de l'interprétation donnée par Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 400-402, de la parole de Jean-Baptiste, telle que la rapporte saint Marc, I, 8. C'est elle, en tout cas, que vise la proposition 44 du décret *Lamentabili : Formalis distinctio duorum sacramentorum, baptismi scilicet et confirmationis, haud spectat ad historiam christianismi primitivi.* Denzinger-Bannwart, n. 2044. Elle a déjà été réfutée ici. Voir CONFIRMATION, t. III, col. 982-986. On a prouvé que l'imposition des mains avait un effet distinct de celui du baptême et qu'elle était, à la différence de l'ablution, réservée aux apôtres ou à leurs successeurs. Les deux sacrements sont absolument distincts. Il ne reste plus qu'à indiquer la confusion qui est à la base de la théorie moderne et la violence que, pour l'établir, ses auteurs doivent faire aux textes qui concernent les effets du baptême proprement dit.

La confusion consiste à n'admettre qu'une seule intervention du Saint-Esprit dans la formation du chrétien. Il est très exact que le chrétien n'est censé parfait, parachevé, que lorsqu'il a reçu le Saint-Esprit par l'imposition des mains. Ainsi s'explique le reproche fait à Novatien par le pape Corneille de n'avoir jamais fait compléter son baptême. Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, *P. G.*, t. XX, col. 624. Aujourd'hui encore le catéchisme catholique enseigne que la confirmation, en complétant la grâce du baptême, nous rend parfaits chrétiens. La communication du Saint-Esprit aux baptisés est donc bien en un sens très réel et universellement reconnu un complément et comme le parachèvement de la régénération baptismale. Mais il ne suit pas de là que le Saint-Esprit n'intervienne dans la formation du chrétien qu'au moment de la communication spéciale qui lui en est faite par l'imposition des mains; et il incomberait du moins à qui l'admet de prouver que telle était aussi la pensée des apôtres et des premiers écrivains ecclésiastiques : ont-ils conçu vraiment l'ablution baptismale comme n'ayant qu'un effet négatif, ne se distinguant point par elle-même du baptême de Jean-Baptiste et ne comportant donc point d'intervention du Saint-Esprit? C'est la pensée qu'on leur attribue en affirmant, d'une part, que primitivement la participation au Saint-Esprit n'avait absolument rien à voir avec le baptême, Behm, *op. cit.*, p. 167-168, et en présentant, d'autre part, comme une innovation l'idée, manifeste chez Tertullien, chez saint Hippolyte et en général après eux, d'une coopération et comme d'une « combinaison » de l'Esprit et de l'eau dans l'acte même du baptême. *Ibid.*, p. 180 sq. Or c'est là précisément qu'apparaît le caractère gratuit et purement systématique de la théorie.

1. *D'après l'Écriture.* — D'abord, la réduction que la théorie nouvelle fait du baptême proprement chrétien au baptême de saint Jean-Baptiste se heurte aux faits les plus évidents de l'histoire apostolique. Quand Philippe, à Samarie, baptise sans donner le Saint-Esprit, Act., VIII, 5-16, son intention est certainement de conférer un autre baptême que celui qu'avaient conféré saint Jean-Baptiste et ses disciples; et les apôtres, quand ils viennent de Jérusalem donner le Saint-Esprit, traitent les chrétiens baptisés par le diacre autrement qu'ils ne font ceux que Jean-Baptiste avait baptisés. A Éphèse, saint Paul ne voit rien d'anormal à ce que des fidèles baptisés en l'absence d'un apôtre fassent partie de l'Église sans avoir reçu le Saint-Esprit par l'imposition des mains, Act., XIX, 1 sq.; ce qui l'étonne seulement, c'est que des hommes qu'il croyait avoir reçu le baptême chrétien n'aient aucune idée du Saint-Esprit. Aussi, lorsque, après explication, il se rend compte que le baptême reçu est uniquement celui de Jean-Baptiste, loin de se borner à le compléter par l'imposition des mains, en ajoutant ainsi au baptême de l'eau le baptême de l'Esprit, il leur fait administrer le baptême du Christ : il considérait donc ce baptême comme ayant par lui-même une tout autre efficacité que celui du Baptiste.

Et c'est aussi ce qui ressort de ses Épîtres. L'ablution baptismale n'y apparaît pas comme symbolisant une purification purement négative et sans rapport aucun avec le Saint-Esprit. Par elle-même, et, par la manière dont elle se produit, elle est à la fois symbole de mort et symbole de vie : comme on n'est plongé dans l'eau baptismale que pour en émerger à nouveau, on n'est baptisé dans le Christ que pour être enseveli avec lui dans la mort et ressusciter avec lui à une vie nouvelle, Rom., VI, 3-5, en sorte que le P. Prat a pu très heureusement paraphraser Col., II, 13, en ces termes : « L'onde baptismale, qui est le tombeau du vieil homme, est aussi le sein maternel du nouveau.... Comme le sépulcre du Christ, le baptême nous ensevelit et nous rend à la vie ». *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 373. Or, cette vie, à laquelle naît le baptisé dans l'acte même de l'ablution où il meurt au péché, a le Saint-Esprit pour principe. Aussi saint Paul écrit-il en propres termes que c'est à la fois dans le Christ et dans le Saint-Esprit que nous avons été justifiés, sanctifiés et lavés : *abluti estis, sanctificati estis, justificati estis in nomine Domini Jesu Christi et in Spiritu Dei nostri*, I Cor., VI, 11. C'est dans le baptême d'eau, et en l'y purifiant, que le Christ a sanctifié son Église : ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ

ὕδατος ἐν ῥήματι. Eph., v, 26. Saint Paul dit ailleurs que Dieu nous a sauvés par le baptême de régénération, Tit., III, 5, et, s'appliquerait-on à vider cette expression de tout contenu réel pour ne lui laisser que celui d'une déclaration de justice juridique il resterait encore qu'une ablution telle que Jean-Baptiste l'opérait n'en saurait être le principe. L'apôtre d'ailleurs, en y juxtaposant aussitôt l'idée d'un « renouvellement » de l'Esprit-Saint, καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου, exclut le sens d'une régénération purement verbale : le salut procuré par Dieu comporte un « renouvellement » de l'homme intérieur dont le Saint-Esprit est le principe et que symbolise le rite même de l'ablution baptismale. Sans même rechercher par conséquent si l'expression ἀνακαινώσεως, détermine elle aussi, comme παλιγγενεσίας, celle de λουτροῦ, en sorte que le même baptême serait appelé simultanément un « baptême de régénération et de renouvellement, » ce qui est le sens le plus naturel, ou si, au contraire, elle dépend directement, elle aussi, de la préposition διά, en sorte que « le renouvellement du Saint-Esprit » soit, comme « le baptême de la régénération, » ce par quoi Dieu nous a sauvés (sur cette exégèse, longuement discutée à l'art. CONFIRMATION, t. III, col. 1004-1005, voir les commentateurs), on se rend compte qu'on a affaire ici à deux idées qui, si elles ne sont pas synonymes — qu'est-ce qu'une régénération qui n'est pas un renouvellement? — sont tout au moins parallèles et expriment seulement deux aspects voisins de la même réalité. Et le Saint-Esprit est pareillement rattaché explicitement à l'immersion baptismale dans le passage, I Cor., XII, 13, où saint Paul montre tous les fidèles « baptisés dans un seul corps dans le même esprit. » On se demande comment M. Behm, *op. cit.*, p. 173, a pu voir là une confirmation de sa théorie : ce baptême, par lequel tous les chrétiens sont plongés dans un même corps, le corps mystique du Christ, et qui équivaut sans aucun doute au βαπτισθῆναι εἰς Χριστόν de Rom., VI, 3, comporterait le double rite de l'ablution et de l'imposition des mains, et ne recevrait ici le nom de baptême en esprit qu'à raison du second : comme si être baptisé dans le Christ, être plongé en lui de manière à devenir un de ses membres, ainsi que cela se produit lorsqu'on est plongé dans l'eau du baptême, ne signifiait pas être plongé dans son esprit ou tout au moins en devenir participant. Que saint Paul, dans ce verset, fasse allusion à la communication du Saint-Esprit par l'imposition des mains, certains le pensent, voir Prat, *loc. cit.*, p. 378-379; mais c'est lorsque, après avoir parlé du baptême ἐν ἑνὶ πνεύματι, il ajoute que les chrétiens ont été de plus abreuvés du même Esprit : καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν. A l'incorporation au Christ, à la greffe en son corps qui comporte une commencement très réel de participation à sa vie et donc au Saint-Esprit, ferait suite la participation plus abondante à ce même Esprit. Et c'est par là que l'apôtre ferait allusion à un rite distinct de celui de l'ablution; mais, au lieu de le confondre avec celui du « baptême dans l'Esprit, » il l'en distinguerait au contraire explicitement. Quoi qu'il en soit, au reste, de cette hypothèse, il demeure hors de doute que l'idée d'un baptême du Christ, ramené aux proportions d'un baptême d'eau, est totalement étrangère à saint Paul. Sa doctrine fondamentale de la mort au péché et de la résurrection à la vie, qui s'accomplissent dans l'acte même de l'immersion baptismale et nous incorporent au Christ, en nous greffant sur lui et en nous faisant participer à son Esprit, est la condamnation formelle de la théorie qu'on voudrait lui attribuer : ne ferait-il pas lui-même mention expresse de l'Esprit à propos du baptême, que les effets de sainteté et de régénération attribués par lui à ce rite suffiraient à prouver qu'il n'en conçoit pas l'action comme purement négative et indépendante de celle du Saint-Esprit.

2. *D'après les écrivains des deux premiers siècles.* — Il faut en dire autant des écrivains ecclésiastiques du Ier et du IIe siècle. Il est par trop facile et arbitraire, parce qu'ils ne mentionnent pas l'imposition des mains, d'entendre d'elle leurs allusions au Saint-Esprit dans l'acte même du baptême. L'*Épître de Barnabé*, en disant que « *descendus dans l'eau tout débordants de péchés et de souillures, nous en remontons le cœur plein de fruits* [*de salut*], *avec dans l'esprit la crainte et l'espérance en Jésus,* » XI, 11 ; saint Justin, en appelant le baptême « un bain pour la rémission des péchés et pour la régénération, » τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν, *Apol.*, I, 66, *P. G.*, t. VI, col. 428, et en l'opposant en tant que « baptême par le Saint-Esprit » à cet autre baptême qu'était la circoncision, *Dial. cum Tryphone*, 28, col. 537, ne prouvent pas la conception d'un baptême à double rite qu'on suppose avoir préexisté à l'âge apostolique; ils reproduisent seulement la doctrine de saint Paul sur l'efficacité propre et positive de l'immersion baptismale. Et saint Irénée ne fait pas autre chose lorsque, comparant le baptême chrétien à celui du syrien Naaman, il dit que par lui « *nous aussi, les lépreux du péché, par l'eau et l'invocation du Seigneur, nous sommes purifiés de nos fautes passées et régénérés spirituellement comme des enfants nouveau-nés.* » Fragm. 35, *P. G.*, t. VII, col. 1248. Le « bain de la régénération » est chez lui une expression courante. Cf., par exemple, *Quoniam in transgressione factus homo indigebat* LAVACRO REGENERATIONIS, *postquam linivit lutum super oculos ejus, dixit ei : Vade in Siloam et lavare, eam, quæ est per* LAVACRUM, REGENERATIONEM *restituens ei*, *Cont. hær.*, V, 15, 3, col. 1166; *Corpora nostra per lavacrum illam, quæ est ad incorruptionem, unitatem acceperunt; animæ autem per Spiritum. Ibid.*, III, 17, 2, col. 930. L'entendre d'un bain sans action sur l'âme, et dont toute la vertu régénératrice tiendrait au rite de l'imposition des mains pour donner le Saint-Esprit, c'est faire violence au langage du grand docteur, en vue de lui attribuer une idée qui lui est totalement étrangère. Dans sa *Démonstration de la prédication apostolique*, il met en tête de ce qu'enseigne la foi « le baptême reçu pour la rémission des péchés, au nom de Dieu le Père, et au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu,... et *dans l'Esprit-Saint de Dieu.* » Il s'agit bien, on le voit, du seul rite baptismal conféré au nom des trois personnes. Or, poursuit-il, nous savons par cette même foi, « que ce baptême est le sceau de la vie éternelle, et la régénération en Dieu... Aussi, quand nous sommes régénérés par le baptême qui nous est donné au nom de ces trois personnes, nous sommes enrichis des biens qui sont en Dieu le Père, par le moyen de son Fils *avec le Saint-Esprit.* Car ceux qui sont baptisés — littéralement levés des fonts baptismaux — reçoivent l'Esprit de Dieu, qui les donne au Verbe, c'est-à-dire au Fils, et le Fils les prend et les offre à son Père, et le Père leur communique l'incorruptibilité. » Trad. Barthoulot, § 3 et 7, dans les *Recherches de science religieuse*, 1916, t. VI, p. 371, 373.

C'est donc pur arbitraire, après avoir cru reconnaître dans un passage du *De baptismo*, c. VI, de Tertullien, l'idée persistante d'un baptême dont l'effet serait purement négatif et qui ne ferait que préparer à la réception ultérieure du Saint-Esprit, que de signaler comme une innovation la mention par le même Tertullien et dans le même ouvrage, c. IV, d'une activité du Saint-Esprit s'exerçant déjà dans l'acte même de l'ablution. Behm, *op. cit.*, p. 178-181. On prouverait par le même procédé que saint Cyprien refait à son

tour la même innovation. Après avoir dit, lui aussi, que le Saint-Esprit est reçu, non pas au baptême, mais lors de l'imposition des mains : *non per manus impositionem quis nascitur quando accipit Spiritum Sanctum, sed in baptismo, ut Spiritum jam natus accipiat, Epist.*, LXXIV, 7, édit. Hartel, t. II, p. 804, n'enseigne-t-il pas néanmoins que les « cliniques, » sans avoir reçu l'imposition des mains, sont tout aussi pleinement chrétiens que les baptisés ordinaires ou parfois même font preuve d'une plus parfaite docilité au Saint-Esprit? *Epist.*, LXIX, 12-16, *ibid.*, p. 760-765. Ce qui suppose manifestement que le baptême proprement dit a suffi à leur en assurer une certaine participation. A attester une conception des rapports mutuels du baptême et de l'imposition des mains analogue à celle qu'on prétend en avoir été la conception primitive, il n'y a, à vrai dire, que l'auteur du *De rebaptismate*. Il en fait vraiment la base de son argumentation contre saint Cyprien : la vertu purificatrice et sanctificatrice des rites baptismaux tient à l'imposition des mains; c'est elle qui constitue le baptême de l'Esprit. Cette doctrine qui se trouve dispersée dans tout le traité, le c. x, *Op. Cypriani*, t. III, p. 82, la résume à peu près complètement. Elle a été très bien exposée par le Dr Ernst dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1895, t. XIX, p. 241 sq.; 1896, t. XX, p. 237; 1907, t. XXXI, p. 679 sq., et surtout p. 695-696. Mais c'est là une opinion personnelle et outrancière, manifestement inspirée par l'esprit de polémique. La pratique courante du baptême des « cliniques » lui donne un démenti formel; l'auteur atteste lui-même que plusieurs d'entre eux agissent comme le rapporte de Novatein le pape Corneille : une fois baptisés et guéris, ils ne se préoccupent plus de l'imposition des mains de l'évêque pour recevoir le Saint-Esprit, et néanmoins ils sont tenus pour aussi parfaits chrétiens que les autres : *Hodierno die quoque non potest dubitari esse usitatum et evenire solitum ut* PLERIQUE *post baptisma sine impositione manus episcopi de seculo exeant, et tamen pro perfectis fidelibus habeantur*, IV, p. 74. C'est avouer qu'on ne considère pas ce complément ou ce « perfectionnement » du baptême comme nécessaire à la régénération spirituelle; et ce témoignage, confirmé par celui de saint Cyprien, ne suffit-il pas à montrer qu'il n'existe pas qu'une seule intervention du Saint-Esprit dans la formation du chrétien, parce qu'un rite propre en fait une communication spéciale après le baptême? La méconnaissance de cette distinction a pu seule permettre d'attribuer au christianisme primitif un baptême de l'eau sans efficacité positive et spirituelle. Peut-être la doctrine d'une justification purement morale, sans renouvellement réel de l'homme intérieur, rendelle, dans certains milieux, les esprits particulièrement accessibles à la théorie nouvelle. Il est suffisamment démontré que, si l'imposition des mains apparaît dès le début du christianisme comme le rite de la communication du Saint-Esprit, elle n'exclut pas cependant que les baptisés aient reçu, dès leur ablution, l'action sanctifiante et régénératrice de ce même Esprit.

2° *L'imposition des mains a été longtemps, dans l'Église latine, la matière propre du sacrement de confirmation.* — Ce point de dogme mis à part, les catholiques discutent sur la nature et l'effet propre de l'imposition des mains dans l'administration de la confirmation. Est-elle aujourd'hui, a-t-elle jamais été, a-t-elle toujours été partie essentielle du sacrement? A chacune de ces questions on a fait et on fait encore des réponses opposées et contradictoires.

Une opinion fort commune aujourd'hui (Tanquerey, Billot, van Noort, Pesch, etc.) nie que le rite propre de l'imposition des mains ait jamais été vraiment sacramentel : c'est à l'onction seule qu'appartient et a toujours appartenu ce caractère. Ainsi l'enseignent saint Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. LXXII, a. 2, ad 1^{um}; a. 4, ad 1^{um}; *De symbolo fidei et Ecclesiæ sacramentis*, les Pères du concile de Florence dans le *Décret pour les Arméniens*, Denzinger-Bannwart, n. 697, et, après eux, tous les théologiens qui ne tiennent pas comme essentielle au sacrement soit aucune imposition des mains soit l'imposition des mains distincte de celle qu'ils croient reconnaître dans l'acte même de l'onction (Scot, Suarez, Nepefny, *Die Firmung*, etc.)

Une autre opinion affirme au contraire le caractère sacramentel de l'imposition des mains, qu'elle considère comme ayant toujours été et comme étant encore matière du sacrement, seule d'après les uns (Simon, et d'autres, en particulier, Joh. Mayer, *Geschichte des Katechumenats*, 1868, p. 179 sq), conjointement, au moins depuis longtemps, avec l'onction, selon les autres (Witasse, *Tractatus de confirmatione*, q. II, n. 3, sect. V, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. XXI, col. 777 sq.; Tournély, *De confirmatione;* Dolger, *Das Sakrament der Firmung*, 1906, p. 189 sq.; etc.)

D'autres, qui la considèrent comme ayant été d'abord pendant un temps plus ou moins long, la seule matière du sacrement, pensent qu'elle a depuis longtemps cessé de l'être et ne reconnaissent plus ce caractère qu'à l'onction. C'est l'opinion d'Alexandre de Halès, *Summa theol.*, part. IV, q. V, m. I et II; de saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, q. I et II; de Ruard Tapper, *Explicationes amiculorum*, 12, t. II, p. 160; d'Estius, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VII, § 7. — Bellarmin, *De sacramento confirmationis*, c. IX, qui ne nie pas la probabilité de cette opinion, suggère qu'on pourrait invoquer à son appui les paroles du pape Innocent III : *Per frontis chrismationem manus impositio designatur, quæ alio nomine dicitur confirmatio*, Denzinger-Bannwart, n. 419, et du concile de Florence, *Décret pour les Arméniens* : *Loco illius manus impositionis.* (Act., VIII, 14), *datur in Ecclesia confirmatio. Ibid.*, n. 697.

Tous les manuels de théologie signalent cette diversité d'opinions, que consacre Benoît XIV dans sa constitution du 1er mars 1756, *Ex quo primum*, § 51 : *Circa eos unicuique licet eam sequi partem, quæ magis ipsi placuerit.* Voir CONFIRMATION, t. III, col. 1858-1074. On peut aboutir à une conclusion plus ferme, en éclairant le langage des auteurs ecclésiastiques par l'histoire de la liturgie. A les lire, pourvu que, en une matière, où la terminologie ne s'est précisée et fixée que fort tard, on regarde aux réalités plutôt qu'aux similitudes de formules, on ne pourra guère contester que dans l'Église d'Occident, la seule pour laquelle la question se pose, l'imposition des mains ait été aux premiers siècles le seul rite propre et essentiel de la confirmation. Ce fait établi, il y aura lieu de se demander s'il en est toujours ainsi.

Pour les premiers siècles, il y a d'abord à remarquer que les partisans de la première opinion sont seuls à contester le fait. Les partisans des deux autres opinions sont d'accord entre eux sur ce point, et les historiens protestants du dogme admettent également aujourd'hui le caractère primitivement sacramentel de l'imposition des mains. Et, en effet, l'on peut poser en thèse : 1. que durant de longs siècles c'est à l'imposition des mains qu'a été rattachée dans l'Église d'Occident la collation du Saint-Esprit dans le sacrement de confirmation; 2. qu'elle seule a été considérée alors comme le rite propre et essentiel de cette collation; 3. qu'elle ne se confondait pas avec une onction.

1. *La collation du Saint-Esprit propre au sacrement de confirmation longtemps attribuée à l'imposition des mains. — a) Affirmations scripturaires et patristiques.* — Comme nous l'avons prouvé, depuis les Actes des

apôtres, l'imposition des mains est mentionnée partout comme le rite propre de la collation du Saint-Esprit. Tertullien, saint Cyprien, l'auteur du *De rebaptismate*, saint Jérôme affirment expressément que par elle le Saint-Esprit est donné aux baptisés. Voir col. 1320 sq. Saint Augustin, qui en parle fréquemment, par exemple, *De baptismo contra donatistas*, III, 16, 21; V, 20, 28; *In I Joa.*, tr. VI, 10; *De Trinitate*, XV, 26, 46; *Serm.*, CCLXIX, 2; CCLXVI (dans ce sermon, l'imposition des mains revient 17 fois, comme expression technique de la confirmation), va jusqu'à dire que, depuis les apôtres, *jam in neminem venit, (Spiritus Sanctus) nisi fuisset manus imposita*, 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1227. Personne, du reste, ne le conteste : c'est à raison de l'évidence de ce fait que, tout en considérant l'onction comme la seule matière du sacrement, les partisans de l'opinion commune sont obligés d'y reconnaître une imposition des mains.

b) Constatations liturgiques. — Et les descriptions qui nous restent de l'ordre dans lequel se succédaient les cérémonies du baptême et de la confirmation aux premiers siècles sont en parfait accord avec les affirmations des écrivains ecclésiastiques Un coup d'œil jeté sur le tableau suivant, col. 1351-1354, suffit à le rendre manifeste. Ce n'est qu'une réduction d'un tableau plus développé inséré dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 300-301; mais tel quel il permet de constater la distinction dans les cérémonies de l'initiation chrétienne en Occident de deux grands groupes de rites et la présence constante de l'imposition des mains dans celui qui correspond au sacrement de confirmation. La liturgie romaine y est représentée sous sa forme la plus récente par l'*Ordo VII* de Mabillon et par le *Sacramentaire grégorien*, sous sa forme la plus ancienne par la pièce liturgique jadis appelée *Constitution ecclésiastique égyptienne*, et qu'il faut désigner aujourd'hui, depuis la démonstration de dom Connolly, sous le nom de *Tradition apostolique* de saint Hippolyte. Voir t. VI, col. 2502-2504. Le *De baptismo* de Tertullien nous renseigne sur l'usage africain au début du IIIe siècle et le *De mysteriis* de saint Ambroise sur celui de Milan au IVe siècle. L'usage espagnol ou plutôt wisigothique est représenté par le *Liber ordinum* de dom Férotin et par quelques extraits du *De officiis ecclesiasticis* de saint Isidore de Séville. Pour l'usage suivi en Gaule avant l'introduction de la liturgie romaine, nous n'avons que les missels dits sacramentaires gallicans. Mais ici, on le voit tout de suite au tableau, le parallélisme rituel avec les autres Églises d'Occident est restreint aux cérémonies proprement baptismales. Nous aurons plus loin l'explication de cette anomalie; ces missels n'ont pas les cérémonies de la confirmation et l'absence constatée ici de l'imposition des mains confirme donc plutôt la constatation faite partout ailleurs que ce rite faisait partie en Occident de la collation du Saint-Esprit. On donnera d'ailleurs plus loin d'autres preuves de ce fait pour Milan et pour l'Espagne, col. 1363 et pour la Gaule, col. 1364.

2. *Cette imposition des mains a été considérée longtemps comme le seul rite propre et essentiel de la collation du Saint-Esprit.* — Cette collation, caractéristique du sacrement de confirmation, n'a pas été attribuée aux premiers siècles dans l'Église latine à une onction, comme on l'admet communément. Pour en faire la preuve, il importe de ne pas se borner à relever chez les auteurs des premiers siècles des formules analogues aux formules actuelles, mais de regarder si les réalités visées par eux et par nous sont bien les mêmes.

a) Quatre faits dont l'oubli produit la confusion en cette matière. — *a. Le rôle du Saint-Esprit à tous les moments de la justification.* — Ce n'est pas seulement au moment de la confirmation que le Saint-Esprit prend possession des âmes; bien avant de descendre en elles avec la plénitude de ses dons, il y est venu préparer et accomplir la transformation radicale qui rend aux fils adoptifs de Dieu leur ressemblance primitive avec leur Père céleste. Dès avant le baptême, il est question de cette intervention, effusion ou consignation du Saint-Esprit. L'*Explanatio symboli ad competentes*, attribuée à Nicétas, dit, en commentant l'article sur le Saint-Esprit : *Ipso tempore baptismatis animas credentium corporaque sanctificat. P. L.*, t. LII, col. 870. Et en recommandant aux futurs baptisés de se souvenir de leur renoncement au démon, le catéchiste leur suggère d'opposer aux tentations les paroles suivantes : *Et abrenuntiavi et abrenuntio tibi..., quia credidi Deo vivo et Christo ejus, CUJUS SPIRITU SIGNATUS nec mortem didici jam timere. Ibid.*, col. 874. La formule de l'exsufflation porte dans le missel de Bobbio : *Accipe Spiritum Sanctum et in corde teneas. P. L.*, t. LXXII, col. 500. Les *Constitutions apostoliques*, VII, 22, 24, rattachent explicitement à l'onction qui précède le baptême une certaine participation au Saint-Esprit : Χρίσεις πρῶτον ἐλαίῳ ἁγίῳ, ἔπειτα βαπτίσεις ὕδατι..., ἵνα τὸ μὲν χρῖσμα μετοχὴ ᾖ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τὸ δὲ ὕδωρ σύμβολον τοῦ θανάτου. Funk, p. 406.

Dans le baptême et par le baptême, c'est le Saint-Esprit qui, en se communiquant aux âmes, les purifie et les sanctifie. Il descend alors si réellement en elles, que les « cliniques, » saint Cyprien le proclame lui-même, voir col. 1347, quoique ne l'ayant pas reçu par l'imposition des mains, le possèdent aussi parfaitement que les chrétiens ordinaires. Saint Jérôme, à son tour, en est si convaincu qu'il se demande d'où peut venir l'usage d'imposer les mains pour donner le Saint-Esprit à ceux qui l'ont déjà reçu au baptême : *Quare in Ecclesia baptizatus, nisi per manus episcopi non accipiat Spiritum Sanctum, quem nos asseruimus in vero baptismate tribui? Contra luciferianos*, 9. *P. L.*, t. XXIII, col. 164. La réponse, qu'aucun catholique n'ignore, est donnée par saint Augustin, qui distingue un double don du Saint-Esprit. Il y a le don parfait qui correspond à la descente de cet Esprit sur les apôtres : c'est alors que la divine charité reçoit toute sa ferveur : *Perfecta caritas perfectum donum est Spiritus Sancti.* Mais il y en a un autre, qui précède et qui se rattache à la rémission des péchés : c'est celui qui a pour effet d'arracher les âmes à l'esprit du mal pour les agréger au peuple de Dieu : *Prius est autem illud quod ad remissionem peccatorum pertinet; per quod beneficium eruimur de potestate tenebrarum et princeps hujus mundi mittitur foras... In Spiritu enim Sancto, quo in unum populus Dei congregatur, ejicitur spiritus immundus. Serm.*, LXXI, 19, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 459.

Cette distinction est faite aussi par saint Ambroise, lorsqu'il explique les cérémonies du baptême dans le *De mysteriis*. *P. L.*, t. XVI, col. 389-417, édit. 1845. C'est le Saint-Esprit qui *superveniens in fontem vel super eos qui baptismum consequuntur, veritatem regenerationis operatur*, IX, 59. Cf. IV, 19, 22 Aussi, dit l'auteur du *De sacramentis*, *ibid.*, col. 417-465, dans le passage parallèle, le Saint-Esprit se trouve-t-il représenté dans toutes les figures anciennes du baptême : dans le passage de la mer Rouge, par exemple, *columna nubis est Spiritus Sanctus. In mari erat populus, et præibat columna lucis, [quæ est Christus], deinde sequebatur columna nubis quasi umbratio Spiritus Sancti*, XI, 6, 22. Et, de fait, c'est le Saint-Esprit qui au baptême renouvelle et rajeunit les âmes : *Quæ sunt istæ adolescentulæ, nisi animæ singulorum quæ deposuerunt istius corporis senectutem, renovatæ per Spiritum Sanctum*, V, 2, 9. Mais, ajoutent les deux auteurs en

		TRADITIO APOSTOLICA édit. Connolly, p. 185.	CANONS D'HIPPOLYTE édit. Achelis, can. 132-140	ORDO ROM. VII Mabillon, *P. L.*, t. LXXVI, col. 90.	SACRAM. GRÉGOR. *P. L.*, t. LXXVII, col. 90.	AFRI
BAPTÊME	ABLUTION	*Baptizatur....* *Tertia vice baptizatur...*	*Immergitur aquæ* Ego te baptizo, etc...	*Pontifex baptizat unum aut duos... ceteri a diacono baptizantur.*	*Et dicit :* Ego te baptizo, etc.	TERTUL De *bapt* 6-8. In aqua dati. Fic signata i F. et Sp
	CHRISMATION	*Et postea, cum ascenderit, ungueatur a presbytero de oleo sancto dicente :* Ungueo te oleo sancto in nomine Jesu Christi.	*Ubi ex aqua ascendit, presbyter prehendit chrisma et signat frontem et os et pectus signo crucis, ungitque totum corpus et caput et faciem dicens :* Ego te ungo in nom. Patris et F. et Sp. S.	*Infantes offerunt uni presbytero. Presbyter faciens de crisma crucem dicendo :* D. omnip. Pat. D. N. J. C., et reliqua.	*Offerteum presbytero qui facit sign. crucis de chrismate in vertice dicens :* D. omn. qui te regeneravit ex aqua et Sp. S. quique tibi dedit rem. pecc., ipse te linit chrismate salut. in vitam æternam.	Egres lavacro, gimur b ta uncti pristina plina, qu oleo... in dotium bant. Christus tur a mate ... facta es tualis q unctus D. Patr
		Et ita singuli detergentes se jam induantur et postea in ecclesia ingrediantur.	*Vestibus indutum in eccles. introducit.*	Pont. egreditur de fonte et infantes vestiuntur.	Pont. regreditur, ... ut, cum vestiti fuerint, confirmet eos.	
CONFIRMATION	IMPOSITION DES MAINS	*Episcopus* MANUM ILLIS IMPONENS *invocet dicens :* D. D. qui dignos fecisti eos rem. peccat. per lavacrum regenerationis Sp. Sancti, immitte in eos tuam gratiam ut tibi serviant... quoniam tibi est gloria Patri et Filio cum Sp. S. in sancta Eccl. et nunc et in sæc. sæc. Amen. *Postea oleum sanctificationis infundens de manu et imponens in capite dicat :* Ungueo te sancto oleo in Dom. Patre omnip. et Christo J. et Sp. S.	*Episc. manum imponens omnibus hæc orat :* Benedicimus tibi... quia hos dignos reddidisti qui iterum nascerentur et super quos Sp. tuum S. effundis.... Da.., quibus jam dedisti remiss. peccat. etiam ἀρραβῶνα regni tui. Per D. N. J. C.	*Induti ordinantur per ordinem. Et dat orationem pontifex super eos, confirmans eos cum invocatione septiformis gratiæ Spiritus Sancti.*	Pont., levata manu super cap. omnium, dicit : D. omn. Pat. D. N. J. C. qui regenerasti... quique dedisti rem. pecc., immitte in eis Sp. S. tuum Paracl. et da eis sp. sap. et int., sp. cons. et fort., etc... et consigna eos signo crucis in vitam æternam.	Dehi nus im per ben nem ac et invit Sanct Tunc. Sp.supe data et dicta libens descend
	CONSIGNATION	*Et consignans eos in frontem offerat osculum et dicat :* Dominus tecum *Et qui signatus est dicat :* Et cum spiritu tuo	*Deinde insignit frontes eorum signo caritatis osculaturque eos dicens :* Dominus vobiscum. *Et baptizati respondent :* Et cum spiritu tuo.	*Oratione expleta, facit crucem cum pollice et chrisma in singul. front. dicendo :* In nom. P. et F. et Sp. S., pax tibi... Et hoc eis cavendum est ut non negligatur, quia tunc omne bapt. legitimum christianitatis nomine confirmatur.	*Pontifex, tincto pollice in chrismate, facit crucem in fronte* (Formule du sacramentaire gélasien. Signum Christi in vit. æt. amen. Pax tecum. Et cum spiritu tuo.)	

MILAN	ESPAGNE		GAULE		
AMBROISE *mysteriis*, *L.*, t. XVI, l. 389-402.	S. ISIDORE DE SÉVILLE *De eccles. officiis*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 820-826.	LIBER ORDINUM édit. Férotin, p. 32-37.	MISSALE BOBB. *P. L.*, t. LXXII, col. 502-503.	MISS. GALL. VET. *P. L.*, t. LXXII, col. 369.	MISS. GOTHICUM. *P. L.*, t. LXXII, col. 275.
scendisti ad m *(Trina con-)* v, 28.	*Caput* XXV, *De baptismo.*	Ego te baptizo in nomine P. et F. et Sp. S.	*Baptizas eum*	*Dicis :* Baptizo te credentem in nom. P. et F. et pS. S.	*Dum baptizas, interrogas et dicis*, etc.
cendisti ad sa-otem. Quid um? Nonne *: Sicut unguen-* etc... Quare fiat intellige... as electum ge-sacerdotale;... es in regn. Dei i sacerdotium mur gratia spi-l. VI, 29-30.	*Caput* XXVI, *De chrismate.* Chrismatis unguentum Moyses... Erat eo tempore tantum in regibus et sacerdot. mystica unctio... jam omnis Ecclesia... quia genus sacerdot. et regale; ideo post lavacrum ungimur, ut Christi nomine censeamur.	*Baptizato infante, ..accedit ad sacerdotem... et crismat eum sacerdos faciens signum crucis in solo fronte, dicens :* Signum vitæ æternæ, quod dedit Deus Pat. omnip. per J. C. Filium suum credentibus in salutem. Amen.	*Suffundis chrisma in fronte dicens :* D. Pat. qui te regeneravit per aq. et Sp. S., quique tibi dedit erm. pecc. ipse te liniat chrismate suo sancto in vit. æternam.	*Infusio chrismæ :* D. P. D. N. J.-C. qui te regener. ex aq. et Sp. S. quique tibi dedit rem. pecc. ipse te linit chrismate suo sancto, ut habeas vit. æt. in sæc. sæc.	*Dum chrisma eum tangis, dicis :* Perungo te chrisma sanctitatis... tunicam immortalitatis. ut eam integram et inlibatam perferas ante tribunal Christi.
Lotio pedum) episti post hæc im. cand. VI.			*Induitur vestis alba.* *(Lotio pedum)*, 2 *Collectiones ad perseverantiam.*	*(Lotio pedum). Oratio ad perseverantiam.*	*(Lotio pedum). Induitur vestis alba.* 2 *collectiones ad perseverantiam*
ccepisti signa-m spiritale, , sap. et intell., cons. atque vir-s, sp. cognit. ne pi. sp. s. oris. Et serva d accepisti. Si-vit te D. Pat., firmavit te Chr. n., et dedit nus Sp. in cordi-tuis. VII, 42.	*Caput* XXVII, *De manuum impositione vel confirmatione....* Quoniam post baptismum per episcopos datur Sp. S. cum manuum impositione, hoc in *Act. apost.* apostolos fecisse meminimus.	*Hoc peracto, imponit ei manus impositionem...* Sancte Sp., qui... Apostolorum... in precatione vel manuum impositione, post lavacri festa, tui carismatis effusione plena fulsisti,... deprecamur ut hos... illa speciali benedictione sanctifices ....Da eis sapientiam; da intell.; da cons.; da fort.; da scient.; da piet., etc.			

CÉRÉMONIES DU BAPTÊME ET DE LA CONFIRMATION

DANS LES

ÉGLISES D'OCCIDENT

arrivant à la confirmation, cette première action du Saint-Esprit a besoin de se compléter et de se parfaire. Et voilà pourquoi, dit saint Ambroise parlant déjà le langage de saint Augustin, l'âme *adhuc quærit, adhuc suscitat charitatem, et suscitari sibi eam poscit... Sponsum in amorem sui uberiorem desiderat provocari*, VII, 40. A quoi le Christ répond en l'invitant à apposer sur son cœur le *signaculum... quo fides pleno fulgeat sacramento..., charitas nulla persecutione minuatur*, VII, 41. Effet de la tradition du Saint-Esprit que le *De sacramentis* exprime par une formule parallèle au *donum perfectum* de saint Augustin : *Superest spiritale signaculum, quia post fontem superest ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur*, III, 2, 8.

Il serait facile de montrer cette distinction reproduite par les grands docteurs espagnols, saint Isidore de Séville et saint Ildephonse de Tolède. Voir *La consignation dans les Églises d'Occident*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 276-281. Il n'est pas nécessaire d'insister : ce premier fait des interventions et des infusions successives du Saint-Esprit dans les âmes est par trop évident. Et puisque néanmoins la confirmation n'est que la collation *spéciale* qui est faite du Saint-Esprit après le baptême, l'on ne saurait se contenter, pour reconnaître ce sacrement dans un texte, d'y voir mentionnée une action *quelconque* du Saint-Esprit.

b. Attribution au Saint-Esprit de l'efficacité de tous les rites, même non sacramentels. — Un second fait, qui se confond presque avec le précédent, est l'attribution au Saint-Esprit de toute l'efficacité des rites chrétiens. Sur ce point encore, il ne saurait y avoir et il n'y a jamais eu de doute chez les écrivains ecclésiastiques. Saint Cyprien appuie sur lui toute son argumentation contre le pape saint Étienne : si le baptême des hérétiques et l'onction qui le suit lui paraissent inefficaces et invalides, c'est que le Saint-Esprit ne peut pas y agir : *Peccata purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat Spiritum Sanctum : quare aut et Spiritum necesse est ut concedant esse illic ubi baptisma esse dicunt, aut nec baptisma est ubi Spiritus non est, quia baptisma esse sine Spiritu non potest, Epist.*, LXXIV, 5; et de même : *nec unctio spiritalis apud hæreticos potest esse*, car *quomodo potest spiritalia gerere qui ipse amiserit Spiritum Sanctum? Epist.*, LXX, 2. Doctrine dont l'affirmation absolue et généralisée se lit en toutes lettres dans saint Ambroise : *NULLA POTEST ESSE PLENA BENEDICTIO NISI PER INFUSIONEM SPIRITUS SANCTI, De Spiritu Sancto*, I, 7, 89, *P. L.*, t. XVI, col. 250, et dans saint Augustin : *Quomodo ergo et Moyses sanctificat et Dominus? Non enim Moyses pro Domino, sed Dominus visibilibus sacramentis per ministerium suum; Dominus autem invisibili gratia PER SPIRITUM SANCTUM, UBI EST TOTUS FRUCTUS ETIAM VISIBILIUM SACRAMENTORUM. Nam sine ista sanctificatione invisibilis gratiæ, visibilia sacramenta quid prosunt? Quæst in Heptateuchum*, III, 84, *P. L.*, t. XXXIV, col. 712. Saint Isidore de Séville la reprend : les sacrements, entendus au sens large qu'a encore ce mot de rites et symboles sacrés, ne sont fructueux qu'à raison de l'activité qu'y déploie le Saint-Esprit : *Ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt, quia Sanctus in ea manens SPIRITUS EUMDEM SACRAMENTORUM LATENTER OPERATUR EFFECTUM. Etym.*, VI, 19, 41, *P. L.*, t. LXXXII, col. 255. Et il en fait l'application au baptême et à l'onction qui le suit : *Baptisma hominem Sancti Spiritus infusione vivificat, De fide catholica*, II, 24, 4, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 531; *Per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur. Etym.*, VI, 19, 51, *P. L.*, t. LXXXII, col. 256. Saint Ildephonse de Tolède dit de même : Par l'imposition des mains, *Deus plenitudinem sanctificationis infundit, De cognitione baptismi*, 130, *P. L.*, t. XCVI, col. 165; mais ce divin Esprit a commencé son œuvre dans les cérémonies antérieures : au baptême d'abord, la régénération et l'adoption divine ont été opérées par lui : *Ex lavacri fonte per Spiritum Sanctum geniti in adoptionem filiorum. Ibid.*, 114. A la chrismation ensuite, l'onction du corps, du front, n'est que le symbole de l'onction intérieure communiquée à l'âme par celui que saint Jean appelle l'onction invisible : *Ab aquis eductus,... provehitur ad sancti chrismatis tactum, ut unguatur Spiritu Dei... Sancto itaque hoc chrismate extrinsecus unguitur homo... Hanc unctionem commendat Joannes dicens : Ut sciatis quia unctionem habetis, et nos unctionem quam accepimus ab eo, permaneat in nobis* (I Joa., II, 27). *Unctionis hujus sacramentum est virtus ipsa invisibilis, unctio invisibilis Spiritus Sanctus. Ibid.*, col. 123-125. Cf. *Liber de itinere deserti*, 26, *P. L.*, t. XCVI, col. 179.

Cette doctrine donc doit mettre en garde contre toute précipitation dans la recherche de la confirmation : il ne suffit point qu'une activité spéciale du Saint-Esprit soit rattachée à un rite chrétien pour qu'on ait le droit d'y reconnaître le rite propre et essentiel de ce sacrement. Et cette réserve, cette attention tout au moins est surtout nécessaire quand le rite en question est celui d'une onction.

c. Le Saint-Esprit est par lui-même une onction. — Car c'est la personne même du Saint-Esprit, qui, aux premiers siècles, éveille l'idée d'onction. On la désigne couramment par la métaphore biblique de l'onction; le Saint-Esprit oint les âmes en se communiquant à elles; son action sanctificatrice, lors même qu'elle ne comporterait aucun rite matériel et visible, est à elle seule une onction, en sorte que l'huile est la figure et le symbole reconnu du Saint-Esprit et que le Saint-Esprit s'appelle, en style imagé, l'huile ou l'onction spirituelle. Ce langage est d'origine biblique. Le Christ lui-même s'applique le verset d'Isaïe, LXI, 1 : *Spiritus Domini super me : propter quod unxit me.* Luc., IV, 18. Son nom même de Christ rappelle l'idée d'onction. Les fidèles disent à Dieu de son Christ : *puerum tuum quem unxisti*, Act., IV, 27, et l'onction qu'ils ont en vue est celle du Saint-Esprit : *Unxit eum Deus Spiritu Sancto*, précise ailleurs saint Pierre. Act., X, 3. Le verset du Ps. XLIV, 8 : *Unxit te Deus, Deus tuus, oleo exultationis*, est appliqué au Christ, Heb., I, 9, et dans cet *oleum exultationis* toute l'antiquité a reconnu le Saint-Esprit lui-même; car, dit expressément saint Augustin, c'est là, dans l'Écriture, une expression figurée pour le désigner : [*Unxit*] *non visibili et corporali oleo, sed SPIRITU SANCTO, QUEM SCRIPTURA NOMINE OLEI EXULTATIONIS FIGURATA, ut solet LOCUTIONE SIGNIFICAT. Contra Maximum arianum*, II, 16, 3, *P. L.*, t. XLII, col. 782. Du Christ l'image passe aux chrétiens. Saint Paul rapproche du don du Saint-Esprit l'onction, le sceau dont Dieu nous a « marqués » : *Qui UNXIT nos Deus, qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*, II Cor., II, 21-22, et saint Jean parle aussi de « l'onction reçue du Saint, » de « l'onction qui éclaire » les chrétiens : *Vos UNCTIONEM habetis a Sancto et nostis omnia... UNCTIO ejus docet vos de omnibus*, I Joa., III, 20, 23; ce qui manifestement doit s'entendre du Saint-Esprit promis comme devant « enseigner toutes choses » aux disciples du Christ. Joa., XIV, 26. De l'Écriture ces expressions ont passé dans la littérature ecclésiastique et rien n'y est plus fréquent que la métaphore de l'huile ou de l'onction appliquée à la personne ou à l'action du Saint-Esprit. *Unguentum Christi est Spiritus Sanctus*, dit saint Ambroise, *De Spiritu Sancto*, I, 9, 100-103, *P. L.*, t. XVI col. 728-729, et c'est par *unguentum spiritale* que dans la parole du Christ, Luc., IV, 18 : *Spiritus Dominus super me*, il traduit *Spiritus Domini : Cum ipse Filius*

Dei dicit: Spiritus Domini super me, propter quod unxit me, SPIRITALE SIGNAT UNGUENTUM. *Ibid.*, 103. De même la lumière divine répandue dans les âmes est attribuée indifféremment au Saint-Esprit ou au *signaculum spiritale :* SPIRITUS SANCTUS *dominici vultus et ignis appellatur et lumen: signatum est in nobis lumen vultus tui, Domine. Quod est ergo lumen signatum, nisi illius* SIGNACULI SPIRITALIS, *in quo credentes* SIGNATI ESTIS SPIRITU *promissionis* SANCTO ? I, 14, 149. Car c'est la personne même du Saint-Esprit qui est le sceau spirituel des âmes : *Signati Spiritu a Deo sumus... quod est utique* SPIRITALE SIGNACULUM, I, 6, 79. Et la raison en est que lui seul peut graver en nous l'image divine : *In corde signamur, ut Spiritus Sanctus exprimat in nobis imaginis cælestis effigiem... Ut sciamus cordis hoc esse signaculum, docet propheta : Signatum est in nobis lumen vultus tui, Domine*, I, 6, 79-80.

Aussi, au sujet de l'action sanctificatrice que saint Jean-Baptiste reçut du Saint-Esprit dès le sein de sa mère, le même saint docteur parle-t-il tout naturellement de son onction : UNGEBATUR. *Expos. in S. Luc.*, II, 23, *P. L.*, t. XV, col. 1561-1562. De même, dans le *De pœnitentia*, II, 3, 18 : la grâce de l'adoption divine perdue par le péché et recouvrée par la pénitence est le *Sancti Spiritus signaculum. P. L.*, t. XVI, col. 500. Optat de Milève, IV, 7, parle aussi du *spiritale oleum*, dont Dieu le Père oignit son Fils après le baptême dans le Jourdain : *Apertum est cælum, Deo Patre ungente, spiritale oleum statim sub imagine columbæ descendit et insedit capiti ejus et perfudit eum; oleum digestum est, unde cœpit dici Christus, quando unctus est a Deo Patre. Corpus* de Vienne, p. 113. Dans Orose, *Liber apologeticus*, XVI, le Saint-Esprit qui habite dans le Christ est appelé tout simplement *ipsum sanctificationis unguentum. Corpus* de Vienne, p. 627-628. Quant à saint Augustin, pour qui l'huile est dans l'Écriture l'image consacrée pour désigner le Saint-Esprit, c'est *ex professo* qu'il parle de l'onction qu'en a reçue le Christ, non pas, comme le disait Optat de Milève, à son baptême, mais au moment même de l'incarnation : *De illo scriptum est* (Act., X, 38) *quoniam* UNXIT EUM DEUS SPIRITU SANCTO. *Non utique oleo visibili, sed dono gratiæ, quod visibili significatur unguento quo baptizatos ungit Ecclesia. Nec sane tunc* UNCTUS EST CHRISTUS SPIRITU SANCTO, *quando super eum baptizato velut columba descendit,... sed ista mystica et* INVISIBILI UNCTIONE *tunc intelligendus est* UNCTUS, *quando Verbum caro factum est. De Trinitate*, XV, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 1093. Et dans le *Contra Maximum arianum*, II, 16, 3, à propos de cet *oleum exultationis* métaphorique auquel participent tous les membres du Christ, *ibid.*, col. 782, il répète que le Christ reçut de son Père la plénitude de cette onction : *A Deo Patre* UNCTUS EST FILIUS, *quia sic homo factus est ut maneret Deus,* QUA UNCTIONE PLENUS *erat, id est, Spiritu Sancto. Ibid.*, col. 783. Saint Jérôme écrit de même : *Super omnia unguentorum genera est unguentum spirituale, quod vocatur oleum exultationis, quo ungitur Salvator, et dicitur ad eum : Propterea unxit te Deus*, etc. *Comment. in Habac.*, II, 3, *P. L.*, t. XXV, col. 1325.

Il est donc incontestable que, la personne même du Saint-Esprit étant couramment désignée par la métaphore de l'huile ou de l'onction, sanctifier, consacrer, dans le langage de l'Écriture et de l'Église, c'est oindre du Saint-Esprit et parler de cette onction invisible n'est donc point insinuer ou supposer une onction visible correspondante. Que cette terminologie ait provoqué l'addition d'une onction visible aux rites de la sanctification ou de l'onction spirituelle, comme il est arrivé de très bonne heure pour le baptême et plus tard pour la confirmation ou même l'ordination; que par là encore s'explique la facilité avec laquelle, lorsque s'est dégagée et précisée la notion d'un sacrement spécialement destiné à communiquer le Saint-Esprit, on a considéré l'onction comme devant en être le rite propre et essentiel, c'est fort possible et cela ne paraît pas contestable. Mais il ne suit nullement de là qu'il en ait toujours été ainsi. Pour l'époque où toute action du Saint-Esprit et le Saint-Esprit lui-même se concevaient comme une onction invisible ayant dans l'huile son symbole naturel; où l'on parlait couramment d'huile spirituelle, d'onction du Saint-Esprit, là même où la possibilité d'une onction matérielle et visible se trouvait exclue, il serait illogique et arbitraire de conclure soit qu'une onction visible existait partout où il est question d'une onction du Saint-Esprit, soit que la collation du Saint-Esprit propre au sacrement de confirmation doive être reconnue partout où il est question d'une onction visible accompagnant ou symbolisant une œuvre de sanctification attribuée à ce divin Esprit.

d. Le rôle de la chrismation postbaptismale. — Un quatrième fait, dont la méconnaissance ou l'oubli contribue, plus que les précédents peut-être, à entretenir la confusion et la diversité des opinions en cette matière est la présence parmi les rites accompagnant la baptême, voir le tableau précédent, d'une onction qui a toujours été considérée comme le symbole d'une action profonde du Saint-Esprit dans les âmes et qui, cependant, à l'époque même où on lui attribuait le plus d'importance, n'était certainement pas rattachée au sacrement de confirmation. C'est l'onction du saint-chrême, ou la chrismation, qui était faite aux baptisés immédiatement après l'ablution baptismale et qui n'a jamais cessé de se pratiquer dans l'Église. L'usage en remonte pour le moins au IIe siècle. Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, I, 1, 2, y fait peut-être allusion, quand il explique le nom de chrétien : Τούτου εἵνεκεν καλούμεθα Χριστιανοί, ὅτι χριόμεθα ἔλαιον θεοῦ. *P. G.*, t. VI, col. 1041. Tertullien, *De baptismo*, VII, en parle comme d'un rite consacré au même titre que l'ablution et l'imposition des mains. Saint Ambroise la commente de même. *De mysteriis*, VI, 29-30. Optat de Milève la signale parmi les rites du baptême chrétien dont il retrouve la figure dans le baptême du Christ : *Lotus.... unctus.... manus imposita*, IV, 17. *Corpus* de Vienne, p. 113. Saint Augustin la mentionne aussi en parlant d'un enfant miraculeusement rappelé à la vie afin qu'il reçut le baptême : *Baptizatus est, unctus est, imposita est ei manus, Serm.*, CCCXXIV, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1447; et le tableau des cérémonies du baptême et de la confirmation permet de constater qu'elle fut toujours en usage dans toutes les Églises d'Occident.

α. Haute idée que s'en est faite toute l'antiquité. — On ne saurait exagérer la haute idée que l'antiquité chrétienne a eue de cette onction, qui était considérée comme le complément nécessaire du baptême. *Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus est*, écrivait saint Cyprien. *Epist.*, LXX, 2. Au rapport de saint Jérôme, il n'était pas plus permis à un prêtre ou à un diacre de procéder au baptême *sine chrismate* que de le faire sans l'autorisation de l'évêque. *Contra luciferianos*, 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 165. Le concile d'Orange en 441 prescrit à tout ministre du baptême d'accomplir la chrismation : *Nullum ministrorum qui baptizandi accepit officium, sine chrismate usquam debere progredi.* Can. 2, Mansi, t. VI, col. 435. Si, pour un motif quelconque, la chrismation a été omise, on devra en prévenir l'évêque au moment de la confirmation : *De eo autem qui in baptismate, quacumque necessitate faciente, non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur.* On se préoccupait de la validité de cette onction : faite par un prêtre dont l'ordination était douteuse, ou par un diacre, produisait-elle son effet? Lettre de saint Eugène de Tolède à saint

Braulio de Saragosse et réponse de ce dernier, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 403-410. Le titre de chrétien en dépendait : *An recte christicolæ vocitentur*, s'enquérait l'évêque de Tolède. L'onction postbaptismale est l'onction propre du chrétien : *Christianus, quantum interpretatio est, de unctione deducitur*, écrivait Tertullien, *Apologet.*, 3, et les docteurs le répètent : *Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus est, ut accepto chrismate, id est unctione, esse unctus Dei possit.* S. Cyprien, *Epist.*, LXX, 2. *Omnes unctos ejus chrismate christos possumus dicere; quod tamen totum cum suo capite unus est Christus.* S. Augustin, *De civit. Dei*, XVII, 4, 9. *Christus unctus interpretatur.... Christum et ex eo christianos, id est, unctum et ex eo unctos.* Orose, *Hist. adv. pag.*, VI, 20, 7. L'onction fait du chrétien un oint, un christ. Comme le nom de chrême rappelle celui de Christ, la chrismation représente le caractère royal et sacerdotal, que le baptisé reçoit en participation de celui du Christ, selon l'interprétation de Tertullien : *Egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotio solebant, ex quo Aaron a Moyse unctus est, unde Christus dicitur a chrismate quod est unctio. De baptismo*, 7. Transmise par la tradition, cette interprétation est absolument classique. Le tableau précédent permet de le constater pour saint Ambroise. Il faudrait des colonnes pour citer les exemples recueillis au hasard : nous en avons cité quelques-uns dans *La consignation à Carthage et à Rome*, des *Recherches de science religieuse*, juillet 1911, p. 364-365. Saint Isidore de Séville, qui résume toute l'antiquité, peut suffire à en donner une idée. *Chrismatis unguentum Moyses primum in Exodo, jubente Domino, et composuit et confecit, quo primi Aaron et filii ejus in testimonium* SACERDOTII ET SANCTITATIS PERUNCTI SUNT. *Deinde quoque et* REGES EODEM CHRISMATE *sacrabantur unde* ET CHRISTI NUNCUPABANTUR.... *Eratque eo tempore tantum in regibus et sacerdotibus mystica unctio, qua Christus præfigurabatur; unde et ipsum nomen a chrismate dicitur. Sed postquam Dominus noster verus rex et sacerdos æternus a Deo Patre cælesti ac mystico unguento est delibutus, jam non solum pontifices et reges, sed omnis Ecclesia unctione chrismatis consecratur, pro eo quod* MEMBRUM EST ÆTERNI REGIS ET SACERDOTIS. *Ergo* QUIA GENUS SACERDOTALE ET REGALE SUMUS, *ideo post lavacrum, ungimur ut Christi nomine censeamur. De eccl. off.*, l. II, c. XXVI, 1-2, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 823. Cf. *Etym.*, l. VI, c. XIX, 50-52, t. LXXXII, col. 256, où il exprime la même idée en transcrivant Tertullien. Cf. aussi, *De fide cathol. cont. jud.*, l. II, c. XXV, 1-2, t. LXXXIII, col. 533.

La chrismation, en un mot, sans être une partie essentielle du baptême, en complète le symbolisme; elle correspond pour le chrétien à l'onction mystérieuse conférée par Dieu le Père à son Fils, soit au moment de l'incarnation, S. Augustin, *De Trinitate*, XV, 46, soit après le baptême dans le Jourdain, Tertullien, *De baptismo*, 7; Optat de Milève, IV, 7; elle exprime l'œuvre de sanctification accomplie dans l'âme du baptisé par le rite générateur : *Chrisma græce, latine unctio nominatur, ex cujus nomine et Christus dicitur et homo post lavacrum sanctificatur; nam sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio spiritus adhibetur*, S. Isidore de Séville, *Etym.*, VI, 19, 50-51, *P. L.*, t. LXXXII, col. 256; cf. *De fide catholica*, II, 25, 2, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 534, et l'incorporation du chrétien au Christ : *Christus a chrismate. Non solum autem caput nostrum unctum est, sed et corpus ejus nos ipsi. Ideo ad omnes christianos pertinet unctio.... Inde apparet Christi corpus nos esse, quia omnes ungimur.* S. Augustin, *Enarr. in ps. XXVI*, 2, *P. L.*, t. XXXVI, col. 200. Cf. *Contra Maximum arianum*, II, 16, 3, *P. L.*, t. XLII, col. 782; *De civitate Dei*, XVII, 4, 9; *Contra litteras Petiliani*, II, 104, 238-239, *P. L.*, t. XLIII, col. 341. Aussi, sauf à ne pas donner au mot sacrement le sens propre qu'il a reçu depuis, toute l'antiquité a souscrit à l'affirmation devenue classique de saint Augustin : SACRAMENTUM CHRISMATIS... QUOD IN GENERE VISIBILIUM SIGNACULORUM SACROSANCTUM EST. *Contra litteras Petiliani*, II, 104, 238, col. 341. Au sens générique et ancien du mot qui permettait de voir un *sacramentum*, dans le sel donné aux catéchumènes, le chrême est avec le baptême et l'eucharistie, le type par excellence du sacrement; au sentiment de saint Isidore de Séville ils en réalisent tous trois la définition : *Sunt autem sacramenta baptismus, crisma, corpus et sanguis. Etym.*, VI, 19, 39, *P. L.*, t. LXXXII, col. 255. Pour prouver la vénération dont l'Église entourait le chrême, il suffit de rappeler la solennité avec laquelle elle en a toujours fait et fait encore la consécration. Voir t. III, col. 2408. Les liturgies orientales et occidentales n'ont pour aucune autre bénédiction de plus grandes marques de respect. Le Pontifical romain prescrit à l'évêque et aux prêtres qui l'assistent une triple génuflexion avec l'acclamation : *Ave sanctum chrisma.* Saint Cyprien, *Epist.*, LXX, 2; saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XXI, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1092, le pseudo-Denys l'Aréopagite, *De eccles. hierarchia*, IV, *P. G.*, t. III, col. 473, n'hésitent pas à comparer sa consécration à celle du corps et du sang du Christ. Le concile romain de 769 le range avec les quatre Évangiles et les autres saints mystères, c'est-à-dire l'eucharistie, au nombre des choses sacrées sur lesquelles on prête un serment solennel lors de l'élection du pape : *Affertis* (ou : *assertis*) *quatuor Evangeliis, et venerabili chrismate, et celeris mysteriis.* Mansi, t. XII, col. 717. Au XIII^e^ siècle enfin, Alexandre de Halès considère encore le saint-chrême comme étant en lui-même et antérieurement à toute onction un sacrement permanent. *Summa theol.*, part. IV, q. IX, m. II, a. 1, § 3; a. 2, § 4. La chrismation a donc eu aux yeux de toute l'antiquité chrétienne une importance exceptionnelle.

β. *Action du Saint-Esprit qui s'y rattache.* — La chrismation a été aussi considérée comme le symbole d'une action spéciale du Saint-Esprit. Il suffit de se rappeler le rapport qu'on établissait entre elle et l'onction du Christ par le Saint-Esprit; les explications de Tertullien touchant l'onction qui *carnaliter currit, sed spiritaliter proficit, De baptismo*, 7; l'argumentation de saint Cyprien que *unctio spiritalis apud hæreticos* [*non*] *potest esse*, car *quomodo potest spiritalia gerere qui ipse amiserit Spiritum Sanctum? Epist.*, LXX, 2; l'affirmation expresse de saint Augustin que le Saint-Esprit ou le *donum gratiæ*, dont le Fils de Dieu reçut l'onction, *visibili significatur unguento quo baptizatos ungit Ecclesia, De Trinitate*, XV, 46; l'interprétation qu'en donne saint Ambroise : *in sacerdotium ungimur gratia spiritali*, voir plus loin; l'explication de saint Isidore de Séville que, comme les autres *sacramenta, ideo fructuose penes Ecclesiam fit, quia sanctus in ea (Ecclesia) manens Spiritus eumdem sacramenti operatur effectum, Etym.*, VI, 19, 41, *P. L.*, t. LXXXII, col. 255, ou que *per unctionem sanctificatio spiritus adhibetur, ibid.*, 51, col. 256; celle enfin, de saint Ildephonse de Tolède, qui résume toutes les autres, que le baptisé, au sortir de l'eau, *provehitur ad sancti chrismatis tactum, ut unguatur Spiritu Dei et sit atque vocetur ex Christi unctione et nomine christianus. De cognitione baptismi*, 122, *P. L.*, t. XCVI, col. 162.

γ. *Cette onction est incontestablement rattachée au baptême.* — Or, cette onction, dont l'usage est si ancien, qui touche aux traditions de l'Église universelle, qui compte parmi les *sacramenta* ou les *sacrosancta signacula* les plus vénérés; dont la signification est si élevée, et à laquelle correspond une intervention si

marquée du Saint-Esprit, pour autant qu'on s'est préoccupé jadis de distinguer dans les cérémonies de l'initiation chrétienne deux sacrements proprement dits, a toujours été rattachée, en Occident, non pas à la confirmation, mais au baptême. Pour s'en rendre compte, il n'y a d'abord qu'à jeter un coup d'œil sur le tableau précédent. La chrismation a constitué partout avec l'ablution un groupe naturel que, dans les liturgies romaine et milanaise tout au moins, une cérémonie intermédiaire, la vêture des habits blancs, et en plus à Milan le lavement des pieds, séparaient de l'imposition des mains de l'évêque. En outre, les formules qui l'accompagnent présentent toutes le même trait essentiel : après la rémission des péchés obtenue par le baptême, l'onction est le « signe du salut pour la vie éternelle. » Les commentateurs de la liturgie baptismale lui donnent le même sens : Tertullien, saint Ambroise et saint Isidore de Séville sont d'accord pour y reconnaître l'onction royale et sacerdotale conférée à tout baptisé par le fait de son incorporation au Christ. Pour les Églises d'Espagne où la cérémonie intermédiaire de la vêture des habits blancs fait défaut et où, d'après le *Liber ordinum*, l'enfant plongé nu dans la piscine était rhabillé avant de recevoir l'onction, le parallélisme des formules et des interprétations suggère de rattacher l'onction au baptême : on n'a pas connaissance qu'elle ait été jamais rattachée à la confirmation.

Église d'Afrique. — Les attestations des écrivains ecclésiastiques permettent d'ailleurs, à elles seules, de résoudre le problème. Aucun doute n'est possible, pour l'Église d'Afrique. Voir *La consignation à Carthage et à Rome, loc. cit.*, p. 352-358. Tertullien dit trop clairement, *De baptismo*, 8, que ce n'est qu'après la chrismation qu'on impose les mains pour appeler le Saint-Esprit : *DEHINC, manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum.* Saint Cyprien, dans toute sa polémique contre le pape saint Étienne, suppose que l'onction est rattachée au baptême : Rome ne la réitère pas aux convertis de l'hérésie, et l'évêque de Carthage demande pour elle comme pour l'ablution comment on peut en admettre la validité chez les hérétiques. Pas plus que le baptême elle ne saurait avoir de valeur que par la communication du Saint-Esprit, et puisque, néanmoins, on renouvelle l'imposition des mains pour communiquer le Saint-Esprit aux hérétiques convertis, on suppose donc qu'ils ne l'avaient pas reçu et l'on se met ainsi en contradiction. Or une telle argumentation suppose à la fois et qu'on prend parti pour ou contre la réitération de l'onction en prenant parti pour ou contre celle de l'ablution, et que, aux yeux de saint Cyprien, le rite propre de la collation du Saint-Esprit spéciale à la confirmation ne comporte pas la chrismation. Voir l'article cité plus haut et l'adhésion donnée à cette démonstration, par dom de Puniet dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1912, t. XIII, p. 453.

Il en était encore de même, en Afrique à l'époque de saint Augustin. Lui et saint Optat affirment que l'onction suivait l'ablution et précédait l'imposition des mains. Voir plus haut, col. 1358. La signification de l'onction aussi, nous l'avons vu, restait la même à leurs yeux. Saint Optat, VII, 4, lui reconnaît comme effet propre de préparer l'âme à recevoir le Saint-Esprit, qui, pour répondre à l'invitation faite ensuite par la prière de l'imposition des mains, de venir habiter dans l'âme, attend que le séjour lui en ait été ainsi rendu agréable. *Oleum simplex est et nomen suum unum et proprium habet; confectum jam chrisma vocatur, in quo est suavitas, quæ cutem conscientiæ mollit, exclusa duritia peccatorum; animum innovat lenem, SEDEM SPIRITUI SANCTO PARAT, ut INVITATUS ILLIC, asperitate fugata, libenter inhabitare dignetur. Corpus* de Vienne, p. 175. C'était déjà la pensée de Tertullien : le baptême et l'onction précèdent, et alors, *tunc ille Sanctissimus Spiritus super emundata et benedicta corpora libens a Patre descendat. De baptismo*, 8. Saint Augustin, d'autre part, rattache aussi nettement que Tertullien ou saint Cyprien à l'imposition des mains l'effusion du Saint-Esprit qui continue dans l'Église celle que les apôtres assurèrent aux baptisés de Samarie. A l'égard de la chrismation des hérétiques, il a pris une attitude opposée à celle de saint Cyprien : il a adopté le point de vue romain. Comme saint Optat, IV, 4, *Corpus* de Vienne, p. 174-175, il reproche aux donatistes de la réitérer aux catholiques qui passent chez eux. *De baptismo*, II, 10, 21; *Contra litteras Petiliani*, II, 103, 237; 104, 239. Les catholiques, au contraire, ne la renouvellent pas plus que le baptême aux convertis de l'hérésie, tandis qu'ils leur renouvellent (pour le sens, voir *Absolution ou confirmation? la réconciliation des hérétiques*, dans les *Recherches de science religieuse*, juillet 1914, p. 370 sq.) l'imposition des mains pour la communication du Saint-Esprit : *Propter charitatis copulationem, quod est maximum donum Spiritus Sancti, manus hæreticis correctis imponitur..... Manus impositio, non sicut baptismus, repeti non potest. De baptismo*, V, 23, 33; III, 16, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 149, 193. Dans le baptême, en effet, dont il dit que, à la différence de l'imposition des mains, il ne saurait être réitéré, il comprend toutes les autres cérémonies qui l'accompagnent. Cela ressort des paroles citées, mais cela se lit en propres termes dans le court traité *De baptismo contra donatistas*, édité par dom Wilmart. *Revue bénédictine*, 1912, p. 157 sq. Comme il n'y a eu qu'un déluge, que ce ne fut qu'après le déluge que le Saint-Esprit descendit sur les eaux sous la forme d'une colombe et que cette colombe revenant à l'arche, n'a porté qu'une fois en son bec une brindille d'olivier, ainsi ce n'est qu'une fois que l'on baptise et que le Saint-Esprit, symbolisé par la colombe, agit par une chrismation symbolisée par la brindille d'olivier : *Da mihi secundum diluvium, aut secundam columbam. Unum diluvium, una columba, unus ramus; unum baptisma, unus Spiritus, unum chrismatis sacramentum*, p. 158. La colombe de l'arche, en n'apportant qu'une fois la brindille d'olivier, condamne le donatiste, car ce rameau est le symbole du chrême : *Accusat te illa columba una* (ou mieux : *uno*) *contenta gestatorio rami frondentis. Emissa est iterum de arca, et alterum ramum non reportavit, quia sufficit ei quod unum semel sub uno sacramento vectavit. Labia columbæ tenentis ramum tanquam duo sunt testamenta frondosa tenentia chrismatis Christi mysterium. Ibid.*

Église de Rome. — De la pratique de l'Église d'Afrique il serait légitime de conclure à celle de l'Église de Rome : on admet volontiers qu'il y a toujours eu entre ces deux Églises concordance liturgique, et l'argumentation de saint Cyprien contre le pape nous a déjà fourni la preuve qu'on n'y renouvelait ni la chrismation ni le baptême, quoiqu'il y fût prescrit de réitérer aux convertis de l'hérésie l'imposition des mains. Si l'on admet d'ailleurs que la *Tradition apostolique* et les *Canons* d'Hippolyte représentent réellement l'usage romain, la preuve est évidente. La chrismation y est rattachée au baptême : ce n'est qu'après avoir repris leurs vêtements, que les baptisés sont introduits dans l'Église pour y recevoir le Saint-Esprit par l'imposition des mains. Pour l'époque de saint Augustin, la réponse du pape saint Innocent Ier à l'évêque Decentius est formelle : la chrismation qui suit le baptême n'a aucun rapport avec la confirmation; elle est faite par le prêtre qui baptise, et c'est par un autre rite réservé à l'évêque que se

donne la confirmation. Denzinger-Bannwart, n. 98.

Église de Milan. — La conception milanaise est la même. L'ordre des cérémonies est le suivant : baptême, onction, lavement des pieds, vêture des habits blancs, tradition du Saint-Esprit. Le Sacramentaire de Bergame ne va pas au delà de l'onction, mais il est évident que celle-ci ne représente pas pour lui la confirmation. La formule qui l'accompagne y est la même que celle du *De sacramentis*. Or, dans ce traité comme dans le *De mysteriis*, la chrismation est une cérémonie complémentaire du baptême. Voir plus haut, col. 1353. La vêture des habits blancs et le lavement des pieds la séparent de l'imposition des mains. Saint Ambroise, *De mysteriis*, VI, 29-30, n'en donne que l'interprétation classique : onction royale et sacerdotale conférée à toutes les âmes renouvelées dans le Christ; le *De sacramentis*, III, 1, 1, *P. L.*, t. XVI, col. 431, en rattache explicitement l'explication à la régénération : *Accipis μύρον, hoc est, unguentum supra caput. Quare supra caput?.... Hæc regeneratio dicitur.* Dans les deux cas, tout rapport direct avec la confirmation est exclu. La collation spéciale du Saint-Esprit ne se fait qu'après les deux cérémonies intermédiaires, *ad invocationem sacerdotis*, dit le *De sacramentis*, III, 2, 8, par un rite comportant l'invocation à l'Esprit septiforme, *De mysteriis*, VII, 42; *De sacramentis*, III, 2, 8-10, qui, dans toutes les Églises d'Occident est la formule propre de l'imposition des mains.

Églises d'Espagne. — Quoi qu'en pensent dom Férotin, *Liber ordinum*, p. 34, note 1, dom de Puniet, *Onction et confirmation*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 455, on ne peut douter que l'onction ne se rattache ici encore au baptême. Le *Liber ordinum*, bien qu'il n'indique pas de cérémonie intermédiaire, attribue formellement à l'imposition des mains la collation du Saint-Esprit propre à la confirmation : *Per impositionem manuum promerentes Spiritum Sanctum*, est-il dit des futurs baptisés dans la bénédiction de l'eau, p. 31. Puis la formule de l'imposition des mains ne permet aucune méprise sur le sens de ces mots. Comme dans les autres Églises d'Occident, elle est une invocation à l'Esprit septiforme, dont la communication est celle même que les apôtres jadis procuraient eux aussi en imposant les mains. Voir plus haut, col. 1353. C'est alors que le Saint-Esprit descend *ad invocationem sacerdotis*, ainsi que l'expliquent saint Isidore de Séville et saint Ildephonse de Tolède. Quel que soit l'effet de sanctification et de rénovation spirituelle attribué par eux à la chrismation, voir plus haut, col. 1355, ce n'est néanmoins qu'à l'imposition des mains qu'ils attribuent la collation du Saint-Esprit rattachée dans les Actes à celle des apôtres : *Manus impositio*, écrit saint Isidore, *ideo fit ut per benedictionem advocatus invitetur Spiritus Sanctus*. Et, citant ou paraphrasant Tertullien, *De baptismo*, 8, il précise que TUNC *ille Paracletus, post mundata et benedicta corpora libens a Patre descendit. Etym.*, VI, 19, 54, *P. L.*, t. LXXXII, col. 256. Ailleurs, *De eccl. officiis*, II, 27, 1, il explique que le pouvoir qu'ont les évêques de donner ainsi le Saint-Esprit est fondé sur celui des apôtres, *quoniam post baptismum per episcopos datur Spiritus Sanctus cum manuum impositione, hoc in Actibus apostolorum apostolos fecisse meminimus. P. L.*, t. LXXXIII, col. 824. Il prouve en outre que ce pouvoir est exclusivement propre aux évêques par la lettre du pape saint Innocent Ier, dans laquelle est énoncée la distinction de la chrismation permise aux prêtres et de la confirmation réservée aux évêques. Saint Ildephonse n'est pas moins explicite. Dans son *De cognitione baptismi*, il s'étend d'abord sur la vertu de la chrismation et sur l'onction intérieure du Saint-Esprit qui y correspond, 122-125, mais ce n'est qu'après une transition sur l'inégale distribution de l'Esprit, 126-127, qu'il arrive au « don » qui en est fait par les évêques comme par saint Paul aux néophytes d'Éphèse et par les apôtres aux baptisés de Samarie. Quand il traite ensuite, 128-130, de l'imposition des mains, il ne prononce pas même le mot d'onction et il attribue formellement le don du Saint-Esprit au rite qui continue celui des apôtres : *A sacerdote fidelibus cum benedictione manus imponitur... ut in benedictione oris ejus Spiritus infusio prodeat et in manus impositione tactus spiritalis gratiæ convalescat. Post baptismum opportune datur cum manus impositione Spiritus Sanctus; ita enim in apostolorum Actis Apostolus fecisse monstratur. P. L.*, t. XCVI, col. 165. Il cite enfin les Actes, XIX, 1-7; VIII, 14-17, puis il paraphrase la parole de saint Augustin, également commentée par saint Isidore, *De eccl. officiis*, II, 27, 3. *Spiritum Sanctum ex nostra potestate dare non possumus, sed ut detur Dominum invocamus*, 130, col. 165; c'est encore une manière de rattacher cette collation du Saint-Esprit à la prière de l'imposition des mains. Il prouve enfin, 131, que donner ainsi le Saint-Esprit est le privilège des évêques et il cite une fois encore la lettre d'Innocent Ier à Decentius. En faut-il davantage pour établir l'accord de Rome et de l'Espagne à rattacher la chrismation au baptême? Le canon 20 du concile de Tolède, en 400, l'établit également. Comme saint Innocent Ier, il n'autorise le prêtre à faire l'onction qu'en l'absence de l'évêque ou si l'évêque le charge de procéder lui-même au baptême : *Presbyteris sive extra episcopum, sive præsente episcopo, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet*, dit la lettre à Decentius, et le concile de Tolède : *Statutum est diaconum non chrismare, sed presbyterum, absente episcopo, præsente vero, si ab ipso fuerit præceptum.* Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchl. Konzilien*, p. 181. Prescription reproduite dans les *Capitula* de Martin de Braga : *Presbyter, præsente episcopo, non signet infantes, nisi forte ab episcopo fuerit illi præscriptum.* Mansi, t. IX, col. 856. C'est à tort, en effet, que dans la permission ainsi accordée aux prêtres de procéder à la chrismation on a voulu voir celle de procéder à la confirmation. On a oublié ainsi d'une part que l'usage antique attesté par saint Jérôme, *Contra luciferianos*, 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 165, et rappelé par saint Braulio de Saragosse, *Epist. ad Eugenium Toletanum*, III, *P., L.* t. LXXXVII, col. 407, exigeait aussi normalement la permission de l'évêque pour qu'un prêtre pût procéder au baptême, et d'autre part que, même faite par un diacre, la chrismation était considérée comme valide. *Ibid.*, 6, col. 408-409 Le 7e canon du IIe concile de Séville en 619 exclut d'ailleurs positivement l'identification de la chrismation avec la collation du Saint-Esprit propre à la confirmation. Dans l'énumération des fonctions normalement interdites aux prêtres, il signale à part, comme distinctes et séparées, la chrismation des baptisés et le don à leur faire du Saint-Esprit par l'imposition des mains : *Non licere eis... per impositionem manus fidelibus baptizatis vel conversis ex hæresi Paracletum Spiritum tradere, nec chrisma conficere, nec chrismate baptizatorum frontem signare.* Mansi, t. X, col. 559.

Eglises de Gaule. — Dans ces Églises, le parallélisme avec les autres liturgies suggère de rattacher la chrismation au baptême. Voir le tableau précédent. Comme dans toutes les autres, la chrismation suit immédiatement l'ablution; les formules qui l'accompagnent, au moins dans deux des trois missels, sont identiques, à quelques variantes près, à celles des Sacramentaires romains, du Sacramentaire de Bergame et du *De sacramentis*. Voir le tableau plus développé dans la *Revue d'hist. ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII,

p. 300-301. Celle du *Missale gothicum* en diffère davantage; mais l'onction du saint-chrême y est aussi nettement indiquée, et le rappel de l'onction du Christ par son Père ne fait qu'énoncer le symbolisme universellement attribué à cette cérémonie. Pas plus qu'ailleurs, il n'y a aucune allusion à une venue spéciale du Saint-Esprit. Comme à Milan ou à Rome, la chrismation est suivie du lavement des pieds ou de la vêture des habits blancs, ou des deux à la fois. Le parallélisme est donc parfait jusque-là. Il cesse ensuite totalement; aux lieu et place de l'imposition des mains, qui partout ailleurs fait suite aux cérémonies intermédiaires, on lit une ou plusieurs oraisons pour la persévérance, qui ne renferment aucune allusion au Saint-Esprit et auxquelles rien ne correspond dans les autres liturgies. Aussi cette interruption brusque du parallélisme, toute naturelle, si, comme l'ont suggéré entre autres M. Lejay, art. *Ambrosien (rit)* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 1432, note 8, et dom Wilmart, art. *Bobbio (missel de)*, *ibid.*, t. II, col. 961; cf. *Revue bénédictine*, 1909, p. 284, note 3, ces trois missels, au lieu d'être des livres épiscopaux, servaient aux simples prêtres, qui n'avaient pas le droit d'imposer les mains pour communiquer le Saint-Esprit, ne saurait-elle infirmer les conclusions que ce parallélisme suggère sur le caractère de la chrismation. A une époque relativement récente, dans une liturgie par ailleurs si semblable à celle des Églises qui l'entourent et dont elle dérive (la liturgie milanaise, d'après Mgr Duchesne. *Origines du culte chrétien*, p. 85-89, et *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, p. 31 sq.; l'espagnole, d'après dom Férotin, *Liber mozarabicus sacramentorum*, Avant-propos, p. IX-X, et d'autres) il serait par trop étrange qu'une onction, en correspondance si parfaite avec celle qui dans ces autres liturgies n'est qu'un complément du baptême, fût considérée comme y étant étrangère et représentant à elle seule le sacrement qui se confère par l'imposition des mains.

D'autant plus que, dans cette Église, nous en avons la preuve par ses écrivains, l'imposition des mains est connue comme le rite propre de la collation du Saint-Esprit, et la chrismation, par contre, est interprétée, comme partout en Occident, au sens d'une incorporation au Christ ou d'une participation à sa dignité royale et sacerdotale.

De l'imposition des mains, saint Hilaire dit, à propos des impositions des mains faites par le Christ aux enfants : *Munus et donum Spiritus Sancti per impositionem manus et precationem erat gentibus largiendum. Comment. in Matth.*, XIX, 3, *P. L.*, t. IX, col. 1024. On remarquera la mention simultanée de la prière et de l'imposition des mains. Leur union est constante en Occident pour la tradition du Saint-Esprit. Et si l'on observe que saint Hilaire insiste ailleurs sur le caractère « septiforme » de ce *munus Spiritus Sancti* accordé aux gentils : *cujus septiforme munus est;... ad donum Spiritus septiformis vocantur;* qu'il voit dans ce nombre le symbole de la plénitude de sa communication : *redundans et multiplicata septiformis Spiritus copia... fit saturatis nobis ditior semper et plenior, ibid.*, XV, 10, col. 1007, on aura de la peine à croire que la *precatio* jointe à l'*impositio manus* ne soit pas cette invocation de l'Esprit qui se trouve dans toutes les liturgies occidentales. Et il serait vain, pour éluder la valeur de ce témoignage, d'objecter que saint Hilaire « parle ici des temps apostoliques; » son affirmation est générale et lui-même la reproduit équivalemment ailleurs à propos de tous les chrétiens : *Per orationem ac precem*, dit-il encore du don du Saint-Esprit, *hoc nobis a Deo munus effunditur. Ibid.*, X, 2, col. 967. Sans que l'imposition des mains soit nommée à côté de la prière, on n'hésitera pas, je pense, à la reconnaître dans cette seconde formule comme dans la première : on s'explique qu'elle ne soit pas mentionnée explicitement par la même raison qui vaut pour le *De sacramentis* et pour le *De mysteriis* de saint Ambroise. Elle confirme que, sur la manière de donner le Saint-Esprit, saint Hilaire pensait comme ses contemporains d'Italie etd'Afrique: ses paroles procèdent de la même conception que celles de saint Augustin, reprise plus tard par saint Isidore : *Hoc donum effundere super alios non possumus : sed, ut hoc fiat, Deum super eos, a quo hoc efficitur, invocamus.*

Saint Gennade, ensuite, dit du baptisé : *Manus impositione pontificis accipit Spiritum Sanctum. De eccl. dogmatibus*, 74, *P. L.*, t. LVIII, col. 997. Cf. Turner, dans *Journal of theological studies*, t. VII, octobre 1905, p. 97. L'auteur d'un fragment d'homélie, dans la collection faussement attribuée à Eusèbe d'Émèse, inséré plus tard dans une fausse décrétale du pape Melchiade et, à ce titre, devenu classique, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. LXXII, a. 1, attribue en termes plus formels encore à l'imposition des mains l'effusion du Saint-Esprit qui correspond à celle de la Pentecôte : *Quod in confirmandis neophytis manus impositio tribuit singulis, hoc tunc* [*in die Pentecostes*] *Spiritus Sancti descensio in credentium populos donavit universis. P. L.*, t. VII,, col. 1119. C'est par la seule expression d'*impositio manus* que plusieurs fois, au cours du même fragment, se trouve mentionné le sacrement de confirmation : *Utrum majus est sacramentum manus impositio episcoporum aut baptismus?* demande une première question, et d'un bout à l'autre la même appellation se reproduit alternant avec celle de *confirmatio* ou de *benedictio* (une fois) : c'est une des appellations les plus fréquentes, nous l'avons vu de l'imposition des mains.

A propos des convertis de l'hérésie, saint Eucher de Lyon, *Instruct. in Actibus, dernière interrogation*, considère l'imposition des mains comme le rite propre de la collation du Saint-Esprit. *Nisi impositio tantum manus ad fidem rectam conversis adhibetur, ut per hanc Spiritus Sancti suscipiatur infusio, P. L.*, t. L, col. 810; édit. Wolta, p. 136.

Au sujet de la chrismation, saint Hilaire voit préfiguré dans le baptême du Christ ce qui se produit pour les chrétiens, *post aquæ lavacrum*. Le Saint-Esprit s'élance des « célestes portiques, nous sommes inondés de l'*onction* de la gloire céleste et la voix du Père nous signifie qu'il nous adopte pour enfants. » *Comment. in Matth.*, II, 6, *P. L.*, t. IX, col. 927. Et c'est là, nous l'avons vu, l'idée qu'évoque partout la chrismation, symbole de l'onction du Christ par le Saint-Esprit. Ailleurs il attribue à la venue du Saint-Esprit en nous un effet purificateur qui rentre aussi dans le cadre classique des effets attribués à la chrismation : *Est ergo, quantum licet existimare, perfectæ illius emundatio puritatis etiam post baptismi aquas reposita, quæ nos Sancti Spiritus purificet adventu. Tract. in ps.* CXVIII, litt. III, 5, *ibid.*, col. 519. Le contexte suggère une allusion à la purification finale de la mort et du jugement plutôt qu'à l'onction qui suit le baptême.

Salvien, *De gubernatione Dei*, III, 2, 8, rattache formellement la chrismation au baptême. Le *regenerationis novæ munus* comprend à la fois *sancti baptismatis gratiam, divini chrismatis unctionem*. Et la signification propre de l'onction est celle que nous connaissons : elle correspond à l'onction royale des juifs et symbolise la vocation de tous les chrétiens à la royauté céleste : *Sicut apud Hebræos quondam, cum judiciarius honor in potestatem regiam transcendisset, probatissimos et lectissimos viros per unguentum regium Deus vocavit in regnum, sic omnes homines christiani, cum post chrisma ecclesiasticum omnia Dei mandata fecissent, ad capiendum laboris præmium vocarentur*

ad cælum. P. L., t. LIII, col. 8; *Corpus* de Vienne, p. 44.

Telle est aussi la seule interprétation que donne de la chrismation saint Maxime de Turin, qui ne dit pas un mot du Saint-Esprit : *Impleto baptismate, caput vestrum chrismate, id est, oleo sanctificationis, infundimus, per quod ostenditur baptizatis regalem et sacerdotalem conferri a Domino dignitatem. Tract. III de baptismo, P. L.*, t. LVII, col. 777-778. Et il poursuit, en rappelant, suivant l'usage, l'onction des prêtres et des rois dans l'ancienne loi, et la translation, dans la nouvelle, à tous les chrétiens, de la dignité royale et sacerdotale.

Mêmes idées dans saint Germain de Paris. Elles transparaissent à travers les débris de sa seconde lettre. Le chrême lui rappelle l'onction mystérieuse du Christ et les onctions de l'Ancien Testament : *Oleum quod cum chrisma benedicitur, voce psalmi* (XLIV, 8) *ostenditur, qui de Christo profertur : Unxit te Deus de oleo lætitiæ præ consortibus tuis, vel illud* (Ps. LXXXVIII, 21) : *Oleo sancto meo linui eum. Prius ergo ungebantur veteres oleo, sic perfundebantur unguento. Epist.*, II, *P. L.*, t. LXXII, col. 95. L'auteur de cette *Expositio* ne décrit pas d'ailleurs les cérémonies du baptême. Les paragraphes qui suivent, col. 96, ne visent que l'onction des catéchumènes. Cf. sur cet ouvrage Mgr Batiffol, *Études de liturgie et d'archéologie chrétiennes*, p. 276.

L'auteur du *De septem ordinibus Ecclesiæ*, que dom Morin, *Études, textes, découvertes*, t. I, p. 23, date de la première moitié du Ve siècle, a pareillement présentes à l'esprit ces connexions traditionnelles. Les trois mots *chrisma, Christi, christianus*, sont à ses yeux dans le rapport le plus étroit : *In corpore ejus* [*Christi*] *chrisma est... Ad episcopum pertinet chrisma* [*conficere*], *quia ipse est Christus christianorum, id est sanctus sanctorum... secundum quod scriptum est : Nolite tangere christos meos. P. L.*, t. XXX, col. 156, 158. Et cela suffit à indiquer la signification qu'il attribuait à la chrismation. Nul doute qu'avec tout l'Occident il ne fît écho à la parole classique de saint Cyprien : *Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus est, ut, accepto chrismate, id est unctione, esse unctus Dei possit.*

Et le même écho nous est renvoyé par saint Éloi, *Homil.*, VIII, *in die cœnæ Domini*. Transcrivant saint Augustin, *De Trinitate*, XV, 26, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 1093, il parle longuement de la grâce du Saint-Esprit, *quam designat materialis olei unctio qua corporaliter unguntur fideles*, et du don de grâce, qui fut dans le Christ par suite de l'incarnation et qui *visibili significatur unguento quo baptizatos ungit Ecclesia, P. L.*, t. LXXXVII, col. 623, 624; mais l'action du Saint-Esprit évoquée ainsi à son esprit par l'huile visible est celle de l'incarnation et de la rémission des péchés dans le baptême; pour lui, comme pour son modèle, l'onction baptismale correspond uniquement au mystère qui valut au Fils de Dieu son nom de Christ et le fit *unctus Deus, quia et homo Deus, ibid.*, col. 624; et pour tous deux cette première descente de l'Esprit sur lui est essentiellement distincte de celle du Jourdain à laquelle correspond la donation principale du Saint-Esprit dans l'Église. *Ibid.*

Aussi bien les conciles de la Gaule suffiraient-ils à établir le sens donné dans cette contrée comme dans tout l'Occident à la chrismation et à montrer qu'on la rattachait au baptême. D'après un canon que la collection de Burchard attribue au concile de Tours de 461, le *sacrum chrisma* est *illud unde Christo incorporamur, et unde omnes fideles sanctificantur, unde reges et sacerdotes inunguntur*, Mansi, t. VII, col. 949, et l'on ne saurait mieux condenser en quelques mots le sens attaché partout à la chrismation depuis Tertullien. Le canon 2 du concile d'Orange en 441 fait plus. Il montre la chrismation normalement inséparable du baptême et précédant comme lui la confirmation. Le texte en est fort connu : la dernière partie a donné lieu à d'interminables discussions; ce n'est pas ici le lieu d'en établir le sens, nous l'avons fait dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, t. XIII, 1912, p. 296 sq., 375; mais la première partie, la seule qui nous intéresse, est fort claire : *Nullum ministrorum*, y est-il dit, *qui baptizandi recepit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem qui in baptismate, quacumque necessitate faciente, non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur.* Mansi, t. VI, col. 435. Donc quiconque est chargé de baptiser, diacre ou prêtre, doit joindre toujours la chrismation au baptême. Mais si cependant, pour un motif quelconque, cette chrismation avait été omise, il faudrait en prévenir le prêtre au moment de la confirmation.

Il saute aux yeux que cette dernière prescription suppose l'administration de la confirmation régulièrement et longuement séparée de celle du baptême : on aura là une occasion toute naturelle de signaler, s'il y a lieu, l'omission de la chrismation. Celle-ci, en effet, dans la pensée du concile, est manifestement une cérémonie normalement rattachée au baptême, obligatoire en principe pour tous les baptisés, et dont l'omission au moment du baptême ne saurait être qu'exceptionnelle. Son intention est sans doute qu'on profite de la confirmation pour y suppléer en cas d'omission; mais, quel que soit son but, toujours est-il que la confirmation, loin d'avoir cette suppléance comme objet propre et unique, est prévue, au contraire, comme une cérémonie postérieure normalement au baptême et par suite totalement distincte de la chrismation; celle-ci, quand elle y est jointe, ne l'est qu'exceptionnellement.

Voilà donc très nettement attestée pour la Gaule, dès le milieu du Ve siècle, la séparation normale et totale des deux sacrements. Les prêtres et les autres ministres du baptême conféraient couramment et régulièrement la chrismation. La confirmation, réservée à l'évêque, n'était administrée qu'après coup. Cet usage d'ailleurs était assez général en Occident : bien des chrétiens, dans les bourgs et les campagnes, baptisés, *non sine chrismate*, par les prêtres ou les diacres, mouraient avant la visite de l'évêque qui leur eût imposé les mains pour leur communiquer le Saint-Esprit. Aussi le pape saint Grégoire recommandait-il à l'évêque de Spolète, et à celui de Clusium, Jaffé, n. 1693; *P. L.*, t. LXXVII, col. 662 et 1103, d'aller dans les diocèses voisins, assurer le bienfait de la confirmation à ceux qui avaient déjà reçu le baptême. Le Vénérable Bède rapporte que l'évêque saint Cutbert parcourait son diocèse pour « imposer les mains *nuper baptizatis* » et leur donnait ainsi le Saint-Esprit. *Vita S. Cutberti*, 29, *P. L.*, t. XCIV, col. 769. Le biographe de saint Bonnet, évêque de Clermont d'Auvergne (691-701) nous le montre également qui s'arrête en plein chemin pour donner la confirmation par l'imposition des mains. *Acta sanctorum*, januarii t. I, p. 1072. Et le premier concile national germanique réuni à l'époque de saint Boniface (742?), parlant de la visite pastorale faite par les évêques pour confirmer leurs diocésains, atteste à sa manière que les prêtres baptisaient, mais ne donnaient pas la confirmation. A la fin du VIIIe siècle, en particulier, l'usage en Gaule était de ne donner la confirmation à ceux qui avaient été baptisés le samedi saint que le dimanche *in albis : Tunc maxime, dum alba tolluntur baptizatis vestimenta, per manus impositionem a pontifice Spiritum Sanctum accipere*

conveniens est. Alcuin, *Epist.*, LXXX, *P. L.*, t. C, col. 261. Un manuscrit de Reims, du VIIIe siècle environ, porte en marge du *Tractatus LXIII* de saint Zénon de Vérone une note indiquant qu'à Saint-Étienne, (la cathédrale de Vérone ou de Sens? cf. notice sur Magnus de Sens dans *P. L.*, t. CII, col. 980) la confirmation se donnait le lundi de Pâques. *P. L.*, t. XI, col. 492, note 1. Amalaire de Metz, *De Ecclesiæ officiis*, IV, 29, *P. L.*, t. XV, col. 1217, dit aussi que, *propter aliquas occasiones fluctuantis mundi*, le baptême et l'imposition des mains pour donner le Saint-Esprit ne se célèbrent point le même jour. Et c'est sans doute parce que cette séparation est désormais normale que Leidrade, évêque de Lyon, dans son *Liber de sacramento baptismi*, où il explique longuement toutes les cérémonies baptismales et énumère l'imposition des mains comme distincte de la chrismation postbaptismale, n'en donne cependant aucune explication; après la chrismation, ont lieu la vêture des habits blancs et la communion. *P. L.*, t. XCIX, col. 863-866. C'est l'ordre à suivre, en l'absence de l'évêque, d'après une rubrique du Sacramentaire grégorien publiée par Muratori: après la vêture des habits blancs, *si episcopus adest, statim confirmari eum* [*infantem*] *oportet chrismate et postea communicari. Et si episcopus deest, communicatur a presbytero, dicente ita : Corpus Domini*, etc. *Liturgia romana vetus*, t. II, p. 158.

Ces textes expliquent suffisamment l'existence, à l'usage des simples prêtres, de missels contenant la liturgie du baptême et de la chrismation, mais n'ayant point celle de la confirmation. Pour satisfaire aux besoins des diverses catégories de prêtres employés au ministère des âmes, il a dû se constituer, dès le Ve et le VIe siècle, des abrégés liturgiques de cette nature. Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 7-8. Ainsi s'explique tout naturellement l'absence, dans les missels gallicans, de l'imposition des mains pour communiquer le Saint-Esprit; mais estimât-on cette explication insuffisante, la conclusion que l'on voudrait tirer de cette absence ne saurait prévaloir contre celle que suggère le parallélisme de la liturgie gallicane avec les liturgies voisines et contre le témoignage décisif des écrivains et des conciles de la Gaule : la chrismation, juxtaposée en Gaule comme dans les autres Eglises d'Occident au baptême, fait partie intégrante du sacrement de la régénration et non point de celui du don du Saint-Esprit.

b) Les textes allégués en sens contraire ne prouvent pas. — L'imposition des mains fut donc seule jadis dans l'Église latine le rite propre de la collation du Saint-Esprit qui caractérise le sacrement de confirmation. Des témoignages sont invoqués d'ordinaire pour prouver que cette collation était aussi attribuée à une onction; mais il n'en est pas un seul qui ne soit hors du sujet ou dépouillé de toute valeur démonstrative.

a. Textes scripturaires. — On invoque le *qui unxit nos Deus* de saint Paul, II Cor., I, 21, et le *unctionem habetis a Sancto* de saint Jean, I Joa., II, 20, 27; mais le langage biblique lui-même, nous l'avons montré, suggère de ne voir dans ces paroles que des expressions imagées. Cf. CONFIRMATION, t. III, col. 1012.

b. Tertullien et saint Cyprien. — On cite le *caro ungitur ut anima consecretur* de Tertullien, *De resurrectione*, 8, *P. L.*, t. II, col. 806, et surtout son *carnaliter currit unctio sed spiritualiter proficit* du *De baptismo*, 7; on y ajoute le *ungi quoque necesse est* de saint Cyprien, mais il est prouvé, d'après ces écrivains eux-mêmes, que l'onction visée par eux est celle qui se rattache au baptême. Dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, p. 453, dom de Puniet a reconnu la valeur de cette preuve.

c. Saint Hippolyte. — On fait remarquer que saint Hippolyte, en rapprochant le baptême chrétien et le bain de Suzanne, *In Daniel.*, I, 16, édit. Bonwetsch, p. 26-27, interprète les σφήγματα, qu'elle se fait apporter, des préceptes (αἱ τοῦ λόγου ἐντολαί) et que, dans l'huile, qu'elle demande à ses femmes, il voit l'image de la vertu du Saint-Esprit (ἡ τοῦ ἁγίου Πνεύματος δύναμις, ἧς μετὰ τὸ λουτρὸν ὡς μύρῳ χρίονται οἱ πιστεύοντες); mais on ne prouve pas que ce langage dise autre chose que les paroles de Tertullien, de saint Cyprien et de tant d'autres sur l'onction du Saint-Esprit qui correspond à la chrismation. Et l'on ne prouve pas non plus que l'expression δι' οὗ [Πνεύματος] σφραγίζονται οἱ πιστεύοντες, *De Antichristo*, LIX, édit. Achelis, p. 40, signifie davantage. Rien ne montre qu'une onction rituelle y soit visée : ce n'est point par le prêtre ou l'évêque, c'est par le Saint-Esprit lui-même, que les croyants sont dits σφραγίζεσθαι et saint Hippolyte peut bien ne faire que répéter l'expression semblable qui se lit aux trois passages bien connus de saint Paul, II Cor., I, 22; Eph., I, 13; IV, 30, sans mentionner un rite quelconque.

d. Saint Augustin. — On cite de ce Père la phrase classique sur le *sacramentum chrismatis.., quod quidem in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est. Contra litteras Petiliani*, II, 104, 239, *P. L.*, t. XLIII, col. 342, et celle où il invite les donatistes à distinguer le *visibile sanctum sacramentum, quod esse et in bonis et in malis potest*, de l'*invisibilis unctio charitatis quæ propria bonorum est. Ibid.* Mais on ne remarque pas que l'onction dont parle l'évêque d'Hippone est la même que celle que mentionnent saint Cyprien et Tertullien, celle que l'Église d'Afrique comme l'Église de Rome, dès l'époque du pape saint Étienne, a toujours associée au baptême; on oublie que cette *invisibilis unctio charitatis* qui est à distinguer du *visibile sacramentum*, n'a rien de ce qui caractérise l'effet propre du sacrement de confirmation, qu'elle représente uniquement ce don de la grâce, qui est dans tous les justes, et qui, d'après saint Augustin lui-même, correspond à l'onction invisible accordée par Dieu le Père à son Fils au moment de l'incarnation. Cf. *De Trinitate*, XV, 26, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 1093. Et les autres textes de saint Augustin, qu'on se plaît à accumuler, ne vont pas plus au sujet. *Unctio spiritualis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili*, a-t-il écrit en expliquant le *unctionem habetis a Sancto. In Epist. ad Parthos*, tr. III, 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 2000. Mais le mot *sacramentum* n'a ici que le sens générique de symbole; peut-être même n'est-il qu'un synonyme de métaphore, d'expression symbolique, comme l'entend saint Augustin à propos des trois témoins, *spiritus, et aqua et sanguis* du même saint Jean : *Hæc sacramenta sunt, in quibus non quid sint sed quid ostendent semper attenditur; quoniam signa sunt rerum, aliud existentia et aliud significantia, Contra Maximum arianum*, II, 22, 3, *P. L.*, t. XLII, col. 794; et il interprète ensuite « l'esprit » de Dieu le Père, « le sang » du Fils et « l'eau » du Saint-Esprit.

Ailleurs, expliquant aux baptisés, à propos de leur participation au corps du Christ par la communion, comment ils sont devenus eux-mêmes le corps du Christ, il part de l'idée de pain, et leur rappelle que moulus par les exorcismes préparatoires au baptême, pétris au moment de leur ablution, ils ont été soumis enfin à l'action du feu. Or, à la question : *Quid significat ignis?* il répond : c'est le chrême : *Hoc est chrisma.* Car l'huile est le *sacramentum* de notre feu à nous chrétiens qui est le Saint-Esprit : *Oleum etenim ignis nostri, Spiritus Sancti, est sacramentum.* N'est-il pas descendu sous la forme de langues de feu? Ainsi donc, c'est lui, le Saint-Esprit, signifié par le chrême, qui en s'ajoutant à l'ablution et en agissant

sur eux à la manière du feu sur la pâte, les a rendus le corps du Christ : *Accedit ergo Spiritus Sanctus, post aquam ignis; et efficimini panis, quod est corpus Christi. Ad infantes*, serm. CCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1100. Ces formules sont aussi expressives que savoureuses; mais elles ne peuvent s'entendre de l'effet propre de la confirmation, car saint Augustin nous invite lui-même à les appliquer à la régénération. En effet, dans le sermon LXXI, n. 19, *P. L.*, *ibid.*, col. 454-455, le saint docteur reproduit cette comparaison du Saint-Esprit et du feu, mais c'est pour expliquer la rémission des péchés qui se fait au baptême : *Illa regeneratio, ubi fit omnium præteritorum remissio peccatorum in Spiritu Sancto fit, dicente Domino : Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto*, etc. Voilà pourquoi dans la parole de Jean-Baptiste sur le baptême du Christ *in Spiritu Sancto et igni*, le mot *ignis* lui paraît devoir s'entendre du Saint-Esprit lui-même : *Non abs re est eumdem Spiritum Sanctum etiam nomine ignis significatum videri.* Et la raison de cette interprétation est celle-là même qu'il donne dans le sermon *ad infantes* : le Saint-Esprit est descendu sous la forme de langues de feu. Il est vrai, continue-t-il, que cette action purificatrice du Saint-Esprit ne correspond qu'à l'éclosion de la vie chrétienne. Il s'y ajoute ensuite un don plus spécial du Saint-Esprit: Mais *aliud est nasci de Spiritu, aliud pasci de Spiritu... Prius est autem illud quod ad remissionem pertinet peccatorum.* Il faut d'abord chasser l'esprit mauvais et c'est par où commence le Saint-Esprit *quo in unum Dei populus congregatur.* Il est inutile, croyons-nous, de souligner le parallélisme de ces deux sermons : le feu-Esprit, l'Esprit agissant au moment de la formation du chrétien et produisant l'unité dans le peuple du Christ, toutes ces idées leur sont communes; la mention qu'y ajoute le sermon LXXI d'un don plus parfait de l'Esprit, mais qui sera fait ultérieurement, prouverait à elle seule que, dans le sermon CCXXVII, le chrême, sacrement du feu, n'est pas une allusion au sacrement de confirmation. C'est dans l'onction même du baptême que le Saint-Esprit est censé agir sur le pain déjà pétri. Ainsi l'a compris un compatriote de saint Augustin. Victor de Vite fait dire au comte Sébastien, après qu'il a rappelé la préparation du pain : *Ita et ego, mola catholicæ matris commolitus, et cribro examinationis ut simila munda purgatus, rigatus sum aqua baptismatis, et igne Sancti Spiritus coctus. Et ut hic panis de furno, ita et ego per officia sacramentorum divinorum, artifice Deo, de* FONTE *mundus ascendi. De persecutione Vandalorum*, I, 6, *P. L.*, t. LVIII, col. 189.

e. Saint Ambroise. — On relève chez saint Ambroise et chez l'auteur du *De sacramentis* l'expression *signaculum spiritale*, qu'ils emploient au sujet de la collation du Saint-Esprit par l'imposition des mains. Voir col. 1355. Ici il ne peut plus être question de la chrismation. Mais pour reconnaître sous ces mots une allusion à une onction rituelle, il faudrait oublier que le nom de *signaculum* est donné par saint Ambroise à la personne même du Saint-Esprit, et qu'il l'emploie en ce sens en des passages où manifestement il ne saurait être question d'une onction quelconque, par exemple, dans le recouvrement de la grâce en vertu de la pénitence : *Dat annulum in manu ejus*, dit-il en commentant la parabole de l'enfant prodigue, *quod est fidei pignus et Sancti Spiritus signaculum. De pœnitentia*, II, 3, 18, *P. L.*, t. XVI, col. 500.

f. Saint Isidore de Séville. — Le chrême est nommé par lui après le baptême et avant le corps et le sang du Christ parmi les *sacramenta*, *Etym.*, VI, 19, 39; le Saint-Esprit opère dans le chrême comme dans tous les *sacramenta*. *Ibid.*, 40-41. On conclut que saint Isidore identifie le *sacramentum* du chrême avec celui de la confirmation, sans remarquer ni que la chrismation est elle aussi un *sacramentum*, dans lequel le Saint-Esprit peut exercer son action sans que cette action soit celle qui est propre au sacrement de confirmation, ni que, de fait, un peu plus loin, 50-52, le saint explique la chrismation au sens et par les formules de Tertullien, en attribuant formellement, comme Tertullien, à l'imposition des mains la descente du Saint-Esprit dans les âmes, *Ibid.*, 54. Pour découvrir dans saint Isidore une onction identifiée avec la confirmation, il faut oublier quelle collation du Saint-Esprit est propre à ce sacrement et vouloir la reconnaître partout où est mentionnée l'action sanctificatrice de la troisième personne de la Trinité.

g. Saint Ildephonse de Tolède. — C'est sous la même préoccupation qu'on interprète de la confirmation les paroles de saint Ildephonse de Tolède sur le *chrisma Spiritus Sancti. De itinere deserti*, 76, *P. L.*, t. XCVI, col. 188. Quand, en expliquant les cérémonies du baptême, *De cognitione baptismi*, 122-124, il donne à la chrismation le sens classique que nous avons tant de fois signalé, à savoir qu'elle nous rend participants de l'onction reçue par le Christ de Dieu le Père, et, qu'en nous faisant chrétiens, elle nous fait aussi prêtres et rois; et parce que cette consécration mystique, symbolisée par l'onction, est attribuée au Saint-Esprit, on s'arrête aux phrases qui affirment la correspondance de l'onction visible et de l'action invisible du Saint-Esprit : *sancto chrismate extrinsecus unguitur homo et intrinsecus illabitur sancti Spiritus virtus, ibid.*, col. 162, et l'on demande : « Cette onction n'aurait aucune part au don plénier du Saint-Esprit? » dom de Puniet, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 456, comme si saint Ildephonse attribuait par là à la chrismation une autre vertu que saint Isidore, saint Augustin et les autres écrivains occidentaux, et comme si lui-même, expliquant, trois chapitres plus loin, l'imposition des mains, n'en faisait pas explicitement le rite propre, exclusivement réservé aux évêques, de la collation du Saint-Esprit, continuant dans l'Église celle que les apôtres ont faite aux baptisés d'Éphèse et de Samarie, et qui correspond pour nous au don plénier du Saint-Esprit.

h. Saint Pacien de Barcelone. — On oublie enfin la distinction, élémentaire pourtant, mais capitale, des interventions diverses du Saint-Esprit dans l'œuvre de régénération et de sanctification accomplie au baptême, quand on entend de la confirmation certaines paroles de saint Pacien de Barcelone. Lui aussi, dans une homélie sur le baptême, parle d'une infusion du Saint-Esprit qui correspond à la chrismation : *Chrismate Sanctus Spiritus superfunditur. Sermo de baptismo*, 6, *P. L.*, t. XIII, col. 1093. Mais il rattache manifestement cette intervention du Saint-Esprit à l'acte propre de la régénération chrétienne. Il dit, au début de son sermon, qu'il se propose d'expliquer ce mystère : *Aperire desidero qualiter in baptismo nascamur et qualiter innovemur. Ibid.*, col. 1089. Le § 6 en particulier, où se lit la phrase citée, est une réponse à la question précise : *qualiter Christo parente generemur.* La réponse est que nous naissons de l'union du Christ et de l'Église, grâce à l'effusion dans nos âmes de la semence céleste qu'est le Saint-Esprit : *Ex his nuptiis christiana plebs nascitur, veniente desuper Spiritu Domini.... superfuso et admixto protinus semente cælesti*, col. 1093. C'est ainsi que le Christ engendre dans l'Église; mais il le fait par ses prêtres : *Sic generat Christus in Ecclesia per suos sacerdotes.* La semence du Christ, qui est le Saint-Esprit lui-même, donne le jour *(effundit)* par les mains du prêtre à l'homme nouveau conçu dans le sein de la mère qu'est l'Église et enfanté dans l'eau baptismale : *Christi semen, id est Dei Spiritus, novum hominem alvo matris agitatum et partu fontis exceptum manibus*

sacerdotis effundit. Car, insiste l'orateur, la réception du Saint-Esprit est aussi indispensable pour cette naissance dans le Christ que la foi pour l'entrée dans l'Église : *Neque enim aut insertus in Ecclesiam videbitur qui non crediderit, aut genitus a Christo, qui spiritum ipse non recepit.* Or, pour que la naissance ainsi définie se produise, il faut trois choses : l'ablution, la chrismation et le prêtre : *Hæc autem compleri alias nequeunt, nisi lavacri et chrismatis et antistitis sacramentis.* Car, et ici vient l'expression qui nous occupe, par l'ablution les péchés sont effacés, quand avec l'onction le Saint-Esprit se répand dans l'âme, et c'est le prêtre qui, par son geste et sa parole, assure ces deux bienfaits : *Lavacro enim peccata purgantur; chrismate Sanctus Spiritus superfunditur; utraque vero ista, manu et ore sacerdotis impetramus.* Ainsi s'accomplissent la régénération et le renouvellement de l'homme tout entier; ainsi, dépouillés des taches de la vie antérieure, revêtons-nous par l'Esprit et dans le Christ des mœurs nouvelles : *ita totus homo renascitur et innovatur in Christo, ut, sicut resurrexit Christus a mortuis, sic et nos in novitate vitæ ambulemus,* Rom., VI, 4, *id est, ut depositis vitæ veteris erroribus... ceterisque vitiis... novos per Spiritum mores sequamur in Christo.* Cette analyse montre avec quelle netteté saint Pacien rattache la chrismation au sacrement de la régénération. Il attribue au Saint-Esprit, dont elle est le symbole, le même effet que saint Cyprien, *Epist.*, LXX, 2; que saint Ambroise, *De mysteriis*, IX, 59; que saint Léon le Grand, *Serm.*, XXIV, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 206, et tant d'autres, dont la pensée se résume dans la parole déjà citée de saint Isidore de Séville, exactement parallèle à celle de saint Pacien : *In baptismo peccatorum remissio datur, per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur. Etym.*, VI, 19, 51. Pour plus de détails, voir la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 280-283. Cette interprétation est confirmée dans le *De similitudine carnis peccati*, récemment édité et attribué à saint Pacien par dom Morin. *Études, textes, découvertes*, t. I, p. 132-133. L'auteur retrouve dans le baptême du Christ la figure des cérémonies qui accompagnent le baptême des chrétiens. Dans la descente du Saint-Esprit en particulier il voit l'onction conférée par Dieu le Père à son Fils, onction qui est la figure, nous le savons, de l'onction conférée au chrétien après l'ablution baptismale : *Baptizatur a Johanne, Spiritu etiam, columba monstrante, perfunditur*, p. 132. *Diximus Dominum.... baptizatum, diximus Sancto Spiritu quoque perfusum*, p. 133; *Pinguius abundantiusque unctus a ceteris vel consortibus vel participibus suis*, p. 133-134. Sa pensée se meut donc exactement dans le même symbolisme que celle de saint Optat ou de saint Augustin. Or l'onction du Saint-Esprit à laquelle correspond la chrismation baptismale, il la montre ordonnée à la purification du péché; le Christ ne la reçoit pas pour lui-même, car il n'a pas de péché; mais en lui, et par la vertu de son onction spirituelle, le roi David est purifié de sa faute : *Unguitur etiam, sed David in Domino, et adulterium uncti regis... Sancti Spiritus... pinguedine sepelitur*, p. 133. Et voilà donc encore une onction du Saint-Esprit qu'il faut renoncer à identifier avec le sacrement de confirmation.

i. Le pape saint Innocent Ier. — Reste l'onction dont parle Innocent Ier dans sa lettre à Decentius. Denzinger-Bannwart, n. 98. A vrai dire, elle est la seule qui puisse et doive être rattachée au groupe rituel de la confirmation. Mais nous verrons bientôt que le pape lui-même, loin de la présenter comme le rite propre et essentiel de la collation du Saint-Esprit, l'en distingue au contraire très clairement.

Il est donc bien établi qu'aux premiers siècles, l'imposition des mains seule a été considérée comme conférant le Saint-Esprit à la manière propre du sacrement de confirmation.

j. La réconciliation des hérétiques. — On a tenté, il est vrai, d'opposer encore l'argument tiré du rite de la réconciliation des hérétiques. En Espagne et en Gaule, il comportait, avec l'imposition des mains, une chrismation préliminaire. Concile d'Orange (441), can. 1; concile d'Épaone (517), can. 16; Fauste de Riez, *De gratia*, I, 14; S. Isidore de Séville, *De eccles. officiis*, II, 25, 9; S. Ildephonse de Tolède, *De cognitione baptismi*, 121; *Liber ordinum*, édit. Férotin, p. 100-103, etc. De la ressemblance tout au moins matérielle communément admise entre ce rite et celui de la confirmation, on conclut que la confirmation comportait, elle aussi, la chrismation préliminaire.

Mais, sans discuter ici la nature propre du rite de la réconciliation des hérétiques (voir les *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 532-544), il faut, à tout le moins, faire remarquer que ce problème est autrement difficile et complexe que celui qui nous occupe et que, en tirer argument pour résoudre celui-ci, c'est vouloir expliquer ce qui est clair par ce qui est obscur. Sur les rapports de la chrismation avec le baptême ou avec la confirmation, les écrivains anciens, nous l'avons montré, sont unanimes et suffisamment clairs; contre leur témoignage il serait donc plus qu'illogique de prétendre faire prévaloir des affirmations fragmentaires, dont la divergence même trahit des opinions d'ordre personnel ou local.

Il y a lieu, d'ailleurs, de se demander quel était le but de cette chrismation dans la réconciliation des hérétiques. Tendait-elle à leur assurer le don plénier du Saint-Esprit? Gennade, dont la pensée est très explicite à ce sujet, dit qu'elle ne se pratiquait que pour les enfants ou les *hebetes*, incapables de saisir la différence des doctrines; quant aux adultes, on se contentait, après leur adhésion à la vraie foi, de leur imposer les mains : *Doceantur... et, si consentiunt credere vel acquiescunt confiteri, purgati jam fidei integritate, confirmentur manus impositione.... Si vero parvuli sunt, vel hebetes qui doctrinam non capiant, respondeant pro illis qui illos offerunt, juxta morem baptizandi, et sic manus impositione et chrismate communiti, eucharistiæ mysteriis admittantur. De ecclesiasticis dogmatibus*, 52, *P. L.*, t. LVIII, col. 993; dans l'édition de Turner, *Journal of theological studies*, t. VII, octobre 1905, p. 93. Cette diversité de traitement est bien suggestive. Elle tient, semble-t-il, à l'impuissance où étaient les enfants et les *hebetes* de percevoir et de confesser la vraie doctrine, et la chrismation aurait donc pour but de suppléer en eux à ce que produit la foi chez les adultes. Nous voilà bien loin de l'effet propre de la confirmation. Le canon du concile d'Orange sur la chrismation des hérétiques n'est pas moins significatif : *Hæreticos in mortis discrimine positos, si catholici esse desiderant, si desit episcopus, a presbyteris cum chrismate et benedictione consignari placuit*, can. 1. Mansi, t. VI, col. 435. Il précède celui qui prescrit la chrismation pour tous *(placuit semel chrismari)*, soit normalement au baptême, quel qu'en soit le ministre, soit, en cas d'omission lors du baptême, au moment de la confirmation. Or, la chrismation ainsi prescrite se distingue totalement de la confirmation. Voir col. 1368. Peut-on ne pas identifier avec elle celle qu'on doit assurer aux hérétiques en danger de mort? Quand on se rappelle la haute signification qu'on y attachait partout, qu'elle était considérée comme l'onction propre du chrétien, l'incorporant au Christ et le rendant participant de l'onction du Saint-Esprit conférée par Dieu le Père à son Fils, on comprend qu'on ait tenu à l'introduire dans la réconciliation des hérétiques : l'admission dans l'Église mar-

quait la première prise de possession du Saint-Esprit dans leurs âmes, et il était tout naturel de la marquer par le rite qui en était par excellence le symbole traditionnel. Mais dans tout cela il n'y a rien non plus qui corresponde au don du Saint-Esprit caractéristique du sacrement de confirmation.

3. *Cette imposition des mains ne se confondait pas alors avec une onction quelconque.* — Après ce que nous avons dit, col. 1335-1341, de la nature de l'imposition des mains, il paraît à peine nécessaire d'insister sur ce point. Parfois, nous a-t-il semblé, cette imposition se réduisait à un signe de croix; la plupart du temps, pour ne pas dire toujours, elle était accompagnée d'une invocation; mais nulle part, aux premiers siècles, elle n'apparaît se confondre avec une onction. L'imposition des mains et l'onction étaient, aux yeux des anciens, deux rites d'ordre différent et totalement distincts, qui pouvaient être juxtaposés et associés, mais non être identifiés. Sirmond, *Antirrheticus*, part. II, c. VI, s'est amusé de l'abbé de Saint-Cyran (Petrus Aurelius), qui avait prétendu le contraire; il a parlé à ce sujet de rêveries et d'inventions ridicules. On lui a opposé les auteurs du haut moyen âge, qui ont introduit cette confusion. Witasse, *Tractatus de confirmatione*, part. I, q. II, a. 3, sect. V, § 5, dans Migne, *Cursus completus theologiæ*, t. XXI, col. 789, cite l'abbé Rupert et Hugues de Saint-Victor. Mais on ne saurait, croyons-nous, en trouver aucun exemple pour l'époque où se conservait la notion exacte de ce qu'avait été d'abord l'imposition des mains.

4. *Quand l'onction lui a été ajoutée, ce n'est pas à elle qu'a été attribuée la collation du Saint-Esprit.* — Mais, sans se confondre avec l'imposition des mains, une onction a pu y être jointe, et dans ce cas, il est nécessaire de se demander auquel des deux rites on attribuait la collation du Saint-Esprit ou si on les considérait tous deux comme également ordonnés à cet effet. La question est donc double : elle porte d'abord sur le fait de l'adjonction d'une onction, ensuite sur le sens qu'on lui attribuait.

a) Une onction a-t-elle été ajoutée à l'imposition des mains? — a. Dans la liturgie romaine seulement. — En dehors de l'Église de Rome, on ne constate pas cette addition. Ailleurs, au contraire, il n'y en a pas de trace. Ni en Afrique, ni à Milan, ni en Espagne, ni en Gaule, jusqu'à l'époque où y pénètre la liturgie romaine, il n'en est question; les documents liturgiques ne la mentionnent pas, et les commentateurs des cérémonies de l'initiation chrétienne n'y font pas allusion; ils signalent et ils expliquent les onctions qui précèdent ou suivent le baptême; mais malgré le rapport symbolique traditionnel admis entre le Saint-Esprit et l'onction, aucun ne paraît se douter qu'un rite de ce genre intervienne dans le don qui est fait du Saint-Esprit par l'imposition des mains. Celles de leurs paroles, où on a cru la reconnaître, visent la chrismation postbaptismale; et, si la question se pose uniquement et précisément d'une onction consécutive à l'imposition des mains, la réponse négative paraît certaine. M. A.-J. Mason l'admettait déjà en 1891 pour l'Église d'Afrique, *The relation of Confirmation to Baptism*, p. 88, et dom de Puniet, tout en voulant que la confirmation ait été conférée par une onction, n'hésitait pas, en 1912, à reconnaître qu'on avait eu raison d'étendre la même solution au rite romain primitif ainsi qu'aux anciennes liturgies gallicanes : « Les auteurs les plus anciens ne disent rien de cette onction supposée... La *consignatio* qui accompagnait ou, plus exactement, suivait l'imposition des mains, était sans doute un simple attouchement en forme de croix. » *Onction et confirmation*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, p. 450-451, à propos de nos articles des *Recherches de science religieuse*, 1911, p. 350-382, et de la même *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1912, p. 257-301. Ses réserves au sujet de la liturgie milanaise et mozarabe, *loc. cit.*, p. 451, note 2, et p. 454-459, ne portaient elles-mêmes que sur la part à faire à une onction dans le rite essentiel de la confirmation et ne tendaient nullement à établir que cette onction fût distincte de la chrismation postbaptismale. Dans l'art. *Confirmation* du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. III, col. 2532, il reconnaît d'ailleurs, lui aussi, qu'il n'y avait pas d'onction dans l'Église de Milan.

b. En particulier, il n'y en avait pas en Gaule. — Le doute, sur le point précis de la question, ne pourrait surgir que pour la Gaule. Il repose d'abord sur le canon du concile d'Orange (441) dont la seconde partie, avons-nous dit, a été fort controversée. Après avoir prescrit de procéder régulièrement à la chrismation, en administrant le baptême, et de prévenir l'évêque au moment de la confirmation au cas exceptionnel où on l'aurait omise, parce que, précise-t-il, *inter nos placuit sèmel chrismari*, voir col. 1368; il ajoute, pour justifier ces décisions, que *inter quoslibet chrismatis ipsius nonnisi una benedictio est*, c'est-à-dire, comme on l'entend communément, que partout *(inter quoslibet)* il n'y a qu'une seule cérémonie de la chrismation, ou bien encore peut-être, que partout on ne consacre qu'une espèce de chrême et dès lors il est indifférent que la chrismation soit faite par le ministre du baptême ou par celui de la confirmation; le chrême étant le même, la chrismation a la même valeur dans les deux cas. A cela le concile ajoute une dernière phrase destinée, semble-t-il, à prévenir toute suspicion de présomption ou d'empiétement sur un domaine contesté; il déclare que son intention n'est nullement de préjuger quoi que ce soit, mais qu'il veut que la réitération de la chrismation ne soit pas — ou soit — nécessaire. Les manuscrits divergent : *non ut præjudicans quidquam, sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio*, portent les uns, tandis que d'autres omettent le *non* qui précède *necessaria*. Il faut donc choisir la meilleure leçon d'après le contexte. Or le contexte reçoit des interprétations différentes selon le sens que l'on donne au mot *chrismatio* et selon la signification qu'on attribue à cette onction. De là provient l'enchevêtrement d'opinions qui s'est produit.

Witasse les énumère et les classe dans son traité *De confirmatione*, q. II, a. 3, sect. V, § 5-8, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. XXI, col. 830-851. On en trouvera le résumé à la fin de l'article de dom de Puniet sur *La liturgie baptismale en Gaule*, dans la *Revue des questions historiques*, 1903, t. LXXII, p. 420-423, ou dans la nouvelle édition de *L'histoire des conciles*, par dom Leclercq, t. II, p. 432, note 1 sq.

A vrai dire cependant, on se demande s'il y avait lieu à tant de querelles. Si le mot *chrismatio*, comme on n'en peut douter, garde le même sens d'un bout à l'autre du canon, la leçon *non necessaria* s'impose, semble-t-il. Rejeter le *non*, c'est mettre le concile en contradiction avec lui-même et lui faire prescrire en finissant une réitération qu'il vient d'interdire par deux fois. Aussi bien peut-on considérer l'accord comme fait sur ce point. Il y a bientôt un demi-siècle Joh. Mayer, dans sa *Geschichte des Katechumenats und der Katechese*, ouvrage trop peu connu, déclarait déjà, que, à défaut du témoignage des meilleurs manuscrits, le contexte suffisait à imposer la négation contestée : l'omission en serait un non-sens, p. 188. D'autre part, dom de Puniet, à l'article précité, tout en prenant parti avec Saint-Cyran contre l'interprétation de Sirmond, admettait avec celui-ci contre son adversaire la lecture *non necessaria*. Et peut-être l'interprétation de Sirmond, ainsi que son texte, eût-

elle été acceptée elle aussi, s'il n'avait pas identifié la chrismation prescrite par le concile pour le baptême avec l'onction au front réservée d'après la tradition romaine à l'évêque qui confirme. Cette identification, en effet, abstraction faite du sens à donner à chacune des deux onctions, va à l'encontre de tout ce que nous savons sur la chrismation postbaptismale en Occident. Nous l'avons dit, le concile prescrit pour le baptême l'onction qui partout se fait dans l'administration de ce sacrement; c'est donc elle que dans tout son décret il défend de renouveler : elle n'a lieu qu'une fois, normalement après le baptême, et, si elle a été omise alors, au moment de la confirmation. Le concile n'en connaît point d'autre et par conséquent, pour lui la confirmation ne comporte normalement aucune onction. Peut-être n'en est-il pas de même ailleurs : la précaution qu'il prend de réserver toute liberté pour un avis contraire, *non præjudicans quidquam*, porte à croire qu'il connaît un usage différent, peut-être celui de la liturgie romaine, qui pénétrait alors en Gaule et comportait en effet une onction à la confirmation.

Nous avons déjà proposé cette interprétation dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 296-300 et 474. Dom de Puniet, sans l'accepter, a reconnu qu'elle rendait « l'explication du canon du concile d'Orange toute naturelle. » Art. *Confirmation*, du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. III, col. 2534. C'est un résultat appréciable. Le concile n'a pu cependant s'appliquer à faire de son décret une énigme indéchiffrable. Pour y trouver prescrite ou supposée une onction, qui aurait normalement accompagné le rite propre de la confirmation, il faut être convaincu d'avance que cette onction était accomplie nécessairement et partout. Or, puisqu'elle n'était accomplie ni en Afrique, ni à Milan, ni en Espagne, peut-on refuser de reconnaître que le concile d'Orange l'exclut aussi pour la Gaule? On ne saurait du moins y voir la preuve qu'il la connaît ou l'impose.

Deux textes, l'un de saint Grégoire de Tours, l'autre de saint Avit, évêque de Vienne, n'ont également aucune valeur démonstrative. En racontant le baptême de Clovis, le premier ne mentionne que trois cérémonies : le baptême, la chrismation et le signe de la croix : *Baptizatus est in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti delibutusque sacro chrismate, cum signaculo crucis Christi. Historia Francorum*, II, 31, *P. L.*, t. LXXI, col. 227. Il n'en dit pas plus au sujet de juifs d'Auvergne baptisés par saint Avit : *Omnis multitudo baptismum flagitavit.... Ille cunctos aqua abluens, chrismate liniens, in sinu matris Ecclesiæ congregavit. Ibid.*, V, 11, col. 326. Le saint évêque de Vienne, lui non plus, dans sa lettre à Clovis, ne trouve à évoquer que l'onction de la tête et de la poitrine : *Cum sub casside crines nutritos salutari galea sacræ unctionis indueret; cum, intermisso tegmine loricarum, immaculati artus simili candore fulgerent... P. L.*, t. LIX, col. 259. Et parce que saint Germain de Paris dans sa première lettre, *P. L.*, t. LXXII, col. 92, ne mentionne non plus, à côté du baptême, que le *crucis signaculum*, on en conclut que la confirmation, qui devait être incluse ou visée dans tous ces textes, comportait une onction comme rite partiel, sinon unique. Mais en tirant cette conclusion, on oublie que ces auteurs ne se proposaient pas précisément de signaler, comme les commentateurs des cérémonies baptismales cités plus haut, col. 1347, les diverses cérémonies de l'initiation chrétienne. On oublie que le *signaculum crucis*, dont parle saint Germain, vise uniquement l'admission au catéchuménat, comme le suggère le contexte. *Similitudine (canis et porci, quibus non est sanctum dandum nec margaritæ mittendæ) comparandum eo, vel qui non est purgatus baptismo, vel non munitus crucis signaculum. P. L.*, t. LXXII, col. 92. Il est question du renvoi de ceux qui ne pouvaient pas assister à la messe entière; c'était le cas des catéchumènes et de ceux qui ne l'étaient pas encore. Voir dans le *Missale gothicum* la cérémonie *ad christianum faciendum*. Elle consiste à le marquer du *signaculum crucis : Crucis tuæ sigillo signentur. Accipe signaculum Christi. Signo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, ut sis christianus. Ibid.*, col. 234. Le Missel de Bobbio dit de même : *Facis signum † in eum et dices : Accipe signum crucis tam in fronte quam in corde... Templum Dei ingredere. P. L., ibid.*, col. 500. Ce rapprochement dispense de réfuter l'opinion de ceux qui ont voulu voir dans la formule de saint Germain soit les rites accomplis sur les énergumènes et les pénitents, Probst, *Die abendländische Messe*, p. 281, soit la confirmation, H. Koch, dans la *Theologische Quartalschrift* t. LXXXII, 1900, p. 525 sq. Cf., Boudinhon, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VII, 1902, p. 17; dom de Puniet, dans la *Revue des questions historiques*, t. LXXII, 1903, p. 469. Et il n'y a pas à conclure davantage de sa seconde lettre, parce qu'il n'y mentionne le Saint-Esprit qu'à propos de l'huile bénite en même temps que le chrême, et du baptême, dont il dit qu'il « confirme le catéchumène dans la grâce du Saint-Esprit. » *Oleum quod cum chrisma benedicitur... Per oleum Sancti Spiritus gratia designatur... Non potest (catiçuminus) sustinere fortiora præcepta, antequam per baptismum Spiritus Sancti confirmetur in gratia. P. L.*, t. LXXII, col. 95-96. L'étrangeté de la formule *baptismum Spiritus Sancti*, le voisinage de l'expression *Spiritus Sancti gratia* nous font préférer à celle que d'autres adoptent cette traduction « être confirmé en grâce par le baptême de l'Esprit Saint. » Nous avons déjà dit, col. 1367, que, d'après cette lettre elle-même, saint Germain donne de la chrismation postbaptismale l'interprétation traditionnelle, qui interdit d'y voir la confirmation et, si l'on s'étonne qu'il ne parle pas de ce dernier sacrement, on n'a qu'à voir comment procède, un siècle et demi plus tard, l'abbé Pirmin. Celui-ci commente les cérémonies baptismales d'après le Sacramentaire gélasien, où la chrismation postbaptismale et la confirmation sont si distinctes. Il ne parle néanmoins, lui non plus, que de la chrismation et il n'a pas un mot sur le sacrement de la tradition du Saint-Esprit. *De singulis libris canonicis scarapsus, P. L.*, t. LXXXIX, col. 1035-1036.

C'est que ce n'est pas d'aujourd'hui que ce sacrement paraît parfois si effacé et n'avoir aux yeux de beaucoup de chrétiens qu'une importance si secondaire. Par contre, la haute signification traditionnellement reconnue à la chrismation et la préoccupation qu'on avait d'en assurer le bienfait à tous les chrétiens, aux convertis de l'hérésie et à tous ceux qui étaient baptisés en l'absence de l'évêque, quoique avec prévision de la confirmation à recevoir plus tard, font suffisamment comprendre qu'elle ait seule retenu l'attention des écrivains qui ne relataient pas les détails. L'omission de l'imposition des mains ne prouve pas qu'ils l'ignoraient ou qu'elle ne fût pas pratiquée. Dans un cas tout à fait analogue à celui des juifs d'Auvergne dont parle saint Grégoire de Tours, le IV[e] concile de Tolède en 633 la passe lui aussi sous silence : il s'agit de juifs convertis. Bien que l'imposition des mains fût pratiquée en Espagne, le concile ne parle à leur sujet que du baptême et de la chrismation : *quia jam constat eos esse sacramentis divinis associatos, et baptismi gratiam percepisse, et chrismate unctos esse, et corporis Domini et sanguinis exstitisse participes.* Can. 57, Mansi, t. X, col. 633. Pourquoi le silence que saint Grégoire de Tours garde au sujet de l'imposition des mains serait-il plus significatif? Ailleurs, il omet de la mentionner là

même où elle avait lieu. En Espagne la réconciliation des hérétiques se faisait par la chrismation suivie de l'imposition des mains. S. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, II, 25, 9; S. Ildephonse de Tolède, *De cognitione baptismi*, 121; *Liber ordinum*, édit. Férotin, p. 100-103. Or, l'historien des Francs, relatant la réconciliation de plusieurs hérétiques en Espagne, ne parle néanmoins que de la cérémonie du chrême (au sujet d'Herménégilde et de Récarède, *Hist. Francorum*, V, 39; IX, 15; de Conarich, roi des Suèves en Galice, *De miraculis S. Martini*, I, 11, P. L., t. LXXI, col. 354, 493, 925). Pourquoi supposer qu'il ait mis plus de précision dans son récit du baptême de Clovis? La chrismation, qui fait des baptisés des prêtres et des rois, était ici la plus importante à signaler. Il est frappant que, dans le récit du prétendu baptême de Constantin par le pape saint Silvestre, l'auteur des *Gesta Silvestri*, voir Mombritius, *Sanctuarium*, réédition des bénédictins en 1910, t. II, p. 512-513, un romain cependant, et qu'on ne peut pas soupçonner d'avoir ignoré l'imposition des mains ou de l'avoir confondue avec la chrismation postbaptismale, la passe lui aussi sous silence; il ne parle que de l'immersion, de la chrismation et de la vêture des habits blancs. En conclura-t-on que la tradition du Saint-Esprit, à Rome, au Ve siècle, se faisait par la chrismation? Ce n'est que par une déduction exactement parallèle qu'on prétendrait le conclure, pour la Gaule du langage de saint Grégoire de Tours et de saint Avit. Voir d'ailleurs, col. 1320, les faits cités qui attestent l'usage de l'imposition des mains

b) Époque où l'onction fut ajoutée dans la liturgie romaine. — Il est donc avéré que la liturgie romaine fut primitivement la seule à faire suivre d'une onction l'imposition des mains pour communiquer le Saint-Esprit. Elle apparaît dans les Sacramentaires et les *Ordines* les plus anciens qui nous en restent, voir col. 1351, et le pape saint Innocent Ier, au début du Ve siècle, en parle comme d'une coutume ecclésiastique déjà existante. Il y a donc seulement à se demander si elle a toujours fait partie de l'administration de la confirmation. Son absence dans les Églises d'Afrique, jointe à l'identité communément admise de leur liturgie avec celle de l'Église de Rome, porterait à en douter. Comme d'ailleurs, antérieurement à saint Innocent Ier, il n'en reste aucune trace certaine, et que le *Liber pontificalis* attribue au pape saint Silvestre d'avoir fait de la consignation, comme de la consécration du chrême, le privilège des évêques : *Constituit crisma ab episcopo confici et privilegium episcopis ut baptizatum consignent propter hæreticam suasionem*, édit. Duchesne, t. I, p. 76, ce qui pour un clerc romain du VIe ou du VIIe siècle ne peut viser que l'onction jointe à l'imposition des mains, on se montre en général assez porté à croire que l'addition de cette onction date en effet des débuts du IVe siècle. Cf. *La consignation à Carthage et à Rome*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. II, 1911, p. 373 sq.; dom de Puniet, *Onction et confirmation*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, t. XIV, 1913, p. 451-452. L'hypothèse est, en effet, fort probable; il n'y a point contre elle d'objection insoluble. Du moins, le nom de σφραγίς et l'emploi du verbe σφραγίζειν pour désigner la collation du Saint-Esprit ne sauraient lui être opposés. Le verbe σφραγίζεσθαι se lit dans la lettre du pape Corneille, à propos de Novatien, qui, baptisé en danger de mort, ne reçut jamais le Saint-Esprit des mains de l'évêque : οὐκ ἔτυχε... τοῦ σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου. Τούτου δὲ μὴ τυχών, πῶς ἄν του Ἁγίου Πνεύματος ἔτυχε. Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, *P. G.*, t. XX, col. 624. Mais rien ne prouve qu'il ait le sens d'onction : dans la littérature ecclésiastique de cette époque, ni le substantif σφραγίς, ni le verbe σφραγίζειν n'évoquent par eux-mêmes cette idée. Cf. Dölger, *Sphragis*, part. II, c. III, p. 169-171; *La consignation à Carthage et à Rome*, p. 377-382. Nous savons au contraire qu'ils s'emploient, entre autres cas, pour désigner l'imposition des mains à l'ordination : les *Acta Barnabæ*, 20, Bonnet, *Acta apost. apocrypha*, t. III, p. 299, ont l'expression, ἐσφράγισε εἰς ἐπίσκοπον, qui rappelle le σφραγισάμενος ἡμᾶς de II Cor., I, 21, à propos de la mission apostolique de saint Paul et de ses compagnons, et la version latine de la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte emploie pareillement le mot *consignare* pour l'imposition collective des mains dans l'ordination des prêtres, édit. Connolly, p. 179; cf. p. 178. Tout porte donc à croire que le σφραγισθῆναι du pape Corneille n'est que le synonyme du *signari* de Tertullien et de saint Cyprien et correspond exactement au *signaculum dominicum*, dont l'évêque de Carthage dit lui aussi qu'il est nécessaire aux baptisés pour consommer leur initiation, *per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. Epist.*, LXXIII, 9. Si donc, plus tard, Rufin, dans sa traduction d'Eusèbe, qui est une paraphrase plutôt qu'une traduction, a introduit le mot de chrême, *nec signaculo chrismatis consummatus est*, édit. Schwartz-Mommsen, t. II, p. 62, dans la lettre du pape, c'est une preuve de plus que, à Rome, au Ve siècle, on ne concevait plus la consignation que sous la forme d'une onction, mais il ne s'en suit nullement qu'il en fût de même au milieu du IIIe siècle.

Seule la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte a paru faire vraiment la preuve qu'il en était ainsi. Après l'imposition des mains accompagnée de l'invocation habituelle (cependant dans la version latine publiée par Hauler, édit. Connolly, p. 185, le Saint-Esprit n'est pas mentionné : on demande seulement à Dieu sa grâce : *immitte in eos tuam gratiam*), elle porte l'indication très nette d'une onction que l'évêque doit faire. Voir col. 1351. Peut-être cependant serait-il un peu prématuré de conclure de ce texte fort clair, mais d'origine encore assez incertaine, à l'usage réel de l'Église romaine. La *Constitution ecclésiastique de l'Égypte* serait-elle vraiment la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte, il resterait à prouver que la liturgie ainsi décrite reproduit bien celle de la véritable Église romaine. Plusieurs traits porteraient à en douter; et il n'y a rien d'invraisemblable à admettre qu'Hippolyte l'aurait introduite lui-même à Rome comme l'indiquent les expressions du début : *producti ad verticem traditionis, quæ catecizat, ad ecclesias perreximus*, à l'heure même où il vient de se dresser comme chef d'Église en face du pape, qu'il affecte de n'appeler qu'un chef d'école. Cf. dom Wilmart dans la *Revue du Clergé Français*, 15 octobre 1918, t. XCVI, 111-114. Quoi qu'il en soit cette onction, se présente dans des conditions si singulières qu'on se demande si elle a réellement jamais été pratiquée à Rome. Le *Testament de Notre-Seigneur*, édit. Rahmani, p. 131, l'a conservée, mais les *Canons d'Hippolyte* l'ont totalement omise, et, sous la forme si caractéristique dont elle est décrite, elle n'a laissé aucune trace dans aucun auteur ni dans aucun document liturgique de l'Occident. Voir le tableau. Il est à remarquer, en effet, qu'elle s'intercale entre l'imposition des mains et la consignation proprement dite, qui suit, qui se fait au front et qui, elle, apparaît partout dans les documents liturgiques romains. Elle ne saurait donc pas absolument se confondre avec cette dernière, qui est essentiellement un signe de croix au front, le *signari*, le *signaculum dominicum* de saint Cyprien, le *signum Christi* du Sacramentaire gélasien, que les *Ordines romani* rappellent tous équivalamment. L'autre, au

contraire, est essentiellement une onction, onction par effusion *(infundens)*, dont la formule et la matière sont les mêmes que celles de la chrismation postbaptismale. *Ungueo te oleo sancto*, dit alors l'évêque comme avait fait le prêtre après l'ablution. Elle a pour but manifeste de matérialiser le symbolisme traditionnel de l'imposition des mains; l'évêque, qui vient de procéder à ce rite suivant le mode universellement pratiqué, le réitère; mais pour en mettre en quelque sorte sous les yeux la signification mystique, il verse d'abord dans sa main un peu d'huile, le symbole connu de l'Esprit Saint, et il pose alors sa main sur la tête du baptisé en prononçant la formule qui accentue le caractère voulu d'une onction. Il y a donc là, nous semble-t-il, une particularité si exceptionnelle, si en désaccord avec tout ce que nous savons d'autre part de la liturgie romaine et de la liturgie africaine que, jusqu'à preuve du contraire, nous hésiterions, pour notre part, à y reconnaître un trait authentique de la pratique de l'Église de Rome au IIIe siècle.

c) L'onction adjointe ne fut pas d'abord et de longtemps considérée comme le rite propre de la collation du Saint-Esprit. — Quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'origine de cette onction qui, à Rome, a été adjointe à l'imposition des mains, la question la plus importante à son sujet est de savoir si les deux rites se confondaient et s'ils étaient considérés comme étant tous deux essentiels à la collation du Saint-Esprit.

a. La lettre de saint Innocent Ier. — Cette lettre impose une réponse négative. Ce pape établit lui-même entre cette onction et la tradition du Saint-Esprit une distinction formelle et irréductible. Il parle de deux rites réservés l'un et l'autre aux évêques, mais que ses expressions elles-mêmes interdisent de confondre. Entre eux il met une double disjonction : *solis deberi episcopis, ut vel consignent, vel Paracletum Spiritum tradant* : les évêques seuls ont le droit soit de consigner, soit de donner le Saint-Esprit, et c'est fausser le sens de ces expressions que de leur donner celui d'une assimilation et de traduire : ils ont le pouvoir de consigner ou, c'est-à-dire, de donner le Saint-Esprit. Dans une dissertation *Sopra il sacramento della cresima illustrato delle antiche iscrizioni*, publiée dans le *Bullettino di archeologia cristiana* de 1869, p. 24, Gaeteno Marini s'étonnait que ni Coustant ni personne n'eût pris garde à ce contresens : le *vel,vel* du pape ne peut être que l'équivalent de *et, et* : « Si la particule répétée *vel* ne tient pas lieu de cette autre *et*, nous ne savons quel sens elle peut bien avoir; et nous nous étonnons que Coustant ou tout autre n'y ait pas pensé. » Les exemples, en effet, du sens absolument disjonctif du *vel, vel*, sont nombreux. Marini, *loc. cit.*, en signalait un dans le code Théodosien, l. VI, tit. XXV, 7 : *vel apud rectorem, vel in cœtu amplissimi senatus*, et un autre dans une lettre du pape saint Grégoire, III, 9, *P. L.*, t. LXXVII, col. 662 : *vel sacri canones, vel ecclesiasticæ regulæ*. Il serait facile de les multiplier. On peut lire, par exemple, dans les lettres du même saint Grégoire, IV, 9 : *vel per anteriorem licentiam, vel per impunitatis pravam consuetudinem, ibid.*, col. 676; IV, 26 : *vel post pœnitentiam, vel ante*, col. 695; et dans un seul ouvrage de saint Jérôme pris au hasard, *Comment. in Habacuc*, l. II, c. III, n. 14, *vel Nabuchodonosor, vel omnem adversarium populi Dei*, *P. L.*, t. XXV, col. 1327; n. 16, *mea vel fortitudo vel habitudo*, col. 1331-1332; *vel populi multi... vel certe de quibus diximus*, col. 1331. Il n'y a donc pas synonymie dans la lettre du pape saint Innocent Ier entre *consignare* et *tradere Spiritum*. Les deux actions sont nettement distinctes et pour les confondre ou les ramener l'une à l'autre il a fallu, ici encore, la conviction faite d'avance de leur identité. Le pape, en somme, établit entre cette onction et le don du Saint-Esprit la même connexion qu'entre la chrismation et le baptême : de même que les prêtres procèdent à la chrismation, *cum baptizant*, ainsi les évêques procèdent à la consignation, *cum tradunt Spiritum Paracletum*. Les deux sacrements, en un mot, ont chacun leur onction consécutive et complémentaire, si bien que le pouvoir de donner le sacrement comporte aussi celui de procéder à l'onction correspondante, et c'est ce qui permet au pape d'apporter le témoignage des Actes des apôtres à l'appui de la « coutume ecclésiastique, » qui réserve aux évêques le pouvoir de procéder à la consignation, le seul qui fût en question : on ne songeait pas à revendiquer pour les prêtres le pouvoir de donner le Saint-Esprit. Le pape saint Grégoire, à propos d'un cas semblable, où il avait pareillement revendiqué pour les évêques le privilège de faire l'onction chrismale au front, n'en parle que comme d'un ancien usage particulier de l'Église romaine : *secundum usum veterem Ecclesiæ nostræ fecimus. Epist.*, IV, 26, *P. L.*, t. LXXVII, col. 696. Imagine-t-on qu'il ait pu réduire à cela le pouvoir exclusif des évêques de donner le Saint-Esprit? En montrant le pouvoir de donner le Saint-Esprit réservé à ceux qui ont la plénitude du sacerdoce, l'Écriture prouve par le fait même qu'eux seuls aussi ont le pouvoir de procéder à l'onction du front, qui fait partie de la confirmation comme la chrismation fait partie du baptême.

Ce rapport de connexion et de consécution ainsi établi par le pape saint Innocent entre l'onction et le don du Saint-Esprit est d'ailleurs celui-là même que l'on constate chez saint Cyprien. A Carthage aussi, au IIIe siècle, le *signari*, le *signaculo dominico consummari* fait suite au *Spiritum Sanctum consequi. Epist.*, LXXIII, 6, 9. A Rome même, à cette époque, si la *Tradition apostolique* reproduisait réellement la liturgie de la véritable Église, le parallélisme manifeste établi entre l'onction dont elle fait suivre l'imposition des mains et celle qui fait suite à l'immersion baptismale permettrait de ne voir dans l'une comme dans l'autre qu'une cérémonie accessoire et complémentaire. De même que le prêtre dit à celui qui sort de l'eau : *Ungueo te oleo sancto*, l'évêque le dit aussi à celui à qui il vient d'imposer les mains : *Ungueo te sancto oleo*. Dans les deux cas, l'onction vient après le rite essentiel pour en exprimer plus vivement l'effet : le Saint-Esprit, qui en est le grand agent, n'a-t-il pas, d'après la tradition biblique et chrétienne, son symbole transparent dans l'onction?

b. L'attribution de la collation du Saint-Esprit à une invocation. — Une autre preuve qu'on n'attachait pas à la consignation elle-même le don du Saint-Esprit, c'est l'unanimité des écrivains ecclésiastiques à en attribuer la collation à la prière, à l'invocation qui en est faite par l'évêque. Il suffit de citer : *Manus imponitur... advocans et invitans Spiritum Sanctum.* Tertullien, *De baptismo*, 8. *Per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequuntur*, S. Cyprien, *Epist.*, LXXIII, 9; *Non ab homine datur sed invocatur a sacerdote*, S. Ambroise, *De Spiritu Sancto*, I, 8, 90; *Ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur, De sacramentis*, III, 2, 8; *Munus et donum Spiritus Sancti per impositionem manus et precationem erat gentibus largiendum*, S. Hilaire, *Comment. in Matth.*, XIX, 3, *P. L.*, t. IX, col. 1024; *Ut baptizatis... manus imponantur et ita invocetur Spiritus Sanctus.... Episcopus ad invocationem Spiritus Sancti manum impositurus excurrit*, S. Jérôme, *Contra luciferianos*, 8-9; *Spiritus Sanctus invitatus, illic... libenter habitare dignetur*, S. Optat, VII, 4; *Orabant [apostoli] ut venirel in eos quibus manus imponebant, non ipsi eum dabant. Quem morem in suis præpositis etiam nunc servat Ecclesia... Nos hoc donum... effundere super alios non*

utique possumus, sed, ut hoc fiat, Deum super eos, a quo hoc efficitur, invocamus, S. Augustin, *De Trinitate,* XV, 26, 46, et les docteurs espagnols qui transcrivent uniformément ses paroles comme celles de Tertullien. Tout cela, résumé dans le mot tant de fois déjà rappelé de saint Augustin : *Manus impositio... quid est aliud nisi oratio super hominem? De baptismo,* III, 16, 21, correspond très exactement à ce que nous montrent les plus anciens documents liturgiques. Voir col. 1351-1353. Partout où elle est citée, la formule qui accompagne l'imposition des mains *ad Spiritum Sanctum,* est une prière, une invocation, dont le caractère est très fortement marqué, et il suffit, au contraire, de jeter un coup d'œil sur celle qui accompagne généralement la consignation, y compris l'*ungueo te* de la *Tradition apostolique,* pour se rendre compte que les écrivains des premiers siècles ont pu viser uniquement la première : pas plus que l'imposition des mains n'est à leurs yeux une onction, la formule de ces onctions n'est une « invocation » à Dieu ou au Saint-Esprit.

c. L'insistance exclusive sur le signe de la croix dans la consignation. — Le pape saint Innocent n'a pas cru opportun de transcrire la formule qui était en usage de son temps pour la consignation; mais à en juger par celles des plus anciens documents liturgiques, c'est bien moins l'onction que le signe de la croix qui attirait ici l'attention. Voir col. 1351-1353. *Facit crucem,* portent les rubriques des *Ordines romani* et du Sacramentaire grégorien; et peut-être le Sacramentaire gélasien, en disant : *Signat eos... dicens : Signum Christi,* évoque-t-il plus clairement encore le *signari* et le *signaculum dominicum* de saint Cyprien, qui se continue manifestement dans cet acte final des cérémonies de l'initiation. Si, à la différence de ce qui survit jadis à Carthage, cette croix doit se tracer avec le pouce trempé dans le saint-chrême, les formules, elles, ne font allusion ni à ce symbole du Saint-Esprit ni au Saint-Esprit lui-même. Elles restent celles d'un simple signe de croix : *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti,* et elles évoquent uniquement la pensée du *signaculum frontium,* dont parle Tertullien, *Contra Marcionem,* III, 22, du *signum Christi,* dont saint Augustin rappelle tant de fois aux fidèles qu'il leur a été imprimé au front pour leur apprendre à ne pas rougir de leur qualité de chrétiens, par exemple, *Serm.,* CLX, 5; CLXXIV, 3; *In ps. XXX,* serm. III, 7; *Enarratio in ps.* L, 1. C'est en imprimant ainsi le sceau du Christ au front des catéchumènes que l'Église commençait en eux son œuvre de sanctification. Cf. S. Augustin, *De catechizandis rudibus,* 50; *De peccatorum meritis et remissione,* XXVI : *et catechumenos secundum quemdam modum per signum Christi et orationem manus impositionis puto sanctificari, P. L.,* t. XLIV, col. 176. Nicétas de Remesiana, dans son *Explanatio symboli ad competentes,* engage de même les catéchumènes à se munir, contre les tentations, du *signaculum crucis, P. L.,* t. LII, col. 876, et il leur rappelle qu'ils ont déjà reçu au front le *signum Christi* et ont été *Christi Spiritu signati, P. L., ibid.,* col. 874. C'est par l'application de ce même sceau au front des baptisés que l'Église leur signifiait la consommation de leur initiation à la vie chrétienne : *signaculo dominico consummantur.* La croix, le signe de la croix, voilà ce qui frappait jadis dans la cérémonie de la consignation proprement dite; c'est d'elle que parlent les inscriptions gravées sur les murailles du *consignatorium,* c'est-à-dire de la partie du baptistère, *ubi pontifex consignat infantes.* C'est là que le pasteur suprême marque les brebis déjà lavées dans les eaux du baptême :

Istic insontes cælesti flumine lotas
Pastoris summi dextera signat oves.

Le Saint-Esprit les y attend pour répandre sur elles la plénitude de ses dons :

Huc, undis generate, veni, quo SANCTUS ad unum
SPIRITUS, ut capias, te, SUA DONA, vocat.

Et le baptisé, en recevant la croix, apprend à braver les orages du monde :

Tu, CRUCE SUSCEPTA, mundi vitare procellas
Disce magis monitus hac ratione loci.

De Rossi, *Inscriptiones christianæ,* t. II, p. 139. Cf. *La consignation à Carthage et à Rome,* p. 371, 375, où il est question d'une autre inscription, gravée, selon toute vraisemblance, sur le *consignatorium* d'une église d'Afrique, et ne parlant elle aussi que de la croix. Jusque sur la pierre, on le voit, s'affiche cette distinction des deux cérémonies qui, dans l'ancienne liturgie, interviennent dans l'administration de la confirmation : seule la première en est le rite propre et essentiel.

Aux premiers siècles, donc, seule l'imposition des mains avec l'invocation correspondante était considérée comme directement ordonnée à la collation du Saint-Esprit. Reste à traiter la question subséquente : en a-t-il toujours été ainsi? en est-il de même encore aujourd'hui?

3° *L'imposition des mains est-elle encore la matière du sacrement de confirmation?* — 1. *Arguments communément invoqués pour et contre.* — Si l'on adopte l'opinion assez commune de l'invariabilité absolue et universelle de la matière et de la forme des sacrements, on devrait conclure que l'imposition des mains est encore la matière de la confirmation. Mais il paraîtrait peu logique et peu sûr de lier ainsi une question de fait à une simple opinion, quelque répandue qu'elle puisse être. Une opinion tout aussi sûre, et qui semble s'imposer de plus en plus, admet que, pour certains sacrements, l'Église a pu en déterminer elle-même, et donc en modifier ou en laisser modifier la matière et la forme. Cf. Harent, *La part de l'Église dans la détermination du rite sacramentel,* dans les *Études,* 1897, t. LXXVII, p. 315-336; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium,* t. III, p. 324; Lugo, *De sacramentis in genere,* disp. II, sect. VI, n. 86 sq.; Morin, *Commentarius historicus et dogmaticus de sacris ordinationibus,* part. III, exercit. VII, c. V, n. 2; Benoît XIV, *De synodo diœcesana,* c. VIII, 10, 10; XIII, 19, 16; card. Billot, *De sacramentis in genere,* thes. II, ad 1um; XV et XXXII. Le P. Hugueny avouait en 1914 qu'il lui paraissait bien difficile, en dehors de cette opinion, de concilier les données de l'histoire, avec la doctrine catholique de l'institution de tous les sacrements par le Christ. *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1914, p. 239 sq. Voir encore sur cette question Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur les sacrements en général,* dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 1914, p. 361; de Guibert, *Chronique de théologie,* dans la *Revue pratique d'apologétique,* décembre 1914, p. 213-227; d'Alès, art. *Ordination,* dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* t. III, col. 1154-1157.

Mais, sans prendre parti pour l'une ni l'autre de ces opinions théoriques, on pourrait arguer du fait que l'imposition des mains reconnue pour avoir été jadis le rite essentiel de la collation du Saint-Esprit n'a jamais cessé d'être en usage dans les Églises d'Occident. Comme la plupart au moins des théologiens modernes prouvent par la persistance de l'imposition des mains dans l'ordination qu'elle est la matière propre du sacrement de l'ordre, on prouverait de même qu'elle est celle de la confirmation. Le raisonnement est classique et paraît à beaucoup invincible : Un rite qui a été pendant plusieurs siècles la vraie matière d'un sacrement, qui n'a jamais cessé d'être en usage dans son administration, sans que

l'Église ait jamais déclaré qu'elle cessait de lui reconnaître la même signification et la même efficacité que jadis ou qu'elle lui adjoignait un autre rite pour coopérer avec lui à la production de la grâce sacramentelle, un tel rite doit être considéré comme étant toujours à lui seul la vraie matière du sacrement en question. Voir l'exposé de ce raisonnement, tel que Benoît XIV le déduit de divers auteurs, dans le *De synodo diœcesana*, c. VIII, 10, 5-6. Si l'on objecte que peut-être un changement s'est produit, on répond par la sommation d'avoir à en indiquer la date et l'auteur : *Dicant ubi et quando, quo sæculo, in quo concilio, a quo pontifice facta sit ejusmodi mutatio. Ibid.*, 10. Et la question posée pour le sacrement de l'ordre peut assurément l'être aussi pour celui de la confirmation. Au sujet de ce dernier, cependant, certains auteurs croient la réponse facile. Pour établir la fausseté de l'opinion de Sirmond et de quiconque tiendrait encore l'imposition des mains comme seule essentielle, van Noort estime suffisante une réponse de la S. C. de la Propagande, du 6 août 1840, déclarant qu'il n'y avait pas lieu, malgré l'omission de ce rite, de réitérer conditionnellement la confirmation. *Certo falsa est. Ut enim alia prætereamus, S. Cong. de Prop. fide, die 6 Augusti 1840, declaravit non esse repetendam sub conditione confirmationem. De sacramentis*, fascic. 1, sect. III, a. 2, n. 249. Il indique lui-même, il est vrai, qu'il y a d'autres objections et l'on oppose, en effet, communément à cette opinion la pratique des Églises d'Orient, qui n'ont pas ou n'ont plus d'imposition des mains à la confirmation. Mais l'objection se heurte plutôt et directement au fait que nous avons établi pour les premiers siècles : la pratique orientale est contraire à celle des apôtres et des Églises primitives les mieux connues. Pourquoi ne pas y reconnaître une innovation ou une tradition particulière? Pourquoi y chercher un démenti au fait, clairement attesté pour l'Occident, d'une pratique et d'une conception toutes différentes?

Aussi est-ce dans la pratique de l'Église latine elle-même que l'on cherche des arguments contre cette opinion; on lui oppose quelques particularités d'ordre liturgique qui semblent l'exclure. La rubrique du Pontifical romain continue à employer le mot *confirmandi* après qu'a eu lieu l'imposition des mains avec invocation du Saint-Esprit; l'évêque dit *confirmo te* au moment où il fait le signe de la croix avec le saint chrême, et c'est après l'achèvement de ce rite que la rubrique dit *confirmatis*. De plus, et Benoît XIV lui-même relève le fait, *De synodo diœcesana*, c. XIII, 19, 17, il arrive couramment, faute d'espace, que beaucoup des confirmands soient encore hors de l'église quand l'évêque prononce une fois pour toutes la prière générale d'invocation au Saint-Esprit; ils n'entrent qu'après coup, quand les premiers, ayant reçu l'onction, sortent et leur cèdent la place, et l'on ne songe pas à renouveler pour eux l'imposition des mains avec prière. Aussi le même Benoît XIV, tout en reconnaissant la pleine liberté de suivre sur la matière propre du sacrement de confirmation l'opinion que l'on veut, constitution du 1er mars 1756, *Ex quo primum*, § 51, a-t-il ajouté, pour préciser la manière de le conférer dans l'Église latine : *Quod itaque extra controversiam est hoc dicatur, nimirum in Ecclesia latina confirmationis sacramentum conferri adhibito sacro chrismate, seu oleo olivarum, balsamo commixto, et ab episcopo benedicto, ductoque signo crucis per sacramenti ministrum in fronte suscipientis. Ibid.*, § 52. Et ce sont là assurément faits et paroles à prendre en considération. On doit seulement remarquer que des faits de même nature sont aisément déclarés sans portée, au sujet de la matière du sacrement de l'ordre, par les théologiens qui croient devoir continuer à en mettre le rite essentiel dans l'imposition des mains. Le nouveau droit canon, d'ailleurs, paraît avoir voulu sauvegarder complètement la liberté d'opinion en cette matière. Il prescrit que tous les confirmands doivent assister à la cérémonie complète, et en particulier à l'imposition des mains : *Confirmandi, si plures sint, adsint primæ manuum impositioni seu extensioni, nec nisi expleto ritu discedant.* Can. 789. C'est interdire l'usage attesté par Benoît XIV.

Mais il y a bien mieux contre cette opinion que ces arguments liturgiques. Le concile de Florence, dans le décret d'union pour les Arméniens, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 697, dit en propres termes que la matière de la confirmation est dans le chrême ou l'onction et la forme dans les paroles qui accompagnent la consignation finale; il ajoute même que la confirmation ainsi donnée dans l'Église remplace l'imposition des mains dont parlent les Actes des apôtres : *Loco autem illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio.* Il semble que cette déclaration eût dû mettre fin à toute controverse, et les auteurs invoquent bien, en effet, ce texte en faveur de la thèse de la confirmation-onction. Pour beaucoup, cependant, il est fort difficile d'y insister. Le même décret détermine aussi que la matière du sacrement de l'ordre consiste dans la porrection des instruments, et, cependant, la plupart des théologiens modernes tiennent, comme « moralement certain » selon quelques-uns, par exemple, Pesch, *Prælectiones theologicæ*, t. VII, n. 622, qu'elle consiste uniquement dans l'imposition des mains primitive. Se mettre ainsi en opposition avec ce décret au sujet du sacrement de l'ordre et s'y appuyer au sujet de la confirmation n'irait pas sans quelque apparence de contradiction et d'arbitraire.

2. *Réponse que paraît imposer l'enseignement commun dans l'Église.* — La position à prendre nous paraît bien plus simple et, en un sens, bien plus franche. S'il fallait, en vertu de raisons *a priori*, se prononcer pour une matière invariable des sacrements, nous n'hésiterions pas à reconnaître la matière de la confirmation dans la seule imposition des mains, tant les faits signalés précédemment nous paraissent imposer cette conclusion pour les premiers siècles. Au sujet du décret de Florence et des arguments liturgiques signalés, les théologiens, qui agissent comme nous l'avons dit au sujet de l'ordre, nous suggéreraient eux-mêmes l'attitude à adopter et les explications à donner. Mais les raisons, que cette attitude nous fournirait nous semblent avoir peu de valeur. Par contre, la pensée de l'Église, à une époque plus récente, nous paraît s'être manifestée si clairement au sujet de la confirmation que nous n'hésitons pas à reconnaître l'onction comme étant depuis longtemps devenue le seul rite essentiel de ce sacrement.

Il serait puéril de demander à quel moment précis s'est produit ce changement de conception. Il est essentiel aux mouvements de ce genre de ne se produire que lentement et insensiblement et l'histoire ne les fixe que quand ils sont arrivés à leur terme. Que de pratiques liturgiques et sacramentelles dont il est pareillement impossible de dire où, quand et par qui elles ont été introduites : la substitution du pain azyme au pain fermenté, ou inversement, pour la célébration de l'eucharistie; l'introduction de certains empêchements dirimants du mariage; la substitution dans l'absolution pénitentielle de la formule directe à la formule déprécatoire; la porrection des instruments dans les diverses ordinations; pour la confirmation elle-même, les paroles considérées comme étant chez les Grecs la forme du sacrement et les paroles si complètement différentes qui, en Occident, accompagnent

soit l'imposition des mains soit la consignation, etc. Dans le cas actuel, il ne s'agit pas d'ailleurs d'éléments nouveaux introduits dans l'administration du sacrement, mais uniquement d'une valeur nouvelle attachée à des éléments préexistants. Encore faut-il remarquer que l'évolution, si évolution il y a, s'est produite à une époque où la notion de sacrement était loin d'avoir acquis la précision qu'elle a reçue depuis, et cette absence d'une doctrine fixe et universellement connue a singulièrement facilité une fluctuation et un changement de conception qu'un enseignement plus ferme et devenu commun rendrait plus difficiles et presque inexplicables.

3. *Époque et causes de ce changement de conception.* — Quoi qu'il en soit, ce changement, complet à l'époque scolastique, est manifestement en voie de se produire à l'époque carolingienne. Voir CONFIRMATION, t. III, col. 1062-1064. A côté de documents ou d'auteurs ne parlant pour la collation du Saint-Esprit que de l'imposition des mains, on en trouve alors beaucoup d'autres qui l'attribuent aussi ou surtout à l'onction qui y est jointe. Encore peut-on se demander si les premiers, sans mentionner explicitement cette onction, ne la comprennent pas dans l'imposition des mains. Depuis que la liturgie romaine s'est introduite en Gaule, les deux rites sont inséparables; le pape Grégoire III, dans une lettre à saint Boniface sur la confirmation à donner aux enfants baptisés en divers lieux par des prêtres inconnus, les unit sous une même expression : *Oportet eos per manus impositionem et sacri chrismatis unctionem confirmari*, Jaffé, n. 2251; *P. L.*, t. LXXXIX, col. 584; le Sacramentaire gélasien a une rubrique qui englobe l'imposition des mains avec la prière traditionnelle dans la consignation : *ad consignandum imponit eis manum in his verbis*, voir col. 1351; dans le grégorien, cette prière elle-même se termine par la mention expresse du signe de croix de la consignation qui va se faire avec le chrême : *et consigna eos signo crucis in vitam æternam. Ibid.* Il paraît donc bien difficile de croire que les capitulaires de Charlemagne, ou les conciles de la même époque, même lor qu'ils parlent uniquement de l'imposition des mains, n'y comprennent pas aussi l'onction. D'autant plus que l'évêque d'Orléans, Jonas, qui paraît, au premier abord, rattacher plus explicitement que personne le don du Saint-Esprit à la seule imposition des mains : *perceptio Spiritus Sancti per manus impositionem ab episcopis tribuitur.... Solius episcopi est per manus impositionem fidelibus tradere Spiritum Sanctum... Sicut baptismatis et corporis et sanguinis Domini sacramenta per sacerdotum visibilia mysteria fiunt, et per Dominum invisibiliter consecrantur, ita nimirum Spiritus Sancti gratia per impositionem manuum... episcoporum fidelibus invisibiliter traditur, De institutione laicali*, I, 7, *P. L.*, t. CVI, col. 133-134, ajoute, aussitôt après, des paroles qui manifestement y associent l'onction : *non a presbyteris sed ab episcopis, apostolorum successoribus, credentium frontes ob percipiendum Sancti Spiritus donum sacrosancto chrismate signantur.*

Il ne paraît pas douteux, en effet, que l'adoption de la liturgie romaine ait puissamment contribué à faire attribuer le don du Saint-Esprit à l'onction qui suit l'imposition des mains. Elle s'est répandue en Occident accompagnée de la lettre du pape Innocent Ier qui pouvait être considérée comme l'explication officielle des cérémonies de la confirmation : nous l'avons dit, c'est le seul document de toute l'ancienne littérature chrétienne qui s'occupe directement et réellement de cette onction. Or cette lettre n'avait sans doute pas pour objet de déterminer le but et l'efficacité propre de cette onction; le pape ne s'y proposait que d'imposer et de justifier la « coutume ecclésiastique » qui, à Rome, réservait l'onction aux évêques « quand ils donnaient le Saint-Esprit »; il l'y distinguait même absolument, nous l'avons vu aussi, du rite propre de la tradition du Saint-Esprit; mais pour trouver dans l'Écriture un appui à la coutume qui en faisait le privilège des évêques, il y citait aussi les passages des Actes des apôtres sur la tradition du Saint-Esprit par l'imposition des mains; la connexion de fait existant entre ces deux rites lui permettait le raisonnement suivant : la consignation se faisant quand on donne le Saint-Esprit, ceux-là seuls ont le droit d'y procéder qui ont le droit de donner le Saint-Esprit. Mais à une époque où l'attention se portait bien moins sur ce qui, dans un rite sacramentel, était essentiel que sur ce qui, dans l'ensemble de ce rite, frappait davantage les sens et exprimait plus vivement l'effet produit, l'importance toujours plus grande attachée à tout ce qui était onction devait fatalement amener à concevoir comme étant une connexion de droit la connexion de fait établie par la lettre du pape entre l'onction et le don du Saint-Esprit. Les procédés littéraires de l'époque devaient contribuer eux-mêmes à la confusion. Les ouvrages les plus réputés ne sont souvent alors que de vrais centons : citations et réminiscences s'y accumulent et s'y combinent sans aucune préoccupation de précision ou de discernement historique. Dès là que, par quelqu'une de ses parties, un document vient au sujet, il est cité en entier sans que le point précis en vue duquel on s'y réfère soit nettement circonscrit. Ce procédé de composition caractérise déjà les œuvres de saint Isidore de Séville et de saint Ildephonse de Tolède; les commentaires allégoriques de saint Augustin s'y enchaînent à ceux de Tertullien sans que rien les signale ou les distingue. Pour prouver en particulier que les évêques ont seuls le pouvoir de donner le Saint-Esprit en le demandant à Dieu et de procéder pour cela à l'imposition des mains, bien que celle-ci ne soit nullement en Espagne suivie de la consignation romaine, ils transcrivent tout au long la lettre de saint Innocent qui, sans doute, suppose l'imposition des mains, mais n'a pour objet propre et direct que l'onction. S. Isidore, *De eccles. officiis*, II, 27, 3-4, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 825-826; S. Ildephonse, *De cognitione baptismi*, 128-131, *P. L.*, t. XCVI, col. 164-166. Bède fait de même : la lettre du pape, qu'il transcrit sans le dire, lui sert à prouver que le diacre Philippe n'était pas apôtre et n'avait donc pas le pouvoir d'imposer les mains : *Si apostolus fuisset, ipse utique manum imponere potuisset ut acciperent Spiritum Sanctum. Hoc enim solis pontificibus debetur. Nam presbyteris*, etc. *In Act.*, VIII, *P. L.*, t. XCII, col. 961. Or, tels sont les maîtres dont s'inspire la Renaissance carolingienne : c'est par eux et à travers l'encyclopédie de leurs ouvrages que les savants de cette époque prennent contact avec l'antiquité chrétienne. Alcuin, Leidrade de Lyon, Théodulphe d'Orléans, Amalaire de Metz, Raban Maur, Ratramme de Corbie sont essentiellement des compilateurs et leurs explications liturgiques ou historiques ne sont que des transcriptions de formules. Or on sait à quelles confusions prêtent les formules de l'antiquité sur les symboles et les interventions diverses du Saint-Esprit. Pour qui n'en a pas la distinction présente à l'esprit et ne s'applique pas à discerner les rites visés par les formules et rattachés par nous à tel ou tel sacrement, il est inévitable que les idées se brouillent et les conceptions se compénètrent : nous en avons signalé, de ces confusions, qui durent depuis des siècles, pour des époques autrement averties et attentives à ne pas se méprendre que ne l'était l'époque de Charlemagne. Le haut moyen âge avait de plus un goût marqué pour les onctions; aucun rite ne lui semblait aussi propre à symboliser les réalités

spirituelles. Dom de Puniet explique par cette tendance l'introduction de l'onction dans la consécration des évêques. Art. *Consécration épiscopale*, du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. III, col. 2597-2598. On sait que l'onction des mains fut introduite à la même époque dans l'ordination des prêtres; et telle était l'importance attribuée au nouveau rite que, en cas de réordination des simoniaques, il était le seul qu'on n'osât point renouveler. Cf. Saltet, *Les réordinations*, p. 233. Dans l'administration de la confirmation, il n'y avait pas à introduire l'onction; elle existait. C'est elle qui frappait le plus les yeux et qui exprimait le plus vivement l'effet à produire. Depuis longtemps, en effet, le baptême n'était plus suivi de la collation du Saint-Esprit. Cf. Bède, *Vita S. Cutberti*, 29, *P. L.*, t. XCIV, col. 769; lettre du pape Grégoire III à saint Boniface en 729, Jaffé, n. 2251; *P. L.*, t. LXXXIX, col. 584; concile de 796 sur les bords du Danube pour la région des Avares, *Monumenta Germaniæ, Leges*, sect. III, *Conc.*, t. II, p. 172-176; conciles de Chalon-sur-Saône en 813, can. 27, Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Venise, 1757, t. XIV, col. 99; de Paris en 829, can. 27, 33, Mansi, *op. cit.* t. col. XIV, 556, 560. Alcuin dit que le moment le plus convenable pour la confirmation des baptisés de Pâques est le dimanche *in Albis*, *Epist.*, LXXX, *P. L.*, t. C, col. 261; dans la province de Reims on la donnait le lundi de Pâques (note marginale d'un ms. de saint Zénon de Vérone publiée par Ballerini, *P. L.*, t. XI, col. 492, note 1); c'est le jour qu'indique aussi l'auteur de la Vie de saint Ulrich, évêque d'Augsbourg, *Vita S. Udalrici*, dans les *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti* de Mabillon, sæc. V, p. 427. Magne, évêque de Sens, dit que la confirmation était conférée *peractis omnibus baptismatis sacramentis*, *De mysteriis baptismi*, *P. L.*, t. CII, col. 984; Leidrade de Lyon, dit de même : *postea... post baptismum*, *De sacramento baptismi*, 7, *P. L.*, t. XCIX, col. 864; et Jonas, évêque d'Orléans, se plaint que, si certains nobles s'empressent de la recevoir, d'autres, au contraire, attendent longtemps; quant à la masse des *ignobiles*, ils y attachent si peu d'importance qu'ils renvoient jusqu'à un âge avancé pour y songer. *De institutione laicali*, I, 7, *P. L.*, t. CVI, col. 133. Lors donc que l'évêque procédait à la collation du Saint-Esprit, la cérémonie ne comportait plus que l'imposition des mains avec son oraison traditionnelle et l'onction individuelle du front. Il serait étrange que cette onction n'eût paru qu'un accessoire. Les formules bibliques, patristiques, liturgiques étaient présentes à la mémoire, qui faisaient de l'onction visible le symbole de l'onction invisible du Saint-Esprit. On se répétait le *chrismatis sacramentum* de saint Augustin; on se souvenait que saint Isidore nomme le saint chrême, comme type de *sacramentum;* nous avons rappelé la solennité avec laquelle s'en faisait la consécration et la vénération dont il était l'objet, voir col. 1360; le pouvoir de le consacrer avait toujours été absolument réservé aux évêques; comment l'onction faite avec ce chrême, et qui ne pouvait être faite que par l'évêque dans un sacrement réservé lui aussi à l'évêque, aurait-elle pu n'avoir qu'un rôle secondaire? Avec la tradition on attribuait un effet spirituel à l'onction du chrême faite par le simple prêtre après le baptême. Voir, par exemple, Jessé d'Amiens : *per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur;* l'emprunt est fait à saint Isidore, *Epistola de baptismo*, *P. L.*, t. CV, col. 790; Leidrade de Lyon répète la même phrase de saint Isidore et, bloquant dans un même chapitre des textes de Tertullien, de saint Isidore, la lettre du pape saint Innocent et un sermon de saint Augustin, il termine ses longues explications sur les diverses manières dont se donne le Saint-Esprit : *non solum in baptismo, sed etiam post baptismum... postea*, par un extrait de saint Augustin, *Serm.*, CCXXVII, voir col. 1359, où le docteur d'Hippone ne vise que la chrismation postbaptismale. *De sacramento baptismi*, VII, *P. L.*, t. XCIX, col. 864-865. Théodulphe d'Orléans dit, au sujet de la chrismation et de sa signification traditionnelle : *Hoc regnum et sacerdotium, et visibili chrismatis unguento per ministerium sacerdotum, et invisibili Spiritus Sancti gratia a Domino linitur. De ordine baptismi*, 14, *P. L.*, t. CV, col. 234. Raban Maur : *Bene quidem baptismo continuatur chrismatis unctio, quia Spiritus Sanctus... per illud chrisma piæ virtutis admistione sanctificat credentes. De clericorum institutione*, I, 28, *P. L.*, t. CVII, col. 313. L'onction faite par le ministre propre et exclusif de la collation du Saint-Esprit pouvait-elle avoir moins d'importance et moins d'efficacité? Venant après l'imposition des mains, durant laquelle on demandait à Dieu d'envoyer le Saint-Esprit, elle devait être considérée comme en étant le symbole vrai et la cause réelle : *Unctio chrismatis expressius signat rem sacramenti quam impositio manuum sine unctione*, fait dire Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten*, II, 2, § 24, p. 297, note 5, à Alexandre de Halès, texte que je n'ai pu retrouver dans les écrits de cet initiateur des grands docteurs scolastiques; mais il exprime très certainement la pensée commune à tout le moyen âge : l'onction est le rite par excellence de la tradition du Saint-Esprit.

Mais alors, la donne-t-on deux fois aux baptisés? Des deux onctions du prêtre et de l'évêque l'une ou l'autre fait double emploi. On voit bien la conséquence: tel s'en est fait une arme contre la hiérarchie ecclésiastique. L'auteur de l'*Exegesis in psalmorum librum*, attribuée à tort à Bède le Vénérable (sur l'auteur et la date de cet ouvrage, voir dom Morin dans la *Revue bénédictine* de 1894, p. 290; de 1908, p. 94, note 1, et de 1911, p. 330-340), en commentant le ps. XXVI, n'hésite pas à déclarer superflue celle qui, dans la confirmation, accompagne l'imposition des mains; le privilège qui la réserve aux évêques n'est qu'un trait de plus de leur arrogance : *Sciendum autem quod illa unctio quæ per manuum impositionem ab episcopis, quasi alia a duabus prædictis* (celle d'avant et celle d'après le baptême) *et vulgo confirmatio dicitur, eadem est cum secunda, propter arrogantiam tamen non concessa est singulis sacerdotibus, sicut et multa alia. P. L.*, t. XCIII, col. 614. Bède cependant, dans ses œuvres authentiques, avait retenu et reproduit l'explication de saint Augustin : il y a des effusions multiples du Saint-Esprit, une en particulier qui correspond à la fois à l'incarnation du Fils de Dieu et à l'onction baptismale du chrétien, et une autre, dont saint Augustin avait dit qu'elle est le *perfectum donum Spiritus Sancti*, *Serm.*, LXXI, 12, 19, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 455, que Bède appelle *amplior ejusdem Spiritus Sancti gratia*, et qui correspond, pour le Christ à la descente de la colombe au Jourdain, pour le chrétien à la cérémonie où *præcipue baptizati accipiunt Spiritum Sanctum. In Marci Evang. expositio*, I, 1; *In Lucæ Evang. expositio*, I, 3, *P. L.*, t. XCII, col. 138, 359. Cf. S. Augustin, *De Trinitate*, XV, 26, 46. Leidrade de Lyon sait bien lui aussi que *multis modis datur Spiritus Sanctus*. L'énumération qu'il en fait lui sert à répondre à ceux qui se demandent *cur necesse sit postea fieri impositionem manuum*, alors que déjà le Saint-Esprit a pu seul sanctifier les eaux du baptême et assurer la rémission des péchés. *De sacramento baptismi*, VII, *P. L.*, t. XCIX, col. 864-865. Ainsi explique-t-il que le Saint-Esprit soit donné *non solum in baptismo sed etiam post baptismum*. Mais il bloque si bien, encore une fois, dans ses explications, les textes de Tertullien, d'Innocent Ier, de saint Augustin concernant les uns la chrismation postbaptismale, les autres

l'onction consécutive à l'imposition des mains, qu'on se demande quelle distinction il peut faire entre les deux rites. Amalaire de Metz, lui, supprime la distinction : la chrismation postbaptismale n'est qu'un dédoublement et comme une anticipation de l'onction pour le Saint-Esprit réservée à l'évêque. C'est le pape saint Silvestre qui l'en a détachée pour subvenir, autant qu'il est possible, à l'inconvénient de partir de ce monde sans avoir reçu ce baptême de l'Esprit : *Si quis sine isto baptismate migraverit de sæculo, periculosum iter arripit. Hoc prævidens Sylvester papa, quantum potuit, subvenit : et, propter absentiam episcoporum, necessitate addidit ut a presbytero ungerentur. De ecclesiasticis officiis*, I, 27, *P. L.*, t. CV, col. 1049. C'est le *Liber pontificalis (in gestis pontificalibus)* qui a suggéré cette explication : il dit, dans sa 2e édition, que le pape saint Silvestre *constituit ut baptizatum liniret presbyter chrisma levatum de aqua, propter occasionem transitus mortis*, édit. Duchesne, t. I, p. 171. Nous savons qu'il n'en est rien : la chrismation postbaptismale se pratiquait régulièrement au début du IIIe siècle. Mais Amalaire s'applique à prouver qu'il s'agit bien là d'une innovation : *Quod si antea agebatur, superflue constitutum a sancto Sylvestro quod jam agebatur. Ibid.*, col. 1047. La similitude même des prières qui accompagnent les deux onctions prouve leur unité primitive et les paroles du *Liber pontificalis* prouveraient à elles seules que le pape, en permettant au prêtre de l'anticiper en cas de danger de mort, a voulu uniquement prévenir le risque de mourir sans l'imposition des mains : *Etiam verba S. Silvestri, qui, ob remedium difficultatis episcopum consequendi ante exitum animæ, jussit ut liniretur neophytus a presbytero chrismate salutis in vitam æternam, sic sonant quasi possit recipi in regno cælorum sine impositione manus episcopi. Ibid.*, col. 1048. Telle est l'explication libératrice : les deux onctions donnent réellement le Saint-Esprit, mais, puisqu'elles sont réductibles l'une à l'autre, il n'y a plus à discerner ce qui, dans les écrits des anciens auteurs, s'applique à la première ou à la seconde. Raban Maur reproduit cette explication et y insiste : la chrismation postbaptismale donne réellement le Saint-Esprit : *Bene quidem baptismo continuatur chrismatis unctio, quia Spiritus Sanctus... per illud crisma suæ virtutis admistione sanctificat credentes, De clericorum institutione*, I, 28, *P. L.*, t. CVII, col. 313, et c'est parce que saint Paul a dit qu'on n'est pas du Christ si l'on n'a pas son Esprit, qu'il a paru nécessaire de faire cette onction dès le baptême : *Ideo necessarium est, ut statim succurrat in baptizato cum chrismatis unctione, ut Spiritus Sancti participationem accipiens alienus a Christo non exsistat. Ibid.*, col. 313. Or, au témoignage du *Liber pontificalis*, c'est le pape saint Silvestre qui, précisément pour ce motif, et tout en réservant à l'évêque le privilège de la consignation proprement dite, prescrivit au prêtre d'oindre lui-même tous ceux qu'il baptiserait.

L'explication eut de plus le grand avantage de permettre une réponse topique au reproche fait par Photius à l'Église de Rome de ne pas autoriser les prêtres à faire l'onction frontale de la confirmation et en conséquence de la réitérer aux fidèles baptisés par des prêtres grecs. *Littera encyclica ad archiepiscopos*, 6, *P. G.*, t. CII, col. 725. L'évêque de Paris, Eudes, le seul, semble-t-il, qui répondit à l'invitation faite par le pape Nicolas Ier de réfuter ces calomnies, y opposa, avant tout, la lettre du pape saint Innocent Ier et la prescription de saint Silvestre. *Liber adversus Græcos*, 178-179, *P. L.*, t. CXXI, col. 743-744. Celle-ci en particulier, jointe aux explications d'Amalaire, qu'il reproduit, lui permet de prouver que l'onction faite par le prêtre n'est point primitive, qu'elle n'a que le caractère d'une précaution prise en vue du danger de mort, et que les papes, en réservant aux évêques le droit de procéder eux-mêmes à l'onction frontale, n'ont donc fait que se conformer à la tradition première et à la pratique des apôtres. Ratramne de Corbie oppose lui aussi à Photius l'autorité de saint Silvestre : c'est lui qui, dès avant saint Innocent Ier, a prescrit que l'onction frontale serait faite par les évêques et non par les prêtres. *Contra Græcorum oppositiones*, IV, 7, *P. L.*, *ibid.*, col. 333.

Mais ce contact avec les Grecs ne pouvait qu'ancrer davantage les esprits dans la conviction du rôle essentiel de l'onction. En permettant de constater l'importance que lui attachaient les Grecs, et l'absence chez ces derniers de l'imposition des mains proprement dite, il devait induire à considérer l'onction comme ayant été toujours et partout le rite essentiel de la tradition du Saint-Esprit.

Aussi, lorsque se précise et se fixe la notion de sacrement, y a-t-il unanimité sur la matière à assigner à celui de la confirmation. Les docteurs scolastiques ne sont pas en désaccord sur ce point. Voir CONFIRMATION, t. III, col. 1072-1073. Ils discutent uniquement sur la manière et le moment de l'introduction de l'onction et saint Thomas exprime la doctrine commune et officielle, lorsque dans son *De articulis fidei et sacramentis Ecclesiæ* il écrit : *Secundum sacramentum est confirmatio, cujus materia est chrisma.* Le concile de Florence, dans son décret pour l'union des Arméniens, pour exposer la doctrine de l'Église catholique sur ce sacrement, reprend la même formule, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 697, et, quand les protestants contestent le caractère sacramentel de la confirmation, le concile de Trente, après avoir défini qu'il n'est pas une vaine cérémonie, mais un vrai sacrement, ajoute un canon spécial pour venger contre eux la doctrine catholique qui attribue au saint chrême la vertu d'en produire l'effet : ce n'est pas faire injure au Saint-Esprit que d'attribuer ainsi une vertu réelle au saint-chrême de la confirmation. *Si quis dixerit injurios esse Spiritui Sancto eos qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt, anathema sit. Ibid.*, n. 872.

Sauf qu'il n'est pas établi que l'intention voulue et reconnue de l'Église dans ces deux conciles ait été de prononcer une définition de foi proprement dite sur la vraie, constante et propre matière du sacrement, il est difficile d'imaginer qu'elle ait pu manifester plus clairement et plus persévéramment sa pensée dans son enseignement ordinaire. Sur la portée vraiment doctrinale et conciliaire du décret d'Eugène IV pour les Arméniens, voir surtout de Guibert, *Le décret du concile de Florence pour les Arméniens : sa valeur doctrinale*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* publié par l'Institut catholique de Toulouse, mars, octobre 1919, p. 81-95, 150-157, 195-215. Si l'on se rappelle, en outre, les faits d'ordre liturgique signalés ci-dessus, qui supposent tous que l'onction est seule requise et suffisante pour la validité de la confirmation, il paraîtra difficile de contester que l'Église ait cessé depuis longtemps de considérer l'imposition des mains proprement dite comme étant, même en partie, le rite propre et essentiel du sacrement de la confirmation. Il y aurait pour le faire à remonter un tel torrent de docteurs, d'autorités liturgiques, pontificales et conciliaires qu'on pourrait se demander après cela si l'on reconnaît quelque valeur à l'argument théologique tiré de la pratique et de l'enseignement ordinaire de l'Église.

4. *L'onction est-elle une imposition des mains?* — Peut-on et faut-il donner encore à cette onction le nom d'imposition des mains? Ce que nous avons dit interdit, semble-t-il, de le faire au sens primitif de ce nom. Le reste est affaire d'appellation, et l'appellation est

admise. Le pape Innocent III écrit en 1204 : *Per frontis chrismationem manus impositio designatur, quæ alio nomine dicitur confirmatio.* Denzinger-Bannwart, n. 419. La profession de foi imposée aux vaudois en 1215 porte : *Confirmationem ab episcopo factam, id est impositionem manuum, ibid.*, n. 424; celle de Michel Paléologue, au concile de Lyon en 1274 : *Sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos. Ibid.*, n. 465. Saint Thomas et le concile de Florence disent : *Loco illius manus impositionis [quam faciebant apostoli] datur in Ecclesia confirmatio. Ibid.*, n. 697. Le nouveau droit canon enfin semble s'être proposé de consacrer cette appellation. Il n'a nullement voulu trancher la question doctrinale, et c'est pourquoi sans doute il a prescrit, au canon 789, l'assistance pour tous les confirmands à ce qu'il appelle la première imposition ou extension des mains, qui est incontestablement le rite le plus traditionnel du sacrement. Mais le canon 780 prescrit aussi que le sacrement soit conféré par l'imposition des mains avec l'onction au front et le canon 781 spécifie que cette onction doit se faire, non pas avec un instrument, mais par l'application de la main du ministre à la tête du confirmand *(ipsa ministri manu capiti confirmandi rite imposita)*. L'association d'une imposition des mains au rite même de l'onction paraît donc aussi intime que possible. Et c'est toute satisfaction pour ceux qui se complaisent à conserver aux conceptions plus récentes les vocables plus antiques. Mais on ne doit pas s'y méprendre : la concordance demeure toute verbale. L'onction, qu'on se plaît à appeler une imposition des mains, peut être la matière propre et essentielle du sacrement, mais n'est pas l'imposition des mains, à laquelle Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin et tant d'autres rattachaient le don du Saint-Esprit. Celle-ci persiste telle qu'à l'origine dans l'administration actuelle du sacrement; l'onction ne vient qu'après; elle est exactement, mais uniquement, ce que, en la distinguant du rite considéré alors comme essentiel, le pape Innocent Ier appelait la consignation.

III. DANS LA PÉNITENCE. — Au sujet de la pénitence deux questions se posent : 1° L'imposition des mains est-elle ou a-t-elle jamais été partie essentielle de l'absolution sacramentelle? 2° Dans la réconciliation des hérétiques est-elle vraiment un rite d'ordre pénitentiel?

1° *Dans l'absolution sacramentelle.* — 1. *Elle n'est pas partie essentielle du sacrement.* — Sur ce point, la doctrine catholique est depuis longtemps, sinon, depuis toujours, absolument ferme. Le caractère tout spécial de ce sacrement fait qu'on n'y considère pas comme essentielle l'association à la parole, qui en est la forme, d'un geste ou d'une action du ministre, qui en soit la matière. Ce qui est caractéristique ici, c'est l'aspect de jugement, et, comme dans tout jugement, ce qui est essentiel, à quoi tout est ordonné, et d'où vient toute l'efficacité, c'est la sentence portée par le prêtre qui remplit les fonctions de juge. La vertu de la sentence tenant toute d'ailleurs à ce qu'elle soit rendue par un juge autorisé, la validité n'en saurait être subordonnée à l'accomplissement d'un rite quelconque. L'Église aujourd'hui fait une obligation à ses prêtres de l'exprimer suivant une formule consacrée : c'est une garantie qu'elle donne au prêtre et au pénitent contre les défaillances d'attention ou les caprices individuels. Mais le précepte n'affecte pas la validité de l'absolution, qui demeure essentiellement le jugement personnel du prêtre. Dès là que cette sentence sacerdotale se manifeste, et que le pénitent en peut percevoir le sens, il y a absolution, et l'essentiel du sacrement existe. Aussi et depuis que s'est élaborée et précisée la doctrine de la constitution des sacrements en général, ne semble-t-il pas qu'aucun théologien ait jamais considéré comme indispensable d'y joindre l'imposition des mains. Tout au plus certains ont-ils cru que les anciens canons ecclésiastiques le rendaient obligatoire *ad liceitatem*. Cf. les opinions que rapportent Suarez, *De pænitentia*, disp. XVIII, sect. VI; Valentia et les *Salmanticenses*, *In III^am*, q. LXXXIV, a. 4.

2. *Ne l'a-t-elle jamais été? — a) Pourquoi et comment se pose la question?* — Saint Thomas cependant, dans son opuscule *De forma absolutionis*, c. IV, attribue à l'auteur qu'il y réfute l'opinion *quod impositio manus sit de necessitate hujus sacramenti*. Telle aurait été aussi, d'après celui-ci, l'opinion de Guillaume d'Auvergne. *Ibid.* Plus tard, on peut se demander si Thomas de Walden (Waldensis) ne l'a pas reprise à son compte. A Wicleff, qui dénonçait une invention diabolique dans l'absolution du péché par l'imposition des mains *(Luciferana, inquit, foret præsumptio, homines adinvenire noviter, quod hunc vel illum per impositionem manuum capiti absolvunt simpliciter a peccato)*, il oppose l'institution apostolique de ce rite : *Manus impositio sacerdotis in susceptione penitentis cum prece mystica eo venerabilior creditur quod ab apostolis manavit in Ecclesiam Jesu Christi. De sacramento pænitentiæ*, c. CXLVII, n. 1, *Opera*, t. II, p. 848. Il rappelle la place faite jadis à l'imposition des mains dans toutes les fonctions sacrées *(cuncta pene sacrarum manuum impositione complebant)*, comment, en particulier, elle était le rite de l'absolution. *Dicat nunc*, s'écrie-t-il alors, p. 849, *dicat nunc Wicleffus luciferanam præsumptionem esse, quod per manuum impositionem simpliciter sacerdotes Christi dimittunt peccata;* et il conclut alors : *Ergo ex lege Dominici Evangelii necessaria est vocalis confessio... facienda sacerdoti,... et ab illo per impositionem manuum... percipienda de necessitate salutis remissio peccatorum*, p. 850.

Pareil langage, s'il n'était d'une époque où l'on voit de par ailleurs qu'il y avait accord dans l'École et dans l'Église sur le caractère purement rituel de l'imposition des mains dans l'absolution, porterait à croire que l'adversaire de Wicleff l'a effectivement considérée comme partie essentielle du sacrement. Il est peu probable cependant que sa pensée aille jusque-là; il ne parle de nécessité qu'au sens où saint Thomas, comme nous allons le voir, en pose la question. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXIV, a. 4. Sans appartenir à l'essence du sacrement, un rite peut être indispensable pour son administration : c'est ainsi, au jugement de Scot et de son école, que le sont la contrition et la confession. Telle est sans doute aussi la pensée de Thomas de Walden au sujet de l'imposition des mains. Pour mieux réfuter l'idée de son institution récente, il s'est appliqué à en prouver l'absolue nécessité. Nous savons qu'il n'a pas été suivi. Mais, manifestement, il a été impressionné par le langage de l'antiquité. Nous avons vu en effet, col. 1327, que dès l'origine on n'a pas désigné autrement le rite de la réconciliation des pécheurs; l'imposition des mains existe et persiste pour cela dans toutes les liturgies; saint Augustin la range expressément parmi les sacrements, *De baptismo*, c. V, 20, 28, et surtout *In ps. CXLVI*, 8, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1903-1904; il y a enfin peu de sacrements pour lesquels apparaisse aussi net et aussi régulier dès le début le rapprochement du rite matériel et de l'effet spirituel à obtenir. Aussi, à devoir trancher la question, comme on fait ailleurs, par le seul examen des textes, n'aurait-on aucune peine à admettre que ce fut vraiment là jadis la véritable matière du sacrement.

On fait valoir à l'encontre, Billuart, *De pænitentia*,

diss. I, a. 2, *dico* 4°; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VII, *De pænitentia*, n. 81, que l'imposition des mains était fréquemment renouvelée au cours de la même pénitence publique et que pareille réitération du sacrement est inadmissible. Mais on suppose d'abord par là qu'il y avait eu absolution sacramentelle dès le début de la pénitence, ce qui est pour le moins contestable — la question sera examinée à l'art. PÉNITENCE; voir ce qui en a déjà été dit à l'art. ABSOLUTION, t. I, col. 156—; on oublie ensuite que la question se pose uniquement pour l'imposition des mains finale, qui rendait la communion aux pénitents. C'est la seule que les documents identifient avec leur réconciliation; les précédentes, reçues au cours de la pénitence, ne sont manifestement qu'une cérémonie liturgique. Si donc, comme on l'admet de plus en plus communément, cf. d'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 439, celle-ci constituait vraiment le rite de l'absolution sacramentelle, d'y voir la matière essentielle du sacrement n'entraînerait nullement à en admettre la réitération.

Les objections faites du point de vue historique n'atteignent donc pas la question, et il reste que les théologiens ne l'ont tout au moins pas examinée du point de vue précis où elle peut se poser.

b) L'opinion de saint Thomas. — Ce saint docteur, en tout cas, la suppose résolue. La question posée : *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXIV, a. 4, ne vient qu'après qu'ont été déjà déterminées, a. 2 et 3, la matière et la forme du sacrement. En demandant si l'imposition des mains y est nécessaire, il n'a en vue maintenant que son administration. Il pourrait se faire que, comme il arrive pour d'autres sacrements, le prêtre, en absolvant, eût à joindre à sa parole une action accomplie sur le pénitent : *Quod aliquem actum exerceat circa pœnitentem (videtur quod 3)*. Sa réponse est que, n'y ayant pas ici de matière à appliquer du dehors, l'imposition des mains n'est pas nécessaire : *in sacramentis quæ perficiuntur in usu materiæ, minister habet aliquem actum corporalem exercere circa eum qui suscipit sacramentum, sicut in baptismo et confirmatione et extrema unctione; sed hoc sacramentum non consistit in usu alicujus materiæ exterius appositæ, sed loco materiæ se habent ea quæ sunt ex parte pœnitentis; unde, sicut in eucharistia sacerdos sola prolatione verborum super materiam perficit sacramentum, ita etiam sola verba sacerdotis absolventis super pœnitentem perficiunt absolutionis sacramentum*, ad 3^um. Il va même plus loin. Y aurait-il lieu pour le prêtre à poser ici un acte ou un geste quelconque, il pourrait se contenter d'un signe de croix comme celui qui se fait pour l'eucharistie; ce serait assez pour signifier que les péchés sont remis par la vertu du sang du Christ. Mais pour lui, encore une fois, il ne croit à la nécessité ni de l'une ni de l'autre. *Et, si aliquis actus corporalis esset ex parte sacerdotis necessarius, non minus competeret crucis signatio, quæ adhibetur in eucharistia, quam manus impositio, in signum quod per sanguinem crucis Christi remittuntur peccata; et tamen non est de necessitate hujus sacramenti, sicut nec de necessitate eucharistiæ. Ibid.*

On ne saurait être plus clair et plus ferme sur la question du fait : pas de nécessité de l'imposition des mains. Saint Thomas ne croit même pas nécessaire d'en donner une preuve positive; dans le corps de l'article, il ne fait qu'en suggérer la raison *a priori* ou de convenance : la grâce à obtenir dans ce sacrement n'est pas de telle nature qu'il y ait lieu ici à une imposition des mains. Ce rite, que saint Thomas d'ailleurs ne considère comme la matière propre d'aucun sacrement, n'a sa place que là où se doit obtenir une grande abondance de grâces, *ad designandum aliquem copiosum gratiæ effectum;* or, tel n'est pas le cas du sacrement de pénitence, qui ne vise qu'à effacer le péché, et voilà pourquoi, pas plus qu'au baptême, il ne comporte d'imposition des mains.

Il y aurait beaucoup à dire sur ce raisonnement. Il se fonde sur une donnée dont nous avons déjà, col. 1327, sq., établi l'inexactitude : l'ordre et la confirmation ne sont pas les seuls sacrements dont l'administration ait jamais comporté une imposition des mains. Il se heurte de plus à une affirmation de l'article 1^er de la même question LXXXIV. Tandis qu'ici le baptême et la pénitence sont opposés à la confirmation comme ordonnés à une grâce trop peu abondante pour comporter eux aussi une imposition des mains, là, c'est à raison même de l'excellence de la grâce à obtenir que le baptême lui est associé comme exigeant à cet effet une matière appliquée du dehors. Les *Salmanticenses*, dans leur commentaire sur l'art. 4 de cette question, n. 5, font remarquer que les commentateurs n'ont pas vu ou ont omis de relever cette contradiction tout au moins apparente qu'eux-mêmes s'appliquent à résoudre. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans cette discussion. Quoi qu'il en soit des raisons de convenance suggérées par saint Thomas, il est évident qu'elles concernent uniquement le fait universellement admis à son époque : dans la pensée de l'Église, l'imposition des mains n'est pas, ou du moins n'est plus, partie essentielle du sacrement de pénitence. Mais la question, nous l'avons dit, peut se poser pour le passé : ne l'a-t-elle pas été jadis et n'y a-t-il pas eu ici encore précision lente par l'Église des éléments du sacrement institué par le Christ? L'hypothèse, nous le savons, ne s'exclut pas *a priori* et la connexion si étroite constatée aux premiers siècles entre ce rite et l'absolution des pénitents porterait à croire qu'effectivement on y voyait alors ce que nous avons appelé depuis la matière du sacrement.

c) Solution. — Voici cependant les raisons qui nous semblent devoir imposer la réponse contraire.

La pratique ancienne, quoi qu'il y paraisse au premier abord, justifie plutôt la conception moderne. Il est vrai que l'imposition des mains fut dès l'abord le rite officiel de la réconciliation publique des pécheurs. Mais il n'y a pas de doute que, dès les premiers siècles, la rémission des péchés ne s'accordât aussi parfois indépendamment de l'assujettissement à ce rite. Cela résulte de l'existence et du fonctionnement de ce qu'on appelle la pénitence ou la confession privée. Nous n'avons pas à en établir ici la réalité, la nature et l'antiquité; voir l'art. PÉNITENCE; cf. aussi d'Alès, *L'édit de Calliste*, appendice III; *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Pénitence*; H. Brewer, *Die kirchliche Privatbusse im christlichen Altertum*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1921, t. XLV, p. 1-42; mais quelques faits incontestables semblent indiquer que, parfois au moins, l'Église usait du pouvoir des clefs à l'égard des pécheurs en dehors du rite liturgique de l'imposition des mains. Ainsi faisait-elle d'abord pour les clercs. La règle générale, en cas de faute grave et publique de leur part, était de les réduire à la communion laïque sans néanmoins les astreindre au préalable à prendre rang parmi les pénitents : on eût considéré comme une irrégularité grave de leur imposer les mains. Leur admission néanmoins à la communion ne devait point aller sans une réelle absolution, dont il est difficile sans doute de dire si elle se traduisait autrement que par la faculté même de participer aux saints mystères, mais dont il est évident qu'elle ne saurait s'identifier avec ce qu'on appelait alors l'imposition des mains pénitentielle.

Il faut en dire autant des pécheurs que, pour un motif quelconque, un prêtre ou un évêque jugeait inopportun de soumettre au régime pénitentiel qui de droit aurait dû lui être prescrit. Saint Augustin, entre autres, parle fréquemment de ces coupables

connus comme tels et qu'il faut néanmoins se contenter de reprendre et d'exhorter à la pénitence en particulier sans les astreindre à la pénitence publique qu'ils auraient méritée. Cf. Batiffol, *Les origines de la pénitence*, § 5, *le témoignage de saint Augustin*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 6e édit., Paris, 1920, p. 194-223; Galtier, *Saint Augustin a-t-il confessé?* dans la *Revue pratique d'apologétique*, avril-juin 1921. Saint Méthode d'Olympie, *De lepra*, VI, 7-9; VII, 4-7, édit. Bonwetsch, p. 314-316, décrit un traitement du pécheur par l'évêque qui ne comporte que des entrevues privées. La *Didascalie des apôtres*, II, 38, 1, prescrit en général de commencer par là dans le cas de dénonciation d'un pécheur et prévoit qu'il n'y ait pas lieu de passer ensuite à une procédure publique. C'est dire que l'évêque peut user du pouvoir des clefs sans avoir à recourir au rite solennel de l'imposition des mains.

2° *Dans la réconciliation des hérétiques.* — 1. *Problème et opinions.* — La nature et le but propre du rite apparaissent ici moins clairement. Des documents anciens qui le signalent, les uns le disent ou le supposent fait *in pœnitentiam*. Tels sont, d'abord, le rescrit du pape saint Étienne, qui ouvre la controverse : *Ut manus illis imponatur in pœnitentiam*, S. Cyprien, *Epist.*, LXXIV, 1; puis la parole classique de saint Augustin pour expliquer aux donatistes que, tout en évitant de les rebaptiser, on doit néanmoins leur imposer les mains : *Manus impositio, si non adhiberetur ab hæresi venienti, tanquam extra omnem culpam esse judicaretur*, *De baptismo contra donatistas*, V, 23, 33, P. L., t. XLIII, col. 193; l'expression enfin *sub imagine pœnitentiæ*, employée à ce propos par le pape saint Innocent Ier, Jaffé, n. 310; *P. L.*, t. XX, col. 550, 551. Mais d'autres l'expliquent clairement d'une *manus impositio in Spiritum Sanctum*. C'est ainsi, en particulier, que l'a comprise saint Cyprien. Son argumentation contre le pape porte toute là-dessus; elle vise à le mettre en contradiction avec lui-même : d'une part, en acceptant le baptême des hérétiques, il admet qu'ils donnent le Saint-Esprit, car pas de baptême sans le Saint-Esprit; de l'autre, toutefois, il prescrit de procéder pour les convertis à l'imposition des mains, qui leur donne le Saint-Esprit. Cf., par exemple, *Epist.*, LXXIX, 10, 11; LXIX, 2, 3; LXXIII, 16, 17; LXXIV, 5, etc. Aux yeux de l'évêque de Carthage, l'imposition des mains *in pœnitentiam* est donc aussi *in Spiritum Sanctum*. Le fait du reste est avéré, personne ne le conteste, et il en résulte le dilemme suivant : Ou saint Cyprien n'a pas compris saint Étienne et toute son argumentation porte à faux, ou le pape, malgré ce que donnerait à penser la formule employée par lui, a réellement entendu prescrire la collation du Saint-Esprit.

La première hypothèse est invraisemblable et personne aujourd'hui n'oserait l'admettre. Elle se heurterait d'ailleurs au fait que l'auteur du *De rebaptismate*, tout favorable qu'il soit à la pratique romaine, demande cependant, lui aussi, qu'on impose les mains aux convertis pour leur conférer le Saint-Esprit. *Pœnitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis et per fidem ipsorum tantummodo* BAPTISMATE SPIRITALI, *id est* MANUS IMPOSITIONE *episcopi et* SPIRITUS SANCTI SUBMINISTRATIONE *subveniri debet*, Hartel, *Op. Cypriani*, t. III, p. 82. Le concile d'Arles dit formellement : *Manus ei tantum imponatur ut accipiat Spiritum Sanctum*, can. 8. Le pape saint Léon le dit aussi équivalemment. *Epist. ad Nicetam, ad Neonem, ad Rusticum*. Jaffé, n. 536, 543, 544. La prière, en outre, qui, dans les plus anciens documents liturgiques, en accompagne le rite, est la même que celle de l'invocation du Saint-Esprit sur les nouveaux baptisés, et c'est pourquoi la conclusion paraît s'imposer à beaucoup que l'imposition des mains aux hérétiques avait pour but de leur donner le sacrement de confirmation. Ainsi l'ont pensé, entre autres, Maldonat, *Disputationum ac controversiarum circa VII Ecclesiæ sacramenta*, Lyon, 1614, t. I, p. 116; Morin, *De disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ*, l. IX, c. IX-XI; Witasse, *Tract. de confirmatione*, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. XXI, col. 1047 sq., 620-622; Quesnel, *Observationes in epist. S. Leonis Magni : ad epist. II, nota 19*, *P. L.*, t. LIV, col. 1503; Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 178-179, 196; Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten Jahrhunderten*, p. 170; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, c. IX, § 5; Mattes, *Abhandlung über die Ketzertaufe*, dans *Theol. Quartalschrift*, t. XXXI (1849), p. 615 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. I, p. 112 (dans la seconde édition, il admet comme possible l'autre opinion, trad. Leclercq, t. I, p. 189); Bareille, art. CONFIRMATION, t. III, col. 1049; Saltet, *Les réordinations*, p. 21, 27, 36-37, 402 sq., etc.; Pourrat, *Théologie sacramentaire*, c. IV, § 2. Le docteur J. Ernst, *Die Ketzertaufangelogenheit in der altchristlichen Kirche*, p. 65, note 1, promettait de s'expliquer un jour sur cette question. Il ne l'a jamais fait; mais, dans ses diverses publications, il parle couramment de la confirmation administrée aux convertis de l'hérésie et le mot, je le sais, correspond à la pensée. Ils n'ont pas admis pour cela, du moins la plupart, que l'Église ait jamais réitéré formellement le sacrement de confirmation; mais ils croient ou bien que les hérétiques ne l'administraient pas à ceux qu'ils baptisaient, ou bien que l'Église n'en reconnaissait pas la validité.

Leur explication toutefois n'agrée pas à tous et une autre opinion, se fondant sur le premier groupe des documents signalés, voit dans cette imposition des mains un rite d'ordre proprement pénitentiel : les hérétiques convertis auraient été réconciliés avec l'Église comme l'étaient les pécheurs après leur pénitence publique, et ainsi s'expliquerait que le rite accompli sur eux ait été considéré comme une image de la pénitence : *sub imagine, cum imagine pœnitentiæ*. Telle est l'explication que donnent Bellarmin, *De confirmatione*, VII; Arcudius, *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis*, l. II, *De confirmatione*, c. XVIII; Goar, *Rituale Græcorum*, notes sur l'euchologe du patriarche S. Méthode, p. 887, reproduites dans Migne, *P. G.*, t. C, col. 1306-1308; dom Coustant, *Dissertatio qua vera Stephani circa receptionem hæreticorum sententia explicatur*, V, reproduite dans Migne, *P. L.*, t. III, col. 1218 sq.; dom Maran, *Præfatio ad opera S. Cypriani*, VII, reproduite dans Migne, *P. L.*, t. IV, col. 41-42; Ballerini, *nota 9 ad Epist. S. Leonis* CLIX, *P. L.*, t. LIV, col. 1138-1140; Noël Alexandre, *In hist. eccles. sæculi II*, dissert. X, § 4; Tournély, *Prælectiones de sacramentis baptismi et confirmationis*, q. IV, a. 2; Drouin, *De re sacramentaria*, 2e édit., Venise, 1756, l. III, p. II, t. II, p. 324 sq.; Schwane, *Dogmengeschichte*, l. XXXIX, p. 535-537; Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, p. 130-149; d'Alès, *L'édit de Calliste*, p. 446, et la plupart des théologiens catholiques.

2. *Principe de solution : l'absolution pénitentielle donne le Saint-Esprit.* — Il ne rentre pas dans le cadre de cet article de traiter cette question à fond. On nous permettra de renvoyer pour cela aux articles publiés dans les *Recherches de science religieuse*, de mai à décembre 1914, sous ce titre : *Absolution ou confirmation? la réconciliation des hérétiques*. Nous nous bornerons ici à indiquer le principe de solution qui permet, croyons-nous, de départager les deux opinions. Depuis des siècles qu'elles s'affrontent, elles se heurtent à l'explication du fait que cette imposition des mains se présente et a été comprise comme une collation réelle du Saint-Esprit. Estimant l'une et

l'autre que donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains, c'est confirmer, la première s'est attachée à ce fait comme à un point acquis et fondamental d'où il faut partir pour déterminer le sens exact de la cérémonie, et la seconde s'est trouvée impuissante à expliquer qu'une absolution pénitentielle se présentât ainsi sous les traits du sacrement de confirmation. Il faut en prendre son parti, en effet : si l'imposition des mains *in pœnitentiam* s'est toujours distinguée de l'onction spirituelle ou de l'imposition des mains *in Spiritum Sanctum*, comme se distinguent et s'opposent aujourd'hui, dans nos conceptions, les sacrements de pénitence et de confirmation, le problème de la réconciliation des hérétiques n'est pas susceptible d'une solution qui s'impose. Le fait de cette distinction restera toujours le point critique où les deux solutions classiques se rencontreront sans parvenir à s'écarter l'une l'autre. Seulement ce fait capital, que tout le monde admet, il est remarquable que personne ne le prouve; et la réalité en est, de fait, pour le moins contestable. Il est facile d'établir d'une part que l'imposition des mains proprement pénitentielle était considérée aux premiers siècles comme destinée à donner le Saint-Esprit aux chrétiens que le péché en avait dépouillés, et d'autre part que les auteurs qui parlent de donner le Saint-Esprit aux convertis de l'hérésie entendent eux-mêmes par là surtout et à proprement parler le don premier qui en est fait à l'âme au moment de sa justification. Or, cette constatation une fois faite, il apparaît que les deux expressions : *in pœnitentiam* et *in Spiritum Sanctum*, ne sauraient plus s'opposer comme s'excluant l'une l'autre. Si l'on fait attention, en outre, qu'il ne faut pas, dans l'histoire des sacrements, s'attacher au seul matériel des rites accomplis pour retrouver aux époques primitives la réalité de nos divers sacrements; que, les distinctions de rites essentiels ou secondaires et les précisions de notions qui nous sont si familières étant le résultat d'une longue élaboration liturgique et théologique, il y aurait danger manifeste d'erreur à vouloir les retrouver auparavant telles qu'elles sont devenues plus tard; et que, par conséquent, pour identifier des rites anciens avec nos sacrements actuels, il faut avoir égard aussi ou surtout à la nature des effets qui y sont attachés, on ne croira pas que la réconciliation des hérétiques, pour avoir comporté le même rite et la même formule que la collation du Saint-Esprit identifiée par nous avec la confirmation, doive être identifiée elle aussi avec le même sacrement. Ce serait oublier que le Saint-Esprit se donne aux âmes en des manières et à des moments bien divers; ce serait aussi méconnaître le principe fondamental que l'imposition des mains est avant tout une prière et que la même prière peut être ordonnée à obtenir de l'Esprit-Saint des effets d'ordre tout différent.

C'est par là, croyons-nous, que doit se résoudre la controverse sur la nature propre de l'imposition des mains aux hérétiques.

a) Rôle universellement attribué au Saint-Esprit dans la rémission du péché. — L'antiquité chrétienne a fait de la présence du Saint-Esprit dans le chrétien la caractéristique propre de la justification. L'Esprit est le don incréé, qui produit, accompagne et entretient en lui le don créé de la grâce. Acquérir l'état de grâce, c'est donc recevoir en soi le Saint-Esprit et demeurer ou retomber dans l'état de péché, c'est en être privé ou le perdre. En se réconciliant avec Dieu et en recouvrant l'état de grâce, le pécheur recouvre donc le Saint-Esprit et les auteurs des premiers siècles parlent, en effet, couramment à ce propos du don du Saint-Esprit, que fait aux pénitents le prêtre qui leur impose les mains pour les absoudre. Saint Cyprien, par exemple, dans sa lettre LVII, 4, dit du pénitent que, s'il n'avait pas « reçu la paix, » c'est-à-dire l'absolution, il n'aurait pas reçu l'Esprit du Père, édit. Hartel, p. 653; saint Denys d'Alexandrie, dans sa lettre à saint Denys de Rome, reproche à Novatien, qui refusait d'accorder la réconciliation aux pénitents, de leur refuser le retour du Saint-Esprit, dans Eusèbe, *H. E.*, VII, 8, *P. G.*, t. XX, col. 653; la *Didascalie des apôtres*, II, 41, 2, est formelle : *Quemadmodum gentilem baptizas ac postea recipis, ita et huic* [*peccatori converso qui fructus pœnitentiæ ostenderit*] *manum impones, omnibus pro eo precantibus, ac deinde eum introduces et participem facies Ecclesiæ* [ἀποκαταστήσεις αὐτὸν εἰς τὴν ἀρχαίαν αὐτοῦ νομήν, *Constit.*] *et erit ei in loco baptismi* IMPOSITIO MANUS; *namque aut per* IMPOSITIONEM *manus aut per baptismum accipiunt* PARTICIPATIONEM SPIRITUS SANCTI [καὶ γὰρ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν ἡμετέρων χειρῶν ἐδίδοτο τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, *Constit.*], édit. Funk, t. I, p. 130-131; saint Ambroise, qui dans son *De pœnitentia*, I, 2, 7-8, revendique comme un véritable *jus sacerdotale* ou *officium sacerdotis* le *munus Spiritus Sancti* ou le *jus Spiritus Sancti* [*quod*] *in solvendis ligandisque criminibus est*, trouve, II. 3, 18, dans l'anneau remis au doigt de l'enfant prodigue, le symbole du sceau de l'Esprit rendu au pécheur au terme de sa pénitence : *Det annulum in manu ejus, quod est fidei pignus et Sancti Spiritus signaculum*, *P. L.*, t. XVI, col. 500; saint Asterius d'Amasée fait de même dans son interprétation de la même parabole de l'enfant prodigue. Avec sa robe on lui rend son anneau, et si l'une représente la grâce dont le chrétien est revêtu au baptême et qu'il recouvre par la pénitence, l'autre est le symbole du don de l'Esprit dont il avait reçu l'empreinte, comme d'un sceau, au moment de son adoption divine, et dont il reprend maintenant possession. « Car le Saint-Esprit fait comme la colombe pour son pigeonnier délabré. Il abandonne le chrétien qui se dévoie et ne revient à lui que quand il est délicatement ramené, lorsque les ouvertures des sens, par lesquelles le péché avait auparavant libre accès, ne lui inspirent plus aucune crainte, et que l'âme convertie, comme une maison reblanchie, a retrouvé sa splendeur. » *Homélie sur les deux fils d'après saint Luc*, publiée d'après un manuscrit de l'Athos, par le Dr Adolf Bretz, *Studien und Texte zu Asterios von Amasea*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1914, t. XL, p. 113-114. Il est utile de joindre à ce passage le résumé qu'en a fait Photius, et qui est tout ce qu'on connaissait jusqu'ici de cette homélie : Δίδοται τῷ ἀσώτῳ μετὰ τὴν στολὴν καὶ δακτύλιος, σύμβολον τῆς νοητῆς σφραγῖδος τοῦ Πνεύματος. Ὡς γὰρ ἐν τῇ διὰ τοῦ βαπτίσματος παλιγγενεσίᾳ καὶ στολὴ καὶ σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου, οὕτω καὶ ἐν τῇ διὰ τῆς μετανοίας ἀναγεννήσει. *Bibliotheca*, cod. 271, *P. G.*, t. CIV, col. 213. La comparaison de la colombe est omise, mais l'idée est très exactement traduite et en termes qui montrent la persistance au IXe siècle de la doctrine du IVe sur l'attribution à la pénitence sacramentelle d'une infusion du Saint-Esprit semblable à celle de la régénération baptismale.

L'auteur du commentaire sur les Épîtres de saint Paul, désigné sous le nom de l'*Ambrosiastre*, est aussi fort clair : le Saint-Esprit, qui s'est éloigné de l'âme coupable, y revient par la pénitence : *Spiritus Sanctus permanet in eo cui se infuderat, si permaneat in proposito regenerationis; si quominus, abscedit, ita tamen ut, si se reformaverit homo, redeat ad illum. In Eph.*, III, 1, *P. L.*, t. XVII, col. 197. Saint Jérôme identifie explicitement la rémission des péchés avec une certaine collation du Saint-Esprit. Voici comme il parle de la réconciliation pénitentielle dans son *Dialogue contre les luciférien*s : le fait qu'il en ait mis la description dans la bouche de l'adversaire ne diminue point

la portée de son témoignage; sur la grandeur des fonctions sacerdotales, les deux interlocuteurs sont pleinement d'accord et l'orthodoxe laisse volontiers le luciférien s'étendre sur ce sujet : « Entre autres fonctions, dit donc celui-ci, le prêtre (c'est-à-dire l'évêque) a celle d'imposer les mains au laïque qui se présente à lui; *il invoque sur lui le retour du Saint-Esprit* et c'est ainsi, après indiction d'une prière au peuple, que celui qui avait été livré à Satan pour la destruction de la chair et le salut de l'esprit, est réconcilié par lui à l'autel, » n. 5, *P. L.*, t. XXIII, col. 159. Il s'agit bien ici, on le voit, du ministère ordinaire de la réconciliation pénitentielle et il n'est nullement question des hérétiques. L'imposition des mains, accompagnée d'une prière pour obtenir « le retour du Saint-Esprit, » est celle qui permet au pécheur l'accès de l'autel, qui rend à ce membre de l'Église la santé compromise par ses fautes. Saint Jérôme, on le voit, met très réellement sous nos yeux la cérémonie de l'absolution publique, telle qu'elle se pratiquait alors dans toutes les Églises d'Occident, et on ne saurait affirmer plus clairement qu'une collation du Saint-Esprit était attachée à la rémission des péchés. Saint Augustin enfin explique par là et pourquoi la rémission du péché se fait par la vertu du Saint-Esprit et pourquoi le refus de la pénitence s'appelle le péché contre le Saint-Esprit. La rémission des péchés a le Saint-Esprit pour auteur. Encore que cette œuvre lui soit commune avec les deux autres personnes divines, elle lui est cependant spécialement attribuée : *quam remissionem cum Trinitas faciat, proprie tamen ad Spiritum Sanctum intelligitur pertinere, Serm.*, LXXI, 17, 28, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 460;... *tanquam proprium est opus Spiritus Sancti, ibid.*, 20, 39, col. 563; le Christ n'a remis le péché que dans le Saint-Esprit et il a voulu que l'Église fît de même. *Ibid.*, 12, 19, col. 454. Or la raison de tout cela est que cette rémission consiste à nous arracher à l'esprit impur pour faire de nous des temples du Saint-Esprit. *Remissio peccatorum, quoniam non datur nisi in Spiritu Sancto, in illa Ecclesia tantummodo dari potest, quæ habet Spiritum Sanctum. Hoc enim fit remissione peccatorum, ne princeps peccati, spiritus qui in seipsum divisus est, regnet in nobis, ut eruti a potestate spiritus immundi, templum deinceps efficiamur Spiritus Sancti. Ibid.*, 20, 33, *P. L.*, col. 463. Celui qui nous purifie et nous accorde le pardon, le fait en s'établissant en nous pour y habiter, *ut a quo mundamur accipiendo indulgentiam, ipsum accipiamus habitatorem.*

La réalité, d'ailleurs, de cette infusion du Saint-Esprit correspondant à la rémission du péché, était encore bien présente aux esprits au moyen âge. Gratien, dans son *Décret*, argumentant pour prouver qu'il y a rémission du péché dès avant la confession, établit la déduction suivante : *Habet itaque anima sibi Deum præsentem per gratiam, quæ vivens peccatum suum confitetur, eamque vita, quæ Deus est, inhabitat, quam inhabitando vivere facit. Si autem illam inhabitat, ergo templum Spiritus Sancti facta est, ergo illuminata est, ergo a tenebris peccatorum expiata est. De pœnitentia*, dist. I, c. 35, Friedberg, p. 1166-1167. Saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. LXXXIV, à l'art. 4, où il nie que l'imposition des mains soit requise pour le sacrement de pénitence, se fait cette objection : *In sacramento pœnitentiæ recuperat homo Spiritum Sanctum amissum. Sed Spiritus Sanctus datur per impositionem manuum... Ergo....* La réponse, ad 2[um], écarte la conclusion, en faisant observer que l'imposition des mains n'est pas requise pour toutes les infusions du Saint-Esprit, mais elle ne conteste aucunement le fait posé en principe que par la pénitence l'homme recouvre le Saint-Esprit : *Non quælibet acceptio Spiritus Sancti requirit manus impositionem, quia etiam in baptismo accipit homo Spiritum Sanctum nec tamen fit ibi manus impositio.*

b) Le Saint-Esprit est donné aux hérétiques pour leur remettre les péchés. — Ceux-là mêmes, parmi les auteurs anciens, qui parlent d'une collation du Saint-Esprit aux convertis de l'hérésie, l'entendent surtout et à proprement parler du don premier qui en est fait à l'âme lors de sa justification. En d'autres termes, ils entendent que les hérétiques, malgré la validité de leur baptême, demeurent dépourvus de la grâce et donc du Saint-Esprit, et que le rite de leur réconciliation a pour but de le leur donner pour suppléer ainsi à l'inefficacité du sacrement de baptême reçu hors de l'Église. C'est évident pour saint Cyprien. Toute son argumentation, en effet, se ramène à ce dilemme fondamental : ou bien, par le baptême, les hérétiques ont eu leurs péchés remis et donc ont reçu le Saint-Esprit, car il n'est de rémission des péchés qu'avec et par le Saint-Esprit, et alors quel besoin de le leur donner par l'imposition des mains? *Epist.*, LXXIII, 6; LXXIV, 5; LXXV, 8, etc., ou, au contraire, comme l'indique la collation qui leur en est faite, ils ne l'ont pas reçu au baptême, et donc ils n'ont pas obtenu non plus la sanctification, la rémission des péchés, et alors, comment leur baptême peut-il être considéré comme valide, *Epist.*, LXIX, 11; LXXIV, 5, comme efficace? dirions-nous, car, à la base de toute cette polémique, se trouve, nous l'avons déjà dit, l'oubli ou la méconnaissance de la distinction, précisée depuis, entre le caractère imprimé par le sacrement et ses fruits de sanctification. Saint Cyprien raisonne comme si le pape avait admis pour les baptisés dans l'hérésie une réelle participation à ces derniers et la contradiction qu'il croit voir entre cette concession et la prescription de leur imposer les mains montre bien le sens qu'il découvre à ce rite : dans la pensée de saint Étienne, il le croit destiné à donner le Saint-Esprit comme auteur et principe de la rémission des péchés.

Aussi se tient-il pour assuré de confondre par là ses adversaires. Cette rémission des péchés, leur dit-il, les convertis de l'hérésie ont si bien conscience de ne l'avoir pas obtenue, qu'ils viennent à l'Église pour la recevoir. *Illi se peccasse et propter hoc ad Ecclesiæ indulgentiam venire fatentur. Epist.*, LXXIII, 20. *Ad fidem et veritatem veniunt et agentes pœnitentiam remitti sibi peccata deposcunt. Ibid.*, 22. *Cum cognoscunt baptisma nullum foris esse nec remissam peccatorum extra Ecclesiam dari posse, avidius ad nos et promptius properant et munera ac dona Ecclesiæ matris implorant. Ibid.*, 24. *Se illi in peccatis esse et nihil gratiæ habere se ac propterea ad Ecclesiam venire fatentur. Epist.*, LXXV, 23. Mais vous, en acceptant leur baptême, vous leur donnez d'abord à croire qu'elle leur a été déjà accordée : *Quam vanum est porro et perversum, ut, cum ipsi hæretici, repudiato et relicto vel errore vel scelere in quo prius fuerant, agnoscant Ecclesiæ veritatem, nos.... venientibus ac pœnitentibus dicamus eos remissionem peccatorum consecutos esse, Epist.*, LXXIII, 20, puis, en vous bornant à leur imposer les mains, vous renoncez vous-mêmes à la leur procurer : *Cum se illi in peccatis esse et nihil gratiæ habere se ac propterea ad Ecclesiam venire fateantur, tu eis remissionem peccatorum subtrahis quæ in baptismo datur, dum dicis eos jam baptizatos et extra Ecclesiam Ecclesiæ gratiam consecutos. Epist.*, LXXV, 23 ; car il faut les deux sacrements pour la régénération, la sanctification et l'insertion au Christ, *Epist.*, LXXIII, 21; LXXII, 1, etc. En sorte que la ligne de conduite adoptée par vous aboutit d'une part à jeter les hérétiques dans l'illusion sur la valeur de leur baptême, *Epist.*, LXXI, 1; LXXIII, 12, 18-19, 22; LXXIV, 8; LXXV, 18, 23, et,

de l'autre, à vous faire communiquer vous-mêmes avec des pécheurs dont les péchés ne seront jamais remis. *Epist.*, LXXIII, 18-19; LXXIV, 8; LXXV, 23.

La suffisance ou l'insuffisance de l'imposition des mains pour la justification des hérétiques, voilà donc bien ce qui met aux prises Rome et Carthage. On conteste ici l'efficacité du rite réconciliateur que là on estime suffisant. Mais de part et d'autre on s'accorde sur le fruit à en attendre pour les convertis. Dans la pensée de tous, il est ordonné à leur justification première et positive. Ce qu'ils viennent chercher dans l'Église, c'est-à-dire la rémission de leurs péchés, saint Etienne et saint Cyprien admettent que l'imposition des mains est destinée à le leur assurer. L'évêque de Carthage nie seulement qu'elle y puisse suffire.

Peu importe donc que, au cours de sa démonstration, il compare ce rite avec celui qui fait suite au baptême catholique, *Epist.*, LXXIII, 9, et constitue ce que nous avons appelé la confirmation. Ce rapprochement des deux collations du Saint-Esprit est fréquent aux premiers siècles. Nous en avons signalé quelques exemples. On pourrait les multiplier. Ils posent le problème très délicat de la distinction primitive des sacrements de baptême et de confirmation; mais ils montrent aussi et surtout le lien étroit qui, dans les esprits, rattachait la rémission des péchés à la collation du Saint-Esprit et, par là même, ils achèvent d'expliquer que l'imposition des mains *in pœnitentiam* prescrite pour les convertis de l'hérésie ait été interprétée au sens d'une imposition des mains *in Spiritum Sanctum*.

L'auteur du *De rebaptismate*, le bouillant adversaire de saint Cyprien, ne l'entend pas différemment. Sur sa position exacte et l'ensemble de sa thèse, voir les articles cités des *Recherches* de 1914, p. 347 sq. Pour lui aussi l'imposition des mains aux hérétiques se fait à la fois *in pœnitentiam* et *in Spiritum Sanctum*. Non seulement, en effet, il la présente comme un abrégé du baptême destiné à produire le même effet qu'en procurerait le renouvellement intégral : *Animadverto quæsitum... utrum,.. tantummodo imponi eis manum ab episcopo ad accipiendum Spiritum Sanctum sufficeret et hæc manus impositio signum fidei iteratum atque consummatum eis præstaret, an vero etiam iteratum baptisma his necessarium esset tanquam nihil habituris,si hoc quoque adepti ex integro non fuissent.* Hartel. *Op. Cypriani* t. III, p. 69-70. *Hæc quæ in isto negotio deprehendimus adunata* [*baptisma scilicet aquæ et baptisma Spiritus*] *videamus utrum possint esse aliquando etiam singulariter disposita, quasi non sint mutila sed tanquam integra atque perfecta.* III, p. 73; cf. c. VI, p. 77. C'est l'opposition des deux thèses et l'auteur soutient la première.

Non seulement il en prouve l'efficacité par l'effet de la rémission des péchés que produit le Saint-Esprit en descendant sur la famille du centurion Corneille, V, p. 75; il juxtapose en outre, et à plusieurs reprises, les expressions de pénitence et de Saint-Esprit. La question qui met aux prises les évêques, dit-il dès le début, c'est de savoir, dans le cas où les hérétiques *totis præcordiis pœnitentiam agerent et erroris sui damnationem intelligentes auxilium salutis ab ea* [*Ecclesia*] *implorarent..., utrum... tantummodo imponi eis manum ab episcopo ad accipiendum* SPIRITUM SANCTUM *sufficere.* I, p. 69. La conclusion où il veut amener son adversaire, c'est que *per solam manus impositionem episcopi... possit homini pœnitenti atque credenti etiam* SPIRITUS SANCTUS TRIBUI, IV, p. 74; *pœnitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis et per fidem ipsorum, quæ postea emendata est, purificato corde eorum, tantummodo* BAPTISMATE SPIRITALI... *subveniri debeat.* X, p. 82. La connexion, on le voit, est constante entre la pénitence et l'imposition des mains. C'est à des pénitents qu'elle a pour but de donner le Saint-Esprit. La condition préalable en est la rectification de la foi, la purification du cœur, l'éloignement des souillures précédemment contractées, *abscissa omni labe præteritæ conversationis.* VI, p. 77. Il faut tout cela pour que les convertis de l'hérésie obtiennent le salut par le baptême de l'Esprit indispensable à tout homme : *Si recorrigere id potuissent, non propterea a salute exciderent, sed quandoque resipuissent, integram spem salutis pœnitendo acciperent, præsertim cum* SPIRITUM SANCTUM, *quo baptizari unusquisque hominum debet, acciperent. Ibid.* Pour qui a présente à l'esprit la manière dont s'exprimaient alors les rapports de la pénitence intérieure avec la réconciliation pénitentielle, l'hésitation ne paraît pas possible : ce sont des rapports de même nature qui sont établis ici entre la pénitence des hérétiques et le rite de leur réconciliation. L'auteur associe en somme dans une même formule deux idées qu'on s'est habitué à considérer comme étrangères l'une à l'autre, et son langage s'unit à sa doctrine pour expliquer l'équivalence des deux expressions *in pœnitentiam* et *in Spiritum Sanctum*. Le sens sous-jacent à l'une et à l'autre est que les convertis sont traités en pénitents et que, si l'imposition des mains est destinée à leur donner le Saint-Esprit, elle doit le faire comme à des pécheurs qui sont encore à justifier.

Telle est aussi la conception que s'en fait saint Jérôme dans son *Dialogue contre les lucifériens*. Il serait trop long de le prouver en détail, voir les articles cités, p. 356 sq.; l'affirmation mise sur les lèvres du luciférien peut suffire : saint Jérôme ne la conteste pas; il y prend au contraire son point d'appui pour amener son interlocuteur à admettre que, comme le laïque, l'évêque hérétique, s'il fait pénitence, peut être admis dans l'Église : *Ego*, dit donc le luciférien, *recipio laïcum* PÆNITENTEM *per manus impositionem et* INVOCATIONEM SPIRITUS SANCTI, *sciens ab hæreticis Spiritum non posse conferri*, VI, *P. L.*, t. XXIII, col. 160. Et l'on voit d'abord que les deux idées de pénitence et d'imposition des mains pour le Saint-Esprit sont associées, ensuite que le motif invoqué pour donner ainsi le Saint-Esprit aux convertis de l'hérésie est que jusqu'alors ils en ont été totalement dépourvus. L'hérésie ne leur permettait pas de le recevoir dans leur âme; on le leur donne en les réconciliant avec l'Église pour qu'il en prenne possession. Ce n'est assurément pas là avoir en vue l'effet propre de notre sacrement de confirmation.

c) La réconciliation pénitentielle des hérétiques a pour but de leur donner le Saint-Esprit. — Saint Augustin permet en quelque sorte de faire la contre-épreuve. Personne ne conteste qu'il ait attribué à l'imposition des mains conférée aux hérétiques un caractère proprement pénitentiel. Non seulement, elle fait ressortir l'état de péché où ils se trouvaient jusque-là : *Manus impositio, si non adhiberetur ab hæresi venienti, tanquam extra omnem culpam esse judicaretur. De baptismo*, V, 23, 33, *P. L.*, t. XLIII, col. 193, ce qui est l'assertion classique citée pour prouver la conception pénitentielle qu'en avait saint Augustin; mais elle est directement ordonnée à assurer la rémission des péchés que n'a pas procurée le baptême reçu hors de l'Église. Car, avec le docteur d'Hippone, la distinction s'est précisée entre ce que nous appelons la validité et l'efficacité du sacrement. Si la première est indépendante de l'union à la véritable Église, la seconde y est très étroitement liée. *Ibid.*, III, 22, *P. L.*, col. 149. Ce n'est pas que cette distinction soit encore si claire et si nette, si universellement admise surtout, qu'on puisse, dans la discussion, passer outre aux confusions

qui persistent dans beaucoup d'esprits. Malgré la fermeté du principe, qu'il ne saurait y avoir de rémission du péché hors de l'Église, *Serm.*, LXXI, 17, 28; 20, 33, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 460, 463, etc., saint Augustin accepte d'argumenter contre les donatistes dans l'hypothèse que leur baptême l'ait réellement procurée. Mais ce sur quoi il n'hésite pas, c'est que leur baptisé, lorsqu'il passe à l'Église catholique, n'ait encore à l'obtenir quand même.

Peu lui importe, en effet, l'explication à adopter ; que le péché, malgré la validité du baptême, n'ait pas été remis de fait, ou qu'il ait été remis vraiment, mais en passant seulement, l'obstination hérétique l'ayant ensuite fait revivre, toujours est-il que le converti arrive à l'Église chargé de ses fautes. C'est la thèse des c. XI à XIII du *De baptismo*, *P. L.*, t. XLIII, col. 118-121, résumée au c. II du l. III. Son cas est le même que celui de ces nombreux *ficti*, qui reçoivent le baptême dans la véritable Église, mais à qui leurs dispositions réelles ne permettent pas d'obtenir le pardon de leurs fautes. Ils en restent chargés jusqu'au jour où une confession sincère met fin à leur duplicité : c'est alors, par suite de cette correction sainte et de cette confession sincère, qu'ils sont réellement purifiés. Ainsi en est-il aussi pour le baptisé de l'hérésie. Tant que, par son obstination dans l'erreur, il reste l'ennemi de la charité et de la paix du Christ, ses péchés sont à remettre. Mais quand il se réconcilie avec l'Église et en reçoit la paix, son entrée dans l'unité fait que le sacrement, demeuré jusque-là inefficace, produit en lui la rémission du péché. *De baptismo*, I, 12, 18, *P. L.*, t. XLIII, col. 119. La persistance du péché, voilà donc, quelle que soit la théorie admise sur l'action du baptême hérétique à l'égard des péchés antérieurs, ce qui fait inviter ceux qui l'ont reçu à venir à l'unité de l'Église : il leur reste à recevoir d'elle le remède de la charité et de la paix : *Sive permanserint in eis peccata, sive continuo dimissa redierint, ut ad sanitatem pacis atque charitatis veniant adhortamur. De baptismo*, I, 13, 21, *ibid.*, col. 121. S'il n'y a pas eu de rémission du tout, la conversion est indispensable pour l'obtenir. *Ibid.*, III, 13, 18. Si elle a été réelle, mais transitoire, la nécessité reste quand même de venir à la paix catholique, car il reste, en sortant du schisme ou de l'hérésie, à obtenir la purification des péchés, qui ont reparu par suite de l'absence de la charité.

Aussi saint Augustin entend-il bien que les convertis de l'hérésie se considèrent comme des pénitents. L'Église ne leur impose pas le long et humiliant régime de la pénitence publique auquel elle astreint ceux d'entre eux qui lui avaient d'abord appartenu : *Aliter tractat illos qui eam deserunt, si hoc ipsum pœnitendo corrigant, aliter illos qui in ea nondum fuerunt et tunc primum ejus pacem accipiunt; illos amplius humiliando, istos lenius suscipiendo.* Elle réserve pour les apostats qui reviennent sa plus grande sévérité : *Nec illud sine distinctione præterimus, ut humiliorem agant pœnitentiam qui jam fideles Ecclesiam deseruerunt quam qui in illa nondum fuerunt. De unico baptismo contra Petilianum*, XII, 20, *P. L.*, t. XLIII, col. 605. Cependant il n'y a là qu'une différence de degré et au donatiste qui, jouant sur le mot de pénitence et le prenant au sens étroit de ce que nous avons appelé depuis la pénitence publique, chicane là-dessus et demande pourquoi, si on le tient pour coupable, on ne la lui impose pas : *Quare ergo me... non baptizas ut abluas a peccatis?... Quare apud te vel pœnitentiam non ago?* saint Augustin répond très catégoriquement qu'elle lui est indispensable : *Imo, nisi egeris, salvus esse non poteris; quomodo enim gaudebis te esse correctum, nisi doleas fuisse perversum! Epist.*, CLXXXV, 10, 43, *P. L.*, t. XXXIII, col. 811. Et sa réponse est si bien comprise d'une pénitence non seulement intérieure, mais aussi rituelle et au for externe, qu'elle provoque aussitôt la question sur les irrégularités qui devraient en résulter normalement. Pourquoi cette pénitence n'entraîne-t-elle pas la déchéance des clercs? *Quomodo post istam pœnitentiam apud vos clerici vel etiam episcopi permanemus? Ibid.*, col. 812. L'évêque d'Hippone répond que cette loi commune, l'Église l'a adoucie aussi en faveur des donatistes, et le fait même de l'exception ainsi justifiée achève de montrer jusqu'à quel point la réconciliation des hérétiques est assimilée par lui à celle des pénitents.

Or, et c'est ici qu'apparaît la contre-épreuve, saint Augustin dit tout aussi nettement qu'on impose les mains à ces hérétiques pour leur donner le Saint-Esprit. Sa parole, qu'il est classique de citer à l'appui du caractère pénitentiel de leur réconciliation, est immédiatement suivie d'une autre qui lui assigne le don du Saint-Esprit comme but propre et direct : *Manus impositio, si non adhiberetur ab hæresi venienti, tanquam extra omnem culpam esse judicaretur. Propter charitatis autem copulationem, quod est maximum donum Spiritus Sancti, manus hæreticis correctis imponitur. De baptismo*, V, 23, 33, *P. L.*, t. XLIII, col. 193. Et, il ne faut pas s'y méprendre, cette union de la charité, qui est le plus grand bienfait du Saint-Esprit, en est cependant le premier degré. Car, s'il est vrai que *perfecta charitas perfectum est donum Spiritus Sancti*, cependant *prius est illud quod ad remissionem pertinet peccatorum, Serm.*, LXXI, 12, 19, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 455; or, on ne saurait avoir part à ce premier degré de la charité que par l'union à l'Église : *Charitas quæ cooperit multitudinem peccatorum, proprium donum est catholicæ unitatis et pacis... De baptismo*, III, 16, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 139. Elle est répandue dans les âmes par le Saint-Esprit, *Serm.*, LXXI, 12, 18, mais on ne saurait y avoir part hors de l'Église : *Non habent Dei charitatem qui Ecclesiæ non diligunt unitatem*, et c'est pourquoi, tant qu'ils n'étaient pas dans l'Église, les hérétiques ne sauraient être considérés comme ayant reçu le Saint-Esprit : *ac per hoc intelligitur non accipi nisi in Ecclesia catholica Spiritus Sanctus. De baptismo*, III, 16, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 148. *Extra hoc corpus* [*Christi, quod est Ecclesia*], *neminem vivificat Spiritus Sanctus. De correctione contra donatistas*, II, 50, *P. L.*, t. XXXIII, col. 815. Tant qu'ils demeuraient étrangers à l'Église, ils demeuraient, tout aussi bien que les *ficti* qui sont dans l'Église, étrangers au Saint-Esprit, *non habent itaque Spiritum Sanctum qui sunt extra Ecclesiam... Sed nec ille eum percipit, qui fictus est in Ecclesia, ibid.*; cf. *Serm.*, VIII, 11, 13; LXXI, 18, 30; en sorte que, n'y ayant pas de rémission des péchés en dehors du Saint-Esprit, et cette rémission ne pouvant donc être obtenue que dans l'Église, qui a le Saint-Esprit, *Serm.*, LXXI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 463, malgré la validité de leur baptême, hérétiques et schismatiques se trouvent dépourvus du Saint-Esprit, *Serm.*, CCLXIX, 2, 4, *ibid.*, col. 1235, 1237, et c'est pour le leur donner qu'on les invite à s'unir à l'Église : *Habetis baptismum Christi, venite ut habeatis Spiritum Christi. Ibid.*, 3, col. 1236. *Veniant,... accepturi Spiritum Sanctum, quem habere non possunt, quandiu sunt hostes unitatis. Serm.*, VIII, 11, 13, *ibid.*, col. 73. Mais la charité que le Saint-Esprit répandra dans leur âme est celle qui couvre la multitude des péchés et fait passer de l'état d'injustice à l'état de justice : *Quærimus vos injustos, ne permaneatis injusti, quærimus perditos ut de inventis gaudere possimus... Non quidem accipitis baptismum, qui vobis extra compagem corporis Christi inesse potuit, prodesse non potuit; sed accipitis unitatem Spiritus in vinculo pacis... et charitatem quæ, sicut scriptum est, cooperit multitudinem peccatorum. De correctione donatist.*, 10, 43, *P. L.*,

t. XXXIII, col. 811. Cf. *De baptismo*, III, 16, 21. Est-il possible d'associer plus clairement, dans l'acte même de la réconciliation des hérétiques, l'idée de collation du Saint-Esprit et de rémission du péché?

On pourrait faire les mêmes constatations chez saint Léon le Grand. Tandis que, pour les apostats qui reviennent à l'Église, il exige, en plus de l'imposition des mains, le *pœnitentiæ remedium, Epist., ad Nicetam*, Jaffé, n. 536; *P. L.*, t. LIV, col. 1138, pour les hérétiques simples, il déclare suffisante l'invocation du Saint-Esprit qui accompagne l'imposition des mains. *Epist. ad Nicetam*, VII, Jaffé, n. 536; *ad Neonem*, Jaffé, n. 543; *ad Rusticum*, Jaffé, n. 544; *P. L.*, t. LIV, col. 1138-1139, 1194, 1209. Et cette opposition jointe sans doute à cette mention formelle du Saint-Esprit a été cause qu'on a cru reconnaître dans la réconciliation de ces derniers la confirmation, par exemple, Witasse, *De confirmatione*, part. II, q. II, a. 6, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. XXI, col. 1052. Mais saint Augustin fait également cette opposition, et le *remedium pœnitentiæ*, dont parle le pape pour les apostats convertis, n'est pas autre chose que cette *humilior pœnitentia*, dont l'évêque d'Hippone disait qu'il n'était que juste de les y soumettre, tandis qu'on en dispensait les hérétiques simples. Elle reparaît d'ailleurs dans le paragraphe suivant de la lettre *ad Rusticum*, à propos de catholiques qui, enlevés enfants par les barbares, ont été contraints de participer plus ou moins à des actes idolâtriques. Tandis qu'on exige la pénitence publique de ceux d'entre eux qui ont vraiment adoré les idoles ou se sont rendus coupables d'autres crimes, homicides, fornications, pour ceux qui se sont bornés à prendre part aux repas des païens et à manger les viandes immolées aux dieux, on se contente, avant de les admettre aux sacrements, d'une purification par les jeûnes et l'imposition des mains. *Si convivio solo gentilium et escis immolatitiis usi sunt, possunt jejuniis et* MANUS IMPOSITIONE *purgari... Sin autem aut idola adoraverunt, aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos nisi per* PŒNITENTIAM PUBLICAM *non oportet admitti.* Inq. 19, *P. L.*, t. LIV, col. 1209. Quant à l'invocation du Saint-Esprit, pour saint Léon, comme pour saint Augustin, elle a manifestement pour objet d'assurer aux convertis la sanctification première, qui leur a fait défaut au baptême. On veut conférer aux convertis ce qui leur a manqué : *hoc tantum quod defuit conferatur* (*ad Neonem*) et ce qui a manqué, ce n'est pas le rite même de l'imposition des mains — bien rares étaient les sectes où il était omis — c'est la vertu du Saint-Esprit que les hérétiques sont incapables de donner : *invocata virtute Spiritus Sancti, quam ab hæreticis accipere non potuerunt. Ad Rusticum.* Du baptême, en un mot, ils ont reçu la forme, mais l'effet de sanctification, que le Saint-Esprit lui donne, n'a pas été produit et voilà pourquoi les prêtres catholiques doivent le leur procurer, *quia formam tantum baptismatis sine sanctificationis virtute sumpserunt.., ut diximus, sola sanctificatio Spiritus Sancti invocanda est*, etc. *Ad Nicetam.* Saint Léon s'inspire ici, on le voit, de la doctrine si bien mise en lumière par saint Augustin : c'est à l'efficacité du sacrement qu'il reste à pourvoir, c'est-à-dire à son action proprement sanctificatrice et purificatrice.

Mais, encore une fois, ce n'est pas ici le lieu d'insister. Il suffisait de montrer à quel point les idées de collation du Saint-Esprit et d'absolution pénitentielle sont loin de s'exclure. Dans la réconciliation des hérétiques, si parfois elles paraissent s'opposer, l'opposition n'existe qu'entre ce qui est l'*humilior pœnitentia* de saint Augustin ou le *remedium pœnitentiæ*, la *pœnitentia publica* et cette *imago pœnitentiæ* qu'était aux yeux des anciens une absolution sans assujettissement préalable aux longues et humiliantes épreuves de la pénitence proprement dite. Elle peut se ramener à la différence faite entre ce qu'on a appelé depuis la pénitence publique et la pénitence privée; on ne saurait y voir celle qui distingue le sacrement de pénitence du sacrement de confirmation.

d) Réponse à l'objection tirée des formules de la réconciliation. — L'identité plus ou moins complète des formules qui accompagnaient l'imposition des mains aux nouveaux baptisés ou aux convertis de l'hérésie, ne doit pas davantage faire illusion. Cette identité matérielle du rite dans les deux cas, saint Augustin ne la contestait pas. Il reconnaissait que l'imposition des mains, à la différence du baptême, pouvait être et était en fait réitérée : il en donnait précisément pour raison que c'était au fond et à proprement parler une prière : *Manus autem impositio, non sicut baptismus, repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem? De baptismo*, III, 16, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 149. Mais la même prière, encore une fois, peut se faire à des intentions bien différentes, et le sens formel du rite est alors loin de rester le même. Or l'intention de l'Église, tout le monde en tombait d'accord, n'était certainement pas d'obtenir le Saint-Esprit pour les convertis de l'hérésie au même sens où elle l'invoquait sur les nouveaux baptisés. Ceux-ci le possédaient déjà; il avait déjà produit en eux l'œuvre de la sanctification première; c'étaient des justes auxquels il ne restait plus qu'à assurer la plénitude des dons de l'Esprit, ce qui est le but propre du sacrement de confirmation. Les autres étaient encore des pécheurs à qui il fallait donner le Saint-Esprit pour en faire des justes; l'effet à produire en eux était du même ordre que celui de l'absolution dans toute âme coupable qui se convertit, et le rite accompli à cette intention, quels qu'en aient été l'aspect et les formules matérielles, doit donc se rattacher à ce que nous avons appelé depuis le sacrement de pénitence.

IV. DANS LES ORDINATIONS. — Dans l'ordination, l'imposition des mains est le rite attesté depuis les apôtres, le seul longtemps employé pour la collation des trois ordres sacrés tant en Occident qu'en Orient, le seul aujourd'hui encore en usage dans les Églises d'Orient, le seul aussi par conséquent, parmi ceux qui sont pratiqués dans l'Église latine, dont il soit possible d'affirmer l'origine proprement apostolique. Pour l'antiquité et pour les Églises d'Orient dont les ordinations sont reconnues valides par l'Église romaine, sa nature sacramentelle est donc hors de doute.

1° *Le problème : Est-elle restée dans l'Église latine, la matière propre du sacrement de l'ordre?* — 1. *Opinions.* — Mais la question se pose pour la période moderne dans l'Église d'Occident. Depuis le haut moyen âge, voir Many, *De sacra ordinatione*, tit. II, n. 192 sq., on a adjoint au rite traditionnel des onctions et surtout une cérémonie dite de la porrection des instruments, dont le but évident a été de symboliser plus clairement le pouvoir conféré par les divers ordres, et dont le caractère proprement sacramentel, sans avoir peut-être été l'objet d'une définition proprement dite, a du moins été reconnu, pratiquement affirmé et officiellement proposé, par les autorités les plus hautes qui soient dans l'Église, comme faisant partie de la doctrine catholique. Aussi retrouve-t-on ici une controverse analogue à celle qui existe au sujet de la confirmation. Du XIII^e^ au XX^e^ siècle on a compté six opinions plus ou moins opposées entre lesquelles, à différentes époques, se sont partagés les théologiens, cardinal van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-dogmatica*, 1914; on trouvera le classement des opinions très minutieusement étudiées par lui, dans la discussion de son ouvrage par le

P. d'Alès, dans les *Recherches de science religieuse*, t. IX, 1919, p. 120. Cinq d'entre elles, de beaucoup les plus communes jusqu'au XIX^e^ siècle, admettent le caractère sacramentel de la porrection des instruments; quatre lui associent au même titre une imposition des mains, soit l'une de celles qui de tout temps ont fait partie de l'ordination sacerdotale, soit celle qui, depuis le moyen âge, fait suite à la communion de la messe et spécifie le pouvoir reçu de remettre les péchés; une, la seule moralement qui ait eu cours dans les écoles du XIII^e^ au XVI^e^ siècle, la considère comme constituant à elle seule la matière proprement dite du sacrement. La sixième opinion, par contre, celle qui prévaut de nos jours et est présentée par beaucoup de théologiens comme étant la vraie, lui dénie tout caractère proprement sacramentel et considère l'imposition des mains comme étant et ayant toujours été le seul rite auquel fût attachée la vertu du sacrement de l'ordre.

Cette question reviendra à l'art. ORDRE. Mais il est nécessaire d'indiquer ici les principes en vertu desquels l'imposition des mains, après avoir cessé équivalemment d'être considérée comme la matière du sacrement de l'ordre, tend, au contraire, à se voir attribuer de nouveau ce caractère.

2. *Pas de principes a priori excluant le changement.* — Ces principes, il faut le dire immédiatement, sont d'ordre exclusivement théologique, et leur certitude n'excède pas celle d'une opinion libre. En dernière analyse, en effet, c'est uniquement parce qu'ils estiment ne pouvoir reconnaître à l'Église le pouvoir de déterminer et donc de modifier elle-même les rites essentiels de certains sacrements que, depuis le XVII^e^ et surtout le XVIII^e^ siècle, un grand nombre de théologiens tendent à rejeter l'enseignement sur la matière du sacrement de l'ordre qui était commun jusque-là aux diverses écoles théologiques; que les papes et les conciles avaient adopté ou promulgué; qui s'était fixé jadis et qui continue aujourd'hui encore à être exprimé dans les livres liturgiques de l'Église romaine.

Pour prouver que tel est le fondement vrai et unique de cette régression théologique, il suffit de renvoyer à l'ouvrage du cardinal van Rossum, qui est la somme très érudite et une mise au point très appliquée des arguments les plus propres à la justifier. Il le met lui-même, avec autant de netteté que de résolution, à la base de son argumentation, p. 57, 187 sq., et c'est ce qui donne à ses conclusions une allure si ferme. De soi, d'ailleurs, il est évident que le fait historique de l'antiquité et de l'universalité de l'imposition des mains dans la collation des ordres ne saurait avoir de valeur démonstrative pour l'époque moderne qu'autant qu'on exclut *a priori* toute possibilité d'addition ou de modification dans les rites essentiels à la validité du sacrement, et que l'on rejette comme nécessairement erronée toute doctrine, quelle qu'en soit l'autorité, impliquant un changement quelconque de cette nature. Plus logique et abordant le problème plus franchement que beaucoup de théologiens dont il partage et veut faire triompher l'opinion, le cardinal van Rossum va jusque-là, ou plutôt, il part précisément de là : la fixité absolue et primitive de tous les rites sacramentels lui paraît être le principe absolu qui domine toute cette discussion.

Que ce principe fondamental ne soit cependant pas une doctrine commune, le cardinal Billot l'enseigne explicitement. *De sacramentis*, t. I, thes. II, ad 1^um^; thes. XXXII; t. II, thes. XXX. Au début de cette dernière thèse en particulier, qui est consacrée à la matière du sacrement de l'ordre, l'éminent professeur conteste résolument que la fixité absolue des rites essentiels de certains sacrements soit une conséquence nécessaire de leur institution par le Christ. *In ipso limine hujus quæstionis juvabit iterum atque iterum in mentem revocare, quomodo ex doctrina catholica, quæ in Christo Salvatore agnoscit immediatum institutorem sacramentorum Novæ Legis, minime sequatur materiam et formam omnium et singulorum debuisse ab ipsomet in individuo assignari*, etc. Billuart, *De ordine*, dissert. II, a. 1, ad 1^um^, rejette lui aussi formellement ce prétendu principe premier : *Dicimus Christum non instituisse materiam hujus sacramenti determinando in specie hanc vel illam esse materiam, sed determinando tantum in genere conferendum esse per aliquod signum sensibile quod foret significativum potestatis traditæ; determinationem autem hujus signi in specie, an esset talis vel talis res, an impositio manuum, an porrectio instrumentorum, an utraque simul, reliquisse Ecclesiæ... Ecclesia itaque hac potestate sibi a Christo tradita utens, determinavit seu saltem consensit quod impositio manuum cum forma illi correspondente pro Ecclesia græca, et forte etiam in prioribus sæculis pro Ecclesia latina, esset signum legitimum utriusque potestatis traditæ ad consecrandum et ad absolvendum. At postea determinavit pro Ecclesia latina quod porrectio instrumentorum... esset signum legitimum potestatis consecrandi... Ecclesia* [*ergo*] *non potest mutare materiam sacramentorum formaliter sumptam in ratione signi et ut a Christo institutam*, [*sed potest mutare*] *materiam sumptam in ratione rei. Sic enim mutare materiam non est mutare substantiam sacramenti.* Le P. d'Alès, dans les *Recherches de science religieuse*, *loc. cit.*, qui cependant adhère à la thèse maîtresse du cardinal van Rossum parce « que les solutions les plus simples ont souvent chance d'être les plus vraies, » p. 135, en a très justement réduit le principe fondamental à sa vraie mesure : « c'est une opinion théologique, et très contestable, » p. 132. Nous avons vu plus haut, à propos de la confirmation, col. 1384, qu'un grand nombre de théologiens anciens et modernes, appartenant aux écoles les plus diverses, la contestent en effet et y contredisent formellement. C'est plus qu'il n'en faut pour montrer ce qu'il y aurait d'arbitraire à la faire prévaloir contre une doctrine qui, au contraire, aurait eu l'assentiment de tous les théologiens et exprimerait la pensée clairement manifestée de l'Église elle-même.

2° *La pensée clairement manifestée de l'Église admet le changement.* — Or, que l'Église ait clairement et formellement exprimé sa pensée sur ce point de la matière du sacrement de l'ordre, il ne paraît pas qu'on puisse le contester. Ce n'est pas qu'on ne l'ait essayé. Les théologiens et les canonistes, qui, depuis le XVII^e^ siècle, sont revenus à la théorie de l'imposition des mains comme rite propre de l'ordination, se sont tous appliqués au contraire à se convaincre qu'il n'existait pas sur cette question doctrinale de document où s'exprimât l'enseignement commun et ordinaire de l'Église. De là leurs efforts pour diminuer et écarter la portée doctrinale du décret du concile de Florence pour les Arméniens, qu'on leur opposait. Afin de passer outre, ils posaient en principe ou que le document n'était pas vraiment conciliaire, ou qu'il constituait seulement une instruction disciplinaire et liturgique destinée à renseigner les Arméniens sur les rites spéciaux de l'Église latine, ou bien encore qu'il faisait connaître uniquement une partie du rite essentiel, soit qu'elle fût omise jusque-là chez les Arméniens, soit qu'elle fût la seule dont la mention parût nécessaire, l'autre partie, l'imposition des mains, étant supposée manifestement connue, attestée qu'elle était tant par l'Écriture que par le *Pontifical romain* auquel renvoie le décret lui-même. Les explications données peuvent se ramener aux deux suivantes : *Porro hic admonendi sumus hoc decretum non a concilio*

Florentino, sed ab Eugenio IV in sessione ultima illius concilii editum fuisse pro instructione Armenorum Ecclesiæ Romanæ disciplinam scire cupientium; ideoque non dogmaticum esse, ceu visum multis, sed historicum; quod velim excidat. D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, t. III, n. 231, note. Jugement repris et cité en partie par Gasparri, *De sacra ordinatione*, t. II, n. 1007 : *Præmittendum est... eam non esse definitionem de ministro, materia et forma sacramentorum, sed instructionem tantummodo practicam... Notandum est hic de instructione Armenorum circa ea quæ erant diversa ab eorum ritibus.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, notes au n. 695 et 701.

1. *Caractère conciliaire et doctrinal du décret de Florence.* — Mais une étude plus attentive des origines et de l'histoire de ce décret fameux oblige à reconnaître que toutes ces interprétations sont surtout des expédients ingénieux, imaginés pour éviter de se mettre en opposition avec un document d'ordre doctrinal émanant d'un concile œcuménique et promulgué par un souverain pontife. Le cardinal Billot avait déjà prononcé que *nonnisi ex præjudicatæ causæ necessitate potuerunt quidam adduci ad rejiciendam normam decreti pro Armenis. Op. cit.*, 1901, t. II, thes. XXX, p. 276. Le cardinal van Rossum, après un examen minutieux de la question historique, aboutit à la même conclusion : le décret, il le reconnaît franchement, est d'ordre doctrinal et enseigne une doctrine exactement contraire à la sienne; ce qui permet d'y passer outre, comme l'exige le principe à sauvegarder et à faire prévaloir de la fixité absolue des rites sacramentels, c'est uniquement le fait que, n'ayant pas revêtu la forme d'une définition de foi proprement dite, l'enseignement que le décret contient a pu se trouver erroné. Cette solution a paru et paraîtra sans doute bien radicale, voir les objections déjà faites par d'Alès et de Guibert dans les articles déjà indiqués. Parmi les théologiens dont l'éminent auteur adopte l'opinion, bien rares, croyons-nous, sont ceux qui y auraient persisté eux-mêmes, s'ils avaient cru se mettre par là en opposition avec un document de cette nature et de cette portée. Mais la position même prise par le cardinal montre à quel point il lui paraît incontestable qu'il s'agit bien ici de doctrine.

Le P. de Guibert qui, dans ses articles sur le décret pour les Arméniens, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1919, p. 81-95, 150-162, 195-215, a suivi une marche toute différente de celle du cardinal van Rossum, en a établi lui aussi le caractère vraiment conciliaire et doctrinal : Ce n'est pas un acte purement pontifical, émanant de la seule initiative du pape; « c'est un acte promulgué en session solennelle du concile œcuménique de Florence sous la présidence d'Eugène IV. Ce n'est pas une simple exposé « historique » des rites de l'Église latine : les Arméniens les connaissaient déjà. Au concile de Sis, tenu en 1344 ou 1345, ils avaient déjà répondu au reproche d'ordonner par la seule imposition des mains, en envoyant à Rome la preuve qu'ils procédaient aussi à la tradition des instruments, depuis deux cents ans qu'ils en avaient emprunté la coutume à l'Église romaine. Voir les textes cités par le P. de Guibert, p. 207, note 2. Ce n'est pas davantage, sauf le passage sur la matière de l'eucharistie, où le décret porte expressément le mot *decernimus*, à propos de l'obligation faite aux prêtres Arméniens de mélanger eux aussi un peu d'eau au vin du calice, un document *disciplinaire* prescrivant simplement aux Arméniens ce qu'ils doivent faire... Le texte entier, les circonstances de son élaboration et les documents contemporains disent le contraire. Reste donc que le concile a voulu expliquer la vraie doctrine catholique sur les sacrements; que, sans doute, cette doctrine a de nombreuses conséquences pratiques, mais que l'exposé qui en est fait là constitue un document d'ordre essentiellement *doctrinal*... « L'expression qui paraît le mieux caractériser la nature de ce document est donc celle de *déclaration ou exposé doctrinal du concile de Florence sur les sacrements*, » p. 213-214; cf. p. 151-157, où l'auteur prouve que, s'il ne s'impose pas de ranger le décret parmi les *definitiones* proprement dites dont parle le concile, on ne saurait non plus le mettre au nombre des *statuta* ou des *præcepta* qu'il propose à l'acceptation des Arméniens.

La conclusion du cardinal van Rossum est moins nette. Il voit dans le décret un acte du *magistère ordinaire* exposant la doctrine alors la plus communément reçue dans l'Église : *Pars decreti, quæ agit de sanctis Ecclesiæ sacramentis, quæque doctrinam exhibet tum temporis magis in Ecclesia receptam, valorem documenti ab* ORDINARIA MAGISTERII AUCTORITATE *conditi non excedit. Op. cit.*, p. 169. Nous verrons tout à l'heure que le concile ne se borne pas à faire œuvre de rapporteur. L'expression de *magistère ordinaire* n'est pas elle non plus tout à fait exacte. Un décret conciliaire relève plutôt du *magistère extraordinaire* : le cardinal le reconnaît lui-même, lorsque, dans son énumération des formes que peut revêtir le magistère ordinaire, *op. cit.*, n. 422, il évite de signaler l'approbation et la promulgation des décrets d'un concile œcuménique. A cela près cependant il y a accord entre les deux auteurs, les seuls, croyons-nous, qui aient jusqu'ici étudié méthodiquement l'origine et la valeur de ce fameux décret. Ni l'un, ni l'autre, il est vrai, n'estiment qu'il y ait eu définition de foi proprement dite, encore qu'au XVI^e^ siècle, et au concile de Trente en particulier, les décisions en aient été considérées comme définitivement acquises, voir de Guibert, *loc. cit.*, p. 85-88 : « l'intention de définir n'est nulle part clairement manifestée et surtout l'Église... a laissé les théologiens discuter certaines assertions de ce document et même s'inscrire en faux contre elles, ce qu'elle n'aurait pu laisser faire pour une définition. » *Ibid.*, p. 214. Mais tous les deux en reconnaissent également le caractère doctrinal; et c'est pourquoi l'attitude prise par le cardinal tranche si fort avec celle des théologiens dont il partage l'opinion. La plupart de ceux-ci, remarque le P. de Guibert, évitent d'avouer leur opposition à ce document : ils biaisent, cherchant à diminuer la valeur du texte qu'on leur oppose et à montrer en même temps que ce texte ne leur est pas absolument contraire : c'est un cas intéressant de *psychologie théologique.* » *Ibid.*, note 1.

Pour nous, après cette mise au point de la valeur doctrinale du décret de Florence, il nous paraît de moins en moins possible d'attribuer à l'imposition des mains un caractère proprement sacramentel dans l'ordination. Si l'on reconnaît quelque valeur en théologie à l'argument tiré du *consensus theologorum*, des formules liturgiques et de l'enseignement authentique de l'Église, on n'acceptera pas de le sacrifier à une opinion contestable et contestée sur un point où il se présente lui-même avec une clarté et une force exceptionnelle.

Car, c'est bien sa pensée à elle que l'Église a exprimée dans le décret des Arméniens. Le concile ne s'est pas borné, comme le fera plus tard, par exemple, le pape Alexandre VII, à propos de la contrition imparfaite, Cavallera, *Thesaurus*, n. 1210, Denzinger-Bannwart, n. 1146, à indiquer la doctrine alors la plus communément reçue dans les écoles; il dit lui-même expressément « avoir réduit en formule brève *la vérité* sur les sacrements de l'Église »; et cela pour l'instruction des Arméniens de tous les temps, *Ecclesiasticorum sacramentorum* VERITATEM *pro ipsorum Armenorum tam*

PRÆSENTIUM QUAM FUTURORUM faciliore doctrina sub hac brevissima redigimus formula, Le fait d'avoir pris pour base de son exposé un opuscule de saint Thomas, n'en amoindrit en rien la portée. Les remaniements mêmes qu'il a fait subir au texte de l'opuscule, « en résumant surtout certains développements et en supprimant certaines explications d'allure systématique, » de Guibert, *loc. cit.*, p. 209, et pour les preuves de détail, p. 196-208, en ont, au contraire, accentué encore le caractère doctrinal. C'est bien ainsi d'ailleurs que l'entendirent les Arméniens dans l'acte d'acceptation qu'ils en firent au concile même. La bulle de promulgation *Exultate Deo*, reproduite *in extenso* dans les *Annales* de Raynaldi, traduit ainsi leur réponse aux Pères du concile : *Populo nostro Armenorum traditis... quinto brevem formulam septem sacramentorum Ecclesiæ, videlicet baptismi*, etc.... *DECLARANDO quæ sit cujuslibet sacramenti materia, forma et minister.* Ann. 1439, n. 16, édit. Theiner, t. XXVIII, p. 291 *b*. Aussi le décret ainsi rédigé, encore qu'il ne soit entré que lentement dans la documentation théologique courante (au concile de Trente, il semble avoir encore été inconnu de quelques Pères, de Guibert, *loc. cit.*, p. 85), a-t-il été considéré dès l'abord par tous ceux qui en connaissaient l'origine conciliaire comme revêtu d'une pleine autorité : à Trente, les présidents du concile ne permettent pas qu'on en conteste le caractère conciliaire, et, dans les discussions qui ont eu lieu alors sur les sacrements, il a été l'autorité à laquelle on s'est le plus souvent référé comme à une autorité ayant force de chose jugée. *Ibid.*, p. 86-88.

2. *Le décret de Florence et la « lex orandi. »* — La doctrine du décret est exprimée d'ailleurs dans les livres liturgiques. Le *Pontifical romain*, dans les rubriques générales mises en tête des ordinations, *De ordinibus conferendis*, porte expressément que l'évêque doit présenter la porrection des instruments comme étant le rite propre de l'impression du caractère sacramentel : *Moneat ordinandos quod instrumenta, in quibus character imprimitur, tangant.* Au cours ensuite des diverses ordinations, les rubriques de détail s'inspirent de cette doctrine. Même après avoir reçu l'imposition des mains, diacres et prêtres continuent à être désignés du nom de *ordinandi*; aussitôt après la tradition des instruments, ils sont dits *ordinati*. Aussi bien suffit-il de suivre les cérémonies d'une ordination sacerdotale pour se rendre compte de la pensée qui y préside. Après les litanies et la triple bénédiction de l'évêque aux ordinands prosternés; après l'imposition des mains, avec les oraisons et préface qui la suivent; quand, une fois les ordinands revêtus des vêtements sacerdotaux, l'évêque se retourne vers l'autel, s'agenouille et entonne le *Veni Creator* afin de procéder ensuite à l'onction des mains et à la porrection du calice, cette introduction solennelle à la dernière phase de la cérémonie donne l'impression très nette qu'on en est arrivé au moment décisif. A qui sait que l'ordination ne comportait jadis que l'imposition des mains, il apparaît évident qu'il y a eu depuis soudure d'un rite nouveau. Mais à qui suit les rites dans leur ordre actuel, tous ceux qui précèdent semblent n'avoir été qu'une préparation à la collation du pouvoir sacerdotal qui se fait alors. Et lorsque, ensuite, on relit l'article de saint Thomas, *Sum. theol.*, III[æ] *Supplem.*, q. XXXVII, a. 5, tiré de *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIV, q. II, a. 3, sur le moment où s'imprime le caractère sacerdotal, la correspondance apparaît si parfaite entre les explications du saint docteur et l'impression produite par la succession des cérémonies qu'on ne peut s'empêcher de conclure à une complète identité de pensée entre la *formula credendi* et la *formula precandi*. *Episcopus*, écrit saint Thomas, *in collatione ordinum duo facit : præparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem, et ordinis potestatem tradit. Præparat quidem et instruendo eos de proprio officio et aliquid circa eos operando ut idonei sint ad potestatem accipiendam; quæ quidem præparatio in tribus consistit, scilicet benedictione, manus impositione et unctione... Sed potestatis collatio fit per hoc quod datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet. Et quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimitur.*

Il paraît inutile après cela de discuter encore sur le sens doctrinal des rites de l'ordination sacerdotale et sur la pensée de saint Thomas au sujet de la matière propre du sacrement de l'ordre. Le passage que nous venons de citer, joint à celui du *De Ecclesiæ sacramentis*, que le concile de Florence lui a emprunté, ne laisse aucun doute sur la doctrine du prince des scolastiques. Du fait qu'il attribue un certain rôle à l'imposition des mains dans l'administration de la confirmation et de l'ordre, *Sum. theol.*, III[a], q. LXXXIV, a. 4, il ne suit nullement que ce rôle soit celui de la matière du sacrement; lui-même, III[æ] *Supplem.*, q. XXXVII, a. 5, précise que cette cérémonie n'est que préparatoire à la réception de l'ordre. Tout comme l'onction « consacre » les futurs prêtres, l'imposition des mains leur assure la plénitude de la grâce : *per manus impositionem datur plenitudo gratiæ*; mais il est formellement spécifié que l'un et l'autre rite ne sont que pour les rendre *idonei ad potestatem accipiendam.*

3. *Le décret et le « consensus theologorum. »* — Il n'est pas douteux non plus que les théologiens aient été unanimes, pendant de longs siècles, à voir dans la seule tradition des instruments le rite essentiel de l'ordination. Le cardinal van Rossum, *op. cit.*, s'est appliqué à rechercher ceux qui l'ont reconnu dans l'imposition des mains où il le met lui-même. Pour toute la période des XII[e], XIV[e], XV[e] siècles, il en a trouvé sept ou huit en tout. Encore, remarque le P. de Guibert à ce propos, *Revue pratique d'apologétique*, décembre 1914, p. 221, « quatre, parmi eux, ne traitent-ils pas la question *ex professo* et ne parlent-ils de l'imposition des mains qu'en passant, sans que de leur texte on puisse tirer une position précise. » Quant aux deux principaux, saint Bonaventure et Pierre de Tarentaise, le futur Innocent V, ils admettent l'un et l'autre le principe général que le caractère, pour les divers ordres, s'imprime au moment où l'ordinand touche l'instrument qui symbolise le pouvoir reçu : *In illo signo exteriori imprimitur character in quolibet ordine in quo principalis potestas quam respicit ordo significatur tradi ordinato. Ad hanc autem significandam duo concurrunt exterius scilicet traditi alicujus instrumenti et expressio verbi.* S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIV, p. II, a. 1, q. IV. *In sacramentorum collatione, per aliqua quæ ibi fiunt suscipiens præparatur et disponitur, ut per benedictionem, unctionem, manuum impositionem et vestium concessionem* [on reconnaît l'explication de saint Thomas]; *per unicum vero actum character imprimitur, scilicet per instrumenti traditionem.* Pierre de Tarentaise, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXIV, q. III, a. 3. L'un et l'autre font également l'application de ce principe à l'ordination du sous-diaconat et des ordres mineurs et si, pour le diaconat et la prêtrise, ils concluent que la collation en est faite par l'imposition des mains, c'est encore en vertu du même principe : la main étant, d'après Aristote, l'*organum organorum*, ils voient dans l'imposition des mains la tradition d'instrument par excellence : *Quoniam datur ibi nobilis potestas et excellens, fit manus impositio, non tantum instrumenti traditio,*

quoniam manus est organum organorum in quo scilicet principalius residet potestas operandi.

« On voit par là que la conception générale du caractère sacramentel imprimé par tradition d'instrument était admise même de ceux qui paraissent s'en écarter, et ne s'en écartent en fait pour la prêtrise que par une vue subtile et artificielle que personne n'a songé à reprendre de nos jours. » De Guibert, *Revue pratique d'apologétique*, *loc. cit.*, p. 222.

Or ce *consensus theologorum* s'est maintenu en fait jusqu'au XIX^e^ siècle. Les listes dressées par le cardinal van Rossum lui-même établissent que ceux qui excluent le caractère sacramentel de la tradition des instruments pour le réserver à la seule imposition des mains sont en nombre infime comparativement à ceux qui le reconnaissent : 1 contre 11 au XV^e^ siècle; 10 contre 31 au XVI^e^; 13 contre 115 au XVII^e^; 39 contre 78 au XVIII^e^. Encore avons-nous dit dans quelles conditions s'étaient produites les adhésions à la conception plus récente : provoquées par la connaissance acquise du mode d'ordination des Grecs, qui ne comporte que l'imposition des mains; accomplies en vertu du principe de la fixité absolue des rites sacramentels, elles se sont subordonnées elles-mêmes à la condition qu'il n'y ait pas eu à Florence, de la part de l'Église, une manifestation authentique de son enseignement doctrinal. Le principe invoqué étant contestable et contesté, la condition surtout, dont on faisait tout dépendre, se trouvant démontrée inexistante par celui-là même qui avait le plus d'intérêt à en constater la réalité, on peut se demander, la valeur qui reste à des adhésions de cette nature.

4. *Conclusion.* — Dans une doctrine ayant pour elle un *consensus theologorum* tant de fois séculaire, *universam fere aciem scholasticorum*, pour parler comme Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, c. VIII, 10, 11, qui est exprimée dans les rites les plus solennels et les plus minutieusement réglés de la liturgie et qu'un concile œcuménique a authentiquement proposée comme exprimant « la vérité » en matière de sacrements, comment hésiter à reconnaître la doctrine propre de l'Église!

Elle est la seule en tout cas que cette Église ait jamais authentiquement donnée comme sienne; personne ne cite et ne saurait citer un acte quelconque de cette Église qui en soit le désaveu ou seulement l'abandon authentique. Pour la constitution de Léon XIII sur les ordinations anglicanes, voir plus loin, col. 1420. La réaction qui s'est produite au XIX^e^ siècle en faveur de la seule imposition des mains ne saurait avoir ce caractère : le point de départ en est surtout d'ordre historique et elle demeure conditionnée elle aussi par le présupposé reconnu faux du caractère purement disciplinaire ou consultatif du décret de Florence. L'Église d'ailleurs viendrait-elle à poser en faveur de cette opinion un acte dont l'autorité égale ou supérieure à celle du décret de Florence permît de la considérer comme authentiquement adoptée par elle, plutôt que d'y voir la condamnation de la doctrine enseignée par le concile, il y aurait lieu de se demander si une modification si manifeste de sa pensée antérieure n'autoriserait pas à parler une fois encore d'un changement introduit par elle dans le rite essentiel du sacrement de l'ordre.

En attendant, rejeter comme fausse et erronée la doctrine du concile de Florence, c'est admettre qu'un concile œcuménique, dans un décret doctrinal, approuvé et promulgué comme tel par le pape, a « déclaré » être « la vérité en matière sacramentelle » ce qui en fait est une erreur en matière de foi.

Pour rendre acceptable pareille hypothèse, c'est vraiment trop peu qu'une opinion théologique, fût-elle la plus hautement recommandée. Le cardinal van Rossum y croit suffisant que le décret de Florence se rattache au *magistère ordinaire* de l'Église. Le propre en effet du *magistère ordinaire* lui paraît être de n'avoir pas la garantie de l'infaillibilité : *Christus duplex instituit magisterium in Ecclesia* : *ORDINARIUM unum quo vera auctoritate, a Christo collata, CITRA TAMEN INFALLIBILITATIS CHARISMA fideles instituuntur utque ducuntur*, *op. cit.*, n. 419; et comme il explique ainsi, n. 422, la possibilité d'erreur dans les encycliques et autres actes semblables du pape ou dans les décisions des Congrégations romaines rendues et promulguées en son nom, il croit que se pourrait expliquer de même l'erreur commise par le concile de Florence. Nous n'avons pas à apprécier ici cette conception du *magistère ordinaire* ni à examiner comment elle se concilie avec l'affirmation du concile du Vatican, *De fide catholica*, c. III, que le *magistère ordinaire* peut proposer et imposer lui aussi des vérités de foi proprement dites, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2194, mais, même admise cette conception; même étant admis que le décret de Florence relève du *magistère ordinaire*, encore est-il cependant que d'un décret du Saint-Office ou même d'une encyclique à un décret de concile œcuménique solennellement approuvé et promulgué par le pape il y a une certaine différence.

Et il est assurément vrai encore que, pour se trouver énoncée dans un acte conciliaire, une affirmation doctrinale n'est point pour cela même nécessairement définie. Mais l'Église ne ferait-elle donc sienne une doctrine qu'autant et dès l'instant qu'elle en donne une définition proprement dite? Ce n'est point là, nous semble-t-il, doctrine commune dans l'Église. Et ces théologiens des derniers siècles, qui, pour pouvoir prendre parti contre le décret de Florence, se sont ingéniés à lui trouver un but purement disciplinaire, historique ou consultatif, se seraient-ils ainsi appliqués à en exclure le caractère conciliaire et doctrinal, s'ils avaient cru qu'il fût loisible de contredire une doctrine approuvée et proposée comme « vraie » par un concile œcuménique? Aujourd'hui du moins que ce double caractère du décret apparaît incontestable, nous croyons qu'ils renonceraient eux aussi à y contredire et à considérer l'imposition des mains comme appartenant encore à la matière propre du sacrement de l'ordre.

3° *Le changement est total.* — 1. *C'est le sens des documents.* — Il nous paraît certain, en effet, comme au cardinal van Rossum, que la pensée de l'Église, telle en particulier qu'elle s'est manifestée au concile de Florence, exclut l'imposition des mains du rite essentiel de l'ordination. Les textes cités du Pontifical ne parlent que de la tradition des instruments, et l'on n'aurait pas songé à leur attribuer un autre sens, si l'on n'avait pas cru établie par ailleurs la nécessité de l'imposition des mains. Le commentaire de fait qu'en donne l'article cité de saint Thomas, III^e^, *Supplem.*, q. XXXVII, a. 5, est lui aussi indiscutable; indiscutable également sa pensée telle qu'elle est exprimée dans son opuscule *De Ecclesiæ sacramentis* : pas un mot n'y suggère que pour, le sacrement de l'ordre, contrairement à ce qu'il fait pour les autres sacrements, il se borne à indiquer une partie de la matière et de la forme sacramentelles, et passe sous silence la partie qu'il eût considérée comme la plus importante. Même conclusion pour le décret de Florence. Toutes les suggestions faites pour expliquer que l'imposition des mains, sans y être mentionnée, y est cependant supposée comme matière essentielle, procèdent de la conviction préalable de la nécessité de ce rite et se heurtent à la fois au but proprement doctrinal que poursuit le concile, au texte de saint Thomas qu'il reproduit, et aux paroles mêmes qu'il emploie. Rien n'indique que le concile procède pour le sacre-

ment de l'ordre autrement que pour les autres sacrements et ne donne à son sujet qu'une doctrine incomplète. Quand il a jugé à propos de préciser aux Arméniens des questions d'ordre secondaire ou purement liturgique, comme, par exemple, pour l'eau à ajouter au vin de la messe, il l'a fait en termes formels et précis; ici, comme pour le baptême, la confirmation, etc., c'est la matière essentielle et proprement dite du sacrement qu'il entend faire connaître. Et le renvoi au Pontifical romain qu'il ajoute au texte de saint Thomas n'est pas pour atténuer cette affirmation : si, de fait, le Pontifical conserve l'imposition des mains parmi les cérémonies de l'ordination, ses rubriques elles-mêmes, tant générales que particulières, indiquent qu'elle n'y est pas considérée comme le rite essentiel destiné à produire le caractère. Le concile, au reste, ne renvoie au Pontifical que pour la forme des ordres autres que la prêtrise, dont aucun, on le sait, sauf le diaconat, ne comporte, même à titre de cérémonie, l'imposition des mains.

Ces faits ne sont pas seulement significatifs par eux-mêmes; il s'établit de plus entre eux un accord si naturel et si complet que la pensée de l'Église en ressort manifestement. On peut croire ne pas être tenu d'accepter cette pensée, comme le fait le cardinal van Rossum à la suite de beaucoup de théologiens modernes, quoique dans des conditions où ces derniers ne s'en seraient pas reconnu la liberté. On peut chercher ailleurs des arguments pour essayer de prouver que la doctrine ainsi manifestée est incomplète, et le cardinal Billot, *De sacramentis*, t. II, thes. XXX, le fait, avec tous ceux qui croient devoir associer l'imposition des mains à la tradition des instruments pour obtenir le rite essentiel du sacrement. Mais comparés aux faits dont nous parlons, les arguments qui appuient les positions ainsi adoptées apparaissent si peu liés entre eux et si dépourvus de fondement solide, que seule une conviction préétablie peut en faire agréer les conclusions.

2. *Les arguments en sens contraire ne prouvent pas.* — On invoque le caractère sacramentel reconnu à l'imposition des mains aux âges où elle était le seul rite de l'ordination et sa persistance parmi les rites actuels. Mais conclure de là qu'elle a toujours conservé le même caractère, c'est, sans doute, supposer impossible *a priori* qu'elle l'ait perdu; ce n'est pas prouver que l'Église, à un moment donné, n'a point cessé de le lui reconnaître. L'antiquité et la persistance du rite ne sauraient, en effet, rien changer aux constatations déjà faites : qu'il n'ait pas cessé, depuis les apôtres, de faire partie des cérémonies de l'ordination, théologiens, liturgistes, papes et conciles ne l'ignoraient certes pas; le *Décret* de Gratien, qui le mentionne seul à l'exclusion de tout autre, part. I, dist. XXIII, c. VII, VIII, XI, aurait suffi à le rappeler à un monde qui lui empruntait toute sa documentation canonique. Cf. de Ghellinck, *Le traité de P. Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1910, t. XII, p. 29-46; mais le fait qu'ils ont néanmoins reconnu la matière propre du sacrement dans la seule tradition des instruments n'en est au contraire que plus significatif.

On se réfère à la décrétale de Grégoire IX sur la nécessité de suppléer *ad cautelam*, en cas d'omission, le rite, « introduit par les apôtres, » de l'imposition des mains : *Presbyter et diaconus, cum ordinantur, manus impositionem, tactu corporali, ritu ab apostolis introducto, recipiunt; quod si omissum fuerit, non est aliquatenus iterandum, sed statuto tempore ad hujusmodi ordines conferendos, caute supplendum, quod per errorem exstitit prætermissum.* l. I, tit. XVI, *De sacramentis non iterandis*, c. 3. Mais on n'arrive d'abord pas à se mettre d'accord sur ce qui fait l'objet propre de cette décision. Les uns croient qu'il s'agit de l'imposition des mains elle-même, qui aurait été complètement omise, cf. Many, *De sacra ordinatione*, tit. II, c. II, n. 257; les autres pensent qu'on avait seulement omis de la faire *tactu corporali*, et c'est pour cette irrégularité commise dans l'accomplissement du rite qu'elle serait à suppléer. Cf. Wernz, *Jus Decretalium*, t. II, n. 61. Puis rien, dans le texte de la décrétale, n'indique que le pape ait considéré l'imposition des mains comme étant indispensable à la validité du sacrement. On peut l'admettre sans doute, si l'on croit certain par ailleurs qu'il ne pouvait pas en être autrement, et c'est ainsi que l'entendent Wernz, *loc. cit.*, et la plupart sans doute de ceux qui partagent son opinion sur la nécessité de ce rite; mais le texte n'y oblige nullement et Mgr Many, par exemple, *loc. cit.*, croit au contraire qu'il dénote un sentiment tout opposé : *Fatendum est, si hodie contingat omitti priorem manuum impositionem, non tantum supplendum esse hunc ritum, sed totam iterari debere ordinationem, quia, cum opinio sit hodie communis ritum illum esse essentialem, imo solum essentialem, illo omisso, cetera nihil valere quisque putaret. Unde dicendum est Gregorium IX, qui hæc scribebat circa annum 1232, hanc solutionem practicum dedisse juxta disciplinam sui temporis, quo vulgo jam putabatur ritum illum esse mere accessorium.*

On allègue le c. III de la session XIV du concile de Trente sur le ministre de l'extrême-onction, où il est dit que, dans la lettre de saint Jacques, les *presbyteri* qu'on appellera auprès des malades doivent s'entendre soit des évêques soit des prêtres ordonnés par eux : *per impositionem manuum presbyterii.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 910. Le concile aurait exprimé là sa pensée sur le rite propre de l'ordination sacerdotale. Mais il est vraiment étrange que l'on ait pu attribuer à ce texte une portée pareille. Le concile ne fait qu'y déterminer le sens du mot *presbyteri* dans la lettre de l'apôtre : *Quo nomine eo loco,... intelligendi veniunt... non ætate seniores... sed aut episcopi aut sacerdotes ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum presbyterii.* Cf. I Tim., IV, 14. Pour établir que les prêtres sont seuls les ministres de l'extrême-onction, il fixe l'exégèse du texte de saint Jacques et en indique le sens tel qu'il résulte des documents de la même époque : le nom de *presbyteri (quo nomine)*, désigne là *(eo loco)*, dans cette Épître, les *episcopi* ou les *sacerdotes* qui ont reçu des évêques l'*impositionem manuum presbyterii* dont parle l'Épître à Timothée. Cette citation même de saint Paul confirme que le concile ne tend directement qu'à déterminer le sens du mot *presbyteri* dans la lettre de saint Jacques. C'est donc dépasser manifestement sa pensée que de lui attribuer l'intention d'indiquer ou seulement de rappeler quel est à ses yeux le rite propre de l'ordination sacerdotale.

3. *Confirmation par le concile de Trente.* — Tout porte à croire, au contraire, que, sur la matière du sacrement de l'ordre, le concile de Trente s'en est tenu exactement à la doctrine du concile de Florence. Nous avons déjà dit l'autorité qu'il avait reconnue au décret pour les Arméniens. Voir col. 1313. Plusieurs de ses canons sur les sacrements ne font qu'en reproduire les formules, par exemple, le canon 9 des sacrements en général, sur le caractère sacramentel, le canon 3 de la confirmation sur le ministre de ce sacrement. Cf. de Guibert, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1919, p. 86-88. Mais, au sujet du sacrement de l'ordre en particulier, il est manifeste que les deux conciles professent la même doctrine. L'un et l'autre considèrent comme sacrements, des ordinations où n'intervient à aucun titre l'imposition des mains et où l'on ne saurait assigner d'autre matière sacramentelle que la tradition des instruments. Le concile de Florence

le fait explicitement pour le sous-diaconat et les ordres mineurs. *Sacramentum ordinis, cujus materia est illud per cujus traditionem confertur ordo : presbyteratus..., diaconatus..., subdiaconatus vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem; et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem.* Celui de Trente ne s'occupe pas directement de la matière propre du sacrement; il se borne à condamner, au canon 5, le mépris que font les protestants de l'onction et des autres cérémonies qui en accompagnent l'administration, et à définir en particulier au canon 4 que le don du Saint-Esprit par l'évêque n'y est pas sans efficacité. Mais il enseigne formellement, c. II et can. 2, l'existence dans l'Église des ordres majeurs et mineurs, et il les a encore manifestement en vue les uns et les autres, quand il définit immédiatement après, can. 3, que l'ordre ou l'ordination en général est un sacrement : *Si quis dixerit ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum, excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis, aut esse tantum ritum quemdam eligendi ministros verbi Dei et sacramentorum, anathema sit.* Cette juxtaposition des deux canons, dont l'un affirme l'existence des divers ordres et dont l'autre affirme que l'ordre en général est vraiment un sacrement, suggère déjà qu'il s'agit dans les deux cas des mêmes ordres; mais surtout les erreurs protestantes que condamne le canon 3, en les opposant à la doctrine qu'il définit, prouvent que l'ordination visée est aussi celle des ordres inférieurs au diaconat; ce sont eux surtout, ce sont surtout les traditions des divers instruments que les protestants traitent de *figmentum quoddam humanum excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis*; pareil mépris et pareilles qualifications ne sauraient s'entendre aussi bien des diacres institués par les apôtres ou de l'imposition des mains mentionnée tant de fois dans l'Écriture. Si donc, comme il est évident, c'est bien des mêmes ordres que le concile condamne ces interprétations outrageantes et définit le caractère vraiment sacramentel, il suit nécessairement de là que sa définition vise aussi directement, sinon surtout, les ordres inférieurs au diaconat. Nous n'entendons pas affirmer pour autant qu'il soit de foi que ces divers ordres soient eux aussi des sacrements. Ce n'est pas que la pensée du concile sur ce point ait été douteuse. Parmi les 15 théologiens appelés à donner leur avis sur le premier projet de rédaction de ces canons, un seul, le Portugais Jacques de Païva, contesta que le sous-diacon et les ordres mineurs fussent sacrements. Theiner, *Acta concilii Tridentini*, t. II, p. 136. On lui oppose, par exemple le dominicain Benoît de Mantoue, entre autres arguments, l'autorité du concile de Florence. *Ibid.*, p. 138. Dans les congrégations générales qui vinrent ensuite, ce point-là ne paraît plus avoir fait l'objet d'aucune réserve. Cependant, ici encore, les discussions qui, depuis le concile de Trente, ont pu se poursuivre librement dans l'Église touchant cette question, obligent à admettre que ce canon n'a pas été compris au sens strict d'une définition de foi. Mais le moins qu'on en puisse dire est bien ce qu'en écrit le cardinal Billot : *Non multum aberrabit quisquis dixerit magis consentaneam conciliorum* (de Florence et de Trente) *determinationibus doctrinam quæ tenet alios quoque gradus diaconatui inferiores partem potestativam esse hujus sacramenti, atque ideo singulas ordinationes characterem imprimere et confere gratiam. De sacramentis*, 1901, t. II, thes. XXIX, § 2, p. 264.

Comment et dans quel sens le sacrement ainsi entendu peut-il néanmoins être dit institué immédiatement par le Christ, on peut le voir dans les théologiens qui, comme saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a] *Supplem.*, q. XXXVII, a. 2, enseignent cette doctrine; ce n'est pas ici le lieu d'insister là-dessus. Il suffit d'avoir montré l'accord parfait de doctrine que l'on constate entre les deux conciles de Trente et de Florence. En reconnaissant l'un et l'autre un sacrement dans des ordinations d'où est totalement absente l'imposition des mains, ils achèvent de mettre en lumière à quel point ce rite, pour ancien et constant qu'il soit dans l'Église, a cessé d'y être considéré pour l'Occident comme la matière propre du sacrement de l'ordre. Contre la pensée de l'Église ainsi manifestée, il n'y a pas de théorie systématique et *a priori* qui puisse prévaloir.

4° *Pas de régression à propos des ordinations anglicanes.* — Certains verraient volontiers dans les *Lettres apostoliques* de Léon XIII sur l'invalidité des ordinations anglicanes *Apostolicæ curæ*, du 13 septembre 1896, une preuve de l'abandon officiel par l'Église du décret de Florence : le pape n'y invoque pas contre la validité de ces ordinations l'absence du rite prescrit par le concile; il n'y fait aucune allusion à la porrection des instruments; il y mentionne au contraire l'imposition des mains comme matière du sacrement de l'ordre : et il n'y déclare invalides les ordinations anglicanes qu'à raison des formules qui l'accompagnent dans l'ordinal anglican : le sens n'en est pas assez déterminé pour la forme du sacrement de l'ordre. N'est-ce point la preuve, conclut-on, que Léon XIII tient l'imposition des mains pour une matière suffisante? Assurément, a-t-on répondu, elle pourrait être suffisante, elle l'est dans les Églises d'Orient, et Léon XIII ne conteste pas qu'elle pût l'être aussi dans l'Église anglicane. A vrai dire même, Rome ne l'a jamais contesté; elle n'a jamais déclaré nuls les ordres anglicans du seul fait de l'absence d'une matière suffisante. Même aux époques où dans les milieux théologiques on insistait plus volontiers sur la nécessité dans l'Église latine de la porrection des instruments, on évitait, dans le cas des anglicans, de faire entrer cette considération en ligne de compte. Partant, au contraire, du fait que la porrection des instruments n'existe pas plus en Orient que dans l'Église anglicane, on écartait, comme insuffisante à dirimer la question, l'absence de ce rite et l'on s'attachait uniquement à discerner si les paroles accompagnant l'imposition des mains dans l'ordinal anglican indiquaient ou impliquaient suffisamment l'intention de faire de vrais prêtres. C'est ce qui apparaît clairement dans le *votum* ou mémoire du cardinal Casanata présenté au Saint-Office en 1685 et 1704 et dont le P. Sidney F. Smith reproduit une partie dans l'article *Ordinations anglicanes* du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 1202 : « Bien que l'Église grecque et certaines Églises orientales ne connaissent pas la tradition des instruments, néanmoins, dans la prière qu'on appelle sacramentelle, elles confèrent toujours clairement le pouvoir de consacrer le corps de Jésus-Christ.... Or, les Anglais n'ayant pas la tradition des vases sacrés [qui par eux-mêmes signifieraient l'intention de conférer un vrai sacerdoce], et ne conférant pas dans la prière sacramentelle le pouvoir de consacrer, il ne semble pas que l'imposition des mains puisse suffire à elle seule.... » Or, telle est aussi, et plus exactement encore peut-être, la position prise par Léon XIII. Lui aussi ne met en cause que l'insuffisance des prières correspondant, dans les ordinations anglicanes, à ce qu'on appelle la forme du sacrement. Il ne procède point, comme certains paraissent le l'imaginer, à la solution en forme d'une question théologique : la matière et la forme du sacrement de l'ordre, dans et d'après l'Église romaine, sont telle et telle; or cette matière et cette forme font défaut dans les ordinations anglicanes; donc ces ordinations sont nulles. Pareille méthode eût été inefficace à l'endroit de ceux que

visait tout particulièrement Léon XIII, à savoir les anglicans, pour qui la doctrine et la pratique de l'Église romaine, pas plus que le concile de Florence, ne sauraient faire autorité, et surtout certains catholiques, qui, hors d'Angleterre en particulier, croyaient pouvoir en appeler des décisions antérieures au fait désormais plus avéré qu'il peut y avoir ordination valide sans porrection des instruments. N'aurait-on pas jadis attaché trop d'importance à l'absence de ce rite chez les anglicans! Pourquoi, chez eux comme ailleurs, les ordinations faites par la seule imposition des mains ne seraient-elles pas valides?

La question posée, on le voit, était uniquement une question d'espèce, et c'est pourquoi le pape prend soin de rappeler que dans la passé aussi elle a été traitée comme telle. Les instructions, par exemple, données au cardinal Pole pour la conduite à tenir à l'égard du clergé ordonné sous Édouard VI, ne s'arrêtaient pas à déterminer les conditions générales sans lesquelles les ordinations ne seraient pas valables; elle n'avaient en vue que les ordres sacrés, tels qu'ils étaient conférés en Angleterre d'après l'ordinal élaboré par les réformateurs : *Facultates legato apostolico... tributæ Anglicam dumtaxat religionisque in ea statum respiciebant; normæ item agendi... eidem legato ... impertitæ minime quidem esse poterant ad illa* GENERATIM *decernenda sine quibus sacræ ordinationes non valeant, sed debebant attinere proprie ad providendum de ordinibus sacris in eo regno, prout temporum monebant rerumque conditiones expositæ.* Lettres apostoliques *Apostolicæ curæ*, dans Piazzesi: *Acta sanctæ sedis* 1896-1897, p. 195. Pour lui, lorsqu'il a permis de remettre la question à l'étude, c'est sur l'ordinal, anglican, parce que tout dépend de là, qu'il a prescrit de faire porter les recherches : *Jussimus in ordinale anglicanum, quod caput est totius causæ, rursus quam studiosissime inquiri. Ibid.*, p. 198. Et de fait, c'est sur la signification des rites tels que les prescrit et les décrit l'ordinal anglican que porte ensuite toute la discussion : on en examine les formules primitives avec le sens qu'elles ont par elles-mêmes ou que permet de leur attribuer l'intention de ceux qui l'ont élaboré; on tient compte des additions qui y ont été faites plus tard; on va même jusqu'à concéder que telle oraison qui s'y trouve pourrait peut-être suffire comme forme si elle se trouvait dans un rite catholique approuvé par l'Église : *etiamsi forte haberi ea posset tanquam sufficiens in ritu aliquo catholico, quem Ecclesia probasset. Ibid.*, p. 201. La conclusion, on le sait, de cet examen minutieux est que la signification de ces rites n'est pas celle d'un véritable sacerdoce et c'est pourquoi les ordinations ainsi faites sont déclarées nulles. Or le principe même sur lequel s'appuie cette solution laisse complètement hors de cause la matière du sacrement de l'ordre en général. Il consiste en effet à affirmer que la signification et donc l'efficacité d'un rite sacramentel se manifeste surtout dans ce qui en constitue la forme. La matière, par elle-même, est indéterminée et c'est de la forme que lui vient sa détermination. Or, poursuit le pape en propres termes, « ceci [c'est-à-dire cette indétermination propre à la matière] apparaît en particulier dans le sacrement de l'ordre, dont la matière, telle qu'elle se présente ici — *hoc loco*, c'est-à-dire dans notre examen de l'ordinal anglican — à notre considération, est l'imposition des mains. Par elle-même, en effet, elle ne signifie rien de défini et elle intervient dans la confirmation tout aussi bien que dans certaines ordinations : *Significatio, etsi in toto ritu essentiali, in materia scilicet et forma, haberi debet, præcipue tamen ad formam pertinet, cum materia sit pars per se non determinata, quæ per illam determinetur. Idque in sacramento ordinis manifestius apparet, cujus conferendi materia,* QUATENUS HOC LOCO SE DAT CONSIDERANDAM, *est manus impositio, quæ quidem nihil definitum per se significat, et æque ad quosdam ordines, æque ad confirmationem usurpatur. Ibid.* Le pape, on le voit donc par le texte et le contexte, ne porte ici aucun jugement sur le rôle propre de l'imposition des mains dans le sacrement de l'ordre en général; il ne formule pas non plus, il est vrai, la moindre réserve sur son aptitude à en constituer la matière essentielle, il constate au contraire que dans l'ordinal anglican elle remplit manifestement ce rôle : dans l'espèce, *hoc loco*, c'est elle et elle seule qui doit être considérée comme telle. Mais de réserve, il n'y en avait vraiment pas à faire. Nous avons déjà dit comment et pourquoi le pape devait éviter de mettre ici en cause l'absence de la porrection des instruments, et le fait, au contraire, que l'imposition des mains fût seule ici à pouvoir constituer la matière du sacrement renforçait très opportunément l'affirmation générale à laquelle il allait suspendre toute sa démonstration : « dans un rite sacramentel, la signification tient surtout à la forme. » Ce passage des Lettres apostoliques revient en un mot à ceci : A devoir prouver par les rites de l'ordination chez les anglicans leur signification proprement sacramentelle, il n'y a pas à tenir compte de l'imposition des mains qui en constitue la matière. Or c'est vraiment là trop peu pour parler d'opposition entre le pape Léon XIII et le concile de Florence. On ne saurait chercher dans le silence gardé sur l'absence de la porrection des instruments l'approbation ou la consécration de l'opinion qui les exclut de la matière essentielle du sacrement qu'à condition de fermer les yeux sur la position prise par le pape et sur ce qui était son objectif propre et immédiat. Il faudrait en outre pour cela donner à sa parole sur l'imposition des mains un sens et une portée qu'elle n'a manifestement pas. D'une phrase au but purement explicatif il faudrait faire une affirmation péremptoire; il faudrait attribuer à une considération ne portant que sur le cas particulier du rite de l'ordination chez les anglicans la valeur d'un jugement sur la manière dont se doit comprendre le rite de l'ordination dans l'Église romaine; où le pape se borne à signaler un exemple particulièrement frappant de l'insuffisance d'une matière sacramentelle à signifier pleinement et par elle-même l'effet propre du sacrement, il faudrait découvrir la preuve qu'il tient lui-même cette matière pour essentielle au sacrement de l'ordre. A propos d'un procédé d'argumentation pareil, le R. P. Harent, *Études*, 1897, t. LXXIII, p. 335, a parlé jadis de « pur sophisme »; le mot ne paraîtrait que juste.

5° *Le changement n'a rien d'inconcevable.* — Il n'y a pas non plus à arguer contre le changement de la difficulté qu'éprouvent certains esprits à se représenter comment l'Église a pu en venir à une nouvelle conception du rite sacramentel pour contester qu'elle y soit venue en effet. Que d'usages, que de prescriptions, que de variations affectant la validité des sacrements se sont ainsi introduits dans l'Église sans qu'il soit possible d'en assigner la date, la manière et les auteurs! Dans l'administration du sacrement de l'ordre, où, quand et par qui ont été introduites les oraisons plus ou moins diverses qui accompagnent les impositions des mains et où, malgré leur diversité, tant d'auteurs reconnaissent la forme du sacrement? On sait que la question se pose plus pressante encore à propos de la forme du sacrement de confirmation : rien ne montre peut-être mieux la nécessité de reconnaître à l'Église un réel pouvoir de déterminer les éléments essentiels de certains sacrements, que l'ingéniosité et la virtuosité déployées par certains théologiens pour ramener malgré tout à l'unité les paroles de la formule grecque et de la formule latine. Voir,

par exemple, Chr. Pesch, *De sacramento confirmationis*, n. 524-528. Ceux qui, trouvant sans doute la méthode peu élégante ou jugeant puéril de descendre à ces détails, s'abstiennent d'aborder la question, se montrent peu conséquents avec eux-mêmes. On voit mal pourquoi l'Église aurait plus de pouvoir sur les mots ou les formules que sur les gestes, dans un rite qu'on suppose totalement et irrévocablement déterminé par le Christ lui-même, Mais, à propos de l'ordre encore, où, quand et par qui ont été introduites cette onction et cette imposition des mains avec l'*Accipite Spiritum Sanctum*, qui sont les seuls rites de l'ordination dont le concile de Trente, can. 4 et 5, défend explicitement que l'on conteste la nécessité et la valeur? Et de même, toujours en matière de sacrements, où, quand et par qui a été d'abord accordée aux simples prêtres, dans l'Église grecque, la permission habituelle d'administrer la confirmation? Où, quand et par qui a-t-il été accordé à ces mêmes prêtres grecs d'employer comme matière de l'extrême-onction une huile non bénite par l'évêque, alors que, dans l'Église latine, pareille matière est interdite même en cas de nécessité et donc considérée comme invalide? Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1628-1629. Comme toutes les coutumes légitimes, ce sont là pratiques et usages qui, introduits d'abord dans des Églises particulières par l'initiative ou avec l'approbation d'évêques, dont on sait que l'autorité en matière liturgique était jadis bien moins restreinte que plus tard, se sont trouvés un jour, par suite d'influences diverses dont la moindre n'est sans doute pas l'élaboration progressive d'une doctrine sacramentaire primitivement obscure et flottante, dans la pratique universelle, et ont reçu alors une consécration formelle et authentique comme celle du concile de Florence. Voir sur ce sujet les suggestions fort sages du P. de Guibert, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1914, p. 225-226, et dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1919, p. 215, note 1.

Mais dans l'intervalle, demande-t-on, sur quoi donc portait la foi des fidèles ou de l'Église elle-même, à propos des rites sacramentels ainsi divers et diversifiés? L'objet en restait-il flottant et était-il variable d'Église à Église comme il le serait devenu d'époque à époque? La question ici est d'ordre général et déborde donc le cadre de notre article; la réponse est donnée au traité des sacrements en général, par les théologiens qui admettent le pouvoir de l'Église dans la détermination de certains rites sacramentels. Il suffira donc de faire observer ici que cet objet de la foi, pour la matière des sacrements de la confirmation et de l'ordre, demeurant indéfini et incertain, aujourd'hui encore, a bien pu être divers et flottant jadis. S'il y a eu variation, elle a été de même nature que celle qui s'est produite pour le sacrement de mariage le jour où le mariage clandestin, jusque-là valide, a été proclamé invalide pour certaines régions tout en restant valide pour d'autres.

Mais, encore une fois, ce n'est pas ici le lieu d'insister. Notre tâche se bornait à rechercher quelle avait été à l'époque moderne la pensée de l'Église sur le rite essentiel du sacrement. Telle que l'Église l'a manifestée par ses organes habituels et dans la seule circonstance où elle en a fait l'exposé authentique, cette pensée nous a paru être que l'imposition des mains avait cessé à un moment donné de faire partie de ce rite. La conclusion qui résulte de là pour le pouvoir de l'Église en matière du sacrement de l'ordre n'a pas de quoi surprendre : elle se borne à déduire par voie logique ce que le pape Innocent IV, au XIII^e^ siècle, énonçait comme un fait historique : *De ritu apostolico inveniur in Epistola ad Timotheum quod manus imponebat ordinandis et orationes fundebat super eos; aliam autem formam non invenimus ab eis servatam..., sed subsequentibus temporibus formas quæ servantur Ecclesia ordinavit, et sunt tantæ necessitatis dictæ formæ quod si, eis non servatis, aliquis fuerit ordinatus, supplendum est quod omissum est, et, si formæ servantur, character infigitur animæ. In Decretal.*, I, XVI, c. *Presbyter*.

I. Documents. — Les écrits des Pères ont été cités dans le texte; ils ont été empruntés aux Patrologies de Migne et au *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* de Vienne, ou à des éditions spéciales, à savoir : Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1905; Achelis, *Die Canones Hippolyti*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristliche Literatur*, Leipzig, 1897, t. VI, p. 98 sq.; Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mayence, 1899; dom R. H. Connolly, *The so-called Egyptian Church Order and derived documents*, dans les *Texts and Studies* de Cambridge, 1916, vol. VIII, n. 4; dom Férotin, *Liber ordinum*, dans les *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1905, t. V; Duchesne, *Les origines du culte chrétien, Appendices*, réédit. Paris, 1900; Mansi, *Sacrorum conciliorum collectio*; Goar, *Euchologium sive rituale Græcorum*, Paris, 1647; Denzinger, *Ritus orientalium*, Wurzbourg, 1863.

II. Travaux d'ensemble. — Tous les commentateurs du IV^e^ livre des *Sentences* de Pierre Lombard; tous les théologiens modernes dans les traités soit *Des sacrements en général* pour l'imposition des mains dans la *réconciliation des hérétiques*, soit *De la confirmation* et *De l'ordre*; tous les canonistes aussi à propos surtout du *De sacra ordinatione*. A signaler à cause de leur importance particulière : Sirmond, *Antirrheticus* (I et II) *de canone Arausicano adversus Aurelium*, Paris, 1633; Witasse, *Tractatus de confirmatione*, dans Migne, *Cursus theologiæ completus*, t. XXI; A. Gau, *De valore manuum impositionis et unctionis in sacram. confirmationis*, Cologne, 1832; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, VIII, 10; XIII, 19, Rome, 1748; J. Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, Paris, 1655; dom Chardon, *Histoire des sacrements*, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. XX; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3^e^ édit., Paris, 1898; Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tubingue, 1872; H. Mayer, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten*, Kempten, 1868; A. J. Mason, *The relation of confirmation to baptism*, Londres, 1891; F. H. Chase, *The confirmation in the apostolic age*, Londres, 1909; Dölger, *Das Sakrament der Firmung*, Vienne, 1906; Johan. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig, 1911; Many, *De sacra ordinatione*, tit. II, c. I, II, Paris, 1905; G. M. card. Van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-theologica*, Fribourg, 1914.

III. Dictionnaires et encyclopédies. — Χειροθεσία et χειροτονία, dans Suicer, *Thesaurus eccles. ex Patribus græcis*, t. II; *Imposition des mains*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux; *Handauflegung* par Cremer, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e^ édit., t. VII, p. 387-389, et par Thalhofer, dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer-Welte-Kaulen, t. V, p. 1484 sq.; *Imposition of hands* par Cheetham, dans *Dictionary of christian antiquities* de Smith-Cheetham; *Laying on of hands* par Swete, dans l'*Encyclopedia biblica*, t. II, p. 1956, et dans le *Dictionary of the Bible*, t. III, p. 84-85; *Hand* (*Laying on of*) et *Ordination*, dans *The jewish encyclopedia*, t. VI, p. 211; t. IX, p. 428-429; *Bénédiction*, par dom J. Baudot; *Confirmation* et *Consécration épiscopale* par dom de Puniet, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. II, col. 670 sq.; t. III, col. 2515-2544 et 2579-2584; Confirmation, t. III, *passim*; *Ordination*, par A. d'Alès, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 1143-1158.

IV. Articles spéciaux dans les revues. — Dom de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, dans la *Revue des questions historiques*, 1902, t. XXXVII, p. 382-423; *Onction et confirmation*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 450-466; Harent, *La part de l'Église dans la détermination du rite sacramentel*, dans les *Études*, 1897, t. LXXIII, p. 315; Fr. Schmid, *Die Gewalt der Kirche bezuglich der Sakramente*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1908, p. 43 et 254; Galtier, *La consignation à Carthage et à Rome*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1911, p. 350-383; *La consignation dans les Églises d'Occident*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1912, t. XIII, p. 257-301, 467 sq.; *Absolution*

ou confirmation; la réconciliation des hérétiques, dans les *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 201-235, 339-394, 507-544; Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur les sacrements en général*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1914, p. 361 sq.; J. de Guibert, *Chronique de théologie*, sur l'ouvrage du cardinal van Rossum, dans la *Revue pratique d'apologétique* de décembre 1914, p. 211-227; A. d'Alès, *L'essence du sacrement de l'ordre*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1919, p. 116-136; J. de Guibert, *Le décret du concile de Florence pour les Arméniens : sa valeur dogmatique*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1919, p. 81-95,150-162, 195-215.

P. Galtier.

IMPRÉCATION. — 1° *Notion et exemples.* — C'est une parole de haine ou de colère par laquelle on souhaite du mal à soi-même, au prochain, ou à des créatures sans raison. Que je meure! Dieu me damne! Le diable t'emporte! La peste te crève! Le tonnerre t'écrase! tels sont quelques spécimens de ce péché et les plus communs. Les manuels de théologie la rattachent soit au blasphème, soit à la colère, et la confondent avec la malédiction. L'imprécation cesse d'être une imprécation simple et devient une catégorie du blasphème, lorsque c'est à Dieu, aux saints, à une créature en tant qu'elle est l'œuvre de Dieu, qu'on veut du mal. Souhaiter que Dieu disparaisse, maudire la religion, l'Église du Christ, ses sacrements, ses fêtes, ses prêtres et parfois le ciel, l'univers, autant de blasphèmes du genre imprécatoire inspirés par la haine de Dieu. Voir Blasphème, t. II, col. 907-908.

2° *Gravité.* — L'imprécation sans caractère blasphématoire est un péché contre l'amour dû au prochain, ou même simplement de colère. Elle est grave *ex genere suo*, autrement dit, elle constitue une faute mortelle si, le mal souhaité étant grave, elle est proférée sérieusement et de propos délibéré. Assez souvent les paroles de malédiction que la bouche vomit dans un accès d'impatience, le cœur, parce qu'il est sans haine, les désavoue : c'est l'imprécation, non plus formelle, mais matérielle, généralement sans gravité. Vénielle aussi d'ordinaire est la faute de ceux qui s'emportent en imprécations contre les animaux ou les êtres inanimés. Il en serait autrement si on devait craindre pour ceux qui entendent plus que l'étonnement, un scandale. L'imprécation même proférée sans grande animosité, et plutôt des lèvres, revêtirait une malice spéciale et pourrait être grave si elle atteignait des personnes qui ont droit à un respect particulier, à notre piété filiale, tels les supérieurs, les parents. *Qui maledixerit patri suo et matri, morte moriatur.* Lev., XX, 9.

3° *Imprécations oratoires et bibliques.* — Un genre d'imprécations à part, ce sont les imprécations pouvant être rangées parmi les figures de rhétorique. Les écrivains, les orateurs surtout en usent comme d'un procédé littéraire propre à donner de la couleur et du mouvement à leurs pensées. Ces imprécations relèvent pourtant de la morale, mais elles ont besoin qu'on les interprète largement. Nos Livres saints, notamment les Psaumes, les Prophètes, voire même l'Évangile, contiennent des malédictions ou des appels à la vengeance divine en assez grand nombre. Y voir partout et toujours un sens figuré ou quelque artifice de style serait n'en point rendre suffisamment compte. L'explication générale qu'en donne saint Thomas nous a valu quelques lumineux aperçus en la matière. Les imprécations dirigées contre les pécheurs ont un sens indicatif et sont menaces divines et prophéties plutôt que paroles de haine et de vengeance. Ou si, dans la bouche des auteurs inspirés, elles ont la forme d'un désir, d'une prière, ce ne sont point des malédictions absolues. Maudire, à proprement parler, c'est appeler ou déchaîner le mal pour le mal, sans ombre d'aucun bien. Les saints personnages de l'Écriture ne s'y laissent pas entraîner. Dans leurs imprécations les plus ardentes, ils souhaitent la fin du règne du péché et non la destruction des pécheurs; ils bénissent les chagrins et les maux qui corrigent les impies ou procurent la délivrance des bons; ils applaudissent à la justice divine qui s'exerce et non à la peine qui torture les méchants. Tels sont les principes de solution que saint Thomas applique aux imprécations bibliques pour les faire cadrer avec les règles de la théologie morale.

S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. XXI, a. 6, ad 3^{um}; q. LXXVI, a. 1; q. LXXXIII, a. 8, ad 1^{um} et 2^{um}; S. Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 131; C. Pesch, *De virtutibus theologicis*, sch. III, n. 622; C. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, Rome, 1885, t. I, n. 598, 3°, p. 422-423; Sebastiani, *Summarium theologiæ moralis*, n. 72; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, art. *Imprécation*, t. III, col. 853-855.

A. Thouvenin.

IMPUBÈRES. — I. Notion. II. Dispositions du droit canonique. III. Dispositions du Code civil vis-à-vis du mariage civil.

I. Notion. — On distingue la puberté physiologique et la puberté légale. La puberté *physiologique* consiste dans la capacité actuelle d'accomplir normalement les rapports sexuels, de telle sorte qu'ils soient de leur nature aptes à la génération. Le droit canonique ancien, d'accord en cela avec le droit romain, présume que la puberté physiologique est réalisée, pour les filles, à l'âge de douze ans, pour les garçons, à l'âge de quatorze ans accomplis. C'est cet âge qui constitue la puberté *légale*. Cf. c. 3 et 14, X, IV, II. Le *Codex juris canonici*, l. II, *De personis*, distingue le *minor* de l'*impubes : Minor, si masculus, censetur pubes a decimoquarto, si femina a duodecimo anno completo. Impubes, ante plenum septennium dicitur infans seu puer vel parvulus et censetur non sui compos; expleto autem septennio, usum rationis habere præsumitur.* Can. 88, § 2 et 3. Conformément aux instructions du Saint-Siège (voir entre autres le décret du Saint-Office, du 7 mai 1890), le temps se compte d'après l'année solaire, *a die ad diem*, c'est-à-dire du jour de la naissance au jour du mariage. Encore faut-il attendre que les années soient complètement révolues. Le nouveau Code canonique a fixé la règle du temps en ces termes : *Si terminus a quo non coincidat cum initio diei, ex. gr., decimus quartus ætatis annus... primus dies ne computetur et tempus finiatur expleto ultimo die ejusdem numeri.* Can. 33, § 3, 3°.

Chez la femme, la menstruation constitue le signe ordinaire de la puberté physiologique. Comme le fait observer Brouardel, *Le mariage*, Paris, 1900, p. 160, « le moment de l'apparition des règles est variable suivant l'hérédité, la race, la latitude géographique, la température, le climat, l'habitat à la ville et à la campagne, le régime alimentaire, la position sociale... En France,... les règles apparaissent en moyenne à quatorze ans et dix mois dans les classes pauvres, quatorze ans et cinq mois dans les classes moyennes et treize ans et huit mois dans les classes riches. »

Chez l'homme, les signes de la puberté sont les suivants : « les poils du pubis deviennent nombreux; il existe des érections souvent suivies de pollutions; les testicules augmentent de volume et deviennent plus sensibles à la pression; les joues et la lèvre supérieure se couvrent de barbe, la voix devient plus forte. » *Ibid.*, p. 126. Les mêmes facteurs, dont nous avons signalé l'influence sur le développement précoce ou tardif de la puberté chez la femme, influent sur la puberté masculine. Ici encore, du moins dans les régions septentrionales, la puberté légale est en avance sur la puberté physiologique. Cependant le cas contraire peut se présenter, quoique rarement. Les statistiques apportent des exemples

incontestables de précocité, notamment des cas de grossesse chez des filles âgées de moins de douze ans. On dit alors, en termes de droit canonique, que la *malitia supplet ætatem.*

II. Dispositions du droit canonique. — 1° *Au point de vue des fiançailles.* — Les fiançailles contractées par des impubères, à supposer qu'ils aient l'âge et l'usage de la raison, sont valables. Seulement dans la législation ecclésiastique antérieure au Code de droit canonique, ces fiançailles étaient, de droit, rescindibles au profit de la partie qui, au moment des fiançailles, n'avait pas atteint la puberté : elle pouvait renoncer au contrat dès qu'elle serait devenue pubère. Ainsi donc, l'impuberté n'entraînait pas la nullité des fiançailles. Pour qu'elles fussent valides, il suffisait que les deux contractants eussent l'usage de la raison et eussent accompli leur septième année, l'âge de sept ans étant requis en droit canonique, c. 4, 5, 13, X, IV, II; c. un. dans le Sexte, IV, II; *Codex juris canonici*, can. 88, § 3, pour l'âge de raison. Un enfant précoce, dont le développement intellectuel a devancé l'âge, était inapte à conclure un contrat de fiançailles. Mais si les fiançailles contractées entre deux impubères ou entre une partie pubère et une partie impubère, étaient valables, la partie qui avait contracté dans l'impuberté n'était pas tenue d'exécuter sa promesse de mariage; elle avait la faculté de résilier le contrat; toutefois, cette résiliation n'était efficace qu'à partir du moment où la partie intéressée était devenue pubère, c'est-à-dire avait atteint soit la puberté légale, soit la puberté physiologique. L'Église ne voulait pas que la personne usât de son droit avant que l'âge n'eût mûri son intelligence et trempé sa volonté. Voir les c. 7 et 8, X, IV, II.

2° *Au point de vue du mariage.* — 1. Avant l'introduction du nouveau Code canonique, l'impuberté constituait *un empêchement dirimant de mariage;* mais pour que l'empêchement existât, il fallait que la puberté fît défaut au double point de vue physiologique et légal.

Le mariage était à regarder comme non valable, quand il était contracté entre deux personnes légalement et physiologiquement impubères, ou entre deux personnes dont l'une seulement avait atteint la puberté. Avant la mise en vigueur du décret *Ne temere*, on prêtait au mariage ainsi contracté la valeur de fiançailles, à condition que le contrat matrimonial ne fût pas invalide par défaut de consentement ou du chef de clandestinité. L'Église transformait, pour les impubères, le *consensus de præsenti* en *consensus de futuro;* et ce consentement *de futuro* entraînait l'empêchement d'honnêteté publique du chef de fiançailles. Cf. c. 4, X, IV, II, et le c. unique du livre IV, tit. II, du Sexte. Depuis que le décret *Ne temere* avait soumis, sous peine de nullité, à des formalités spéciales, consignées dans le nouveau Code, can. 1017, les contrats de fiançailles conclus entre des futurs dont l'un au moins appartenait au rite latin, on devait pratiquement négliger cette disposition des Décrétales. Elle ne pouvait plus être invoquée que dans le seul cas du mariage contracté entre impubères appartenant tous deux au rite oriental; dans tous les autres cas, le mariage nul pour cause d'impuberté n'était plus équivalent aux fiançailles et n'entraînait plus l'honnêteté publique.

Les dispositions de l'ancien droit ecclésiastique se trouvent consignées au titre II du IVe livre des Décrétales de Grégoire IX, *De desponsatione impuberum*, ainsi qu'au chapitre unique qui forme tout le titre II du IVe livre du Sexte. A consulter et à combiner entre eux les c. 3, 8, 9, 14, X, IV, II.

Le nouveau Code a fixé, pour la validité du mariage, un âge qui diffère de celui de la puberté légale : *Vir ante decimum sextum ætatis annum completum, mulier ante decimum quartum item completum, matrimonium validum inire non possunt.* Can. 1067, § 1. Si, à cet âge légal, un des conjoints n'avait pas la puberté physiologique, il serait sujet à l'empêchement d'impuissance temporaire. Voir Impuissance.

Le Code ajoute cette recommandation faite aux curés, § 2 : *Licet matrimonium post prædictam ætatem contractum validum sit, curent tamen animarum pastores ab eo avertere juvenes ante ætatem, qua, secundum regionis receptos mores, matrimonium iniri solet.* Cette recommandation a pour but de ne pas exposer les jeunes gens catholiques à contracter un mariage qui ne serait pas valide d'après la législation de leur pays.

2. L'empêchement dirimant, en raison de l'âge, est un empêchement *de droit ecclésiastique.* — De droit naturel, est valide le mariage dont chacune des parties contractantes a l'usage de la raison, ou est, comme on le dit, *doli capax;* sans quoi, le mariage serait nul, même de droit naturel.

3° *Conséquences.* — 1. L'empêchement d'âge, étant de droit ecclésiastique, peut être levé par dispense. Le souverain pontife peut autoriser le mariage d'une personne qui n'a pas atteint encore l'âge légal du mariage. Toutefois, le Saint-Siège juge rarement opportun d'octroyer cette faveur, et, sous l'ancienne législation, jamais il ne l'accordait, dans le cas où l'un des contractants fût physiologiquement impubère, que sous réserve de ne pas user du mariage avant que l'impubère ne fût apte à accomplir normalement le rapprochement sexuel. La dispense pontificale porte uniquement sur l'empêchement canonique; elle présuppose chez les deux contractants la discrétion ou la *doli capacitas*, dont l'absence constituerait un empêchement de droit naturel, empêchement qu'aucune dispense ne pourrait lever. On cite cependant des exemples d'une telle dispense qui aurait été abusivement octroyée. Dans la *Theologische Quartalschrift*, 1904, p. 556-575, Sägmüller rapporte et discute le cas suivant : en 1160, les légats du pape auraient dispensé en faveur d'un mariage à contracter entre le fils du roi d'Angleterre, âgé de sept ans, et la fille du roi de France, âgée de trois ans. Il explique le fait en disant que les légats ont approuvé le mariage conclu par les parents au nom des enfants, et l'ont considéré comme *ratum* conditionnellement : c'est-à-dire à condition que plus tard les intéressés donneraient librement leur propre consentement.

2. L'empêchement d'âge disparaît de lui-même par le cours du temps. Cependant le mariage déjà contracté et nul de ce chef n'est pas revalidé du coup, par le seul fait de la disparition de l'empêchement. Cf. le c. unique du Sexte, IV, II. Il faut que les parties en cause, connaissant la nullité de leur mariage, renouvellent leur consentement. Si la nullité est ignorée du public et que la forme prescrite par l'Église ait été observée lors de la célébration du mariage, le consentement peut être renouvelé sans autres formalités, fût-ce par les rapports accomplis *animo conjugali.* Si la nullité est connue ou que le mariage ait été contracté en dehors des formalités prescrites, il faut que le consentement soit renouvelé devant l'Église.

Sous le régime des Décrétales, Sexte, IV, II, le mariage était validé de droit et en toute hypothèse par le rapprochement sexuel, que celui-ci fût accompli *animo conjugali* ou non. Ce rapprochement constituait la preuve que la puberté physiologique était atteinte, et il entraînait la présomption irréfragable *juris et de jure* du consentement matrimonial. C'était une des espèces de mariage présumé, auquel la loi de la clandestinité ne mettait pas obstacle. Depuis le concile de Trente, ce mariage présumé

n'était plus admis, sinon dans les lieux où le décret *Tametsi* n'était pas en vigueur. La loi de la clandestinité s'étant généralisée sous la nouvelle discipline de Pie X, il n'y avait plus lieu de s'occuper de ce moyen de validation du mariage des impubères que dans le cas d'un mariage entre deux personnes catholiques du rite oriental. La nullité du mariage pour cause d'impuberté était d'ordre public; une action en nullité pouvait donc être intentée d'office. Seulement, cette action intentée d'office n'était plus admise, une fois la puberté atteinte; après cette époque, le droit d'attaquer le mariage était réservé à la partie qui était originairement impubère et qui ne l'avait pas validé encore.

3. De ce que l'empêchement d'âge est de droit ecclésiastique et non de droit naturel, à supposer que la discrétion y soit, il résulte encore qu'il ne lie pas directement les infidèles, mais seulement les baptisés. Le mariage est donc valide entre des infidèles qui ayant l'usage de la raison, n'ont pas encore l'âge légal, à moins que le code civil auquel ils sont soumis, n'annule le mariage des impubères. L'empêchement d'âge n'atteint pas non plus le mariage contracté entre une partie baptisée ayant atteint l'âge légal et une partie infidèle ne l'ayant pas atteint.

4° *Au point de vue des censures.* — D'après la doctrine généralement admise par les canonistes, les impubères pouvaient être atteints par les censures; en fait, cependant, on les considérait comme exempts, à moins qu'ils ne fussent spécialement visés, comme c'était le cas pour la censure attachée à la *violatio clausuræ* des moniales. Le concile de Trente, la constitution *Apostolicæ sedis* frappaient de la peine d'excommunication, simplement réservée au siège apostolique, tous ceux qui violent cette clôture, quel que soit leur sexe et leur âge. Nombre d'auteurs étendaient la même dérogation à la censure portée contre les agresseurs des clercs. Ces dérogations à la règle ne sont pas maintenues dans le Code de droit canonique. Il dit expressément : *Impuberes excusantur a pœnis latæ sententiæ, et potius punitionibus educativis, quam censuris aliisve pœnis gravioribus vindicativis corrigantur.* Can. 2230. Donc les censures n'atteignent pas les impubères qui n'ont pas l'âge de la puberté légale; ici on ne tient pas compte de la puberté physiologique. C'est d'ailleurs présisément l'âge qui justifie l'exemption. L'Église estime qu'à raison de leur âge plus tendre les impubères méritent plus d'indulgence; s'ils ont besoin de correction, disent les Salmanticences, *De censuris*, n. 168, il faudrait recourir plutôt aux verges qu'aux censures.

5° Le nouveau Code canonique vise explicitement les impubères au sujet de l'obligation de la communion pascale. Can. 960. Il ne leur reconnaît pas le droit de suffrage dans les élections canoniques, can. 167, § 1, 2°, ni celui de choisir le cimetière de leurs funérailles et de leur sépulture, que leurs parents et leurs tuteurs peuvent toutefois exercer. Can. 1224, 1°. Il les déclare non capables de témoigner en jugement. Can. 1757, § 1. Toutefois, le juge peut, s'il le déclare expédient, porter un décret, en vertu duquel leur témoignage vaudra seulement comme indice et comme preuve adjuvante; généralement il ne leur déférera pas le serment. Can. 1758. Les impubères ne sont pas admis comme experts. Can. 1795, § 2.

III. Dispositions du Code civil vis-a-vis du mariage civil. — Sous l'ancien régime, les principes adoptés autrefois en droit canonique, étaient admis en droit civil. La jeune fille était présumée pubère à douze ans, le jeune homme à quatorze ans; c'était la règle fixée par la loi. « Néanmoins, dit Pothier, *Traité du contrat de mariage*, Paris, 1825, n. 94, si la vigueur avait devancé l'âge en cette personne et qu'elle eût donné des preuves de puberté, *puta*, si une jeune fille, mariée avant l'âge de douze ans était devenue grosse, le mariage serait valable; car le défaut ne forme un empêchement de mariage qu'autant qu'il forme une présomption de défaut de puberté; mais dans cette espèce, la présomption est détruite par le fait, et la preuve que cette jeune personne a donnée de sa puberté. » A l'appui de sa doctrine, il cite un arrêt porté en faveur d'une jeune veuve de onze ans neuf mois. « Les héritiers du mari avaient attaqué de nullité son mariage, comme fait avant l'âge, et lui avaient contesté toutes ses conventions matrimoniales; la jeune veuve ayant prouvé qu'elle était grosse, il fut jugé que le mariage était valable, et qu'elle devait en conséquence jouir de son douaire et de ses autres conventions matrimoniales. » C'était la consécration de la formule restrictive : *nisi malitia suppleat ætatem.*

La loi du 20 septembre 1792 apporta une modification à l'âge légal de la puberté. Elle exigea une année de plus, et la puberté fut respectivement fixée, suivant les sexes, à quinze et treize ans. Le Code civil reporta l'âge légal pour le mariage à dix-huit et quinze ans; le Premier consul Napoléon proposa même vingt et un ans pour le jeune homme. Pour justifier la réforme, Portalis, dans son Exposé des motifs (Locré, *La législation civile, commerciale et criminelle de la France*, Paris, 1827, t. IV, p. 844), invoque uniquement des considérations d'ordre physiologique, et reproche à l'ancienne législation de donner un démenti à la nature. D'autres jurisconsultes, parmi les rédacteurs du Code, en appelaient également à des motifs d'ordre moral : « Des époux trop jeunes, disait Maleville devant le Conseil d'État (Locré, *loc. cit.*, p. 316), n'ont pas la maturité d'esprit et l'expérience nécessaire pour conduire leur maison et élever des enfants. » D'autre part, en laissant au gouvernement la faculté d'accorder des dispenses, on croyait remédier aux inconvénients qui pourraient résulter de la réforme introduite. Portalis admettait que « des circonstances, rares à la vérité, mais impérieuses, peuvent exiger des exceptions »; il faisait allusion à la grossesse de la femme n'ayant pas atteint l'âge légal. Laurent, *Principes de droit civil*, Paris, 1876, t. II, n. 283, ajoute que, d'après une circulaire de 1824, il y a encore cause de dispense, si le mariage projeté doit assurer à la personne dispensée un état et des moyens d'existence, s'il doit mettre ses mœurs à l'abri du danger auquel elle serait exposée. En fait, peu de dispenses d'âge sont accordées, et, au dire de Planiol, *Traité élémentaire de droit civil*, Paris, 1908, t. I, n. 707, le gouvernement français n'accorde jamais de dispense de plus d'une année.

La rédaction primitive a été maintenue dans le Code civil actuel, en France et en Belgique, aux art. 144 et 145. Le mariage donc, s'il est contracté par une jeune fille avant sa quinzième année accomplie, ou par un jeune homme avant sa dix-huitième, sera nul ou plutôt annulable. La nullité qui le frappe est une nullité absolue; le mariage peut être attaqué non seulement par les personnes y ayant intérêt, mais encore par le ministère public. L'action en nullité, toutefois, n'est pas admise dans les deux cas suivants, prévus à l'art. 185 : « 1° lorsqu'il s'est écoulé six mois depuis que cet époux ou les époux ont atteint l'âge compétent; 2° lorsque la femme qui n'avait point cet âge a conçu avant l'échéance de six mois, » à compter depuis le moment où l'âge légal a été atteint. Ce second cas vise l'ancienne disposition du droit canonique : *nisi malitia suppleat ætatem.* Notez qu'aux termes de l'art. 185, « la grossesse n'est une fin de non-recevoir contre l'action en nullité que quand c'est la femme qui s'est mariée avant l'âge requis. Si c'était le mari qui fût impubère et la femme pubère, la

nullité ne serait pas couverte par la grossesse de celle-ci, car rien ne prouverait que cette grossesse fût l'œuvre du mari. » V. Thiry, *Cours de droit civil*, Paris, 1892, t. I, n. 299.

Au point de vue de la législation comparée : quelques pays, comme l'Espagne et l'Angleterre, adoptent encore actuellement l'âge fixé par l'ancien droit canonique. La loi autrichienne exige pour la nubilité, dans les deux sexes, l'âge de quatorze ans. La règle admise en France et en Belgique est en vigueur en Italie et en Roumanie. En Russie, en Hongrie, en Hollande et en Suisse, la puberté légale n'est respectivement atteinte qu'à dix-huit et seize ans; au Danemark, à vingt et à seize ans. D'après le nouveau Code allemand, à l'art. 1303, le jeune homme, pour être admis au mariage, doit avoir vingt et un ans accomplis, ou avoir dix-huit ans et être émancipé; la jeune fille doit être âgée de dix-sept ans; une dispense peut être accordée en faveur de cette dernière.

Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1892, t. I, n. 17, 31, 491-509; Feye, *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus*, Louvain, 1893, n. 531-537; Giovine, *De dispensationibus matrimonialibus consultationes canonicæ*, Naples, 1863, t. II, consult. 20 *a*; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, Rome, 1909-1915, aux mots *Ætas* et *Impuberes*; Sägmüller, *Eine Dispens päpstlicher Legaten zur Verehelichung eines Siebenjährigen mit einer Dreijährigen im Jahre 1160*, dans la *Theologische Quartalschrift*, t. LXXXVIII, 1904, p. 556-575; Wernz, *Jus Decretalium*, Prato, 1911-1912, t. IV, n. 309-330.

Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891, t. I, p. 150 sq., 212 sq.; Lehr, *Le mariage, le divorce et la séparation de corps dans les principaux pays civilisés*, Paris, 1899; Locré, *La législation civile, commerciale et criminelle de la France*, Paris, 1827, t. IV; Planiol, *Traité élémentaire de droit civil*, Paris, 1908, t. I, n. 704 sq., 1048 sq.; Pothier, *Traité du mariage*, dans *Œuvres*, édit. Dupin, Paris, 1825, t. V, n. 94 sq.; Roquin, *Traité de droit civil comparé, Le mariage*, Paris, 1904; V. Thiry, *Cours de code civil annoté au point de vue de la doctrine et de la jurisprudence belges et françaises*, Liége, 1892-1893, t. I, n. 221, 298 sq.; P. Viollet, *Histoire du droit civil français*, Paris, 1893, p. 414 sq., et 511 sq.; Brouardel, *Le mariage, nullité, divorce, grossesse, accouchement*, Paris, 1900.

A. De Smet.

1. IMPUISSANCE. — I. Notion. II. Espèces. III. Empêchement de mariage. IV. Rôle du curé et du confesseur. V. Devoirs du curé et du confesseur. VI. Législation civile. VII. Question connexe : fécondation artificielle.

I. Notion. — L'impuissance peut se concevoir de deux manières : il y a l'*impotentia coeundi* et l'*impotentia fœcundandi*. L'*impotentia coeundi* suppose l'existence d'un défaut organique ou d'un trouble fonctionnel qui empêche l'accomplissement normal des rapports sexuels, c'est-à-dire qui empêche ceux-ci d'être accomplis dans des conditions telles que, de par la nature de l'acte, ils puissent amener la fécondation. Il y aura *impotentia fœcundandi* chez une personne qui, tout en étant pourvue des organes indispensables aux rapports normaux, est physiologiquement inapte à féconder ou à concevoir, à cause d'un défaut organique, n'atteignant pas l'acte sexuel en lui-même.

Impotentia coeundi datur quotiescumque præsto non sunt organa expedita ad penetrationem vasis debiti cum emissione seminis virilis : virga scilicet erectibilis, ex parte viri, cum testiculis ad elaborandum semen requisitis et canali pervio ad urethrum; et, ex parte fœminæ, vagina pervia. Unde, apud virum, impotentiam coeundi inducit absentia virgæ; *anaphrodisia*, consistens in absentia erectibilitatis ad perficiendam copulam, seu in frigiditate quadam proveniente ex quadam infirmitate nervosa aut ex indifferentia erga uxorem, vel ex timore incusso vel per autosuggestionem suscepto, qui defectus olim adscribebatur passim maleficiis; *aphrodisia*, quæ est in nimia excitatione venerea, ita ut seminis secretio penetrationem præveniat; disproportio virgæ; testiculorum defectus; *vasectomia duplex* seu resectio utriusque canalis deferentis, et quævis alia infirmitas quæ penetrationem vel seminationem intra vas impediat, quemadmodum contingit in casu *hypospadiæ* vel *epispadiæ*, quando nempe orificium virgæ sistitur in radice penis, sive a parte inferiori sive a parte superiori. Apud mulierem, *impotentiam coeundi* constituit defectus vaginæ ejusve occlusio hermetica ex parte uteri, nimia arctitudo et vaginismus, id est hyperesthesia vulvæ omnem coitum cohibens.

Qui omnes et singuli enumerati defectus vel copulam reddunt impossibilem vel prohibent quominus exerceatur modo qui, ex parte actus, generationi sit idoneus. In specie, quod spectat *vasectomiacos*, viri illam passi incapaces existunt, non secus ac castrati, ad emittendum, post evacuationem vesicularum seminalium, virile semen, cum omnis communicatio cum testiculis semen elaborantibus sit abrupta; possunt quidem vasectomiaci, sicut et castrati, servare virgæ erectabilitatem et vaginam penetrare, ac imo liquorem quemdam ejaculare, ast hoc liquidum non est verum semen, sed humor quidam aquosus a glandula prostata secretus. Quod autem spectat *vaginismum*, ex eo impotentem reddi mulierem ad coeundum non est negandum. Ad potentiam namque coeundi non est satis quod vir possit applicare virgam ad partem exteriorem vulvæ, ibidemque deponere semen : potest quidem sequi fœcundatio favore motus vitalis quo gaudent spermatozoida, ut sponte penetrent vaginam; verum id non sufficit, sed requiritur ut fœcundatio obtineri queat via normali, id est per copulam; ad hoc autem postulatur quædam penetratio corporis fœminei, non quidem perfecta, sed aliqualis saltem, quam qualemcumque excludit descripta infirmitas. Dubitari autem posset utrum sufficiens detur penetratio possibilis, adeoque possibilitas copulæ ac potentia coeundi, quando vir penetrare valet vulvam, usque ad orificium vaginæ, non autem ipsam vaginam nequidem initialiter, deposito scilicet semine, absque ulteriori penetratione, ad introitum vaginæ : cujus dubii solutioni negativæ favet quod matrimonium passim censetur non consummatum, si hymenis membrana, cujus orificium nimis angustum est ut permittat transitum virgæ, intacta remansit et rigida.

Aderit *impotentia fœcundandi* quando, supposita potentia coeundi, deficit organum vel elementum quod, extra copulæ actum, ad fœcundationem requiritur, uti ovulum in fœmina. Hujusmodi impotentiam importat, in muliere, ovariotomia perfecta, oophorectomia seu fallectomia, quæ correspondet vasectomiæ viri et consistit in resectione utriusque oviducti inter ovaria et matricem; in viro, *degenerescentia seminis virilis*, ita ut vir, erectionis et penetrationis adhuc capax, semen habeat jam non prolificum. Apparet quomodo mulier, *oophorectomiam* vel *ovariotomiam* passa, plenam servaverit capacitatem exercendi copulam quæ, ex parte actus, aptitudinem retinuerit ad fœcundandum; conceptio quidem non sequetur, verum id est non propter vitium afficiens actum copulæ, sed ob defectum positum extra copulæ actum.

II. Espèces. — L'impuissance, dans les deux acceptions, est *antérieure* ou *postérieure* au mariage selon qu'elle a commencé avant ou après le contrat matrimonial. Elle est *absolue*, si elle empêche les relations avec toute personne, quelle qu'elle soit; ou *relative*, si elle ne concerne que certaines personnes. Ainsi un homme, à raison de sa frigidité ou des proportions anormales de ses organes génitaux, peut parfaitement être impuissant vis-à-vis de telle femme,

et non de telle autre. On distingue aussi l'impuissance *organique* ou *anatomique*, et l'impuissance *fonctionnelle;* la première qui a sa cause dans un vice de conformation, la seconde qui provient d'un trouble fonctionnel, comme c'est ordinairement le cas dans l'anaphrodisie, l'aphrodisie et le vaginisme. L'impuissance est dite *perpétuelle* quand elle est incurable, ou que seuls un miracle ou des moyens illicites ou extraordinaires ou très dangereux peuvent y porter remède. Elle est *temporaire*, dans le cas contraire : si notamment elle peut être écartée par une opération qui ne présente pas de danger grave, par exemple, en cas d'étroitesse facilement remédiable.

Il semble que la vasectomie double (chez l'homme) entraîne l'impuissance perpétuelle, du moins dans les cas où elle n'est pas de date récente. Les chances qu'il y a de pouvoir souder ensemble les deux extrémités du canal déférent sectionné sont en effet si problématiques, l'opération chirurgicale exige une main si expérimentée, qu'il faut ranger le rétablissement des fonctions génitales parmi les moyens extraordinaires. Seulement, vu les progrès étonnants réalisés dans le domaine de la chirurgie, nous ne voulons pas imposer cette opinion comme certaine, et refuser toute probabilité au sentiment opposé, d'autant plus que les conséquences en sont importantes pour la pratique.

III. Empêchement de mariage. — 1° *L'impotentia coeundi*, si elle est antécédente et perpétuelle, constitue, selon le droit naturel, *un empêchement dirimant de mariage*. Le *Codex juris canonici* le déclare : *Impotentia antecedens et perpetua, sive ex parte viri sive ex parte mulieris, sive alteri cognita sive non, sive absoluta sive relativa, matrimonium ipso naturæ jure dirimit.* Can. 1068, § 1. Il suffit de considérer la nature et la fin du mariage pour s'en convaincre. En effet, le mariage est un contrat par lequel l'homme et la femme s'associent et s'unissent en un principe commun de procréation et d'éducation des enfants; engendrer des enfants et les élever, voilà donc la fin propre du contrat. Il est dès lors évident que les contractants doivent à tout le moins être aptes à accomplir l'acte sexuel suffisamment pour que de sa nature il tende à la procréation.

Mais il tombe sous le sens que seule l'impuissance *perpétuelle* est un obstacle infranchissable; car elle seule est en contradiction absolue avec la fin du mariage. De plus, il faut que l'impuissance soit *antérieure* au contrat matrimonial; car une impuissance survenant durant le mariage ne dissout nullement celui-ci, bien qu'elle interdise les rapports. Enfin il importe peu que l'impuissance soit *absolue* ou *relative*. Seulement, dans le premier cas, elle forme un empêchement dirimant à tout mariage, quel qu'il soit; dans le second, elle n'atteint que les personnes impuissantes vis-à-vis l'une de l'autre.

2° On discute beaucoup la question de savoir *si seule l'impotentia coeundi*, à l'exclusion de *l'impotentia fœcundandi*, entraîne l'empêchement de mariage. Pour notre part, nous croyons que *l'impotentia fœcundandi* ne constitue pas l'empêchement de mariage : du moins cette doctrine est solidement probable en théorie et peut être appliquée en pratique.

1. En effet, ce que le contrat matrimonial confère directement aux époux, ce n'est pas le droit de procréer, de féconder; c'est le droit d'accomplir l'acte sexuel de telle façon que de sa nature il soit apte à la génération.

2. On peut trouver une confirmation de cette théorie dans le fait que le contrat matrimonial est un contrat qui intéresse la société, et qui, à ce titre, est réglementé par l'autorité, soit religieuse, soit civile en ce qui concerne les infidèles. Or, qui dit réglementation dit aussi moyen de contrôle. Il faut donc que l'autorité puisse juger, le cas échéant, de l'existence du contrat matrimonial et de sa validité. Mais pour cela, il est nécessaire qu'elle puisse constater l'existence des empêchements, au moins en règle générale; et dès lors, il faut écarter de la série ceux qui ne sont pas basés sur des faits obvies et tangibles.

Or, tandis que l'*impotentia coeundi* pourra, en règle générale, être constatée sans trop de difficulté, l'*impotentia fœcundandi* résulte, comme nous l'avons vu, de faits qui, pour la généralité des cas, échappent au contrôle : tels l'absence ou l'inertie complète des ovaires, la dégénérescence du sperme.

3. Un troisième argument, qui vient corroborer notre manière de voir, peut se tirer des graves inconvénients qu'entraîne l'opinion opposée. En effet, avec elle il faudrait logiquement écarter du mariage non seulement les femmes privées d'ovaires ou qui ont subi l'opération de l'oophorectomie, mais encore toutes celles — et elles sont légion — dont les ovaires sont devenus irrémédiablement improductifs, comme c'est le cas général après le temps de la ménopause; il faudrait écarter de même tous les hommes dont le sperme est accidentellement vicié ou privé de spermatozoïdes.

La conclusion qui se dégage de l'exposé qui précède est celle-ci : il est solidement probable que l'empêchement d'impuissance vise les seuls cas où il y a impossibilité d'accomplir normalement les rapports conjugaux, notamment les cas d'absence de verge, de défaut d'érectibilité, d'étroitesse du vagin, etc. Dès que l'accomplissement normal des relations sexuelles est assuré, il n'y a pas d'empêchement d'impuissance, alors même que l'on constate par ailleurs des vices de conformation empêchant la fécondation ou la conception. C'est ainsi que, d'après cette doctrine probable, la femme privée d'ovaires ou ayant subi l'opération de la fallectomie ne serait pas à considérer comme inapte au mariage du chef d'impuissance; il en serait de même des vieillards, dont l'âge a stérilisé mais non tari le sperme, qui sont demeurés capables de vraie émission séminale, et dont le pénis est resté érectile. Ces personnes ne sont pas à ranger, en vue du mariage, parmi les impuissants, mais parmi les stériles.

Si maintenant de la théorie nous passons à la pratique, nous n'hésitons pas à proclamer que la doctrine susdite, tout en ne dépassant pas les limites de la probabilité, est d'une *application sûre en pratique*.

En effet, *a*) il suffit qu'une personne soit probablement apte à contracter mariage pour qu'on ne puisse pas l'en empêcher en pratique. Tout homme a un droit inaliénable à se marier, et l'on ne peut invoquer contre ce droit une incapacité, une interdiction absolue, excluant tout mariage, que pour autant que cette interdiction ou cette incapacité soit certaine; aussi longtemps qu'elle n'est que douteuse et probable, l'on peut passer outre.

b) Les décrets et décisions du Saint-Siège semblent se conformer à ces vues. Dans les cas soumis au cours des dernières années, au sujet du mariage de femmes que l'on disait privées d'ovaires, la solution a toujours été : ne pas interdire le mariage projeté et, s'il s'agit d'un mariage déjà contracté, laisser les époux en paix. A citer dans ce sens les solutions successivement émanées de la S. C. du Saint-Office, le 3 février 1887, le 23 juillet 1890, le 31 juillet 1895, et en 1902; la dernière réponse est rapportée par Wernz, *Jus Decretalium*, Prato, 1911-1912, t. IV, n. 345, note 34; les autres se trouvent insérées dans la seconde édition (1907) de la *Collectanea S. C. de Propaganda fide*. Gasparri *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris,

1891, n. 578, ajoute qu'il y a encore plusieurs autres réponses analogues : qu'il s'agisse de contrats matrimoniaux futurs ou passés, la S. C. a toujours adopté la même solution.

On pourrait toutefois faire observer que, dans les cas susdits, un doute planait sur les faits exposés, le doute suivant : l'ablation a-t-elle été totale ? Ce doute de fait, d'ordre pratique, aurait déterminé les décisions de la cour romaine, et par conséquent la portée des réponses s'en trouve restreinte d'autant. C'est ainsi que Wernz, *loc. cit.*, en ce qui concerne la décision donnée en 1902, fait la remarque suivante : « La S. C. de l'Inquisition, saisie de ce nouveau cas d'ablation d'ovaires, demanda d'abord au médecin opérateur, avant de donner sa réponse, quelle avait été au juste l'amputation pratiquée. Le chirurgien ayant répondu qu'il ne pouvait attester en toute certitude l'ablation totale des ovaires, la S. C. donna alors sa décision : « Le mariage, dans le cas donné, ne doit pas être interdit. » A propos des autres décisions citées plus haut, Antonelli, *Pro conceptu impotentiæ et sterilitatis relate ad matrimomium*, Rome, 1901, n. 78, affirme que le secrétaire du Saint-Office a déclaré au P. Bucceroni que ces réponses supposaient « que l'excision des ovaires et de l'utérus n'avait pas été totale. » Voir cependant à ce propos les observations de Ferreres, *De vasectomia duplici necnon de matrimonio mulieris excisæ*, Madrid, 1913, n. 262 sq., et Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, Rome, 1909-1914, au mot *Impotentia*, n. 2422 sq.

Nous insistons davantage sur la réponse de S. C. des Sacrements; elle date de 1909 et est bien plus significative. Elle concerne un cas où les circonstances exposées et l'attestation expresse du médecin opérateur ne laissaient subsister aucun doute au sujet de l'ablation totale et parfaite des ovaires. Or, la S. C. renvoie à la réponse du Saint-Office, datant de 1890, où il est décidé qu' « il ne faut pas empêcher le mariage». Elle y renvoie purement et simplement, sans procéder ni faire procéder à la moindre enquête ultérieure touchant les faits exposés. Et sa décision a été prise, non en assemblée générale, mais en comité restreint, devant les quelques membres qui se réunissent, selon les règles nouvelles procédant à la réforme des Curies, pour résoudre « les questions claires, obvies et hors de controverse. » Ce fait semble bien indiquer qu'on suivra désormais la même ligne de conduite dans tous les cas analogues.

L'importance du document de 1909 nous porte à en publier la traduction parue dans la *Nouvelle revue théologique*, 1910, p. 199, avec le texte du certificat médical tel que le donne Ferreres, *op. cit.*, n. 255.

Voici le rescrit de Rome :

Eminentissime Seigneur Cardinal-Préfet de la Congrégation de Sacramentis, — N. N., curé de Saint-Pierre de N., évêché de O., en Espagne, expose respectueusement à V. Ém. que, il y a quelques années, une de ses paroissiennes, nommée M. M., vivait en concubinage. Comme il s'informait pour la tirer de ce triste état, elle lui manifesta que, dans une récente opération chirurgicale, on lui avait enlevé la matrice et les ovaires. Le médecin qui lui avait fait l'opération, consulté, dit que l'ablation de la matrice et des deux ovaires était certaine. Puis-je en l'état procéder au mariage ou dois-je considérer cette personne comme inhabile pour cause d'empêchement d'impuissance ? Et, vu l'ablation totale de la matrice et des deux ovaires, puis-je solliciter de Sa Sainteté dispense de l'empêchement d'impuissance (?) pour que l'intéressée vive chrétiennement? 3 mars 1909. N. N.

La S. C. des Sacrements, après mûre délibération, juge bon de vous répondre comme suit : « S'il est avéré que les faits exposés sont exacts, reportez-vous à la réponse de la S. C. du Saint-Office, 23 juillet 1890, dans la cause Quebecen, c'est-à-dire : Le mariage ne doit pas être interdit. » Fait à Rome, le 2 avril 1909.

Domine mi observantissime, — Sunt penes me humanissimæ litteræ a te mihi datæ 24 mensis proxime elapsi, quibus a me poscis responsum circa operationem peractam in N. N.; quare, juxta meæ professionis officium, significare debeo esse certam ablationem totalem matricis ac utriusque ovarii, factam per hysterectomiam abdominalem, propter affectionem neoplasiarum, quam patiebatur, fibromas appellatam.

De toutes ces instructions romaines, il résulte que le saint-siège adopte comme ligne de conduite, d'une façon générale et uniforme, de ne pas interdire le mariage à une femme ovariotomée, même au cas où l'ablation totale des deux ovaires n'est guère douteuse. C'est à tort que, pour infirmer cette conclusion, l'on se réclame d'une décision de la Daterie apostolique, rapportée par Antonelli, *Medecina pastoralis in usum confessariorum et curiarum*, Rome, 1905, p. 547. Il s'agit d'un cas où la Daterie se refusait à accorder une dispense de consanguinité (pour parenté au 1er et 2e degré mélangés), parce qu'on disait la postulante amputée des deux ovaires; mais un peu plus tard, apprenant qu'il n'y avait eu ablation que d'un seul ovaire, elle changea d'avis, et accéda à la requête. Notre réponse est la suivante : D'abord, cette décision-ci ne peut pas prévaloir contre la ligne de conduite suivie par le Saint-Office et la S. C. des Sacrements. En outre, il n'était pas directement, dans le cas proposé, question de l'empêchement d'impuissance. Enfin, l'absence des ovaires pouvait très bien être, aux yeux de la Daterie, un motif de refuser la dispense de consanguinité à des parents si rapprochés, sans pour cela qu'elle tînt l'ablation des ovaires pour un empêchement non susceptible de dispense.

La conclusion déduite des documents émanés du Saint-Siège reste donc ferme; et nous croyons pouvoir l'étendre par analogie aux femmes ayant subi l'opération de la fallectomie et à toutes les personnes des deux sexes capables de rapports normaux, mais inaptes à la procréation, par suite du défaut ou de la mauvaise conformation d'un organe nécessaire à la fécondation, mais non à l'acte sexuel proprement dit. D'autre part, nous ne voulons pas exagérer la portée des décisions romaines. Elles ne contiennent aucune déclaration de principe; il n'est nullement décidé en théorie que la femme privée d'ovaires est apte au mariage; la question au point de vue théorique reste pendante. C'est même intentionnellement que, jusqu'ici, le Saint-Siège s'est abstenu de faire une déclaration de principe. Il se contente de tracer une ligne de conduite à suivre en pratique. Cela ressort nettement d'une réponse récente de la S. C. du Concile, en date du 16 décembre 1905, publiée dans *Pastor bonus*, t. xxv, p. 377 sq. : *Cum disputent inter se doctores utrum validum necne sit matrimonium initum cum muliere ovariis carente, et cum Ecclesiæ auctoritas hanc quæstionem adhuc non definierit, quinimo C. S. O. sæpius in casibus particularibus edixerit, quando agebatur de matrimonio contrahendo, illud non esse impediendum, quando vero agebatur de contracto, conjuges non esse inquietandos, jam in re practica processum instituere ad matrimonii nullitatem declarandam ex defectu ovariorum in muliere, non videtur opportunum. Prius enim quæstio theoretica seu dogmatica esset utique definienda.*

Le nouveau Code canonique se borne à dire : *Si impedimentum impotentiæ dubium sit, sive dubio juris sive dubio facti, matrimonium non est impediendum.* Can. 1068, § 2.

Du reste, dans tout ce qui précède, nous n'avons pas entendu donner une solution définitive de la question théorique; nous n'avons jamais affirmé que la validité du mariage contracté par une femme privée d'ovaires est certaine; nous nous sommes contentés de présenter notre thèse comme probable en

théorie et d'une application sûre en pratique. Cette probabilité même, nous ne la soutenons que pour autant qu'il ne plaise au Saint-Siège d'en décider autrement ou d'orienter sa discipline matrimoniale dans un autre sens.

Si nombre d'auteurs partagent notre manière de voir, d'autres, et non des moindres, se prononcent en faveur de l'opinion opposée. Tels sont notamment Antonelli; De Luca, dans son *Votum* à propos de la cause *Monasterien* (*Revue théologique française*, 1900, p. 302 sq.); Bucceroni (voir *Analecta ecclesiastica*, 1903, p. 230 sq., et *Casus conscientiæ*, Rome, 1913, t. II, p. 273 sq.); Casacca, dans l'*Ecclesiastical review*, 1902, p. 609 sq.; Alberti; Leitner; Rosset; Topai; Schnitzer et Wernz. Lehmkuhl, dans sa *Theologia moralis* et dans un article paru dans l'*Ecclesiastical review*, 1902, p. 314 sq., penche aussi vers l'opinion opposée à la nôtre.

IV. Devoirs du curé et du confesseur. — 1° Quelle que soit la nature du cas soumis au jugement du curé ou du confesseur, dès qu'il est certain qu'il ne s'agit pas d'une *impotentia coeundi*, et qu'il peut tout au plus être question d'une *impotentia fœcundandi*, il n'y a guère de difficulté en pratique. Le curé ou le confesseur peut rassurer son consultant, qu'il s'agisse d'un mariage à contracter, ou de l'usage du mariage déjà contracté.

2° Si le curé ou le confesseur vient à avoir des soupçons sur l'existence d'une *impotentia coeundi*, il devra agir avec beaucoup de tact et de prudence, surtout s'il s'agit d'un mariage déjà contracté. Il évitera avec soin de troubler la bonne foi de son paroissien ou de son pénitent, de suggérer un doute quelconque sur la validité de son mariage; il engagera l'intéressé à consulter un médecin discret et consciencieux.

3° Si, au jugement du médecin, on est en présence d'une impuissance temporaire ou conséquente au mariage, la validité du mariage ne peut être mise en cause, mais les rapports sont devenus illicites; il faudrait donc en règle générale interdire l'usage du mariage, pour le temps que durera l'impuissance temporaire; bien souvent, toutefois, le confesseur jugera opportun de laisser son pénitent dans la bonne foi. Un cas d'impuissance conséquente au mariage sera celui d'un homme sur lequel on a pratiqué, depuis la célébration de son mariage, la vasectomie double.

4° Si l'examen du médecin aboutit à l'existence sûre et certaine d'une impuissance antécédente et perpétuelle, entraînée par l'amputation ou l'absence congénitale d'un organe indispensable à l'accomplissement des rapports, il y a lieu, dans la généralité des cas, de provoquer la déclaration de nullité du mariage. Il ne faut évidemment pas songer à demander dispense, puisqu'il s'agit d'un empêchement de droit naturel; tout au plus, pourrait-on parfois laisser les soi-disant époux dans la bonne foi, ou, plus rarement encore, leur permettre d'habiter sous le même toit comme frère et sœur. La déclaration de nullité doit être faite en due forme et être précédée d'un procès, conduit d'après les lois de la procédure canonique. Ces lois sont fixées par le *Codex juris canonici*, can. 1916-1981. Si la sentence est favorable à la nullité, la partie non atteinte recouvre sa pleine liberté de contracter un nouveau mariage, tandis que l'autre partie se voit interdire toute autre union; excepté cependant le cas où le mari est convaincu d'impuissance relative : on a coutume alors, soit de lui permettre le mariage avec une veuve, soit de subordonner la permission éventuelle à une autorisation préalable du Saint-Siège.

5° Si, malgré tout, la preuve de l'impuissance reste douteuse, le mariage ne sera pas empêché. *Codex juris canonici*, can. 1068, § 2. Au cas où le mariage est déjà contracté, le curé ou le confesseur évitera de mettre en doute la validité du mariage et permettra aux parties d'user du mariage, aussi longtemps que le doute subsistera.

Autrefois, en cas d'impuissance douteuse, on avait recours à des expédients qui ne s'accommoderaient plus aux mœurs modernes. Nous voulons parler surtout de l'épreuve dite du congrès; cette épreuve prêta à de graves abus et suscita de grands scandales en France, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, jusqu'au moment où le parlement de Paris, par arrêt du 16 février 1677, en proscrivit l'usage.

V. Évolution juridique de l'empêchement. — La notion de l'impuissance et son caractère d'incompatibilité par rapport au mariage n'ont pas été dès l'abord déterminés avec exactitude; mais ils ont évolué peu à peu.

Les premiers documents ecclésiastiques ne mentionnent pas l'impuissance. On ne la rencontre pour la première fois, semble-t-il, que dans le Pénitentiel de Théodore datant du VII^e^ siècle. Cet écrit permet à la femme dont le mari était impuissant de contracter un nouveau mariage. Cf. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, l. II, tit. XII, 32, p. 216; Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883, p. 547; Sehling, *Die Wirkungen der Geschlechtsgemeinschaft auf die Ehe*, Leipzig, 1885, p. 17; Sägmüller, *Theologische Quartalschrift*, 1905, t. LXXXVII, p. 78 sq.; 1911, t. XCIII, p. 50 sq. Ce dernier auteur s'occupe spécialement de l'impuissance de la femme et soutient que le droit canonique la mentionne au VIII^e^ siècle; il s'attache à refuter la thèse de H. Koch, *Die Ehe Kaiser Henrichs II mit Kunegunde*, Cologne, 1908, qui prétend trouver la première mention de l'impuissance de la femme dans un décret d'Alexandre III, c. 4, X, IV, XV; H. Koch est revenu à la charge dans la *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, 1912, t. XXII, p. 227-257. Voir en sens contraire Gilmann, dans *Archiv für katholischen Kirchenrecht*, 1909, p. 772 sq.; 1910, p. 244.

Dans la suite, nombre de docteurs, surtout parmi les partisans de la *copulatheoria*, considèrent l'impuissance, non comme un empêchement dirimant, mais plutôt comme une cause de dissolution *de plano* du mariage non consommé. Voir, entre autres, le témoignage de Hincmar, c. 4, causa XXXIII, q. I; et le *dictum* de Gratien à ce sujet. Ils permettent à la femme dont le mari est impuissant non seulement de contracter une nouvelle union, mais même d'y persévérer au cas où l'impuissance du premier mari serait controuvée plus tard. Au contraire, Pierre Lombard, adversaire de la *copulatheoria*, admet l'empêchement dirimant d'impuissance, mais seulement pour le cas où la partie saine ignore la situation de son conjoint, *Sent.*, l. IV, dist. XXXIV; il considère la condition des personnes atteintes de frigidité ou d'impuissance comme tenant le milieu entre l'aptitude et l'inaptitude au mariage.

L'Église de Rome semble avoir de tout temps tenu l'impuissance pour un empêchement dirimant. Les c. 1 et 2 de la causa XXXIII, q. I, parlent nettement en ce sens; ils disent que le mariage, dissous pour cause d'impuissance, doit être rétabli dès qu'il appert que de fait l'impuissance n'existe pas. Mais jadis, la même Église refusait, par mesure disciplinaire, de séparer les époux en cause; elle leur enjoignait de continuer la vie commune, mais comme frère et sœur. Les c. 2 et 4 témoignent de cette rigueur de discipline au sein de l'Église de Rome; de même dans les Décrétales l'introduction au c. 2, X, IV, XV, et au c. 4, X, IV, XV. Toutefois, elle ne prétendit jamais étendre cette règle disciplinaire

aux autres contrées; au contraire, elle se montrait généralement accommodante. Plus tard, à partir d'Alexandre III, elle en arriva aussi à tempérer sa rigueur vis-à-vis de ses propres ouailles, et la règle de conduite actuellement encore en vigueur prévalut partout.

VI. Législation civile. — L'ancien droit admettait l'empêchement d'impuissance. « Quoique l'union des corps, dit Pothier, *Traité du contrat de mariage*, n. 96, dans *Œuvres*, édit. Dupin, Paris, 1825, t. v, ne soit pas précisément et absolument de l'essence du mariage..., néanmoins, comme la procréation des enfants... est la fin principale du mariage, il faut, pour être capable de mariage, avoir au moins le moyen de parvenir à cette union des corps. » Et, arguant *a fortiori*, il ajoute : « Si les impubères sont regardés comme incapables de contracter mariage, parce qu'ils ne sont pas habiles à la génération, quoiqu'ils doivent un jour le devenir, à plus forte raison les impuissants, qui ne peuvent jamais le devenir, en sont incapables. » D'autre part, aux yeux de l'ancien droit, « l'espèce d'impuissance » qui se rencontre dans les vieillards, et surtout chez les vieilles femmes, n'était pas « regardée comme suffisante pour former un empêchement de mariage : c'est pourquoi, conclut-il, au n. 97, les femmes, aussi bien que les hommes, sont, dans la plus grande vieillesse, capables de mariage. »

Le Code Napoléon a rayé l'impuissance de la liste des empêchements civils; parmi les causes qui amenèrent les rédacteurs du Code à cette suppression, il faut compter, à côté des difficultés de la constatation, les scandales provoqués jadis par la coutume indécente et équivoque des congrès. Certains auteurs ont cru pouvoir invoquer l'art. 180, pour attaquer du chef d'erreur un mariage contracté avec une personne sexuellement impuissante, dès qu'il est établi que le conjoint n'a constaté qu'après coup l'existence de l'infirmité sexuelle. Seulement l'erreur n'est admise que pour autant qu'elle porte sur la personne, c'est-à-dire sur l'identité, et non sur une qualité, fût-elle essentielle.

D'autres ont voulu faire passer un homme impuissant et inapte au rapprochement sexuel, pour un être n'appartenant pas au sexe masculin, une femme impuissante pour une créature n'appartenant pas au sexe féminin. De là, ils concluaient à la nullité, voire même à l'inexistence du mariage : la différence de sexe constituant pour le mariage une condition d'existence et faisant défaut dans l'espèce. C'est le raisonnement adopté par la Cour de Douai, dans son arrêt du 14 mai 1901, *Pasicrisie belge*, 1902, t. iv, p. 54 sq. : « Attendu que..., lorsque le Code a prévu l'union d'un homme et d'une femme, il a entendu parler de l'union de deux êtres humains appartenant par l'organisation tout entière, l'un au sexe masculin, l'autre au sexe féminin, et non de deux êtres différents quelconques; attendu que ce qui caractérise le sexe... ce sont les organes faisant de l'un des êtres un mâle et de l'autre une femelle, et non point des apparences et une conformation extérieures qui ne sont que des accessoires les rattachant à un sexe plutôt qu'à un autre; attendu que la dame G., n'ayant, de l'avis des médecins, ni vagin, ni ovaires, ni matrice, est dénuée des organes constituant le sexe féminin, bien qu'elle possède des seins, la conformation du bassin et le clitoris qui sont l'apanage externe de ce sexe; qu'en réalité elle n'est pas une femme, mais une personnalité incomplète, avec laquelle la loi n'a jamais pu vouloir imposer l'union à un homme... » Cette interprétation, quelque légitime qu'elle puisse paraître d'ailleurs, ne semble pas avoir de chances d'être adoptée par la jurisprudence. Aussi, la Cour de cassation de France n'a-t-elle pas hésité à casser, le 6 avril 1903, l'arrêt de la Cour de Douai. A l'encontre des considérants invoqués par l'arrêt cassé, elle soutient que l'individu doit être considéré comme appartenant au sexe qu'annonce sa conformation extérieure; que, pour établir le sexe, il suffit qu'il soit extérieurement reconnaissable; que, par conséquent, « le défaut, la faiblesse ou l'imperfection de certains des organes caractéristiques du sexe sont sans influence possible sur la validité du mariage. » *Pasicrisie belge*, 1903, t. iv, p. 149. Brouardel, *Le mariage, nullité, divorce, grossesse, accouchement*, Paris, 1900, p. 358, rapporte un jugement du tribunal d'Orléans, conforme à l'interprétation préconisée par la Cour de Douai; le jugement date du 11 avril 1894. Voir encore dans le même sens un jugement du tribunal de Lille, du 23 janvier 1898, dans les *Analecta ecclesiastica*, 1899, p. 240.

La loi autrichienne reconnaît au conjoint le droit d'intenter une action en nullité de mariage, du chef d'impuissance, lorsque d'une part il est prouvé que celle-ci est incurable et antérieure au mariage, et que, d'autre part, le dit conjoint ignorait le fait au moment de contracter son union. La loi suppose qu'il s'agit d'une incapacité à accomplir les rapports sexuels, non d'une inaptitude à la fécondation. Au cas où il y a doute sur le caractère perpétuel de l'impuissance, les époux sont contraints à cohabiter pendant l'espace d'une année; après ce temps, si l'impuissance persiste, le mariage sera déclaré nul.

Dans le nouveau Code allemand, il n'est pas fait mention spéciale de l'impuissance. Seulement, l'époux déçu, qui constate après coup que l'autre partie est atteinte, pourrait se prévaloir de l'art. 1333, pour faire annuler son mariage; cet article permet d'attaquer le mariage à chaque fois que l'un des époux a été induit en erreur et que l'erreur porte soit sur la personne de son conjoint, soit sur une qualité; il suffit que celle-ci soit telle que raisonnablement il aurait renoncé au mariage, s'il avait connu la vérité.

VII. Question connexe : *Fécondation artificielle.* — Fœcundatio artificialis, *sensu strictiori*, venit pro fœcundatione mulieris artificialiter procurata extra copulam rite peractam, suscepto scilicet semine virili in pollutione solitaria vel in copula onanistica cum retractu, illoque ope siphunculi in vas muliebre introducto.

Latiori sensu etiam dicitur fœcundatio artificialis, quando, rite peracta copula et semine in anteriori parte vaginæ deposito, arte procuratur penitior dicti seminis introductio in interiora mulieris, puta si semen per copulam in vagina emissum illico recolligitur et ope siphunculi interius trajicitur.

Stricte dicta fœcundatio artificialis est reprobanda utpote intrinsece vitiata in pollutione solitaria vel onanistica; illam spectat responsum Sancti Officii, 24 martii 1897, illicitam proclamans artificialem fœcundationem; nimirum ad dubium : *An adhiberi possit artificialis mulieris fœcundatio? Em. cardinales inquisitores, omnibus diligentissimo examine perpensis, præhabitoque consultorum voto, respondendum mandarunt : Non licere; quam resolutionem Sanctissimus approbavit et confirmavit.*

Quod spectat fœcundationem artificialem *latiori sensu* sumptam, eam videtur non attingere decretum relatum, nec censetur inordinationem positivam importare, saltem si semen a viro coeunte in vagina depositum ita recolligitur ut, antequam in uterum trajiciatur, prævie non extrahatur ex mulieris vagina.

Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1892, t. i, n. 510-536; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, Rome, 1909-1914, au mot *Impotentia;* Wernz, *Jus Decretalium*, Prato, 1911-1912, t. iv, n. 341-354; Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891, t. i, p. 232-267;

t. II, p. 273-286; Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenlitteratur*, Paderborn, 1893, p. 330-364; Laurent, *Principes de droit civil*, Bruxelles, 1876-1878, t. II, n. 298; Pothier, *Traité du mariage*, dans *Œuvres*, édit. Dupin, Paris, 1825, t. V, n. 96 sq.; P. Viollet, *Histoire du droit civil français*, Paris, 1893, p. 432 sq.; Antonelli, *Medecina pastoralis in usum confessariorum et curiarum ecclesiasticarum*, Rome, 1905; *De conceptu impotentiæ et sterilitatis relate ad matrimonium*, Rome, 1900; *Pro conceptu impotentiæ et sterilitatis relate ad matrimonium*, Rome, 1901; *De mulieris excisæ impotentia ad matrimonium*, Rome, 1903; Arendt, *Relectio analytica super controversia de impotentia fœminæ ad generandum*, Rome, 1913; Brouardel, *Le mariage, nullité, divorce, grossesse, accouchement*, Paris, 1900; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, Rome, 1901; *Casus de fœminea impotentia*, Rome, 1899; Ferreres, *De vasectomia duplici necnon de matrimonio mulieris excisæ*, Madrid, 1913; H. Koch, *Die Ehe Kaiser Henrichs II mit Kunegunde*, Cologne, 1908; *Kaiser Henrichs kinderlose Ehe mit Kunegunde. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der weiblichen Impotenz im kanonischen Eherecht*, dans *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, 1912, t. XXII, p. 222-273; Michaud, *La vasectomie double*, dans *Nouvelle Revue théologique*, 1914, p. 140-155; Rossi, *De impedimento impotentiæ*, Rome, 1910; Sägmüller, *Die Ehe Heinrichs II des heiligen mit Kunegunde*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1905, p. 78 sq.; 1911, p. 90-120; Sehling, *Die Wirkungen der Geschlechtsgemeinschaft auf die Ehe*, Leipzig, 1885; Topai, *De necessitate uteri in generatione et in matrimonio*, Rome, 1903; Wilhelm, *Das Eheleben*, Ratisbonne, 1909.

A. De Smet.

2. IMPUISSANCE PHYSIQUE ET IMPUISSANCE MORALE. — 1° *Notions.* — L'impuissance *physique* est la carence d'une faculté, aptitude, capacité ou force, ou même le défaut de proportion d'une puissance vis-à-vis d'un objet qui n'est pas le sien, parce que disparate ou d'un autre ordre. La perte des yeux met quelqu'un dans l'impuissance physique de voir; le sens de la vue est tout à fait inapte à percevoir les sons; sans la grâce, l'homme est physiquement impuissant à produire aucun acte salutaire. On pourrait qualifier justement cette impuissance de constitutionnelle. — Une faculté n'entre en exercice que grâce à certaines conditions qui lui sont extérieures, mais nécessairement requises. La raison, par exemple, ne s'éveille dans l'enfant qu'après un développement normal des organes; elle n'a la compréhension de vérités un peu hautes que moyennant des connaissances préliminaires; son procédé discursif ne lui permet d'acquérir la science que peu à peu, s'élevant des principes à leurs conséquences et ne parvenant que lentement aux conclusions éloignées : c'est-à-dire que le temps dans une certaine mesure est un facteur indispensable. Ce sont là autant de causes qui n'affectent la puissance que par le dehors et de façon contingente, mais dont l'absence constitue pourtant un autre genre d'impuissance physique. — L'impuissance n'a pas toujours ce caractère absolu; elle se réduit parfois à une difficulté très grande. Entre une faculté et son exercice s'intercale tout un ensemble de circonstances, conditions ou causes diverses qui tour à tour favorisent ou entravent l'action. Or les obstacles qui se mettent en travers du fonctionnement de la faculté peuvent être tels et en si grand nombre qu'ils l'empêchent en fait de s'exercer jamais ou presque jamais. C'est le cas de l'impuissance *morale*. Tout en laissant subsister intacts le pouvoir physique et son conditionnement essentiel, l'impuissance morale le suppose aux prises avec des difficultés pratiquement insurmontables. Il n'est pas absolument impossible à une intelligence humaine, même appliquée à un problème ardu, compliqué, après une préparation nécessaire et avec une attention soutenue, d'éviter l'erreur. Mais supposez quelqu'un dont le tempérament intellectuel a à se défendre contre la précipitation, dont l'attention ne se maintient qu'au prix d'un effort fréquemment renouvelé, à qui les loisirs, les conditions de tranquillité et de paix font en partie défaut, ou même que des opinions préconçues inclinent vers une solution déterminée, inévitablement, si le travail prend surtout de longs jours, des fautes de détail, quelques confusions d'idées, ou peut-être des affirmations risquées lui échapperont. En de telles conditions il lui est extrêmement difficile d'éviter l'erreur. Mais le très difficile, parce qu'il exige un effort coûteux ou prolongé, n'est pas du goût ni dans les possibilités du commun des hommes; il représente pour eux l'impuissance. Seulement l'impuissance dans l'espèce est dite morale, pour marquer qu'il n'est pas dans les habitudes ou les mœurs de l'homme d'en triompher. Par extension, le terme signifiera encore qu'une chose, bien que possible en soi, n'arrive jamais ou presque jamais, à en juger *ex communiter contingentibus*.

2° *Applications théologiques.* — En théologie, ces notions sur l'impuissance physique et l'impuissance morale trouvent leur utile application. Ainsi, et c'est une vérité de foi catholique, la grâce est d'une nécessité absolue dans l'ordre du salut; ce qui revient à dire que, sans elle, vis-à-vis d'une œuvre surnaturelle quelconque, l'homme n'a ni lumière ni activité, qu'il est réduit à l'impuissance physique d'un aveugle ou d'un mort.

Deux cas bien connus d'impuissance morale méritent aussi de retenir l'attention. Le premier se rapporte à la connaissance des choses religieuses et morales nécessaire à l'homme. Dieu peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison au moyen des êtres créés : tel est un point de foi qu'a défini le concile du Vatican. Voici ce qu'enseigne par ailleurs ce concile de la nécessité d'une révélation, même pour l'acquisition des vérités naturelles indispensables à une vie vraiment humaine : « C'est seulement grâce à la révélation divine que certaines vérités sur Dieu, non d'ailleurs inaccessibles à la raison, peuvent, dans l'état présent de l'humanité, être connues de tous, facilement, d'une ferme certitude et sans mélange d'erreur. Et pourtant il ne suit point de là que la révélation est absolument nécessaire. » Autrement il est affirmé, d'une part, que tous et chacun nous avons le pouvoir physique de connaître vraiment Dieu; de l'autre, que l'ensemble des hommes, malgré la faculté que chacun d'eux a de connaître certaines vérités religieuses et morales, ne parvient pas en fait à en avoir une connaissance actuelle certaine et entièrement vraie, sans une révélation de Dieu. Reconnaissons là un cas d'impuissance morale, c'est-à-dire, dans l'espèce, le pouvoir physique de la raison aux prises avec tant et de si grands obstacles qu'ils rendent la révélation surnaturelle moralement nécessaire. Les difficultés pratiquement insurmontables auxquelles se heurte le gros du genre humain, saint Thomas déjà, dans la *Somme contre les gentils* et dans la *Somme théologique*, les avait exposées avec beaucoup de développement et de force; et il avait conclu dans le sens du concile et à peu près dans les mêmes termes. — Plus grande peut-être que la difficulté de connaître est la difficulté de pratiquer. Voici donc, selon l'enseignement commun des théologiens, une autre sorte d'impuissance morale et qui se rapporte au traité de la grâce. Un secours gratuit de Dieu est nécessaire à l'homme dans la condition présente, pour qu'il puisse accomplir tout le bien moral, c'est-à-dire n'enfreindre aucune prescription de la loi naturelle, triompher des tentations graves dont la vie est semée. Certes, le péché originel a laissé subsister intactes en nous les ressources essentielles de l'intelligence et de la volonté, mais les conditions d'ordre moral pour ces facultés sont loin d'être les mêmes

qu'avant la faute. D'où la doctrine qui signale notre impuissance et la nécessité du secours.

S. Thomas, *Cont. gentes*, l. I, c. IV; *Sum. theol.*, II^{a}-II^{æ}, q. II, a. 4; Palmieri, *De gratia divina actuali*, th. XIX; Hurter, *Compendium theologiæ*, t. I, c. II, th. IV, n. 1; A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, c. II, § 1 et 2.

A. THOUVENIN.

IMPUTATION. — 1° *Notion et conditions.* — Le verbe latin *imputare*, et son correspondant en grec λογίζεσθαι, d'un usage assez fréquent dans la Bible, ont le sens de compter à quelqu'un, mettre à son compte.

De ce terme et de son emploi en affaires, on passe aisément à la signification philosophique et morale de notre mot imputation. L'imputation est le jugement en vertu duquel on attribue à quelqu'un comme à leur auteur et maître un acte et ses conséquences. Partant, un acte n'est imputable que s'il procède d'une volonté libre. A cette condition seulement un homme est la cause propre de ses actions; elles sont vraiment siennes; il en répond, il en jouit ou il en souffre comme de sa chose même. C'est vrai tout particulièrement des actions qui ont un caractère moral, c'est-à-dire un rapport de conformité ou de non-conformité avec une règle de conduite, conscience ou loi divine. De celles-là surtout nous sommes tenus pour responsables devant Dieu ou la société; de celles-là plus que d'autres nous méritons qu'on nous loue ou qu'on nous blâme, nous recueillons justement la récompense ou la peine; de celles-là, en un mot, il importe souverainement que nous puissions être dits les maîtres, les ayant accomplies avec connaissance et liberté. — L'appartenance ou la maîtrise des actes que suppose l'imputation est la condition même du volontaire, selon saint Thomas, *Sum. theol.*, I^{a}-II^{æ}, q. VI, a. 3, sed contra : *Illud cujus domini sumus dicitur esse voluntarium.* Entendons ici volontaire au sens de libre, par opposition à la volonté-nature, au spontané. L'imputable pourtant ajoute quelque chose au volontaire; il en est plutôt une propriété consécutive et se dit du rapport de l'acte libre avec une autorité dont il est justiciable, une rétribution qui le sanctionne. Malgré cette nuance toutes les causes qui diminuent ou suppriment la liberté, diminuent ou suppriment l'imputabilité. Voir VOLONTAIRE. De cette affirmation il est intéressant de rapprocher ce que le Code de droit canonique a édicté touchant l'imputabilité du délit, les causes qui l'aggravent, la diminuent ou la suppriment. Can. 2199 sq.

2° *Applications théologiques.* — Voici des exemples où, malgré la diversité des cas, on reconnaîtra les conditions essentielles de l'imputation. La notion de l'imputabilité sert à expliquer ou peut-être à définir formellement le péché habituel. Le péché habituel représente l'état de culpabilité consécutif à une faute commise, et qui vaut à son auteur, l'acte une fois passé et tant qu'il n'a pas fait réparation, obtenu remise, le nom et la qualité de pécheur et toutes les suites que ce nom et cette qualité comportent. Plusieurs éléments le constituent. Il comprendra, s'il est grave : un état d'éloignement vis-à-vis de Dieu fin dernière, la nécessité pour le coupable de subir la juste colère de Dieu offensé, la privation méritée de la grâce sanctifiante. Lequel de ces éléments doit être regardé comme formel, comme pouvant le définir en rigueur? Bien des fois les théologiens se sont posé la question. Ne serait-ce pas la notion d'imputabilité qui donne la raison de tout? L'acte du péché passe, mais il n'en est pas moins inscrit au compte de son auteur; ainsi que l'injure faite à Dieu, il continue de subsister dans l'ordre moral sous forme d'imputation. Et tant que la volonté coupable n'a pas désavoué le mal dont elle a fait librement sa chose, obtenu que le péché cesse d'être porté à son compte, elle demeure détournée de sa fin, odieuse à Dieu, dépouillée de la justice et de la sainteté. Cette opinion, qui semble avoir été celle de De Lugo, le cardinal Billot la professe expressément. De ses paroles nous ne citerons que les suivantes : *Cavendum est ne in reatu culpæ generatim accepto sola consideretur gratiæ privatio, sed per prius attendenda est ratio privationis quæ in aliqua actus voluntarii imputabilitate consistit. Disquisitio de natura et ratione peccati personalis*, p. 68.

Le péché originel dans la descendance d'Adam est un péché habituel, quoique d'un genre tout particulier. La singularité du cas vient de ce que notre déchéance, causée par un seul, est en tous et chacun plus qu'un malheur, ou même un châtiment : c'est une faute. Nous allons y retrouver encore la notion de l'imputation. Tout d'abord le péché originel, ainsi que l'a défini le concile de Trente, est propre à un chacun, *inesse unicuique proprium;* autrement, c'est une chose inhérente à tout homme et qui le constituait intérieurement pécheur, que le sacrement de baptême lui enlève tout à fait. Mais tout péché ne procède-t-il pas d'une volonté libre? Et n'est-il pas imputable, parce que volontaire? Assurément; et le péché d'origine ne fait pas exception. C'est là une doctrine certaine que la condamnation de propositions de Baius a mise en relief. Prop. 46 : *Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quæstio est, sed causæ et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium.* Denzinger-Bannwart, n. 926. Prop. 47 : *Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione et respectu ad voluntatem a qua originem habeat. Ibid.*, n. 927. Voir t. II, col. 93-94. — Qu'est-ce à dire? notre volonté à tous et à chacun aurait-elle trempé dans la faute d'Adam? Oui; en ce sens qu'en vertu de notre solidarité physique et morale avec lui, sa volonté pécheresse fut aussi la nôtre. Les théologiens ont expliqué de bien des façons et par plus d'un exemple cette solidarité exceptionnelle, unique. Beaucoup ont considéré notre premier père comme le représentant moral ou le chef juridique de l'humanité; ce qui revient à admettre une inclusion de nos volontés dans la sienne et ressemble trop à une fiction du droit. L'explication de saint Thomas, que le P. C. Pesch et surtout le P. Billot se sont attachés à remettre en honneur, est moins factice, plus simple et plus cohérente. Dieu, par une disposition positive, avait enrichi la nature humaine de la grâce et des dons préternaturels, et cette dotation était pour toute l'espèce, pour la nature individualisée non seulement dans Adam, mais encore dans tous ceux qui devaient sortir de lui. Comme un dépôt confié à sa fidélité, qui en dépendait, dont il était responsable et pour lui et pour nous, le chef de la nature avait à la transmettre à sa descendance avec sa nature même et par la même voie. En fait, Adam a péché, perdant la grâce et les dons, son bien et le nôtre; et il ne nous transmet plus qu'une nature privée de sa dotation; autrement, nous naissons sans la grâce sanctifiante et avec la qualité de pécheurs, notre nature ravagée n'étant plus ce que Dieu, par une disposition gracieuse, avait voulu qu'elle fût; notre état nous est imputable, il est péché en nous, parce que volontaire. Il est volontaire de par la volonté coupable d'Adam et la volonté d'Adam est la nôtre, en raison de notre unité de nature avec lui. La volonté du chef, c'est, en même temps que le vouloir personnel d'Adam, la volonté de notre nature; son péché, par conséquent, c'est tout ensemble sa faute personnelle et un péché de notre nature. La nature, voilà donc proprement notre lien et notre identification avec Adam, ce qui nous fait hériter de sa faute, ce qui permet de nous l'imputer. Voir IMMACULÉE CONCEPTION, col. 898.

Adam, par sa désobéisssance, nous a constitués pécheurs. Voici que le Christ, par son obéissance, nous fait justes. La controverse entre protestants et catholiques au sujet de la cause formelle de la justification est classique en théologie. Elle nous fournit un cas intéressant d'imputation non fondée. Luther a soutenu que l'homme est justifié formellement par l'imputation qui lui est faite de l'obéissance et de la justice du Christ, à l'exclusion d'une justice intérieure et personnelle. L'homme peut être injuste et pécheur en son fond; sous le couvert de la sainteté du Christ, il sera considéré comme juste devant Dieu, ses péchés cesseront de lui être imputés. Donc, imputation d'une justice qui n'existe pas, non-imputation du péché qui demeure, c'est tout ce qu'a trouvé pour remplacer la justification au sens catholique, le brillant exégète, le contempteur de la théologie scolastique. A moins de professer un pur nominalisme, c'est la suppression même de l'imputabilité. L'homme ne fait pas sienne cette justice extérieure qui le couvre sans le renouveler; il n'en est l'auteur à aucun degré, puisque Luther le déclare incapable de s'y préparer et que la foi dite justifiante ne représente pas selon lui une disposition morale, mais un simple organe appréhenseur de la justice du Christ.

Autrement justifiée et philosophique est l'imputation à la personne du Verbe de tout ce qui constitue le Christ, de tout ce qui lui appartient, de tout ce qu'il fait ou subit. Ses deux ntaures, sa double opération, ses œuvres divines et humaines, ses souffrances et ses mérites, le Verbe possède et revendique tout en propre, il préside à tout et il assume la responsabilité de tout : il est l'unique centre d'attribution ou le sujet à qui tout est rapporté, imputé; *actiones sunt suppositorum*, proclame un vieil adage philosophique. Voir col. 595-596.

S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. VI; Noldin, *De principiis theologiæ moralis*, t. I, n. 79, 80; Billot, *Disquisitio de natura et ratione peccati personalis*, th. IV, X; *De peccato originali*, § 1, 2; Hurter, *Compendium theologiæ*, t. III, n. 189.

A. THOUVENIN.

INCARNATION. L'étude du mystère de l'incarnation s'offre à nous sous de multiples aspects : révélation du mystère, proposition du dogme, histoire et réfutation des hérésies, etc. L'ensemble de ces matières qui toutes ont trait à la personne sacrée du Verbe fait chair constitue le traité théologique *De Deo redemptore* ou *De Verbo incarnato*. Il ne saurait ici être question d'un exposé théologique de ce genre. Chaque aspect différent du problème christologique doit constituer l'objet d'un article spécial. Il semble toutefois utile, dans le présent article, de délimiter la matière des principaux articles concernant Notre-Seigneur Jésus-Christ. Tout d'abord s'impose la division classique du traité du Verbe incarné, christologie, ou mystère de l'incarnation, et sotériologie, ou mystère de la rédemption. On trouvera à RÉDEMPTION les indications concernant les questions relatives à la sotériologie. Dans le problème christologique, le point de vue historique a déjà été et sera encore l'occasion de maints articles concernant les hérésies, les erreurs, les définitions conciliaires relativement à l'incarnation. Au point de vue strictement dogmatique, il a paru bon de répartir en trois articles fondamentaux l'exposé des vérités catholiques touchant le mystère de l'Incarnation. Par la nature même de la vérité dogmatique qui en forme l'objet, l'article HYPOSTATIQUE *(Union)* se trouve facilement délimité. Il étudie exclusivement le mode selon lequel, en Jésus-Christ, s'unissent la nature divine et la nature humaine. L'article JÉSUS-CHRIST nous fera envisager le résultat de cette union, le sujet concret, Dieu et homme, qui est apparu aux hommes sur la terre, a vécu et conversé avec eux, et dont les ennemis de la foi chrétienne ont essayé, tour à tour, de nier la divinité ou l'humanité. Toutefois, la divinité de Jésus y devra être considérée sous l'aspect qu'elle possède dans le Verbe *incarné*. La divinité du Verbe, comme tel, a déjà été l'objet d'une étude spéciale, FILS DE DIEU, et devra derechef être abordée dans la question plus particulière du LOGOS. Le présent article, INCARNATION, considère le mystère de l'Homme-Dieu d'une façon plus abstraite, *in fieri*, pourrions-nous dire, c'est-à-dire dans sa nature et son intelligibilité, dans sa possibilité et dans ses causes. On considérera donc successivement : I. Définition et notions générales. II. Le mystère. III. Le dogme. IV. Possibilité, convenance et nécessité. V. Cause finale. VI. Cause efficiente. VII. Cause formelle. VIII. Cause quasi matérielle.

Les Pères et les théologiens du mystère de l'incarnation seront indiqués dans la bibliographie qui constituera un simple répertoire des principaux ouvrages catholiques sur l'incarnation.

I. DÉFINITION ET NOTIONS GÉNÉRALES. — 1° *Etymologie.* — L'usage a voulu que le terme « incarnation » désignât le mystère du Verbe de Dieu fait homme. Le sens étymologique du mot *incarnation* n'a pas cependant cette extension. *In-carné* signifie *fait* ou *devenu chair*, et non pas *fait homme*. Or, considéré en soi, le mot « chair », désigne un genre, dont la chair humaine est l'espèce supérieure. De plus, la chair, même prise dans l'acception de chair de l'homme, n'exprime qu'une partie de la nature humaine que le Verbe s'est unie hypostatiquement. Ainsi donc, à ne considérer que les réalités qui composent la nature humaine, il semblerait tout aussi correct, sinon plus conforme à la dignité de l'âme, par qui est spécifiée la nature humaine, d'appeler « inanimation » le mystère du Verbe fait homme. Si l'usage a fait prévaloir le terme incarnation, ce n'est pas seulement pour les raisons de convenance qu'indique saint Bonaventure, *Breviloquium*, part. IV, c. II, à savoir, de notre part, intelligence plus facile du mystère, la chair nous étant plus connue que l'esprit; de la part de Dieu, expression plus parfaite de l'humiliation du Verbe et de sa condescendance à notre égard, la chair étant dans l'homme ce qui est le plus distant de Dieu; c'est encore et surtout parce que, dans l'usage de l'Écriture et des Pères le mot *chair* est employé par synecdoque pour signifier l'homme tout entier. — 1. *Équivalence de « caro » et de « homo » dans l'Écriture.* — La sainte Écriture emploie le mot *chair* selon des acceptions très différentes, mais ayant toutes un rapport étroit avec la signification propre de ce mot. A proprement parler, la chair désigne, dans le corps, les parties qui ne sont ni os, ni sang; c'est en ce sens que l'Écriture parle de la chair de l'homme, sans préciser qu'elle désigne le corps humain ou même l'homme entier, Gen., II, 21; XVII, 11-14; XL, 19; Ex., XXX, 32; Lev., XIII, 2; XV, 3; XXVI, 29; Deut., XXVIII, 53, 55; IV Reg., IV, 34; V, 10, 14; IX, 36; Job, II, 5; VI, 12; X, 11; XXXIII, 21, 25; Prov., V, 11; XIV, 20; Sap., VII, 1; Eccli., XIV, 18; Ezech., XXXVII, 6; Jer., XIX, 9; Bar., II, 3; etc.; à cette façon de parler, on peut rapporter la promesse de Jésus-Christ relative à l'eucharistie. Joa., VI, 52, 57. Laissant de côté les acceptions où l'analogie est plus accentuée (chair désignant la faiblesse dans l'ordre moral, ou l'impuissance de la nature dans l'ordre surnaturel, ou la corruption du péché par rapport à la vie de la grâce; chair désignant dans l'ordre physique la parenté et l'union très étroite de diverses personnes, l'unité de race), nous n'entendons considérer ici que la synecdoque par laquelle on passe de la signification propre du mot chair à une signification plus

compréhensive, celle de corps humain ou même d'homme. L'hébreu n'ayant pas, comme le français, de mot particulier pour distinguer le corps de la chair, c'est le même terme *bâśâr* qui réunit ces deux significations. Ainsi, le ps. xv, 9, distinguant « la gloire », c'est-à-dire l'âme supérieure, l'esprit, du cœur, siège du sentiment, et de la chair, c'est-à-dire du corps, marque bien cette acception du mot *bâśâr* dans l'énumération des parties intégrantes du composé humain. Cette énumération du ps. xv est très exactement reproduite par saint Paul, I Thes., v, 23, qui parle explicitement du corps, σῶμα. On comprend ainsi que par synecdoque *chair* signifie le corps tout entier. La sainte Écriture fournit de nombreux exemples de cette acception : le soin de la *chair*, Rom., xiii, 14; sa *chair* n'évitera pas la corruption, Act., ii, 31; ma *chair* reposera avec espérance, Act., ii, 26; la *chair* du Christ, pour le corps du Christ, corps soumis à la souffrance et à la mort, Eph., ii, 15; Heb., x, 20; I Pet., iii, 18; iv, 1; une seule chair des époux dans l'usage du mariage, Matth., xix, 5; Marc., x, 8; I Cor., vi, 16; Eph., v, 31; cf. Gen., ii, 24; voir d'autres exemples : Eph., v. 29; I Cor., v, 5; Col., ii, 1, 5; I Pet., iii, 21; iv, 6; Jac., v, 3; Heb., ix, 10; Gal., iii, 3. De là à la signification d'*homme*, l'âme étant comprise implicitement dans le corps humain, il n'y a qu'une nuance imperceptible. On trouve ainsi « toute chair » équivalent de « tout homme », Luc., iii, 6; cf. Is., xl, 5; Joa., xvii, 2; Act., ii, 17; cf. Joel, ii, 28; I Pet., i, 24; *non omnis caro*, synonyme de « personne ». Matth., xxiv, 22; Marc., xiii, 20; Rom., iii, 20; I Cor., i, 29; Gal., ii, 16; chair et sang, signifiant l'homme tout entier, Matth., xvi, 17; Gal., i, 16; Eph., vi, 12; cf. Eccli., xiv, 19; I Cor., xv, 50. On comprend ainsi toute la signification du verset : *Et Verbum caro factum est.* Le Verbe s'est fait chair, c'est-à-dire « homme ». Le mot chair est employé ici de préférence à tout autre, parce que l'usage de la langue hébraïque, tel que nous venons de le rappeler, autorisait pleinement cette façon de s'exprimer, et sans doute aussi pour marquer avec plus d'expression la réalité de la chair du Christ et donner ainsi le coup de mort au docétisme. Comparez l'expression : *venu en chair*, dont l'apôtre saint Jean se sert dans ses Épîtres pour combattre le docétisme naissant : « Plusieurs séducteurs ont paru dans le monde; ils ne confessent point Jésus comme Christ venu en chair. » II Joa., 7. « Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu; tout esprit qui ne confesse pas *ce* Jésus n'est pas de Dieu. » I Joa., iv, 3. Voir Docétisme, t. iv, col. 1488. L'emploi du mot « chair », au lieu de « homme » peut encore subsidiairement se justifier ici, ainsi qu'on l'a déjà fait observer, parce qu'il est plus humble et marque avec plus d'énergie les profonds anéantissements du Fils de Dieu. Cf. Phil., ii, 6.

2. *Consécration de cette équivalence dans la tradition primitive.* — Toutes les nuances de l'équivalence de *caro* ou de *homo*, dont l'Écriture nous offre des exemples, se retrouvent dans la tradition des premiers siècles. Nous nous en tiendrons ici strictement à la double équivalence qu'on a signalée et qui se rapporte plus directement au présent sujet, savoir *caro = corpus*; *caro = homo*. *Épître de Barnabé*, on y retrouve les préoccupations antidocètes des Épîtres johanniques : Jésus a livré sa chair, c'est-à-dire son corps, v, 1; vi, 3; vii, 5; il est apparu dans la chair, v, 6; vi, 7, 9, 14; xii, 10; il est « venu dans la chair », v, 10, 11; Clément dans *I*ª *Cor.*, xxxii, 2, pour désigner Jésus-Christ considéré dans son humanité, emploie l'expression ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα que l'on retrouve presque identique chez saint Ignace, *Ad Magn.*, xiii, 2. Dans *II*ª *Cor.*, chair est synonyme d'homme en général, vii, 6 (citation d'Is., lxvi, 24); de fragilité humaine, viii, 2; de corps proprement dit, ix, 1, 2, 3; au verset 4, réminiscence évidente de Joa., i, 14; *Christus caro factus est.* Plus loin, xiv, 3-5, l'Église est dite la chair, c'est-à-dire le corps du Christ. Dans les Épîtres ignatiennes, la chair désigne tantôt l'humanité, opposée à la divinité, c'est-à-dire considérée dans ses faiblesses, *Ad Magn.*, iii, 2; vi, 2; *Ad Rom.*, ii, 1; viii, 3; *Ad Phil.*, vii, 1, 2; tantôt le corps proprement dit opposé à l'âme, soit dans l'homme, *Ad Magn.*, xiii, 1; *Ad Trall.*, inscript., xii, 1; *Ad Polyc.* v, 1; *Ad Rom.*, inscript.; soit en Jésus-Christ, *Ad Magn.*, i, 1; *Ad Smyrn.*, i, 1. La génération humaine du Christ est dite, comme dans l'Écriture selon la chair, *Ad Eph.*, xx, 2; le Verbe fait homme est dit Dieu existant dans la chair. *Ibid.*, vii, 2. Dans l'*Épître à Diognète*, v, 8; vi, 5, 6, et dans le *Pasteur d'Hermas*, le mot chair, opposé à l'esprit et à Dieu, signifie la faiblesse de la nature humaine laissée à sa déchéance. — Chez les Pères apologistes se précise déjà l'équivalence de *caro* et de *homo*, à propos de l'incarnation, dans des formules qui préludent à la formule dogmatique définitive. Saint Irénée, dans sa lutte contre les hérétiques, identifie pleinement, dans l'expression du mystère du Fils de Dieu fait homme, *chair* et *homme*. Pour lui, « le Verbe s'est fait homme » est pleinement l'équivalent de : « Le Verbe s'est fait chair. » Ainsi *Cont. hær.*, l. III, c. xviii, n. 7 : « Le Verbe de Dieu s'est donc *fait homme;* car Moïse a déclaré vérité les œuvres de Dieu. Deut. xxxii, 4. Si donc il ne s'était pas *fait chair*, il en aurait cependant eu l'apparence, et donc l'œuvre de Dieu n'eût pas été vérité. Ce qu'il paraissait, il l'était en réalité, Dieu *récapitulant* (c'est-à-dire restaurant en lui et par lui) la nature même autrefois donnée à Adam. » *P. G.*, t. vii, col. 938. Cf. c. xix, n. 2, col. 940. Dans ce c. xix, l'incarnation est désignée par le terme σάρκωσις, col. 939. C'est la première fois qu'on rencontre cette expression. Et encore, l. V, c. xviii, n. 3 :« Le Verbe s'est *fait chair*... il est Verbe de Dieu et *vrai homme*, » col. 1174. Cf. *Demonstratio apostolicæ prædicationis*, Fribourg-en-Brisgau, 1917, n. 32, 94. Dans Justin, comparez σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς, *Apol.*, I, n. 66, *P. G.*, t. vi, col. 428, et ἄνθρωπος γενόμενος, n. 63, col. 453. Tout aussi expressif Tatien, parlant de l'homme sans la grâce, par opposition à Dieu, ἄσαρκος μὲν οὖν ὁ τέλειος Θεὸς, ἄνθρωπος δὲ σάρξ. *Adversus Græcos*, n. 15, *ibid.*, col. 837. Pour indiquer l'incarnation, Aristide écrit que le Fils de Dieu a pris chair, σάρκα ἀνέλαβε, de la Vierge, *Apologia*, n. 15, *Texts and studies* de Robinson, t. i, fasc., 1, p. 110. Accusant Calliste de sabellianisme, saint Hippolyte parlait de l'Esprit, non différent (οὐχ ἕτερον) du Père, et qui s'était incarné, σαρκωθέν. *Philosophoumena*, l. IX, c. xii, *P. G.*, t. xvi, col. 3383. Cf. σαρκωθείς, dans le *Contra Noetum*, n. 17, *P. G.*, t. x, col. 823, équivalent à ἄνθρωπος γενόμενος, dans le sens d'homme parfait, τέλειος *Philosophoumena*, l. X, c. xxxiii, *P. G.*, t. xvi, col. 3447. On trouveaussi σάρκωσις dans le *Contra Beronem*, faussement attribué à Hippolyte, *P. G.*, t. x, col. 829. Tertullien identifie *homo* et *caro*, en parlant de l'humanité de Jésus-Christ. *De carne Christi*, c. v; *Adversus Praxeam*, c. xxvii, *P. L.*, t. ii, col. 761, 190. On le voit par ces textes, l'expression Dieu ou Verbe *incarné* est consacrée dès la seconde moitié du iiᵉ siècle. Si Clément d'Alexandrie se contente encore d'affirmer que le Verbe a « pris chair», a « revêtu la chair », *Prot.*, c. i, xi; *Pædag.*, l. I, c. iii; *Strom.*, VI, c. xv, *P. G.*, t. viii, col. 60, 228, 258, 349. Origène dit expressément *homo factus incarnatus est*, *De princ.*, l. I, præf., n. 4, *P. G.*, t. xi, col. 117; cf. *In Joa.*, t. i, n. 9, *P. G.*, t. xiv, col. 37.

3. *Précision de cette équivalence en face des erreurs apollinaristes et ariennes.* — Les apollinaristes, reprenant, quoique sous un aspect différent, l'erreur christologique des ariens, supprimaient en Jésus l'âme intellective, pour mieux expliquer l'unité substantielle du Christ. Cf. Jésus-Christ et Hypostatique *(Union)*, col. 468-469. Il était donc naturel qu'ils prissent le terme « chair » dans son sens le plus strict, excluant l'équivalence d'homme. Eudoxe de Constantinople, un des principaux chefs ariens, voir t. v, col., 1484, nous a laissé une formule dogmatique significative : σαρκοθέντα, οὐκ ἐνανθρωπήσαντα, dans Caspari, *Alte und neue Quelle zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1879, p. 176. Cf. Diekamp, *Doctrina Patrum de incarnatione*, Munster-en-Westphalie, 1907, p. 65. D'ailleurs, le concile de Nicée avait précisé sur ce point, d'une manière authentique, le sens des formules et la doctrine de l'Église : σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα. Denzinger-Bannvart, n. 54. Bien qu'Apollinaire et ses disciples aient été moins précis que les ariens, quant à l'exclusion de la formule ἐνανθρωπήσας, les Pères, dans leur lutte contre l'apollinarisme, ne manqueront pas de faire valoir que les deux expressions σαρκωθείς et ἐνανθρωπήσας sont parfaitement équivalentes. Cf. Méthode d'Olympe, *Convivium*, orat. I, c. v; X, c. ii, *P. G.*, t. xviii, col. 45, 193; S. Athanase, *Orat. cont. arian*, iii, n. 30; *Epist.*, ii, *ad Serap.*, n. 7; *Epist. ad Epictet.*, n. 8, *P. G.*, t. xxvi, col. 388, 620, 1064; *Tomus ad Antiochenos*, n. 7 : ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο. καὶ... ἐκ τῆς Μαρίας τὸ κατὰ σάρκα γεγένηται ἄνθρωπος avec, à la fin de la profession de foi, identification entre la croyance περὶ τῆς σαρκώσεως καὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου, *P. G.*, t. xxvi, col. 804. Le *Contra Apollinarium* démontre que l'« incarnation » (σάρκωσις) a pour résultat de faire que le Verbe est devenu « homme raisonnable et parfait » (τόν λογικὸν καὶ τέλειον ἄνθρωπον, l. I, n. 17; cf. l. II, n. 16; sur l'équivalence de *caro* et *homo*, voir n. 18, *P. G.*, t. xxvi, col. 1124, 1160, 1164. Cf. Athanase (*saint*) t. i, col. 2170. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, c. ix, assure que l'humanité a été prise par Jésus, non en apparence, mais en réalité, et qu'ainsi il s'est vraiment incarné en Marie : οὐ δοκήσει καὶ φαντασίᾳ τῆς ἐνανθρωπήσεως γενομένης..., ἀλλὰ σαρκωθεὶς ἐξ αὐτῆς ἀληθῶς. Cf. *Cat.*, XII, c. iii-iv, XV, XVI, *P. G.*, t. xxxiii, col. 468, 729, 741, 744, et *Symbole* : σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, Denzinger-Bannwart, n. 9. Voir t. iii, col. 2540, 2549. Saint Eustathe d'Antioche : Θεὸς ἐνανθρωπήσας... χρίσας τὴν οἰκείαν ... σάρκωσιν τῇ οἰκείᾳ θεότητι, *In Lazarum*, édit. Cavallera, Paris, 1905, p. 39. Saint Grégoire de Nazianze, *Epist.*, ci, *ad Cledonium*, *P. G.*, t. xxxvii, col. 190, explique la synecdoque dont se sert Joa., i, 14, par d'autres exemples de l'Écriture. Joa., xvii, 2; Ps., lxv, 3; cxliv, 21. Le choix du terme « chair » se justifie en ce qu'on indique ainsi plus expressivement la grandeur de l'amour de Dieu pour nous, et qu'on rappelle le motif de l'incarnation, la chair ayant été le principe du péché. Cf. S. Grégoire de Nysse, *Antirrheticus*, n. 2, 3, *P. G.*, t. xlv, col. 1125 sq. Saint Augustin fait, sur le même sujet, des réflexions analogues. *Epist.*, cxl, *de gratia Novi Testamenti, ad Honoratum*, c. iv, n. 11, 12, *P. L.*, t. xxxiii, col. 542; cf. *De civitate Dei*, l. XIV, c. ii, *P. L.*, t. xli, col. 889. Voir également S. Cyrille d'Alexandrie, *Epist.*, i, *ad monachos*, n. 1; « Le Verbe s'est fait chair, c'est-à-dire s'est uni un corps informé par un âme raisonnable, est né d'une femme selon la chair. » *P. G.*, t. lxxvii, col. 21. Cf. *De recta fide ad Theodosium*, n. 16, 23; *De recta fide ad Augustas*, n. 3, *P. G.*, t. lxxvi, col. 1557, 1165, 1205. Dans maints endroits de ses écrits, Cyrille identifie absolument *incarnation* et *inhumanation*, *chair* et *homme*, *Ad Joannem Antiochenum*, symbole d'union, *P. G.*, t. lxxvii, col. 176; *Ad Succensum*, n. 2, 4, col. 241, 245; *Scholia de incarnatione*, n. 26, *P. G.*, t. lxxv, col. 1400; *Adversus Nestorium*, l, I, c. i; l. III, c. iii, *P. G.*, t. lxxvi, col. 20, 137; cf. *In Epist. ad Rom.*, c. vi, 6, *P. G.*, lxxiv, col. 796.

4. *Consécration de cette équivalence par les formules dogmatiques.* — D'ailleurs, à cette époque, les documents officiels de l'Église avaient consacré l'équivalence littérale et dogmatique de *caro factum* et de *homo factum*. Le symbole des apôtres se contentait d'affirmer la foi en Jésus-Christ, *né de la Vierge Marie*. Mais le symbole de Nicée et de Constantinople consacre l'équivalence, σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα. Denzinger-Bannwart, n. 54, 86. Désormais les deux mots, dans l'Église grecque, seront officiellement reconnus pour exprimer le mystère du Fils de Dieu fait homme ou fait chair. Cf. symbole d'Épiphane, Denzinger-Bannwart, n. 13; concile d'Éphèse, *ibid.*, n. 125; symbole d'Athanase, *ibid.*, n. 40; concile de Chalcédoine, renouvelant la foi de Constantinople; IIe concile de Constantinople, can. 2, 3, 6, 7, 8, *ibid.*, n. 214, 215, 218, 219, 220, etc.

Toutefois, le mot ἐνανθρώπησις, d'un emploi fréquent chez les grecs, et officiellement consacré, n'a pas trouvé, malgré l'acclimatation qu'en a tenté Facundus d'Hermiane, un équivalent dans la langue latine. Le mot *inhumanatio*, *Pro defensione trium capitulorum*, l. IX, c. iii, *P. L.*, t. lxvii, col. 754, n'a pas acquis droit de cité dans la théologie latine. Nous disons que Dieu s'est incarné, s'est fait homme, mais nous ne parlons pas d'« inhumanation », comme nous parlons d'incarnation. La langue allemande, toutefois, emploie presque exclusivement l'expression correspondante à ἐνανθρώπησις, *Menschwerdung*. Les raisons pour lesquelles le terme incarnation, nonobstant la synecdoque, ou plutôt à cause même de cette synecdoque, est préféré (raisons d'ordre moral, l'incarnation nous manifestant d'une manière plus expressive la bonté de Dieu et sa condescendance non moins que le souvenir de nos fautes) sont développées par de nombreux théologiens. Cf. S. Thomas. *In Evangelium Joannis*, c. i, lect. vii; Suarez, *De incarnatione*, præf., n. 5; Théophile Raynaud, *Christus Deus-Homo*, l. II, c. i, n. 4; Tolet, *In Sum. theol. S. Thomæ*, IIIa, q. i, a. 1; Wirceburgenses, *De Deo Verbo incarnato*, procœmium, n. 3, etc.

Sur le sens de σάρξ dans l'Écriture, voir Grimm, *Lexicon græco-latinum in libris Novi Testamenti*, Leipzig, 1903; Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcum*, Paris, 1911, au mot Σάρξ; H. Lesêtre, art. *Chair*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. ii, col. 487-488; Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. xi, § 1 et 2. Sur l'emploi des mots σάρκωσις, ἐνανθρώπησις, σαρκωθείς, ἐνανθρωπήσας dans la tradition primitive, Franzelin, *loc. cit.*, § 3; Petau, *De incarnatione*, l. II, c. i, n. 10; Ch. Pesch, *De Verbo incarnato*, n. 3; Holtzclau (*Theologia Wirceburg.*), *De Deo Verbo incarnato*, procœmium, n. 3.

2° *Définition.* — Ces remarques étymologiques nous amènent à définir l'incarnation en fonction, non de la seule chair, mais de la nature humaine tout entière, prise par le Verbe de Dieu se faisant homme. Toutefois, le Verbe, par rapport à la nature humaine prise par lui, peut être considéré sous un double aspect, en tant que l'incarnation *se fait*, sens *actif;* ou bien en tant que l'incarnation *est* déjà *faite*, sens passif. Dans la première acception l'incarnation désigne un acte; dans la seconde, elle désigne un état.

1. *Sens actif.* — Acte, l'incarnation peut se définir : *l'opération par laquelle Dieu élève jusqu'à lui une nature humaine déterminée, formée dans le sein de*

la vierge Marie, pour la faire subsister dans la seconde personne même de la Trinité. C'est en prenant le mot σάρκωσις dans son sens actif que les Pères grecs établissent nettement la différence de signification de ce mot avec le terme ἕνωσις, *unio*, ou mieux *unitio*. Voir HYPOSTATIQUE(*Union*), col. 440. La définition de l'incarnation au sens actif met en relief principalement la cause efficiente de l'incarnation. Voir plus loin. L'action de Dieu incarnant le Fils ne peut être qu'une *opération ad extra*. Les scolastiques discutent sur le terme formel de cette opération, voir HYPOSTATIQUE (*Union*), col. 524. Le Verbe, en tant que Verbe, ne fait ici que prendre dans sa subsistance personnelle la nature humaine; activement, il ne fait qu'une cause efficiente de l'incarnation avec les deux autres personnes. Voir plus loin.

2. *Sens passif.* — État, l'incarnation peut se définir : *l'union permanente en raison de laquelle le Verbe de Dieu sans cesser d'être Verbe, est en même temps homme parfait*, ou plus brièvement, *l'union singulière ou admirable de la nature divine et de la nature humaine en la seule personne du Verbe.* Les différents termes de cette définition ont été expliqués à HYPOSTATIQUE (*Union*). Pour faire remarquer ce qu'il y a de singulier et d'unique dans l'incarnation, les théologiens, à la suite de Cajetan, *In Sum. theol. S. Thomæ*, III[a], q. I, a. 1, font remarquer les différents contacts que la personne prend avec l'humanité dans l'incarnation : premier contact, à titre de créateur, avec les deux autres personnes, pour lui donner l'être, la vie, le mouvement, comme à toutes les créatures. Second contact, à titre d'agent surnaturel, pour produire et conserver en elle, avec le Père et le Saint-Esprit, la grâce, les dons et les vertus infuses. Troisième contact, à titre d'ami, par l'habitation substantielle, qui est commune aux trois personnes. Quatrième contact, propre à la personne du Verbe, l'union hypostatique; c'est plus même qu'un contact, car la nature divine et la nature humaine s'enlacent dans une étreinte si étroite que la personnalité créée devient impossible : le Verbe prend si bien à lui l'humanité qu'il la fait sienne, elle, ses propriétés et ses œuvres, et que l'on peut dire : c'est Dieu qui s'incarne, Dieu qui naît, Dieu qui souffre, Dieu qui meurt et ressuscite, selon la nature humaine. Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, p. 13-14. Cf. P. Villard, *L'incarnation d'après S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1908.

C'est parce que cette opération et cet état sont uniques et sans exemples qu'on peut dire du Christ qu'*il est l'incarnation*, avec plus de raison encore que de sa mère, nous disons : *Elle est l'immaculée conception.* L. Janssens, *Tractatus de Deo-Homine*, part. I, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 17-18.

3° *Synonymes.* — Pour rappeler que le Verbe s'est fait homme, la sainte Écriture emploie un certain nombre d'expressions que la tradition catholique a retenues, sans que cependant elles aient été consacrées dogmatiquement. — 1. I Tim., III, 16, ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, *qui manifestatus est in carne*; II Tim., I, 10, διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, *per illuminationem Salvatoris nostri Jesu Christi.* Cf. I Joa., I, 2; III, 8; Tit., II, 11; III, 4. D'où les Pères ont appelé l'incarnation une *manifestation*, une *apparition* du Verbe, ἐπιφάνεια, θεοφάνεια ou φανέρωσις. Cf. S. Athanase, *Oratio de incarnatione Dei Verbi*, n. 1, 46, 47, *P. G.*, t. XXV, col. 97, 177, 180; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVIII, *P. G.*, t. XXXVI, col. 313. Le mot *épiphanie* ou *théophanie* s'est implanté dans la liturgie orientale pour désigner la fête de l'apparition ou manifestation du Verbe de Dieu en ce monde. Cf. Vacandard, *Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, 3e série, Paris, 1912, p. 19. — 2. Heb., X, 5, σῶμα κατηρτίσω μοί, *corpus aptasti mihi.* D'où l'expression ἐνσωμάτωσις, *incorporatio*, qu'on rencontre chez Origène, *Cont. Celsum*, l. I, n. 43; l. II, n. 38; l. VI, n. 78, *P. G.*, t. XI, col. 741, 860, 1417; chez S. Basile, *Homil. in ps. XXIX. P. G.*, t. XXIX. col. 305; chez Tertullien, *De carne Christi*, c. VI, *P. L.*, t. II, col. 809, etc. — 3. Phil., II, 7, ἑαυτὸν ἐκένωσεν, *seipsum exinanivit*, d'où l'expression κένωσις. et plus fréquemment κατάβασις ou συγκατάβασις, *demissio*, qui répond au sens du texte de saint Paul, ὁ Λόγος... διὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀσθένειαν συγκαταβὰς ἐπὶ γῆς ἐφάνη. S. Athanase, *Oratio de incarnatione Verbi Dei*, n. 46, *P. G.*, t. XXV, col. 177. Cf. S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. I, *P. G.*, t. XCIV, col. 981 sq. Le pseudo-Hippolyte écrit : γενόμενος ταυτὸν τῇ σαρκὶ διὰ τὴν κένωσιν, *Contra Beronem*, *P. G.*, t. X, col. 829. — 4. De la seconde partie du même texte aux Philippiens, μορφὴν δούλου λαβών, *formam servi accipiens*, et de Heb., II, 16, σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται, *semen Abrahæ apprehendit*, les Pères font ressortir un aspect spécial de l'incarnation, celui que les scolastiques ont appelé l' « assomption » de l'humanité. Toutefois, tandis que les scolastiques désignent par assomption l'acte par lequel le Verbe élève jusqu'à lui la nature humaine, voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 525, sens que n'ignorent pas les Pères, cf. S. Grégoire de Nysse, *Antirrheticus*, n. 7, *P. G.*, t. XLV, col. 1136 sq., on trouve aussi chez les grecs le sens concret du mot λῆψις (et ses dérivés πρόσληψις et ἀνάληψις), en tant qu'il désigne la nature humaine elle-même élevée par le Verbe à la dignité de l'union hypostatique. Cf. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* XLV, n. 9, *P. G.*, t. XXXVI, col. 633. Euthymius, qui attribue le mot πρόσλημμα à saint Grégoire de Nysse, le reprend pour son propre compte. *Panoplia*, tit. VII, *P. G.*, t. CXXX, col. 257. Mais l'emploi actif de λῆψις est beaucoup plus fréquent. Ce mot est plus correct avec un nom abstrait, qui désigne l'humanité et non l'homme. On trouve cependant, chez certains Pères antérieurs aux controverses nestoriennes, l'expression : *assomption de l'homme*, ou encore, *homme assumé*, en parlant de la nature humaine en Jésus-Christ. *Cohortatio ad græcos*, n. 38, *P. G.*, t. VI, col. 309; S. Épiphane, *Hær.*, LXXVII, n. 19, *P. G.*, t. XLII, col. 668, 669; S. Jean Chrysostome, *In Joa.*, homil. XI, *P. G.*, t. LIX, col. 79. Cette formule est combattue par saint Cyrille d'Alexandrie, *Anat.* VIII, Denzinger-Bannwart, n. 120. Cf. Petau, *De incarnatione*, l. II, c. I, n. 7-9. La formule *assumptum hominem* avait l'avantage d'exclure l'erreur apollinariste; mais elle semblait impliquer l'hérésie nestorienne; d'où les variation des Pères à ce sujet. — 5. Le terme le plus courant dans la littérature ecclésiastique orientale pour désigner l'incarnation est οἰκονομία. Du sens philosophique primitif, gouvernement du foyer domestique par le père de famille, les écrivains catholiques ont tiré un sens plus élevé se rapportant à la disposition providentielle qui régit l'humanité du Sauveur, et, par synecdoque, le mot dénote tout ce qui se rapporte à l'humanité du Verbe, même unie à la divinité. Cf. M.-B. Schwalm, *Les controverses des Pères grecs sur la science du Christ*, dans la *Revue thomiste*, 1904, p. 262 sq. Le fondement scripturaire de cette expression paraît être I Tim., I, 4, où il faut lire, non οἰκοδομία, mais οἰκονομία. Voir S. Ignace, *Ad Eph.*, XVIII, 2; XX, 1; *Epist. ad Diognetem*, IV, 5; VII, 1; Tatien, *Adversus Græcos oratio*, n. 5, *P. G.*, t. VI, col. 813; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, c. I, n. 6, *P. G.*, t. IX, col. 16; cf., II, c. VI, t. VIII, col. 964. Sur le développement de la doctrine de l'économie chez Clément, voir t. III, col, 163-171. Saint

Hippolyte, *Contra hæresim Noeti*, n. 3, 4, *P. G.*, t. x, col. 803-804. Sur la doctrine de l'économie chez Hippolyte, voir A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 21-22. Cette doctrine, durant le IVe siècle, saint Athanase la popularise et l'approfondit par des usages multipliés. Plus fortement que saint Ignace, nous semble-t-il, mais selon le même ordre d'idées, Athanase accentue la fin de l'économie. Dans une comparaison qui paraphrase le début de l'Épître aux Hébreux, il oppose à l'envoi des prophètes celui du Fils de Dieu : comme les prophètes, le Fils est venu servir, ἦλθε διακονῆσαι; bien que n'étant pas devant son Père un serviteur, mais un égal, « il est venu servir. » Cette maxime apporte l'écho d'une parole de Jésus que relatent saint Luc et saint Matthieu et dont s'inspire saint Paul. Phil., II, 7; cf. Matth. XX, 28; Luc., XXII, 27. Du mot de Jésus dans les Synoptiques : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir », de l'antithèse paulinienne entre le Christ « en forme de Dieu » et le Christ « prenant forme de serviteur, » Athanase dégage sa propre vue explicite sur les fins de l'incarnation : « *A cause de nous*, le Verbe s'est fait chair »; et donc l'économie de son existence humaine se subordonne aux exigences de notre service. Elle s'appelle dans la théologie athanasienne : « l'économie qui est pour nous, ἡ καθ' ἡμᾶς οἰκονομία ». Schwalm, *art. cit.*, p. 264-265. Cf. S. Athanase, *Adversus arianos*, orat. I, n. 55, 41, *P. G.*, t. XXVI, col. 125, 128, 96; *De incarnatione Dei Verbi*, n. 8, col. 996. Du mot οἰκονομία dérive l'épithète οἰκονομικός, qui joua un si grand rôle dans la controverse nestorienne, le prosôpon d'*économie* signifiant, pour Nestorius, la personnalité simplement morale qui unissait ou plutôt rapprochait en Jésus-Christ, le Verbe divin et l'homme. Cf. HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 472. Sur l'*économie* de l'incarnation, voir S. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, c. II, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 85-86, Petau, *loc. cit.*, n. 2-3. Le IIe concile de Constantinople, can. 8, a consacré officiellement cette expression. Denzinger-Bannwart, n. 220. Mais déjà, dans l'exposé dogmatique qui précède sa définition solennelle, le concile de Chalcédoine parle des hérétiques qui s'efforcent de diviser en deux fils le mystère de l'économie divine; antérieurement encore, le synode de Constantinople, de 382, condamnait également une « économie imparfaite » de la chair dans le Christ, c'est-à-dire une humanité dépourvue d'âme ou d'esprit. Voir les textes dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 689, 663. — D'autres termes sont encore usités. On les trouvera dans les auteurs indiqués à la bibliographie. La plupart, d'ailleurs, regardent expressément l'union hypostatique. On les a déjà énumérés et étudiés, col. 440-443.

Petau, *De incarnatione Verbi*, l. II., c. I, n. 1-9, 11-12; Legrand, *De incarnatione Verbi divini*, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. IX, diss. I, c. I; L. Janssens, *De Deo-Homine*, t. I; P. Villard, *L'incarnation d'après saint Thomas*, Paris, 1908, c. I; Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913, c. I; Pesch, *op. cit.*, n. 3; Holtzclau, *op. cit.*, n. 2.

II. LE MYSTÈRE. — 1° *Principes.* — On ne fera ici que résumer les principes dont l'exposé appartient à l'art. MYSTÈRE. — 1. *Différentes espèces de mystères.* — On distingue les mystères *très improprement dits*, appartenant à l'ordre naturel de la connaissance, mystères de la nature ou mystères des perfections suréminentes de Dieu, et les mystères *proprement dits*, appartenant à l'ordre surnaturel. Cf. Chr. Pesch, *Institutiones propædeuticæ ad sacram theologiam*, Fribourg-en-Brisgau, 1915, n. 161; Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, Paris, 1918, t. I, p. 174-178. A propos de l'incarnation, il ne peut être question que de mystère proprement dit. Mais ici on distingue encore deux sortes de mystères, les mystères au sens large du mot ou mystères de second ordre, et les mystères strictement dits ou mystères de premier ordre. Au sens large du mot, une vérité est dite un mystère, quand nous ne pouvons connaître l'*existence* de la chose qu'elle désigne, quoique nous en puissions concevoir, au moins par voie de révélation, la *possibilité*. Mystères, en ce sens, les événements qui dépendent du libre choix des créatures ou de la volonté libre de Dieu. Parmi les vérités d'ordre religieux, nous pouvons appeler mystères en ce sens l'existence de purs esprits, le jugement universel, la résurrection de la chair. La révélation nous ayant fait connaître l'existence des anges, du jugement, de la résurrection, nous comprenons positivement leur possibilité, à cause de la convenance positive des termes qui constituent ces vérités de foi. Au-dessus de ces mystères d'ordre *préternaturel*, se trouvent les mystères au sens strict du mot, ou surnaturels. Les théologiens les distinguent des mystères de l'ordre préternaturel, en ce que les mystères de l'ordre strictement surnaturel échappent *complètement* à notre intelligence : ni leur existence, ni leur possibilité ne peuvent, même par la voie de la révélation, être connues de nous par des arguments qui nécessitent l'adhésion de notre intelligence. — 2. *Nature et propriétés des mystères de l'ordre strictement surnaturel.* — « Les enseignements que nous fournit le concile du Vatican sur la nature des mystères que la foi nous fait croire, avaient déjà été formulés par Pie IX, dans la lettre qu'il adressa, le 8 décembre 1862, à l'archevêque de Munich, pour condamner les erreurs du professeur Froschammer. Trois propriétés sont marquées dans ces deux documents, comme caractérisant les mystères de la foi. Ce sont des vérités cachées en Dieu, *in Deo abscondita*, qui ne peuvent être connues, si Dieu ne les révèle, *et nisi revelata divinitus, innotescere non possunt*, dont les créatures ne peuvent avoir une claire intelligence que dans la vision intuitive, *etiam revelatione tradita, fidei velamine contecta... manent, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino.* » Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 187. Vérités cachées en Dieu, les mystères proprement dits échappent à la connaissance naturelle de toute créature, si parfaite soit-elle, l'intelligence de cette créature étant nécessairement bornée et, par là, demeurant infiniment distante de l'intelligence divine. La lettre citée de Pie IX indique, plus clairement encore que le concile du Vatican, cette propriété des mystères d'ordre strictement surnaturel; ils ne peuvent être atteints par la raison naturelle et par les principes naturels; ils sont supérieurs non seulement à la sagesse humaine, mais encore à l'intelligence naturelle des anges; *cum hæc dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt... Non solam humanam philosophiam, verum etiam angelicam naturalem intelligentiam transcendunt.* Denzinger-Bannwart, n. 1671, 1673.

Pour être connus de nous, les mystères proprement dits doivent donc être *révélés*, et, afin que notre connaissance en soit certaine, révélés avec la garantie de l'autorité divine connue comme telle. « Comme les mystères de la foi ne sauraient être connus naturellement par aucune créature, la confiance que méritent les créatures ne pourra jamais aller jusqu'à me donner la certitude de ces mystères. Je n'y adhérerai donc sans crainte d'erreur qu'autant que je saurai qu'elles ont été affirmées par Dieu même. » Vacant, *loc. cit.*, p. 189, « Une troisième caract ristique des mystères de la foi, c'est qu'alors même que les créa-

tures les connaissent par révélation, elles ne sauraient en avoir ici-bas une claire intelligence... Les mystères de la foi ne sauraient être ramenés par une créature à des principes évidents pour elle. Autrement ils ne dépasseraient plus les lumières naturelles des créatures, et ils ne seraient plus des mystères. » Vacant, *loc. cit.*, p. 190, Cf. S. Thomas, *Cont. gentes*, l. IV, procemium.

2° *Le mystère de l'incarnation est un mystère d'ordre strictement surnaturel.* — 1. *La sainte Écriture.* — L'incarnation doit être certainement comptée parmi les mystères cachés, dont la connaissance a dû être révélée aux anges. Eph., III, 9; Col., I, 26; I Tim., III, 16. Les théologiens s'appuient surtout sur I Cor., II, 7-12, pour affirmer que la possibilité de l'incarnation ne peut être démontrée positivement (à l'aide d'arguments rationnels) par aucun esprit créé, fût-ce un esprit angélique, et même dans l'hypothèse d'une révélation déjà acquise de ce mystère. Cf. Suarez, *De incarnatione*, disp. III, sect. I, n. 3; Gonet, *De incarnatione*, dans le *Clypeus*, disp. II, a. 1, § 1, n. 53; Billuart, *Tractatus de incarnatione*, diss. I, a. 2. Certains exégètes pensent que de ces textes, et surtout de I Cor., II, on ne peut déduire avec certitude qu'une chose : la nécessité d'une révélation surnaturelle pour faire connaître à un esprit créé les mystères proprement dits, et, en particulier, le mystère de l'incarnation. Mais cette connaissance une fois supposée, l'Écriture veut-elle affirmer que l'esprit créé, et spécialement l'ange, ne peut pas même encore comprendre positivement la possibilité du mystère? cela ne ressort pas avec évidence des textes. Benoît Giustiniani, *In omnes B. Pauli apostoli Epistolas explanationes*, Lyon, 1612-1613, *In I Cor.*, II, 7; cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, t. IV, n. 54. On ne saurait toutefois oublier que la constitution *Dei Filius* du concile du Vatican, c. IV, *De fide et ratione*, s'appuie sur I Cor., II, 9, pour démontrer qu'il y a des mystères proprement dits, et d'ordre strictement surnaturel, dont la connaissance ne peut nous être acquise que par voie de révélation divine. Denzinger-Bannwart, n. 1795; cf. Vacant, *loc. cit.*, n. 747-748. — 2. *L'enseignement de l'Église.* — De cet enseignement résulte avec certitude que l'incarnation est un mystère d'ordre strictement surnaturel. Certes, l'Église n'a pas défini quels sont les mystères d'ordre strictement surnaturel; toutefois, elle a défini, au concile du Vatican, l'existence de ces mystères. *Loc. cit.*, et can. 1, Denzinger-Bannwart, n. 1796, 1816. Or, toute la tradition chrétienne nous affirme que l'incarnation appartient aux mystères les plus cachés, voir plus loin; donc, l'incarnation est un mystère d'ordre strictement surnaturel. La majeure de cet argument est confirmée par d'innombrables documents pontificaux relatifs à l'existence des vérités d'ordre surnaturel. Grégoire IX. *Epist. Tacti dolore, ad theologos parisienses*, 7 juillet 1228, Denzinger-Bannwart, n. 442 sq.; condamnation des propositions 96 et 97 de l'école lulliste, cf. Denzinger, 9e édit., n. 474, 475; Noël Alexandre, *Historiæ ecclesiasticæ*, sæc. XIII et XIV, a. 20, sur cette école, voir D. Salvador Bove, *Le système scientifique de R. Lull*, Barcelone, 1908; Vacant, *op. cit.*, n. 750; Grégoire XVI, encyclique *Mirari vos*, 15 août 1832, Denzinger-Bannwart, n. 1616; bref *Dum acerbissimas*, 26 septembre 1835, n. 1619; Pie IX, encyclique. *Qui pluribus*, 9 novembre 1846, n. 1635; allocution *Singulari quadam*, 9 décembre 1854, n. 1642; bref *Eximiam tuam*, 15 juin 1857, n. 1655; et, avec plus d'ampleur, lettres *Gravissimas inter*, 11 décembre 1862, et *Tuas libenter*, 21 décembre 1863, n. 1668-1673, 1682; Cf. *Syllabus*, prop. 9, n. 1709; Pie X, encyclique *Pascendi*, 7 septembre 1907. n. 2084 sq.; *Formula jurisjurandi adversus modernismum*, n. 2145. Tous ces documents, à une ou deux exceptions près, dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 182-193. La mineure est le résumé de la pensée des Pères, consacrée par plus d'un document conciliaire ou pontifical, Saint Athanase, *Contra Apollinarium*, l. I, n. 12, *P. G.*, t. XXVI, col. 1113 et saint Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica*, c. XI, *P. G.*, t. XLV, col. 44, proclament le mystère de l'incarnation un mystère inaccessible à la seule raison. Saint Cyrille d'Alexandrie, au début du l. III *Contra Nestorium*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 112, rappelle combien « grand est ce mystère de la piété...; sagesse non point humaine, mais divine et cachée dans une profondeur ineffable et incompréhensible est le mystère du Christ. » Et les Pères d'Éphèse approuvèrent la doctrine cyrillienne proclamant l'union des natures dans le Christ une chose absolument ineffable, ἀπόρρητον, ἄφραστον, ἀπερινόητον, Cf. Hardouin, *Concil.*, t. I, col. 1273; cf. t. II, col. 289. Une doctrine analogue d'Augustin, *Epist.*, CXXXVII, *ad Volusianum*, n. 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 519 est résumée et approuvée par le XIe concile de Tolède, Denzinger-Bannwart, n. 282 : *Qui partus Virginis nec ratione colligitur nec exemplo monstratur; quod si ratione colligitur, non potest esse mirabile, si exemplo monstratur, non erit singulare.* Cf. S. Léon, *Serm.*, XXIX, *in Nativitate Domini*, *P. L.*, t. LIV, col. 226 : *Utramque substantiam in unam convenisse personam nisi fides credat, sermo non explicat.* Voir d'autres références dans Suarez, *loc. cit.*, n. 3. Parmi les documents pontificaux plaçant l'incarnation au nombre des vérités inaccessibles à la raison, citons Grégoire IX, lettre *Tacti dolore, loc. cit.*, mais surtout Pie IX, bref *Eximiam tuam*, n. 1655; lettre *Gravissimas inter*, n. 1669. — 3. *La doctrine commune des théologiens.* — Mais quel degré de certitude théologique attribuer à cette proposition : l'incarnation est un mystère d'ordre strictement surnaturel? Nous n'avons pour nous guider ici que la doctrine communément admise par les théologiens, et dont, par conséquent, il n'est pas permis de s'écarter sans tomber dans une faute de *témérité*. Saint Thomas, *Cont. gentes*, l. IV, c. XXVII : « Parmi les œuvres de Dieu, l'incarnation surtout dépasse ce que la raison peut concevoir. Rien de plus admirable dans ce que Dieu a fait que le vrai Fils de Dieu devenant vrai homme. Et parce que l'incarnation est ce qu'il y a de plus admirable, il s'ensuit que tout ce qui est admirable dans les œuvres divines est ordonné à la foi en l'admirable incarnation : la perfection suprême en un genre étant cause de toutes les autres. » La note : doctrine commune, est donnée par Suarez, disp. III, sect, I, n. 3. Si quelques théologiens pensent qu'une certaine connaissance imparfaite et abstraite de la possibilité de ce mystère peut être naturellement acquise, soit *a priori*, Grégoire de Valencia, *De incarnatione*, disp. I, q. I, assert. 2, soit après connaissance du fait de l'incarnation, Medina, *In Sum. S. Thomæ*, IIIa, q. II, l'enseignement quasi-unanime des théologiens est que, s'il est possible de démontrer *négativement*, par la solution des difficultés, que le mystère de l'incarnation n'implique aucune contradiction avec les saines exigences de la raison, on n'est pas en droit d'en conclure que l'incarnation est possible positivement. Cette possibilité, en effet, dépend de la convenance intrinsèque des éléments qui constituent le mystère; et cette convenance intrinsèque, aucun esprit créé, même éclairé par la révélation (la révélation engendre, en effet, l'évidence extrinsèque du témoignage), ne peut la percevoir en elle-même. De plus, aucun lien nécessaire ne relie le mystère

de l'incarnation à des effets, objets de notre connaissance naturelle. Doù l'impossibilité d'arriver, soit par voie d'intuition, soit par voie de raisonnement, à conclure positivement à la possibilité du mystère. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 4; Gonet, *op. cit.*, n. 55- 58; Billuart, *loc. cit.*; Alvarez, *De incarnatione*, q. I, a. 1, disp. I; Lessius, *In Sum. S. Thomæ*, III q. I, a. 1, dub. III ; De Lugo, *De incarnatione*, disp, I, sect. I; Mastrius, *De incarnatione*, disp. I, q. II, a. 2, n. 56, 57, etc. — 4. *La raison théologique.* — « De quels moyens, d'ailleurs, disposerait la raison pour démontrer (la possibilité de) ce dogme ? Toute démonstration procède ou par les causes et les raisons propres, mettant pour ainsi dire à nu la racine même de la vérité, ou par les effets et les manifestations extérieures. Qui donc peut se flatter de connaître à fond les causes de l'incarnation? La cause efficiente ne nous est révélée entièrement que lorsque la cause formelle est évidente elle aussi. Or, pour acquérir cette évidence dans l'incarnation, il faudrait connaître la personne divine qui prend une nature créée. Mais la personnalité de Dieu, nous n'arrivons à nous la représenter que par analogie, par des concepts abstractifs, incapables de décrire ou de traduire telle qu'elle est, la transcendante réalité. La révélation affirme bien le fait : « union de la nature divine et de la nature humaine en une seule personne, » mais cet énoncé, bien loin de satisfaire et de reposer entièrement la raison, susciterait plutôt chez elle des objections et des troubles, puisque partout où notre esprit constate une nature complète, il découvre aussi une personnalité propre et indépendante; et c'est pourquoi il nous faut le témoignage divin pour nous rassurer et nous reposer. La preuve par les effets n'aboutit pas davantage à l'évidence intrinsèque. Les effets surnaturels, les miracles suffisent à nous convaincre que le Christ dit vrai quand il se proclame le Dieu incarné et que, par conséquent, nous devons croire à sa parole; mais ce n'est là que l'évidence de crédibilité préalable à la foi, non point l'évidence de l'objet qui engendre la science : nous concluons qu'il faut admettre l'incarnation, nous ne voyons pas l'incarnation elle-même, et la formule dogmatique « une seule personne en deux natures, » quoique très croyable, reste toujours pour nous l'inévident et l'insondable. L'histoire même des erreurs (christologiques) est la démonstration douloureuse et éclatante que la révélation, en nous certifiant l'existence du fait surnaturel, n'enlève pas le voile qui couvre le divin aux yeux des mortels et que l'incarnation est un de ces abîmes que l'Esprit de Dieu seul peut voir jusqu'au fond. » E. Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913, p. 52-53. Cf. Suarez, *op. cit., præf.* n. 1; Vacant, *op. cit.*, n. 794-795.

3° *La notion d'incarnation est spécifique de la religion révélée.* — Il suffit d'indiquer brièvement cette conclusion de tout ce qui vient d'être dit, pour écarter l'interprétation rationaliste de la notion d'incarnation. Le rationalisme, en effet, constatant, dans la religion catholique, la notion du mystère de l'incarnation, s'efforce d'expliquer cette notion en lui enlevant son caractère de mystère. La première voie qui s'est offerte à lui fut la voie *philosophique.* C'est dans la première moitié du XIXe siècle qu'en Allemagne, avec les semi-rationalistes : Hermès, Günther, Froschammer, et leurs disciples, ce dénigrement du caractère surnaturel des vérités révélées se fit jour dans les discussions théologiques. Ces auteurs maintenaient en paroles l'existence du mystère; ils supprimaient en fait le caractère strictement surnaturel du mystère et partant le mystère lui-même, en accordant à la raison la puissance naturelle de pénétrer jusqu'au mystère en lui-même. L'école rationaliste française fut plus radicale et plus claire : le mystère pour elle n'est qu'un *symbole*, enfanté par l'enthousiasme puéril de générations ignorantes. L'incarnation n'est donc qu'un symbole. « Dieu ne dédaigne pas de se manifester à nous, et nous sommes les complices de ses manifestations; non pas en ce sens qu'il emprunte à la famille humaine une nature comme la nôtre, mais en ce sens plus profond, plus philosophique, que l'homme est le théâtre, ou, pour mieux dire, le sujet d'une irradiation incessante de la divinité. Cachée dans la nature sous la fatalité des lois, elle apparaît en la raison; la raison c'est le *Logos* des anciens, le Verbe fait chair chanté par l'apôtre Jean, le Dieu du genre humain, le Christ universel qui nous fait tous chrétiens. » Ainsi pouvait être résumée, au sujet de l'incarnation, la doctrine rationaliste, par le P. Monsabré, en 1857, *Introduction au dogme catholique*, IVe conférence. Les adversaires visés par l'éminent orateur étaient principalement Jules Simon et Victor Cousin. La réfutation du symbolisme rationaliste est classique : elle est constituée par la démonstration de la crédibilité des dogmes. Voir plus loin. Mais il est à noter que cette conception symbolique des dogmes a été reprise avec une apparence plus scientifique et plus religieuse par le modernisme. Voir, sur l'élaboration du dogme de l'incarnation, la position prise par les modernistes. HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 564-566. Le rationalisme, pour enlever au mystère de l'incarnation son caractère surnaturel, a emprunté aussi une autre voie, celle de l'histoire comparée des religions. D'après cette méthode, l'incarnation (comme beaucoup d'autres vérités surnaturelles) ne serait pas une notion spéciale à la religion révélée. Les mythes anciens, surtout dans les religions de l'Inde et de Babylonie, fourniraient des types de dieux unissant à la divinité une forme humaine. Le concept chrétien ne serait donc pas original, et partant, son caractère surnaturel en recevrait une atteinte complète. Mais l'étude consciencieuse des textes démontre qu'il n'y a ni emprunt à constater, ni rapprochements réels à faire. Les points de contact sont superficiels; les similitudes toutes de surface et accidentelles. Cf. Louis de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme*, Paris, 1909, et *Religions de l'Inde*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, t. II, col. 687-702; De Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, n. 42, *ibid.*, col. 1312; A. Condamin, *Babylone et la Bible*, *ibid.*, t. I, col. 373. L'idée de l'incarnation, telle que la formule la foi catholique, ne se retrouve dans aucune religion humaine. Les analogies que nous rencontrons dans ces religions sont vagues, superficielles, toutes d'apparence; s'efforce-t-on d'analyser le concept qu'on a sous les yeux, on y trouve toute autre chose que l'idée chrétienne. J. Souben, *Nouvelle théologie dogmatique*, Paris, 1914, *Le Verbe incarné, Introduction*, n. 3. Il est parfaitement inutile de consacrer une étude spéciale à des rapprochements très accidentels et superficiels, pour démontrer qu'en regard de l'histoire comparée des religions, la notion de l'incarnation reste une notion spécifique de la religion révélée. Le peu qu'on doit dire sur ce point trouvera sa place à l'article JÉSUS-CHRIST.

4° *Le rôle de la raison en face du mystère de l'incarnation.* — Il importe bien plus de montrer aux rationalistes quel rôle la raison humaine est appelée à jouer dans la présentation du mystère de l'incarnation à l'adhésion de l'intelligence. On sera ici forcément bref, puisque le problème qui se pose n'est qu'une application particulière de principes plus généraux, voir MYSTÈRE et DOGME, t. IV, col. 1606 sq., et qu'il doit recevoir ses développements spéciaux ailleurs. — 1. La première tâche de la raison

en face du mystère de l'incarnation est d'en démontrer la crédibilité. C'est d'ailleurs la démonstration qu'elle est appelée à faire en faveur de tout dogme révélé. En quoi consiste cette démonstration relativement au mystère de l'incarnation? Voir Jésus-Christ. — 2. Abordant ensuite le mystère de l'incarnation en lui-même, la raison devra en démontrer *négativement* la possibilité, c'est-à-dire en faire voir la non répugnance. Il est entendu qu'elle ne peut pas, même après la révélation du mystère, nous en démontrer *positivement* la possibilité, c'est-à-dire nous faire voir le comment de la convenance des différents termes dont se compose le concept total de l'incarnation; mais elle pourra toujours écarter de ces termes et de l'ordre à mettre entre eux la contradiction. Il s'agit d'écarter toute contradiction entre la notion d'un Dieu immuable, éternel, simple, infiniment parfait, infiniment distant de la créature, et la notion d'un Dieu se faisant homme dans le temps, prenant corps dans le sein d'une vierge, unissant en lui d'une façon substantielle les extrêmes, la divinité et l'humanité, l'esprit et la chair. C'est ce travail que la pensée catholique, surtout au moyen âge, recueillant la tradition des Pères de l'Église, a tenté avec succès, dans l'exposé des différentes causalités qui concourent à l'union du Verbe de Dieu avec l'humanité. Voir plus loin. Il faut de plus, dans le concept même de cette union du Verbe et de l'humanité, éliminer toute notion impliquant contradiction. De là la nécessité de faire appel aux notions philosophiques de personne, de nature, de subsistance, d'union substantielle et personnelle, et de les coordonner, dans l'exposé du mystère, de façon à éloigner tout défi à la raison. Ce fut le travail de la théologie de l'union hypostatique, tel qu'il a déjà été exposé. Voir Hypostatique *(Union)*, — 3. La raison devra enfin donner une certaine intelligence du mystère. Et déjà ce troisième aspect du rôle de la raison est inclus forcément dans le second dont il est inséparable. *a)* Les mystères sont, tout en demeurant incompréhensibles, *intelligibles analogiquement*, d'une analogie de proportionnalité, parce que les idées par lesquelles nous les exprimons peuvent et doivent être appliquées aux choses divines qu'elles expriment par analogie aux choses humaine auxquelles elles sont empruntées. C'est à la raison de choisir les notions qui, entendues analogiquement des vérités divines, nous feront percevoir, d'une manière vraie, quoique imparfaite, les mystères qu'elles expriment. Ainsi, le mystère de l'incarnation est exprimé par les notions analogues de nature, de personne, d'union. — *b)* L'analogie par laquelle notre raison nous permet, non de comprendre le mystère de l'incarnation, mais d'en percevoir d'une manière intelligible les termes, se complète par les comparaisons que la théologie trouve dans les choses créées et qui nous font entrer plus avant dans l'intelligence de l'union mystérieuse du Verbe et de la chair : union du verbe mental et de la parole extérieure; comparaison de la greffe et du tronc; de l'accident et de la substance; union substantielle de l'âme et du corps en un seul sujet vivant, etc. Voir Hypostatique *(Union)*, col. 499, 501, 504, 539 sq. — *c)* Enfin, sans apporter de raisons cogentes, la raison peut présenter certaines raisons de convenance qui inclinent l'esprit à considérer favorablement et à accepter le mystère. Dans l'exposé du mystère de l'incarnation, les théologiens ont souvent recours à ces raisons de convenance, qui, sans forcer l'adhésion de l'esprit, ne sont pas cependant sans utilité réelle. Convenance de la part de Dieu, souverain bien, cherchant à se donner, non seulement à l'intérieur dans le mystère de la Trinité, mais encore à l'extérieur. Convenance de la part de la créature qui tend vers l'infini et trouve dans l'union hypostatique le moyen le plus parfait de rejoindre Dieu. Convenance de la part des attributs divins qui, par l'incarnation, se trouvent glorifiés. Voir plus loin.

En plus des auteurs cités au cours de l'article, Frassen, *Scotus academicus*, *De incarnatione*, tr. I, disp, I, a. 1, sect. I; Chr. Pesch, *De Verbo incarnato*, n. 47-63; Legrand *De incarnatione Verbi divini*, dissert. I, c. II; Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, Conférence 34e.

III. Le dogme. — La notion catholique du dogme a été formulée authentiquement par le concile du Vatican : vérité contenue dans la révélation, tradition ou Écriture, et proposée à la foi des fidèles par le magistère soit ordinaire, soit extraordinaire de l'Église. Il n'entre point dans l'objet de cet article d'expliquer cette définition, voir Dogme, t. IV, col. 1575, ni de rappeler comment a été déformée, principalement par le rationalisme, le semi-rationalisme et le modernisme, la notion du dogme. Il suffit de rappeler ici que le mystère de l'incarnation est un dogme de la foi catholique : 1° parce qu'il a été révélé par Dieu; 2° parce que cette vérité a été proposée authentiquement par le magistère de l'Église à la foi des fidèles. On en déduira l'obligation qu'ont les fidèles d'adhérer à ce dogme.

1° Que le dogme de l'incarnation ait été *révélé* par Dieu, c'est le fondement même de la religion catholique, qui se réclame, à sa fondation, du Verbe incarné lui-même. Comme on l'a rappelé en définissant l'incarnation, trois termes constituent essentiellement ce mystère : *divinité, humanité, union substantielle* des deux natures en la personne unique du Verbe divin. On a déjà exposé la révélation du dogme de l'union hypostatique. Voir col. 443-449. A l'article Jésus-Christ, on montrera comment, d'après la révélation, Jésus est homme parfait, et cependant s'affirme Dieu, Fils égal au Père, consubstantiel aux deux autres personnes de la Trinité. Que le dogme de l'incarnation ait été authentiquement proposé à la foi des fidèles par le magistère de l'Église, la chose est évidente. Déjà, les apôtres et les évangélistes promulguent la nécessité de croire au Christ, pour faire son salut. Joa., III, 14 sq.; V, 24; VIII, 24; XI, 25; XVII, 3; Act., IV, 11-12; XXVI, 15-18; Rom., III, 22-23; Gal., II, 16. Les définitions subséquentes de l'Église, portées au cours des siècles à l'occasion des hérésies naissantes, ne font que confirmer cette promulgation initiale. Ces définitions portent ou sur le dogme de la divinité de Jésus-Christ, ou sur l'intégrité et la réalité de son humanité, ou sur les rapports des deux natures, unité de personne, dualité des natures et des opérations. On trouvera toutes les indications utiles dans l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart, *Index systematicus*, VIII a -VIII e, et dans le *Thesaurus* du P. Cavallera, n. 759-788. Ces diverses définitions du magistère trouvent place ici, dans les différents articles, dogmatiques et historiques, se rapportant aux problèmes christologiques.

2° L'incarnation étant le fondement même de la religion catholique, il ne peut exister aucun doute que ce mystère ait été révélé *explicitement* et ait été présenté à la foi des fidèles d'une manière explicite dès le début du christianisme. Voir Explicite, t. V, col. 1868. Toutefois, le dogme de l'incarnation n'a pas été, dès le début, révélé et proposé d'une manière explicite dans toutes ses conséquences et sous tous ses aspects. Pour lui, comme pour le dogme de la Trinité, on peut distinguer trois stades. Dans un premier stade, l'Église ne propose encore qu'une croyance très simple en Jésus-Christ, à la fois Dieu et homme, croyance dégagée de toutes controverses

et de toutes explications ultérieures. C'est, pour l'incarnation, la foi que nous trouvons dans les symboles, dans la doctrine des Pères apostoliques et chez les Pères apologistes, et dans les formules de foi de l'Église latine, jusqu'au v[e] siècle. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 449-456. En Orient, le deuxième stade, d'explication et de controverses, commence d'assez bonne heure. Dès le II[e] siècle, le mouvement se dessine, avec les adoptianistes et les docètes, les uns et les autres déchirant en sens opposé l'Homme-Dieu. Mais c'est surtout aux IV[e] et V[e] siècles que s'affirme le progrès dogmatique, à l'occasion des grandes hérésies nestorienne et eutychienne. Les conciles d'Éphèse, de Chalcédoine, de Constantinople fixent successivement les points où le dogme catholique se trouvera désormais précisé et définitivement arrêté. Voir. col. 462-478. Mais parce que la terminologie ne fut complètement acquise que par ces conciles, les Pères antérieurs au V[e] siècle, dans leurs discussions dogmatiques avec les adversaires de la foi, ont pu employer des expressions moins exactes. On n'a pas à s'en étonner, et leur témoignage en faveur de la vérité ne perd aucune valeur de ce chef. Voir col. 458-460, 495-499. Après le concile de Chalcédoine, on peut dire que le deuxième stade de progrès relatif au dogme lui-même de l'incarnation est terminé. Il n'y a pas eu dans ces controverses passage de l'implicite à l'explicite, mais simplement passage d'une croyance simple à une définition plus précise. Après le V[e] siècle, les discussions portent plutôt sur les conclusions dogmatiques et théologiques à tirer du dogme déjà promulgué. Ici, on peut parler peut-être de passage de l'implicite à l'explicite. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 489-490.

3[e] De croyance explicite dès le début, le dogme de l'incarnation s'imposait donc, sous peine de damnation, à la foi des premiers fidèles. Il resterait à discuter si la nécessité de croire à l'incarnation pour faire son salut est une nécessité de précepte ou une nécessité de moyen. Cette question se pose principalement à l'occasion du salut des infidèles qui peuvent se trouver dans l'ignorance invincible des mystères de la foi chrétienne. Le problème, d'ailleurs, existe au sujet du mystère de la Trinité tout aussi bien qu'au sujet de l'incarnation. Il sera donc étudié et résolu à l'article INFIDÈLES *(Salut des)*. Quelle que soit la solution apportée à ce problème, il reste vrai, en toute hypothèse, que la foi en l'incarnation s'impose absolument au fidèle qui veut faire son salut. Innocent XI a condamné la proposition suivante : « Est capable de recevoir l'absolution l'homme qui, en raison d'une ignorance des mystères de la foi, aussi grande qu'on la peut supposer, ou encore par suite d'une négligence même coupable, ignore le mystère de la très sainte Trinité et de l'incarnation de notre Seigneur Jésus-Christ. » Denzinger-Bannwart, n. 1214. Et même, à l'article de la mort, il ne suffit pas de faire promettre à un adulte qu'on veut baptiser qu'il s'instruira plus tard des mystères de la foi qu'on voudrait ne pas lui expliquer présentement pour ne pas le troubler : « Le missionnaire est obligé d'expliquer à l'adulte, qui n'est pas tout à fait incapable de l'entendre, les mystères de la foi, *qui sont de nécessité de moyen*, et principalement les mystères de la trinité et de l'incarnation. » Saint-Office, 25 janvier 1703, 30 mars 1898, *Acta s. sedis*, t. XXX, p. 700, en note. L'incise que nous avons soulignée ne résout pas la question controversée. Cf. Chr. Pesch, *Præl. dogmat.*, t. VIII, n. 451.

Sur les principes, Billot, *De immutabilitate traditionis*, Rome, 1907, c. II; DOGME, t. IV, col. 1606-1650, spécialement 1641-1650; EXPLICITE ET IMPLICITE, t. V, col. 1868. — Application : HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 449-490; Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XVI-XXI.

IV. POSSIBILITÉ, CONVENANCE, NÉCESSITÉ. — Ces trois questions ne sont, à vrai dire, que trois aspects du même problème, se superposant les uns aux autres. C'est pourquoi nous pensons que la logique exige qu'on ne les sépare pas. La possibilité et la convenance du mystère de l'incarnation concernent le mystère même considéré en dehors de toute hypothèse; la nécessité se rapporte uniquement à l'hypothèse présente de la déchéance de la nature humaine, que Dieu a décidé de restaurer en suivant les voies de la justice.

1. POSSIBILITÉ. — Cette première question est proprement scolastique. Le fait de l'incarnation, c'est-à-dire Jésus-Christ lui-même se manifestant aux hommes comme Dieu en même temps que comme homme, dispensait les Pères de l'Église d'envisager le problème spéculatif de la possibilité métaphysique de l'incarnation. Mais Pierre Lombard l'introduisit dans les *Sentences*, l. III, dist. I, et la coutume s'est introduite depuis, de résoudre, au début du traité de l'incarnation, la question de possibilité. A vrai dire, on n'aperçoit pas l'utilité de cette discussion : la convenance du mystère implique sa possibilité; car la réalisation du mystère dépend de la volonté divine, qui ne fait rien que de très sage et, partant, que de possible. En fait, d'ailleurs, la question de la possibilité, c'est-à-dire de la non répugnance de l'incarnation vis-à-vis des exigences de la raison humaine, se réduit à la solution des difficultés qui peuvent se présenter. Or, c'est au cours de tout le traité du Verbe incarné que se posent et se résolvent ces nombreuses difficultés. Il semble donc plus logique de supprimer, au début de l'étude de l'Homme-Dieu, une question inutile et dont le véritable intérêt se trouve reporté à toutes les pages du traité. Ce sont ces raisons multiples qui, sans doute, ont amené le docteur angélique à supprimer, dans la *Somme théologique*, la question *De possibilitate incarnationis*, qu'il avait, pour suivre l'usage reçu, placé au début du III[e] livre de ses *Commentaires sur le Maître des Sentences*. Voir sur ce point, les remarques des commentateurs de la *Somme*, III[a], q. I, a. 1, et particulièrement Cajétan, Vasquez, Médina, les Salmanticenses, Suarez, Gonet, Billuart.

Beaucoup de commentateurs de saint Thomas se sont contentés, tout en se conformant à l'usage reçu d'aborder le traité de l'incarnation, par la possibilité de ce mystère, de résoudre le problème connexe de la *démonstration rationnelle de cette possibilité*. Voir Suarez, Gonet, Billuart, etc. Mais ce problème connexe est bien différent du problème de la possibilité envisagée en elle-même. Il se rapporte au caractère strictement surnaturel du mystère, et nous l'avons déjà posé et résolu plus haut, col. 1455.

Le problème de la possibilité de l'incarnation ne peut se résoudre que par la réfutation de toutes les objections que l'incrédulité accumule contre la doctrine catholique d'un Dieu fait homme dans l'unité substantielle d'une personne et la dualité persistante des natures. Dans le *Commentaire sur le Maître des Sentences*, l. III, dist. I, q. I, a. 1, étudiant les différents modes d'union des créatures entre elles, saint Thomas montre les rapports analogiques de l'union hypostatique avec quelques-uns de ces modes et conclut analogiquement à la possibilité de l'incarnation. Mais c'est par la solution des difficultés que ce saint docteur prouve l'assertion de la possibilité qu'il rapporte théologiquement à Luc., I, 37 : *non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Les objections procédaient : 1° de l'immutabilité divine, qui ne semble pas conciliable avec l'union

de la nature humaine au Verbe; 2° de l'absolue perfection de Dieu, laquelle ne peut admettre l'addition d'une nature nouvelle; 3° de l'infinie distance qui sépare Dieu de la créature, et empêche toute proportion entre la personne du Fils de Dieu et la nature humaine; 4° de l'infinité de la puissance divine qui ne saurait s'accommoder de la puissance finie d'un être corporel. Toutes ces objections sont reprises sous de multiples aspects dans les questions suivantes, dans la Somme *Contra gentes*, l. IV, c. XL-XLIX; dans le *Compendium theologiæ*, c. CCIX, CCXII; cf. *Declaratio quorumdam articulorum contra græcos, armenos et saracenos, ad cantorem Antiochenum*, c. VI. C'est autour de ces mêmes difficultés que se tient, chez la plupart des commentateurs de saint Thomas, la question de la possibilité de l'incarnation.

II. CONVENANCE. — 1° *Position du problème.* — 1. La question de convenance est intimement liée à la question de possibilité. Car ce qui ne convient pas est impossible eu égard à la sagesse divine, Salmanticenses, *De incarnatione*, q. I, a. 1, n. 2, quoique l'on puisse à la rigueur concevoir comme absolument possible, si Dieu le voulait ainsi, tout être n'impliquant pas en soi contradiction, bien que sa réalisation comportât quelque répugnance par rapport à la sagesse divine. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. II, a. 3. Convenance indique donc, en plus de simple possibilité, conformité aux desseins que peut avoir, aux buts que peut poursuivre la providence divine, éclairée par la sagesse éternelle. — 2. En examinant ici la question de convenance de l'incarnation, on ne préjuge en rien de la solution à donner au problème suivant, touchant la nécessité de l'incarnation. On n'affirme pas que la convenance de l'incarnation implique l'inconvenance du contraire : ce serait, en effet, dire qu'au regard de la sagesse divine, l'incarnation est nécessaire. La création est un acte conforme à la bonté, à la puissance, à la sagesse de Dieu, et, partant, on le peut dire très convenable par rapport à Dieu; cela ne signifie nullement, que, ne créant pas le monde, Dieu eût manqué en quoi que ce soit à ses perfections. De même, si l'incarnation du Verbe a été une manifestation excellente des perfections divines, si elle a correspondu excellemment aux aspirations et aux besoins de la nature humaine, il ne s'ensuit pas qu'il eût été inconvenant que le Verbe ne s'incarnât pas. Voir plus loin. — 3. De plus, il ne s'agit pas simplement d'affirmer la convenance de l'incarnation, *relativement* à l'ordre actuel de la Providence, c'est-à-dire par rapport à l'œuvre du rachat de l'humanité qui en est, dans l'hypothèse de la chute, la suite pour ainsi dire naturelle et nécessaire. Certains théologiens, en effet, ne conçoivent la convenance de l'incarnation que dans cette hypothèse. « Parce que l'incarnation, dit Lessius, *De prædestinatione Christi*, n. 13, inclut l'humiliation et l'anéantissement de la divinité, ainsi que l'affirme l'apôtre, Phil., II, 7, elle n'a pu en aucune manière être recherchée pour elle-même..., mais seulement en raison d'une nécessité extérieure à Dieu, de haute importance, et à laquelle il était impossible de satisfaire autrement. » L'incarnation implique, ajoute Lessius, une sorte de déchéance pour la majesté divine et cette sorte de déchéance n'est convenable que par la compensation que Dieu trouve ailleurs, c'est-à-dire dans la satisfaction rigoureuse que le Verbe incarné devait apporter à la justice divine, en réparation de nos péchés. Ce point de vue, disons-nous, est incomplet et faux, car on conçoit difficilement qu'une raison extrinsèque, si importante soit-elle, puisse constituer une compensation suffisante à une déchéance de la majesté divine. Cf. Billot, *De Verbo incarnato*, Prato, 1912, p. 17, note. — 4. Il s'agit donc d'une convenance *absolue*, étrangère à l'hypothèse du péché et de la réparation, conférant à l'incarnation une conformité réelle aux perfections divines et aux aspirations humaines, prises en elles-mêmes, indépendamment de la considération du rachat de l'humanité. Mais ici encore, une confusion est à éviter. Affirmer la convenance de l'incarnation de cette manière absolue, ce n'est pas pour autant préjuger de la cause finale de l'incarnation. Ce problème est tout différent, car il s'agit, en déterminant la cause finale de l'incarnation, de l'incarnation considérée selon le décret actuel de la Providence. La question de convenance n'est pas liée nécessairement à ce décret. — 5. Enfin, la convenance absolue de l'incarnation peut être considérée quant à la *substance* même de l'incarnation, ou quant à ses *circonstances* de temps, de lieu, de personnes, etc. On n'envisagera ici que les circonstances de temps et de lieu, les autres se rapportant plus directement à la vie même de Jésus-Christ et devant être examinées à ce mot. — 6. Le problème de la convenance de l'incarnation ainsi posé n'est pas un simple problème scolastique. L'apologétique chrétienne y est singulièrement intéressée. Il s'est posé, dès les premiers siècles, en face des sarcasmes et des objections des philosophes incrédules. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. XVIII, n. 5, 6; l. V, c. I, n. 1, voir Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. franç., Paris, 1886, t. I, p. 285 sq.; S. Augustin, *Epist. ad Volusianum*, CXXXV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 512; Tertullien, *De carne Christi*, n. 1; *Contra Marcionem*, l. II, c. XXVII, *P. L.*, t. II, col. 754, 316; S. Athanase, *Ad Adelphium*, n. 1, *P. G.*, t. XXVI, col. 1072; Il se posait également dès l'aube du moyen âge; cf. S. Anselme, *Cur Deus homo*, l. I, c. III, *P. L.*, t. CLVIII, col. 364 sq. Les grands théologiens du moyen âge et leurs commentateurs des époques subséquentes n'ont donc fait que coordonner les réflexions que les Pères de l'Église avaient déjà auparavant formulées en réponse aux attaques de l'incrédulité. Parmi ces réflexions, nous choisirons celles qui méritent le plus d'être retenues. Pour nombre d'autres, on se contentera de renvoyer aux thèses si documentées de Thomassin sur la matière.

2° *Convenance de l'incarnation considérée dans sa substance.* — 1. *Par rapport aux divines perfections.* — *a) Bonté.* — Le bien cherche à se communiquer. Or, Dieu est le bien essentiel. Et la communication que Dieu fait de lui-même dans l'incarnation est la plus parfaite et la plus complète qu'on puisse concevoir. Cf. Eph., II, 4. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III, q. I, a. 1, et le commentaire de Cajétan, ainsi que le préambule de saint Thomas au III^e^ livre des *Sentences*, sur Eccl., I, 7. Cajétan expose les trois modes de communication de la divinité : communication de l'être dans l'ordre naturel; communication de la grâce dans l'ordre surnaturel; communication de la subsistence dans l'ordre de l'union hypostatique. Quant à l'*extension*, la première communication l'emporte sur les autres; mais quant à l'*intensité*, la communication de la grâce est supérieure à la communication de l'être et de même, sous ce rapport, la communication de la subsistance divine dans l'union hypostatique l'emporte sur toute grâce créée. L'incarnation des trois personnes ne communiquerait pas à la créature plus de perfection que l'incarnation du Verbe seul. Cf. Gonet, *Clypeus, De incarnatione*, disp. III, a. 1, n. 4; Legrand, *op. cit.*, diss. V. c. VIII, dans *Cursus theologiæ* de Migne, t. IX, col. 529; Contenson, *Theologia mentis et cordis*, a. 9, diss. preambul., c. I, spec. 3. Les théologiens font observer que par l'incarnation, la communication du bien divin est la plus parfaite qu'on puisse imaginer, parce que c'est le souverain bien lui-même qui est communiqué substantielle-

ment, immédiatement, inséparablement, et de telle façon que de la personne du Christ ce bien souverain rejaillit sur toutes créatures raisonnables (le Christ étant chef de toutes), mais surtout sur les hommes, parce que nous avons tous reçu de sa plénitude. La nature corporelle elle-même en est rendue participante, puisqu'en Jésus-Christ elle fut élevée à la dignité de l'union hypostatique, puisque dans les justes, elle devient le temple du Saint-Esprit, puisque dans les sacrements, elle est l'instrument destiné à produire des effets surnaturels et qu'un jour, en toute hypothèse, à cause de l'incarnation, elle sera délivrée de toute servitude de la corruption. Cf. I Cor., VI, 19; Phil., III, 21; Rom., VIII, 19. Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 371. Voir les textes des Pères dans Thomassin, *De incarnatione*, l. I, c. I. — *b) Charité, miséricorde, bénignité.* — L'amitié que la simple philosophie humaine niait pouvoir exister entre Dieu et l'homme, existe par le fait de l'incarnation. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XXVIII, a. 1. Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique. Joa., III, 16; cf. Rom., V, 8; Tit., II, 11; III, 4 sq.; I Joa., IV, 9 sq. « Quel plus pressante raison de venir à nous que cette manifestation de l'amour que Dieu a pour nous et qu'il nous recommande avec véhémence? » S. Augustin, *De catechizandis rudibus*, c. IV, n. 7, *P. L.*, t. XL, col. 314. Cf. S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, CXLVII, *De incarnationis sacramento*, *P. L.*, t. III, col. 595-596; S. Léon, *Serm.*, IV, *de Nativitate Domini*, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 203; S. Bernard, *In Nativitate Domini*, serm. I, n. 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 115; *De diligendo Deo*, c. V, n. 15; c. VI, n. 16, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 983, 984. C'est parce que le Père a offert son Fils pour nous qu'apparaît sa grande miséricorde et sa bénignité infinie. S. Ambroise, *De Jacobo et vita beata*, l. I, c. VI, n. 25, *P. L.*, t. XIV, col. 608; S. Jean Chrysostome, *In Epist. ad Heb.*, homil. XXV, n. 1, *P. G.*, t. LXIII, col. 174. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis evangelium*, l. IX, c. XII, 34, *P. G.*, t. LXXIV, col. 162-163; S. Grégoire le Grand, *Moralia*, l. XX, c. XXXVI, n. 68, 69, *P. L.*, t. LXXVI, col. 179 ; Bossuet 2e *sermon sur la passion de Jésus-Christ*, IIe point. Voir Thomassin, *loc. cit.* S. Thomas, sur la miséricorde, *Sum. theol.*, IIIª, q. XLVI, a. 1, ad 3um. — *c) Toute-puissance.* — L'incarnation est, par antonomase, l'*œuvre de Dieu, opus Dei*. Cf. Habacuc, III, 2; Is., XXVIII, 21. La Vierge, dans son cantique, le proclame : *fecit mihi magna qui potens est; fecit potentiam in brachio suo.* Luc., I, 49, 51. L'incarnation est, en effet, l'œuvre la plus excellente que puisse réaliser Dieu : sa dignité touche à l'infini. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XXV, a. 6, ad 4um. D'après saint Grégoire de Nysse, mieux que les plus éclatants miracles, l'incarnation fait ressortir la divine puissance. *Oratio catech.*, c. XXIV *P. G.*, t. XLV, col. 63. Cf. S. Basile, *In ps. XLIV*, n. 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 399; S. Bernard, *In vigilia Nativitatis*, serm. III, n. 1, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 94. Saint Léon le Grand fait remarquer que la toute-puissance divine apparaît surtout en ce que la gloire de la divinité n'a pas anéanti l'humanité, en ce que l'assomption de l'humanité n'a pas diminué la divinité. *Serm.*, XXI, *de Nativitate Domini*, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 191-192. On se souvient de la formule insérée dans la lettre dogmatique à Flavien : *Sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit.* Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 479. Cf. Thomassin, *loc. cit.*, c. I, — *d) Justice.* — Le Verbe incarné, propitiation pour nos péchés, manifeste souverainement la justice divine. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XLVII, a. 3, ad 1um. Voir les nombreux textes des Pères, établissant que l'incarnation rétablit la justice, soit à l'égard des droits acquis par le démon sur les pécheurs soit à l'égard de Dieu lui-même dans Thomassin, *op. cit.*, c. III, IV. Sur la convenance extrême, sur la nécessité de l'incarnation, par rapport aux exigences de la justice divine, voir plus loin. — *e) Sagesse.* — Dans cette œuvre où la justice et la miséricorde se sont rencontrées, Ps. LXXXIV, 11, apparaît la sagesse de Dieu. De plus, l'homme trouve dans l'incarnation un puissant motif de fuir le péché, de se souvenir de sa dignité, de pratiquer la vertu à l'exemple du divin Maître. Voir plus loin. Sur la sagesse divine dans l'œuvre de l'incarnation, cf. S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. III, c. I, *P. G.*, t. XCIV, col. 983; S. Léon, *Serm.*, XXI, *de Nativitate Domini*, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 192; S. Augustin, *De agone christiano*, c. XXI, *P. L.*, t. XL, col. 297; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XLVI, a. 3; *Cont. gentes*, l. IV, c. LIV. Cf. Schwalm, *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, c. I.

2. *Par rapport au Fils qui s'est incarné.* — Bien que non seulement le Fils, mais encore le Père et l'Esprit eussent pu s'incarner, voir plus loin, l'incarnation dans la seule personne du Verbe est plus convenable. Le Fils n'est-il pas proclamé, dans l'Écriture? l'intermédiaire nécessaire entre le Père et le monde? Cf. Heb., I, 2, 3; Col., I, 17; Joa., XIV, 6, 9; I, 18. De ces affirmations scripturaires, les docteurs de l'Église ont conclu à l'extrême convenance de l'incarnation du seul Verbe. — *a)* L'innascibilité appartient en propre au Père; par appropriation, on lui attribue l'invisibilité, l'incompréhensibilité : tout autant de raisons qui militent contre son incarnation, c'est-à-dire contre une naissance temporelle, une manifestation personnelle du Père fait homme; pensée développée principalement par Tertullien, *Adversus Marcionem*, l. II, c. XXVII; *Adversus Praxeam*, c. XIV, XV, XIX, *P. L.*, t. II, col. 317, 170, 171, 178. L'incarnation du Père ou de l'Esprit eût pû amener de la perturbation dans les esprits au sujet de l'attribution du nom de Fils. Cf. S. Athanase, *Orat.* I, *contra arianos*, n. 21, *P. G.*, t. XXVI, col. 55; S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. IV, c. IV, *P. G.*, t. XCIV, col. 1106-1107; Gennadius, *Liber ecclesiasticorum dogmatum*, c. II, *P. L.*, t. LVII, col. 981; S. Fulgence, *De fide ad Petrum*, c. II, n. 7, *P. L.*, t. LXV, col. 675. Voir le développement de ces arguments dans Thomassin, *op. cit.*, l. II, c. I, n. 1-4. — *b)* Le Verbe, image du Père, Heb., I, 3, et par qui toutes choses ont été faites, Joa., I, 3; Heb., I, 2; Col., I, 17, est tout indiqué pour « refaire » dans la création ce qui a été bouleversé et détruit par le démon et le péché. Sagesse du Père, le Verbe ne doit-il pas corriger les erreurs de la folie des hommes? Sur le rôle attribué au Verbe dans la création, voir t. III, col. 2115-2127. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. XXIX, *P. G.*, t. LXXV, col. 434; S. Léon le Grand, *Serm.*, LXIV, *de passione Domini*, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 358; S. Irénée, *Cont. hær.*, l. V, c. I, n. 1, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1120, 1123 ; Jobius cité par Photius, *Bibliotheca*, cod. 222, n. 1, 17, *P. G.*, t. CIII, col. 735, 754. Image substantielle du Père, le Verbe est tout désigné pour s'incarner et par là donner aux hommes la possibilité de restaurer en eux l'image déformée par le péché. Cf. S. Athanase, *Oratio de incarnatione Dei Verbi*, n. 13, *P. G.*, t. XXV, col. 119. Voir le développement de cette pensée dans Hugues de Saint Victor, *Erudit. didascalicæ*, l. VII, c. XXIV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 834; cf. *De Verbo incarnato*, c. III, X, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 320. — *c)* Le Fils, par cela qu'il est Fils, paraît mieux indiqué que le Père ou l'Esprit pour nous apporter, par l'incarnation, la filiation adoptive. Cf. Gal., IV, 4, 5. Cette pensée fut souvent exploitée par saint Augustin, *In Joa.*, tr. II, n. 5,

P. L., t. XXXV, col. 1325; *De Trinitate*, l. II, c. V, n. 7; l. IV, c. XX, n. 27; l. XIII, c. XIX, n. 24, *P. L.*, t. XLII, col. 248, 906, 1033. Voir Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. I, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 372. Enfin, au Fils appartient plus proprement la médiation, la supplication, l'obéissance. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. V, c. I, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1120; Richard de Saint-Victor, *De Verbo incarnato*, c. VI, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1001; S. Anselme, *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*, c. V, *P. L.*, t. CLVIII, col. 277; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, a. 2, q. III. Ce sont toutes ces raisons, attestant la convenance de l'incarnation par rapport au Fils qu'entrevoyaient, en les exprimant d'ailleurs assez incorrectement, certains Pères apologistes. Ils affirment que le Verbe, pensée immanente de Dieu, dans la Trinité, instrument du Père dans la création, se manifeste en dernier lieu et comme nécessairement « dans une troisième phase, qui aboutit à la naissance de la Vierge, par l'opération du Saint-Esprit. » Cf. S. Hippolyte, *Adversus Noetum*, n. 15, *P. G.*, t. X, col. 824; d'Alès, *La théologie de S. Hippolyte*, Paris, 1906, p. 25-26; Thomassin, *op. cit.*, l. II, c. I, II. Voir d'excellents développements dans Monsabré, *Le vainqueur de la mort*, Retraite pascale, 1888.

3. *Par rapport à la nature humaine elle-même.* — Saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. I, a. 1, ad 2[um], semble exclure cette convenance : *Uniri Deo in unitate personæ non fuit conveniens carni humanæ secundum conditionem suæ naturæ, quia hoc erat supra dignitatem ipsius.* Le sens de cette affirmation est clair : il n'existe dans la nature humaine aucun principe, aucune raison de son élévation à la dignité de l'union hypostatique, tandis qu'en Dieu de multiples raisons existent qui témoignent de la convenance absolue de l'incarnation par rapport aux attributs divins. L'incarnation est donc un mystère dépassant toutes les exigences naturelles de l'humanité. Mais cela ne signifie nullement qu'il existe dans la nature de l'homme une répugnance ontologique à l'incarnation du Verbe en elle. Ni convenance, ni répugnance, parce que convenance et répugnance à l'égard de l'incarnation du Verbe n'appartiennent pas plus à la nature humaine que voir ou être aveugle n'appartiennent à une pierre. Cajétan, *In h. l.*; cf. Tolet, *In III[am] Sum. theol. S. Thomæ*, q. I, a. 1, q. III. Toutefois, il est permis de parler de la convenance de l'incarnation par rapport à la nature humaine elle-même, en considérant la puissance *obédientielle* de cette nature. Cf. Ysambert, *Disputationes in III[am] part. S. Thomæ*, ad I[am] q., disp. I, a. 1; S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. I, a. 2. Se plaçant à ce point de vue, on doit affirmer que l'incarnation fut remplie de convenance par rapport à la nature humaine : *a)* considérée en dehors de l'hypothèse du péché et par comparaison aux autres natures créées; *b)* considérée dans l'hypothèse du péché; mais indépendamment de la réparation rigoureuse de l'offense divine.

a) Convenance de l'incarnation par rapport à la nature humaine, indépendamment de l'hypothèse du péché et par comparaison aux autres natures créés. — L'union de Dieu avec une créature irrationnelle, bien qu'absolument possible, S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. II, q. I, a. 1 (voir dans Suarez, *op. cit.*, disp. XIV, sect. II, les Pères et auteurs cités en faveur de cette opinion), ne convient pas, tant à cause de l'absence d'intelligence chez ces créatures, qu'en raison, ce qui en est la conséquence, de leur manque de personnalité. L'union hypostatique leur conférerait la personnalité dans le Verbe, ce qui constituerait un état contraire aux exigences de leurs principes essentiels. S. Thomas, *loc. cit.* L'union de Dieu avec une créature angélique, c'est-à-dire purement spirituelle, est certainement plus conforme aux attributs de la divinité, mais, somme toute, elle est moins convenable que l'union avec la nature humaine. Dans le commentaire sur le Maître des Sentences, saint Thomas en avait apporté un motif, admis, semble-t-il, par les commentateurs contemporains : les anges n'existant pas par voie de génération, mais par voie de création, ne peuvent avoir la personnalité qu'en acte; ce qui rend impossible l'assomption d'une nature angélique dans l'unité de la personne divine. *Loc. cit.*, a. 1, sol. 2[a]. Mais dans la *Somme théologique*, saint Thomas rejette cette raison du commentaire, III[a], q. IV, a. 1, ad 3[um], et ne s'appuie plus que sur la nécessité. C'est donc, en fin de compte, la chute de l'humanité, chute réparable, qui justifie, sur ce point, la convenance de l'incarnation. *Homo perierat, hominem restitui oportebat*, Tertullien, *De carne Christi*, c. XIV, *P. L.*, t. II, col. 777. La nature angélique, en effet, a commis, dans ceux des anges qui ont failli, une chute irréparable. Cf. *Cont. gentes*, l. IV, c. LV. Dieu aurait donc pu, absolument parlant, prendre la nature angélique, voir les auteurs cités par Suarez, *op. cit.*, disp. XIV, sect. II, n. 4, mais il ne l'a pas fait, Cf. Heb., II, 16. On peut en apporter plusieurs raisons de convenance : *a.* « Toute la nature angélique n'était pas tombée et les anges prévaricateurs avaient immédiatement été confirmés dans le mal, ce qui n'est pas le cas de l'homme, » S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XX, q. I, a. 1, q. I, ad 3[um]; cf. S. Anselme, *Cur Deus homo*, l. III, c. XXII, *P. L.*, t. CLIII, col. 430. *b.* La nature humaine, plus faible que la nature angélique, provoquait davantage la divine miséricorde. S. Grégoire le Grand, *Moralia*, l. IV, c. III, n. 8; l. IX, c. L, n. 76, *P. L.*, t. LXXV, col. 642, 900; S. Isidore de Séville, *Sententiarum*, l. I. c. X, n. 11, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 555. *c.* Le péché de l'ange, tout au moins de celui qui entraîna les autres à sa suite dans la révolte, n'admet aucune excuse, tandis que le péché d'Adam peut trouver encore quelque excuse dans la séduction du premier homme par Ève et de la première femme par le serpent. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. LXIV, a, 2, ad 4[um]; cf. S. Augustin, *De libero arbitrio*, l. III. c. XXV, n. 76, *P. L.*, t. XXXII, col. 1398, avec un beau commentaire de saint Paulin de Nole, *Epist.*, XXIII, *ad Severum*, n. 44, *P. L.*, t. LXI, col. 285; S. Grégoire le Grand, *op. cit.*, l. IV, c. III, n. 8, *P. L.*, t. LXXV, col. 642; S. Jean Damascène, *Dialogus contra manichæos*, n. 33, *P. G.*, t. XCIV, col. 1539. *d.* Même par rapport à la restauration de la hiérarchie brisée par les défections des anges déchus, l'incarnation était préférable, puisqu'elle devait fournir aux hommes le moyen de s'élever jusqu'au rang des bienheureux et de combler les vides laissés par les démons. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. CVIII, a. 8; *In IV Sent.*, l. II, dist. IX, a. 8. Saint Bonaventure résume tous ces motifs en quelques mots : *Secundum reparationem major congruitas in ea (natura humana) reperitur ad unionem triplici ex causa, scilicet quia homo magis indigebat et minus indignus erat et melius ei proderat, ut Filius Dei assumeret naturam suam. Magis indigebat, quia totus lapsus fuerat; minus indignus erat, quia per alium corruerat; amplius ei proderat, quia adhuc in malo obstinatus non erat. In IV Sent.*, l. III, dist. II, a. 2, q. II. Cf. S. Augustin, *In Joannis Evang.*, tr. CX, n. 7; *In Epist. ad Gal.*, c. III, 19, n. 24, *P. L.*, t. XXXV, col. 1924, 2121; *Enchiridion*, c. XXVIII, n. 9, *P. L.*, t. XL, col. 246; *Opus imperfectum contra Julianum*, l. VI, n. 22, *P. L.*, t. XLV, col. 1553; S. Grégoire le Grand, *Moralia*, l. XXVII, c. XV, *P. L.*, t. LXXV, col. 415; S. Bernard, *Serm.*, I, *de adventu Domini*

n. 4, 5, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 37. Voir Thomassin, *op. cit.*, l. II, c. XII.

Considérée par rapport à la nature humaine, prise en soi, et indépendamment de l'hypothèse de la chute, l'incarnation se justifie par cette raison de convenance que la nature humaine, mieux que la nature angélique, tout esprit, et que la nature inanimée, toute matière, résume en elle le monde de l'esprit et celui de la matière, et par là, unie au Verbe, glorifie davantage l'œuvre entière du créateur. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. II, a. 1, q. II; S. Thomas, *ibid.*, dist. II, q. I, a. 1, ad 1^{um}.

b) Convenance de l'incarnation par rapport à la nature humaine dans l'hypothèse de la chute. — La chute de la nature humaine étant réparable, il convenait que la réparation fut faite. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. LXIV, a. 2. Mais l'incarnation était le moyen convenable de préparer et de réaliser cette réparation : *a.* Parce que pour ramener l'homme vers sa fin surnaturelle, il fallait avant tout lui fournir le moyen de se purifier complètement du péché. Or, ce moyen lui fut excellemment fourni dans l'incarnation, l'Homme-Dieu pouvant offrir à Dieu une réparation dont un homme pur eût été incapable. *b.* Parce que l'homme libéré de ses fautes passées devait être instruit du bonheur céleste et des moyens d'y parvenir. Qui, mieux que le Verbe incarné, personnellement instruit dans son humanité des mystères célestes, pouvait se faire notre précepteur et notre guide? *c.* Parce que, nonobstant la distance qui sépare l'humanité de Dieu, il fallait efficacement élever l'esprit humain vers la participation de cette béatitude dont naturellement Dieu est seul capable. Par l'union hypostatique, où l'humanité touchait à la divinité, Dieu a fourni à l'homme un admirable exemple de l'union bienheureuse qui doit attacher l'esprit créé à l'intelligence incréée. Motif d'espérance et de confiance pour l'homme. *d.* Parce que l'exercice des vertus, nécessaire à l'homme pour atteindre sa fin, devait être rendu plus facile par l'exemple de celui qui, étant Dieu et homme tout à la fois, devait exciter en nous une estime et une confiance plus grande, et rendre visible par son humanité la perfection que communiquait à ses œuvres son invisible divinité. *e.* Parce qu'enfin il est nécessaire pour notre salut que nous nous attachions à Dieu par la charité. Avant l'incarnation, la bonté de Dieu était comme cachée et inaccessible aux recherches humaines. La masse des hommes, empêchés par les soucis terrestres et matériels de s'élever facilement ju qu'à Dieu laissaient l'amour de Dieu à l'élite qui, seule, parvenait à s'abstraire des préoccupations gênantes. Aussi Dieu, voulant ouvrir à tous une voie facile pour parvenir jusqu'à lui, s'est fait homme, afin que les plus faibles et les plus ignorants parmi les hommes pussent connaître et aimer Dieu, comme quelqu'un de semblable à eux. C'est ainsi, comme le chante l'Église, que *par le mystère de l'incarnation, nous sommes amenés à l'amour des choses invisibles. Préface de la Nativité.* Toutes ces raisons que saint Thomas développe, *Sum. theol., loc. cit.*, a. 2 ; *Cont. gentes*, l. IV, c. LIV ; *Compendium theologiæ*, c. CCI ; cf. *Sum. theol.*, III^a, q, 46, a. 3, les Pères de l'Église les ont exposées tout au long et sous mille formes différentes. On trouvera dans Thomassin, *op. cit.*, l. I, c. V-XXI, une ample moisson de textes. Insistant sur la très grande convenance de la réparation du genre humain grâce à l'incarnation, saint Athanase, *De incarnatione*, c. VI, *P. G.*, c. XXV, col. 108, et quelques autres Pères, cf. Petau, *op. cit.*, l. II, c. XII, n. 4 sq., s'expriment parfois en des termes qui sembleraient impliquer l'inconvenance du contraire. Il faut savoir les interpréter, comme on doit pareillement interpréter le sens de l'hymne *Pange lingua gloriosi lauream certaminis : Hoc opus nostræ salutis, ordo depoposcerat, multiformis proditoris ars ut artem falleret, et medelam ferret inde, hostis unde læserat.* Voir plus loin, col. 1475 sq.

Un dernier aspect de la convenance de l'incarnation par rapport à la nature humaine reste à signaler. Pourquoi Jésus, ayant pu prendre une nature semblable à la nôtre en la *créant*, a-t-il voulu néanmoins la prendre par voie de *génération* et être ainsi fils d'Adam, d'Abraham et de David? Saint Thomas apporte de ce fait, dont l'existence est affirmée par l'Écriture et s'impose à notre foi, voir JÉSUS-CHRIST, plusieurs raisons de convenance : « Comme le dit saint Augustin, *De Trinitate*, l. XIII, c. XVIII, Dieu pouvait se faire homme autrement que de la souche d'Adam..., mais il a préféré que l'homme, par lequel devait être vaincu l'ennemi du genre humain, provînt de la race de celui qui avait été lui-même vaincu; et cela pour trois raisons : *a.* parce qu'il paraît juste que celui qui a péché satisfasse; aussi le Verbe a-t-il dû prendre de la nature corrompue par le péché ce qui devait lui permettre de satisfaire pour toute la nature humaine; *b.* parce que c'était relever la dignité de l'homme, en faisant naître le vainqueur du démon de la famille de celui que le démon avait vaincu; *c.* parce que la puissance de Dieu se manifeste ainsi davantage : d'une nature infirme et corrompue il a pris ce qui devait être par lui élevé à une si grande puissance et dignité. » *Sum. theol.*, III^a, q. IV, a. 6; cf. q. XXXI. En bref, l'incarnation est bien plus convenable, parce qu'elle apporte la réplique à la déchéance primitive. C'est l'οἰκονομία des Pères grecs, prise dans son acception la plus parfaite. Saint Irénée la résume en quelques mots, en disant que le Christ est né de Marie, *ut non alia plasmatio fieret, et non alia esset, quæ salvaretur, sed eadem ipsa recapitularetur. Cont. hær.*, l. III, c. XXI, n. 10; c. XXII, n. 3, *P. G.*, t. VII, col, 955, 959. Cf. S. Athanase, *Contra Apollinarium*, l. II, c. V, *P. G.*, t. XXVI, col. 1140; S. Ambroise, *De incarnationis dominicæ sacramento*, c. VI, n. 54, *P. L.*, t. XVI, col. 832; S. Fulgence, *Ad Trasimundum*, l. I, c. XV; *Epist.*, XVII, *de incarnatione*, n. 5, *P. L.*, t. LXV, col. 238, 254. Voir d'autres textes dans Petau, *op. cit.*, l. V, c. XVI, et Franzelin, *op. cit.*, th. XIV.

Sur la convenance de la génération du Verbe incarné dans le sein d'une vierge, voir MARIE.

S Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. I, a. 1; q. III, a. 8; q. IV, a. 1, 6; q. XXXII, a. 2; *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I; dist. II, q. I, a. 1, 2; q. II, a. 2; *Contra Gentes*, l. IV, c. XL, XLIX, LIII, LIV, LV; *Compendium theologiæ*, c. CCVII, CCVIII; Gonet, *Clypeus, De incarnatione*, disp. III, a. 1; Tolet, *In Sum. S. Thomæ*, III^a, q. I; Suarez, *De incarnatione*, disp. IV, sect. I; Lessius, *De perfectionibus divinis*, l. XII, c. VIII, IX; De Lugo, *De incarnatione*, disp. I, sect. II; Théophile Raynaud, *Christus Deus homo*, l. III, sect. I, c. I; Thomassin, *Dogmata theologica, De incarnatione*, l. I; l. II, c. I, II, XII; Petau, *Dogmata theologica, De incarnatione*, l. II, c. VII-XII, XV-XVI; Ysambert, *De incarnatione*, q. I, disp. I, a. 1; Frassen, *op. cit.*, tr. I, disp. I, a. I, sect. II, q. I, II, III; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, l. XII, c. I. Voir également les manuels de théologie sur l'incarnation, cités au cours de l'article, et la plupart des apologétiques de l'incarnation et du christianisme en général.

3° *Convenance de l'incarnation, considérée dans ses circonstances* . — 1. *Circonstance de temps.* — Pourquoi l'incarnation ne s'est-elle pas réalisée immédiatement après le péché du premier homme ? Pourquoi n'a-t-elle pas été reculée jusqu'à la fin du monde? A vrai dire, cette deuxième question touchée par saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. I, a. 6, reçoit sa solution dès lors qu'on démontre qu'il a été convenable

que l'incarnation fût faite, non immédiatement après la chute, mais dans la plénitude des temps dont parle saint Paul, Gal., IV, 4. Trois raisons de convenance semblent devoir être apportées — *a) La dignité du Verbe incarné* demandant, pour que l'Homme-Dieu fût reçu dans le monde avec révérence, que l'incarnation n'eût lieu qu'un temps assez long après les commencements de l'humanité. Il fallait que la venue du Verbe incarné fût comme le point culminant de l'histoire du monde. — *b) L'utilité des hommes*, auxquels l'incarnation apportait le remède du péché, est une deuxième raison du recul de l'incarnation dans les temps. Il fallait que l'homme, convaincu par de longs siècles de faiblesses et d'erreur de son impuissance personnelle, fût pour ainsi dire amené par la force des choses à s'humilier et à reconnaître la nécessité de l'intervention divine. Cf. Rom., III, 23. Les Pères de l'Église oscillent entre ces deux premières raisons et souvent les juxtaposent. Eusèbe affirme que la venue relativement tardive du Christ avait pour but de préparer les hommes à une vertu plus haute et de les rendre plus dignes. *Demonstratio evangelica*, l. VIII, prœmium, *P. G.*, t. XXII, col. 569. La raison tirée de l'humiliation nécessaire pour que les hommes se retournassent vers Dieu avec confiance est donnée par saint Grégoire de Nysse, *Adversus Apollinarem*, *P. G.*, t. XLV, col. 1273; Théodoret, *Græcarum affectionum curatio*, VI, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 988, sq; Tertullien, *Scorpiace*, c. VI, *P. L.*, t. II, col. 133. La raison d'une préparation plus digne du Verbe, plus fructueuse pour les hommes, se trouve chez saint Augustin, *In Joa.*, tr. XXXI, n. 5, *P. L.*, t. XXXII, col. 1638; *De diversis quæstionibus LXXXIII*, q. XLIV, *P. L.*, t. XL, col, 28; S. Ambroise, *Epist.*, LXXIV, *P. L.*, t. XVI, col. 1255; S. Léon le Grand, *Serm.*, XXIII, *de Nativitate Domini*, 4, *P. L.*, t. LIV, col. 202. Rapprochez S. Irénée, *Cont. hær.*, l. IV, c. XXXVIII, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1105. — *c) L'ordre* qui veut que l'on progresse de l'imparfait au parfait, est un troisième argument, fondé sur les données de l'Écriture, Gal., III, 24; IV, 1; III, 25; IV, 4-7; I Cor., XIII, 9-12; et présenté par saint Thomas avec sa profondeur habituelle, *Sum. theol.*, III[a], q. I, a. 5-6; cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, a. 4. — *d)* Une dernière raison concerne *la vocation du peuple juif*. Ce peuple devait, dans les desseins de Dieu, être dispersé à travers les nations païennes pour y apporter, y maintenir la connaissance et l'espérance du Messie futur. Il fallait donc que des siècles s'écoulassent, pour permettre aux juifs de remplir leur mission. Cf. Suarez, *op. cit.*, disp. V, sect. II; Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, part. II, c. XV.

Ces raisons n'épuisent pas la question de la convenance par rapport à l'époque de l'incarnation. Il reste, en effet, à résoudre une difficulté : le recul de la réalisation des desseins miséricordieux de Dieu jusqu'à la « plénitude des temps » n'a-t-il pas été cause de la ruine éternelle d'une multitude d'âmes? Les théologiens répondent négativement, tout d'abord parce que le nombre des élus dépend de la prédestination, c'est-à-dire de la libre volonté de Dieu, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. I, a. 5, ad 2[um]; *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, a. 4, ad 2[um]; ensuite, parce que jamais la grâce n'a fait défaut aux hommes, même avant la venue du Sauveur, dont la promesse avait été faite et l'espérance accordée aux premiers hommes dès le paradis terrestre. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. XCVIII, a. 2, ad 4[um]; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, a. 1, q. II, ad 5[um]; Suarez, *De legibus*, l. I, c. VIII. C'est dans cette espérance du Messie futur que les hommes pouvaient trouver la source de la grâce nécessaire au salut. S. Bonaventure, *op. cit.*, dist. I, a. 2, q. IV. Mais on insiste : si la grâce n'était pas refusée à ceux qui vécurent avant Jésus-Christ, du moins, leur était-elle départie avec plus de parcimonie et, partant, moins d'âmes sauvées, tel a été le résultat de ce retard dans l'époque de l'incarnation. On apporte même à ce sujet l'exemple de Tyr et de Sidon, Matth., XI, 21. Mais, fait encore remarquer saint Bonaventure, le bien commun doit passer avant le bien de quelques individus, et le bien commun exigeait sans aucun doute ce retard, *ibid.*, et d'ailleurs, comme on l'a déjà dit, la prédestination des hommes dépendant du bon vouloir de Dieu, il n'est personne de ceux qui étaient destinés au bonheur éternel, qui ait manqué ce bonheur par suite de la venue relativement tardive du Sauveur. C'est une affirmation toute gratuite de dire que la venue plus hâtive du Messie eût été l'occasion du salut pour un plus grand nombre d'âmes; peut-être eût-ce été le contraire, cf. Suarez, *De incarnatione*, disp. VI, sect. II, Jésus ne pouvant avoir, dès les débuts de l'humanité, des disciples aussi nombreux, et ses leçons pouvant facilement se perdre et s'oublier dans la suite des âges. Le cardinal Billot, *op. cit.*, p. 49, ajoute à ces considérations une remarque opportune : la certitude humaine des miracles et des enseignements du Christ dans le monde, motif puissant de crédibilité, aurait singulièrement perdu de sa force, parce que, le Christ venant sur terre dès les débuts de l'humanité, sa vie n'aurait pas été placée dans la pleine lumière de l'histoire et l'argument prophétique aurait complètement fait défaut.

Sur les circonstances de détail, année précise, jour et mois, le libre choix de Dieu rend parfaitement convenable les moindres particularités de la naissance du Sauveur. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. XXXV, a. 8, et les commentateurs de cet article.

S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. I, a. 5-6; *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, a. 4; *Cont. gentes*, l. IV, c. LV; Suarez, *De incarnatione*, disp. VI; Petau, *De incarnatione*, l. II, c. XVII, n. 1-6; Gonet, *Clypeus*, disp. III, a. 3; Salmanticenses, *In Sum. S. Thomæ*, *loc. cit.*; Frassen, *De incarnatione*, tr. IV, disp. I, a. 1, sect. II, q. IV; Billot, *De Verbo incarnato*, th. IV; Janssens, *De Deo homine*, t. I, part. I, sect. I, n. 2; Chr. Pesch, *De Verbo incarnato*, n. 388-389.

2. *Circonstance de lieu.* — Sur la naissance à Bethléem, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III, q. XXXV, a. 7. Il ne s'agit ici que du choix de notre planète comme lieu de l'incarnation. Est-il convenable que la terre ait été choisie? L'incarnation, en effet, est un si grand mystère qu'on a peine à concevoir que ce mystère ait été réalisé dans et pour une portion si minime de l'univers. La conception de la terre, centre du monde, est insoutenable : il est vraisemblable, que dans d'autres mondes, existent d'autres hommes ou d'autres créatures raisonnables; il paraît inconvenant de restreindre aux seuls habitants de notre planète les effets de l'incarnation et de la rédemption. De là, l'hypothèse de la pluralité des mondes habités. Jusqu'ici les théologiens n'ont pas été très favorables à cette hypothèse. Cf. Mgr Paquet, dans *The american catholic quarterly review*, avril et juillet 1884. Mgr Janssens incline visiblement vers l'opinion communément admise, *De Deo creatore et de angelis*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 230-231. Le cardinal Billot rejette l'opinion affirmant la pluralité des mondes comme une opinion en partie très fausse, *falsissima*, en partie toute hypothétique, *maxime hypothetica*. Il fait observer que l'exiguïté de notre terre n'a aucune portée contre la convenance de l'incarnation. D'une part, en effet, l'incarnation domine les exigences de toute créature; du fait que le Verbe s'est incarné, il ne suit pas que l'incarnation

dût être faite en faveur de toutes les créatures raisonnables ou même de la majeure partie d'entre elles, Dieu est maître absolu de ses communications : il peut, en toute liberté, accorder à l'un ce qu'il refuse à l'autre, et la manifestation de cette liberté est la première convenance à retenir en parlant des œuvres divines. Le problème soulevé par les adversaires, n'a pas plus de portée que celui de l'assomption de la nature angélique par le Christ, ou celui de l'incarnation décrétée par Dieu, même dans l'hypothèse où l'homme n'aurait pas péché. D'autre part, il ne semble pas contraire à la divine sagesse que tant de mondes différents de notre terre et bien plus vastes qu'elle, soient inhabités et demeurent privés de vie humaine. Tout cet univers, en effet, dans son immensité, est utile pour faire connaître à l'homme la grandeur et la puissance du créateur, cf. Sap., XIII, 5, non seulement maintenant, mais encore et surtout après la mort, après la résurrection des corps, alors que les justes, *comme* des étincelles à travers les roseaux parcourront les espaces. Sap., I, 7, et pourront admirer, « les cieux, œuvres des mains du Créateur, et la lune, et les étoiles produites par Lui. » Ps. VIII, 3. *De Verbo incarnato*, q. I, scholion. La thèse de la pluralité des mondes ne date pas d'aujourd'hui. Cf. Gotti, *Theologia scholastica*, tr. VIII, *De Deo creatore*, Venise, 1783, t. I, p. 448. Les savants les plus célèbres ayant professé cette opinion sont Nicolas de Cuse, Giordano Bruno, Thomas Campanella, Descartes, Kepler, Galilée, Leibnitz, etc. Plus récemment, le P. Secchi s'en est montré partisan, *Le soleil*, trad. franç., Paris, p. 418; Mgr Bougaud, Tongiorgi, Mgr Élie Méric, M. Pioger, le P. Ortolan, l'ont exposée avec complaisance, et le P. Monsabré lui-même n'y est pas hostile. Voir *Exposition du dogme chrétien*, 49e conférence, *La rédemption*. Mais le P. Monsabré montre bien, dans l'une ou l'autre hypothèse, la parfaite convenance de l'incarnation quant au lieu. Quant aux textes scripturaires invoqués pour ou contre, ils ne prouvent pas ce qu'on leur voudrait faire signifier.

Pioger, *Le dogme chrétien et la pluralité des mondes habités*, Paris, 1874; Th. Ortolan, *Études sur la pluralité des mondes habités et le dogme de l'incarnation*, de la collection *Science et religion;* Mgr Élie Méric, *L'autre vie*, l. II, c. V.

III. NÉCESSITÉ. — 1° *Comment se pose le problème.* — 1. *Nulle nécessité de l'incarnation antécédente au péché de l'homme.* — On peut concevoir cette nécessité antécédente de plusieurs façons. *a)* Comme une *nécessité physique*. C'est l'erreur de tous ceux qui ont nié la pleine liberté de Dieu dans ses opérations *ad extra*, principalement la création. Voir les propositions d'Eckart, condamnées par Jean XXII, n. 1 et 3, Denzinger-Bannwart, n. 501, 503; de Wicleff, n. 27, condamnée au concile de Constance, n. 607. Voir sur le dogme de la liberté de l'acte créateur, spécialement défini par le concile du Vatican, CRÉATION, t. III, col. 2139 sq. — *b)* Comme une *nécessité métaphysique :* c'est l'erreur des partisans de l'optimisme, qui pensent que, dans l'hypothèse où Dieu se décide à créer le monde, il ne peut pas ne pas le faire le meilleur possible et, partant, comportant l'incarnation du Verbe. Au moyen âge, Raymond Lull préluda à cette théorie. Sans admettre que l'incarnation, soit, dans un sens absolu, nécessaire à Dieu, il soutient néanmoins que, la création du monde étant donnée, il fallait que l'incarnation la suivît. Dieu ne pouvait pas décréter la création sans en même temps décréter l'incarnation, parce qu'il était tenu de décréter la meilleure et la plus parfaite espèce de création, laquelle suppose l'union d'une nature créée avec une personne incréée. *Ars magna*, Mayence, 1721, demonst. VIII. On se rend facilement compte que cette conclusion n'est que la suite logique du caractère rationnel que Lull accordait aux dogmes. Voir plus haut, col. 1455, Cf. Vasquez, *In IIIam Sum. S. Thomæ*, disp. I, c. II; De Lugo, *De incarnatione*, disp. II, sect. I. Au XVIIe siècle, Malebranche ressuscite la thèse de l'optimisme. Dans son désir de se débarrasser de ce qu'il appelle les volontés occasionnelles de Dieu, il déclare que la création forme dans un certain sens, un tout indivisible avec le Verbe incarné. *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, ent. IX, n. 5 sq.; *Traité de la nature et de la grâce*, diss. I, a. 2, 3. Fénelon, *Réfutation du système de Malebranche*, c. I, montre bien comment la nécessité de l'incarnation, chez Malebranche, se rattache à son système général de l'optimisme par la théorie de la simplicité des voies et des volontés générales : « Qu'est-ce donc que cette simplicité des voies? Dieu, connaissant toutes les manières de faire son ouvrage, choisira celle qui lui coûtera le moins de volontés particulières, celle où il voit que les volontés générales sont le plus fécondes. Il aurait pu, par une volonté particulière, empêcher que la pluie ne tombât inutilement sur la mer; mais il est plus parfait à Dieu de s'épargner des volontés particulières que d'ajouter cette perfection à son ouvrage. Mais pour que l'ouvrage de Dieu ait un caractère de perfection infinie, l'auteur joint au principe de la simplicité des voies un second principe : c'est que le monde serait un ouvrage indigne de Dieu si Jésus-Christ n'entrait dans le dessein de la création. Dieu n'a pu créer le monde qu'en vue de l'incarnation du Verbe. Quand même l'homme n'eût jamais péché, la naissance de Jésus-Christ eût été d'une nécessité absolue. » Bien que rejetant le mot de *nécessité métaphysique*, pour n'accepter dans l'acte de Dieu qu'une nécessité morale, *Théodicée, essais sur la bonté de Dieu*, n. 282, Leibniz est, au fond, d'accord avec Malebranche. De sa théorie générale de l'optimisme découle la nécessité de l'incarnation : « Il y a une infinité de mondes possibles, dont *il faut* que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison... Tout est lié dans chacun des mondes possibles; l'univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce,.. de sorte que Dieu y a tout réglé par avance une fois pour toutes,.. et chaque chose a contribué idéalement avant son existence, à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes choses. » *Ibid.*, n. 8, 9. Cf. Schaetzler, *Das Dogma von der Menschwerdung*, p. 284 sq. — *c) Comme une nécessité morale proprement dite :* et telle est la doctrine de Rosmini, prop. 18, condamnée par le saint-office, 14 décembre 1887 : « L'amour par lequel Dieu s'aime dans les créatures, et qui est la raison pour laquelle il se détermine à créer, constitue une nécessité morale, qui, dans l'être parfait, produit toujours son effet. » Denzinger-Bannwart, n. 1908. — *d)* Comme une *nécessité morale, au sens large : Datur in Deo inclinatio, seu moralis necessitas ad optimum, adeoque ad incarnationem ponendam. Necessitas hæc est potius metaphorica : cum non imbibat difficultatem in oppositum; sed solum fundet judicium prudens de optimo ponendo, et imprudentissimum ac inopinabile de eo non ponendo.* Viva, S. J., *De incarnatione*, disp. I, q. II, a. 2. A la même opinion se rattachent Didace Ruiz, S. J., *De voluntate Dei*, disp. IX; Granados, S. J., *De voluntate Dei*, disp. III; Maurus, S. J., *De Deo*, disp. LI, etc.

Ces doctrines, qui supposent comme fondement la thèse de l'optimisme absolu ou relatif, sont à rejeter tout au moins comme théologiquement fausses (sauf *peut-être* la dernière opinion, à cause de la restriction apportée : *cum non imbibat difficultatem in oppositum*),

a) parce que l'optimisme est une doctrine, sinon formellement hérétique, tout au moins erronée, restreignant arbitrairement l'indépendance absolue et la parfaite liberté de Dieu, voir CRÉATION, col. 2146 sq.; *b*) parce que ces doctrines méconnaissent la nature de la bonté divine qui, en agissant *ad extra*, n'est pas obligée de manifester sa perfection, mais seulement s'il lui plaît, de la manière et dans le degré où il lui plaît, cf. Billuart, *De incarnatione*, diss. III, a. 2, § 1 : « pour que l'Infini ait une raison suffisante d'agir, pas n'est besoin qu'il se donne infiniment au dehors ou qu'il produise à l'infini; c'est assez qu'il s'affirme l'infini par la manière dont il agit; et cette preuve éclate dans la création de l'être le plus chétif, parce que la distance infinie du néant à l'être ne peut être franchie que par une vertu infinie, » Hugon, *op. cit.*, p. 65-66; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XLV, a. 5, ad 3^um^, et le commentaire de Cajétan; *c*) parce que la nécessité pour Dieu de réaliser l'incarnation comme complément nécessaire du monde le meilleur possible ne tend à rien moins qu'à enlever au surnaturel sa gratuité; doctrine maintes fois condamnée, spécialement chez Baius, voir ce mot; *d*) parce que la sainte Écriture nous rappelle que le salut des hommes, dont l'incarnation a fourni le moyen, est un effet de la pure complaisance de Dieu, Rom., IX, 15 sq.; cf. Sap., XVI, 11; l'incarnation elle-même étant représentée comme un témoignage d'amour et de miséricorde, Joa., III, 16; Rom., V, 8; cf. III, 23; Eph., II, 4; Tit., II, 11 sq.; ce qui ne serait pas vrai, si Dieu était comme nécessité à la réaliser. Cf. Antoine Gutierriez de la Sal, S. J., *De incarnatione*, disp. II; De Lugo, *De incarnatione*, disp. II, sect. II; cf. sect. III, IV, V.

2. *Nulle nécessité absolue de l'incarnation, même conséquemment au péché.* — Le mot *absolue* exclut ici l'hypothèse d'une réparation. Dieu, en effet, n'était en rien obligé, pas même par manière de décence, de réparer la chute du genre humain. Dieu pouvait simplement priver les hommes de béatitude, ne leur faisant en cela aucune injure, aucune injustice. Du côté de Dieu, nulle inconvenance à laisser son œuvre ainsi inachevée, puisque cette imperfection de l'œuvre divine proviendrait de la malice des hommes, non de l'impuissance de Dieu. Suarez, *De incarnatione*, disp. IV, sect. I, n. 1. D'ailleurs, rejetés, ensuite de leur faute, du bonheur surnaturel, les hommes auraient sans doute été conduits par la divine providence vers le bonheur naturel. Cf. Suarez, *De gratia*, proleg. IV, c. IX, n. 12; van Noort, *Tractatus de Deo redemptore*, n. 3. On objecte toutefois, contre cette doctrine sévère, mais exacte, l'autorité de saint Athanase, *De incarnatione*, n. 6, *P. G.*, t. XXV, col. 108 : « Il était indigne de la divine bonté,... souverainement indécent, que l'œuvre de Dieu soit détruite, etc... » Entendons ces termes, comme on l'a dit plus haut, d'une souveraine convenance, mais dont le contraire n'implique aucune inconvenance. Voir col. 1463. L'autorité de saint Anselme est plus discutée. Dans le *Cur Deus homo*, l. I, c. IV; l. II, c. IV, VI, XXI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 365, 402, 403, 430, il semble supposer en Dieu, l'hypothèse du péché de l'homme étant admise, une véritable nécessité de l'incarnation. Cf. ANSELME (*Saint*), t. I, col. 1338-1339; 1346. Quelques auteurs pensent que non seulement l'expression, mais la pensée est défectueuse chez Anselme. Petau, *op. cit.*, l. II, c. XIII, n. 5; Stentrup, *De Verbo incarnato*, part. III, *Soteriologia*, t. III, IV; *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1892, p. 653 sq. D'autres ont voulu l'interpréter en bonne part, comme on le fait pour saint Athanase. Dörholt, *Die Lehre von der Genugtuung Christi*, Paderborn, 1891, p. 201; sq. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XX, a. 2, q. I; Alexandre de Halès, *Summa*, part. III, q. I, m. III, a. 4; Billuart, *loc. cit.* On trouvera les textes incriminés et leur discussion dans Janssens, *De Deo Domine*, t. I, p. 40 sq. Voici la conclusion de l'éminent bénédictin : « En examinant de près tout l'argument de l'ouvrage, la doctrine de saint Anselme paraît pouvoir se ramener aux trois chefs suivants : *a*) Dieu a créé les hommes dans le dessein de leur donner les places laissées vides par les démons. Or, la volonté de Dieu est immuable; l'homme se doit donc de remplir ces places. Mais par le péché il a été rendu incapable d'atteindre cette fin. La réparation s'impose donc comme nécessaire. *b*) Il répugne toutefois à la justice divine que la réparation de l'homme pécheur se fasse sans que la dette contractée par le péché soit payée; mais cette dette est infinie. Donc, pour la réparation de l'homme, il faut que l'homme paie une dette infinie. *c*) Mais pour payer une telle dette, il faut un homme et un homme capable de donner l'infini. Or, de payer ce prix, Dieu seul est capable. Il est donc nécessaire que ce soit un Homme-Dieu qui paie le prix de la réparation, se substituant à l'homme pur, et, par son immolation, portant la peine qu'avait mérité cet homme. Sur ces trois chefs, auxquels se rattache la doctrine du *Cur Deus homo*, voici le jugement que nous croyons devoir porter. Le premier point est irréprehensible, sauf peut-être que le fondement sur lequel il repose paraîtra assez fragile à plus d'un. Sur le deuxième point, à la condition de l'entendre comme souverainement convenable, la « nécessité » d'une réparation ne renferme rien que de parfait. Mais nous pensons qu'ici saint Anselme a dépassé la limite du langage permis en parlant de nécessité stricte. Enfin, sur le troisième point, il faut distinguer le mode de réparation et les modalités de ce mode. En admettant le second point, à savoir que, d'après les décrets de Dieu, la réparation était de souveraine convenance, il s'ensuit que le mode de réparation par l'incarnation est nécessaire; mais les modalités de ce mode, la passion, la mort ne le sont pas. La conclusion de saint Anselme, parlant ici de vraie nécessité, est encore excessive. » — On apporte également l'autorité de Richard de Saint-Victor, *Liber de Verbo incarnato*, c. VIII, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1002; cf. Janssens, *op. cit.*, p. 42; mais il semble que ce soit à tort. Cet auteur parle de la nécessité de l'incarnation pour offrir à Dieu une *pleine* réparation. Cf. Stentrup, *loc. cit.*, p. 33.

3. *Nulle nécessité de l'incarnation même relativement à la réparation du genre humain déchu.* — « On dit de deux façons qu'une chose est nécessaire : *a*) ce sans quoi une chose ne peut exister; la nourriture est nécessaire à la conservation de la vie humaine; *b*) le moyen par lequel on parvient *mieux et plus convenablement à une fin* : un cheval est nécessaire, c'est-à-dire très utile à la course. Il n'a pas été nécessaire de la première manière que Dieu s'incarnât pour la réparation de la nature humaine, car Dieu pouvait par sa vertu toute-puissante réparer cette nature d'une multitude d'autres manières; mais il a été nécessaire de la seconde manière (c'est-à-dire très convenable) que Dieu s'incarnât pour la réparation du genre humain. » S. Thomas. *Sum. theol.*, III^a, q. I, a. 2. Dieu est au-dessus de tout ordre; le péché n'existe que parce qu'il contredit l'ordre au bien souverain qu'Il est lui-même; il ne fait injure à personne en remettant ce péché sans réparation. Cf. q. XLVI, a. 2, ad 3^um^. Tant de manières s'offrent à Dieu, en dehors de l'incarnation, pour remettre les péchés des hommes; tout d'abord la rémission pure et simple sans exiger du pécheur aucune pénitence ni rétractation, dans l'opinion d'ailleurs improbable

de Suarez, *De pœnitentia*, disp. IX, sect. II; ensuite, et ceci très certainement, la vertu de pénitence, dont l'acte rectifie la volonté du pécheur par rapport à Dieu; enfin, une satisfaction offerte par une simple créature, satisfaction insuffisante en soi, au point de vue de la justice parfaite, mais dont Dieu peut se contenter. Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 361; Stentrup, *op. cit.*, th. IV, p. 53-57. Cette réparation aurait dû être appelée plutôt *libération* que *rédemption*. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XX, a. 4, sol. 1. Cette thèse, communément admise par les théologiens, repose sur l'accord des Pères et des docteurs. S. Athanase, *Contra arianos*, serm. II, n. 68, *P. G.*, t. XXVI, col. 291; S. Cyrille d'Alexandrie, *De incarnatione Domini*, c. XVIII, *P. G.*, t. LXXV, col. 1447; S. Augustin, *De agone christiano*, c. XI, n. 12, *P. L.*, t. XL, col. 297; S. Léon le Grand, *Serm.*, XXII, *de Nativitate Domini*, II, *P. L.*, t. LIV, col. 195; S. Grégoire le Grand, *Moralia*, l. XX, c. XXVI, *P. L.*, t. LXXVI, col. 170; S. Bernard, *Epist.*, CXC, *ad Innocentium II*, c. VI, n. 16, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1066, cf. Petau, *De incarnatione*, l. II, c. XIII, n. 6 sq. On trouve cependant parmi les œuvres des Pères certaines expressions exagérées, par lesquelles la très grande convenance de l'incarnation semble représentée comme une nécessité. Petau, *op. cit.*, l. II, c. XII, n. 4 sq., cite des textes de saint Irénée, de saint Augustin, de saint Fulgence, de saint Léon, de saint Athanase, de saint Cyrille d'Alexandrie, etc. Mais ainsi qu'on l'a déjà dit, la pensée des Pères est claire : il ne s'agit que d'une extrême convenance, n'impliquant cependant pas l'inconvenance du contraire; ou bien il s'agit d'une réparation selon les exigences de la justice parfaite. Voir Petau, *loc. cit.*; Stentrup, *op. cit.*, th. IV, p. 50-53. Quant aux grands théologiens du moyen âge, leur unanimité sur ce point est complète : S. Thomas d'Aquin, *loc. cit.*; le Maître des Sentences, l. III, dist. XX, c. I, et tous ses commentateurs, S. Bonaventure, Duns Scot, Durand de Saint-Pourçain, Pierre de la Palu, Gabriel Biel, etc.; Guillaume d'Auxerre, *Summa*, l. III, tr. III, c. VIII; Guillaume de Paris, *Cur Deus homo*, c. VII; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. I, part. VIII, c. X. De telle sorte que cette doctrine doit être dite « commune et tellement certaine, qu'elle ne peut être niée sans témérité et dommage pour la foi. » Suarez, disp. IV, sect. II, n. 3. Gotti la présuppose démontrée et acceptée de tous avant toute discussion. *De incarnatione*, l. III, dist. III, q. I. Quelques voix cependant font exception dans ce concert quasi-unanime. Au XVIII^e^ siècle, afin de mieux combattre l'erreur socinienne, voir SATISFACTION, Tournély, *De incarnatione*, q. IV, concl. 4, q. V, a. 1, estime que si Dieu, de puissance absolue, peut réparer le genre humain sans l'incarnation, la réparation par l'incarnation s'impose cependant selon les exigences de la justice et de la sainteté divines. Voir la discussion de l'opinion de Tournély, dans Billuart, *op. cit.*, diss. III, a. 2, § 1; dans Stentrup, *op. cit.*, th. IV, p. 46-47. Au XIX^e^ siècle, cette opinion est reprise par quelques théologiens allemands, Liebermann, *Institutiones theologicæ*, t. III, l. I, c. III, a. 3, § 5; Dieringer, *Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, cité par Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, t. III, p. 77, dans l'appendice, *In meiner Rechtfertigung*. Une opinion similaire, mais plus grave sous le rapport de la liberté divine qu'elle supprime, a été émise par Hermès et Günther. Partant de principes erronés touchant la libre élection de Dieu et sa justice, voir CRÉATION, t. III, col. 2096, ces théologiens nient que Dieu ait été libre dans l'accomplissement de la rédemption. Selon Günther, Dieu n'a pu vouloir la propagation de la race humaine après le péché d'Adam, qu'en décidant en même temps sa rédemption par Jésus-Christ. *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums*, t. II, p. 343; *Der letze Symboliker*, p. 106. Voir Kleutgen, *op. cit.*, t. III, n. 293.

2° *Nécessité de l'incarnation pour une réparation de condignité.* — Si Dieu était libre de renoncer à son droit d'exiger une réparation équivalente à l'injure commise, il lui était cependant loisible d'exiger cette réparation. C'est dans cette hypothèse, et dans cette hypothèse seulement, qu'on affirme la nécessité de l'incarnation, dont, par ailleurs, la convenance, même par rapport à la nature pécheresse, a été démontrée plus haut, voir col. 1469. — *a) Position du problème.* — Sur la notion de condignité, voir CONDIGNO *(De)*, t. III, col. 1145. Pour que la satisfaction soit parfaite, c'est-à-dire adéquate à l'injure commise, il faut qu'elle offre à l'offensé une réparation équivalente à la gravité de l'offense. Si la réparation n'est suffisante que parce que l'offensé veut bien s'en contenter, elle doit être dite imparfaitement suffisante. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a^, q. I, a. 2, ad 2^um^. Nous partons de cette hypothèse que Dieu, dans l'ordre présent, a exigé de l'homme une réparation parfaitement suffisante, c'est-à-dire équivalente à l'injure commise. Et c'est dans cette hypothèse que l'on affirme la nécessité de l'incarnation. Toutefois, la question de la nécessité de l'incarnation dans l'hypothèse d'une réparation de condignité offre deux aspects distincts que certains théologiens ne distinguent pas suffisamment, l'un concernant l'état de choses présent, dans lequel Dieu demande à l'homme, tel qu'il existe, une réparation de condignité; l'autre, concernant un état de choses possible, où Dieu demanderait à un homme, créé par lui en dehors de notre humanité souillée, et élevé à un degré éminent de grâce, la réparation qu'il est en droit d'exiger. Le premier aspect du problème amène une réponse que personne n'est en droit de contester, la nécessité d'un homme-Dieu pour réparer la faute des autres hommes. Le second aspect engendre la discussion, toute scolastique, de la possibilité de la réparation de condignité par une simple créature. Il faut, disons-nous, se garder de confondre ces deux aspects de la question, afin d'éviter deux excès : faire dire aux Pères de l'Église ce qu'ils n'ont jamais entendu affirmer; jeter sur une école catholique, dont l'opinion peut et doit être discutée, mais non condamnée, une suspicion injuste et mal fondée. — *b) La réponse théologiquement certaine* de la tradition, et au sujet de laquelle il n'y a pas et il ne peut exister de divergences parmi les théologiens, c'est que parmi les hommes, descendants d'Adam, personne ne pouvait offrir à Dieu une réparation équivalente à l'offense commise. Il est, en effet, trop clair, qu'un pécheur, privé à quelque titre que ce soit, péché originel ou péché actuel, de la grâce sanctifiante, est dans l'impossibilité absolue d'offrir à Dieu une réparation parfaitement suffisante, soit pour lui-même, soit, à plus forte raison, pour les autres. La faute qui souille son âme est un obstacle à tout mérite de condignité. Voir CONDIGNO *(De)*, t. III, col. 1149. Dans cette hypothèse, le *purus homo*, dont il est fait mention dans la *Somme théologique*, III^a^, q. I, a. 2, ad 2^um^, est bien, comme l'indique Cajétan dans son commentaire, l'homme destitué de la grâce et réduit à sa faiblesse. Et, dans cette hypothèse, les Pères affirment la nécessité de l'incarnation. Cf. S. Basile, *In ps. XLVIII*, n. 3, 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 438, 439; S. Athanase, *Contra arianos*, orat. II, n. 77; III, n. 39, *P. G.*, t. XXVI, col. 309, 408; S. Cyrille d'Alexandrie, *Epist.*, L, *Ad Valerianum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 263; S. Augustin, *Confessiones*, l. X, c. XLII, n. 67, *P. L.*, t. XXXII, col. 807 sq.; *Enchiridion*, c. CVIII, *P. L.*, t. XL, col. 282; cf. *In Joann.*'s

Evangelium, tr. CXX, n. 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1953; *De Trinitate*, l. IV, c. XV, n. 20, *P. L.*, t. XLII, col. 901 sq.; S. Léon le Grand, *Serm.*, XXI, XXIV, XXV, *de Nativitate Domini*, c. II; IV, c. II; V, c. V, *P. L.*, t. LIV, col. 192, 205, 211; S. Fulgence, *Epist.*, XVII, c. IV, n. 9, *P. L.*, t. LXV, col. 457; S. Grégoire le Grand, *Moralia*, l. XXII, c. XVII, n. 42, *P. L.*, t. LXXVI, col. 237. Voir d'autres textes dans Suarez, *De incarnatione*, disp. IV, sect. II, n. 5; Vasquez, *ibid.*, disp. IV, c. III; Thomassin, *De incarnatione*, l. IX, c. I-II, VII et IX. Les théologiens sont unanimes à suivre les Pères et, dans l'école scotiste elle-même, tous reconnaissent la nécessité de l'incarnation à ce point de vue. Cf. Frassen, *Scotus academicus, De incarnatione*, tr. I, disp. I, a. 1, sect. III, q. II, concl. 1. A ce point de vue, la nécessité de l'incarnation est une vérité logiquement déduite de la définition du concile de Trente, sess. V, n. 3, Denzinger-Bannwart, n. 790; elle semble impliquée dans Act., IV, 12. — *c) La discussion libre*, toute spéculative, porte sur la possibilité pour une simple créature, aussi élevée en grâce qu'on la suppose, — et ici l'*homo purus* doit être compris par exclusion, non de la grâce, mais de la seule divinité, cf. Billuart, *loc. cit.*, § 2. — d'offrir à Dieu une réparation de condignité. Deux écoles se partagent les docteurs catholiques. La première, composée de théologiens de l'école scotiste, accepte cette possibilité. La seconde, plus nombreuse, ralliant les suffrages de la presque totalité des théologiens des autres écoles, résout la question par la négative. On ne peut entrer ici dans la discussion de tous les points touchés par cette controverse, qui se rapporte plus au problème du péché, voir ce mot, qu'à celui de l'incarnation. Voir sur cette controverse, Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, In III*am *partem Summæ S. Thomæ*, q. I, disp. I; De Lugo, *De incarnatione*, disp. V; Vasquez, *In III*am *part. Sum. theol. S. Thomæ*, disp. II, IV; Gonet, *Clypeus, De incarnatione*, disp. IV, a. 1; Billuart, *De incarnatione*, diss. III, a. 2; Salmanticenses, *De incarnatione*, q. I, disp. I, dub. I-V; Ysambert, *De mysterio incarnationis*, q. I, disp. IV; Th. Raynaud, *Christus Deus Homo*, l. III, sect. I, c. III; Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. XX, n. 9; Mastrius, *De incarnatione*, disp. IV, q. V; Frassen, *op. cit.*, q. II, etc. — *a. La position de Scot* et de ceux qui le suivent (Richard de Middletown, Auriol, Durand de Saint-Pourçain, Pierre de la Palu, Véga, etc.) suppose, on l'a spécifié, une réparation offerte par une créature totalement exempte de notre souillure et ornée de la grâce. Il n'est donc pas tout à fait exact de prétendre que les scotistes, même dans l'hypothèse d'une réparation de condignité, affirment que l'incarnation n'est pas nécessaire, parce que le péché, n'étant pas infini dans sa malice, peut être réparé par une simple créature. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, Paris, 1901, t. I, p. 521. Les scotistes, en effet, affirment la possibilité d'une réparation de condignité offerte par une simple créature, mais simplement *de potentia absoluta Dei et secundum extraordinariam ejus dispositionem.* Cf. Frassen, *op. cit.*, q. II, concl. 2a. L'exemple d'Adam, pouvant réparer d'une façon suffisante sa faute par un acte de charité dont l'ardeur eût dépassé la malice de son péché, acte d'amour procédant d'une grâce spéciale de Dieu, cf. Scot, *loc. cit.*, n. 6 (cité par Pesch, dans le même sens que Tanquerey), n'est qu'une réponse à l'argument de saint Anselme, relativement à la nécessité de l'incarnation pour réparer une faute mortelle. Mais cet exemple ne fonde pas la thèse générale. Scot lui-même note au contraire que pour réparer pour autrui, il faudrait que l'homme choisi pour cette réparation, *homo purus*, non uni à la divinité, soit conçu sans péché, et rempli de toute la grâce nécessaire pour mériter aux autres la rémission des péchés et la béatitude. Il y a donc, sur ce point, dans la pensée scotiste une nuance qu'on ne saurait méconnaître sans injustice, et qui a été bien mise en relief par le cardinal Billot, *De Verbo incarnato*, p. 26. De plus, s'il est vrai d'affirmer que les scotistes ne considèrent pas le péché comme formellement et intrinsèquement infini dans sa malice ou dans l'offense qu'il fait à Dieu, il faut reconnaître que cette façon de voir ne leur est pas particulière : ils admettent une *certaine infinité*, toute extrinsèque et objective, par rapport à la majesté divine, mais qui ne s'oppose pas à la réparation possible par une simple créature. Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIX, a. 2, q. I; cf. Duns Scot, t. III, col. 1894-1895. C'est donc précisément sur ce point spécial que doit porter la controverse : impossibilité radicale pour une simple créature, si parfaite qu'on la suppose, de réparer d'une façon équivalente les injures faites à Dieu par les péchés de tous les hommes. Bien que cette controverse se rapporte plus particulièrement à la question du péché, voir ce mot, nous en tracerons ici les grandes lignes, en tant qu'elle touche au problème de la nécessité de l'incarnation. — *b. Texte fondamental de saint Thomas.* — « Une satisfaction de condignité devait avoir une vertu infinie, car le péché pour lequel elle était offerte, possède une certaine *(quamdam)* infinité, et cela sous trois rapports; α. en raison de l'infinie majesté de Dieu, qui avait été offensé par le mépris de la désobéissance : plus élevé en dignité est l'offensé et plus grande est l'offense; β. en raison du bien que détruit le péché, bien infini, puisque c'est Dieu lui-même, dont la possession rendra les hommes bienheureux; γ. en raison de la nature humaine corrompue par le péché, puisque cette nature atteint l'infinité en se multipliant à l'infini. » Cf. *Cont. gentes*, l. IV, c. LIV; *Sum. theol.*, III^{a}, q. I, a. 2, ad 2^{um}; *De veritate*, q. XXVIII, a. 2; *Compendium theologiæ*, c. CXCIX, cc. — *c. La critique scotiste* entend ne laisser subsister aucun de ces trois arguments. L'infinie majesté de Dieu ne rend pas le péché infini en lui-même, autrement il faudrait accorder que la vision béatifique est un bien infini; or, la possession du bien infini est une possession finie; de plus, la multiplication à l'infini de la nature humaine réclame simplement, de la part du rédempteur, une grâce multipliée, quant à son intensité, dans la même proportion. En réalité, la nécessité de l'incarnation, sur laquelle il n'y a pas de désaccord entre théologiens, si on la considère simplement par rapport à l'ordre présent, provient du libre décret de Dieu; Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. XX, n. 12. Cf. Frassen, qui adoucit notablement la doctrine de Scot. *loc. cit.*, concl. 1. — *d.* Parmi les théologiens de l'école adverse, celui qui se rapproche le plus de Scot, et semble en admettre tous les principes, sans en accepter cependant la conclusion, est Vasquez. *In III*am *part. Sum. theol. S. Thomæ*, disp. II, c. I-V. Dans le péché grave, aucune offense ou malice infinie, c. II, n. 8; aucune injustice proprement dite, infligée aux droits de Dieu qui demeurent intacts, n. 12. On ne peut pas même dire que l'infinie dignité de Dieu empêche la réparation de condignité, c. III. La seule raison sérieuse, c'est que le péché, soit originel, soit actuel, prive l'homme, non seulement de la grâce sanctifiante et de la vision béatifique qui en est la suite, mais encore de tout droit à la grâce excitante et adjuvante, qui lui serait nécessaire pour retrouver l'amitié de Dieu, c. V, n. 52. Quant à l'hypothèse d'une pure créature, élevée par Dieu à tel degré de grâce que l'on voudra, et destinée à offrir à Dieu une réparation pour les péchés des hommes, Vasquez estime, disp. IV, c. V, que la grâce d'adoption, la seule que posséderait cette pure créature, ne peut être la source que d'un mérite *personnel* de condignité et qu'aucun pacte divin, aucune intensité particulière accordée à la grâce ne sauraient

changer cet état de choses, n. 43-50. — *e*. La position de Vasquez est attaquée par presque tous les théologiens, et surtout par les thomistes. Ceux-ci s'efforcent d'expliquer l'expression *quamdam infinitatem* de saint Thomas, et même, de l'aveu de Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, In III*^{am} *part. Summæ S. Thomæ*, q. I, disp. I, a. 2, n. 30, c'est là le point fondamental à élucider. En général, les thomistes s'efforcent de démontrer qu'au moins sous un aspect, il s'agit d'une infinité proprement dite, *infinitas simpliciter*, et non d'une infinité purement objective ou extrinsèque, comme le voudrait l'école scotiste. Les thomistes, partisans d'une opinion extrême, soutiennent que, si physiquement le péché est fini dans les privations ou les peines qu'il entraîne, moralement, dans l'offense de Dieu, la malice qu'il comporte, il doit être dit purement et simplement infini. Gonet, *Clypeus, De moralitate actuum humanorum*, disp. IX, a. 7; *De incarnatione*, disp. IV, a. 1. D'autres, analysant d'une façon plus complète les éléments moraux qui constituent le péché, concèdent que, sous le rapport de la malice et du démérite, le péché ne doit pas être réputé infini, mais que l'infinité ne lui convient que sous le rapport de l'offense de Dieu. On trouvera dans les Salmanticences le meilleur et le plus parfait exposé de la controverse, avec l'indication des textes de saint Thomas sur lesquels chaque opinion prétend s'appuyer. *De incarnatione*, disp. I, dub. I, § 1; dub. II, III, IV, V; cf. tr. XIII, disp. VII, dub. II, n. 24 sq.; disp. XVII, dub. IV, n. 11 sq. On se reportera aussi à ces différents traités des théologiens de Salamanque pour les noms et les références des auteurs cités en faveur de chaque opinion. Voir Péché. Quelques auteurs, plus modérés, tout en inclinant vers l'opinion qui considère le péché comme infini, en tant qu'offense de Dieu, admettent cependant que, relativement à la nécessité de l'incarnation, cette opinion ne s'impose pas. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 39 sq.; Billuart, *loc. cit.*, § 2. Et par là, on donne droit de cité, même pour interpréter la pensée de saint Thomas, à l'opinion moyenne, qui prétend que, sous aucun rapport, le péché ne doit être dit infini. — *f*. C'est l'opinion de Suarez, de De Lugo, auxquels on peut joindre, dans la famille dominicaine, D. Soto : Suarez, *De incarnatione*, disp. IV, sect. VII; n. 19; De Lugo, *De incarnatione*, disp. V, sect. III; D. Soto, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIX, q. I, a. 2, ad 1^{um}; *De natura et gratia*, c. VI, concl. 3^{a}. Ces auteurs tout en maintenant la conclusion communément admise, n'en reconnaissent pas d'autre raison valable, que le manque de proportion qui existera toujours entre l'offense faite à Dieu et la réparation offerte par une simple créature. L'offense, en effet, s'estime en fonction de la dignité de la personne offensée : elle est donc d'autant plus grave que la personne offensée est plus digne. La réparation, au contraire, s'estime en fonction de la dignité de celui qui répare. Et ainsi, jamais une réparation offerte à Dieu pour le péché par une simple créature ne sera équivalente à l'offense faite à la divine majesté, car l'offensé, Dieu, sera toujours d'une dignité supérieure à la créature, si parfaite soit-elle, qui veut réparer. Cette solution moyenne, qui semble s'accorder avec les principes et la lettre même de saint Thomas, présente le grand avantage de dégager la doctrine de la nécessité de l'incarnation d'opinions discutées et simplement probables. Voir l'exposé de cette opinion dans Billot, *op. cit.*, th. II, § 2. Nonobstant cette théorie, il reste vrai que par rapport à la gloire de Dieu, un seul acte de charité parfaite cause plus de gloire que mille péchés et plus n'apportent de diminution à cette gloire. Ou plutôt, il n'y a pas de comparaison possible; en réalité, le péché ne diminue pas la gloire divine; l'acte de charité l'augmente. *Ibid.*, p. 29, note.

3° Cette question de la nécessité de l'incarnation doit être dégagée de deux autres questions connexes que beaucoup de théologiens ont pris l'habitude de traiter simultanément : la question de la satisfaction *surabondante* du Christ; la question de la satisfaction *en rigueur de justice*. Ces deux questions seront discutées à Rédemption. Ainsi précisé, le problème de la nécessité de l'incarnation se trouve dégagé de considérations superflues et l'ordre suivi par saint Thomas dans la *Somme* est pleinement justifié.

S. Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. I. a. 2; *Cont. gentes*, l. IV, c. LIII-LV, et les commentateurs; Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. I, XX, et les commentateurs, spécialement les grands théologiens cités au cours de l'article; Petau, *De incarnatione*, l. II, c. XII-XIV; Thomassin, *De incarnatione*, l. IX, c. I, II, VII, IX; Legrand, *op. cit.*, diss. V; Tolet, *op. cit.*, q. I, a. 2. Parmi les modernes, les auteurs des manuels théologiques, à la question de la convenance et de la nécessité de l'incarnation, et, en plus, Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1896, t. VI, § 325-329; Scheeben, *La dogmatique*, trad. franç., Paris, 1882, t. IV, § 296-298; Schaetzler, *Das Dogma von der Menschwerdung*, Fribourg-en-Brisgau, 1875, § 29-32; Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, 25^{e} conférence, notes.

V. Cause finale. — 1° *Position du problème*. — 1. Il ne s'agit pas ici de donner une raison de la volonté divine. La volonté divine n'est mue par aucune cause extérieure à elle-même. Voir Création, t. III, col. 2166. Dans l'incarnation ce n'est pas pour un motif tiré des créatures, c'est de lui-même, par un dessein gratuit, que Dieu se décide à décréter la venue du Verbe dans la chair. En ce sens, la raison primordiale de l'incarnation, ce n'est ni la chute de l'homme, ni aucune autre raison tirée des contingences humaines, c'est l'unique bon plaisir de Dieu. Mais, en agissant ainsi par un libre dessein de sa volonté, Dieu se propose toujours une fin digne de lui, manifestation de sa bonté, accroissement de sa gloire. Et c'est sur ce point précis que se pose la question de la cause finale de l'incarnation. — 2. Tous les théologiens sont d'accord pour reconnaître que Dieu, en produisant l'incarnation, a pu se proposer différentes fins. La sainte Écriture l'indique formellement; c'est la gloire divine qu'il fallait manifester, Joa., XVII, 4; cf. I, 14; l'instruction des hommes que devait parfaire l'enseignement du Christ, XVIII, 37; l'exemple du Messie que le monde devait recueillir, III, 14. Les théologiens n'ont pas méconnu ces fins diverses : les convenances de l'incarnation, voir ci-dessus, les impliquent. Saint Thomas les résume sous plusieurs chefs : retrait de l'homme des soucis matériels, pour l'attirer vers Dieu; démonstration de la dignité de la nature humaine; manifestation de l'immensité de l'amour de Dieu pour les hommes; préparation et avant-goût de la bienheureuse union de la vision intuitive; enfin, perfection et couronnement de l'œuvre universelle du créateur. *Compendium theologiæ*, c. CCI. Parmi toutes les fins que Dieu semble s'être proposées dans l'incarnation du Verbe, il en est une sur laquelle l'Écriture insiste davantage, le salut des hommes et leur rédemption. I Tim., I, 15; Joa., III, 14 sq.; Gal., IV, 4; cf. Rom., VIII, 3. Il s'agit de savoir si cette fin plus spécialement mentionnée n'est pas la fin principale, unique, qui conditionne l'existence des autres fins, de telle sorte que si l'homme n'avait pas péché, le Verbe ne se serait pas incarné. — 3. Tous les théologiens concèdent pareillement que l'incarnation, même si l'homme n'avait pas péché, est non seulement possible, mais encore convenable, c'est-à-dire en réelle conformité avec les attributs divins, les propriétés du Verbe, les dispositions de la nature créée. Voir ci-dessus, col. 1463. — 4. Tous les théologiens concèdent pareillement que, même dans l'hypothèse où le Verbe se serait fait chair sans que l'homme eût péché, il ne serait pas venu dans une

chair passible, sujet aux souffrances et à la mort qui sont le fruit du péché. La question qui se pose est donc simplement relative à ce que les théologiens appellent la substance de l'incarnation et non à ses modalités. — 5. Il ne s'agit pas enfin de supposer ici un ordre de choses différent de l'ordre actuel quant au décret divin qui a réalisé l'incarnation; il ne s'agit pas d'hypothèse, mais bien de l'ordre présent de la Providence. Et l'on demande si, en vertu du décret que Dieu a formulé en vue de l'ordre actuel, l'incarnation se serait réalisée, même au cas où l'homme n'aurait pas péché. En décidant l'incarnation du Verbe, Dieu « *pouvait* vouloir que sa gloire fût procurée par l'incarnation elle-même, indépendamment de toute condition, ou bien dépendamment d'une hypothèse qui lui permettrait de concilier et de glorifier à la fois sa miséricorde et sa justice, c'est-à-dire en vue de réparer la chute. Qu'il ait pu choisir l'un ou l'autre de ces deux plans, voilà qui est incontestable pour quiconque reconnaît la suprême indépendance de Dieu. Chacune des deux combinaisons présente de hautes convenances qui peuvent, non pas nécessairement, mais légitimement terminer le bon plaisir divin. Mais, si Dieu *pouvait* vouloir, qu'a-t-il voulu *en fait*, et en vertu du présent décret qui aboutit à l'incarnation? Tout le problème est là... Voilà la vraie question à résoudre : en vertu du présent décret, l'incarnation est-elle subordonnée à la rédemption de telle sorte que le Verbe ne se serait pas incarné s'il n'y avait pas eu l'homme à racheter? » Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, p. 79-80.

2° *Le plan de l'incarnation dans la sainte Écriture.* — Avant d'exposer les discussions d'écoles, il paraît convenable de rechercher dans l'Écriture les indications qu'il a plu à l'Esprit Saint de nous communiquer relativement aux divins desseins dans l'incarnation du Verbe. Par là, nous poserons un fondement sérieux aux diverses argumentations des théologiens, sans nous engager prématurément dans les interprétations divergentes des systèmes.

1. *Ancien Testament : les prophéties messianiques.* — Dès les premières pages des Livres saints, tout aussitôt après la chute d'Adam et d'Ève, le Messie est annoncé et promis, comme celui qui viendra briser la tête du serpent. Gen., III, 15. Qu'est-ce à dire, sinon que le péché, introduit dans le monde par le démon sera détruit par le fils de la femme? Cette victoire du Messie sur le péché et les suites du péché doit être une des formes de ces bénédictions surabondantes promises à Abraham, Isaac et Jacob dans celui qui naîtra de leur race. Gen., XXII, 16; XXVI, 1; XXVIII, 13. Dans les psaumes, se précise la forme de la victoire du Messie; c'est parce qu'il sera l'homme des douleurs, dans une passion humiliante, que sa gloire et son règne se répandront sur tous les peuples de la terre. Cf. Ps. XXI; LXVIII; LXXI, 5, 11, 17; CIX; lire le commentaire de Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, IIe partie, c. IV. Bien plus, les sacrifices de la loi mosaïque ne plaisent pas par eux-mêmes au Seigneur; le Messie se présentera donc et dira : *Me voici*, Ps. XXXIX, 7-8; cf. Heb., X, 5; me voici, conformément à ce qui est écrit de moi, *pour faire votre volonté*, c'est-à-dire offrir le sacrifice agréable à Dieu. Cf. Bossuet, *Élévations sur les mystères*, XIVe semaine, 7e élévation. Salomon célèbre, Prov. VIII, 22 sq., la sagesse éternelle et personnelle se manifestant dans le monde. Voir le texte, FILS DE DIEU, t. V, col. 2368. Dans ce passage, il est question de la sagesse éternelle, préexistante en Dieu avant toutes choses. Cf. Eccli, XXIV, 5, 14. Le sens objectif nous fait entrevoir une certaine fécondité intellectuelle de Dieu se terminant à cette sagesse, qui n'est pas une personnification poétique, mais une réalité que le texte nous permet de supposer personnelle. L'idée d'une sagesse purement créée doit être écartée : le terme ἔκτισε, dont se servirent les LXX et dont abusèrent tant les ariens, doit être compris selon le sens de l'hébreu, קָנָנִי, m'a *formée*. Nous n'insistons pas sur le sens de אָמוֹן, Prov., VIII, 30, que la Vulgate, les LXX et le syriaque traduisent par *artisan, ouvrier;* le sens passif, אָמֹן, *enfant élevé* ou *chéri* par Dieu, sens qu'admettent à la suite d'Aquila, la plupart des modernes, paraît préférable; la sagesse est ainsi représentée, non comme travaillant, mais comme se jouant dans la création. Au point de vue qui nous occupe, cette nuance est de peu d'importance : nous cherchons uniquement, en effet, à savoir si la sagesse doit être ici entendue de la sagesse divine, éternelle sans doute, mais appartenant sous quelque rapport à l'ordre créé. La sagesse éternelle devant s'entendre vraisemblablement d'une réalité personnelle, l'aspect sous lequel elle appartiendrait à l'ordre créé semblerait indiquer qu'il s'agit soit d'une participation de la sagesse divine manifestée dans la création du monde, cf. Bossuet, *Sixième avertissement*, LXXII, soit de la sagesse *incarnée*, c'est-à-dire du mystère de l'incarnation, décrété de toute éternité et raison dernière d'être de toute la création. Le v. 31 semble confirmer cette interprétation. Cf. H. Lesêtre, *Le livre des Proverbes*, dans *La Sainte Bible*, Paris, 1879, p. 9. Sur la sagesse en général, voir FILS DE DIEU, col. 2367 sq.; sur le rôle de la Sagesse dans la création, voir CRÉATION, t. III, col. 2050. Pendant la période prophétique, bien des fois Dieu inspire aux prophètes l'annonce de quelque détail de la vie, de quelque attribut de la personne, de quelque trait de la physionomie du Messie futur; mais c'est principalement chez Isaïe, qu'on trouve indiqué le but exprès de la venue sur la terre. Isaïe annonce le Messie, l'*Emmanuel*, VII, 14; il prédit notamment son empire universel, XVI, 5; XVIII, 7; XXIV-XXVII; le Messie sera la lumière des nations et le salut d'Israël, XLIX. Mais c'est à la fin du c. LII et dans tout le c. LIII que se trouve indiqué d'une façon plus expressive le motif de la venue de celui qui apporte aux nations le « salut de notre Dieu, » LII, 10. C'est par le sacrifice rédempteur, L, 5; par les tourments et la mort volontaire du serviteur de Dieu, LIII, que seront assurées la fondation de l'Église, la conversion des peuples et la victoire définitive du Christ, c. LIV-LV, LXI, LXIII, LXV-LXVI. Le Messie mettra fin au péché, Dan., IX, 24; ôtera à la terre ses iniquités, Zach., III, 9; réconciliera l'homme à Dieu, Is., LIII; Mich. V, 5; Agg., II, 10. Dans les derniers livres inspirés, nous trouverons, Sap., II, 11-20, un tableau vivant des souffrances que doit endurer le Messie, symbolisé dans le Juste. Si donc, au moment où Jésus apparaît dans le monde, les Juifs n'acceptaient pas l'idée d'un Messie souffrant, c'est que le sens des prophéties avait été défiguré par une interprétation trop matérielle du royaume du Christ. Jésus se charge lui-même de rectifier la croyance de ses contemporains sur ce point. Matth., XVI, 21-22; Marc., VIII, 31-33; Joa., XII, 34, 37-38; cf. Luc., XXIV, 26. Sur ce point, consulter Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1908, p. 236-256; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3e édit., Leipzig, 1898-1901, t. II, p. 554-557.

2. *Les figures messianiques.* — Adam est à l'humanité déchue ce que Jésus est à l'humanité rachetée. De là, le Christ est appelé le nouvel Adam. I Cor., XV, 22, 45; cf. Rom., V, 14. Abel figure Jésus, par l'innocence de son sacrifice et par sa mort, due à la jalousie fraternelle. Heb., XII, 24. Noé sauve l'humanité pendant le déluge, comme Jésus la sauvera plus tard par la rédemption. Abraham, père des croyants, symbolise le Christ, chef de tous ceux qui vivent de la grâce. Melchisédech représente le sacerdoce de la

nouvelle loi. Heb., v, 6, 10; vi, 20; vii, 1-17. Isaac, immolé par son père et portant le bois du sacrifice. Jac., ii, 21; Joseph, livré par ses frères, emprisonné, méconnu, puis exalté et devenant le sauveur du peuple; Moïse, libérateur, chef et législateur des Hébreux, sont bien des figures du Christ. Pour Moïse, la figure est plus marquée encore dans la part qu'il prend aux souffrances de son peuple. Cf. Heb., xi, 26. Nouvelle image du sacerdoce du Christ dans le sacerdoce d'Aaron; des souffrances du Christ dans les épreuves de Job, de la royauté et des triomphes du Christ dans le règne et la gloire de David; de la passion et de la résurrection du Christ dans l'épreuve de Jonas. Matth., xii, 39-41; Luc., xi, 29-32. Parmi les choses figuratives, relatives au but de l'incarnation on doit relever l'agneau pascal, symbolisant non seulement l'eucharistie, mais encore la mort de Jésus sur la croix, Joa., xix, 36; Exod., xii, 46; le bouc émissaire, Is., liii, 6, cf. Heb., xiii, 12, représentant Jésus, chargé des péchés des hommes; l'échelle de Jacob, unissant le ciel à la terre, les sacrifices de la loi, qui tous furent des types variés de l'unique oblation de Jésus-Christ, Heb., x, 1-14. Cf. *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. iii, col. 1427-1429.

3. *Les synoptiques.* — Dans le seul nom de Jésus se trouve résumé le programme du salut apporté au monde. Luc., i, 31; Matth., i, 21. Le nom de Josué, identique à celui de Jésus, cf. Eccli., xlvi, 1; I Mac., ii, 55, signifie sauveur. L'idée du salut des pécheurs se trouve exprimée à plusieurs reprises comme manifestant le but de la venue du Messie; Jésus est venu appeler, non les justes, mais les pécheurs. Matth., ix, 13; Marc., ii, 17; Luc., v, 32; cf. Luc., xv en entier, et ix, 18-19. Bien plus, le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu, Luc., xix, 10; Matth., xviii, 11; il est venu donner sa vie pour le salut de tous, Marc., x, 45. C'est en qualité de sauveur que Jésus est salué dans un accent prophétique par Zacharie, Luc., i, 68-79, par l'ange qui apparaît aux bergers, Luc., ii, 11. La royauté et les triomphes du Messie sont expliqués dans leur vrai sens : il s'agit du royaume de Dieu, c'est-à-dire de l'Église que le Christ vient établir sur terre, royaume tout spirituel, et dont l'établissement suppose la victoire de Jésus sur le démon et le péché, Luc., i, 32-33; iv, 43; Matth., iv, 17; x, 7; Marc., i, 15; cf. Luc., iv, 34. Voir Frey, *Royaume de Dieu*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. v, col. 1242 sq.

4. *Saint Jean.* — Chez saint Jean, plus que partout ailleurs peut-être, l'idée du salut des hommes domine le plan divin de l'incarnation, tel que la révélation nous le laisse entrevoir. A tous ceux qui ont reçu le Verbe, a été donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, i, 12; mais, pour acquérir cette filiation, il leur faut une nouvelle naissance spirituelle, qui détruise en eux les obstacles inhérents à la naissance charnelle, i, 13; iii, 3. Les obstacles viennent du péché, qui est l'œuvre du démon; aussi le Fils de Dieu est-il venu tout exprès en ce monde pour briser le péché, I Joa., iii, 5, les œuvres du diable, *ibid.*, 8; son sang doit purifier les hommes de tout péché, *ibid.*, i, 7; Jésus lui-même est une propitiation pour les fautes du monde entier, *ibid.*, ii, 2; bien plus, il a été envoyé par le Père en cette qualité, iv, 10. L'obstacle du péché une fois renversé, Jésus-Christ nous donne cette nouvelle vie, que nous ne pouvons avoir qu'en lui et par lui, et que Dieu le Père l'a envoyé nous apporter. I Joa., iv, 9, 10; Joa., x, 10; xx, 31; cf. vi, *passim*. Jésus résume lui-même cet enseignement à Nicodème; « Comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé son Fils unique dans le monde pour juger le monde, mais *pour que le monde soit sauvé par lui.* » iii, 14-17. Cette mission très particulière du Fils de Dieu incarné éclaire pour ainsi dire tout l'Évangile de Jean. On trouvera les reflets de cette lumière principalement, iv, 10, 13-14, 34 sq.; vi, 33, 35, 38-40, 47-52, 58; dans le discours d'adieu à la cène, xiv, 6; xv, 1-7; dans la prière de Jésus, xvii. Aussi l'apôtre saint Jean donne-t-il à Jésus le titre de Sauveur du monde. I Joa., iv, 14; cf. Joa., iv, 42.

5. *Saint Pierre.* — Le prince des apôtres rappelle que le salut a été donné aux hommes par Jésus-Christ, Act., iv, 12; c'est Jésus que Dieu a élevé par sa droite (sa puissance) prince et sauveur pour donner à Israël la pénitence et la rémission des péchés, v, 31; cf. x, 43; qui, prédestiné avant la création du monde, a été manifesté dans les derniers temps, et dont le précieux sang a racheté ceux pour qui il est venu. I Pet., i, 19-20. Il est la pierre angulaire, et celui qui aura confiance en elle ne sera pas confondu, ii, 6. Il est mort pour nos péchés, lui, juste pour des injustes, afin de nous offrir à Dieu, iii, 19; il a détruit la mort, afin que nous devinssions héritiers de la vie éternelle, iii, 22. En un mot, c'est dans le Christ que le Dieu de toute grâce nous a appelé à son éternelle gloire, v, 10.

6. *Saint Paul.* — La pensée de saint Paul est plus profonde, plus nuancée et plus riche. — *a)* Tout d'abord, cet apôtre, avec une insistance remarquable, affirme que « c'est une parole de foi et digne d'être entièrement acceptée, que le Christ Jésus est venu en ce monde pour sauver les pécheurs. » I Tim., i, 15. Dans ce but, Dieu « a rendu péché celui qui ne connaissait pas le péché, afin qu'en lui nous devinssions justice de Dieu. » II Cor., v, 21. Riche en miséricorde, à cause de l'amour extrême dont il nous a aimés, Dieu, lorsque nous étions morts par nos péchés, nous a vivifiés dans le Christ, par la grâce duquel nous sommes sauvés. » Eph., ii, 4-5. Ainsi « lorsque la bonté et l'humanité de Dieu notre Sauveur sont apparues, Dieu nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous avons faites, mais à cause de sa miséricorde, par le baptême de régénération et de rénovation de l'Esprit-Saint, qu'il a répandu sur nous abondamment par Jésus-Christ, notre Sauveur. » Tit., iii, 4-6. Cf. Gal., iv, 4; I Tim., ii, 6; Heb., ii, 14; Rom., iii, 20-25. Le titre de sauveur est donné par Paul à Jésus fréquemment. Act., xiii, 23, Eph., v, 23; Phil., iii, 20; I Tim., iv, 10; II Tim., i, 10; Tit., i, 4; ii, 13; iii, 4, 6. — *b)* Mais l'apôtre scrute plus profondément les mystères du plan divin. L'incarnation semblait convenable eu égard au dessein de Dieu de sauver les hommes. « Il était à propos que Dieu, par qui et pour qui tout existe, voulant faire entrer dans la gloire une infinité d'enfants, consommât par la souffrance le chef de leur salut. » Heb., ii, 10. Le terme « consommer » a ici une valeur toute spéciale; dans l'Épître aux Hébreux, il signifie : rendre parfait, amener au terme idéal qui marque le point de perfection d'un être. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. i, p. 549. La rédemption, et la rédemption par la passion, marque donc ici le moyen de la consommation, c'est-à-dire du perfectionnement définitif de l'œuvre du Verbe incarné. Cf. Heb., v, 8-9 : « Tout Fils qu'il était, il apprit l'obéissance par ce qu'il eut à souffrir et, consommé, il devint pour tous ceux qui lui obéissent le principe du salut éternel. » — *c)* Dans l'Épître aux Colossiens, Paul, rappelant la vérité de notre rédemption dans le Christ, profite de cette affirmation pour projeter une lumière sur la vie du Verbe en Dieu, sur le rôle du Verbe par rapport aux créatures et à l'univers entier. Il « est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature; car c'est par lui qu'ont été créées toutes choses dans les cieux

et sur la terre, les visibles et les invisibles, soit les trônes, soit les dominations, soit les principautés, soit les puissances. Tout a été créé par lui et pour lui; et lui-même est avant tout et tout subsiste en lui. Et lui-même est la tête de son corps, l'Église; il est le principe, le premier-né d'entre les morts, de sorte qu'en tout il tient lui-même la primauté, parce qu'il a plu (au Père) de faire habiter en lui toute plénitude, et par lui de réconcilier en lui toutes choses, pacifiant par le sang de sa croix soit ce qui est sur la terre, soit ce qui est dans les cieux, » I, 15-20. Sur l'exégèse de ce texte voir J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, t. I, p. 300 sq.; et Lightfoot, *Saint Paul's epistle to the Colossians*, Londres, 1892, p. 139-158. Sur le développement de la pensée de saint Paul, voir t. III, col. 382-384. Au point de vue qui nous occupe, quelques précisions sont nécessaires. En appelant le Christ l'*image* du Père, Paul emprunte une expression du livre de la Sagesse, pur synonyme de Fils. Le Fils, en effet, est l'image du Père invisible, parce qu'il se trouve apte à le révéler aux hommes, ou même simplement parce qu'il est le Verbe du Père. Heb., I, 3. Ainsi, la qualité d'image est à la fois absolue et relative. La qualification de *premier-né* est purement relative et doit être comprise par rapport aux créatures. Cette expression ne signifie pas que le Fils doive être rangé parmi les créatures; mais que toutes choses ont été créées en lui, qu'il est non seulement supérieur, mais antérieur à toutes choses. Son antériorité dans la durée est la raison de sa prééminence. Cf. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 400; t. II, note H, § 4, p. 196; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 300-308. Il ne paraît pas possible, d'après le contexte, de rapporter πρωτότοκος πάσης κτίσεως au Christ incarné. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 401, note 1. « En définitive, affirme le P. Prat, *op. cit.*, p. 401, les trois titres de Fils, d'image et de premier-né se rapportent à la vie divine du Verbe et sont trois aspects de sa génération éternelle, mais il y a entre eux cette distinction que la notion de Fils est absolue; celle d'image est absolue et relative, celle de premier-né est relative dans son expression, puisqu'elle inclut l'idée d'un terme extérieur au Fils, mais s'appuie sur une perfection absolue, indépendante de l'existence des créatures. » Les versets 16 et 17 expliquent la pensée de Paul relativement aux relations du Christ préexistant dans le Verbe et des créatures; tout est en lui, ἐν αὐτῷ, tout est par lui, δι' αὐτοῦ, tout est pour lui, εἰς αὐτόν. Cf. Heb., I, 2. Dans ces versets s'intercale l'affirmation de la primauté absolue du Christ sur les anges, v. 16. Cette primauté concerne aussi bien le Verbe que le Verbe incarné. Comme Dieu, par droit de nature, le Verbe est infiniment supérieur aux anges. Comme homme et par droit de conquête, le Christ est exalté sans comparaison au-dessus des anges. Mais saint Paul veut-il affirmer que la grâce des anges dérive du Christ? Nous ne le pensons pas. Rien ne nous autorise à prétendre que la pacification universelle, produite par la mort du Fils et à laquelle les anges eux-mêmes ont eu part, soit une réconciliation des anges avec Dieu plutôt qu'une réconciliation des anges avec les hommes jusque-là rebelles à Dieu. cf. 20, et Eph., I, 10. Il en résulte que la qualité de chef par rapport aux anges n'entraîne pas une communauté de vie surnaturelle, mais simplement une prééminence de dignité et d'honneur. » Prat, *op. cit.*, t. I, p. 405. Le verset 18 exprime les relations du Verbe incarné avec l'Église dont il est le *chef*. Quand Paul appelle Jésus-Christ le *chef* de toute principauté et de toute-puissance, Col., II, 10, il n'a en vue que la prééminence de dignité du Christ sur les anges; mais quand il s'agit de l'Église, Jésus-Christ en est dit le chef, par analogie au corps humain, dont la tête est le principe d'unité, d'accroissement, d'influx vital, Col., II, 19, d'harmonie, d'accord, de développement normal. Eph., IV, 15-16; cf. V, 23; I, 22-23. Peut-être, dans l'Épître aux Colossiens, quoique l'idée de primauté soit dominante, saint Paul songeait-il aussi en parlant du chef de l'Église à l'analogie qu'il souligne et développe dans les quatre autres textes cités. Ainsi le Christ n'est pas de la même manière chef des hommes et chef des anges. Comme ceux-ci font partie du royaume du Christ, il peut, à ce titre, en être appelé le chef; mais il ne communique pas l'influx vital de la grâce aux anges qui n'appartiennent pas à son corps mystique. Cf. Prat, *op. cit.*, p. 405. Dans l'explication de la primauté du Christ chef de l'Église, saint Paul se sert de la même série des particules, ἐν, διά, εἰς : il a plu au Père de faire habiter *en lui* tout le « plérôme », c'est-à-dire la plénitude de grâces qui devaient par le Christ se répandre sur l'humanité et *par lui* de réconcilier toutes choses *en lui*, ce dernier terme, εἰς αὐτόν, se rapportant au Christ et non à Dieu. Cf. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 152, note E, I, 2. Dans ce texte, l'apôtre saint Paul touche à la répercussion pour ainsi dire générale de la rédemption. Le péché avait introduit dans le monde un désordre; le Christ y ramène l'harmonie par la réconciliation générale de chaque créature avec les autres, cette réconciliation se faisant *dans* ou *vers* le Christ, considéré comme le centre commun de tous. Cette idée grandiose est exprimée sous une autre forme dans l'Épître aux Éphésiens, I, 9-10. « Dieu a résolu en lui-même, dans l'accomplissement de la plénitude des temps, de tout restaurer, ἀνακεφαλαιώσασθαι, dans le Christ. » Sur le rôle du Christ, lien commun et résumé de la création, voir Prat, *op. cit.*, t. II, note E, II. Le sens de ἀνακεφαλαιώσασθαι semble être que le Christ unifie tous les êtres dont il est le chef et le centre. — *d)* Mais nous touchons ici, au plan rédempteur lui-même, tel que Dieu l'a conçu de toute éternité, ce que saint Paul appelle « le propos éternel, antérieur à la constitution du monde. » Il résume ce plan d'une façon admirable dans l'Épître aux Éphésiens, I, 3-14 : « Béni (soit) Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ; qui nous a bénis en toute bénédiction spirituelle, aux cieux, dans le Christ, comme *il nous élut en lui, avant la fondation du monde*, pour être saints, et sans tache..., *en nous prédestinant* à être ses fils adoptifs *par Jésus-Christ, selon le bon plaisir de sa volonté*, à la louange de sa gloire, de sa grâce, dont il nous a gratifiés dans le Bien-aimé, *en* qui nous avons la rédemption par son sang, la rémission des fautes...; en nous notifiant le mystère de sa volonté, selon le dessein bienveillant qu'il a formé en lui,... *de réunir* (récapituler, ἀνακεφαλαιώσασθαι) toutes choses *dans le Christ*, celles des cieux et celles de la terre. » A Dieu seul revient la gloire et l'initiative du salut des hommes : prédestination, élection, rémission des péchés, collation de la grâce, bénédictions célestes au sens le plus étendu, tout dérive de lui. Tout cela, tant dans l'ordre d'exécution que dans l'ordre d'intention, se fait en vue du Christ, « dans le Bien-Aimé. » Enfin, l'ordre d'exécution se déroule le long des siècles, conformément à l'ordre d'intention conçu par Dieu de toute éternité. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 129. Mais ici, comme dans le passage parallèle de l'Épître aux Colossiens, le plan divin de la rédemption des hommes, prédestinés dans le Christ, reçoit une extension dépassant les limites de la réparation du genre humain ou plutôt se rapportant aux répercussions de cette réparation sur tout l'univers créé. Jésus devient ainsi le centre de réconciliation de toutes choses. Il réunit et ramène à l'unité toutes choses en lui. C'est ainsi que se manifeste sa primauté sur toutes choses. Cf. Prat, *op. cit.*, t. II, c. II, § 2, *Le plan rédempteur*.

3° *Le plan de l'incarnation chez les Pères.* — 1. *Question préjudicielle.* — Les données de la sainte Écriture en

peuvent, dans la présente question, que fournir une base de raisonnement ; c'est surtout l'autorité des Pères interprétant l'Écriture qui est invoquée en faveur des réponses apportées par la théologie sur la cause finale de l'incarnation. Il importe donc de rappeler brièvement la portée de l'argument tiré des Pères par rapport au sens de l'Écriture. L'autorité des Pères s'impose en matière d'interprétation de l'Écriture : *a* quand cette autorité résulte de l'unanimité morale de leurs témoignages ; *b* quand les Pères s'accordent unanimement à présenter leurs explications comme appartenant à la doctrine que l'Église impose sur la foi ou les mœurs. Encycl. *Providentissimus Deus*, Denzinger-Bannwart, n. 1944; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I, n. 544; cf. *Herméneutique*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 626; INTERPRÉTATION DE LA SAINTE ÉCRITURE. L'interprétation des Pères peut être simplement exégétique. Sous cet aspect, elle ne s'impose pas comme l'expression de la pensée authentique et définitive de l'Église; elle est néanmoins recommandable et s'impose à l'attention de l'exégète, sans cependant l'enchaîner et lui interdire des recherches ultérieures. Encyclique *Providentissimus Deus;* cf. *Herméneutique*, col. 627. De ces principes incontestables et admis par tous les catholiques, découle immédiatement une conclusion relative au motif de l'incarnation. La question de savoir si, l'homme n'ayant pas péché, le Verbe se serait cependant incarné, étant laissée par l'Église à la libre discussion des théologiens, il ne s'agit pas de démontrer que les Pères ont eu un enseignement unanime et doctrinal conforme à telle ou telle opinion, mais simplement de chercher, dans l'opinion des Pères, un fondement solide aux opinions des théologiens. Prétendre que les Pères ont expliqué l'Écriture, d'une façon explicite, dans un sens plutôt que dans un autre, c'est préjuger d'une solution que l'Église, maîtresse souveraine de la doctrine, croit devoir laisser aux libres disputes des hommes. C'est donc nécessairement dépasser les limites et les formes de la discussion permise : on doit se contenter d'apporter, en faveur de chaque opinion, les témoignages fournis par la tradition, sans les considérer comme une démonstration définitive et sans réplique.

2. *Témoignages directs des Pères, donnant comme fin à l'incarnation la rédemption du genre humain.* — Sous plusieurs formes, différentes d'expression, mais identiques quant au sens, les Pères formulent cette pensée fondamentale : Le Christ est venu dans la chair pour nous sauver, nous racheter du péché et de la servitude du démon, nous restituer la grâce et l'immortalité, nous ramener à l'état primitif dont nous avait fait déchoir le péché d'Adam, pensée que le Ier concile de Nicée condensera dans une formule célèbre : *qui propter nos et propter nostram salutem descendit de cœlis, et incarnatus est.* Voir. S. Clément, *Ia Cor.*, VII, 4; XLIX, 2, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, p. 108, 162; *Epist. Barnabæ*, V, 5; VII, 2, *ibid.*, p. 50, 58; S. Ignace d'Antioche, *Ad Eph.*, IX, 1; *Ad Polycarpum*, III, 2, *ibid.*, p. 220, 290; S. Polycarpe, *Ad Phil.*, VIII, 1, *ibid.*, p. 304; Hermas, *Sim.*, V, II, 1-2; cf. 5-7, *ibid.*, p. 530, 538; *Epist. ad Diognetum*, IX, 2, *ibid.*, p. 406; S. Justin, *Apol.*, I, n. 63, 65, *P. G.*, t. VI, col. 424, 428; *Apol.*, II, n. 6, 13, col. 453, 465; S. Irénée, *Cont. hær.*, l. II, c. XXII, n. 4; l. III, c. XVIII, n. 7; c. XXI, n. 10; l. V, præf.; c. II, n. 2; c. XIV, n. 1; c. XVI, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 784, 936, 955, 1120, 1124, 1161, 1168; Tertullien, *De fuga in persecutione*, n. 12, *P. L.*, t. II, col. 114; S. Hippolyte, *De Antichristo*, n. 3; *Contra hæresim Noeti*, n. 17; *Philosophoumena*, l. X, c. XXXIV (dans c. XXXIII, l'incarnation a pour fin l'exemple de perfection à donner aux hommes), *P. G.*, t. X, col. 732, 825; t. XVI, col. 3454, (3447); Clément d'Alexandrie, *Protr.*, c. I, n. 7 (le Christ est venu pour nous enseigner à *bien* vivre, c'est-à-dire à vivre pour gagner la vie éternelle); c. X, n. 110; c. XI, n. 111, *P. G.*, t. VIII, col. 61, 225, 228; Origène, *In Num.*, homil. XXIV, n. 1; *In Epist. ad Rom.*, t. III, n. 8; *In Matth.*, tom. XVI, n. 8; *Contra Celsum*, l. VII; c. XXXVII, *P. G.*, t. XII, col. 756; t. XIV, col. 946; t. XIII, col. 1397; t. XI, col. 1473; S. Cyprien, *De opere et eleemosynis*, n. 1, *P. L.*, t. IV, col. 601; S. Méthode, *Convivium*, or. III, c. VI, *P. G*, t. XVIII, col. 69; Lactance, *Divinæ institutiones*, l. IV, c. VIII, n. 1-12; c. XIII, n. 1-3, *P. L.*, t. VI, col. 465, 482; Eusèbe de Césarée, *Demonstratio evangelica*, l. IV, c. XII, *P. G.*, t. XXII, col. 284; Alexandre d'Alexandrie, *Epist. ad Alex. Const.*, n. 12, *P. G.*, t. XVIII, col. 568; Aphraate, *Demonstrationes*, VII, n. 1; XIV, n. 11; XXIII, n. 48, *Patrologia syriaca*, t. I, p. 314, 598; t. II, p. 94; S. Éphrem, *Hymni de B. Maria*, XVIII, n. 12; *Hymni dispersi*, XVII, n. 8, édit. Lamy, t. II, p. 608; t. IV, p. 772; *Carmina Nisibena*, III, n. 1, édit. Bickell, Leipzig, 1866, p. 78; *Necrosima*, XX, 53, édit. Assémani, t. II, p. 312; S. Athanase, *Oratio de incarnatione Verbi*, n. 9, 54; *Oratio Ia adversus arianos*, n. 42, 51; *Oratio II*, n. 16, 54, 55, 56, 68; *De incarnatione Dei Verbi et contra arianos*, n. 5, 8, 20; *Contra Apollinarium*, l. I, n. 5, 17; l. II, n. 5, *P. G.*, t. XXV, col. 112, 192; t. XXVI, col. 100, 117, 182, 262, 263, 266-267, 292, 992, 996, 1020, 1100, 1124, 1140; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XII, c. XIV; VIII, c. II; XXXIII, *P. G.*, t. XXXIII, col. 741, 773, 812; S. Hilaire, *Tractatus in ps.*, ps. LIII, n. 12; LXIII, n. 23, *P. L.*, t. IX, col. 344, 484 (il s'agit ici principalement de la cause finale de la mort du Christ); *Tractatus Origenis*, II (même remarque), édit. Batiffol, p. 15; S. Basile, *Epist.*, CCLXI, n. 2; *De Spiritu Sancto*, c. XV, n. 35, *P. G.*, t. XXXII, col. 969, 128; pseudo-Basile, *Homilia adversus calumniatores S. Trinitatis*, n. 4, *P. G.*, t. XXXI, col. 1494; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, I, n. 22, 23, *P. G.*, t. XXXV, col. 431; XXX, n. 2, 21; XXXIII, n. 9; XXXVIII, n. 16 (ces deux derniers textes se rapportant plus particulièrement à la cause finale de la passion du Christ); XL, n. 45; XLV, n. 22, *P. L.*, t. XXXVI, col. 105, 132, 225, 424, 653; S. Grégoire de Nysse, *Antirrheticus*, n. 17, *P. G.*, t. XLV, col. 1156; S. Épiphane, *Ancoratus*, n. 65, *P. G.*, t. XLIII, col. 133; cf. *Symbole*, Denzinger-Bannwart, n. 13; *Hær.*, LXIX, n. 52, t. XLII, col. 284; S. Jean Chrysostome, *In Joa.*, homil. XI, n. 2, *P. G.*, t. LIX, col. 79; *In Matth.*, homil. XXX, n. 3, t. LVII, col. 365; *In Epist. ad Rom.*, homil. X, n. 2, t. LX, col, 474; *In Epist. ad Heb.*, homil. V, n. 1, *P. G.*, t. LXIII col. 47; *In Epist. I ad Cor.*, homil. XXXVIII, n. 2; *In. Epist. ad Gal.*, c. II, n. 8; *In Epist. ad Heb.*, homil., XVII, n. 2 (ces trois textes se rapportant plus spécialement à la fin de la passion et de la mort sur la croix), *P. G.*, t. LXI, col. 324, 646; t. LXIII, col. 129; S. Ambroise, *Epist.*, XLI, n. 7; LXXII, n. 8, *P. L.*, t. XVI, col. 1115, 1245, et surtout *De incarnationis dominicæ sacramento*, c. VI, n. 56, col. 832. Parmi les nombreux textes de saint Augustin se rapportant de près ou de loin à la question présente, il suffira de rappeler les plus expressifs, *De catechizandis rudibus*, c. IV, n. 7, *P. L.*, t. XL, col. 314; *Conf.*, l. X, c. XLIII, n. 68, t. XXXII, col. 808; *De peccatorum meritis et remissione*, l. I, c. XXVI, n. 39; cf. c. IX, n. 10, *P. L.*, t. XLIV, col. 131, 114; *In Joannis Evangelium*, tr. XXIII, n. 6, t. XXXV, col. 1585; *De gratia Christi et de peccato originali*, l. II, c. XXIV, n. 28, t. XLIV, col. 398; *Enchiridion*, n. 108, t. XL, col. 282; *Serm.*, CLVI, n. 2; CLXXIV, n. 2; CLXXV, n. 1, CLXXXIV, n. 8; CCLXI, n. 7, t. XXXVIII, col. 851, 940, 944, 945, 1206; *Enar. in ps.*, CXL, n. 19, t. XXXVII, col. 1828. Saint Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. XV, *P. G.*, t. LXXV, col. 292, 294-295, fait dépendre le décret

éternel de l'incarnation de la prévision du péché. Cf. *Homil. paschales*, homil. x, n. 2, t. LXXVII, col. 617; *In Joa.*, l. IX, XIV, 20, t. LXXIV, col. 273. Cf. Théodoret. *De incarnatione Domini*, n. 18, t. LXXV, col. 1448. Saint Léon le Grand, dans sa lettre dogmatique à Flavien, a plusieurs assertions relatives à la fin de l'incarnation. Cf. HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 478, 479. Voir aussi *Ad monachos Palæstinos*, epist. CXXIV, n. 3; *Serm.*, XXII, c. III, IV; LXIV, c. II; LXXVII, c. II, *P. L.*, t. LIX, col. 1064, 196, 202, 358, 412; S. Fulgence, *Epist.*, XVII, c. VI, n. 11, *P. L.*, t. LXV, col. 457; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. IV, c. III, n. 8, *P. L.*, t. LXXV, col. 642 (plus expressément encore l'apocryphe *In I Reg.*, l. IV, c. I, n. 7, t. LXXIX, col. 222); S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. IV, c. IV, XIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1108, 1137.

Parmi tous ces textes, certains semblent placer d'une manière exclusive la fin de l'incarnation dans la réparation du genre humain. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. V, c. XIV : « Si la chair (l'homme) n'avait pas dû être sauvée, le Verbe de Dieu ne se serait pas fait chair, » *P. G.*, t. VII, col. 1161; S. Athanase, *Adversus arianos*, orat. II, n. 54 : « Le Seigneur (Jésus), comme Verbe, n'a pas d'autre cause que sa génération du Père dont il est la Sagesse unique engendrée. Mais pour devenir homme, il lui faut une nouvelle cause qui justifie son incarnation. C'est la nécessité et l'indigence de l'homme pécheur, antérieure à sa venue en ce monde; sans elles, le Verbe ne se serait pas incarné ». Et plus loin, n. 56 : « Si aucune créature n'avait existé, le Verbe aurait cependant existé..., mais le Verbe ne se serait pas fait homme, si la nécessité de sauver les hommes n'avait pas existé. » *P. G.*, t. XXVI, col. 261, 268. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXX, n. 2 : « Quelle a donc été la cause de l'incarnation de Dieu en notre faveur? Assurément, cette cause est le souci d'assurer notre salut. » *P. G.*, t. XXXVI, col. 105. S. Jean Chrysostome, *In Epist. ad Heb.*, homil. V, n. 11 : « Il n'y a pas d'autre cause à l'incarnation que celle-ci seule : Dieu nous a vu jetés à terre, périssant, opprimés par la tyrannie de la mort, et il a eu pitié. » *P. G.*, t. LXIII, col. 47. S. Ambroise, *De incarnatione*, c. VI, n. 56 : « Quelle cause peut-on assigner à l'incarnation sinon la rédemption de la chair pécheresse par le Christ? » *P. L.*, t. XVI, col. 832. S. Augustin, *De peccatorum meritis et remissione*, l. I, c. XXVI, n. 39 : « Il n'y a pas d'autre cause à l'incarnation de Notre Seigneur Jésus-Christ, que l'infusion d'une vie nouvelle en vue du royaume des cieux, le salut, la libération, la rédemption, accordés par ce mystère de grâce très miséricordieuse à tous les membres du corps dont il est le chef. » *P. L.*, t. XLIV, col. 131. Voir aussi les textes tirés des sermons cités plus haut. S. Léon le Grand, *Serm.*, LXX, c. II : « Si l'homme, fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, avait gardé l'honneur de sa nature; s'il n'avait pas, trompé par la ruse du démon, introduit en lui le dérèglement de la concupiscence, le créateur du monde ne se serait pas fait créature. » *P. L.*, t. LIV, col. 412. La liturgie fait écho à la tradition : *O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere redemptorem. Bénédiction du cierge pascal, au samedi saint.*

Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum, Index theologicus*, n. 410, 411, 412, 413, 414, 415; Petau, *De incarnatione*, l. II, c. XVII, n. 8-12; Thomassin, *De incarnatione*, l. II, c. IX; Stentrup, *Soteriologia*, t. I et II; Vasquez, *De incarnatione*, disp. X, c. IV; P. Hilaire de Paris, *Cur Deus homo, Dissertatio de motivo incarnationis*, Lyon, 1867.

3. *Textes des Pères, où l'incarnation apparaît indépendante de la rédemption.* — Il est à noter, dit le P. Hilaire de Paris, *op. cit.*, p. 10, qu'aucun Père de l'Église n'affirme expressément que si Adam n'avait pas péché, le Verbe se serait néanmoins incarné. Toutefois, on pense trouver, chez les Pères, d'une manière indirecte, l'équivalent de cette assertion. On accumule, en effet, quantité de textes où l'incarnation semble avoir sa place, dans l'ordre actuel de la Providence, indépendamment de la rédemption des hommes. Le meilleur recueil, on peut même dire, l'unique recueil, où l'on a rassemblé tous ces textes est celui du P. Chrysostome, *Christus alpha et omega, seu de Christi universali regno*, Lille, 1910, et encore du même auteur. *Le motif de l'incarnation et les principaux thomistes contemporains*, Tours, 1921, II[e] partie, c. I et II, p. 168-202. On ne fera que résumer ici les grandes lignes d'un travail complet et consciencieux, quoique tendancieux relativement au sens à donner à de nombreuses autorités patristiques, et d'une critique parfois insuffisante quant à l'authenticité des textes. — *a) Les Pères affirment que toutes choses ont été créées dans le Christ.* — L'affirmation des Pères repose sur leur commentaire de Gen., I, 1 : *In principio, id est in Christo, Deus creavit cælum et terram.* Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, c. VII, *P. G.*, t. IX, col. 179; Origène, *In Gen.*, c. I, homil. I, *P. G.*, t. XII, col. 145; S. Ambroise, *In Hexaemeron*, l. I, c. II, *P. L.*, t. XIV, col. 124; S. Jérôme, *Liber hebr. quæst. in Gen.*, c. I, *P. L.*, t. XXIII, col. 938; cf. *Brev. in ps.*, ps. XXXIX, t. XXVI, col. 945; S. Augustin, *De Genesi contra manichæos*, l. I, c. II; *De Genesi ad litteram*, c. III, *P. L.*, t. XXXIV, col. 173, 222. Voir les autres textes de Pères d'autorité moindre dans *Christus alpha et omega*, c. I, p. 43-49. — *b) Les Pères affirment que l'homme a été créé à l'image du Christ.* — L'affirmation des Pères repose sur leur commentaire de Gen., I, 26-27. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. V, c. XVI, XXXVI, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 1167, 1224; Tertullien, *Adversus Praxeam*, c. XII, *P. L.*, t. II, col. 167; *De resurrectione carnis*, c. VI, col. 802. Sur l'opinion de Tertullien, voir Petau, *De Trinitate*, l. II, c. VII, n. 9. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, l. I, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 367; cf. Le Nourry, *Dissertatio II, P. G.*, t. IX, col. 1158; Origène, *In Gen.*, c. I, *P. G.*, t. XII, col. 156; *In Joa.*, tom. I, c. XIX, *P. G.*, t. XIV, col. 54; S. Jérôme, *In Ezech.*, c. I, *P. L.*, t. XXV, col. 21. Voir d'autres textes, *op. cit.*, c. II, p. 50-60. — *c) Les Pères affirment que le Christ a déjà été préfiguré dans l'état d'innocence.* — Adam fut le type du Christ principalement dans son union avec Ève, union symbolisant celle du Christ et de l'Église; mais d'autres figures, procédant d'interprétations allégoriques des détails de la vie du paradis terrestre, existent aussi chez les Pères. Citons simplement quelques textes se rapportant au type de l'union du Christ avec l'Église : S. Ambroise, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, l. IV, n. 66, *P. L.*, t. XV, col. 1632; S. Anastase le Sinaïte, *In Hexaemeron*, l. IX, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 999; S. Gélase, *Epistola et decreta adversus pelagianam hæresim*, *P. L.*, t. LIX, col. 118; S. Avit de Vienne, *Opusc. fragmenta IV, ex sermone passionis Domini*, *P. L.*, t. LIX, col. 311; S. Léandre de Séville *Homilia laud. Ecclesiæ*, *P. L.*, t. LXXII, col. 896; S. Isidore de Séville, *In Gen.*, c. III, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 99; S. Jean Damascène, *In Epist. ad Eph.*, c. V, 32, *P. G.*, t. XCV, col. 854. Voir ADAM, t. I, col. 385-386. Cette interprétation des Pères se base sur l'incise de saint Paul. *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* Voir d'autres textes, *op. cit.*, c. III, p. 61-71. — *d) Les Pères affirment qu'Adam encore innocent a connu et prophétisé le mystère de l'incarnation.* — Ils appuient leur dire sur le sens de Gen., II, 23, 24 : « Voici l'os de mes os, et la chair de ma chair. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à son épouse et ils ne formeront à deux qu'une seule chair. » Il s'agit toujours principalement de la prophétie concernant l'union du Christ et de l'Église : S. Hilaire, *Tract.*

in ps. CXXXVIII, 29, *P. L.*, t. IX, col. 807; S. Jérôme, *In Epist. ad Eph.*, l. III, c. V, *P. L.*, t. XXI, col. 1137; S. Augustin, *De Genesi contra manichæos*, l. II, c. XXIV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 215; *De nuptiis et concupiscentia*, l. I, c. XXI, *P. L.*, t. XLIV, col. 427. Cf. *op. cit.*, c. IV, p. 72-80. — *e) Les Pères affirment que la création ou la formation du Christ est le principe de toutes les autres œuvres de Dieu.* — Ils entendent presque unanimement le texte des Prov., VIII, 22, de la Sagesse créée, c'est-à-dire incarnée. On ne peut citer que quelques rares exceptions. Cf. Knabenbauer, *in h. l.* Cette interprétation a pour but de redresser l'exégèse fautive de l'arianisme. Voir t. I, col. 1785. Pour donner plus de force à l'argument, on identifie chez les Pères, le Λόγος προφορικός et le Verbe incarné; si l'identification est recevable pour les documents postérieurs au concile de Nicée, elle semble assez discutable en ce qui concerne les Pères apologistes, dont la doctrine ou plutôt l'expression est parfois dure et difficile. Cf. Création, t. III, col. 2122-2126. Voir *Christus, alpha et omega*, c. V, p. 81-105. — *f) Les Pères enseignent que le Christ, comme homme, est le premier-né des créatures*, en conformité avec les textes de Eccli., XXIV, 5 et Col. I, 15. — Le concile de Sardique enseigne que le Fils est dit Fils unique, *unigenitum*, en tant qu'il procède comme Verbe, du Père; qu'il est dit premier-né *primogenitum*, en tant que possédant la nature humaine. *P. G.*, t. LXXXII, col. 1014. Cf. XI^e concile de Tolède, Denzinger-Bannwart, n. 285. En sens différent, voir II^e concile de Séville. Hardouin, *Concilia*, t. III, p. 565. Parmi les textes allégués, plus d'un pourrait être discuté; il faut cependant retenir comme nettement significatifs : S. Augustin, *Contra Secundinum*, c. V, *P. L.*, t. XLII, col. 581; *Quarundam propositionum ex Epist. ad Romanos expositio*, c. LVI, *P. L.*, t. XXXV, col. 1077; Théodoret, *Interpretatio Epist. ad Romanos*, VIII, 29, *P. G.*, t. LXXXII, col. 142; S. Fulgence, *Contra arianos*, *P. L.*, t. LXIII, col. 516; S. Isidore de Séville, *Differentiarum*, l. II, c. VI, n. 14-15, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 72. Cf. *op. cit.*, c. VI, p. 106-114. — *g) Les Pères enseignent que les hommes et les anges ont été prédestinés dans le Christ, parce que le Christ a été prédestiné avant tous les autres élus, et que la grâce des anges comme celle d'Adam encore innocent procède du Christ.* — Que le Christ ait été prédestiné avant toute créature, les Pères l'affirment en commentant Eph., I, 3-5. C'est encore là une manifestation de la primauté du Christ sur les créatures, et, parmi les Pères, saint Athanase et saint Cyrille d'Alexandrie paraissent particulièrement précis. L'argumentation de saint Cyrille établit l'ordre de la prédestination du Christ par rapport à la nôtre : « Si l'on affirme que le Fils a été créé pour que Dieu nous crée par lui, dans quelle impiété ne tombe-t-on pas? Ainsi, le Fils paraît être fait pour nous, et non pas nous pour lui... nous lui serons supérieurs comme Adam l'était par rapport à Ève qui avait été faite pour lui. » *Thesaurus*, assert. XV, *P. G.*, t. LXXV, col. 258. On trouve un raisonnement à peu près identique chez saint Athanase, *Oratio II adversus arianos* n. 29, 30, *P. G.*, t. XXVI, col. 210, sq. Mais, si la prédestination du Christ est la raison d'être de la prédestination des autres élus, la grâce du Christ a été la première grâce dont procède la grâce des anges et d'Adam innocent, et ainsi le Christ est vraiment le *chef*, le *médiateur* universel. Cette deuxième affirmation repose également sur des textes précis de la tradition. — *a.* Pour les anges; Hermas, *Sim.*, IX, XII, n. 8, Funk, *op. cit.*, p. 601; *Contra Beronem*, *P. G.*, t. VI, col. 834; Origène, *Scholia in Luc.*, c. IV, *P. G.*, t. XVII, col. 331; S. Hilaire, *De Trinitate*, l. VIII, c. L, *P. L.*, t. X, col. 273-274; *In ps. XXXVIII*, *P. G.*, t. XXVII, col. 383; S. Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione*, l. IX, *P. G.*, t. LXVIII, col. 626. On rappelle à ce sujet que plusieurs Pères affirment que le péché des anges fut l'envie à l'égard du Verbe incarné, auquel ils ne voulurent point se soumettre. Par contre, on insiste sur d'autres textes, où il est affirmé que le salut des anges ne dépend pas du Christ. Tertullien, *De carne Christi*, n. 14, *P. L.*, t. II, col. 777; S. Bernard, *Homil.*, II, *super Missus est*, n. 14; *Sermo in fer. IV, hebd. sanctæ*, n. 10, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 78, 168; l'abbé Guerric, *Serm.*, III, *de Nativitate Domini*, *P. L.*, t. CV, col. 35. Pour saint Augustin, *Enchiridion*, n. 61, *P. L.*, t. XL, col. 261, les anges n'ont profité de la rédemption du Christ que parce qu'elle a permis aux hommes de réparer les désastres de la chute angélique. Saint Jérôme affirme que le sang du Christ a profité à tous, même aux anges et aux damnés, sans pouvoir dire en quoi. *In Epist. ad Eph.*, l. II, c. IV, p. 10, *P. L.*, c. XXVI, col. 499. — *b.* Pour Adam innocent, les témoignages explicites sont plutôt rares. On pense toutefois en trouver chez S. Philastre, *De hær.*, c. XCVIII, CXVI, *P. L.*, t. XII, col. 1211-1212, 1239-1240. chez S. Ambroise, *Epist.*, I^a classis, XX, n. 17, *In ps. XXXIX*, *P. L.*, t. XVI, col. 999; t. XIV, col. 1065. Mais c'est sous une forme plus générale que les Pères auraient enseigné cette doctrine, en tant que, sans restriction, ils affirment que toute grâce vient du Christ. S. Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione*, l. IX, *P. G.*, t. LXVIII, col. 626; Didyme l'Aveugle, *In ps. LXIV*, 10, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1135; ou encore que la foi au Christ est nécessaire à tous, S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XII, n. 13, *P. G.*, t. XXXIII, col. 738; ou encore que l'œuvre du Christ fut la récapitulation, c'est-à-dire la restauration de l'univers dans l'état primitif, S. Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. XVI, n. 6; c. XVIII, n. 1; c. XIX, n. 1; *P. G.*, t. VII, col. 925, 932, 938; voir dans Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. I, p. 253, l'exposé du plan de l'incarnation chez saint Irénée, dans la *P. G.*, t. VII, *loc. cit.*, les notes de Feuardent; et d'Alès, *La doctrine de la récapitulation de saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1916, p. 185 sq; S. Hilaire, *in Epist. ad Eph.*, n. 15, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 103; S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. XV, *P. G.*, t. LXXV, col. 295; S. Jean Chrysostome, *In Eph.*, c. I, homil. I, n. 4, *P. G.*, t. LII, col. 16; ou encore et surtout que l'œuvre du Christ a commencé dès le principe, avant la constitution du monde. Origène, *In Lev.*, homil. I; *In Cant. canticorum*, l. II, *P. G.*, t. XII, col. 416; t. XIII, col. 134; Tertullien, *Adversus Marcionem*, l. V, c. XIX, *P. L.*, t. II, col. 519; S. Épiphane, *Expositio fidei*, n. 6, *P. G.*, t. XLII, col. 783, etc. P. Chrysostome, *op. cit.*, c. VII, p. 115-185; cf. *Le motif de l'incarnation et les principaux thomistes contemporains*, Tours, 1921, c. II, § 2. — *h) Les Pères affirment que Dieu a tout créé pour le Christ*; ainsi ont-ils interprété Col., I, 16. S. Athanase, *Oratio II adversus arianos*, n. 30, *P. G.*, t. XXVI, col. 210; S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. XV, *P. G.*, t. LXXV, col. 253; S. Jérôme, *In Epist. ad Eph.*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XXVI, col. 454; Théodoret, *In Epist. ad Col.*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 599; S. Fulgence, *Ad Trasimundum*, l. II, c. V, *P. L.*, t. LXV, col. 250. *Christus, alpha et omega*, c. VIII, p. 185-197. Voir aussi les textes concernant Apoc., XXII, 13; *Ego sum A et Ω, primus et novissimus, principium et finis*, appliqué à Jésus-Christ. *Ibid.*, c. IX, p. 198-206.

Christus, alpha et omega, seu de Christi universali regno auctore fratre minore provinciæ Franciæ (P. Chrysostome), Lille, 2^e édit., 1910. En plus des chapitres cités au cours de l'art. le c. X, p. 207-262, établit chronologiquement la liste des Pères que l'on pense pouvoir opposer à ceux qu'invoque et cite le P. Hilaire de Paris, dans son ouvrage cité plus haut.

4° *Les controverses des théologiens.* — 1. *Opinion affirmant que l'incarnation n'est pas, dans l'ordre présent, subordonnée à la rédemption.* — *a) Historique.* — Le premier auteur qui ait nettement formulé cette doctrine est l'abbé Rupert († 1135), principalement dans son *De gloria et honore Filii hominis*, l. XIII, il affirme que le Verbe, même dans l'hypothèse où l'homme n'aurait pas péché, se serait fait homme; le péché des hommes ne l'a pas empêché de réaliser ce dessein, mais a fait simplement que le Verbe, au lieu de s'incarner dans une chair impassible et immortelle, a pris, afin de pouvoir réparer pleinement pour nous, une chair passible et mortelle. *P. L.*, t. CLXVIII, col. 1628, 1624; 1630. Cf. *De operibus Spiritus Sancti*, l. II, c. VI, *P. L.*, t. CLXVII, col. 1610. Honoré d'Autun († 1152) expose une doctrine analogue : le péché, qui est le plus grand mal, n'a pu être la cause de l'incarnation, mais simplement de la mort et de la condamnation du Verbe; l'incarnation a pour effet de déifier les hommes. Il n'apparaît pas clairement toutefois que cet auteur ait voulu prétendre que, même dans l'hypothèse où l'homme n'aurait pas péché, le Verbe se serait incarné; il paraît plutôt distinguer, dans l'ordre actuel, l'effet de l'incarnation de celui de la mort du rédempteur. *Octo quæstionum liber*, c. II, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1187-1188. Pierre Lombard († 1160) ne traite pas *ex professo* le présent problème dans ses *Sentences;* il insinue toutefois la distinction entre la chair et la chair *passible*, l. III, dist. XV. Albert le Grand estime la solution du problème incertaine; mais son opinion personnelle est que, même si l'homme n'avait pas péché, le Verbe se serait incarné. *In IV Sent.*, l. III, dist. XX, a. 4. Alexandre de Halès se contente d'affirmer la haute convenance de l'incarnation, dans l'hypothèse où la nature humaine n'aurait pas été déchue par le péché *Sum. theol.*, dist. III, q. III, m. XIII. Robert Grosse-Tête, évêque de Lincoln, († 1253), soutint la doctrine de Rupert de Deutz. *De cessatione legalium*, ms. Bibliothèque nationale, *Nouvelles acquisitions, mss. latins, 1467.* Voir le texte édité dans *Christus, alpha et oméga*, p. 12-18. Duns Scot donne à cette opinion une forme définitive, quoique les arguments employés par le docteur subtil ne soient pas encore présentés dans toute la force que leur donneront plus tard les théologiens de l'école franciscaine et saint François de Sales. Voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1890-1891. A partir de Duns Scot, cette opinion devient pour ainsi dire une doctrine franciscaine : bon nombre des théologiens franciscains enseigneront que le Christ, même si l'homme n'avait pas péché, se serait fait homme, sans toutefois prendre la nature passible et soumise à la mort. Citons François de Mayronis († 1323), *In IV Sent.*, l. III, dist. XVII, q. IV; Pierre Auriol († 1345), *In IV Sent.*, l. III, dist. I, a. 5; Pierre d'Aquila, dit *Scotellus* († 1370), *In IV Sent.*, l. III, dist. II; Barthélemy de Pise († 1380), *De vita et laudibus B. M. V. libri sex*, l. II, fructus VI; S. Bernardin de Sienne († 1444), *Serm.*, LIV, *de universali regno Jesu Christi*, a. 1, c. II; *S. Bernardini Senensis ordinis seraphici minorum opera omnia*, Venise, 1745, t. I, p. 369; Étienne Brulefer, voir t. II, col. 1146, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. VI, VII; Mastrius, *In IV Sent.*, l. III, disp. IV, a. 1; François Félix, *De divini Verbi incarnatione tractatus singularis*, c. IV, Paris, 1641; le cardinal Laurent Brancati de Lauria († 1693), dans ses commentaires *In IV Sent.*, l. III, disp. X, a. 1; Frassen, *De incarnatione*, disp. I, a. 2, sect. III, q. I (c'est un des meilleurs exposés de la doctrine scotiste), et tous les théologiens scotistes, Lichet, Lefèvre, Rada, Smising, Tartaret, Castillo, etc... En dehors de l'ordre des franciscains, d'illustres théologiens se sont faits les défenseurs de l'opinion de Scot. Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. III, dist. II; Denys le Chartreux, *ibid.*, dist. I, q. II; Catharin, *De eximia prædestinatione Christi*, Paris, 1541; Granados, *In III^am p. Sum. S. Thomæ*, tr. III, disp. III; Gaspar Hurtado, *De incarnatione*, disp. XIII, sect. IV, § 107; sect. XII, § 301; Pighi, *De libero arbitrio*, l. VIII, c. I, a. 2, 3; Salmeron, *In Epist. B. Pauli*, I Tim., c. I, disp. III; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. IV; Cardinal de Bérulle, *Discours sur l'estat et les grandeurs de Jésus*, Paris, 1623; Ysambert, *Disputationes in III^am part. S. Thomæ*, disp. VII; et, au XIX^e siècle, le P. Faber, *Le saint sacrement*, l. IV, sect. I; *Le précieux sang*, c. III; Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, Paris, 1889, t. I, p. 19 sq., 168-169; Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris, 1881, t. III, c. IX; et, plus près de nous, P. Francesco Risi, *Sul motivo primario della incarnazione del Verbo*, et Oxenham, *Histoire du dogme de la rédemption*, traduction française, Paris, 1909, c. I.

Une place à part doit être faite, dans l'histoire de l'opinion scotiste, à Suarez. Ce théologien est d'accord avec les scotistes, *De incarnatione*, disp. V, sect. II, n. 13; sect. IV, n. 17; sect. V, n. 8, en admettant que la manifestation de la perfection des œuvres divines, indépendamment de la réparation de l'humanité déchue, est un motif complet, suffisant, adéquat de l'incarnation. Toutefois, il tend à se rapprocher des théologiens de l'opinion adverse, en affirmant que la réparation du péché est un autre motif complet, suffisant, adéquat de l'incarnation. Étant donné ce double motif suffisant et adéquat, Suarez ne peut que répondre par l'affirmative à la question agitée dans l'école : le Verbe, dans l'hypothèse où l'homme n'aurait pas péché, se serait-il fait homme? Aussi doit-on le ranger logiquement parmi les tenants de l'opinion scotiste, avec lesquels il s'accorde d'ailleurs quant aux conclusions du système. Voir plus loin. L'opinion de Suarez, appelée opinion moyenne, n'a eu l'approbation d'aucune des deux écoles qu'elle prétendait concilier. Attaquée — et à juste titre — de part et d'autre, elle n'a fait que peu de disciples. Gonet cite Martinon et Ysambert. *De incarnatione*, disp. V, a. 1, n. 2. En réalité, Ysambert est plus scotiste que suarézien. En admettant une double cause finale de l'incarnation, Suarez, en effet, détruisait en réalité la notion même de cause finale, il ne peut être question, dans cet ordre de finalité, que d'un seul motif *déterminant.*

b) Exposé. — *a. Principes.* — Dieu est amour; toutes ses démarches procèdent de l'amour. Poussé par sa bonté, Dieu a voulu se communiquer pour aimer et être aimé en dehors de lui. Mais, pour manifester la divine bonté, fin cherchée par Dieu dans toutes ses œuvres, l'incarnation du Verbe était, dans tout l'ensemble de la création, l'œuvre la plus capable de manifester l'amour de Dieu. Plus encore, en effet, que la prédestination, la béatification et la justification de tous les hommes, la prédestination et la glorification du Verbe incarné doivent atteindre cette fin, le Christ étant plus près de Dieu que toutes les créatures. Aussi, parce que tout ce que Dieu fait est voulu dans l'ordre, Dieu a voulu tout d'abord la manifestation de sa bonté, et immédiatement après il a voulu l'incarnation du Verbe, puis seulement l'ordre de la grâce, et enfin l'ordre de la nature, auquel se réfère la permission du péché. Ainsi le décret de l'incarnation est antérieur au décret de la création et au décret permettant la faute. Frassen, *op. cit.*, concl. 2°, 3° probatio. Voir le développement de ces principes dans S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. IV. Voici donc, pour Scot, l'ordre des vouloirs divins : α. Dieu s'aime lui-même. β. Il s'aime dans les

autre. γ. Il veut être aimé par un autre qui soit en dehors de lui et qui puisse l'aimer de la manière la plus parfaite. δ. Il prévoit l'union de cette nature qui doit l'aimer parfaitement; et c'est là le décret de l'incarnation. ε. Il prévoit et décrète la création du monde et particulièrement la création de l'homme. ζ. Il prévoit la chute de l'homme et comme la gloire de tous les élus pendant l'éternité l'emporte sur la gloire corporelle du Christ sur la terre, il décrète la venue du Christ dans une chair passible, comme rédempteur. Dist. VII, q. IV, n. 5. Cf. P. Chrysostome, *Le motif de l'incarnation*, p. 57. Inutile de faire observer que ces vouloirs successifs de Dieu ne se distinguent que par l'ordre logique que nous mettons entre eux. Mais par cet exposé de la théorie scotiste, on voit quel a été, d'après Scot, le véritable motif de l'incarnation. Ce n'est, ni, comme le laisse entendre Hurter, th. CXLIII, l'excellence du mystère et la gloire du Christ; ni, comme le laisserait croire Suarez avec son opinion moyenne, la simple perfection des œuvres divines ,ni, ainsi que l'affirme M. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis*, Paris, 1903, t. I, p. 568, l'excellence de ce mystère et la perfection de tout l'univers; ni encore, tout au moins dans l'ordre où l'indique M. Sauvé, *Jésus intime*, t. I, 2e élévation, IV, *L'incarnation et le monde*, le couronnement de la création, de la sanctification, de la glorification des anges et des hommes. L'unique motif proposé par Scot est l'amour que Dieu se veut à lui-même, qu'il réalise tout d'abord dans l'incarnation, et, par l'incarnation, dans les anges et les hommes, puis, devant la prévision du péché, par la rédemption. Cf. P. Chrysostome, *op. cit.*, p. 206, 236, 285, 326-327. — *b. Conséquences.* — Au point de vue théologique, plusieurs conséquences *immédiates* s'imposent; plusieurs autres, *médiates*. — Immédiatement, on doit admettre : α. la distinction entre l'incarnation du Verbe *considérée dans sa substance*, et l'incarnation du Verbe *dans une chair passible;* si le Verbe s'était incarné sans que l'homme eût péché, il serait venu dans une chair impassible, ne devant ni souffrir, ni mourir pour nous. C'est par cette distinction qu'il faut accorder avec l'opinion scotiste et avec eux-mêmes les Pères qui affirment que, si l'homme n'avait pas péché, le Verbe ne serait pas venu dans la chair (passible et soumise à la mort). β. la *primauté absolue du Christ* sur toutes créatures, c'est-à-dire sous les trois aspects de cette primauté, que le Christ, dans la pensée de Dieu, a la *priorité* dans l'ordre des volitions divines; il est voulu pour lui-même et avant toute autre créature; qu'il est le *médiateur universel* par lequel passe toute grâce avant de parvenir à la créature : de telle façon que *les anges et Adam innocent n'ont pu avoir la grâce sanctifiante que par le Christ* prévu et voulu de Dieu avant eux; qu'enfin il est constitué par Dieu fin de toute la création : c'est, en effet, pour glorifier son Fils fait homme que Dieu crée les anges et les homme qui reçoivent la grâce et la gloire par les mérites du Christ. Sur le développement de ces doctrines, voir Frassen, *loc. cit.*, et P. Chrysostome, *loc. cit.*, p. 56-100.— Médiatement, on doit tirer des principes scotistes deux sortes de conclusions, les unes par rapport à la gloire du Christ, les autres par rapport à la gloire de la sainte Vierge. Par rapport au Christ : une gloire plus grande lui revient de la part des créatures, car toute créature, ange ou homme, lui doit la création et l'élévation à l'ordre surnaturel, comme aussi, dans l'autre vie, la lumière de la gloire. L'homme peut trouver dans la rédemption une tendresse plus profonde, comme aussi il est invité à donner à la dévotion au Sacré-Cœur toute son extension et à son amour pour Notre-Seigneur toute sa perfection par la pratique de l'abandon. Par rapport à Marie : Marie a été décrétée avant toute créature; c'est très légitimement que la liturgie lui applique les paroles du livre de l'Ecclésiastique, XXIV, 14 sq. Dieu l'a aimée plus que toute autre créature, aussi lui a-t-il accordé comme premier don une grâce sanctifiante égale, pour le moins, à celle accordée aux anges et aux hommes. Ayant reçu du Christ cette première grâce, Marie a contribué à mériter avec le Christ tous les dons naturels et surnaturels qui ont été accordés aux anges et aux hommes. Cause méritoire de la grâce, elle en est la trésorière et la dispensatrice. Elle est la cause finale secondaire de la création. Aussi n'a-t-elle pu contracter ni le péché originel, ni la dette du péché originel. P. Chrysostome, *loc. cit.*, p. 339-355, 367, 409. — *c. Preuves.* — Les preuves de l'opinion scotiste sont demandées à l'Écriture, aux Pères, à la raison théologique.— α. *Écriture.*— Plusieurs textes affirment la primauté absolue du Christ sur toutes créatures, et par conséquent la dépendance de toutes créatures par rapport au Christ, voulu par Dieu avant toutes choses, et pour qui tout a été fait. Prov., VIII, 22. Voir col. 1484. Il s'agit ici, dit-on, de la Sagesse créée, c'est-à-dire incarnée. Le Verbe incarné est ainsi le principe de toutes les voies du Seigneur, c'est-à-dire des voies de la nature et de la grâce par lesquelles les créatures parviennent à la gloire, aussi bien par rapport aux hommes qui ont eu besoin de rédemption que par rapport aux anges qui n'ont pas eu besoin d'être rachetés. Donc, l'incarnation a été décrétée, non pas en vue du rachat de l'humanité, mais pour la justification et la glorification de toutes les créatures élues de Dieu, ce qui implique que si l'homme n'avait pas péché,le Verbe néanmoins se serait fait homme. — Col., I, 15-21, voir col. 1486. Dans le Christ toutes choses ont été créées; donc, l'incarnation, raison dernière de la création, a dû être aussi indépendante de la chute de l'homme que l'a été la création de l'univers. — Eph., I, 3-14, voir col. 1487. La récapitulation de toutes choses dans le Christ n'indique-t-elle pas que l'ordre à restituer est celui-là même dans lequel les choses avaient été établies? Si donc c'est par le Christ rédempteur que les hommes pécheurs doivent recouvrer l'état de sanctification, c'est qu'avant la chute, la grâce sanctifiante dérivait du Christ dans l'homme encore innocent. — Enfin, le Christ n'est-il pas indiqué par l'Écriture comme la fin de toutes choses, ce qui suppose l'incarnation voulue indépendamment du péché. Heb., II, 10; Col. II, 16-17, voir col. 1486. — β. *Les Pères* — On a vu plus haut, col. 1491. sp, les textes des Pères envisageant l'incarnation sans que mention soit faite de la rédemption ou dans des hypothèses où la rédemption elle-même ne pouvait trouver place. Si toutes choses ont été créées dans le Christ, si l'homme, dans l'état de justice originelle, a été créé à l'image du Christ, si le Christ, Homme-Dieu, a déjà été préfiguré par Adam dans l'état d'innocence, si Adam encore innocent, a connu et prophétisé le mystère de l'incarnation, si l'incarnation est le principe de toutes les autres œuvres divines, si le Christ, comme homme, est le premier-né de toutes les créatures, si la prédestination du Christ est la cause de notre prédestination au point que la grâce des anges et celle d'Adam innocent venaient du Verbe incarné, si enfin le Christ est la cause finale de la création, comment ne pas conclure que l'incarnation est indépendante de la rédemption? Tertullien ne semble-t-il pas le dire explicitement, et saint Cyrille d'Alexandrie lui fait écho, en nous interdisant de dire que le Christ est pour nous, alors que la piété chrétienne exige que ce soit nous qui soyons pour lui. On ne saurait donc admettre que les Pères, lorsqu'ils affirment, avec l'Écriture, que le Verbe s'est fait homme pour nous sauver, aient voulu se contredire, pas plus qu'on ne peut attacher aux paroles

inspirées un sens contraire à celui qui découle de la primauté du Christ affirmée en maints endroits des Livres saints. Il faut donc dire que lorsque l'Écriture ou les Pères affirment que le Verbe est venu nous sauver dans la chair, et à plus forte raison lorsqu'ils affirment que, sans le péché à guérir, le Verbe ne serait pas venu dans la chair, ils entendent ici la chair *passible* et *mortelle*, que le Verbe, certes, n'aurait pas prise si l'homme n'avait pas dû être racheté par les souffrances de la croix. La formule traditionnelle : *Qui propter nos et propter nostram salutem descendit de cælis*, loin de créer une difficulté au scotisme, semble l'appuyer en distinguant un double motif dans la venue du Verbe : *propter nos*, motif de l'incarnation *propter nostram salutem*, motif de la rédemption. — γ. *Raisons théologiques.* — La principale des raisons théologiques invoquées en faveur de l'opinion scotiste est l'ordre des vouloirs de Dieu. Cette raison a été exposée plus haut, col. 1496. — Une seconde raison est tirée des multiples difficultés auxquelles se heurte l'opinion adverse : Comment expliquer qu'une œuvre aussi parfaite que l'incarnation soit causée par le péché? Comment ne pas reconnaître au péché une utilité véritable par rapport à la venue du Verbe lui-même, dont il justifie, pour ainsi dire, l'existence humaine? Comment conserver au Christ la primauté que lui assigne l'Écriture, alors qu'en réalité il semble fait pour l'homme? Comment expliquer enfin que le Christ soit le chef de toute l'Église, c'est-à-dire des anges eux-mêmes, si de l'incarnation ne procède pas, indépendamment de l'hypothèse de la rédemption des hommes, la grâce essentielle des anges? Cf. Frassen, *loc. cit.*; *Christus, alpha et omega*, p. 375-385.

c) Discussion — *a.* Les adversaires font remarquer qu'aucune des preuves scripturaires ne démontre la thèse scotiste. Eux aussi admettent la primauté du Christ avec saint Paul et le livre des Proverbes; mais ce n'est pas dans le même sens. La Sagesse incréée du livre des Proverbes n'est pas autre que le Verbe considéré dans sa divinité — ainsi l'interprète, d'ailleurs, Pie IX dans la bulle *Ineffabilis*, — voir col. 864 sq. Que si nous devions admettre qu'il s'agit ici de la sagesse créée *(dato, non concesso*, car le terme ἔκτισε n'indique pas une création, voir col. 1484), il ne s'ensuivrait pas encore qu'il s'agit de la sagesse incarnée; voir l'interprétation de Bossuet, acceptée de nos jours par Hurter, *Theologiæ dogmaticæ, compendium*, t. II, n. 144, et par Pesch, *De Deo uno, De Deo trino*, n. 472; mais, en acceptant qu'il soit ici question de la sagesse incarnée, il resterait encore à démontrer que la priorité accordée au Christ est une priorité de causalité, alors que le texte pourrait très bien s'intrepréter d'une priorité d'excellence; enfin, en acceptant, sans le concéder, qu'il s'agisse ici d'une priorité de causalité, il ne résulte pas du texte que cette causalité regarde *toutes* les voies de Dieu; on pourrait encore l'entendre des voies de la réparation et de la restauration de l'homme après le péché. Quant aux textes de saint Paul, ni l'Épître aux Colossiens, ni celle aux Éphésiens ne sont d'un véritable secours aux scotistes. Les versets 15-17 de l'Épître aux Colossiens ne se rapportent pas au Verbe incarné, mais au Verbe, considéré dans sa seule divinité; le texte relatif au Verbe incarné ne commence qu'au verset 18, où le Christ est désigné comme le premier-né d'entre les morts. Tout l'argument croule donc par sa base. Ce texte de saint Paul, se rapportant à Dieu le Verbe, puis au Verbe incarné, est un exemple de communication des idiomes. Voir Hypostatique *(Union)*, col. 444. Ainsi, il ne faut pas indûment attribuer la primauté absolue du Verbe, « en qui, par qui et pour qui tout a été fait, » à l'humanité que le Verbe s'est unie. De la sorte, nous ne ferons pas dire à l'Écriture que, purement et simplement, « tout a été créé pour le Christ », alors qu'elle dit : « Tout a été créé pour le Verbe. » Schwalm, *op. cit.*, p. 49-50. Quant à l'argument basé sur la récapitulation, il pèche lui aussi par la base, le mot ἀνακεφαλαιώσασθαι n'ayant pas, dans le texte de Paul, le sens qu'on lui prête. Toutefois, même avec ce sens, la restauration des créatures dans l'état primitif par le Christ n'implique pas nécessairement que l'état de grâce primitif ait été constitué par Dieu dans le Christ. Enfin, Heb., III, 10, ne démontre pas la thèse scotiste si on lit *consummare*, texte reçu et légitime. Voir col. 1486. Si l'on veut lire *consummari* et rapporter ce mot au Verbe incarné, on n'aboutit pas à un meilleur résultat; car s'il est possible de dire que toutes choses sont *pour (propter quem)* le Verbe incarné, il est plus difficile d'accorder que toutes choses sont par *(per quem)* le Verbe incarné, du moins dans ce texte de Paul. On ne fait d'ailleurs aucune difficulté d'admettre que le Verbe incarné doive être dit cause finale de toutes choses, tout en affirmant que, sans le péché, le Verbe ne se serait pas incarné. Voir plus loin. Sur le sens littéral des textes scripturaires invoqués par l'école scotiste, voir col. 1486 sq. — *b.* Les textes des Pères ne prouvent pas non plus ce qu'on veut leur faire signifier. Sur plusieurs points, ce sont de simples opinions personnelles, sans portée dogmatique. On a déjà rappelé, d'ailleurs, qu'aucun texte ne dit explicitement que si l'homme n'avait pas péché, le Verbe ne se serait pas incarné. On fait observer ensuite que le sens accommodatice proposé par certains Pères, et d'après lequel toutes choses auraient été créées dans le Christ, formées à l'exemplaire du Christ, s'explique fort bien par le but poursuivi par les Pères dans leurs discussions. Il s'agit presque toujours de prouver la divinité du Verbe, attaquée par l'arianisme et les erreurs qui procèdent de cette hérésie. Il faut en dire autant de leur exégèse de Prov., VIII, 22. L'*exégèse* des Pères ne nous lie pas, s'ils n'entendent pas donner par là le sens traditionnel, et dogmatique reçu par l'Église. D'ailleurs, c'est en expliquant les livres sapientiaux que certains Pères, saint Athanase et saint Cyrille par exemple, ont proposé la doctrine contraire au scotisme. Ainsi, sans même les discuter à fond, pouvons-nous ne pas nous inquiéter outre mesure des déductions que les scotistes pensent tirer de certaines interprétations patristiques de la sainte Écriture. Il n'est pas difficile d'ailleurs de constater que même l'opinion adverse s'accommode facilement de la plupart des affirmations que les scotistes relèvent en faveur de leur opinion : elle accepte volontiers, par exemple, que l'homme ait été créé à l'image du Christ, que le Christ ait été préfiguré dans l'état d'innocence, qu'Adam encore innocent ait connu et prophétisé le mystère de l'incarnation, sans en connaître le motif, voir *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. II, a. 7, que la prédestination du Christ ait existé de toute éternité et ait été le principe et l'exemplaire de notre prédestination, qu'en un mot soit due au Christ la primauté absolue, encore que sa primauté ne s'affirme pas de la même façon par rapport aux anges et par rapport aux hommes. Quelques textes plus explicites des Pères relativement à la priorité de la prédestination du Christ sur la nôtre sont à interpréter d'après le contexte et selon le but poursuivi par leurs auteurs. Tertullien, affirmant que l'homme fut créé à l'image du Christ, se souvenait simplement de l'éternelle prescience de Dieu, par laquelle il était possible au créateur de former le premier homme à l'image du Christ futur. Cf. Théodoret, *Quæst. in Gen.*, c. I, q. XIX, *P. G.*, t. LXXX, col. 102, Cyrille d'Alexandrie, rappelant l'impiété qu'il y aurait à soutenir que le Christ est pour nous et non pas nous pour lui, entendait simplement réfuter l'hérésie arienne qui présentait le Verbe comme un instrument

de la divinité dans la création du monde. Voir, contre l'évêque Jacques Naclant, O. P. *Enarrationes in Epist. ad Eph.*, c. I, sect. II, p. I, *Digressio de prædestinatione Christi*, Lyon, 1657, l'explication de ces textes et des textes similaires, dans Thomassin, *De incarnatione*, l. II, c. VI. Enfin, il faut observer relativement aux textes où la subordination de l'incarnation à la rédemption est explicitement affirmée, voir col. 1489 sq., que les scotistes éludent la difficulté par une addition à la pensée des Pères, laquelle est toute gratuite et sans fondement. Les Pères, disent-ils, auraient parlé de l'incarnation du Verbe *dans une chair passible et mortelle*. Or, cette restriction n'existe pas plus dans l'Écriture que chez les Pères; nous n'avons donc pas le droit de la leur prêter. Quant aux Pères qui ont pu parler de chair *passible*, il resterait à déterminer si leur but n'était pas de réfuter l'erreur docète ou gaianite. Voir ces mots. — *c)* Quant aux arguments de raison théologique, leur réfutation par l'école adverse fut précisément l'occasion du progrès théologique dans l'exposé de l'opinion contraire, qu'il nous faut maintenant décrire.

2. *Opinion affirmant la subordination de l'incarnation à la rédemption. — a) Comment se présente cette opinion au XIII^e siècle?* — L'autorité peu considérable de Rupert de Deutz et d'Honoré d'Autun n'est pas suffisante pour qu'on puisse affirmer que l'opinion plus tard défendue par Scot était, avant saint Thomas et saint Bonaventure, l'opinion « traditionnelle. » En réalité, la question précise de la cause finale de l'incarnation n'avait pas été posée avant Alexandre de Halès et Albert le Grand. Les affirmations de l'Écriture, l'autorité des Pères, relativement à la subordination de l'incarnation à la rédemption ne constituaient pas, à proprement parler, une doctrine nettement formulée dans le sens que saint Thomas devait préciser et faire accepter par un grand nombre de théologiens; néanmoins c'est la base solide sur laquelle l'opinion opposée au scotisme s'appuiera désormais, une fois proposée par l'angélique docteur. En pareille matière, l'argument fondamental sur lequel les disciples de saint Thomas après saint Thomas lui-même reviendront sans cesse, sera celui-ci : « Les choses qui ne proviennent que de la volonté de Dieu et ne sont pas dues à la créature, ne peuvent nous être connues que d'après les saintes Écritures, qui nous manifestent la volonté divine. Par conséquent, puisque, dans l'Écriture, la raison de l'incarnation est partout tirée du péché du premier homme, il est plus convenable de dire que Dieu a ordonné l'œuvre de l'incarnation au remède du péché, en sorte que, si le péché n'avait pas été commis, l'incarnation n'aurait pas eu lieu. » *Sum. theol.*, III^a, q. I, a. 3. C'est donc parce qu'elle relève des affirmations explicites de l'Écriture que l'opinion que devait défendre saint Thomas, pourrait, à plus juste titre peut-être que l'opinion de Rupert et de Scot, revendiquer le titre de traditionnelle. En réalité cependant, il faut reconnaître qu'au moment où il se posa, le problème était tout scolastique; tel il est demeuré, et tout le progrès de l'opinion thomiste consistera à ordonner et justifier les différentes assertions de l'angélique docteur, dans l'hypothèse de la dépendance de l'incarnation par rapport à la rédemption. — *b) S. Bonaventure.* — Il ne tranche pas le débat : il lui *paraît* simplement que la *principale* raison de l'incarnation a été la rédemption du genre humain. Il rapporte les deux opinions catholiques. Des deux, demande-t-il, laquelle est la plus vraie? Celui-là seul qui a daigné s'incarner pour nous le saurait dire. On ne peut guère préférer l'une à l'autre, l'une et l'autre, étant acceptée par l'enseignement catholique et professée par des maîtres catholiques; l'une et l'autre excitant notre âme à la dévotion, chacune selon une considération différente : *videtur autem primus modus* (celui qu'embrasseront plus tard les scotistes) *magis consonare judicio rationis; secundus tamen, ut apparet, plus consonat pietati fidei : quia auctoritatibus sanctorum et sacræ Scripturæ magis concordat. In IV Sent.*, dist. I, a. 2, q. II. Le docteur séraphique admet conséquemment que le Christ ne donne pas aux anges le premier mouvement essentiel de la grâce et la gloire. *Ibid.*, ad 4^um. Mais la prédestination du Christ demeure voulue par Dieu avant toute autre chose, à cause de la prescience de la chute, *ibid.*, ad 5^um; et la primauté du Christ doit s'affirmer en ce sens que le Christ, même considéré dans sa nature humaine, est chef des hommes, parce que les membres du corps mystique du Christ ne peuvent avoir la grâce que par la foi à l'incarnation, dist. XIII, a. 2, q. I, 3^o; bien plus, les anges et les hommes, dans la gloire, puiseront dans le Christ tout ce qu'ils auront de gloire. *Sermo de corpore Christi*, n. 31, *Opera*, Quaracchi, t. V, p. 563. — *c) S. Thomas.* — Dans le *Commentaire sur les Sentences*, ouvrage de jeunesse, l. III, dist. I, saint Thomas d'Aquin parle presque comme saint Bonaventure : il représente l'opinion contraire à celle qu'enseignait son maître Albert le Grand comme une opinion *probable*, parce que fondée sur les affirmations de l'Écriture et des Pères. Dans la *Somme théologique*, la pensée de saint Thomas est plus nettement formulée, III^a, q. I, a. 3. Il est *plus probable* que le Verbe ne serait pas incarné si l'homme n'avait pas péché. Voir col. 1480. Cette conception ne diminue pas la primauté du Christ : la prédestination du Christ demeure la cause de notre prédestination, en ce sens que, considérée dans tout l'enchaînement de causes qui aboutit à notre salut, notre prédestination doit être modelée sur celle du Christ : la filiation naturelle du Christ étant le modèle de notre filiation adoptive, et la grâce par laquelle nous devenons enfants adoptifs de Dieu étant une dérivation de la grâce du Christ. *Sum. theol.*, III^a, q. XXIII, a. 3, 4. Le Christ, considéré même dans sa nature humaine, est le chef de l'Église, des hommes qui, rachetés par lui, tiennent leur vie surnaturelle de lui-même; des anges sur lesquels se répand quelque chose de la plénitude de grâces du Christ. Voir q. VIII, et *De veritate*, q. XXIX, a. 7. Enfin, l'incarnation demeure la fin à laquelle tout est ordonné dans la création, ainsi que les théologiens de Salamanque ont cru le trouver dans deux passages de saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. XXIII, a. 3, 4, et *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVIII, q. II, a. 1; ou tout au moins des merveilles de l'ordre surnaturel. *Cont. gentes*, l. IV, c. XXVII. — *c) Les explications de l'école thomiste.* — Toutes ces affirmations nécessitent une coordination d'idées. Il faut, en effet, concilier ces deux doctrines, le Verbe ne s'est incarné qu'à l'occasion du péché : et cependant l'incarnation demeure la cause exemplaire, efficiente et finale de notre prédestination. Cajétan, dans son *Commentaire sur la Somme théologique*, III^a, q. I, a. 3, pose deux principes de solution : *a.* Il établit quelle prescience est requise en Dieu par la prédestination du Verbe incarné, et par là, il répond d'avance aux critiques injustifiées de quelques disciples moins fidèles de l'angélique docteur, voir Tolet, *op. cit.*, q. I, a. 3, 3^a conclusio, relativement à la prétendue impossibilité de concilier, sans la science moyenne, la doctrine thomiste de la prédestination avant toute prévision des mérites et des démérites, avec la solution présente de saint Thomas dans la question du motif de l'incarnation. *b.* Il distingue l'ordre de conséquence matérielle, de l'ordre de causalité proprement dit, et ainsi établit dans le cas présent que si Dieu veut la priorité, dans l'ordre de conséquence matérielle, du péché sur l'incarnation, il ne s'agit pas d'une priorité de causalité réelle, le péché

n'étant que l'*occasion* de l'incarnation. Dieu, permettant le péché, a voulu que celui-ci se produisît avant l'incarnation; mais, dans l'ordre des réalisations divines, le péché n'est pas pour autant la cause de l'incarnation. Et ainsi la première des difficultés soulevées par les scotistes a trouvé sa solution. A cette remarque fondamentale, Gonet et les Salmanticenses ajoutent une distinction féconde; Scot reproche à tort à l'opinion thomiste de prétendre que le Christ est pour nous et non pas nous pour lui. Il faut, en effet, introduire ici une distinction formulée par le docteur angélique lui-même, *In IV Sent.*, l. II, dist. XV, q. I, a. 1, ad 6um, entre la *finis qui* ou *cujus gratia*, et la *finis cui*. La première est la fin, le bien que l'on recherche en agissant, la seconde est la personne à qui profite l'action. En affirmant que le motif de l'incarnation est le salut des hommes, la gloire divine procurée par ce salut est la fin qui est recherchée par Dieu, et vers laquelle tout est ordonné dans l'œuvre de notre rachat; l'homme n'est que la fin à qui ce salut profite. Bien plus, en considérant la fin, non pas du côté de Dieu qui ne peut vouloir que sa gloire, mais du côté des œuvres qui s'enchaînent les unes aux autres les moins parfaites étant ordonnées vers les plus parfaites, il faut dire que la gloire du Verbe incarné est la fin de toutes les œuvres de Dieu, et principalement de notre justification, cf. concile de Trente, sess. VI, c. VII, Denzinger-Bannwart, n. 799, Dieu ayant voulu d'un seul acte tout ce qu'il prévoyait devoir exister dans l'ordre présent, le péché y compris et par suite le rédempteur. Gonet, *op. cit.*, disp. V, § 6; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. II, dub. I, n. 7 sq. Ces derniers mots rappellent une troisième précision formulée par Gonet, *loc. cit.*, § 3, n. 19, et, avant lui, par Molina, *In Iam part. Sum. S. Thomæ*, q. XXIII, a. 4, 5, *De causa prædestinationis*, m. VII : l'ordre de priorité et de postériorité ne se trouve pas dans le vouloir divin, mais dans les choses voulues par Dieu. L'ordre est donc à placer non pas entre les vouloirs divins, le vouloir étant unique et portant sur tout l'ordre des événements prévus, et décrétés par Dieu, mais entre les objets voulus par Dieu. Par là, la raison fondamentale de Scot pèche par la base, puisqu'elle repose sur l'ordre des vouloirs divins, considérés en eux-mêmes. Or, il n'est pas inconvenant que, du côté des événements voulus, le péché ait sur l'incarnation une simple priorité d'occasion, et l'homme sur le Christ une priorité dans l'ordre de cause matérielle, c'est-à-dire de fin, *à qui* doit profiter le salut apporté par le Verbe incarné. Une dernière remarque, commune à tous les théologiens thomistes, concerne les textes de l'Écriture qui semblent assigner, en outre de la rédemption des hommes, d'autres buts à l'incarnation : notre enseignement et notre éducation dans la vie chrétienne, Tit. II, 11-12; notre gloire, I Cor., II, 7; l'exemple de la pratique des vertus, Joa., XIII, 15; la prédication de la vérité, *ibid.*, XVIII, 37. Saint Thomas lui-même, *loc. cit.*, ad 1um, fait remarquer que toutes ces causes se rapportent au remède du péché. Peut-être chacun de ces motifs eût été à lui seul suffisant pour provoquer l'incarnation, mais parce que tous furent envisagés par Dieu sous l'aspect très particulier du remède au péché, il faut énergiquement maintenir que seule la rédemption du genre humain est le motif déterminant de la venue du Verbe dans la chair. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 41. — *d) Les réponses des théologiens thomistes aux difficultés proposées par l'école scotiste.* Voir col. 1496. — La solution des difficultés soulevées par les scotistes semble, à la suite de ces explications, s'offrir d'elle-même : *a.* Le péché n'est pas la cause, mais l'occasion de l'incarnation, et l'hypothèse, qu'un bien considérable comme l'incarnation soit occasionné par un moindre bien, la réparation du péché, n'offre pas d'inconvénient aux regards des exigences de la raison. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. I, a. 3, ad 3um. Le Christ ne doit rien au péché; toute son existence et sa perfection, occasionnées sans doute par le péché à réparer, sont ordonnées à la gloire de Dieu, et la gloire de Dieu manifestée par la réparation du genre humain est la raison dernière de l'incarnation. Le péché reste un mal, même vis-à-vis du Christ, et si l'Église chante *felix culpa*, c'est uniquement en raison du grand bien dont cette faute, toujours en soi regrettable, a été l'occasion. Même dans l'opinion thomiste, le Christ garde la primauté que lui reconnaît l'Écriture; certains se contentent d'affirmer une primauté d'excellence; mais d'autres n'hésitent pas à reconnaître au Christ une primauté dans l'ordre d'intention et de causalité. Cf. Gonet, *op. cit.*, § 5, 6; Jean de Saint-Thomas, *De incarnatione*, q. I, disp. III, a. 2, concl. 4. Notons toutefois une légère différence de conception entre thomistes; les uns, comme Jean de Saint-Thomas, qui suit en cela Cajétan, supposent qu'avant le décret efficace de la prédestination du Christ, il faut supposer en Dieu le décret relatif à la providence générale qui détermine l'existence de l'ordre de la nature et de celui de la grâce dans les créatures raisonnables. La priorité n'appartient au Christ qu'au moment où, le péché étant prévu par Dieu, commence l'ordre de la prédestination des créatures; c'est ici seulement que la priorité appartient, dans l'intention et la causalité, au Christ. D'autres, Gonet, *loc. cit.*, à cause de la simplicité de l'acte divin, concèdent que Dieu, d'un seul décret englobant la prévision du péché et sa réparation par l'incarnation, a tout ordonné, même la création, au Verbe fait homme. Cette dernière conception paraît plus logique et répond mieux à la dignité du Verbe incarné; elle donne une solution à la difficulté scotiste sans réplique. « Dans l'ordre de l'intention et de la causalité finale, le Christ est le premier en vue, puis la création, la gloire, la justification, la permission du péché, bien que ce soit l'inverse dans l'ordre de l'exécution et de la causalité matérielle. Sans le péché, point d'incarnation; mais le péché prévu et l'incarnation décrétée pour réparer le péché, tout est ordonné à ce Christ-roi, tout est orienté vers lui, et Jésus est ainsi et nécessairement le centre et la fin de toute la création. » Hugon, *op. cit.*, p. 75. Quant à la grâce du premier homme encore innocent, les thomistes confessent qu'elle échappait à l'influence de l'incarnation, sauf peut-être en ce qui concerne la foi en ce mystère, imparfaitement révélé à Adam innocent; si l'Église s'étend à Adam innocent, il faut dire que « le Christ, avant le péché, n'aurait été le chef de l'Église que selon sa divinité; après le péché, l'incarnation étant décrétée pour la réparation du genre humain, il devient le chef de l'Église, même dans sa nature humaine. » S. Thomas, *De veritate*, q. XXIX, a. 4, ad 3um. En ce qui concerne les anges, il n'est pas dit dans la sainte Écriture que le Christ est venu pour être chef des anges, mais, ce qui est bien différent, qu'il a été constitué, par Dieu le Père, chef des anges. Il n'est donc pas nécessaire de supposer que si l'homme n'avait pas péché, le Christ aurait dû néanmoins exister, Dieu et Homme, pour être le chef des anges. Il suffit d'affirmer que l'incarnation étant décrétée, le Christ a été constitué chef des anges, tout d'abord par l'excellence de sa personne, ensuite par l'influence illuminatrice que son humanité exerce sur les anges. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. VIII, a. 4, et *De veritate*, *loc. cit.*, ad 4um. Cette influence va-t-elle jusqu'à la communication de la grâce et de la gloire essentielles? Certains thomistes ont voulu le démontrer, mais il semble nécessaire, si l'on veut être fidèle aux principes de saint Thomas, de la restreindre à la grâce et à la gloire

accidentelles. Voir Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 20. — *e)* Quant aux *conséquences* que les scotistes prétendent tirer de leur système, les unes ne leur sont pas particulières et se rencontrent tout aussi bien dans le système thomiste, par exemple, la gloire « plus grande » du Christ et celle de sa divine mère : « La bonté divine éclate bien plus dans l'ordre de l'incarnation rédemptrice que dans l'hypothèse d'une incarnation purement glorificatrice, puisque la gratuité de la gloire s'y double de la gratuité du pardon. La toute-puissance y déborde vraiment; d'un plus grand mal Dieu tire l'occasion d'un plus grand bien. Là où le mal abondait, la grâce a surabondé, Rom., v, 28. » Schwalm, *op. cit.*, p. 53-54. D'autres conséquences leur sont propres, mais condamnent précisément leur opinion : telle, par exemple, celle qui consiste à enlever à l'âme de Marie la dette prochaine du péché originel. Bien que certains théologiens considèrent que l'on peut en regard de la doctrine catholique de la rédemption universelle par le Christ, soutenir que Marie n'avait contracté, par sa conception, qu'une dette éloignée du péché originel, on estime généralement, surtout après la bulle *Ineffabilis*, que cette opinion est moins probable, et quelques-uns vont même jusqu'à la déclarer insoutenable, si l'on veut expliquer comment la vierge Marie fut *rachetée d'une façon plus sublime* par le Christ. Voir Immaculée conception, col. 1073 sq. D'ailleurs, Scot n'avait pas tiré cette conclusion de sa doctrine, lui qui professait que « Marie a eu besoin du rédempteur pour la préserver du péché. » *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. I, § *Si autem*. Voir, sur ce point spécial, De Lugo, *De incarnatione*, disp. VII, sect. III-IV.

3. *Remarque et conclusion.* — *a) Remarque.* — Dans sa controverse avec le P. Chrysostome au sujet du motif de l'incarnation, le R. P. Galtier, tout en maintenant que, sans le péché, le Verbe ne se serait pas incarné, a tenté la conciliation de l'opinion moyenne de Suarez et de l'opinion thomiste : « Puisqu'il nous plaît de rechercher le motif intégral et dernier de l'incarnation elle-même, reconnaissons sa complexité. Il comprend à la fois la réhabilitation de l'homme et la perfection du Christ. De cette fin totale poursuivie par Dieu l'une et l'autre partie sont essentielles, mais la seconde l'emporte sur la première en excellence. Pas d'antériorité proprement dite : la création, la permission du péché, la restauration du genre humain, l'incarnation ont été voulues en même temps; mais, coordination harmonieuse, Adam doit au Christ d'avoir été voulu malgré sa chute; le Christ a été voulu pour l'humanité, mais surtout pour lui-même; sans le péché d'Adam, pas de Christ; mais sans le Christ à venir pas de monde avec le péché. » *Nouvelle revue théologique*, 1911, p. 114. Bien que l'auteur se défende de vouloir suivre Suarez, c'est, en réalité, à Suarez qu'il s'attache en mettant sur le même plan le double motif, réhabilitation de l'homme, perfection du Christ, qu'il appelle le motif « intégral » de l'incarnation. C'est, à notre avis, confondre les deux sortes de fins, la fin *cujus gratia*, et la fin *cui*. Les thomistes, en faisant cette distinction, ont remis à leur vraie place, dans le plan divin, et la perfection du Christ et l'utilité de l'homme : « De l'opinion dite moyenne (de Suarez), écrit le P. Hugon (en faisant allusion aux articles du P. Galtier) il ne faudrait pas rapprocher — comme on l'a fait parfois et tout récemment encore — la théorie de Cajétan, de Gonet, des Salmanticenses, etc. Tous ces théologiens enseignent énergiquement, à l'encontre de Suarez, que le motif unique de l'incarnation est la rédemption du monde, que sans la chute, le Verbe ne serait point venu parmi nous; enfin, que pour les anges et pour nos premiers parents dans l'état d'innocence, la grâce et la gloire essentielles n'émanent pas du Verbe incarné. Ils s'attachent, d'autre part, à montrer que, même dans cette théorie, le Christ peut être appelé, en un sens légitime, le centre de la création et le premier-né de tous les prédestinés, » *Op. cit.*, p. 74-75.

b) Conclusion. — Notre conclusion sera la conclusion si prudente de saint Bonaventure. Voir col. 1501. Au point de vue de la raison, l'opinion scotiste semble plus satisfaisante; mais au point de vue de la foi fondée sur la révélation, l'autre opinion semble s'imposer. Théologiquement, la première a l'argument de l'autorité de théologiens considérables et de la raison théologique; mais la seconde repose sur l'autorité plus forte de l'Écriture et des Pères. Sans prendre parti pour aucune des deux opinions, on doit dire que celle de Scot est *probable* et que celle de saint Thomas est *plus probable*.

S. Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. I, a. 3; *In IV Sent.*, dist. I, q. I, a. 3; Capréolus, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. unic., 1. a; Cajétan, *In Sum. theol. S. Thomæ*, *loc. cit.*; Jean de Saint-Thomas, *De incarnatione*, disp. III; Salmanticenses, *ibid.*, disp. II; Billuart, disp. III; Gonet, disp. V; Tolet, *In Sum. theol. S. Thomæ*, *loc. cit.*; Vasquez, *De incarnatione*, disp. X; De Lugo, *ibid.*, disp. VII, Legrand, *ibid.*, dissert. VII, c. III; Thomassin, *op. cit.*, l. I, c. V-XI. etc. Les auteurs scotistes ont déjà été cités au cours de l'article. On lira avec profit la dissertation, dans le sens thomiste, du P. Hilaire de Paris, capucin, *Cur Deus homo*, Lyon, 1867, et les ouvrages, dans le sens scotiste, du P. Chrysostome, *Christus, alpha et omega*, Lille, 1910, et surtout, *Le motif de l'incarnation et les thomistes contemporains*, Tours, 1921, où se trouvent reproduites les controverses que l'auteur a soutenues, dans les *Études franciscaines*, avec le R. P. Hugon, O. P., dans *Revue thomiste*, 1913, p. 276 sq., *Le motif de l'incarnation*, article reproduit dans *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913, c. V, et avec le R. P. Galtier, S. J., *Nouvelle revue théologique*, 1911, p. 44-57; 104, *Le vrai motif de l'incarnation*.

4. *Questions subsidiaires.* — A l'occasion du motif de l'incarnation, les théologiens agitent quelques questions subsidiaires qu'on ne fera qu'énumérer. — *a)* L'universalité de la rédemption nous oblige à admettre, comme une vérité au moins théologiquement certaine, que le Christ est venu effacer *tous* les péchés, aussi bien les péchés actuels des hommes, que le péché originel, commun à toute la nature humaine considérée dans chacun des descendants d'Adam, Cf. I Joa., I, 7; II, 2; Heb., I, 3. Voir Rédemption. — *b)* Il est également certain que le Christ est venu sur terre *principalement* à cause du péché *originel;* car, si le péché actuel et mortel est, en soi, plus grave que le péché originel, considéré comme faute de la nature, le péché originel est cependant un mal plus universel et plus profond, puisqu'il a corrompu la nature humaine tout entière, que Dieu avait constituée dans l'état de justice et de rectitude. Voir la doctrine de saint Paul sur l'antithèse du Christ et d'Adam, Rom., v. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. I, a. 4, et tous les commentateurs. — *c)* Donc, si, par impossible, le péché originel seul eût existé, sans aucun péché actuel, le Verbe, d'après l'opinion commune des théologiens même thomistes, se serait néanmoins incarné. On ne cite, sur cette doctrine communément admise, que deux ou trois noms d'opposants, Cabrera, Nazario, Godoy; cf. Gonet, *loc. cit.*, n. 71; Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. II, dub. III. § 3. — *d)* Mais, dans l'hypothèse où le péché originel n'existerait pas et que seuls les péchés actuels auraient été commis, la plupart des thomistes, avec Gonet, *loc. cit.*, n. 75, et les théologiens de Salamanque, *loc. cit.*, dub. IV, voir les noms d'auteurs cités, n. 67, soutiennent qu'il n'y aurait pas eu d'incarnation, en vertu du décret divin actuel. Et ils appuient leur argumentation sur cette raison de saint Thomas : « Partout dans l'Écriture, le motif de l'incarnation est tiré du péché du premier homme; » donc, sans ce péché, il n'y aurait pas eu d'incarnation.

Cette raison théologique, dit le P. Hugon, est très plausible. Partout où fait défaut le motif capital, fondamental, l'effet est nécessairement arrêté; il y aurait violation évidente du principe de finalité si une œuvre se produisait lors même que le motif principal aurait manqué. » *Op, cit.*, p. 96-97. Dans l'hypothèse soulevée, que se serait-il produit? La théologie reste muette et s'en remet à la miséricorde divine. Mais l'opinion adverse a ses partisans. Citons Suarez, *De incarnatione*, disp. V, sect. VI; Grégoire de Valencia, *ibid.*, p. VI; Granados, *ibid.*, tr. III, disp. II, concl. 2ª; De Lugo, *ibid.*, disp. VII, sect. V, n. 63, etc.

VI. Cause efficiente. — Dans l'incarnation il importe de distinguer le principe *actif* qui produit l'union de l'humanité au Verbe, du principe *formel*, ou du terme auquel aboutit cette union. Autre chose, en effet, est de produire l'humanité sainte de Jésus-Christ et de l'unir au Verbe, autre chose est de retenir dans l'être divin l'humanité sans subsistence propre. Ce dernier aspect de l'incarnation est propre au Verbe, et c'est de ce chef que seul des trois personnes divines le Verbe doit être dit incarné. Mais le premier aspect marque l'action commune aux trois personnes dans l'œuvre de l'incarnation : c'est l'aspect de la causalité efficiente. Toutefois comme la causalité efficiente peut être considérée soit dans l'ordre de la cause principale, soit dans l'ordre de la cause instrumentale, on devra étudier ici ce double point de vue.

1° *Cause efficiente principale.* — 1. *Les trois personnes de la sainte Trinité, par leur action commune, sont la cause efficiente de l'incarnation.* — Cette assertion, qui est *de foi*, repose : 1. Sur la *sainte Écriture*, qui rapporte à Dieu, sans distinction de personne (sauf les cas d'appropriation, voir plus loin), l'œuvre de l'incarnation, Joa., III, 17; Rom., VIII, 3; Gal., IV, 4; I Joa., IV, 10; si la mission du Fils dans la chair est rapportée souvent au Père comme à son principe actif, c'est que l'écrivain inspiré veut marquer par là la filiation divine selon laquelle, par voie de génération, le Verbe procède du Père. Voir Fils de Dieu, t. V, col. 2396-2397. — 2. Sur l'autorité *des Pères*, notamment de saint Augustin, *solus Dei Filius, quod hujus est Verbum, caro factum est, quamvis Trinitate faciente, De Trinitate*, l. XV, c. XI; cf. l. I, c. IV, *P. L.*, t. XLII, col. 1072, 824; cf. *Enchiridion*, c. XXXVIII, *P. L.*, t. LXV, col. 251; de saint Fulgence : *Tota Trinitas nos reconciliavit per hoc, quod solum Verbum carnem ipsa Trinitas fecit, De fide ad Petrum*, c. II, n. 23, *P. L.*, t. LXV, col. 760; cf. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part., I, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 376 sq. — 3. Sur les *décisions dogmatiques* de l'Église, du XIe concile de Tolède : *Incarnationem quoque hujus Filii Dei tota Trinitas operasse credenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis... missus tamen Filius, non solum a Patre, sed a Spiritu Sancto... a seipso quoque missus accipitur, pro eo quod inseparabilis non solum voluntas, sed operatio totius Trinitatis agnoscitur*, Denzinger-Bannwart, n. 284, 285; du IVe concile de Latran : *Unigenitus Dei Filius Jesus Christus, a tota Trinitate communiter incarnatus*, Denzinger-Bannwart, n. 428. — 4. Sur la *raison théologique* : l'union active, c'est-à-dire l'opération efficace qui rive l'humanité à la personne divine, est une œuvre *ad extra*, voir t. I, col. 399, et, par conséquent, commune aux trois personnes. Cf. Pierre Lombart, *Sent.*, l. III, dist. I; S. Thomas, *In I V Sent.*, l, III, dist. I, q. II, a. 1, ad 2um; *Sum. theol.*, IIIª, q. III, a. 4; et tous les commentateurs de saint Thomas sur cet article de la *Somme*, notamment Tolet, q. II, a. 3, et les Salmanticenses, disp. V, dub. I, où l'on trouvera discutées longuement plusieurs subtilités proposées sur ce sujet par quelques théologiens de peu d'autorité, notamment Raconis, Antoine della Parra. Ces théologiens voudraient distinguer une œuvre active commune aux trois personnes, la création, la conception du Verbe incarné, de l'œuvre *active* propre au Verbe, l'assomption de l'humanité ou incarnation proprement dite. C'est, en réalité, confondre dans l'incarnation la cause efficiente et la cause formelle. Voir une longue dissertation sur ce point dans Ysambert, *op. cit.*, q. II, disp. VII, a. 2-4, 2.

2. *L'action commune des personnes divines*, unique si on la considère du côté de Dieu, puisqu'elle s'identifie avec l'acte pur qu'est Dieu, *est multiple*, si on la considère *dans son terme*. Voir Hypostatique *(Union)*, col. 536. En faveur de l'opinion commune des théologiens qui distingue logiquement, mais non chronologiquement, l'action *créatrice* de l'âme raisonnable du Christ, l'action *génératrice* de son humanité, l'action *unitive* de l'humanité au Verbe, on devra consulter, en plus des auteurs indiqués, col. 536, les Salmanticenses, *loc. cit.*, dub. II, § 2. Sur le terme « total » et sur le terme « formel » de l'action divine, voir Hypostatique *(Union)*, col. 521-525.

3. *Par appropriation, l'incarnation est dite l'œuvre du Saint-Esprit.* — Sur l'appropriation, sa légitimité, ses fondements théologiques, voir t. I, col. 1708 sq. La sainte Écriture elle-même attribue à l'Esprit-Saint l'œuvre de l'incarnation. Luc., I, 35; cf. Matth., I, 20. La tradition, s'exprimant par les documents les plus vénérables, consacre cette appropriation : symbole des apôtres : *qui conceptus est de Spiritu Sancto*, Denzinger-Bannwart, n. 2; cf. symbole d'Épiphane, n. 13, formule dite *Fides Damasi*, n. 16; symbole de Nicée-Constantinople, n. 85; concile de Latran, sous Martin Ier, can. 2, n. 255; XIe concile de Tolède, n. 282; IIIe concile de Constantinople, n. 290; symbole de saint Léon IX, n. 343; IVe concile de Latran, c. I, n. 429; profession de foi de Michel Paléologue, au IIe concile de Lyon, n. 462; profession de foi du concile de Trente, n. 994; etc. La liturgie de l'Église a consacré, elle aussi, cette appropriation, en attribuant fréquemment l'œuvre de l'incarnation du Fils de Dieu au Saint-Esprit : rappelons, entre autres exemples, l'oraison du Saint-Esprit obligatoire aux messes votives *de Beata*, et l'invocation des litanies du Sacré-Cœur : *Cœur de Jésus formé par l'Esprit Saint, dans le sein de la Vierge Mère.*

On peut se demander quelles raisons spéciales existent quant à l'attribution à l'Esprit de Dieu soit de la conception miraculeuse de la chair du Sauveur, soit de l'union de cette même chair avec le Verbe de Dieu. « Ce qui réclame cette appropriation, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XXXII, a. 1, cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. IV, q. I, a. 1, c'est d'abord la cause de l'incarnation envisagée du côté de Dieu. Le Saint-Esprit par sa *propriété* personnelle est l'amour du Père et du Fils. Or, l'incarnation du Fils de Dieu dans le sein très pur de la Vierge est excellemment une œuvre d'amour : car le Sauveur a dit lui-même en son Évangile : Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique. Joa., III, 16. Ce qui le demande encore, c'est la cause de l'incarnation, considérée du côté de la nature que le Verbe a faite sienne. En effet, nous apprenons par là que, si l'humanité du Sauveur est entrée dans sa personne, ce n'a pas été mérite de sa part, comme l'ont rêvé certains hérétiques, mais simple libéralité, bonté toute pure. N'est-ce pas au Saint-Esprit, le Don substantiel de Dieu, que l'Écriture attribue toute grâce, suivant la parole de l'apôtre : *il y a une grande diversité de grâces, mais il n'est qu'un même Esprit*, I Cor., XII, 4. Ce qui la demande enfin, c'est l'incarnation prise du côté de son terme : car elle allait à faire de l'homme conçu par la vierge Marie, le Saint par excellence et le Fils éternel du Père. Or, la troisième personne de la Trinité n'est-elle pas l'Esprit Saint, la Sainteté hypostatique, l'Esprit de

la sanctification? » L'opuscule anonyme sur l'*Humanité du Christ*, attribué au docteur angélique, *Opera*, Parme, t. XVII, p. 185 sq., ajoute une quatrième raison, tirée de la nature du Verbe, a. 3, p. 192 : « Le Verbe de l'homme, c'est-à-dire la parole intérieure par laquelle tout homme se dit à lui-même l'objet de sa pensée, porte en lui la vivante image du Verbe éternellement conçu dans le sein du Père. C'est pourquoi saint Augustin a dit : Qui peut comprendre ce qu'est notre verbe, avant qu'il se manifeste par les sons articulés de la voix, avant même que l'imagination forme en nous la ressemblance des sons, celui-là peut contempler quelque image de ce Verbe dont il est écrit : Au commencement était le Verbe. Or, comme le verbe humain s'incorpore en quelque sorte dans la voix pour se révéler sensiblement aux hommes, ainsi le Verbe de Dieu s'est revêtu de notre chair afin de se manifester au monde. Mais c'est du souffle *(spiritus)* de l'homme que se forme la voix; il a donc fallu que la chair du Christ fût formée par le *souffle*, l'Esprit du Christ. » Cf. Terrien, *La mère de Dieu*, t. I, c. II, p. 33-36. Le P. Terrien s'appuyant sur l'autorité de saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. IV, a. 1, q. I, concl., lequel invoque lui-même l'autorité d'Hugues de Saint-Victor, complète la raison tirée de l'amour. « Ce n'est pas seulement l'immense charité de Dieu pour les hommes qu'il faut admirer dans le mystère de l'incarnation. Si le Fils de Dieu descend dans le sein de Marie pour y contracter avec elle un mariage indissoluble avec notre nature, il y vient attiré par les vertus de la divine mère, et surtout par l'amour dont brûle pour Dieu son cœur virginal. Dès lors, quoi de plus naturel que d'attribuer à l'Amour du Fils, puisqu'il en procède, une union fondée de part et d'autre sur l'amour? » *Ibid.*, p. 36.

2° *Cause instrumentale.* — Il est trop évident qu'une simple créature, ange ou homme, ne peut être cause principale efficiente de l'incarnation. La cause ne peut pas être inférieure à l'effet, et, pour relier la créature à la subsistence divine, il ne faut rien moins que la toute-puissance de Dieu. Mais la théologie catholique se pose le problème de la causalité instrumentale vis-à-vis de l'incarnation, par rapport à une simple créature. Le problème n'est pas purement scolastique : il concerne en effet un des titres glorieux donné parfois à la sainte Vierge par les Pères de l'Église : *l'instrument* de Dieu dans l'incarnation. On examinera donc la possibilité d'une cause instrumentale créée dans l'œuvre de l'incarnation et l'application de la doctrine reçue à la part prise par Marie dans l'incarnation du Verbe.

1. *Une créature peut-elle être cause instrumentale dans l'incarnation?* — Deux opinions partagent les théologiens. Pour l'opinion affirmative, on peut citer des auteurs de première autorité, Suarez, *De incarnatione*, disp. X, sect. I, n. 8; Becanus, *Summa theologiæ scolasticæ, de incarnatione*, c. II, q. V, concl. 3ª; Cabrera, *In Sum. S. Thomæ*, IIIª, q. II, a. 10, disp. I, § 2; Godoy, *ibid.*, disp. XI, n. 116, et surtout Gonet, *op. cit*, disp. VII, a. 4, n. 2. Les Salmanticenses adoptent et défendent cette opinion, *op. cit.*, disp. V, dub. III, n. 37. Les raisons apportées par les partisans de cette opinion sont, en somme, assez faibles. Gonet se contente de baser sa thèse sur la fragilité des raisons qu'on lui oppose, n. 8-13. Les Salmanticenses donnent une raison positive, à savoir la possibilité pour l'instrument d'atteindre le mode créé d'union qui existe entre le Verbe et l'humanité. Cf. HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 539. Sur ce mode d'union admis par les théologiens de Salamanque, voir plus loin : *Causalité dispositive dans l'incarnation.* Pour l'opinion négative, qui est la plus communément admise, on doit citer Contenson, *op. cit.*, diss. II, c. II, specul. III; Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, q. II, a. 3, n. 4. tout au moins dans l'opinion de saint Thomas sur le constitutif formel de l'union hypostatique, voir ce mot, col. 526-527, et HYPOSTASE, col. 415-418; Molina, *In Iª m part. Sum. theol. S. Thomæ*, q. XLV, a. 5, disp. II; Vasquez, *De incarnatione*, disp. XXV, c. I, et, parmi les thomistes de moindre notoriété, Médina, Alvarez, Philippe de la Sainte-Trinité, Cipullus, etc. Le fondement de cette opinion paraît plus solide que celui de l'opinion précédente. Une première raison, laquelle n'est pas admise cependant par Jean de Saint-Thomas, n. 2, c'est qu'il est impossible que la vertu infinie soit portée dans un instrument créé. Une seconde raison, proposée par Jean de Saint-Thomas, c'est que l'instrument doit exercer une action propre préalable, dont le terme doit être reçu dans un sujet. Or, dans l'incarnation, point de sujet pour recevoir le terme de cette action, attendu que l'incarnation ne consiste pas dans une entité créée, mais dans la subsistance du Verbe communiquée à la créature. De même que le Verbe ne peut être atteint par l'action de la créature, ainsi ne peut-il devenir le support d'une action créée. Point de place donc dans l'incarnation pour une cause instrumentale créée. Cf. Hugon, *op. cit.*, p. 106-107.

2. *Comment la sainte Vierge a-t-elle coopéré à l'œuvre de l'incarnation comme cause efficiente?* — Après la question spéculative de la possibilité d'une cause instrumentale créée dans l'œuvre de l'incarnation, la question de fait : Marie a-t-elle été cause instrumentale dans l'incarnation, et, dans l'hypothèse d'une réponse négative, quelle fut sa coopération active? De rares théologiens, Suarez, Becanus, *loc. cit.*, sans oser affirmer que la très sainte Vierge fût élevée par Dieu comme instrument de l'incarnation, pensent néanmoins que cette opinion, que semblent autoriser les dires de quelques Pères, cf. Suarez, n. 9, est une opinion recevable. Mais la plupart des théologiens, même ceux qui, comme Gonet, Cabréra, les Salmanticenses, admettent théoriquement la possibilité d'une coopération instrumentale à l'incarnation de la part d'une simple créature, refusent d'admettre qu'en fait aucune créature, pas même la vierge Marie, ait été prise par Dieu comme instrument de l'incarnation. C'est l'opinion de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XXXII, a. 4; cf. q. XXXI, a. 5; q. XXXV, a. 3. Tout en négligeant les raisons tirées d'une physiologie incomplète, nous devons reconnaître avec saint Thomas que la maternité divine de Marie non seulement ne requérait pas, mais excluait positivement, une coopération à l'union hypostatique elle-même. Le rôle de Marie, en effet, consistait uniquement à fournir au Verbe la nature humaine, telle que les autres mères la donnent à leurs fils. Qu'elle ait été fécondée par l'Esprit-Saint, cela n'enlève rien à son rôle d'ordre naturel, où Marie agit, non comme cause instrumentale, mais comme cause principale. Voir MARIE. Cette nature humaine, aussitôt prise par le Verbe, de telle façon que pas même un instant elle n'a subsisté en dehors du Verbe, n'est que la matière sur laquelle s'est exercée l'action divine dans l'union hypostatique. Si la Vierge par impossible, avait dû concourir comme cause instrumentale à l'œuvre de l'incarnation, elle n'aurait plus été mère de Dieu, n'ayant plus été cause principale dans la formation de l'humanité sainte du Sauveur. Cf. Billuart, *De incarnatione*, diss. V, a. 4; Billot, *De Verbo incarnato*, th. XLVI.

VII. CAUSE FORMELLE. — Au sens propre, il n'existe pas de cause formelle dans l'incarnation, car le Verbe ne joue pas, vis-à-vis de la nature humaine, le rôle d'une forme. Concevoir l'incarnation de cette façon serait tomber dans l'hérésie apollinariste et monophysite. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 469-471; EUTYCHÈS, t. V, col. 1606-1607. Toutefois, c'est dans le Verbe que se trouve la raison formelle de l'élévation

de la nature humaine à la subsistance divine; on peut donc légitimement, dans un sens analogique, chercher sous quel aspect la deuxième personne de la Trinité est la cause formelle de l'incarnation. C'est la discussion théologique classique *de persona assumente*. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. III. Cette discussion peut être condensée autour de deux points principaux : 1° seule des trois personnes divines, le Verbe s'est incarné; 2° dans cette prise de possession de la nature humaine par le Verbe, en raison du terme formel de l'assomption, les attributs divins ne sont pas contredits. On le voit, cette deuxième assertion ne se confond pas avec la question déjà traitée du constitutif formel de l'union hypostatique. Voir ce mot, col. 525 sq., et HYPOSTASE, col. 411 sq.

1° *Seule des trois personnes divines, le Verbe s'est incarné.* — 1. *Il appartient à la personne, et non pas à la nature divine, considérée comme telle, d'élever une nature humaine à l'unité de son hypostase.* — L'assomption de la nature humaine peut être considérée sous un double aspect, celui du principe actif qui cause effectivement cette élévation de la nature humaine à l'unité de l'hypostase divine; celui du terme auquel s'achève et se parfait cette union. Qu'on l'envisage soit du côté de son principe actif, soit du côté de son terme, l'assomption de l'humanité par Dieu ne peut se faire que par la personne et dans la personne divine. Or, des deux côtés, il est nécessaire que ce soit la personne qui unisse ou s'unisse la nature humaine; qui unisse, car la cause efficiente, c'est-à-dire le principe agissant, ne peut être qu'une hypostase : *actiones sunt suppositorum;* qui s'unisse, car le terme de l'union ne peut être la nature comme telle, mais l'hypostase, l'union en nature impliquant l'hérésie monophysite. Voir HYPOSTATIQUE, *(Union)* col. 517. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. III, a. 1; *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. II, a. 1; et les commentateurs à cet article de la *Somme*. Toutefois, parce que la nature en Dieu ne diffère que rationnellement de la personne, on peut la concevoir secondairement sous l'aspect, non de nature, mais de réalité subsistante, comme le terme formel de l'assomption de la nature humaine par la divinité. L'union demeurera hypostatique et ne sera pas une union en nature. S. Thomas, *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 2; *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. II, a. 2. De ces principes, admis sans controverse par l'ensemble des théologiens, découlent plusieurs sujets de controverses, dont le seul intérêt est de faire approfondir davantage la notion de l'union de Dieu à l'humanité. — *a)* Supposé qu'en Dieu n'existe pas la trinité des personnes, en l'absence de propriétés relatives, l'être subsistant que serait ce Dieu constituerait encore un Dieu personnel; c'est le Dieu du judaïsme et de tous ceux qui, concevant l'existence d'un Être suprême, n'ont pas la foi en la trinité des personnes. En ce Dieu personnel sera possible l'assomption d'une nature créée, parce que sera possible la communication à cette nature d'une subsistance personnelle. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. II, a. 3. S'il ne s'agissait que d'un Dieu impersonnel, l'assomption de la nature humaine ne serait pas concevable. — *b)* Mais, tout en gardant la conception du Dieu de la foi catholique, personnel en trois hypostases distinctes, on peut se demander si ce Dieu, abstraction faite par notre esprit de la trinité des personnes, pourrait, par sa nature subsistante, commune aux trois personnes, s'unir une nature créée. La réponse des théologiens sur ce point n'est plus unanime : à la condition de ne pas concevoir l'essence divine comme privée de subsistence absolue, on peut, disent les thomistes à l'exception de Capréolus, donner à cette question une réponse affirmative. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. III, a. 3, et les commentateurs, notamment Cajétan, Gonet, *op. cit.*, disp. VIII, a. 3, § 1; Billuart, dissert. VI, a. 3; Salmanticenses; mais beaucoup d'autres théologiens, en dehors de l'école thomiste, suivent également cette opinion; citons, d'après Suarez, disp. XIII, sect. I, n. 5, Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. II; Durand de Saint-Pourçain, *ibid.*, q. II; Richard de Middletown, *ibid.*, q. I, IV; Gabriel Biel, *ibid.*, q. I, a. 3, dub. IV; Occam, *ibid.*, q. I, auxquels il faut ajouter Suarez lui-même, *loc. cit.* Répondent négativement Capréolus, qui ne conçoit pas qu'une subsistence absolue, parce qu'elle n'est pas incommunicable, puisse être le terme formel de l'assomption d'une nature créée, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I; et, avant lui, Alexandre de Halès, *Summa*, III[a], q. II, m. III; q. VII, m. I, a. 3; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, a. 1, q. III; dist. V, a. 1, q. IV, qui ne reconnaissent pas en Dieu de subsistence absolue; enfin, parmi les théologiens de l'époque moderne, principalement Vasquez, disp. XXVII, c. II. Les arguments de Vasquez se ramènent à ceci : une telle union ne pourrait être dite personnelle, et la tradition des Pères, consacrée par le XI[e] concile de Tolède, insiste sur le caractère personnel de l'union d'une nature créée à la divinité. Les thomistes répondent qu'une telle union serait forcément personnelle, quoique non immédiatement. Cf. Gonet, Billuart, Suarez, *loc. cit.*, et, dans l'école scotiste, Frassen, *op. cit.*, disp. I, a. 2, sect. II, q. II, conclus. unica. — *c)* Un troisième problème spéculatif est agité entre théologiens : chacune des trois personnes divines pourrait-elle s'incarner? C'est la même raison de personnalité, sauf les propriétés personnelles, que nous trouvons dans chacune des trois personnes, répond saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. III, a. 5; cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. II, a. 3; donc n'importe quelle personne divine peut être le terme formel de l'assomption d'une nature créée. « La possibilité pour la personne divine de s'incarner vient de son infinité. Si la personnalité humaine s'épuise tout entière dans sa propre nature, la personne divine, elle, dont l'efficacité est aussi grande que son amour, peut se communiquer et faire subsister une ou plusieurs substances sans aller jamais au bout de sa vertu. Puisque l'infinité convient également aux trois personnes divines, puisqu'elles sont également puissantes, actives, fécondes au dehors, elles pourraient prendre toutes les trois (ou chacune séparément) une nature créée et l'associer à leur vie. » Hugon, *op. cit.*, p. 112-113. Thèse commune des théologiens. — *d)* Les trois personnes divines pourraient-elles prendre la même nature simultanément? Les thomistes tiennent pour l'affirmative, toujours en raison du même principe : la puissance, l'infinité conviennent également à chacune des trois personnes et par rapport au même objet : ce que l'une d'elles réalise dans la créature, les autres peuvent le réaliser aussi bien. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. III, a. 6; *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. II, a. 4; et tous les commentateurs. Mais bon nombre de théologiens appartenant à d'autres écoles suivent aussi cette opinion. Parmi les anciens théologiens, citons Alexandre de Halès, III[a], q. II, m. IV; Guillaume d'Auxerre, *Summa.*, l. III, tr. I, c. I, q. VI; Henri de Gand, *Quodl.*, l. V, q. VII; Gabriel Biel, *In IV Sent.*, dist. I, q. I, a. 3, dub. III, etc. Voir Suarez, *op. cit.*, disp. XIII, sect. II, n. 3. L'opinion négative a les faveurs de Scot et de son école, Scot, *In IV Sent.*, dist. I, q. III; Richard de Middletown, *ibid.*, a. 1, q. III; auxquels il faut ajouter De Lugo, *op. cit.*, disp. XII, sect. VI, et très vraisemblablement S. Anselme, *Cur Deus homo*, l. II, c. IX; *De fide Trinitatis*, c. IV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 407, 273 sq., et S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, a. 1, q. III; sur la pensée de ces deux docteurs, voir Janssens, *De Deo homine*, t. I, p. 227-233. Voir la controverse dans Suarez, *loc. cit.*; Gonet, *loc. cit.*,

a. 4; Billuart, *loc. cit.*, a. 4; Frassen, *loc. cit.*, q. III, concl. 1; Salmanticenses, disp. VIII, dub. VI. — *e)* Une seule personne divine pourrait-elle prendre plusieurs natures créées à la fois? Ici, la réponse affirmative est unanimement soutenue par les théologiens de toutes écoles. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. III, a. 7; *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. II, a. 4, et les commentateurs. La seule controverse porte sur la façon dont on devrait en ce cas s'exprimer. — *f)* D'ailleurs un nouveau problème spéculatif se pose, au sujet des deux dernières hypothèses, sur la façon dont il faudrait dénommer la nature unique prise par les trois personnes ou les natures multiples prises par une personne unique : On peut réduire les opinions à trois principales : *a.* Les thomistes enseignent communément que dans l'un et l'autre cas on devrait parler d'*un seul homme*. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. III, a. 7, ad 2[um]; a. 6, ad 1[um]. *b.* Les scotistes, Capréolus et Vasquez qui n'admettent que l'hypothèse de l'incarnation d'une personne divine en plusieurs humanités, enseignent qu'en ce cas on devrait parler de *plusieurs hommes*. *c.* Cajétan et Médina enseignent que les trois personnes s'unissant à la même humanité simultanément devraient être dites *trois hommes*. Voir l'exposé et la discussion de ce problème de terminologie dans Suarez, *loc. cit.*, sect. III, n. 3 sq., dans Gonet, *loc. cit.*, a. 5; dans Salmanticenses, disp. VIII, dub. V, § 2; dub. VI, § 3. — *g)* Une dernière question, laquelle ne soulève aucune controverse, puisque la réponse affirmative est en connexion étroite avec le dogme de l'incarnation, est celle-ci : une seule personne, à l'exclusion des deux autres, peut-elle s'incarner? S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. III, a. 4; *In IV Sent.*, l. III, q. II, a. 1. Si les théologiens agitent cette question préalable, c'est afin de montrer qu'il n'existe pas de contradiction entre la doctrine de la communauté d'opération *ad extra* entre les trois personnes et le caractère personnel de l'incarnation du Verbe. C'est que si l'opération *ad extra* se rapportant à la causalité efficiente, voir ci-dessus, est commune aux trois personnes, dans la prise par le Verbe de la nature humaine, il ne s'agit plus d'opération, mais de communication de la subsistence propre. On trouvera plus loin la solution complète de la difficulté. — *h)* Enfin, une question subsidiaire est soulevée à propos de tous ces problèmes, laquelle montre bien la subtilité de l'esprit théologique de certains auteurs. Une personne créée pourrait-elle s'unir hypostatiquement une nature créée? La réponse négative est commune chez les théologiens, surtout chez les thomistes : la personne créée étant finie, limitée par sa subsistence propre, ne peut s'étendre au delà d'elle-même et communiquer cette subsistence propre à une autre nature. D'autres théologiens, appartenant surtout à l'école scotiste et nominaliste, enseignent que, comme cause efficiente, une personne créée ne peut communiquer à une autre nature sa propre subsistence, mais que, de puissance extraordinaire de Dieu, elle peut devenir le terme formel d'une union hypostatique. Voir Suarez, *op. cit.*, disp. XIII, sect. IV; Jean de Saint-Thomas, q. III, disp. VI, a. 1; Gonet, *loc. cit.*, a. 6; Salmanticenses, disp. VIII, dub. VII, et, dans le sens scotiste, Frassen, *loc. cit.*, q. IV, et surtout Ysambert, *op. cit.*, q. III, disp. I. Sur tous ces points, voir Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. VIII.

2. *Seul des trois personnes divines, le Fils s'est incarné.* — On verra à JÉSUS-CHRIST qu'il faut reconnaître, dans la personne du rédempteur, à la fois la divinité et l'humanité. Il ne s'agit donc pas de démontrer ici que le Verbe incarné est Dieu et homme tout ensemble; mais, ne considérant l'incarnation que dans la personne divine qui s'est uni l'humanité, on veut établir que cette personne est celle du Verbe, à l'exclusion des personnes du Père et du Saint-Esprit. Même sous cette forme exclusive, cette vérité appartient à la révélation catholique et à la croyance explicite de l'Église. — *a) Révélation.* On laisse ici délibérément de côté la révélation de ce dogme sous sa forme affirmative, à savoir que le Dieu incarné est partout appelé le Verbe, le Fils de Dieu, l'image du Dieu invisible, ou encore que partout on lui attribue des qualités qui ne conviennent qu'à la deuxième personne de la Trinité, par exemple, la qualité de Fils de l'homme. D'ailleurs, ce point de vue a déjà été étudié à FILS DE DIEU, voir l'enseignement des synoptiques, t. IV, col. 2390-2395; la doctrine du Christ lui-même rapportée par saint Jean, touchant le Messie préexistant et transcendant, le Fils de Dieu et sa génération divine et éternelle, col. 2395-2397; la croyance de la primitive Église attestant que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, col. 2399, et surtout, dans saint Paul, l'enseignement d'une personnalité distincte en Jésus, col. 2402-2403, ainsi que l'enseignement propre à saint Jean sur les mêmes sujets, col. 2404-2406. Nous ne devons nous attacher ici qu'à la forme exclusive sous laquelle la révélation de l'incarnation s'est présentée à nous, à savoir que le Dieu incarné s'est nettement distingué du Père et du Saint-Esprit. — *a. Distinction du Dieu incarné, le Verbe ou le Fils, d'avec le Père.* — Cette révélation est déjà préparée par l'Ancien Testament, dans lequel le Messie futur est annoncé non seulement comme Dieu, Is., XXXV, 4; XL, 3, 10; cf. Marc., I, 3; Is., VII, 14; cf. Matth., I, 23; Is., IX, 6; XXXIII, 14, mais encore comme une personne distincte, engendrée par le Père, Ps., XLIV, 7, 8; cf. Heb., I, 8, 9; Ps., CIX, 1-3; cf. Matth., XXII, 42-45; Ps., II, 7; cf. Heb., I, 5. Mais les prophéties de l'Ancien Testament ne sont mises en lumière d'une façon complète que par les réalités du Nouveau. C'est donc dans le Nouveau Testament qu'apparaîtra en pleine lumière le dogme de l'incarnation du seul Verbe. — α. Les *Synoptiques* indiquent déjà avec netteté la différence qui sépare Jésus du Père, différence qui sans doute marque souvent l'infériorité de la nature humaine par rapport à la divinité, mais qui dénotent aussi, dans la divinité, des rapports de personne à personne, du Fils au Père. Jésus prie son Père, Luc., VI, 12; X, 21; XXII, 42; XXIII, 34, 46; Marc., XIV, 36; XV, 34; Matth., XI, 25; XXVI, 39, 42; XXVII, 46; il est envoyé par le Père, Matth., X, 40; Marc., IX, 36; Luc., IX, 48; X, 16; le Père lui a tout livré, c'est-à-dire lui a donné pouvoir sur tout, Matth., XI, 27; cf. XXVIII, 18; Luc., X, 22; le Père lui a confié tous ses secrets; seul, il connaît le Père, de même qu'il est connu de lui seul, Matth., XI, 27. Dans ces textes, où le Fils est nommé d'une façon absolue comme le Père et où les deux noms sont pour ainsi dire juxtaposés, les rapports éternels de filiation et de paternité semblent être mis expressément en relief. Voir Lebreton, *op. cit.*, p. 245. Dernière remarque : si les expressions : Fils de Dieu, Fils de l'homme, par elles mêmes ne peuvent s'appliquer à une autre personne qu'à la personne du Verbe, lorsqu'elles concernent le Dieu incarné, l'exclusion du Père (comme celle de l'Esprit), s'affirme plus explicitement encore lorsque le Dieu incarné est dit le « Fils du Père, » Matth., XI, 27; XII, 50; XV, 13; XVI, 16; cf. Luc., II, 49, et Matth., III, 17; XVII, 5; Marc., IX, 6; Luc., III, 22; IX, 35; cf. Joa., V, 37; VI, 27. — β. Dans la *prédication de l'Église naissante*, deux sortes de formules nous font préciser la même vérité. Tout d'abord, les formules de doxologie et de salutation marquent une différence entre le Père et Jésus-Christ. Dans le Nouveau Testament, la doxologie est rapportée le plus souvent à Dieu le Père, Gal., I, 4-5; Rom., XI, 36; Phil., IV, 20; I Tim., I, 17; VI, 16; I Pet., V, 11; Apoc., VII, 12; parfois cependant le Christ y est mentionné, soit comme le média-

teur en qui le Père est glorifié, Jud., 25; Eph., III, 21, et peut-être Rom., XVI, 27, soit même comme celui qu'on glorifie, II Tim., IV, 18; II Pet., III, 18; Apoc., I, 6, et peut-être Heb., XII, 20-21 et I Pet., IV, 11, soit enfin comme étant uni à son Père dans la gloire et étant avec lui l'objet du même culte. Apoc., V, 13; VII, 10. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 268-269. On peut tirer la même conclusion des formules de salutation, où le Père et Jésus-Christ sont unis et distingués à la fois l'un de l'autre, comme sources de grâce. Rom., I, 7; I Cor., I, 3; II Cor., I, 2; Gal., I, 3; Eph., I, 2; Phil., I, 2, 3; cf. II Thess., I, 2; I Tim., I, 2; II Tim., I, 2; Tit., I, 4; comme objets de prière, ou comme témoins de la vérité affirmée, I Thess., III, 11; II Thess., II, 16; I Tim., VI, 13; II Tim., IV, 1; ou encore, dans une formule dont le sens varie avec chaque auteur, mais dont la conclusion dogmatique, relative au présent sujet, est partout la même. I Thess., I, 1; II Thess., I, 1; Jac., I, 1; II Pet., I, 2; I Joa., I, 3; II Joa., 3; Jud., 1. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 271, 291. A cette double série de formules, il faut ajouter, surtout chez saint Paul, l'emploi de deux termes également divins, θεός et κύριος, pour désigner, en les distinguant, le Père et le Dieu incarné. « Pour nous, dit l'apôtre, il n'y a qu'un Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes; il n'y a qu'un Seigneur Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes. » I Cor., VIII, 5. Encore que l'attribution du titre de Dieu au Père et du titre de Seigneur au Dieu incarné ne soit pas absolue, voir Lebreton, *op. cit.*, p. 272 sq., et FILS DE DIEU, col. 2398, le texte de saint Paul aux Corinthiens demeure cependant très précieux pour marquer une attribution qui, entrant dans les usages de l'Église, finira par être définitive. Cf. symbole de Nicée-Constantinople, Denzinger-Bannwart, n. 54. Voir dans Lebreton, *op. cit.*, p. 274 sq., le développement de cette attribution. Dans saint Luc et dans saint Jean, Jésus-Christ est couramment appelé « le Seigneur » : Luc., VII, 13; X, 1, 39, 41; XI, 39; XII, 42; XIII, 15; XVII, 5, 6; XVIII, 6; XIX, 8, 34; XXII, 61; XXIV, 3, 34; Joa., IV, 1; VI, 23; XI, 2; XX, 2, 13, 18, 20, 25; XXI, 7, 12. On trouve rarement cette appellation donnée au Christ chez saint Marc, I, 3; XVI, 19, 20, et saint Matthieu, III, 3, interprétation d'Is., XL, 3; plus souvent chez saint Paul, Rom., X, 13; I Cor., II, 16; cf. Is., XL, 13; I Cor., X, 9; cf. Ps. XCV, 8-9; I Cor., X, 21; cf. Mal., I, 7, 12; Heb., I, 10-11; cf. Ps., CI, 26-28. L' « invocation du nom du Seigneur, » signifiant dans l'Ancien Testament et les apocryphes le culte de Jahvé, désignant parfois dans le Nouveau Testament le culte de Dieu le Père, est appliquée beaucoup plus souvent à Jésus-Christ, I Cor., I, 2, 3; II Tim., II, 22; cf. Act., IX, 14, 21, ou encore soit au Père soit à Jésus-Christ sans qu'on puisse exactement discerner lequel des deux elle concerne. En regard de ce nom de Seigneur, il faut placer le mot Dieu, réservé habituellement au Père, pour bien comprendre comment sous cette double appellation est nettement marqué le dogme de l'incarnation de la seule personne du Fils. — γ. Dans *saint Paul*, la doctrine de la filiation adoptive par Notre-Seigneur Jésus-Christ est encore une occasion de rapprocher Jésus de Dieu quant à sa nature divine, tout en le distinguant en tant que personne. C'est par le Christ que l'homme devient fils de Dieu, de là cette formule habituelle de salut : « Que la grâce et la paix vous soient données par Dieu notre Père et par le Seigneur Jésus-Christ, » ou encore cette autre expression : « Le Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Rom., XV, 6; II Cor., I, 3; XI, 31; Eph., I, 3; Col., I, 3. Toutefois Jésus seul est Fils propre, Rom., VIII, 32, et les autres ne peuvent être fils de Dieu qu'à la condition d'être incorporés au Fils premier-né, image du Père; force et sagesse de Dieu I Cor., I, 24. Toute la théologie de Paul sur le premier-né de toute la création, sur l'image du Père appliquée au Christ, montre bien à la fois la transcendance du Christ par rapport au monde, qui n'existe que par lui et pour lui, et, en même temps, la distinction de Dieu le Père d'avec ce Dieu incarné. Le rachat de l'humanité par le Christ montre dans saint Paul la même distinction du Père Dieu et du Fils Seigneur. Voir Rom., I, 3-4; VIII, 3, 32; Gal., IV, 4, et surtout Phil., II, 5-11. En ce dernier texte, tous les éléments constitutifs de l'incarnation du Verbe sont nettement marqués. Cf. HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 448. En voir l'exégèse dans Lebreton, *op. cit.*, p. 320 sq. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 438-451; Labourt, *Revue biblique*, 1898, p. 402-415, 553-563. L'Épître aux Hébreux, en attribuant au Christ préexistant les caractères du Fils de Dieu, rayonnement de sa gloire et empreinte de sa substance, I, 3, nous permet d'arriver aux mêmes conclusions. Contre les interprétations modalistes possibles, l'auteur de l'Épître propose la comparaison de l'empreinte, χαρακτήρ, qui marque plus nettement que l'image, une réalité subsistante. Voir principalement au début de l'Épître, I, 8-12, les relations du Père et du Christ. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 350-352. — δ. Dans *saint Jean*, la même doctrine est nettement affirmée dans le prologue de l'Évangile : « le Verbe, qui était en Dieu et Dieu lui-même, I, 1, s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire comme celle qu'un fils unique reçoit de son père plein de grâce et de vérité. » A cette pensée qui rappelle Phil., II, 5-11, s'ajoute un détail caractéristique : Dieu le Père est présenté comme l'invisible, que seul le Christ a fait connaître, I, 18; cf. V, 37; Deut., IV, 12; VI, 46; I Joa., IV, 13; I Tim., VI, 16. Une fois de plus est ainsi marquée la distinction du Père, auquel est rapportée par appropriation un attribut essentiel de la divinité, l'invisibilité, et du Fils, qui, par son incarnation, a rendu visible la divinité. Chez saint Jean, dit le P. Lebreton, « l'identité personnelle, si fermement affirmée entre le Verbe préexistant et le Christ, ne permet pas de mettre en doute la personnalité du Verbe avant l'incarnation. Le Verbe ne devient pas Fils par son incarnation : de toute éternité, il est « le Dieu monogène », cf. Joa., I, 14, 18; I Joa., IV, 9, qui est dans le sein du Père. » *Op. cit.*, p. 396-397. Mais, quand saint Jean vient à parler, au cours de son Évangile, de la révélation faite par Jésus-Christ, les relations de Jésus et de Dieu le Père sont exposées avec l'emploi fréquent des termes Père, Fils, lesquels rapprochés et opposés l'un à l'autre montrent bien que le Dieu incarné est le Verbe, le Fils, et non pas le Père. On pourrait, en effet, dans l'Évangile johannique, relever deux séries parallèles et apparemment contradictoires de textes, les uns établissant l'unité du Christ avec le Père, les autres sa dépendance du Père. En réalité, ces deux séries de textes résument le mystère de l'incarnation du Verbe, Dieu comme le Père et ne faisant qu'un avec lui dans la divinité, mais du Verbe incarné et, comme homme, inférieur et soumis au Père. Le Christ vient de Dieu et retourne vers Dieu, VIII, 42; XIII, 3; XVI, 10, 16, 17, 28; Dieu l'a envoyé, I Joa., IV, 9, 10; Joa., V, 37; VI, 29, 38, 44, 58; VIII, 18, 29; X, 36; XII, 44, 49; XVII, 18, 23; XX, 21; Dieu l'a donné, lui son Fils unique, pour le salut du monde, III, 16, 17, et le Fils est venu au nom de son Père, V, 43, faire sa volonté, VI, 38, 39, remplir la mission reçue du Père, X, 18; XII, 49; XIV, 31; pour accomplir la volonté du Père, VI, 38, 39; il est le pain vivant donné par le Père au monde, VI, 32; et le Père rend témoignage pour lui, VIII, 18; il prie le Père et lui rend grâces, XI, 41; XII, 27, 28; XIV, 16; XVI, 26. Tous ces textes marquent la dépendance de celui qui s'est fait homme par rapport au Père; mais

celui-là, c'est le Verbe, qui sans doute procède du Père et tient de lui tout son être et sa perfection, mais est Dieu comme le Père. C'est lui que le Père a glorifié de toute éternité et glorifiera encore, XVII, 5; qui participe à la vie divine, V, 19-23, 26; VI, 57; à la science divine, XVI, 30; à l'activité divine, V, 17; à la puissance divine, V, 21; à l'unité divine, X, 30; cf. VIII, 28; X, 28-29; XII, 39; XIV, 6, 9, 13, 20-21; XV, 15, 23-24; XVI, 15; XVII, 5, 21-26, etc. Ainsi se trouve exprimée « cette conception si déconcertante et si divine » du Verbe incarné, par lequel nous pouvons contempler, à travers l'humanité, le Fils lui-même de Dieu, « riche de toute la science, de toute la puissance, de toute la sainteté du Père, et dont, en même temps, l'être entier n'est que dépendance. » Lebreton, *op. cit.*, p. 417. — *b. Distinction du Dieu incarné, le Verbe ou le Fils, d'avec le Saint-Esprit.* — La révélation du Saint-Esprit, personne distincte du Verbe incarné, est moins abondamment présentée dans l'Écriture, mais elle est suffisamment explicite. On se contentera ici, pour ne pas revenir sur la matière de l'art. ESPRIT SAINT, de relever simplement les assertions inspirées, où l'Esprit est montré comme une réalité divine distincte du Verbe incarné. C'est sous l'impulsion de l'Esprit-Saint que Jésus accomplit plusieurs démarches de sa mission. Marc., I, 12; Matth., IV, 1; Luc., IV, 2; X, 21. Il distingue les péchés commis contre le Fils de l'Homme et les péchés commis contre l'Esprit Saint. Matth., XII, 31-32; cf. Marc., III, 28-20; Luc., XII, 10. Mais les paroles les plus explicites du Sauveur concernent la promesse qu'il fait à ses disciples de leur envoyer le Saint-Esprit. Marc., IX, 13-14; cf. Matth., X, 20; Luc., XII, 11-12; XXIV, 49; Act., I, 8. Déjà, chez les Synoptiques, ces promesses nous manifestent un Esprit personnel, agissant dans les apôtres par l'assistance qu'il leur prête. Mais c'est surtout saint Jean qui met en relief la personnalité distincte de l'Esprit. « Je prierai le Père dit Jésus, et il vous donnera un autre Paraclet, afin qu'il soit avec vous toujours, l'Esprit de vérité, XIV, 16. Le Paraclet, l'Esprit Saint que mon Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous apprendra tout..., id., 26; Quand sera venu le Paraclet, que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, celui-là rendra témoignage de moi, XV, 26;... si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai, » XVI, 7. Ces textes semblent si clairs et distinguent si nettement la personne du Fils, visiblement présente aux apôtres dans la chair, de la personne du Père et du Saint-Esprit, qu'aucun doute ne semble possible. Toutefois, il faut relever la prétention de certains critiques protestants, alléguant Joa., XIV, 18, 19, pour affirmer que la venue de l'Esprit coïncidera avec le retour du Christ, de telle sorte que l'Esprit Saint ne serait que le Verbe incarné, mais glorifié. Cf. Pfleiderer, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren*, Berlin, 1902, t. II, p. 377; Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. II, p. 463. Mais la promesse de retour du Christ ne vise que sa présence en ses disciples, présence dont le monde ignorera l'action vivifiante. Et il est juste de dire que cette grâce ne se distingue pas de la grâce promise dans la venue de l'Esprit Saint; Paul mettra bien en relief cette profonde vérité de la vie surnaturelle du chrétien, en montrant que vivre dans le Christ et vivre dans l'Esprit ne sont qu'une seule et même réalité : Gal., II, 17; cf. I Cor., VI, 11; I Cor., I, 2; cf. Rom., XV, 16; Eph., I, 13; cf. IV, 30; Col., II, 11; cf. Rom., II, 29; Phil., IV, 1; cf. I, 27; Phil., III, 1; cf. Rom., XIV, 17; Gal., III, 26; cf. I Cor., XII, 9; Rom., VIII, 39; cf. Col., I, 8; voir Deissmann, *Die neutestamentliche Formel in Christo Jesu*, Marbourg, 1892, p. 86 sq.; mais il ne s'ensuit pas que le Fils incarné et glorifié soit la même réalité que l'Esprit consolateur. La venue du Père est également liée à celle du Fils. Joa., XIV, 23. C'est ici simplement, pour le Père, comme pour l'Esprit, l'affirmation de l'unité étroite qui existe entre les trois personnes de la Trinité. D'ailleurs, après sa résurrection, le Christ met en pleine lumière la distinction des personnes dans l'unité de la Trinité. Matth., XXVIII, 19. Déjà, cette vérité fondamentale du christianisme avait été manifestée au baptême de Jésus. Luc., III, 21-22; Matth., III, 16-17; Marc., I, 10-11, et saint Paul s'en inspire manifestement dans un étroit parallélisme qui rapproche l'Esprit-Saint du Fils et du Père. I Cor., XII, 4-6.

b) Croyance explicite de l'Église. — La manifestation de croyance explicite de la primitive Église en l'incarnation du seul Verbe de Dieu se trouve pour ainsi dire consignée à toutes les pages de l'histoire des origines du christianisme. Les symboles rapportent tous l'incarnation, la passion et la mort sur la croix au seul Fils de Dieu, conçu du Saint-Esprit et né de la vierge Marie. Les attestations des Pères apostoliques sont formelles : les premiers chrétiens se groupent dans une foi unique autour du seul Jésus-Christ, qui selon la chair, par la race de David, est fils de l'homme, en même temps qu'il est Fils de Dieu. S. Ignace, *Ad Eph.*, XX, 2, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 230; cf. *Ad Smyrn.*, I, 1, p. 275. Si Hermas, par une conception tout à fait erronée, fait dériver la distinction du Fils de Dieu et de l'Esprit de l'incarnation, voir HERMAS, t. VI, col. 2279-2280, il n'en est pas moins vrai qu'il rapporte au Fils seul l'incarnation, puisque c'est par la chair, dont s'est revêtu l'Esprit, qu'est constitué e Fils. *Sim.*, V, VI, 4-7, Funk, *op. cit.*, p. 541. Voir la doctrine catholique dans l'*Épître à Diognète*, VII, 2-4, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 402. Même profession de foi chez saint Justin, *Dial. cum Tryphone*, n. 48, 100, *P. G.*, t. VI, col. 580, 709; chez saint Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. X, n, 1, *P. G.*, t. VII, col. 549. Mais déjà dans saint Irénée, l. III, c. XI, n. 7, se manifeste la préoccupation des hérésies naissantes. L'hérésie du monarchianisme, voir ce mot, mettra en pleine lumière la foi de l'Église touchant l'incarnation du Fils de Dieu, distinct du Père et du Saint-Esprit. Ce n'est pas ici le lieu de faire l'historique de l'hérésie sabellienne, voir SABELLIANISME, ni de l'étudier sous la forme qui regarde directement le dogme catholique de l'incarnation du seul Fils, le patripassianisme. Voir ce mot. Les hérétiques modalistes, ne distinguant les personnes divines entre elles que par les opérations extérieures de Dieu, ne concevaient pas qu'en Dieu, trois personnes réellement distinctes pussent exister. Dieu ou le Père existe seul; il devient Fils par l'incarnation; c'est donc en réalité le Père qui souffre dans la chair. Cette hérésie est autant christologique que trinitaire : elle souleva à Rome et en Afrique les protestations des docteurs catholiques. Voir PRAXÉAS, NOET, TERTULLIEN, CALIXTE Ier *(Saint)*, t. III, col. 1336-1338; HYPPOLYTE *(Saint)*, t. VI, col. 2491-2493. Cf. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. franç., Paris, 1896, t. I, § 18, 19; Tixeront, *Histoire des dogmes, La théologie anténicéenne*, Paris, 1905, c. VIII, § 2, 3; d'Alès, *La theologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 79 sq.; *La théologie de saint Hippolyte*, p. 8-35. Ce qu'il importe de retenir ici de ces controverses, ce sont les définitions explicites de l'Église qui en ont été le résultat plus ou moins immédiat. Concile romain de 380, anat. 2; Denzinger-Bannwart, n. 60; et plus explicitement IIe concile de Constantinople, can. 1, enseignant que, dans la Trinité, *unus enim Deus et Pater,... et unus Dominus Jesus Christus...., et unus Spiritus Sanctus*, n. 213; can. 3 : *Si quis dicit.... non unum eumdemque Dominum nostrum Jesum Christum, Dei Verbum incar-*

natum, et hominem factum..., a. s., n. 215; can. 4 : *Si quis non confitetur... unam ejus subsistentiam, qui est Dominus Jesus Christus, unus de sancta Trinitate, a. s.* n. 216; can. 5 : *nec enim adjectionem personæ vel subsistentiæ suscepit sancta Trinitas ex incarnato uno de sancta Trinitate Verbo, a. s.*, n. 217; très clairement dans la profession de foi du IX^e^ concile de Tolède : *De his tribus personis solam Filii personam... hominem verum sine peccato de sancta et immaculata Maria Virgine credimus assumpsisse...*, *n.* 282; *Item unius substantiæ credimus esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, non tamen dicimus, ut hujus Trinitatis unitatem Maria virgo genuerit, sed tantummodo Filium, qui solus naturam nostram in unitate personæ suæ assumpsit... Solus... Filius formam servi accepit in singularitate personæ...*, n. 284. Cf. III^e^ concile de Constantinople, reprenant la formule *unum de sancta Trinitate*, n. 290; concile de Latran de 649, can. 3, n. 256; IV^e^ concile œcuménique de Latran, c. I, n. 429, etc.

2° *Sous quel aspect concevoir l'union de l'humanité au Verbe pour dégager le dogme de toute contradiction?* — Nous entrons ici dans le problème strictement théologique de la raison formelle, sous laquelle, dans l'assomption de l'humanité, le Verbe est le terme même de cette assomption. Cette question est différente de celle du terme formel de l'action divine dans l'incarnation. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 524. Dans la discussion de ce problème, certaines précisions préalables sont nécessaires, qui doivent, en regard de la foi, être admises par tous les théologiens. C'est peut-être faute d'avoir fait ces précisions que certains auteurs ont accordé une importance exagérée à une question théologique, qu'il faut considérer, une fois les vérités indiscutables rappelées, comme très secondaire et d'importance minime. — 1. *Vérités indiscutables, à admettre dans n'importe quel système.* — Il faut admettre, comme conclusions immédiatement prochaines des dogmes de la trinité et de l'incarnation : *a)* que l'assomption de l'humanité par le seul Verbe ne saurait être considérée comme une *opération* divine. L'opération, en effet, est commune aux trois personnes. C'est donc dans le simple fait d'être *terme* de l'union que consiste le rôle spécial du Verbe dans l'incarnation. Ce rôle de terme ne comporte aucune action : la nature humaine, élevée par l'action commune des trois personnes divines à l'unité de la personne du Verbe, reçoit, par l'effet de cette opération commune, communication de la personnalité du Fils. Saint Bonaventure se sert d'une image gracieuse pour jeter quelque lumière sur ce mystère. Il représente trois jeunes filles occupées à parer une fiancée pour la cérémonie nuptiale. Mais, parce que l'une d'elles est cette fiancée, elle seule reçoit la parure, en même temps qu'elle se pare. De même, quand notre humanité est devenue le vêtement de la divinité, les trois personnes ont concouru par une opération commune à couvrir le Fils de ce vêtement, mais lui seul s'en est revêtu, pendant que le Père et l'Esprit l'en revêtaient. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, a. 1, q. II, ad 2^um^. — *b)* Que par suite de l'identité de la nature et de la personne en Dieu, l'union de l'humanité ne peut pas se terminer au Verbe, sans se terminer réellement à l'être divin lui-même. Quelle que soit la formule admise pour rendre raison de l'aspect formel sous lequel le Verbe s'unit l'humanité, cette conclusion s'impose, à moins de tomber dans l'erreur condamnée de Gilbert de la Porée. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 389 sq. Voir t. VI, col. 1353. — *c)* Qu'en conséquence, la solution des difficultés relatives à l'incarnation du seul Verbe, à l'exclusion des autres personnes, est indépendante des systèmes sur le constitutif formel de l'union hypostatique, voir t. VII., col. 411 sq., et relève uniquement de la solution apportée aux difficultés relatives à la distinction réelle des personnes divines entre elles, nonobstant leur identité avec la substance divine.

2. *Opinions théologiques.* — *a)* A l'extrême des opinions théologiques, et au delà même, peut-on dire, se trouve la doctrine de Gilbert de la Porée affirmant une distinction réelle, en Dieu, entre les propriétés personnelles et la substance et, partant, entre les personnes et l'essence divine. Voir t. VI, col. 1352-1353; Denzinger-Bannwart, n. 391; et, plus explicitement encore *quod tres personæ tribus unitatibus sint tria, et distinctæ proprietatibus tribus, quæ non hoc sint, quod ipsæ personæ : sed sint tria æterna differentia numero, tum a se invicem, quam a substantia divina.* Cf. *Libellus contra capitula Gilberti*, n. 66, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 617. La conclusion d'un tel principe, c'est que l'incarnation n'est pas l'union de l'humanité à Dieu, mais de l'humanité au Verbe, à l'exclusion de la divinité. Ibid., n. 67. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 392. Nous ne faisons que signaler ici cette opinion hérétique. — *b)* Les théologiens ont coutume de poser le problème relatif au terme formel de l'incarnation dans le Verbe sous cette forme : *Utrum natura humana sit terminata immediate per aliquid relativum vel per aliquid absolutum?* Voir, dans leurs traités *De incarnatione*, Jean de Saint-Thomas, disp. VI, a. 2; Gonet, disp. VIII, a. 1; Billuart, dissert. VI, a. 2; Salmanticenses, disp. VIII, dub. II; Frassen, disp. I, a. 2, sect. II, q. I; Suarez, disp. XII, sect. II; Vasquez, disp. XX, c. II; Tolet, q. III, a. 2. Leur réponse commune est qu'immédiatement c'est la propriété relative qui, dans le Verbe, termine l'union hypostatique. Sans doute, l'humanité est unie à la divinité, mais par la propriété relative qui constitue le Verbe. Cette affirmation vise directement la thèse de Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, q. III, qui soutient que l'union hypostatique se termine, en Dieu, immédiatement à la subsistence absolue de Dieu, médiatement et de façon secondaire seulement à la propriété relative du Fils. En faisant entrer la propriété relative du Fils dans le terme formel de l'union hypostatique, bien que d'une manière simplement médiate et secondaire, Durand sauve le dogme de l'incarnation du seul Fils de Dieu; mais tous les théologiens regardent son explication comme improbable, parce que, dans cette opinion, il devient difficile d'expliquer comment le Fils s'est incarné sans que le Père et l'Esprit Saint s'incarnassent avec lui. Voir tous les auteurs cités ci-dessus. Le fondement de cette thèse est qu'en Dieu il n'y a pas, pour Durand, de subsistences relatives; il n'y a qu'une subsistence et elle est absolue. L'humanité devant subsister en Dieu, il faut donc qu'elle soit terminée immédiatement par la subsistence absolue. — *c)* Mais lorsqu'il s'agit d'expliquer le terme formel en Dieu de l'union hypostatique, les adversaires de Durand ne sont plus entre eux en parfait accord. Il y a des nuances assez importantes qui les séparent. — *a.* Suarez, Vasquez et leur école, voir Holtzclau, n. 277, Franzelin, *De Verbo incarnato*, thes. XXXIII, affirment deux choses : la raison formelle sous laquelle le Verbe termine l'humanité est la propriété relative, et l'union ne s'est pas faite immédiatement dans la subsistence absolue, mais seulement dans la relation; elle n'atteint la subsistence absolue que par la relation. Cette thèse suppose en Dieu l'existence d'une subsistence absolue par laquelle existe en soi la substance divine, et de trois subsistences relatives, par lesquelles sont constituées les trois personnes. Suarez, *loc. cit.*, n. 4, 10. — *b.* Moins exclusive, quoique presque semblable, l'explication des scotistes : la raison formelle, prochaine et immédiate, sous laquelle le Verbe termine l'humanité, est la propriété

relative, constitutive de la personne, et c'est par la propriété relative qu'est atteinte, dans le Verbe, la divinité. La légère nuance qui distingue cette opinion de la précédente est que l'explication donnée ici ne suppose pas nécessairement l'existence en Dieu de trois subsistences relatives entendues au sens abstrait où les entend Suarez et son école, disp. XI, sect. IV, n. 4. Voir Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. V; Frassen, *loc. cit.*, concl. 1ª; Ysambert, q. III, disp. III, etc. — *c.* Parmi les thomistes, il faut encore distinguer deux écoles ou plutôt deux tendances, la tendance de ceux qui n'admettant en Dieu qu'une existence absolue, conçoivent cependant trois subsistences relatives, et la tendance de ceux qui n'admettant en Dieu que la subsistence absolue, possédée de manière incommunicable par les relations constitutives des personnes. Les uns et les autres toutefois, admettant la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures, conçoivent l'humanité de Jésus-Christ comme existant par l'existence même que possède le Verbe. En cela se trouve la différence radicale qui sépare les thomistes de Suarez et de Scot. Les partisans des trois subsistences relatives affirment que le terme formel de l'union hypostatique dans le Verbe est la subsistence relative du Verbe. Gonet, *loc. cit.*, a. 1, n. 2 sq.; Billuart, *loc. cit.*; Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.* Cette opinion s'accorde logiquement avec celle des disciples de Cajétan touchant le constitutif formel de l'union hypostatique. On peut la formuler en trois propositions : α. la raison formelle et prochaine sous laquelle le Verbe termine l'humanité prise par lui, n'est pas la subsistence absolue et commune aux trois personnes, mais la personnalité, ou subsistence relative et personnelle, par laquelle le Verbe est constitué en personne distincte du Père et du Saint-Esprit. β. Le Verbe divin n'est pas le terme premier et immédiat de l'humanité par la subsistence absolue et essentielle, considérée dans le Verbe et devenue par là propre au Verbe; mais, γ. Il n'est, à cet égard, que le terme médiat et secondaire, la subsistence absolue et essentielle n'atteignait l'humanité que par l'intermédiaire de la subsistence relative et personnelle. Gonet, *loc. cit.*, n. 3, 13, 16. Les partisans de l'unique subsistence absolue déclarent que le Verbe est le terme immédiat de l'humanité, en raison de la subsistence absolue modifiée par la propriété relative, de telle façon que la subsistence absolue est la raison formelle, la relation, la condition *sine qua non* de cette union, considérée dans son terme. Cette opinion, dit Gonet, n. 2, doit nécessairement être celle de ceux qui ne distinguent pas réellement subsistence et existence. Il cite les noms de Médina, Marsile, Vittoria, Soto, auxquels il faut peut-être ajouter celui de Capréolus. La remarque de Gonet est juste, si toutefois on veut bien ne pas exagérer la distinction, un peu subtile ici, de la raison formelle et de la condition *sine qua non*. Le cardinal Billot, *De Verbo incarnato*, thes. XI, a rajeuni cette opinion en la faisant sienne, sans tenir compte de cette trop subtile distinction. Pour lui, le terme formel de l'union en Dieu est l'existence même du Verbe, c'est-à-dire l'existence divine, possédée par le Verbe d'une manière distincte et incommunicable par la relation de filiation. Bien plus, cet auteur affirme que toutes les opinions des théologiens à ce sujet sont des nuances inutiles relativement au fond même de la controverse. Il faut en arriver finalement, dit-il, à admettre que l'incarnation est une union qui se termine réellement à l'existence divine elle-même. Mais comment cette union ne se termine-t-elle pas aux trois personnes qui n'ont qu'une seule existence commune? Il n'y a pas, à cette question, d'autre réponse possible que celle qui a été donnée, c'est que l'existence divine qui termine en Dieu l'union est l'existence considérée dans le Verbe et possédée personnellement par le Verbe. — *d.* Enfin, il faut faire mémoire de l'opinion d'Occam, qui, en réalité, bien qu'exprimée en termes différents, peut se ramener à l'opinion thomiste exposée en dernier lieu. Cet auteur fait abstraction de subsistence relative et de subsistence absolue, de propriété essentielle et de propriété personnelle, et déclare que la réalité tout entière du Verbe, dans laquelle absolu et relatif se retrouvent, est le terme formel de l'union hypostatique en Dieu. Si l'on ne ramène pas cette façon de parler à l'explication thomiste, elle devient une pure tautologie sans portée apologétique. Cf. Occam, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, a. 2-3.

Conclusions apologétiques. — L'exposé théologique qu'on vient de faire, montre qu'il n'existe aucune contradiction entre le dogme de l'incarnation du Verbe et les propriétés relatives ou absolues de Dieu. — *a) Pas de contradiction quant aux propriétés relatives de Dieu.* — Toutes les objections procèdent de l'identité des trois personnes avec l'essence divine. Mais chaque personne se distinguant réellement l'une de l'autre, le Verbe peut former, séparément des autres personnes, un *terme* divin de l'union hypostatique. Il suffit, pour montrer l'inanité des objections proposées, que le terme formel immédiat de l'union hypostatique ne soit pas l'essence ou l'existence absolue comme telles, mais que ce terme inclue en lui-même la propriété relative qui constitue la personne du Verbe. Mais il n'est pas nécessaire, comme le prétendent Suarez et certains thomistes, qu'il exclue toute propriété absolue, celle-ci pouvant, à cause de la souveraine simplicité de Dieu, être considérée comme l'élément qui donne à la relation divine d'être réelle. Voir Trinité. Aussi toutes les opinions théologiques exposées ci-dessus, à part celle de Durand de Saint-Pourçain, qui insiste trop sur le terme immédiat absolu et semble en éloigner imprudemment tout caractère relatif, sont susceptibles de fournir, à cet égard, une solution suffisante, si toutefois il convient d'accepter le concept de *subsistence relative*, au sens abstrait du mot. Sur ce point, voir Trinité. En consultant les auteurs cités au cours de cet exposé, on verra comment chaque système répond aux difficultés. Voir, en particulier, Billot, q. III, thes. XI, § 2. — *b) Pas de contradiction quant aux attributs divins.* — Le Verbe étant le *terme* de l'union hypostatique, on a dans cette formule théologique le point de départ des réponses aux principales difficultés soulevées à propos de l'union d'une nature finie à la divinité. Il faut sauvegarder intactes deux vérités que la foi nous impose; l'immutabilité divine et l'union substantielle du Verbe et de la chair. C'est dans la conciliation de ces deux vérités que réside la tâche principale de l'apologiste catholique. En raison de l'union substantielle, il est donc nécessaire que, quelle que soit l'explication théologique adoptée touchant le constitutif métaphysique de l'union hypostatique, il y ait unité de sujet dans le Verbe incarné et que, par conséquent, l'humanité du Christ subsiste réellement dans et par le Verbe. Dans les hypothèses thomistes qui admettent, voir Hypostase, t. VII, col. 415-418, 423-424, que le Verbe communique sa subsistence ou son existence propre à l'humanité, on peut se demander comment se fait cette communication qui doit affecter intrinsèquement l'humanité? Ce ne peut être que par mode de *forme*. Mais comment concevoir sans contradiction que Dieu puisse devenir forme de l'humanité? En répondant qu'il ne s'agit pas de causalité formelle proprement dite, mais de causalité *réductivement* formelle; en ajoutant qu'il ne saurait être question pour la subsistence divine d'être reçue dans l'humanité comme l'acte l'est dans la puissance; en insistant sur ce point qu'il ne s'agit ici pour la créature, que de recevoir

de Dieu une « actuation » dans l'ordre de l'existence en soi, on n'a pas encore résolu toutes les difficultés. Il reste à montrer que cette communication de l'existence ou subsistence divine n'implique aucune contradiction de la nature même de l'actuation d'existence. L'existence, en effet, n'est comparable ni à la forme substantielle, ni à la forme accidentelle, qualité, quantité, lesquelles n'existent que par la cause formelle proprement dite; ni à l'acte vital qui procède d'un principe intrinsèque à l'agent; ni même à la forme surnaturelle de la grâce, soit habituelle, soit actuelle, qui doit nécessairement être « reçue » dans l'âme ou dans ses puissances. Mais l'existence, sans modifier la nature, les puissances, les propriétés de l'être existant, a pour seul effet de donner à cet être et à ses puissances ou propriétés de sortir du domaine des possibilités pour entrer dans celui des réalités : elle les pose hors du néant, sans apporter la moindre modification aux éléments constitutifs des réalités qui, par elles, existent. Il ne paraît donc pas contradictoire que le Verbe, par sa subsistence personnelle, laquelle contient éminemment les perfections des subsistences créées, puisse, sans devenir forme de l'humanité, communiquer ce qu'il faut de subsistence pour placer l'humanité du Christ dans l'ordre des réalités. Aucune mutation n'en résulte pour le Verbe : la doctrine catholique, définie à Chalcédoine, voir t. II, col. 2194-2195 et HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 483 sq., est sauvegardée; le Verbe demeure, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως. Et la raison en est dans l'assertion théologique, fondamentale en la matière, que le Verbe est le *terme* formel de l'union. Il termine, dans l'ordre de l'existence, l'humanité qui vient à lui; il la termine d'une façon intrinsèque, puisque l'existence est intrinsèque à l'être; mais ce terme intrinsèque n'apporte aucune modification au Verbe lui-même. Toute la modification est du côté de la nature humaine qui, sous l'action divine, accède au Verbe et a été unie à lui : *Incarnationis mysterium*, dit avec exactitude saint Thomas, *non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu mutatus, in quo ab æterno fuit; sed per hoc quod novo modo se creaturæ univit, VEL POTIUS EAM SIBI. Sum. theol.*, III[a], q. I, a. 1, ad 1[um]. Ces derniers mots marquent la meilleure explication de saint Thomas. *Cont. gentes*, l, IV, c. XLIX; *Sum. theol.*, III[a], q. XVI, a. 1, ad 4[um]; a. 6, ad 2[um]; *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, a. 1, ad 1[um], et le commentaire de Cajétan sur le texte qu'on a cité.

A côté de cette doctrine thomiste, bien exposée, chez Gonet, disp. II, a. 1, § 6; les Salmanticenses, disp. III, dub. IV, § 2; on trouve d'autres explications, moins complètes, de Grégoire de Valencia, de François Albertini, d'Amico, de De Lugo, de Jean Prudentius, etc. En voir l'exposé et la réfutation dans Godoy, *De incarnatione*, disp. XIV, n. 6 sq.; cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, § 1; Gonet, *loc. cit.*, § 3. L'opinion de Martinon, S. J., *De incarnatione*, disp. I, sect. IV, n. 55, admettant que le Verbe, ne recevant de l'incarnation aucun changement intrinsèque, a cependant été en quelque sorte innové dans la nature humaine, est longuement discutée et réfutée dans Gonet, § 4 et 5.

D'autres difficultés, de moindre importance, sont résolues par les commentateurs de saint Thomas, soit à la question de la possibilité de l'incarnation, soit à la question de l'union hypostatique, considérée du côté de la personne qui s'incarne. On n'a pas à y insister ici.

Sur la question du terme formel de l'union hypostatique dans le Verbe, voir les auteurs cités au cours de l'article. Sur la solution des principales difficultés, aux auteurs cités, ajouter De Lugo, *De incarnatione*, disp. XI, sect. IV; Franzelin, *op. cit.*, thes. XXXI. Sur le parallélisme à établir quant à la notion de terme et terminaison, entre la personne du Verbe dans l'incarnation et l'essence divine dans la vision béatifique, voir INTUITIVE *(Vision)*.

VIII. CAUSE QUASI-MATÉRIELLE. — Avec moins de raisons encore que pour la cause formelle, on peut parler, dans l'incarnation, de cause matérielle. La personne du Verbe, encore qu'en un certain sens elle puisse, après l'incarnation, être dite composée, voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 521-524, ne joue pas le rôle de sujet *(subjectum)* vis-à-vis de la nature humaine. Elle ne fait que lui communiquer, en tant que terme formel de l'union hypostatique en Dieu, la subsistence divine. Cf. De Lugo, *loc. cit.*, sect. VIII. A l'opposé, la nature humaine que le Verbe s'unit, serait appelée bien improprement la cause matérielle de l'incarnation. Cette appellation laisserait supposer, en effet, que le Verbe est reçu dans la nature humaine comme une forme dans la matière, un acte dans sa puissance. Une telle conception est purement et simplement hérétique, et reproduit l'hérésie monophysite. Toutefois, on peut parler de matière de l'incarnation, à propos de l'humanité prise par le Christ, cette humanité étant la matière dans laquelle, *in qua*, ou *circa quam* l'union s'est faite entre Dieu et l'homme. On étudiera la nature humaine prise par le Verbe incarné à JÉSUS-CHRIST.

Il ne reste donc plus, se rapportant de loin à l'ordre de la causalité matérielle que les dispositions physiques qui pourraient avoir été requises dans l'humanité prise par le Christ pour que l'union fût possible, et les dispositions d'ordre moral, c'est-à-dire les mérites qui ont pu précéder et préparer l'incarnation. De là, deux sujets distincts à aborder dans cette question de la cause quasi-matérielle de l'incarnation : 1° causalité dispositive; 2° causalité méritoire.

I. CAUSALITÉ DISPOSITIVE. — Cette question a déjà été étudiée en partie à propos de l'union immédiate du Verbe et de l'humanité. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 539-531. Nous n'avons pas à revenir sur les théories, d'ailleurs abandonnées, de certains théologiens du moyen âge, admettant, entre l'humanité et la divinité, en Jésus-Christ un lien substantiel. On n'envisagera pas non plus la question posée par les Salmanticenses, disp. VI, dub. I, au sujet des œuvres du Christ, disposition *conséquente* de l'incarnation (un peu dans le genre de dispositions qu'est l'acte de charité parfaite, lequel procède de la grâce et cependant dans la justification extra-sacramentelle, se trouve être la disposition dernière à la grâce). La question est un peu subtile, délaissée par la plupart des théologiens, et ne comporte qu'une solution négative, dont on trouvera, *loc. cit.*, § 2, une ample et diffuse démonstration. La présente discussion est confinée, ainsi qu'on l'a laissé prévoir, voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 530, entre théologiens qui professent que l'union du Verbe à l'humanité sainte, en Jésus-Christ, est une union *immédiate*. Deux écoles sont en présence, toutes deux se réclamant des principes de saint Thomas, bien que l'une d'elles accueille des auteurs dont la théologie n'est rien moins que thomiste, Suarez et son école, Scot et ses disciples. Il s'agit de savoir si, pour être unie immédiatement au Verbe, la nature humaine doit être rendue apte à cette union par un mode d'union, c'est-à-dire par une disposition qui lui enlève son indifférence à subsister en soi ou dans le Verbe, disposition qui serait le terme même de l'action de la trinité dans l'incarnation.

1° *Opinion affirmative.* — 1. Toute *une école thomiste* ne conçoit possible l'union de l'humanité au Verbe qu'à la condition que cette humanité, de soi indifférente à subsister par sa propre subsistence ou par celle du Verbe, reçoive une détermination qui la dispose à recevoir la subsistence divine. Cette disposition,

c'est l'*union*, mode substantiel, se distinguant réellement et de la nature humaine, et du Verbe, et de la relation prédicamentale qui est le résultat de l'union de la nature humaine au Verbe. Voir Hypostatique *(Union)*, *loc. cit.* De plus, dans l'union hypostatique, tout le changement se tient du côté de l'humanité, qui acquiert, par l'union au Verbe, une subsistence divine; or, ce changement suppose quelque chose de substantiel qui modifie l'humanité. Enfin, la relation prédicamentale qu'admettent, à la suite de saint Thomas, tous les thomistes, dans l'humanité par rapport au Verbe, doit avoir un fondement réel. Ce ne peut être que ce mode substantiel de l'union. En dehors de ces raisons, prises dans l'humanité même que s'unit le Verbe, il en est au moins une autre, non moins forte : il faut un terme à l'action de la trinité dans l'incarnation. Ce terme ne sera pas le Verbe; il ne sera pas non plus l'humanité du Christ, cette humanité étant logiquement présupposée à son union au Verbe et l'action créatrice préludant logiquement à l'action unitive, voir col. 525; donc, on doit reconnaître comme terme de l'action divine ce mode substantiel d'union, lequel dispose précisément l'humanité à recevoir la subsistence du Verbe. Quant à la manière de concevoir ce mode substantiel, il est évident qu'il n'en faut pas faire un accident ou quelque chose de semblable. C'est une modification de la substance, appartenant à la substance même, dont elle se distingue réellement, non par une distinction réelle *entitative*, mais par une distinction réelle *modale*, comme le mode substantiel peut se distinguer de la substance qu'il modifie. Telles sont les idées maîtresses et tels les arguments de portée générale que l'on rencontre chez Araujo, *De incarnatione*, q. II, a. 8, dub. II, concl. 2ª; Herrera, *In IV Sent.*, l. V, q. II, a. 7; Godoy, *De incarnatione*, disp. XI, § 1, n. 4, et surtout chez les Salmanticenses, qui, dans l'école thomiste, sont venus apporter le poids de leur grande autorité en faveur d'une opinion assez mal accueillie par la majorité des disciples de saint Thomas. Cf. *De incarnatione*, disp. IV, dub. I, § 1-5. Voir, n. 3, les noms des auteurs cités en faveur de cette opinion, — 2. *Suarez* est fidèle à son système des modes, voir Hypostase, col. 420, en admettant un mode substantiel dans l'humanité, lequel a pour effet, non de terminer la nature en elle-même (comme le ferait sa propre subsistence), mais de l'élever jusqu'au Verbe et de la terminer en lui, disp. VIII, sect. III, n. 8. Ce mode d'union est le terme formel de l'action de la Trinité, n. 13, et le fondement prochain de la relation réelle par laquelle l'humanité est rapportée au Verbe et dite unie à lui, n. 22. Suarez toutefois se distingue des thomistes dont on a rapporté l'opinion similaire, tout d'abord par le fondement métaphysique de son système, ensuite par la formule embarrassée par laquelle il définit la nature de la distinction du mode d'avec la substance. C'est, dit Suarez, une distinction *ex natura rei*. *Loc. cit.*, n. 8. Les Salmanticenses n'omettent pas de relever cette imprécision de la doctrine suarézienne, n. 28. — 3. *Vasquez*, disp. XVIII, c. III, adopte un sentiment analogue à celui de Suarez, qu'il pense pouvoir accorder avec la doctrine exposée par saint Thomas, *Sum, theol.*, IIIª, q. II, a. 7; mais il appelle ce mode substantiel un mode relatif, *modus relatus*, par lequel la nature humaine est disposée à subsister non en elle-même, mais dans le Verbe. La relation qui en est la conséquence, entre la nature humaine et le Verbe, ne s'en distingue pas réellement; elle est, à proprement parler, ce mode substantiel. Disposition de la nature humaine à l'union hypostatique, ce mode est, de plus, le terme de l'action de la trinité dans l'incarnation, et, de plus, l'acte qui, jouant par rapport au Verbe le rôle de cause formelle et de cause matérielle en un sens impropre, établit le lien substantiel entre Dieu et l'humanité.— 4. *Scot* et son école doivent être rapprochés ici des théologiens thomistes de Salamanque, de Suarez et de Vasquez. Le point de départ de la théorie scotiste est qu'il faut à l'action *unitive*, distincte logiquement de l'action créatrice de l'humanité, un terme. Ce terme est une réalité, différente du Verbe et de l'humanité, la relation qui est imposée *ab extrinseco* par la cause efficiente de l'incarnation, relation qui n'existe réellement que dans l'humanité et qui a pour effet de rendre la nature humaine dépendante dans sa subsistence du Verbe lui-même. A quel genre de cause ramener cette relation de dépendance? Scot pense qu'on peut la ramener à la causalité *efficiente*, cette relation de dépendance de la nature humaine par rapport au Verbe réalisant l'effet de l'action commune des trois personnes de la trinité dans l'incarnation. Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, n. 3. Cf. Duns Scot, t. III, col. 1888. A noter que la thèse d'une relation de dépendance, terme de l'action de la trinité dans l'incarnation, ne contredit pas le caractère immédiat de l'union, col. 1889. Vis-à-vis de la nature humaine, le Verbe, en raison de cette relation de dépendance, ne joue pas le rôle d'une cause matérielle : il n'est pas *sujet* qui reçoit en lui la nature humaine, il est simplement le suppôt, dont la subsistence soutient dans l'être, termine la nature humaine qui, sans lui, n'existerait pas. Cf. Frassen, disp. I, a. 2, sect. I, q. I.

2° *Opinion négative.* — La plupart des thomistes répondent négativement. La doctrine d'un mode substantiel est à rejeter, parce que le mode substantiel tel que le supposent, dans l'humanité du Christ, les auteurs de la partie adverse, est inconcevable et inutile. Inconcevable, voir Hypostatique *(Union)*, col. 530; inutile, parce que le Verbe, par la perfection même de sa subsistence qui contient éminemment les perfections des existences créées, peut terminer, dans l'ordre de l'existence, toute nature inférieure, sans que besoin soit d'introduire, en cette nature, une disposition à l'union. Les raisons qu'on rapporte en faveur de cette disposition qu'on dit nécessaire, valent pour les natures qui sont réellement indifférentes, par elles-mêmes, à subsister sous telle ou telle forme; mais il ne s'agit pas de cela ici. La nature humaine, par elle-même, n'est pas indifférente par rapport à sa propre subsistence, puisque naturellement elle est ordonnée à elle. Ce n'est qu'en raison de sa puissance obédientielle qu'elle acquiert cette indifférence par rapport à la subsistence du Verbe. Nous sommes ici dans les œuvres mystérieuses de la toute-puissance divine, et il est parfaitement inutile de vouloir lui imposer des voies dont elle peut se passer. Sur l'opinion négative des thomistes, on n'a rien de particulier à ajouter à ce qui a été dit, col. 530-531. L'opinion scotiste serait, d'ailleurs, parfaitement admissible, si la relation de dépendance était conçue, comme chez les thomistes, comme *manifestant l'union déjà existante*. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. II, q. II, a. 1; q. III, ad 3um.

II. CAUSALITÉ MÉRITOIRE. — Sur ce dernier point, se rapportant à la causalité matérielle, la doctrine théologique est claire, facile, ne comportant, pour ainsi dire, pas de controverses. On l'exposera donc brièvement. On étudiera successivement si l'on trouve quelque cause méritoire de l'incarnation dans le Christ, dans les saints de l'Ancien Testament et dans la sainte Vierge. Sur les conditions du mérite et la division du mérite *de condigno* et *de congruo*, voir Mérite et De congruo, de condigno, t. III, col. 1138 sq.

1° *Le Christ.* — Toute la question du mérite du Christ par rapport à l'incarnation elle-même devient claire, dès lors qu'on se pénètre de la vérité catholique exposée à Hypostatique *(Union)*, col. 534,

touchant le caractère de cette union, naturelle à l'humanité du Christ, c'est-à-dire réalisée dès le premier instant de la conception du Verbe incarné dans le sein de la vierge Marie. « Nous n'admettons pas, dit saint Thomas, que le Christ (avant l'incarnation) ait été un simple mortel et qu'ensuite, par le mérite de sa bonne conduite, il ait obtenu d'être le Fils de Dieu, comme l'a prétendu Photin. Mais, dès le commencement de sa conception, cet homme a été, véritablement, le Fils de Dieu, puisqu'il n'a pas d'autre hypostase que celle du Fils de Dieu, d'après ces paroles de l'Évangile : « *Le fruit qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu,* » Luc., I, 35. Aussi, toutes les opérations de cet homme sont postérieures à l'union; donc, par aucune d'elles il n'a pu la mériter. » *Sum. theol.* III^{a}, q. II, a. 11. De ce principe général, les théologiens ont tiré un certain nombre de propositions qui renferment toute la doctrine scolastique sur la matière. — 1. *Le Christ n'a pas mérité d'un mérite de condignité l'union hypostatique par des œuvres antérieures à l'union.* — Vérité *de foi divine et catholique*, parce que la contradictoire est l'hérésie des premiers adoptianistes. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 464-466; sur l'hérésie de Photin, voir col. 466. Dans l'article cité, saint Thomas s'appuie sur l'autorité de saint Augustin, *De prædestinatione sanctorum*, c. XV, *P. L.*, t. XLIV, col. 982, mais plus explicitement encore, saint Augustin enseigne que le Christ n'a pas mérité l'incarnation, *De peccatorum meritis et remissione*, l. II, c. XVII, n. 27, *P. L.*, t. XLIV, col. 168; *Enchiridion*, c. XXXVI, *P. L.*, t. XL, col. 250. Cette vérité catholique resterait encore la seule doctrine acceptable, même au cas où, par impossible, on serait en droit d'admettre qu'avant l'incarnation, Jésus-Christ eût existé comme homme. Aucune œuvre humaine, même élevée par la grâce divine, ne saurait présenter une équivalence réelle au bien infini qu'est l'union hypostatique. Donc, même en ce cas, chimérique d'ailleurs, aucune possibilité de mérite de condignité. Cf. Salmanticenses, disp. VII, dub. I, § 1, n. 2. Les anciens hérétiques apportaient en faveur de leur opinion Ps. XLIV, 8, et Apoc., V, 12 ; il suffit de se rapporter au texte et au sens de ces passages inspirés pour constater qu'ils ne peuvent rien en faveur de l'adoptianisme et du mérite qu'aurait eu le Christ par rapport à l'incarnation. — 2. *Le Christ n'a pas mérité d'un mérite de condignité l'union hypostatique par des œuvres antérieures à l'union d'une simple priorité de nature.* — Pas plus sur ce point que dans le problème de la disposition physique, voir ci-dessus, col. 1526, on ne peut accorder au Christ la possibilité de mériter l'incarnation. Cette doctrine est *théologiquement très certaine*. Mais les théologiens discutent quelque peu sur la raison à donner à cette affirmation. Saint Thomas et ses disciples — et l'on peut dire, la plupart des théologiens avec eux — retenant la vérité philosophique de l'adage : *actiones sunt suppositorum*, déclarent que toute action du Christ ne doit être conçue que postérieurement à l'existence du sujet qu'est Jésus-Christ par l'union hypostatique : *omnis operatio illius hominis, nempe Christi,* SUBSECUTA EST *unionem. Loc. cit.* Vasquez n'admet pas cette raison, disp. XXI, c. III, n. 18 sq., et, tout en acquiesçant à la thèse commune, en cherche une autre démonstration dans l'impossibilité pour le Christ d'avoir une grâce actuelle ou habituelle, nécessaire au mérite, antécédemment à l'union hypostatique. Sur la discussion de cette argumentation, voir Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 4 et De Lugo, disp. VIII, sect. I, n. 4. — 3. *Le Christ n'a pas mérité d'un mérite de condignité l'union hypostatique par des œuvres postérieures à l'incarnation.* — C'est la *doctrine commune* des théologiens, dont il y aurait témérité à s'écarter. Il faut, en effet, raisonner du mérite de Jésus-Christ selon les lois communes de la Providence et la nature même des choses. Or, à ce double point de vue, il semble contraire à la notion de mérite que la récompense soit donnée avant le mérite acquis. Puisque rien dans l'Écriture ou la tradition ne nous incite, au sujet du mérite du Christ par rapport à l'incarnation, à contredire la loi de la Providence, il faut conclure que l'incarnation, appelée dans l'Écriture le mystère de piété manifestée dans la chair, I Tim., III, 16, n'est pas la récompense des mérites futurs du Christ prévus par Dieu. C'est la grâce et l'amour de Dieu qui apparaissent pleinement avec le Christ. Cf. Tit., II, 11; Eph., II, 8. Bien plus, la plupart des théologiens, en voir les références nombreuses dans Salmanticenses, *loc. cit.*, dub. II, n. 17, soutiennent qu'il est contradictoire et par conséquent qu'il répugne même à la puissance divine, que le Christ ait mérité l'incarnation par ses œuvres subséquentes. Quelques théologiens, tout en admettant en fait la thèse commune, nient cependant cette répugnance absolue par rapport au mérite de l'incarnation par les œuvres subséquentes du Christ. Ils forment, à la suite de Suarez, *De incarnatione*, disp. X, sect. IV, n. 5, et *De prædestinatione*, l. II, c. XX, n. 19, une très petite phalange, dont les noms principaux sont ceux de Ruiz, Ripalda, Coninck, Granados. Cf. Salmanticenses, n. 29. La raison apportée en faveur de la thèse généralement admise est que le principe même du mérite, l'incarnation, ne peut devenir l'objet lui-même du mérite : « La cause du mérite ne tombe pas sous le mérite, de même qu'il n'est pas possible que le terme existe avant son principe. La cause finale, il est vrai, dont la causalité est objective et s'accomplit par l'intermédiaire de la connaissance, peut opérer à l'avance, parce qu'elle peut être conçue dans l'esprit et exercer ainsi ses attraits sur l'agent avant d'exister dans la réalité; mais la cause efficiente, qui donne à l'être son actualité physique, est toujours avant l'effet et ne dérive jamais de lui. Or, le mérite agit, non pas à la manière de la cause finale et par une sorte de charme, mais à la manière de la cause efficiente qui produit l'effet, car il rend le sujet digne de sa récompense et l'y dispose. Il n'est donc pas concevable que le mérite puisse exister après sa récompense, après son couronnement; en d'autres termes, il n'est pas possible de mériter, par des actes qui viendront plus tard, ce qu'on possède déjà : *Non potest esse quod aliquis mereatur quod jam habet.* S. Thomas, *De veritate*, q. XXIX, a. 6. » Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, p. 100-101. C'est le principe général sur lequel les théologiens s'appuient pour justifier la condamnation du semi-pélagianisme. Cf. De Lugo, *De incarnatione*, disp. VIII, sect. II, n. 13. — 4. *Le Christ n'a pas mérité l'union hypostatique d'un mérite de congruité.* — Avant l'incarnation, tout mérite est impossible au Christ; après l'incarnation, à supposer qu'il puisse mériter l'union hypostatique par des œuvres subséquentes, le seul mérite de condignité existe dans le Christ. Donc, d'aucune façon on ne peut dire que le Christ a mérité l'incarnation — 5. *Le Christ n'a pu mériter la continuation de l'union hypostatique.* — Cette continuation ne fait qu'un tout avec la grâce même de l'union. Le principe du mérite ne peut devenir l'objet du mérite. On trouve cette thèse affirmée chez les commentateurs de saint Thomas, soit à cet article, III^{a}, q. II, a. 11, soit à la I^{a} II^{æ}, q. CXIV, a. 6. Ceux qui suivent Suarez à propos de la non répugnance du mérite de l'incarnation par des œuvres subséquentes, le suivent également ici, et défendent avec lui l'opinion, peu probable, que le Christ ait mérité la continuation de l'union hypostatique. Il faut leur joindre, chez les thomistes, Godoy, disp. LI. Cf. Salmanticenses, disp. VII, dub. II, n. 31, 37. — 6. *Le Christ n'a pu mériter que la B. vierge Marie soit sa mère.* — Sur ce point, la controverse est assez vive

entre théologiens. Voir Salmanticenses, *loc. cit.*, § 6. Les thomistes tiennent généralement que le Christ n'a pu mériter la maternité divine de Marie; mais toute une école, dont le plus illustre représentant est le cardinal De Lugo, disp. VIII, sect. VII, défend l'opinion opposée. On pourra, dans le sens thomiste, consulter avec fruit Gonet, disp. VII, a. 3, n. 36; Suarez, disp. X, sect. IV; Théophile Raynaud, *op. cit.*, l. III, sect. II, c. III, n. 191; dans le sens lugonien, Bernal, disp. XVII, sect. IV, § 2, n. 76. Au point de vue de la piété et du jugement à porter sur la véritable grandeur de Marie, l'une et l'autre opinion peuvent être regardées comme équivalentes, Dans l'une et dans l'autre, Marie reste toujours indissolublement unie au Fils de Dieu,prédestinée à cause de lui,et n'ayant d'autre raison d'exister que l'œuvre de la réparation du genre humain à laquelle elle est attachée, comme son fils. S. Augustin tient nettement pour l'opinion que soutiendra plus tard l'école thomiste, *De prædestinatione sanctorum*, c. XV, n. 30, 31, *P. L.*, t. XLIV, col. 982. — 7. *Le Christ, enfin, a mérité dans l'incarnation,les circonstances qui ont suivi l'union hypostatique.* — Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. XIX, a. 3; *In IV Sent.*, l. III, dist. XVIII, a. 2-5. Il s'agit ici des circonstances qui ne sont pas liées nécessairement au mystère lui-même et regardent non seulement la glorification du Christ lui-même, mais encore l'avantage des personnes qui ont eu contact avec l'incarnation; par exemple, être annoncé par l'étoile, célébré par les anges au berceau, adoré par les mages, etc. Dès le premier instant de sa conception, en effet, le Christ a mérité, et, toutes choses égales d'ailleurs, il était mieux et plus convenable que le Christ obtint par mérite, que sans mérite, ces manifestations particulières de sa gloire accidentelle et particulièrement la gloire de son corps et l'exaltation de son nom. Luc., XXIV, 16; Phil., II, 8 sq. Voir Jésus-Christ. Quant aux circonstances concomitantes, la plupart des théologiens sont d'avis que le Christ n'a pu les mériter, tout au moins n'a pu mériter ce qui, en elles, le concernait personnellement et ne fait qu'un seul tout avec l'incarnation elle-même, être conçu du Saint-Esprit, naître d'une vierge, par exemple. Cf. Suarez, disp. X, sect. IV. L'opinion contraire est soutenue par Vasquez, disp. XXI, c. VIII. Cf. Salmanticenses, disp. VII, n. 51. Enfin, des circonstances qui précédèrent l'incarnation, le Christ n'a pu mériter, comme il a mérité d'une façon anticipée la grâce des saints de l'Ancien Testament, voir Salut, que celles qui ne sont pas essentielles à l'incarnation : affirmer un tel mérite serait indirectement contredire à l'axiome déjà affirmé que le principe du mérite ne peut être objet du mérite. *Ibid.*, n. 52; Suarez, *loc. cit.*

2° *Les saints de l'Ancien Testament.* — Ces saints personnages ont-ils pu mériter en quelque manière l'incarnation? A cette question, les théologiens répondent en procédant par distinction et par degré. — 1. *Il est certain que les saints personnages de l'Ancien Testament n'ont pas mérité d'un mérite de condignité l'incarnation, considérée dans sa substance.* — Affirmer un pareil mérite serait en effet rapporter à ce mérite la source même du salut des hommes. Il semble même, quoique en pense Médina, *In Sum. theol. S. Thomæ*, III[a] q. II, a. 11, qu'une telle conception répugnerait à la puissance absolue de Dieu. — 2. *Il n'est pas contradictoire que les saints de l'Ancien Testament aient pu mériter d'un mérite de congruité l'incarnation, considérée dans sa substance.* — Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a]-II[æ], q. CXIV, a. 6. Mais, en réalité, l'ont-ils méritée de cette façon? Les uns affirment, et il semble que saint Thomas, III[a], q. II, a. 11, soit de cet avis; les autres nient. Avec saint Thomas, nous retrouvons la plupart de ses disciples, Cajétan, Médina, Jean de Saint-Thomas, Godoy, Gonet, les Salmanticenses, et, en dehors de l'école thomiste, Suarez, disp. X, sect. VI; Grégoire de Valencia, *In III[am] Sum. S. Thomæ*, q. II. A l'encontre, Vásquez, disp. XXII, c. III; De Lugo, disp. VIII, sect. IV. — 3. *Il est certain que les saints de l'Ancien Testament ont mérité certaines circonstances de l'incarnation.* — Les promesses faites par Dieu à Abraham, Gen., XXII, 17-18, semblent l'indiquer. La prière de Daniel semble avoir abrégé le temps de l'attente. Dan., IX, 23 sq. Toutefois, les auteurs, d'accord quant à l'affirmation générale, se séparent souvent entre eux sur des applications particulières à telle ou telle circonstance. Cf. Suarez, disp. X, sect. VI, n. 11; De Lugo, disp. VIII, sect. IV, n. 34.

3° *La sainte Vierge*, en particulier, a-t-elle mérité l'incarnation? Les prières liturgiques sembleraient parfois le laisser supposer : *Ut dignum filii tui habitaculum effici mereretur, Spiritu Sancto cooperante, præparasti...;* et encore : *Regina cæli lætare, alleluia; quia quem meruisti portare...* Conséquemment aux principes posés plus haut, il n'est pas douteux que Marie ait mérité *de congruo* certaines circonstances de l'incarnation; dans l'opinion thomiste, on peut même affirmer qu'elle a mérité de cette façon l'incarnation considérée dans sa substance. Tout le problème se réduit donc à expliquer comment elle a mérité sa maternité divine. Saint Thomas en donne l'explication en quelques mots : *quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei. In IV Sent.*, l. III, dist. IV, q. III, a. 1, ad 6[um]. Sur ces textes, les commentateurs exercent leur sagacité non moins que leur piété. Un autre problème concerne l'influence sur la réalisation de l'incarnation, du *fiat* de Marie à l'annonciation. Cf. Terrien, *La mère des hommes*. Paris, s. d. (1900), t. I, p. 152-167. Salmanticenses, disp. VII, dub. III; De Lugo, disp. V, VI, VII; Suarez, disp. X, sect. VIII. On étudiera ces questions à l'article Marie.

Sur la question des mérites qui précédèrent l'incarnation, voir : S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. II, a. 11; cf. I[a] II[æ], q. XVIII, a. 4; *In IV Sent.*, l. III, dist. IV, q. III, a. 1; et spécialement sur les mérites du Christ et leur objet, III[a], q. XIX, a. 3; *In IV Sent.*, l. III, dist. XVIII, a 2-5; *De veritate*, q. XXIX, a. 7, ad 6[um]; Suarez, *De incarnatione*, disp. X; Vasquez, *De incarnatione*, disp. XXI, XXII, XXIII; De Lugo, *ibid.* disp. VIII; Gonet, *Clypeus, de incarnatione*, disp. VII; Billuart, *De incarnatione*, diss. V; Jean de Saint-Thomas, *De incarnatione*, q. II, disp. V, a. 1-2; Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. VII, où l'on trouvera une ample moisson de références aux auteurs; Legrand, *De incarnatione Verbi divini*, disp. VII, c. II; Ysambert, *De mysterio incarnationis*, q. VI, disp. II-IV, etc. Les manuels récents de théologie sont, sur ce point, ou muets, ou insuffisants. On trouvera quelques bonnes indications dans Hugon, *op. cit.*, p. 98-105, et dans Grimal, S. S., *Jésus-Christ étudié et médité*, Paris, 1910, t. I, c. XLVI.

Principaux écrits des Pères et des théologiens sur le mystère de l'incarnation. — *II[e] siècle.* — S. Justin, au cours des deux *Apologies* et du *Dialogue avec le juif Tryphon*, spécialement *Apologia I[a]*, n. 30-60; *Dialogus*, 48-108, *P. G.*, t. VI, col. 375-420, 580-728; S. Irénée, dans le *Contra hæreses*, l. III, IV, et plus particulièrement, l. V, *P. G.*, t. VII, col. 119-1223; Méliton de Sardes, *Fragments*, *P. G.*, t. V, col. 1819-1822.

III[e] siècle. — Tertullien, *Adversus Marcionem*, *P. L.*, t. II, col. 259-524; *De carne Christi*, col. 751-792; *Adversus Praxeam*, col. 153-196; S. Hippolyte, *De Christo et Antichristo*, *P. G.*, t. X, col. 725-788; *Contra hæresim Noeti*, col. 803-830; ou édit. Lagarde, Leipzig, 1858; *Philosophoumena*, spécialement l. X, *P. G.*, t. XVI, col. 3414-3454; ou édit. Cruice, Paris, 1860; *Contra Beronem* (fragm. apocryphes), *P. G.*, t. X, col. 829-840; Clément d'Alexandrie, en différents passages des *Stromates* et de l'*Exhortation aux gentils*, *P. G.*, t. VIII-IX; Origène, dans le *Contra Celsum* et le l. II du *De principiis*, *P. G.*, t. XI; S. Grégoire le Thaumaturge, *A Théopompe sur l'impassibilité et la passibilité divine*, dans Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 103-120, 363-376;

et, parmi les homélies qu'on lui attribue, *In nativitatem Christi, Sermo de incarnatione, ibid.*, p. 134-145, 386-396; Κεφάλαια περὶ πίστεως δώδεκα (écrit antiapollinariste apocryphe), *P. G.*, t. x, col. 1127-1136; Κατὰ μέρος πίστις (apocryphe, doit être restitué à Apollinaire), col. 1103-24.

IV^e siècle — Eusèbe de Césarée, *Contra Marcellum*, *P. G.*, t. xxiv, col. 704-824; *De ecclesiastica theologia*, col. 823-1046; S. Alexandre d'Alexandrie (?), *Sermon sur l'âme, le corps et la passion de Notre-Seigneur*, dans Pitra, *op. cit.*, t. iv, p. 199-200, 433-434; S. Athanase, *De incarnatione Verbi*, *P. G.*, t. xxv, col. 95-198; *In illud Matthæi, XI, 27. Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*, col. 207-220; *Orationes IV adversus arianos* (la IV^e certainement inauthentique), t. xxvii, col. 10-526; *Epistolæ ad Serapionem*, epist. ii, col. 607-624; *Epist. ad Epictetum*, col. 1083-1090; *Epist. ad Adelphium*, col. 1070-1084; *Epist. ad Maximum philosophum*, col. 1083-1090; et, certainement inauthentiques, *Expositio fidei*, t. xxv, col. 197-208; *Liber de incarnatione Verbi Dei et contra arianos*, t. xxvi, col. 982-1028, *Contra Apollinarium libri II*, col. 1091-1166; apocryphes (d'Apollinaire), deux opuscules *De incarnatione Dei Verbi*; t. xxviii, col. 25-30, 89-96; *Quod unus sit Christus*, col. 121-132; *Epist. ad Jovianum*, col. 531-532; (sur les autres ouvrages d'Apollinaire, voir t. i. col. 1506); S. Cyrille de Jérusalem. *Catéchèses*, xii-xv, *P. G.*, t. xxxiii, col. 725-916; S. Grégoire de Nazianze, *Orationes*, orat., xxix, xxx *(theologicæ* iii, iv), xxxviii *(in theophania)*; xliv *(in novam dominicam)* xlv *(in s. pascha)*, *P. G.*, t. xxxvi, col. 73-104, 103-134, 311-331, 587-622, 623-624; *Epist. ad Cledonium*, i, ii, t. xxxvii, col. 175-194; 193-202; *Poemata*, ix-xi, col. 455-472; S. Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica magna*, c. ix-xxxii, *P. G.*, t. xlv, col. 39-84; *Orat. in Christi resurrectionem*, v, t. xliv, col. 683-690; *Antirrheticus adversus Apollinarem*, col. 1123-1270; *Adversus Apollinarem ad Theophilum episcopum alexandrinum*, col. 1269-1278; S. Jean Chrysostome, *De S. Babyla*, *P. G.*, t. l, col. 533-572; *In paralyticum et de Christi nativitate*, t. xlviii, col. 801-812; *Contra judæos et gentiles quod Christus sit Deus*, col. 813-838; *Homélies* et principalement *Homil. in Joa., V, 19*, col. 147-256; cf. *Homil. in incarnationem Domini, etc.* t. lix, col. 687-700 (inauthentique), et *(id.)*, *In novam Dominicam*, t. lxiii, col. 927-930; S. Éphrem, dans plusieurs de ses discours, notamment *Sermones de nativitate Domini*, édit. rom., t. ii, p. 396-438; *Sermones polemici, adversus hæreses*, xii, xiv, xvii-xix, xxiv, xxix-xxxi, xxxiv, li, liv, p. 464-466, 467-469, 472-479, 491-495, 504-510, 515-517, 548-552, 555-557; *De margarita*, fragm. *P. G.*, t. lxxxvi, col. 2109-2110; le discours *De Domino nostro*, édit. Lamy, Malines, 1882-1889, t. i, p. 145-274; S. Épiphane, *Ancoratus*, *P. G.*, t. xliii, col. 17-236; *Panarium hæres.*, hær. lxx-lxxii, lxxv, lxxvii, lxxviii-lxxx, t. lxii, col. 339-400, 503-516, 641-700, 699-874; Eusèbe d'Émèse, fragm. *De persona Christi*, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 535-546.

V^e siècle — S. Cyrille d'Alexandrie, *De incarnatione Unigeniti dialogus*, *P. G.*, t. lxxv, col. 1189-1254; *Scholia de incarnatione unigeniti*, col. 1369-1412; *Scholia de incarnatione Verbi Dei*, col. 1412-1420; *De recta fide ad Theodosium imperatorem*, t. lxxvi, col. 1133-1200; *De recta fide ad principissas (ad reginas I)*, col. 1201-1336; *De recta fide ad augustas (ad reginas II)*, col. 1336-1420; *Adversus Nestorii blasphemias*, col. 9-248; *Anathematismi*, t. lxxv, col. 120-121; *Apologeticus contra Orientales*, t. lxxvi, col. 315-386; *Apologeticus contra Theodoretum*, col. 385-452; *Explicatio duodecim capitum*, col. 295-312; *Apologeticus ad Theodosium*, col. 453-488; *Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam*, col. 255-292; *Dialogus* Ὅτι εἷς ὁ Χριστός, t. lxxv, col. 1253-1362; parmi les homélies, *Homiliæ paschales*, xvii, t. lxxvii, col. 767-793; *Homiliæ diversæ, I-VIII*, col. 981-1010; *XV-XVI*, col. 1089, 1096; *XXI-XXII*, col. 1111-1116; parmi les lettres, t. lxxvii col. 9-390, principalement epist. i, *ad monachos Ægypti*, col. 9-40; iv, *ad Nestorium*, col. 44-49; xvii, *ad Nestorium*, col. 105-120; xxxix, *ad Joannem antiochenum*, col. 173-181; xl, *ad Accium*, col. 181-201; xliv, *ad Eulogium*, col. 224-248; l, *Ad Valerianum*, col 256-277; xlv, *ad Succensum*, i, col. 228-237; xlvi, *ad Succensum*, ii, col. 237-245; *Fragm. ex libro contra Synousiastas*, t. lxxvi, col. 1427-1438; *Contra Theodorum et Diodorum*, col. 1437-1452; parmi les douteux, *Adversus anthropomorphitas*, *P. G.*, t. lxxvi, col. 1065-1132; parmi les apocryphes, mais composés de textes authentiques, *De incarnatione Verbi Dei*, *P. G.*, t. lxxv, col. 1413-1420; *Dialogus cum Nestorio*, *P. G.*, t. lxxvi, col. 247-256; Théodoret de Cyr, *De incarnatione Domini* (dans les œuvres de S. Cyrille d'Alexandrie), *P. G.*, t. lxxv, col. 1419-1478; *Eranistes*, t. lxxxiii, col. 27-336; *Epistolæ*, col. 1173-1494; *Pentalogium*, t. lxxxiv, col. 65-88; *Réfutation des anathématismes de S. Cyrille*, dans S. Cyrille, *Apologeticus contra Theodoretum*, t. lxxvi, col. 453-458; (apocryphe), *Contra Nestorium ad Sporacium*, t. lxxxi, col. 1153-1164; Proclus, *De incarnatione Domini orationes*, i, ii, *P. G.*, t. lxv, col. 691-704, 703-708; *De dogmate incarnationis*, col. 801-844; *Epistolæ*, i-xvii, col. 851-888; Sévérien, *De sigillis*, *P. G.*, t. lxiii, col. 531-544; Acace de Mélytène, *homil.*, *P. G.*, t. lxxvii, col. 1467-1472; Memnon, *Epist.*, *P. G.*, t. lxxvii, col. 1463-1466; Antipater de Bostra, *Adversus Apollinarem* (fragm.), *P. G.*, t. lxxxv, col. 1795-1796; Théodote d'Ancyre, *Expositio symboli Nicæni*, *P. G.*, t. lxxvii, col. 1313-1348; Eusèbe d'Alexandrie, *De incarnatione Domini*, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 327-339; Eustathe de Béryte, *Apologia Leonis papæ*, *P. G.*, t. lxxxv, col. 1803-1804. — S. Augustin, *Contra sermonem arianorum liber unus*, *P. L.*, t. xlii, col. 677-708; *Contra Maximinum hæreticum arianorum episcopum*, col. 743-814; Jean Cassien, *De incarnatione Domini contra Nestorium*, *P. L.*, t. l, col. 9-272; S. Léon le Grand, *Epist.*, xxviii, *ad Flavianum*, *P. L.*, t. liv, col. 755-782; S. Pierre Chrysologue, *Sermones*, principalement lxxx, xcix, cxli, cxlvii, cxlviii, *P. L.*, t. lii, col. 424-427, 477-479, 577-579, 594-598.

VI^e siècle. — Léonce de Byzance, *Libri tres contra nestorianos et eutychianos*, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 1267-1396; *Capita triginta contra Severum*, col. 1901-1916; *Solutio argumentorum a Severo objectorum*, col. 1915-1945; *Adversus fraudes apollinaristarum*, col. 1947-1976, et, sous le nom de cet auteur, *De sectis*, col. 1193-1268; *Adversus nestorianos*, col. 1309-1768; *Contra monophysitas*, col. 1769-1902; Jean Maxence, *Epist. ad legatos sedis apostolicæ*, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 75-78; *De Christo professio*, col. 79-86; *Contra nestorianos capitula*, col. 85-88; *Alia fidei professio*, col. 89-90; *Ratio adunationis Verbi Dei*, col. 89-92; *Ad epist. Hormisdæ responsio*, col. 93-112; *Dialogi contra nestorianos*, col. 115-158; *Contra acephalos libellus*, col. 111-116; Jobius, moine, fragm. *Quæstio quare Filius incarnatus, non autem Pater aut Spiritus Sanctus*, col. 3313-3320; Eustathe, moine, *Epistola de duabus naturis adversus Severum*, col. 901-942; Éphrem d'Antioche, fragm. *Ex apologia pro synodo Chalcedonensi et epistola S. Leonis*, col. 2103-2106; *Ex libro contra Severum*, col. 2105-2108; *Ex oratione in « omnia expertus »*, col. 2107-2108; *De Joanne Grammatico*, col. 2109-2110; *In Caïn*, col. 2109-2110; Justinien, empereur, *Constitutio sacra contra severianos*, col. 1095-1104; *Tractatus contra monophysitas*, col. 1103-1146; Ὁμολογία πίστεως κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων, col. 993-1036; Τύπος πρὸς τὴν ἁγίαν σύνοδον, col. 1035-1042; *Epistola dogmatica ad Zoilum*, col. 1145-1150; Anastase I^er (?), *De nostris rectis dogmatibus veritatis orationes quinque* (latin seulement), *P. G.*, t. lxxxix, *De incarnatione*, col. 1335-1348; *De passione et impassibilitate Christi*, col. 1347-1356; *De resurrectione Christi*, col. 1355-1362; *Compendiaria orthodoxæ fidei explicatio*, col. 1399-1404; *Epistola ad Sergium*, col. 1405-1408; Pamphile de Jérusalem (?), *Panoplia dogmatica*, *P. G.*, t. lxxx, col. 885-932; voir aussi la compilation latine : *Synodicon adversus tragœdiam Irenæi*, *P. G.*, t. lxxxiv, col. 565-864. — Vigile de Thapse, *Contra Eutycheten libri V*, *P. L.*, t. lxii, col. 93-154; (?) *De Trinitate, libri III*, col. 251-264; Pierre le diacre et autres, *Liber... de incarnatione et gratia Domini nostri Jesu Christi ad Fulgentium*, *P. L.*, t. lxv, col. 442-451; S. Fulgence de Ruspe, *Epist.* xvii, *contra arianos: Ad Thraamsundum regem Vandalorum; De incarnatione Filii Dei et vilium animalium auctore ad Scarilam*, *P. L.*, t. lxv, col. 451-493, 206-224, 223-304, 573-602; *Epist.*, xviii, *ad Reginum*, col. 493-498; *Epist.*, xiv, col. 594-435; Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, *P. L.*, t. lxvii, col. 527-854; Libérat de Carthage, *Breviarium causæ nestorianorum et entychianorum*, *P. L.*, t. lxviii, col. 969-1052; Gélase I^er, *De duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium*, éd. Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum*. Braunsberg, 1868; Boèce, *Liber de persona et duabus naturis contra Nestorium et Eutychen*, *P. L.*, t. lxiv, col. 1337-1354; Fulgence Ferrand, le diacre, *Epist.*, iii, iv, v, vi, *P. L.*, t. lxvii, col. 889-928.

VII^e siècle. — Eulogius d'Alexandrie, *Fragments*, *P. G.*, t. lxxxvi, *Capita VII de duabus naturis*, col. 2937-2940; *De trinitate et incarnatione*, col. 2939-2944; *Contra mono-*

physitas, col. 2943-2948; *Ex defensionibus*, col. 2947-2960; *Alia fragm.*, col. 2961-2964; Théodore de Raithu, *De incarnatione, P. G.*, t. XCI, col. 1483-1504; S. Anastase le Sinaïte, Ὁδηγός, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 35-310; *De operationibus*, col. 1281-1284; *Contra Dicætetum*, col. 1283-1284; *In Sergium grammaticum*, col. 1285-1286; peut-être faut-il lui attribuer l'important florilège : *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, édit. F. Diekamp, Munster en Wesphalie, 1907; S. Sophrone, *Epistola synodica, P. G.*, t. LXXXVII, col. 3147-3200; (dans Mansi, *Concilia*, t. XI, col. 461-510); *In Narsetem Ascalonis*, col. 3801-3806; *Orat.*, II, *in SS. Deiparæ annuntiationem*, col. 3217-3288; *In theophania*, fragm., col. 4001-4004; S. Maxime-le-Confesseur, *Opuscula theologica et polemica, P. G.*, t. XCI, col. 9-286; *Disputatio cum Pyrrho*, col. 287-354; *Epist.*, I-XLV, col. 363-650; *Ad Anastasium epistola*, t. XC, col. 131-134. *Honorius, Epist. ad Sergium, I, II, P. L.* t. LXXX, col. 470-476; Jean IV, *Epist., ad Constantinum imperatorem*, col. 602-607; S. Agathon, *Epist. dogmaticæ, P. L.*, t. LXXXVII, col. 1161-1252.

VIII^e siècle. — S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, *P. G.*, t. XCIV, col. 981-1102; *De duabus in Christo voluntatibus*, t. XCV, col. 127-186; *De natura composita contra acephalos*, col. 111-126; *Adversus nestorianos*, col. 187-224; *Contra jacobitas*, t. XCIV, col. 1435-1502; *De sancta Trinitate*, col. 9-18; *Responsio ad severianos*, col. 225-228; *Fragm.*, col. 411-416; Théodore Abucara, *Opuscula, P. G.*, t. XCVII, *De quinque inimicis a quibus Christus nos liberavit*, col. 1461-1470; *Confutatio jacobitarum*, col. 1469-1492; *Epistola Thomæ patr. Hierosol. de Christo secundum Chalcedonense ad Armenios hæreticos*, col. 1503-1522; *De differentia inter humanitatem et corpus Christi*, col. 1521-1524; *De luctatione Christi cum diabolo*, col. 1523-1528; *Adversus nestorianum in illud : Data est mihi omnis potestas*, col. 1533-1536; *Interrogationes I, II ad nestorianum*, col. 1535-1538; *Dialogus cum nestoriano de « Theotoco »*, col. 1537-1540; *Dialogus cum nestoriano de vocabulo « Christo »*, col. 1539-1540; *Alius dialogus contra Nestorium*, col. 1539-1540; *Christum hominem factum esse verum Deum*, col. 1553-1556; *Cum nestoriano disputatio*, col. 1575-1580; *Cum jacobita disputatio*, col. 1579-1582; *Contra Theopaschitas*, col. 1583-1584; *Dialogus cum nestoriano*, col. 1583-1586; *Quæstio: Verbum Dei sitne creatum an non*, col. 1591-1594; *Uter major sanctificans an sanctificatus*, col. 1593-1596; fragm., *De unione et incarnatione*, col. 1601-1610. — Paulin d'Aquilée, *Libellus sacrosyllabus, P. L.*, t. XCIX, col. 151-166; *Contra Felicem Urgellitanum*, col. 343-468; cf. *Epistola synodica, P. L.*, t. CI, col. 1331-1346; Adrien I^er, *Epistola... episcopis per universam Spanian commoranlibus directa, P. L.*, t. XCVIII, col. 373-386; Alcuin, *Libellus adversus hæresim Felicis, P. L.*, t. CI, col. 87-120; *Adversus Felicem libri VII*, col. 127-230; *Adversus Eliphandum libri IV*, col. 243-300; S. Benoît d'Aniane, *Opuscula*, I, II, *P. L.*, t. CIII, col. 1381-1411.

IX^e siècle. — Agobard, *Liber adversus dogma Felicis Urgellensis, P. L.*, t. CIV, col. 29-70; *Liber adversus Fredegisum*, col. 159-174; Alvarez de Cordoue, *Epistolæ, P. L.*, t. CXXI, col. 411-514; S. Paschase Radbert, *De partu Virginis, P. L.*, t. CXX, col. 1367-1386; Ratramne, *De Nativitate Christi, P. L.*, t. CXXI, col. 87-102.

XI^e siècle. — Jean le diacre, *De Dei circa hominem œconomia, P. G.*, t. CXX, col. 1293-1296. — Guitmond d'Aversa, *Confessio de sancta Trinitate, Christi humanitate, corporisque ac sanguinis Domini nostri veritate, P. L.*, t. CXLIX, col. 1495-1502.

XII^e siècle. — Euthymius, *Panoplia*, tit. XIV, *P. G.*, t. CXXX, col. 875-932; Theorianos, *Disputationes*, I, II, *cum Armeniæ catholico, P. G.*, t. CXXXIII, col. 119-212, 211-298. — S. Anselme († 1109), *Liber de fide trinitatis et de incarnatione Verbi P. L.*, t. CLVIII, col. 259-284; *Cur Deus Homo*, col. 359-432; *De conceptu virginali et originali peccato*, col. 431-464; B. Rupert de Deutz († 1195), *De victoria Verbi Dei, P. L.*, t. CLXIX, col. 1215-1502, Hugues de Saint-Victor († 1141), *De Verbo incarnato collationes seu disputationes tres, P. L.*, t. CLXXVII, col. 315-324; *De quatuor voluntatibus in Christo*, t. CLXXVI, col. 841-846; *De sapientia animæ Christi an æqualis cum divina fuerit*, col. 845-856; Drogon, († 1138), *Sermo de Christi passionis sacramento, P. L.*, t. CLXVI, col. 1515-1547; Ven. Guibert († 1124), *Tractatus de incarnatione contra judæos, P. L.*, t. CLVI, col. 489-528; S. Bernard († 1153), *Sermones*, passim, *P. L.*, t. CLXXXII; Guerric, *Sermones*, passim, *P. L.*, t. CLXXXV; Pierre le Vénérable († 1156) *Epistola ad Petrum de Joanne; Tractatus adversus judæos, P. L.*, t. CLXXXIX, col. 487-508, 507-650; Hermann, abbé de Saint-Martin († 1147), *Tractatus de incarnatione, P. L.*, t. CLXXX, col. 1073-1160; Richard de Saint-Victor († 1173), *Liber de Verbo incarnato, P. L.*, t. CXCVI, col. 995-1010; Jean de Corbie († 1170), *Apologia de Verbo incarnato, P. L.*, t. CLXXVII, col. 295-316; *Eulogium ad Alexandrum III, Quod Christus sit aliquis homo, P. L.*, t. CXCIX, col. 1041-1086; Pierre de Celle († 1187), *Sermones*, passim, *P. L.*, t. CCII; S. Martin de Liége, *Sermones*, passim, *P. L.*, t. CCVIII; Robert Pull († 1136), *Sententiæ*, l. III, IV, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 763-830; Pierre Lombard († 1164), *Sent.*, l. III, dist. I-XXIII, *P. L.*, t. CXCII, col. 757-807; Maitre Bandin, (?), *Sententiarum* l. IV, *P. L.*, t. CXCII, col. 965-1112.

XIII^e siècle. — Alain de Lille († 1202), *De arte seu articulis catholicæ fidei*, l. III, *De Filio Dei incarnato pro homine redimendo, P. L.*, t. CCX, col. 609-615; Pierre de Poitiers († 1205), *Sententiarum* l. V, *P. L.*, t. CCXI, col. 789-1208; Alexandre de Halès († 1245), *Summa theologiæ* (continuée par ses disciples), Venise, 1576; Guillaume d'Auvergne († 1249), *De incarnatione*, Orléans, 1764; *Tractatus super passione Christi*, Haguenau, 1480; Guillaume d'Auxerre († 1232), dans *Summa aurea (in l. III Sent.,)* Venise, 1591; B. Albert le Grand († 1280), *Compendium theologiæ*, l. IV, *de incarnatione Christi*, Fribourg, 1881; *In IV Sent.*, l. III, dist. I-XXII, Bâle, 1506; S. Thomas d'Aquin († 1274), *In IV Sent.*, l. III; *Quæst. disput., De unione Verbi incarnati; De veritate*, q. XX; *Quodlib.*, II, a. 2, 3; I, a. 1, 2; IX, a. 3, 4, 5; IV, a. 8; V, a. 5; VII, a. 5; IX, a. 2-5; *Sum. cont. gentes*, l. IV, c. XXVI-LV; *Sum. theol.*, III^a, q. I-LIX; *Opuscula*, (édit. Parm.), II; *Compendium theologiæ*, c. CXCVIII-CCXLII; t. II, *Declaratio quorumdam articulorum contra græcos*, etc., c. VI-VII; t. VII, *In symbolum apostolorum*, a. 2-7; S. Bonaventure († 1274), *In IV Sent.*, l. IV; *Breviloquium; Quæstiones disputatæ, (de scientia Christi)*, Quaracchi, 1882-1890. A partir de saint Thomas et de saint Bonaventure, jusqu'au XIV^e siècle, la théologie de l'incarnation est exposée par les commentateurs du III^e livre des Sentences, dist. I-XXII; nous ne citerons que les commentateurs de quelque autorité, et dont l'œuvre est éditée : Annibald († 1275), (se trouve en appendice aux œuvres complètes de saint Thomas); Pierre de Tarentaise († 1276), Toulouse, 1652; Henri de Gand († 1293), Venise, 1613 (avec le titre de *Quodlibeta*).

XIV^e siècle. — Grégoire Palamas († 1354), *Homil. de incarnatione, P. G.*, t. CLI, col. 189-220. — Sententiaires : Duns Scot († 1308), dans *Opera*, Paris, 1892 sq.; Pierre Auriol († 1322), Rome, 1596-1605; Antoine Andreas, O. M. († 1320), Venise, 1578; Richard de Middletown, O. M. († 1307), Venise, 1507; Noël Hervé le Breton, O. P. († 1323), Venise, 1505; Gilles Colonna de Rome, O. S. A. († 1316), (seulement jusqu'à la q. XI), Cordoue, 1707; Gérard de Bologne, carme († 1317), Venise, 1622; François de Mayronis, O. M. († 1327). Venise, 1567; Guillaume de Rubione, O. M. († 1333), Paris, 1578; Jean de Bassolis († 1347), Paris, 1517; Jean de Cologne († 1339), Bâle, 1510; Occam († 1349), Lyon, 1495; Durand de Saint-Pourçain, O. P. († 1334), Venise, 1571; Pierre de la Palu, O. P. († 1342), Paris, 1517; Robert Holcoth, O. P. († 1349), Lyon, 1518; Jean de Bauconthorp, carme († 1346), Crémone, 1618; Thomas de Strasbourg, O. S. A. († 1357), Strasbourg 1490; Pierre d'Aquila (Scotellus), O. M. († 1370), Paris, 1585; Adam Godham († 1358), Paris, 1512; François de Bacho, carme († 1372), Rome, 1484; Marsile d'Inghen († 1396), Strasbourg, 1501; Jean Bochingham, O. S. B. († 1398), Paris, 1505; Jean Ballester, carme († 1384), Crémone, 1618. A signaler à part, Engelbert, O. S. B. († 1331), *Utrum Deus adhuc incarnatus fuisset, si primus homo non fuisset lapsus* (encore manuscrit).

XV^e siècle. — Gennade II (George Scholarios), *De Christi incarnatione, P. G.*, t. CLX, col. 1157-1162. — Pierre d'Ailly († 1420), *De vita Christi*, Paris, 1483; *Quæstio : Utrum trinitas personarum in una natura creaturæ sit communicabilis*, édit. Dupin, dans les œuvres de Gerson, Amsterdam, 1706, t. I; Sententiaires : Jean Capreolus († 1432), Tours, 1900 sq.; Nicolas Dorbel, O. M. († 1465), Venise, 1517; Guillaume Vorlion († 1464), Venise, 1519; Gabriel Biel († 1495), Lyon, 1514; Étienne Brulefer († 1496), Paris, 1605; Antoine Syrret, O. M. Conv. († 1490), Naples, 1607.

XVI^e siècle. — Fr. Lichet, O. M. († 1520), *In Sent.*, Lyon, 1639; Jacques Almain († 1515), *In l. III Sent.*, Lyon, 1527; Conrad Summenhart († 1502), *Quod Deus homo fieri voluerit*, Tubingue, 1594; Thomas de Vio, Cajétan († 1534), *Commentarii in (III^am) Sum. S. Thomæ*, Venise, 1596; François Sylvestre de Ferrare, *In Sum. cont. Gentiles*, l. IV,

c. XXVII sq., Lyon, 1567; Jean de Salaya († 1524), *In III l. Sent.*, Valence, 1528; Jean Major († 1540), *In III l. Sent.*, Paris, 1517; Mathurin Le Bret († 1530), *In Sent.*, Angers, 1528; Jean Doc († 1560), O. S. B., *De æterna generatione Filii Dei et temporali nativitate*, Paris, 1554; Louis Féable († 1555), *De humana restauratione sive de incarnatione Domini*, Anvers, 1559; Jean Slootan, O. P. († 1560), *De præcipuis incarnationis divinæ nostræque redemptionis mysteriis, homil., libri III*, Cologne, 1558; Jean Marie Verrati, carme, († 1562), *Opera*, t. II, Venise, 1551, *De incarnatione Verbi;* B. Medina, O. P. († 1581), *In III*am *Sum. S. Thomæ*, q. I-LX, Salamanque, 1584; François a Christo, O. S. A. († 1587), *Prælectiones sive enarrationes admirabilis divini Verbi incarnationis*, Coïmbre, 1564; Didace de Tapia, O. S. A. († 1591), *De incarnatione Christi*, Salamanque, 1589; Gonzalez de Mendoza, O. S. A. († 1618), *Relectio de universali Christi dominio ac regno, quod rerum habet et qua Deus et qua homo est*, Salamanque, 1588, Cologne, 1603; Dyon Zarate, O. S. A. († 1601), *De incarnationis ineffabili mysterio*, Alcala, 1601; les Sententiaires : Ledesma (Martin), O. P. († 1604), Coïmbre, 1555, 1560; Anglès, O. M. († 1587), Burgos, 1565; Fr. Ovando, O. M. († 1584), Madrid, 1534; Tartaret, O. M. († 1494), édités par Sarnani, Venise, 1602. Voir aussi Salmeron, S. J., dans ses *Commentarii*, III-XI, Madrid, 1598-1602.

*XVII*e *siècle.* — Albertini († 1619), *Corollariorum seu quæstionum theologicarum ex principiis philosophicis deductarum*, t. II, Lyon, 1616; Martin Smiglecki († 1618), contre les sociniens, *Nova monstra novi arianismi*, Nisch, 1612; *De erroribus novorum arianorum*, Cracovie, 1615; *Verbum caro factum*, Cracovie, 1613; *De Christo vero et naturali Dei Filio*, Cracovie, 1615; Grégoire de Valencia († 1603), dans *Commentaria theologica*, Ingolstadt, 1591; *De vera Christi majestate et præsentia*, Ingolstadt, 1584; Fr. Suarez, S. J. († 1617), *Opera*, Venise, 1740-1757, t. XVI-XVII; Paris, 1856-1878, t. XVIII-XIX, *De incarnatione*; Gabriel Vasquez, S. J. († 1604), *Commentarii et disputationes in III*am *p. Sum. S. Thomæ*, *Opera*, Lyon, 1620, t. VI-VII, *De incarnatione;* Pet. de Lorca († 1606), *In III*am *p. D. Thomæ*, *De incarnatione*, Alcala, 1616; Pet. de Cabrera, O. S. H. († 1661), *In III*am *p. D. Thomæ commentarii et disputationes*, Cordoue, 1602; Pierre Morales, S. J., *In c. I. Matthæi, de Christo, SS. V. Deipara Maria, veroque ejus dulcissimo sponso Josepho, libri V*, Lyon, 1614; Lessius, S. J. († 1623), *De incarnatione Verbi... prælectiones theologicæ*, Louvain, 1645; J. Præpositus S. J., († 1634,) *In III*am *part. S. Thomæ, De incarnatione Verbi divini, de sacramentis et censuris*, Douai, 1629; Wiggers († 1639), *In III*am *part., q. I-XXVI, de Verbo incarnato*, Louvain, 1702; Matth. Weiss, O. S. B., *De Verbo incarnato*, Salzbourg, 1626; Tanner († 1632), *Disputationes in III*am *S. Thomæ*, Ingolstadt, 1618; Martin Gamache, *Summa theologica*, Paris, 1634; Tiphaine, S. J. († 1634), *De hypostasi et persona*, Paris, 1880; A. Duval, *Commentarius in Sum. S. Thomæ*, Paris, 1636; Jérôme Medices, *Commentaria ac disputationes in III*am *S. Thomæ*, Lyon, 1620; Becanus, S. J. († 1624), *Summa theologiæ scholasticæ*, tr. *De incarnatione*, Mayence, 1630; Joseph Ragusa, S. J. († 1624), *Commentaria ac disputationes in III*am *D. Thomæ*, Lyon, 1619, 1620; Maur. Centini, O. M., († 1637), *Disputationes theologicæ de incarnatione et de sacramentis*, Messine, 1637; August. Oregio († 1635), *Opera... de incarnatione*, Rome, 1637; Didace Alvarez, O. P. († 1635), *De incarnatione divini Verbi disputationes LXXX* (q. I-XXIV), Lyon, 1614; Jac. Granados, S. J. († 1632), *Commentarii in Summam S. Thomæ, in III*am, t. VII, VIII, Grenade, 1633; R. Bellarmin († 1621), *Controversiæ*, l. IV, *De Christo capite totius Ecclesiæ*, Paris, 1870; Coninck, S. J. († 1633), *Disputationes theologicæ de sanctissima Trinitate et divini Verbi incarnatione*, Anvers, 1645; Bonacina († 1631), *Tractatus de Christi incarnatione*, Milan, 1629; R. d'Arriaga, S. J. († 1667), dans *Disputationes theologicæ in Sum. S. Thomæ*, Anvers, 1643 sq.; Fr. Ghetio O. P. († 1639), *Arcana theologiæ selectiora de Deo, de Verbo incarnato*, etc., Pavie, 1630; Jean de Lugo, S. J. († 1660), *Disputationes scholasticæ de incarnatione*, dans *Opera*, Paris, 1868, t. IV; Fr. del Castillo Velasco, O. M. († 1641), *De incarnatione Verbi divini et de præservatione V. Mariæ ab originali peccato* Anvers, 1641; Bern. de Alderette, S. J. († 1616), *In III*am, *De mysterio incarnationis Verbi divini*, Lyon, 1652; *De sacris incarnati Verbi, mysteriis et perfectionibus, ibid.*, 1652; Jean Prudentius († 1654), *De mysterio incarnationis commentarii*, Lyon, 1654; Gaspar Hurtado, S. J. († 1647), *De incarnatione Verbi*, Alcala, 1628; Louis de Ribas, S. J. († 1647), *De incarnatione Verbi divini*, Lyon, 1678; Léonard de Penafiel, S. J. († 1657), *De incarnatione Verbi divini*, Lyon, 1678; Franc. Felix, O. M. († 1641), *De divini Verbi incarnatione*, Paris, 1641; Aug. Bernal, S. J. († 1642), *Disputationes de divini Verbi incarnatione*, Saragosse, 1639; Jos. de la Cerda, O. S. B. († 1645), *De Maria et Verbo incarnato*, Almeria, 1640; Pet. Hurtado de Mendoza, S. J. († 1651), *Disputationes de Deo homine, sive de incarnatione Filii Dei*, Anvers, 1634; Martin Perez de Unanoa, S. J. († 1660), *De mirabili divini Verbi incarnatione*, Lyon, 1640; G. Cippullus, O. P. († 1646), *In III*am *p. Summæ theologicæ*, Rome, 1646; Nazario, O. P. († 1646), *Commentaria et controversiæ in III*am *p. Summæ S. Thomæ*, Bologne, 1631; Car. Jacobus, O. S. B. († 1661), *Verbum Dei incarnatum;* Salzbourg, 1642; Poncius, O. M. († 1660), *Cursus theologicus ad mentem Scoti*, Paris, 1652, *De incarnatione;* P. Wadding, S. J. († 1644), *De incarnatione*, Anvers, 1636; Baldi Gherardesca, O. S. M. V. († 1660), *Catholica monarchia Christi*, I, *De Verbo incarnato*, Pise, 1645; Denys Petau, S. J. († 1652), *Theologica dogmata*, Paris, 1644; Bar-le-Duc, 1864; *De incarnatione Verbi divini;* Théophile Raynaud, S. J. († 1663), *Christus Deus Homo*, Anvers, 1652; Didace Gatica, de la Merci († 1648), *De adventu Messiæ*, Madrid, 1648; Vega, S. J. († 1648), *De Christi et Spiritus sancti divinitate necnon de SS. Trinitatis mysterio*, Vilna, 1680; Matth. Kellison († 1641), *Commentarii et disputationes in III*am *p. d. Thomæ*, Douai, 1633; Jean de Saint-Thomas, O. P. († 1644), *Cursus theologicus*, t. I, Paris, 1888; tr. *De incarnatione;* Ysambert († 1642), *Commentarius in S. Thomæ Summam, in III*am, Paris, 1639; Jean Martinon, S. J. († 1661), *Theologia universa* t. IV, Bordeaux, 1645; Silvius († 1649), *Commentarii in Sum. S. Thomæ*, t. IV, Douai, 1662; Fr. Moloy († 1645), *De incarnatione Verbi divini*, Troyes, 1645; Ant. Perez, S. J. († 1649), *Tractatus VI, de incarnatione Verbi*, Lyon, 1669; J. Domin. Montagninoli, O. P. († 1610), *Defensiones theologicæ ac thomisticæ... universam theologiæ D. Thomæ Summam complectentes*, Naples, 1610; Capponi a Porrecta († 1614), *In Summa theol. et com. card. Cajetani annotationes*, Padoue, 1698; Didace Nunno Cabezudo († 1614), *Tractatio in III*am *Sum. theol. D. Thomæ*, Rome, 1682; Pet. Cornejo de Pedrosa, carme († 1618), *In III*am *S. Thomæ commentaria*, Bamberg, 1629; Jean de Ovando, O. M. († 1610), *Commentarii in l. III Sent.*, Valence, 1597; J. Busæus (Buys), S. J. († 1611), *Disputatio theologica de persona Christi adversus ubiquetarios*, Mayence, 1583; R. de Arriaga, S. J. († 1667), *Disputationes theologicæ*, t. VI, *De incarnatione*, Anvers, 1650; Dominique de S. Thomas, O. P. († 1671), *Summa theologica*, t. III, Lisbonne, 1670; Fr. de Arauxo, O. P. († 1664), *Commentaria in Sum. theol. S. Thomæ*, t. VI, Salamanque, 1636; Pierre de Godoy († 1677), *Disputationes theologicæ, In III*am, t. III, Venise, 1686; Ant. de la Parra, *Incarnationis arcanum, in III*am *S. Thomæ*, Madrid, 1668; Fr. Pichon Marinero, O. M. († 1668), *De Deo incarnato*, Tolède, 1659; Christophe Delgadillo, O. M. († 1671), *De incarnatione*, Alcala, 1653; Gabriel de Saint-Vincent, carme († 1671), *De incarnatione* Rome, 1656; Belluti, O. M. († 1676), *De incarnatione Verbi*, Catane, 1645; Mastrius († 1673), dans *Disputationes theologicæ in III l. Sententiarum*, Venise, 1719; Ch. Lantieri, O. M. († 1667), *De ss. incarnationis mysterio*, 1665; P. de Bugis, S. J. († 1680), *De mysterio incarnationis*, Lyon, 1668; Ciantes, O. P. († 1665), *De SS. Christi incarnatione contra judæos*, Rome, 1668; Piromalli, O. P. († 1667), Θεανδρωπολογία, Vienne, 1656; Passerini, O. P. († 1677), *Commentaria theologica*, t. I, *De incarnatione*, Lucques, 1732; Gonet, O. P. († 1691), *Clypeus theologiæ thomisticæ, III*a, *De incarnatione*, Paris, 1876; H. Chalvet, O. P. († 1683), *Theologus ecclesiastes*, t. IX, Bordeaux, 1679; Fr. Feu († 1699), *Theologici tractatus*, tr. *De incarnatione*, Paris, 1695; Platel, S. J. († 1681), dans sa *Synopsis cursus theologici*, Lille, 1885, t. IV; M. Oberascher, O. S. B. († 1693), *De unione Verbi incarnati cum natura humana*, Salzbourg, 1666; N. Avancini, S. J. († 1686), *Conclusiones theologicæ de Verbo incarnato*, Vienne, 1651; Jean Morawski, S. J. († 1700), *De Verbo incarnato*, Cracovie, 1684; Jean Hostynski, S. J. († 1685), *De Deo homine*, Posen, 1679; Silvestre Maurus, S. J. († 1687), dans ses *Quæstionum theologicarum libri VI*, Rome, 1676-1679; B. M. Grandi, O. P. († 1692), *Cursus theologicus*, t. III, *De incarnatione*, Venise, 1697; Denys Darecortesio, O. M. († 1690), dans son *Cursus theologicus*, t. III, Rome, 1675; Matth. Orlando, carme

(† 1695), *Cursus theologicus*, in III^am p., Rome, 1653; card. Laurent Braucati de Lauria, O. M. († 1693), dans ses *Commentaria in III l. Sent.*, t. I, Rome, 1653; Aug. de Angelis († 1681), *Lectiones theologicæ de Deo ut trino et incarnato*, Rome, 1666; Raymond Lumbier, carme († 1684), dans sa *Theologia dogmatica*, Saragosse, 1674; Thomas Muniessa, S. J. († 1696), *Disputationes scholasticæ*, t. II. *De incarnatione*, Barcelone, 1689; Franc. Macedo, d'abord jésuite, ensuite, frère mineur († 1681), *Collationes doctrinæ S. Thomæ et Scoti*, t. III, Padoue, 1680, *De incarnatione et immaculata conceptione;* card. d'Aguirre, O. S. B. († 1699), *S. Anselmi... uterque liber cur Deus homo, necnon alias de incarnatione Verbi et fide Trinitatis scholiis et commmentariis illustratus*, Salamanque, 1699; Christophe de Ortega, S. J. († 1686), *Allegatio theologica pro propositione : Deus assumpsit hominem*, Tolède, 1657; Philippe de Aranda, S. J. († 1695), *De divini Verbi incarnatione et redemptione generis humani*, Saragosse, 1691; Adam Burghaber, S. J. († 1687), *De Verbo incarnato*, Fribourg-en-Brisgau, 1761; L. Thomassin († 1695), *Dogmata theologica*, Paris, *De incarnatione*, t. III, 1866 t. IV, 1868; Daniel Beguin, S. J. († 1696), *De veritate divinitatis Christi*, Paris, 1680; card. de Bérulle († 1629), *Discours de l'état et de la grandeur de Jésus*, etc., Paris, 1623.

XVIII^e siècle. — Jean de l'Annonciation, carme († 1701), *De incarnatione*, dans les Salmanticenses, Paris, 1871; Pettschacher, O. S.B. († 1701), *De incarnatione*, Salzbourg, 1673; Alain Pfeiffer, O. S. B. († 1737), *De Verbo incarnato et Christi sanguine*, Salzbourg, 1718; Célestin Hermann († 1720), dans sa *Theologia selecta secundum Scoti principia*, Augsbourg, 1720; J. B. Hemm, O. S. B. († 1719), *De incarnatione*, Stadtamhof, 1678; Fr. Henno, O. M. († 1713), *De divini Verbi incarnatione*, Douai, 1711; Hugo Wollauf, († 1719), *Deo uno et trino... de incarnatione*, Augsbourg 1709; Fr. Woelher, S. J. († 1714), *De justitia et incarnatione*, Prague, 1707; George Berzeviczi, S. J. († 1708), *De augustissimo incarnati Verbi mysterio*, Tirnovo, 1701; Cl. Frassen, O. M. († 1711), dans son *Scotus academicus*, Venise, 1744; Sébastien Du Pasquier, O. M., († 1718), dans sa *Summa theologiæ scotisticæ*, Chambéry, 1708; J.-B. Duhamel († 1706), dans sa *Theologia speculatrix et practica*, Venise, 1734; Fr. Perrin, S. J. († 1716), dans son *Manuale theologicum*, Toulouse, 1710; Alexandre Piny, O. P., († 1709), dans son *Compendium resolutorium Summæ angelicæ S. Thomæ Aquinatis*, Paris, 1682; Guérinois, O. P. († 1703), dans son *Clypeus philosophiæ thomisticæ*, Toulouse, 1703; Fr. Palanco, O. M. († 1720), dans ses *Opera theologica ad mentem S. Thomæ*, Madrid, 1706-1731, tr. *De divino Verbo incarnato*; J.-B. Gormaz, S. J. († 1708), dans son *Cursus theologicus*, Augsbourg, 1707; J. Ulloa, S. J. († 1719), dans sa *Theologia scholastica, ibid.*, 1719; Jean Perez Lopez, O. M. († 1724), dans son commentaire *In l. III Sent.*, Valladolid, 1714; J. Zagaglia, carme († 1711), *Cursus theologicus*, Ferrare et Parme, 1671-1706, t. VI, *De profundo incarnationis mysterio;* J. Claude Pozzobonelli, barn. († 1718), *Quæst. select. in III^am p. D. Thomæ*, Milan, 1708; Caspar Juenin, orat. († 1727), dans ses *Institutiones theologicæ*, Paris, 1700; Ch. Witasse, († 1716), *De incarnatione*, dans les *Tractatus theologici*, Venise, 1738; Jean Syrus, O. P. († 1727), dans *Universa thomistica theologia dogmatica speculativa*, Bologne, 1724; Louis Marchi, O. P. († 1739), dans *Opus theologico-thomisticum*, Naples, 1736; J.-B. Sandi († 1737), *Dissertationes dogmaticæ de mysteriis ss. Trinitatis et incarnationis D. N. J. Christi*, Venise, 1736; Ange-Marie-Canali, servite († 1734), *Disputationes theologicæ*, l. V, *De divina incarnatione*, Venise, 1734; Adrien Miaskowski, S. J. († 1737), *Deus homo seu incarnatio Verbi divini...*, Prague, 1728; Paul de Lyon, O. M. C. († 1731), dans *Theologiæ specimen*, Lyon, 1734; Nicolas l'Herminier († 1735), dans *Summa theologia*, Venise, 1761; Babenstuber, O. S. B. († 1726), *De Verbo incarnato*, Salzbourg, 1709; Fr. Kolbe, S. J. († 1727), dans *Theologia universa* (avec des dissertations historico-scripturaires sur la vie et les mystères de N. S.), Vienne, 1726; Nicolas Hoehn, S. J. (†1724), *Summula theologica, De incarnato Dei Verbo*, Mayence, 1733; *Theses et theoremata in III^am p. D. Thomæ Aq. de incarnatione*, Bamberg, 1726; H. Dücker, S. J. († 1722), *Christus Deus homo*, Bamberg, 1696; J.-B. Ininger, O. S. A. († 1730), *Quæstiones ex III^a D. Thomæ*, Munich, 1697; Alain Ritter, O. S. B. († 1737), *Mysterium incarnationis...*, Salzbourg, 1731; Jean de Saint-Antoine, clerc rég. de la Mère de Dieu († 1732), *De incarnatione juxta principia D. Thomæ*, Prague, 1732; Jean Marin, S. J. († 1725), dans *Theologia speculativa et moralis*, Venise, 1760; Dominique Perez, O. P. († 1724), *De ineffabili incarnationis mysterio juxta S. Thomæ mentem*, Madrid, 1732; Jean de Campoverde, S. J. († 1737), *De incarnationis mysterio*, Alcala, 1711-1712; J.-B. Tolomei, S. J. († 1727), *De Christo Deo*, Rome, 1698; H. Tournély († 1729), *De incarnatione*, dans *Prælectiones theologicæ*, Paris, 1725; Raphaël Nolbeck, prémontré († 1757), *De augustissimo Verbi divini increati mysterio*, Oppau, 1732; Ambroise Ziegler, O. S. B. († 1741), *De incarnatione*, Salzbourg, 1720; Ulr. Munier, S. J. († 1759), *De incarnatione Verbi divini*, Wurzbourg, 1749; Célestin Mayr, O. S. B. († 1753), *De Verbi divini incarnatione*, Salzbourg, 1718, *De mysteriis Verbi divini..., ibid.* 1719, *De vita, morte aliisque mysteriis, ibid.*, 1720; Godefroi Herman, S. J. († 1743), *De possibilitate Dei hominis*, Würzbourg, 1739, *De existentia Dei hominis, ibid.*, 1739; René Billuart, O. P. († 1757), dans sa *Summa S. Thomæ*, Paris, 1840; Antoine Gutierez de la Sal, S. J., († 1745); *De incarnatione Verbi divini* (*manuscrit*); Jean Joseph de Eguiara y Eguren († 1741), *Dissertationes theologicæ de dominica incarnatione;* Paul Gabriel Antoine, S. J., († 1743), dans sa *theologia universa speculativa et dogmatica. De mysterio Verbi incarnati*, Mayence, 1768; card. Gotti, O. P. († 1742), dans sa *Theologia scholastico-dogmatica*, Bologne, 1727-1735; Jacques Robbe († 1742), *De mysterio Verbi incarnati*, Paris, 1762; Didace Quadrios, S. J. († 1746), *De incarnatione Verbi divini*, t. I, Madrid, 1734; Marc Antoine Trivellato († 1773), *Dissertationes theologicæ*, Padoue, 1739: *De duplici in Christo voluntate, quod nulla in Christo fuerit ignorantia; quod non fuerit Christus Filius Dei adoptivus; Enchiridion de Verbi Dei incarnatione*, Padoue, 1759; Joachim Navarro, S. J. († 1780), dans son *Cursus theologicus ad mentem angelici et eximii*, Madrid, 1765; Thomas de Charmes, O. M. († 1765), dans sa *Theologia universa*, Paris, 1882; Thaddée Polausky, S. J. († 1770), *De Verbi divini incarnatione*, Olmutz, 1756; Ant. Ziegler, S. J. († 1773), *De incarnatione Verbi*, Ingolstadt, 1753; Louis Legrand, S. S. († 1780), *De incarnatione Verbi divini*, dans Migne, *Cursus theologicæ*, t. IX; Thomas Holtzclau, S. J. († 1783), *De Verbo incarnato*, dans les Wirceburgences, Paris, 1856; Mathieu Linck, S. J. († 1784). *De Verbi divini incarnatione* Prague, 1765; Hilaire Robeck, O. S. A. († 1785), *De Verbo Dei incarnato*, Prague, s. d.; Léopold Beck, cistercien († 1785), *De incarnatione Verbi divini*, Wurzbourg, 1745; Aug. Gervasio, O. S. A. († 1806), *De Verbo Dei incarnato*, Vienne 1764; Joseph Berlier, O. S. A. († 1806), *De incarnatione, ibid.*, 1770; Louis Csapodi, S. J. († 1801), *De augustissimis Trinitatis et incarnationis mysteriis*, Tirnovo, 1772; Klüpfel, O. M. († 1811), dans *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, Vienne, 1789; Wiest († 1797), *Institutiones theologiæ*, Eichstädt, 1781.

XIX^e et XX^e siècle. — Matthieu Joseph Jacques († 1821), dans ses *Prælectiones theologicæ*, Besançon, 1781-1786; René Baston († 1825), *Lectiones theologicæ*, Rouen, 1773-1784; Louis Gilles de la Hogue († 1827), *De incarnatione Verbi*, Paris, 1816; Mgr Alexis Jacquemin († 1832), *De incarnatione Verbi divini*, Hambourg, 1801; Constantin Battini, servite († 1832), *De rebus divinis sive de salutifero dominicæ incarnationis mysterio*, Pise, 1828; H. Klée († 1840), dans sa *Katholische Dogmatik*, Mayence, 1861; Tobie Mollik, O. S. B. († 1824), *Incarnatio, vita et mors veri redemptoris*, Agram, 1790; Liebermann († 1844), dans ses *Institutiones theologicæ, De generis humani redemptione*, Mayence, 1869; Albert Knoll, capucin († 1863), dans ses *Institutiones theologiæ theoreticæ seu dogmatico-polemicæ*, Turin, 1861-1864; (revue par Gottfried), Inspruck, 1894; Al. Büchner († 1865), dans sa *Summa theologiæ dogmaticæ*, Munich, 1829; Gerhauser († 1825). *Jesus Christus der Erlöser der sündigen Menscheit*, Augsbourg, 1808; C. Egger († 1849), *Bemerkungen über die Schrift des H. Pr. Gerhauser., J. C.*, etc., Augsbourg, 1808; Georges Fejér († 1851), dans *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, Vienne, 1819; J.-B. Bouvier († 1854), dans ses *Institutiones theologicæ*, Le Mans, 1861; Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, t. II, Jesus-Christ, Paris, 1885; P. Felix, S. J. († 1891), *Jésus-Christ et la critique nouvelle*, Paris, 1866; Étienne Maistre († 1884), *La grande christologie de Jésus-Christ*, Paris, 1868-1879; Fr. Maupied († 1878), *Commentaire dogmatique et moral des cinq premiers chapitres de l'Évangile selon S. Matthieu et S. Luc*, Paris, 1856; Fréd. Brambring, S. J. († 1886), *De incarnatione*, Woodstock, 1886; J. Per-

rone, S. J. († 1876), dans ses *Prælectiones theologicæ, De incarnatione*, Rome, 1835-1842; T. W. Humphrey, *Memoranda of angelica doctrine or a digest of the doctrine of S. Thomas of the Incarnation*, Londres, 1868; P. Del Corona, *I misteri di Gesù Christo secondo la dottrina di S. Tommaso, d'Aquino*, (méditation), San Miniato, 1882; Fr. Abert, *Die Einheit des Seins in Christo und die Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Ratisbone, 1889; de Schätzler († 1880), *Das Dogma von der Menschwerdung Christi*, Munich, 1870; Joh. Bade, *Christi theologie*, Paderborn, 1870; Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, Carême, 1877-1881; Barlage, († 1881), dans *Katholische Dogmatik*, Munster-en-Westphalie, 1839-1864; Matth. Beyr († 1883), dans *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, Vienne, 1847; Franzelin, S. J. († 1880), *De Verbo incarnato*, Rome, 1881; Scheeben († 1888), dans sa *Dogmatik*, trad. franç., Paris, 1882; Schwätz († 1890), dans *Theologia dogmatica catholica*, Vienne, 1862; card. Katschthaler, dans *Theologia dogmatica catholica specialis*, Ratisbonne, 1877-1888; F. Egger, dans *Enchiridion theologiæ dogmaticæ*, Brixen, 1887-1890; Hurter, dans *Compendium theologiæ*, Inspruck, 1878; J.-B. Heinrich († 1891), dans *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1873; Vincent, S. S. († 1883), dans *Compendium universæ theologiæ*, Lyon, 1880-1883; P. Hilaire de Paris, O. M. cap. († 1889), *Theologia universalis*, Lyon, 1870; *Cur Deus Homo*, Lyon, 1867; Luca a Bronte, O. M. cap. († 1878), *Cur Verbum caro factum*, Catane, 1869; Kleutgen, S. J. († 1883), *Theologie der Vorzeit*, t. III, Munster, 1870; Tepe, S. J., *Prælectiones theologicæ*, t. III, *De Verbo incarnato*, Paris, 1896; card. Satolli, *De incarnatione*, Rome, 1888; Einig, *Tractatus de Verbo incarnato*, Trèves, 1811; Jungmann S. J., *Tractatus de Verbo incarnato*, Ratisbonne, 1897; F. A. Stentrup, S. J., *Prælectiones de Verbo incarnato, Christologia*, t. I-II; *Soteriologia*, t. III-IV, Inspruck, 1882-1889; Terrien, S. J., *S. Thomæ Aquinatis O. P., doctrina sincera de unione hypostatica Verbi Dei cum humanitate amplissima declaratio*, Paris, 1894; Chr. Pesch., S. J., *Prælectiones dogmaticæ*, t. IV, *De Verbo incarnato*, Fribourg-en-Brisgau, 1909; Mgr Janssens, *Summa theologica*, t. IV-V, *De Deo Homine;* Fribourg-en-Brisgau, 1901-1902; card. Billot, *De Verbo incarnato*, Rome, 1912; Mgr Van Noort, *De Deo redemptore*, Amsterdam, 1910; Jules Souben, *Nouvelle théologie dogmatique*, IV, *Le Verbe incarné*, Paris, 1914; Muncunill, S. J., *Tractatus de divini Verbi incarnatione*, Madrid, 1904; A. M. Lépicier, servite, *Tractatus de incarnatione Verbi*, 2 volumes, Paris, 1906; J. H. Selten, *Tractatus de Deo redemptore*, Bois-le-Duc, 1905; L. Grimal, S. S., *Jésus-Christ, étudié et médité*, t. I, *Traité du Verbe incarné*, Paris, 1910; Hugon, O. P., *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913; *De Verbo incarnato*, Paris, 1921. Citons également les manuels du card. Dubillard, Paris, 1884; de Mgr Nègre, Mende, 1896; de Mgr Perriot, Langres, 1876-1886; de Del Val, Madrid; 1906, de Hermann, de Prevel, Paris, 1912, et surtout ceux de M. Tanquerey, et de M. Labauche. Autres ouvrages récents en français, sur l'incarnation, voir FRANCE, t. VI, col. 698; sur JÉSUS-CHRIST, voir ce mot.

A. MICHEL.

INCESIN (Martin de Sainte-Marie), théologien de la congrégation cistercienne des feuillants, né à Paris, vivait encore en 1690. Il enseigna la philosophie et la théologie et publia : *Liber reseratus, seu prima Bibliorum elementa;* 2 in-8°, Paris, 1673, *Tabula generalis Summæ divi Thomæ, omnium ejus tractatuum numerum, ordinem et connexionem indicans*, in-8°, Paris, 1679; *Varii juris utriusque tituli, ac rerum indices una cum juris canonici historia abbreviata*, in-8°, Paris, 1684.

Morotius, *Cistercii reflorescentis chronologica historia*, part. III, in-fol., Turin, 1690, p. 123; Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, in-8°, Paris, 1704, col. 2641; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. II, p. 4; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 138, note 1.

B. HEURTEBIZE.

INCESTE. — I. Notion. II. Histoire. III. Raisons de sa prohibition. IV. Gravité selon les lignes et degrés. V. Peines canoniques. VI. Inceste légal et spirituel. VII. L'inceste chez les « Primitifs ».

I. NOTION. — C'est le péché commis par le commerce charnel qu'ont ensemble des personnes unies par la consanguinité et l'affinité aux degrés interdits par l'Église. Saint Thomas, qui le considère du côté de l'homme qui ne rend pas aux femmes l'honneur qui leur est dû, le fait consister *in abusa mulierum consanguinitate vel affinitate junctarum. Sum. theol.*, II^a II^æ, q. CLIV, a. 1. Mais la femme n'est pas toujours victime d'une violence; elle peut consentir et elle consent parfois à une union incestueuse.

Pour le saint docteur et pour tous les théologiens, l'inceste est une espèce déterminée du vice de la luxure. Les espèces de ce vice se différencient par la condition des femmes dont on abuse, l'inceste, étant *abusus consanguinearum vel affinium*, constitue une espèce particulière de luxure. *Ibid.*, a. 8. Bien que, de sa nature, l'inceste exige le commerce charnel, les théologiens reconnaissent cependant un caractère incestueux aux attouchements voluptueux des consanguins.

II. HISTOIRE. — A l'origine de l'humanité, l'union des frères et des sœurs, puis des cousins et des cousines ou des personnes ayant entre elles un lien d'affinité à un degré prohibé plus tard, a été nécessaire pour la propagation de l'espèce et elle n'avait alors aucun caractère incestueux. Avec la multiplication des familles, les mariages de parents rapprochés cessèrent d'être nécessaires et furent interdits par les lois. Saint Augustin le remarquait déjà : *Commixtio sororum et fratrum quanto fuit antiquior, compellente necessitate, tanto postea facta est damnabilior, religione prohibente. De civitate Dei*, l. XV, c. XVI, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 457-458. C'est l'histoire de ces prohibitions religieuses et civiles qu'il faut ébaucher.

1° *Chez les Égyptiens.* — Les Pharaons prenaient comme *épouse royale* « rarement une étrangère, presque toujours une princesse née dans la pourpre, une fille de Râ, autant que possible une sœur du Pharaon, qui, héritant au même degré et dans des proportions égales la chair et le sang du Soleil, avait plus que personne au monde qualité pour partager la couche et le trône de son frère. » G. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*. Paris, 1895, t. I, p. 270. Cf. p. 272. A l'époque thébaine, il y eut autant de reines que de rois. Les fils gardaient la prépondérance sur les filles, quand ils naissaient tous d'un frère et d'une sœur utérins et consanguins. Mais si les fils avaient une mère qui ne descendait pas de Râ, l'aînée de leurs sœurs issues de mariages incestueux devenait le Pharaon légitime et succédait à son père. *Ibid.*, 1897, t. II, p. 77-78.

Dans le peuple, l'union incestueuse entre mère et fils n'existait pas, mais l'union du père et de la fille n'était peut-être pas entièrement prohibée, et celle du frère avec sa sœur était réputée la plus juste et la plus naturelle. Dans les chants d'amour égyptiens, les mots *frère* et *sœur* ont le sens d'amant et de maîtresse. *Ibid.*, t. I, p. 50-51.

2° *Chez les Chaldéens.* — « Comme les rois, ne s'attribuant point une origine divine, n'étaient pas contraints d'épouser leurs sœurs, comme les Pharaons, pour entretenir la pureté de leur race, il s'en trouvait rarement entre leurs femmes qui possédassent sur la couronne des droits égaux aux leurs. » *Ibid.*, t. I, p. 708.

Le Code d'Hammourabi interdisait l'inceste au moins en ligne directe et au premier degré. « Si un homme a eu commerce avec sa fille, on chassera cet homme du lieu, § 154. Si un homme a choisi une fiancée pour son fils, et si celui-ci l'a connue, si le père lui-même ensuite est surpris à coucher dans son sein, on liera cet homme et on le jettera dans l'eau, § 155. Si un homme a choisi une fiancée pour son fils et si son fils ne l'a pas encore connue, et si lui-même a dormi dans son sein, il lui payera une demi-mine d'argent, et lui rendra intégralement tout ce qu'elle a apporté de

chez son père, et elle épousera qui elle voudra, § 156. Si un homme a dormi, après son père, dans le sein de sa mère, on les brûlera tous deux, § 157. Si un homme, à la suite de son père, est surpris dans le sein de celle qui l'a élevé, et qui a eu des enfants (de ce père), cet homme sera arraché de la maison paternelle, § 158. » V. Scheil. *La loi d'Hammourabi (vers 2000 av. J.-C.)*, Paris, 1904, p. 29-30; H. Winckler, *Die Gesetze Hammourabis*, Leipzig, 1902, p. 26.

Ainsi la mère et le fils incestueux sont punis plus sévèrement que le père incestueux : ils sont brûlés vifs, tandis que l'inceste du père le rend seulement passible de l'expulsion du lieu où il habite. Le fils ne pourra pas épouser sa fiancée, si, avant le mariage, son père a dormi avec elle. Mais si le père commet l'inceste avec sa bru, il sera lié et jeté dans l'Euphrate, dans la traduction du Père Scheil et de Winckler. Mais on a remarqué que le texte cunéiforme porte *Si* « elle », et non *Su* « lui ». On a pensé que c'était une erreur provenant d'une inadvertance du graveur. D. Mirande, *Code de Hammourabi et ses origines. Aperçu sommaire du droit chaldéen*, Paris, 1913, p. 69, ne l'admet pas. « On n'eût pas laissé subsister dans le texte de la loi, exposé aux regards du public, une pareille erreur facile à corriger sur la pierre. Sans doute, il répugne à nos idées de justice de voir, en ce cas, infliger à la fiancée la peine de la femme adultère, mais il n'est pas possible que le père de famille soit jeté au fleuve, quand on considère que, s'il a abusé de sa propre fille, il est seulement expulsé. » Le fils qui a des relations avec sa belle-mère est chassé de la maison paternelle.

Les Chaldéens ne reconnaissaient pas l'inceste par affinité, puisqu'un homme pouvait épouser les deux sœurs. Voir D. Milante, *op. cit.*, p. 64-65.

3° *Chez les Israélites.* — 1. *A l'époque patriarcale.* — La Genèse rapporte quelques exemples, bien connus, d'incestes au premier degré en ligne directe ou en ligne collatérale. A l'époque contemporaine de Hammourabi, nous connaissons celui des filles de Lot avec leur père, dont il n'est pas nécessaire de rappeler les circonstances. Gen., XIX, 30-38. Lot n'était pas coupable; si ses filles peuvent être excusées, le récit tend au moins à disqualifier les Moabites et les Ammonites, qui furent plus tard peu favorables aux Israélites. Deut., XXIII, 3, 4. Ruben dormit avec Bala, la concubine de son père, et Jacob ne l'ignora pas. Gen., XXXII, 22. Ce crime lui fit perdre son droit d'aînesse, XLIX, 3, 4. Thamar, la bru de Juda, tendit un piège à son beau-père qui fut coupable de fornication, et non d'inceste. Thamar était veuve des deux fils aînés de Juda, Her et Onan, et Juda avait refusé de lui donner le troisième, Sela. Ce refus provoqua sa démarche coupable. Elle devait être brûlée comme infidèle à ses précédents maris, ayant commis une sorte d'adultère, quand elle dévoila son stratagème. Gen., XXVIII, 14, 30. Juda reçut néanmoins de son père une bénédiction particulière, qui fit de lui l'ancêtre du Messie, Gen., XLIX, 8-12. et c'est par Thamar que cette bénédiction se réalisa. Matth., I, 3.

2. *Dans la législation mosaïque.* — Cette législation fait partie de ce qu'on appelle le Code sacerdotal. Avant d'indiquer en particulier les lois de la sainteté du mariage, Jéhovah ordonne à Moïse de défendre aux Israélites d'imiter les mœurs des Égyptiens du milieu desquels ils viennent, et celles des Chananéens, au milieu desquels ils vont habiter. Lev., XVIII, 1-3. Les unions incestueuses qui sont ensuite interdites, sont celles qu'un homme tenterait de contracter avec ses parentes par consanguinité : celle d'un fils avec sa mère, 7; celle d'un homme avec une autre épouse de son père, 8; cf. Deut., XXII, 30; celle d'un frère avec sa sœur de père ou de mère, née à la maison ou en dehors, 9; celle d'un grand'père avec sa petite fille, 10; celle d'un homme avec la fille de son père, 11; celle d'un fils avec la sœur de son père, 12; ou avec la sœur de sa mère, 13. L'unique motif donné est toujours l'unité de chair. Les unions incestueuses par suite d'affinité sont celles d'un neveu avec la femme de son oncle, 14; d'un père avec sa belle-fille, 15; d'un homme avec sa belle-sœur, 16; d'un homme avec une fille ou une petite-fille de sa femme, 17; enfin d'un homme avec la sœur de sa femme, du vivant de celle-ci, 18. Dans toutes ses prohibitions, l'homme est toujours nommé parce que c'est lui qui prend femme; ce sont donc de véritables interdictions de mariage, et non des répressions de crimes commis. Les mariages successifs d'une femme avec les frères de son premier mari, mort sans enfant, ne sont pas interdits en vertu de la loi du lévirat. Voir t. I, col. 519. Le législateur n'interdit pas non plus l'union d'un neveu avec sa tante maternelle, ni celle d'un oncle avec sa nièce. L'union d'un père avec sa fille n'est pas mentionnée; il est évident qu'elle était aussi interdite que celle d'un fils avec sa mère.

Les pénalités contre l'homme et la femme ayant commis le crime d'inceste sont établies dans une loi antérieure. Sont condamnés à mort le beau-fils et sa belle-mère, le beau-père et sa bru, le beau-père et la fille de sa femme, coupables d'inceste. Lev., XX, 11, 12, 14, 17. Le frère et la sœur de père ou de mère, coupables du même crime, n'étaient pas frappés de mort; ils étaient seulement retranchés publiquement du peuple de Dieu par une sorte d'excommunication, 17. Le neveu qui commettra un inceste avec sa tante paternelle ou maternelle, portera avec sa complice la peine de son crime, peine qui n'est pas indiquée, 19. S'il s'est uni avec la femme de son oncle paternel ou maternel, ils mourront sans enfant, 20. L'homme qui épousera la femme de son frère vivant fera une action illicite, et ils seront sans enfants, 21.

Dans les malédictions qu'il prononça sur le mont Hébal, Moïse rappela les cas les plus graves de l'inceste : ceux d'un fils avec la femme de son père, d'un frère avec sa sœur paternelle ou maternelle, d'un gendre avec sa belle-mère, et chaque fois le peuple réuni ratifiait la malédiction par un *Amen* d'acquiescement. Deut., XXVII, 20, 22, 23. Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in Exodum et Leviticum*, Paris, 1897, p. 480-483, 499, 499.

3. *Dans l'histoire du peuple juif.* — Les livres historiques et prophétiques de l'Ancien Testament racontent plusieurs unions incestueuses, qui se produisirent parmi les Israélites. Il suffira de les mentionner : celle, par viol, d'Ammon, fils de David, avec Thamar, sœur d'Absalon, II Reg., XIII, 11-14, 28, 29; celle d'Absalon avec les concubines de son père, encore vivant, II Reg., XVI, 21, 22. Si Adonias, fils de David, demanda à Salomon Abisag, la concubine de son père, après la mort de celui-ci, sa demande ne fut pas incestueuse, puisque David n'avait pas connu la Sulamite. III Reg., II, 13-23. Plus tard, Amos signale, au nombre des crimes qui se commettaient dans le royaume d'Israël, celui d'un père et de son fils, qui allaient à une même fille, II, 7. Le prophète Ézéchiel reprocha aux habitants de Jérusalem les incestes que commettaient des fils avec la femme de leur père, des beaux-pères avec leurs belles-filles, des frères avec leurs sœurs, XXII, 10, 11.

Ce furent sans doute des crimes de ce genre qui, parvenus à la connaissance des Romains, permirent à Tacite, *Hist.*, V, 5, de porter ce jugement sévère sur les Juifs de son temps : « Race très portée à la licence des mœurs; ils s'abstiennent avec les étrangères, mais entre eux ils se permettent tout. »

Hérode Antipas avait épousé Hérodiade, femme de

son oncle Philippe, du vivant même de ce dernier, après avoir renvoyé sa première femme, fille du roi arabe Aréthas, avec laquelle il avait longtemps vécu. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, v, 1. Saint Jean-Baptiste condamna donc avec raison cette union incestueuse, contraire à la loi mosaïque. Marc., VI, 17, 18.

A la fin du Ier siècle de notre ère, les deux écrivains juifs, Josèphe, *Ant. jud.*, XX, II, 1, et Philon, *De specialibus legibus*, l. II, blâmaient énergiquement les unions incestueuses des païens.

4° *Chez les Mèdes et les Perses.* — D'après les traditions iraniennes, la déesse Spenta-amaiti, la fille d'Arouramazdà et son épouse, devint la mère du premier mortel et par lui l'aïeule du genre humain. Un des moyens d'expiation que Zoroastre commandait à ses fidèles était de marier une jeune fille saine à un homme juste. Le mariage était obligatoire, et plus la parenté était proche entre les conjoints, plus il paraissait louable. Aussi non seulement la sœur s'unissait à son frère comme en Égypte, mais encore le père à sa fille ou la mère à son fils, du moins parmi les Mages. G. Maspero, *op. cit.*, 1899, t. III, p. 580, 588-589. C'est pourquoi les auteurs classiques et les Pères de l'Église leur reprochent leurs mariages incestueux et la dépravation de leurs mœurs; mais ils semblent avoir pris pour un raffinement de débauche ce qui était avant tout une pratique religieuse. *Ibid.*, p. 595, note 6.

5° *Chez les Grecs.* — La mythologie abondait en unions des dieux entre parents très proches, même entre ascendants et descendants. La société du temps d'Homère, conservait les mêmes idées, quoique l'Odyssée fût très dure pour l'attentat involontaire d'Œdipe. A l'époque historique, l'union entre ascendants et descendants était prohibée; l'union entre frères et sœurs germains consanguins et utérins n'était pas tolérée non plus et les Grecs s'étonnaient des mœurs des Égyptiens et des Achéménides. Cependant, le mariage entre frère et sœur était permis, dans certains cas différents, à Athènes et à Sparte, où on pratiquait le lévirat. Les mœurs étaient généralement conformes au droit, et les unions entre consanguins et demi-frères et sœurs étaient rares. En dehors de ces cas de mariages prohibés, les Grecs avaient coutume de se marier entre proches parents. Voir art. *Inceste*, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. III *a*, p. 449-455.

6° *Chez les Romains.* — Le droit romain était plus rigoureux. Au sens strict, il désignait par *incestum* l'impudicité des vestales et le commerce prohibé entre personnes unies par un lien de parenté ou d'affinité. Tous les membres d'une famille étant sous l'autorité du père, tout mariage entre eux était interdit non seulement par la loi civile, mais encore par la loi morale. On distinguait l'inceste *juris gentium* et l'inceste *juris civilis*. Le premier interdisait le mariage entre ascendants par le *sang* ou l'adoption ou alliés dans la même ligne et descendants naturels ou par adoption ou alliés dans la même ligne, entre frère et sœur ou alliés au même degré. Le second, fixé par les lois civiles, prohibait l'union entre l'oncle et le nièce ou petite-nièce, la tante et le neveu ou petit-neveu. La prohibition s'arrêtait au sixième degré. Avant la seconde guerrre punique, elle fut levée pour ce dernier degré. Peu après, le mariage fut permis entre cousins germains, parents au quatrième degré. L'empereur Claude fit autoriser par le sénat le mariage entre un oncle et la fille de son frère; mais Constantin abrogea cette autorisation. L'ancien droit frappait de sanctions sévères l'inceste *juris gentium*. Aucune loi ne punissait l'inceste *juris civilis*. Sous l'empire, le mariage incestueux fut considéré comme nul et les enfants comme *spurii;* le mari était puni de relégation; la femme et les mineurs n'étaient soumis à aucune peine. *Ibid.*, p. 455-456. Pour l'inceste par affinité, voir Affinité, t. I, col. 519-520.

7° *Dans le christianisme.* — 1. *Interdiction de l'inceste dans le décret apostolique.* Act., XV, 29. — Quelques interprètes modernes ont entendu la πορνεία, interdite aux hellénochrétiens dans ce décret, non pas de la simple fornication qui, aux yeux des païens, était une action indifférente, mais qui, pour les chrétiens, était une souillure morale et un péché, ni de la fornication religieuse, en rapport avec la prostitution qui se pratiquait dans les temples de Syrie, comme l'entend Preuschen, *Die Apostelgeschichte*, dans *Handbuch zum Neuen Testament*, Tubingue, 1912, t. IV, p. 95, mais des rapports sexuels interdits par la loi mosaïque, tant des unions incestueuses, Lev., XVIII, 6-18, que des autres relations prohibées, 19-23, fautes que commettaient les tribus chananéennes, qui souillaient leur pays, que Dieu voulait punir sévèrement et qu'il interdisait même aux étrangers qui vivaient au milieu de son peuple, 24-30. Ces unions et ces relations sexuelles étaient donc défendues par Dieu aux païens eux-mêmes. A l'assemblée de Jérusalem, il s'agissait de savoir si l'on imposerait les observances légales des Juifs aux païens convertis, et on avait décidé de les en dispenser. Act., XV, 1-11. Mais saint Jacques demanda qu'on exigeât d'eux au moins trois abstentions de pratiques païennes, que la loi mosaïque interdisait, 20. Or, à moins de supposer que Paul et Barnabé permettaient aux païens convertis la fornication, ce qui est tout à fait invraisemblable, il faut penser que saint Jacques insistait spécialement sur des pratiques que les fidèles, issus du paganisme, auraient pu continuer à suivre conformément à leurs habitudes antérieures et à des coutumes spéciales à leurs pays. Au nombre de ces coutumes pouvaient se trouver les unions incestueuses, et nous verrons bientôt que la communauté de Corinthe n'avait pas exclu un incestueux de son sein. Or, on pouvait, sans violer le principe de la liberté des hellénochrétiens, admis par l'assemblée, imposer à ceux-ci des interdits de la loi juive que Dieu avait imposés aux païens, quoiqu'ils fussent des souillures légales, spécialement graves aux yeux des Juifs. Voir J. G. Sommer, *Das Aposteldekret*, dans *Theologische Studien und Skizzen aus Ostpreussen*, Kœnigsberg, 1887, t. II, n. 4, p. 43-48; H. J. Holtzmann, *Die Apostelgeschichte*, 3e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 98; H. Wilbert, *Het verbod van het Apostelconcil* (Act., XV, 28-29) *Studiën*, dans *Tijdschrift van Godsdienst, Wetenschap en Letteren*, 1907, t. LXVII, p. 211; M. Hagen, *Lexicon biblicum*, Paris, 1907, t. II, col. 757; A. Loisy, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1921, p. 558, 590-591.

Cette interprétation cadre bien avec la situation historique, puisqu'il s'agissait seulement des observances juives, et avec la recension orientale du texte, qui est généralement admise par les critiques. La signification morale de la recension occidentale, adoptée par Harnack, voir Idolothytes. col. 670, est justement réfutée par Loisy, *op. cit.*, p. 588-594. Le P. Six, *Das Aposteldekret*, Inspruck, 1912, p. 39-41, oppose à l'interprétation précédente que le sens étendu, donné à πορνεία, s'écarte trop du sens ordinaire du mot et qu'il pouvait être difficilement compris par les païens convertis au Ier siècle de notre ère. Or, comme nous allons le voir, saint Paul signale le cas de l'incestueux de Corinthe comme un exemple rare de πορνεία. I Cor., V, 1. D'autre part, saint Jacques justifie sa motion par le fait que Moïse est prêché tous les samedis dans les synagogues des villes helléniques. Act., XV, 21. Le sens de son argument est clair. Les restrictions qu'il demande d'imposer aux païens convertis ne les surprendront pas. Ils connaissent par la prédication synagogale du Pentateuque les unions réprouvées par

Dieu et interdites aux païens eux-mêmes. Elles sont rappelées aux prosélytes. Les païens convertis les connaissent donc, et ils comprendront aisément qu'elles leur soient imposées. Voir A. Loisy, *op. cit.*, p. 594-595.

2. *L'incestueux de Corinthe.* — Dans cette ville renommée pour sa corruption, il se produisit, parmi les chrétiens, un cas spécial de fornication, rare même chez les païens : un homme vivait avec la femme de son père, c'est-à-dire avec sa belle-mère. Prévenu par le bruit public qui se répandit d'Église à Église, saint Paul, qui était à Éphèse, reprocha vivement aux chrétiens de Corinthe de n'avoir pas réprimé ce scandale. Ils n'en avaient pas même pris le deuil, qui aurait eu pour effet de les éloigner du coupable et de le retrancher ainsi de la communauté. Absent de corps, mais présent d'esprit, l'apôtre a déjà jugé le coupable. Réuni en esprit avec la communauté, il a décidé, par le nom et la puissance de Jésus-Christ, de livrer cet homme à Satan, cf. I Tim., I, 20, c'est-à-dire non pas seulement de l'exclure de la communauté, de l'excommunier, comme on aurait dû le faire, mais de lui imposer une peine plus grave, un châtiment corporel, douloureux, mortel, dont Satan sera l'instrument, puisque c'est pour la destruction de sa chair, qu'il le lui impose, afin que, par ce châtiment corporel, le coupable soit sauvé au jour de la venue du Seigneur. Saint Paul ajoute une leçon pour la communauté, qui n'a pas lieu de se glorifier d'un pareil acte, commis dans son sein. Il y a plutôt lieu de se tenir humblement sur ses gardes, car un peu de levain fait lever toute la pâte. La coupable indulgence de la communauté pourrait la porter à d'autres fautes. Qu'ils se purifient du vieux levain, des restes du vieil homme, de leur ancienne vie païenne, pour qu'ils soient tous des pains azymes, purs de tout mauvais levain. I Cor., V, 1-8. De ce que l'apôtre ne punit pas la complice de l'incestueux, on conclut avec raison qu'elle n'était pas chrétienne.

Beaucoup de commentateurs pensent que l'incestueux, devenu une cause de tristesse pour la communauté, aurait subi le châtiment infligé par l'apôtre. L'état auquel il aurait été réduit serait devenu, aux yeux de Paul, une raison de le consoler et de lui faire grâce. Aussi, dans sa II^e^ lettre aux Corinthiens, V, 5-11, engageait-il ses lecteurs à user de charité envers lui. Il leur avait écrit pour mettre leur obéissance à l'épreuve. Satisfait de leur conduite, il pardonne comme eux-mêmes pardonneront, afin qu'ils ne soient pas dupes de Satan, car il n'ignore pas les desseins du démon. Mais ce coupable, auquel l'apôtre fait grâce, n'est pas l'incestueux, qui aurait fait tort à son père. L'offense est personnelle à l'apôtre; la majorité des chrétiens de Corinthe l'avait blâmée, mais la minorité n'en avait pas fait justice. Il s'agit donc plutôt d'un Corinthien, qui aurait injurié publiquement saint Paul à l'occasion peut-être de l'incestueux, ou d'un judaïsant, venu de Palestine à Corinthe pour détruire l'œuvre de l'apôtre, et qui aurait attaqué sa personne et son autorité apostolique en pleine assemblée chrétienne. La majorité a puni cet insulteur; mais une minorité, ayant trouvé trop sévère la peine infligée, aurait été trop indulgente pour le coupable.

La loi évangélique n'avait pas abrogé la loi mosaïque sur ce point.

3. *Accusation contre les premiers chrétiens.* — Au nombre des accusations que les païens portaient contre les mœurs des chrétiens figure celle d'unions incestueuses qu'ils pratiquaient dans leurs agapes ou réunions religieuses. Ces accusations se fondaient à la fois sur le secret qui entourait ces réunions, sur des dénonciations d'esclaves païens au service des chrétiens et sur quelques aveux extorqués, et parfois aussitôt rétractés, au milieu des supplices. Voir la Lettre des Églises de Lyon et de Vienne, dans Eusèbe. *H. E.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 408, 413, 416, et les Actes de saint Épipode, *P. G.*, t. V, col. 1458. Mais les apologistes chrétiens ont réfuté cette calomnie, en attaquant parfois les mœurs incestueuses des païens accusateurs. Voir S. Justin, *Apol.*, I, n. 29, *P. G.*, t. VI, col. 373; Athénagore, *Legatio pro christianis*, n. 3, 52, *ibid.*, col. 896, 964; S. Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, l. III, n. 4, 6, *ibid.*, col. 1125, 1128-1129; Minucius Félix, *Octavius*, c. IX, *P. L.*, t. III, col. 262; Tertullien, *Apologeticum*, c. II, VII, IX, *P. L.*, t. I, col. 271, 306-307, 325-327; Origène, *Contra Celsum*, l. I, n. 1, *P. G.*, t. XI, col. 652.

4. *Décisions des conciles du IV^e^ siècle.* — A défaut de législation ecclésiastique sur le mariage, plusieurs conciles particuliers eurent à régler des cas d'unions incestueuses. Celui d'Elvire (Espagne), tenu vers l'an 300, décida qu'un homme qui, après la mort de sa femme, aurait épousé la sœur de celle-ci, qui serait chrétienne, elle aussi, serait privé de la communion pendant cinq ans, à moins que la maladie ne rendît plus tôt sa réconciliation nécessaire. Can. 61, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 15-16; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 256. Un concile, réuni à Néocésarée en Cappadoce en 314 ou en 325, condamna à l'excommunication jusqu'à sa mort une femme qui aurait épousé successivement deux frères. Si elle était en danger de mort et si elle promettait de rompre la seconde union illégitime en cas de guérison, on pourrait, par miséricorde, l'admettre à la pénitence. Si elle-même, ou son mari, mourait dans cette union, la pénitence restera rigoureuse pour la partie survivante. Can. 2, Mansi, *ibid.*, col. 539; Hefele, *ibid.*, t. I, p. 328.

Dès qu'il fut évêque de Césarée en Cappadoce, en 370, saint Basile, questionné, répondit qu'un homme après la mort de sa femme ne pouvait épouser la sœur de la défunte. Un anonyme, sous le nom de Diodore, attaqua cette solution. Saint Basile la justifia et démontra qu'à défaut d'une interdiction formelle du Christ, la coutume avait toujours prohibé ces mariages à Césarée. *Epist.*, CLX, *P. G.*, t. XXXII, col. 621-628. Cf. Hefele, t. I, p. 256. Il eut à résoudre un autre cas d'union incestueuse, par consanguinité, celui d'un chrétien qui aurait épousé sa sœur de père et de mère. Interrogé par saint Amphiloque, évêque d'Iconium, il fixa la pénitence qu'il fallait lui imposer. Cet homme ne pouvait pas être admis à la maison de prière, tant qu'il n'aurait pas rompu cette union. Après qu'il aura manifesté son repentir, on lui imposera trois années de pleurs, durant lesquelles, debout devant l'église, il supplicrait tous ceux qui entreraient de prier pour lui. Durant trois autres années, il serait admis seulement à l'audition des lectures de la sainte Écriture mais non à la prière. Contrit et humilié, il serait ensuite *prosterné* aux offices durant les trois années suivantes. La dixième année de sa pénitence, il serait admis à la prière, sans prendre part à l'oblation. Après deux années d'assistance à la prière, il serait enfin jugé digne de la communion. *Epist.*, CCXVII, III^e^ canonique, n. 75, *ibid.*, col. 804.

5. *Sanctions des empereurs chrétiens contre les incestueux.* — Ces empereurs aggravèrent les pénalités de la législation romaine en matière d'inceste. Les fils de Constantin punirent les incestueux de la peine capitale. Théodose les condamna à la peine du feu et à la confiscation de leurs biens. Arcadius supprima cette loi pénale, mais maintint la nullité des mariages incestueux, la confiscation de la dot et la restriction du droit de tester. Justinien punit le mari incestueux de la déportation ou de la relégation, de la privation de ses emplois et de la perte de ses biens, qui étaient confisqués, s'il n'y avait pas d'enfants légitimes pour

en hériter. Les hommes de basse condition étaient frappés de châtiments corporels. La femme, qui avait consenti à l'union incestueuse, subissait la même peine que son mari. Cf. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de Daremberg et Saglio, t. III, p. 456.

6. *Les conciles du VI^e^ au XII^e^ siècle.* — Ceux d'Agde (506), can. 61, et d'Epaone (517), can. 30, interdirent les unions incestueuses en énumérant leurs différentes espèces. Les coupables ne pouvaient obtenir leur pardon tant qu'ils n'étaient pas séparés. Or, « sans compter les unions qu'on ne peut nommer, il faut regarder comme incestueuses les unions suivantes : lorsque quelqu'un épouse la veuve de son frère ou la sœur de sa femme décédée, ou sa belle-mère, ou sa cousine germaine ou bien une cousine issue de germaine. Ces mariages sont défendus, mais nous ne cassons pas ceux qui ont déjà été contractés. De plus, si quelqu'un se marie avec la veuve de son oncle du côté paternel ou du côté maternel, ou bien avec sa belle-fille, ou quiconque contracterait à l'avenir une union illicite qui doit être dissoute, aura la liberté d'en contracter ensuite une meilleure. » Mansi, t. VIII, col. 562-563; Hefele, *op. cit.*, Paris, 1908, t. II, p. 1007, 1040-1041.

Nicétius, archevêque de Trèves, était persécuté, parce qu'il avait excommunié quelques Francs puissants en raison de leurs mariages incestueux. La question fut traitée au concile que le roi d'Austrasie, Théodebald, réunit à Toul, le 1^er^ juin 550, mais les actes de ce concile sont perdus. Une note de Mappinius, archevêque de Reims, nous renseigne seule à ce sujet; il y est dit que l'archevêque de Trèves aurait dû s'adresser à son collègue de Reims, le métropolitain le plus voisin, plutôt qu'au roi. Mansi, *ibid.*, col. 147-148; Hefele, *op. cit.*, Paris, 1909, t. III, p. 164.

Le canon 4 du III^e^ concile de Paris, tenu après 556, interdit les mariages incestueux qu'un homme contracterait avec la veuve de son frère, sa belle-mère, la veuve d'un oncle paternel ou maternel, la sœur de sa propre femme, sa bru, sa tante paternelle ou maternelle, sa belle-fille ou la fille de celle-ci. Can. 4. Mansi, *ibid.*, col. 745; Hefele, *ibid.*, t. III, p. 172.

Le canon 12 du concile de Clermont (535) interdisait les mariages incestueux à différents degrés. Mansi, *ibid.*, col. 161; Hefele, *ibid.*, t. II, p. 1141. Le III^e^ concile d'Orléans (538) portait la même défense. Il ajoutait : « Si, aussitôt après leur baptême, et sans connaître encore cette défense, des néophytes contractent de pareils mariages, ces mariages ne doivent pas être cassés. » Can. 10. Mansi, t. IX, col. 14-15; Hefele, *ibid.*, t. II, p. 1159. Le IV^e^ concile d'Orléans, tenu en 541, rappelait cette prohibition et ajoutait une peine à son infraction : « Quiconque n'observe pas les ordonnances du précédent concile d'Orléans au sujet des mariages incestueux, doit être puni conformément aux canons du concile d'Épaone. » Can. 27. Mansi, *ibid.*, col. 118; Hefele, *ibid.*, t. II, p. 1169.

Le concile Quinisexte ou *in Trullo*, de 692, prohibe les mariages incestueux sous peine d'une excommunication de sept ans et il ordonne de les casser. Can. 54. Mansi, t. XI, col. 968; Hefele, *ibid.*, t. III, p. 569. Cf. Assemani, *Bibliotheca juris orientalis*, t. V, col. 165 sq.

Au VIII^e^ siècle, la législation conciliaire continue à inetrdire les mariages incestueux. Ainsi au I^er^ concile de Rome, tenu en 721, les membres déclarent anathème celui qui épousera la femme de son frère, can. 5, sa belle-mère *(novercam)* ou sa bru, can. 6, sa cousine germaine, can. 7, une femme de sa propre parenté ou celle que son parent avait épousée, can. 9. Mansi, t. XII, col. 263. Ainsi encore le concile de Leptinnes (743) ordonne que, conformément aux canons, ces mariages qui sont en opposition avec la loi, soient interdits et punis par les évêques. Can. 3. Mansi, t. XII, col. 371; Hefele, t. III, p. 833.

Un des faux évêques hérétiques déposés de la prêtrise par saint Boniface, voulant introduire le judaïsme dans l'Église, soutenait qu'il était permis à un chrétien d'épouser la veuve de son frère défunt. Dénoncé au concile de Latran, en 745, il fut frappé d'anathème et on décida que, s'il ne s'amendait, il serait condamné avec ses partisans au tribunal de Dieu. Hefele, t. III, p. 876, 880.

A cette époque, le maire du palais, Pépin, interrogea sur diverses questions le pape Zacharie, qui avait présidé le concile romain de 743. Le souverain pontife y répondit, en 747, par 27 *capitula*, dont le 22^e^ rappelle l'interdiction des mariages de deux frères avec deux sœurs par le 2^e^ canon du concile de Néocésarée. Il ajoute que, conformément aux décrets des papes antérieurs, les mariages sont défendus entre personnes unies par un degré de parenté. Hefele, t. III, p. 892.

Les degrés de parenté sont fixés au concile de Verberie (753) : « Les cousins à la troisième génération qui se marient doivent être séparés; mais ils pourront, après pénitence, se remarier. Ceux qui se trouvent entre eux à la quatrième génération et sont mariés ne doivent pas être séparés, mais cependant, à l'avenir, ces mariages entre cousins au quatrième degré ne sont plus autorisés. » Can. 1. *Ibid.*, p. 918; Mansi, t. XII, col. 566-567.

Le canon 11 du concile de Compiègne (757) est ainsi libellé : « Un homme étant légitimement marié, son frère commet un adultère avec sa femme, ce frère et cette femme devront s'abstenir de tout mariage. Quant à l'homme lésé, il pourra se remarier. » *Ibid.*, p. 942.

Le 11 mai 813, le concile, réuni à Arles, interdit les unions incestueuses, parmi lesquelles il comprend celles qui uniraient des personnes apparentées par affinité. Can. 11. Mansi, t. XIV, col. 60-61; Hefele, *ibid.*, p. 1136. Le concile assemblé à Mayence, deux jours auparavant, statuait que celui qui vivait dans une union incestueuse et ne voulait pas s'amender, serait excommunié, can. 53, et qu'à l'avenir on ne devrait plus se marier au quatrième degré et que dès lors une telle union serait cassée. Can. 54. Mansi, *ibid.*, col. 75; Hefele, *ibid.*, p. 1142.

En 868, le pape saint Nicolas I^er^, dans deux de ses réponses aux 106 questions que lui avaient posées les Bulgares, traite de l'inceste. Il renvoie au jugement du prêtre celui qui a eu des relations avec une femme de son sang, q. XXIX. La réponse à la question XXXIX mérite d'être citée en entier : *De consanguinitate generationum exquiritis ut quibus utique feminis jungi debeatis, liquido cognoscatis; verum quod leges hinc sanciunt jam meminimus, et denuo memorare summatim operæ pretium ducimus, aiunt enim : Ergo non omnes nobis uxores ducere licet; nam quarumdam nuptiis abstinere debemus, inter eas enim personas quæ parentum liberorumque locum inter se obtinent, nuptiæ contrahi non possunt, veluti inter patrem et filiam, vel avum et neptem, matrem et filium, aviam et nepotem, et usque ad infinitum. Inter eas quoque personas quæ ex transverso gradu cognationis junguntur, est quædam similis observatio, sed non tanta.* Le pape ajoute qu'il envoie à leur évêque les décrets du pape Zacharie. Mansi, t. XX, col. 413, 415; *P. L.*, t. CXIX, col. 978.

Le concile de Worms (888), sans fixer les degrés de parenté, décide que tant qu'on ne connaît pas exactement le degré de parenté qui existe entre deux personnes, il y a une raison suffisante de surseoir à leur mariage. Can. 32. Celui qui a péché avec deux sœurs ou avec des personnes avec lesquelles l'Ancien Testament défendait de se marier, pourra, après une pénitence suffisante, se remarier. Can. 33. Ce dernier canon

adoucissait la discipline précédente qui, dans ces cas, interdisait le mariage. Mansi, t. XV, col. 875; Hefele, *op. cit.*, 1911, t. IV, p. 463-464. Voir ADULTÈRE, t. I, col. 485.

En 895, le concile de Tribur prit plusieurs décisions relativement à l'inceste.

Can. 41. Si quelqu'un ne peut, pour cause de maladie, cohabiter avec sa femme et si, pendant ce temps, son frère s'oublie avec cette femme, celle-ci ne pourra plus à l'avenir avoir commerce avec son beau-frère ni avec son mari, car le mariage, qui était auparavant légitime, a cessé de l'être par suite de cet inceste. Toutefois, pour venir en aide à la faiblesse humaine, l'évêque pourra, lorsque la femme aura fait pénitence, l'unir de nouveau à son mari légitime alors guéri. Can. 42. Si quelqu'un a commis un inceste dans un diocèse étranger, l'évêque du diocèse où l'inceste a été commis, doit appliquer le châtiment. Can. 43. Un homme a péché avec une femme, puis son frère ou son fils à son insu avec cette femme, cet homme pourra se marier après avoir fait pénitence. Quant à la femme, elle fera aussi pénitence, mais ne pourra pas se marier. Can. 44. Celui dont le frère a eu avec une femme des relations qu'il ignore, peut épouser cette femme, mais son frère sera soumis à une pénitence sévère, pour lui avoir caché ce qui s'était passé. La femme ne pourra jamais se marier; d'après le canon 2 de Néocésarée, elle devrait faire pénitence le reste de sa vie. Toutefois l'évêque pourra en abréger la durée. Can. 45. Celui qui aura péché avec les deux sœurs passera le reste de ses jours dans la pénitence et dans la continence. La seconde des deux sœurs sera condamnée à la même peine, si elle savait la faute de la première. Si elle l'ignorait, elle fera pénitence, mais pourra se marier. Hefele, t. IV, p. 703; Mansi, t. XVIII, col. 152-154.

Le synode normand, tenu à Rouen en 1074, décide que deux personnes séparées à la suite d'union incestueuse devaient vivre dans la chasteté jusqu'à ce qu'elles se remarient. Can. 14. Mansi, t. XX, col. 38; Hefele, *op. cit.*, 1912, t. V, p. 113. Le concile, réuni à Girone en 1078, règle que des conjoints unis par un lien de parenté doivent se séparer et donner satisfaction; faute de quoi, ils seraient excommuniés. Can. 8. Mansi, *ibid.*, col. 519; Hefele, *ibid.*, p. 245.

Le 12 mars 1093, au concile de Troia, dans le duché de Pouille, le pape Urbain II prescrivit de rompre toutes les unions incestueuses. Can. 1. Mansi, *ibid.*, col. 790; Hefele, *ibid.*, p. 371-372. Le concile de Londres de 1102 prohiba les mariages jusqu'au septième degré et déclara que quiconque connaissait un mariage incestueux et ne le dénonçait pas participait au crime de l'inceste. Can. 24. Mansi, *ibid.*, col. 1152; Hefele, *ibid.*, p. 477.

Le IX^e^ concile général, réuni au palais du Latran en 1123, interdit les alliances entre parents consanguins, « parce qu'elles sont défendues par les lois divines et humaines. » Les lois divines appellent maudits ceux qui les contractent et ceux qui en naissent; les lois humaines les appellent infâmes et les excluent des héritages. « C'est pourquoi, suivant l'exemple de nos pères, nous les notons d'infamie et les regardons comme infâmes. » Can. 20. Mansi, t. XXI, col. 233; Hefele, *ibid.*, p. 634. En 1139, le X^e^ concile œcuménique, II^e^ de Latran, renouvela cette interdiction. Can. 17. Mansi, *ibid.*, col. 530-531; Hefele, *ibid.*, p. 730. Le concile de Londres de 1125 avait décidé que ceux qui sont parents par le sang ou par alliance ne pourraient pas se marier entre eux jusqu'au septième degré; s'ils étaient déjà mariés, on devait les séparer. Can. 16. Mais il fallait que la parenté fût certaine. Can. 17. Mansi, *ibid.*, col. 333; Hefele, *ibid.*, p. 659. Le concile de Clermont-Ferrand en 1130 interdit aussi les mariages entre parents. Can. 12. Mansi, *ibid.*, col. 439-440; Hefele, *ibid.*, p. 688.

En 1166, le concile de Constantinople agita la question des mariages au septième degré de consanguinité, que le patriarche Alexis avait prohibés, au siècle précédent, mais sans dissoudre ceux qui étaient déjà conclus, sauf à infliger une pénitence aux époux. Mais ce décret n'était pas observé par tous. Pour écarter cet abus, on décida que ces mariages seraient désormais cassés et que les contractants seraient excommuniés. Hefele, *ibid.*, p. 1050.

Le concile national irlandais, tenu à Cashel en 1171, interdit aussi les mariages entre parents. Can. 1. Mansi, t. XXII, col. 133; Hefele, *ibid.*, p. 1053. Celui de Droléa en Dalmatie (1199) les prohiba jusqu'au septième degré, afin de faire appliquer la loi ecclésiastique. Can. 6. Mansi, *ibid.*, col. 703; Hefele, *ibid.*, p. 1223. Le synode, tenu à Westminster la même année, défendit aux hommes d'épouser aucune parente de leur première femme et aux femmes aucun parent de leur premier mari. Can. 11, Hefele, *ibid.*, p. 1225.

Au XII^e^ concile œcuménique, IV^e^ de Latran, en 1215, sous Innocent II, le canon 50, *Non debet*, supprima l'interdiction de contracter mariage en raison de l'affinité du second et du troisième genre, voir t. I, col. 520, et il restreignit l'empêchement de mariage pour consanguinité aux quatre premiers degrés en raison des difficultés qu'apportait l'interdiction jusqu'au septième degré. Il déclara que cette restriction était perpétuelle, *ut si qui contra prohibitionem hujusmodi præsumpserint copulari, nulla longinquitate defendantur annorum, cum diuturnitas temporum non minuat peccatum, sed augeat; tantoque graviora aut crimina, quanto diutius infelicem detinent animam alligatam.* Mansi, *ibid.*, col. 1035-1038. Cf. Hefele, *ibid.*, p. 1372-1373. Ce canon, inséré au *Corpus juris canonici*, l. IV, tit. XIV, *De consanguinitate*, c. 8, a fait loi jusqu'au nouveau Code. Aussi, au synode de Breslau en 1248, on déclara que les évêques de Pologne ne devaient pas tolérer de mariages incestueux. Can. 24. Hefele, t. V, p. 1709.

7. *Le Codex juris canonici de Pie X et de Benoit XV.* — Disons seulement qu'il a restreint la consanguinité au troisième degré de la ligne collatérale et l'affinité au second degré de la même ligne. Can. 1042, § 2, 1°, 2°. Le péché d'inceste n'existe donc plus que dans les relations charnelles de parents ou d'alliés à ces degrés d'empêchements dirimants du mariage.

Nous n'avons envisagé ces prohibitions ecclésiastiques que comme des préceptes, dont la violation produit le péché mortel d'inceste. La question de la constitution d'un empêchement dirimant du mariage incestueux est traitée ailleurs. Elle l'a déjà été, pour l'affinité, au t. I, col. 518-527; elle le sera, pour la consanguinité, à l'art. PARENTÉ NATURELLE.

III. RAISONS DE SA PROHIBITION. — Selon saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a^ II^æ^, q. CLIV, a. 9, elles résultent des inconvenances qui se rencontrent dans le commerce charnel des consanguins et des alliés aux degrés prohibés par l'Église. Or, ces inconvenances sont de trois sortes. La première est contraire au respect qu'on doit naturellement à ses parents et à ceux qui tirent d'eux leur origine à un degré rapproché. Or, les rapports charnels entre parents et consanguins, par les mouvements de volupté qu'ils provoquent, *ibid.*, q. CXLII, a. 4, ad 3^um^, et qu'il est difficile de modérer, et par ce qu'ils ont naturellement de contraire à la pudeur, q. CLI, a. 4, constituent quelque chose de honteux, qui est contraire à cet honneur et deviennent ainsi inconvenants. L'affinité s'établissant avec les consanguins entraîne la même inconvenance que la consanguinité, ad 2^um^. Ne pourrait-on pas ajouter qu'il répugne que des consanguins, qui ont la même chair, Lev., XVII, 17, aient des relations sexuelles avec une même personne et deviennent ainsi avec elle une même chair, Gen., II, 24? La seconde raison résulte de la communauté de vie que mènent nécessairement les personnes d'une même famille. Or, si

les relations charnelles n'étaient pas interdites entre les parents, cette communauté de vie fournirait l'occasion de les multiplier, et ainsi les consanguins se livreraient trop facilement à la luxure. Aussi la loi mosaïque interdisait surtout les rapports sexuels entre consanguins. Le même inconvénient peut résulter aussi de la communauté de vie plus étroite qui se forme entre les personnes unies par le lien de l'affinité. La troisième raison est que les mariages entre parents et alliés diminueraient le nombre des amis dans le monde. En épousant une personne étrangère à sa propre famille, un homme contracte une amitié spéciale avec tous les consanguins de son épouse, et celle-ci avec les consanguins de son mari, comme s'ils étaient leurs consanguins. Aussi saint Augustin a-t-il vu dans l'union de membres de diverses familles un moyen d'entretenir et de développer la charité et la concorde entre les hommes. *De civitate Dei*, l. XV, c. XVI, *P. L.*, t. XLI, col. 459. L'inceste est donc une forme spéciale de la luxure et il est spécialement interdit.

IV. Gravité selon les lignes et les degrés. — 1° Les incestes commis entre parents suivant la ligne directe des générations sont, de leur nature, plus inconvenants et répugnent davantage à la raison que ceux qui sont commis entre parents selon la ligne collatérale, en raison de la parenté plus rapprochée. Ainsi les incestes des parents avec leurs enfants, du père avec sa fille, de la mère avec son fils ou des grands parents avec leurs petits enfants sont plus gravement coupables que ceux que commettent ensemble des frères et des sœurs, et des cousins germains. Les motifs qui font interdire l'inceste sont plus fondés selon que la parenté est plus immédiate et plus rapprochée. Les incestes commis entre alliés, qui ne sont pas parents entre eux et ne le deviennent que par l'affinité, n'ont pas, de leur nature, la même indécence. Celle-ci, suivant la doctrine de saint Thomas, *loc. cit.*, ad 3um, varie selon la coutume et la loi divine ou humaine, puisque les relations sexuelles, qui importent au bien commun sont soumises à la loi.

On en a conclu que l'inceste entre consanguins dans tous les degrés de la ligne directe et au moins au premier degré de la ligne collatérale, c'est-à-dire entre tous les ascendants et les descendants et entre les frères et les sœurs, était interdit par la loi naturelle. L'inceste entre parents de la ligne collatérale aux degrés inférieurs au premier et entre alliés n'est contraire qu'à la loi divine ou humaine et jusqu'aux degrés auxquels ces lois l'interdisent.

2° Cela posé, les théologiens ont agité les questions de savoir si les incestes entre consanguins et alliés étaient des péchés d'espèce différente, si leur gravité était identique ou différente aux mêmes degrés et s'il fallait, par la suite, déclarer en confession le degré de l'inceste avec des consanguins.

1. *Les incestes commis entre parents ou alliés sont-ils des péchés d'espèce différente?* — Saint Thomas et, parmi ses commentateurs, Cajétan, Sylvius, Soto, Bonacina, Lugo, etc., le nient, parce que, dans les deux cas, l'inceste est contraire au respect dû aux parents. Grégoire de Valentia, Vasquez, Lessius, Salmeron, etc., l'affirment, parce que le respect dû aux consanguins diffère totalement du respect dû aux alliés, le premier résultant d'un lien intrinsèque, la communauté du sang, et le second, d'un lien extrinsèque, les relations sexuelles avec un consanguin. Saint Alphonse de Liguori tient les deux opinions comme probables. *Theologia moralis*, l. III, tr. IV, c. II, dub. II, n. 449. Ailleurs, l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 469, il fait une exception pour l'inceste d'un fils avec sa marâtre et celui d'un beau-père avec sa bru, parce que les motifs qui l'interdisent sont les mêmes que ceux qui condamnent l'inceste des parents avec leurs enfants en ligne directe. Il ajoute que, selon tous les auteurs, les incestes entre alliés, si on excepte celui du premier degré, sont de la même espèce.

2. *La gravité de l'inceste est-elle identique ou différente aux mêmes degrés?* — L'inceste entre consanguins au premier degré est beaucoup plus grave que l'inceste entre alliés au même degré; ainsi l'inceste d'un homme avec sa mère ou sa sœur propre est plus grave que celui qu'il commettrait avec sa marâtre ou avec la sœur de sa femme. Il serait donc plus sûr de le déclarer en confession. Mais si l'inceste est du même degré, qu'il ait été commis avec une mère, une fille ou une sœur, comme ces fautes sont de la même espèce, il suffirait d'avouer un inceste de consanguinité au premier degré, sans qu'il soit nécessaire d'indiquer la nature de la parenté. S. Alphonse de Liguori, l. III, tr. IV, c. II, dub. II, n. 448.

3. *Est-il nécessaire de déclarer en confession tous les cas d'inceste entre consanguins?* — Saint Liguori, l. VI, tr. IV, c. I, dub. III, n. 470, expose trois opinions. La première tient pour l'affirmative. Les théologiens qui la soutiennent en donnent des raisons différentes : les uns disent que chaque degré de consanguinité exige un respect spécial dont la violation est plus ou moins grave et constitue un péché spécial; les autres pensent qu'en taisant le degré, le pénitent n'expliquerait pas suffisamment la substance individuelle de sa faute. Selon les tenants de la seconde opinion, seul le premier degré de la ligne directe et de la ligne collatérale constitue une espèce spéciale de péché et doit être accusé. C'est l'opinion commune pour le premier degré de la ligne directe au moins et, au sentiment de saint Alphonse, il faut y tenir absolument. L'inceste de cette sorte est très différent des autres, et il est nécessaire de déclarer si l'inceste a été commis par un père avec sa fille, ou par un fils avec sa mère, la mère ayant droit à un respect spécial. Plus probablement, ce premier degré diffère des autres degrés de la même ligne. Il est moins certain que l'inceste au premier degré de la ligne collatérale, c'est-à-dire celui d'un frère avec sa sœur, diffère des incestes aux autres degrés de la même ligne. Des théologiens pensent que cet inceste est interdit par le droit naturel, les frères et les sœurs devant se porter un respect spécial, que n'exigent pas les autres degrés de consanguinité. D'autres sont d'avis que cet inceste lui-même ne diffère pas spécifiquement des autres et que la parenté plus rapprochée n'est qu'une circonstance aggravante. La troisième opinion, qu'adoptent de très nombreux théologiens, est qu'en dehors du premier degré de la ligne directe, il n'y a pas d'incestes spécifiquement différents. Les autres degrés ne constituent qu'une circonstance aggravante, qu'on n'est pas obligé de déclarer en confession. Voir t. I, col. 574 sq. D'ailleurs, les unions à ces derniers degrés ne sont interdites que par la loi ecclésiastique, laquelle n'établit pas entre eux une diversité spécifique. Saint Alphonse tient la première opinion comme moins probable et les deux autres comme équiprobables.

V. Peines canoniques. — Dans l'aperçu historique nous avons constaté que le crime d'inceste avait été frappé, à différentes époques, de pénalités sévères. Sans parler des peines corporelles infligées aux incestueux par le code de Hammourabi, la législation mosaïque, saint Paul à Corinthe et les empereurs chrétiens dans l'empire romain, les conciles ont recouru aux peines spirituelles : l'excommunication temporaire ou perpétuelle, parfois l'interdiction de se marier et, à partir du VIIIe siècle, une pénitence plus ou moins grave selon les cas et selon les contrées. Les variations de cette pénitence sont fixées dans les Pénitentiels du VIIe au XIe siècle. On les trouvera dans les ouvrages de H. Was-

serchleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche, nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung*, Halle, 1851, et de Mgr Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883, t. I; Dusseldorf, 1898, t. II; en tenant compte des études de M. Paul Fournier sur les Pénitentiels. Voir, à ce sujet, ce qui en est dit à l'art. INDULGENCES. Elles marquent non seulement les sanctions données au crime d'inceste et leur durée, mais aussi les diverses espèces d'unions incestueuses qui étaient ainsi punies. Les détails rentreraient dans une histoire complète de la question; mais comme ces peines sont abrogées depuis longtemps, nous nous bornons à en signaler l'existence.

Sous le régime des Décrétales, les Clémentines frappaient d'une excommunication *latæ sententiæ* tous ceux qui contractaient mariage, sans dispense, dans les degrés prohibés. Clément V confirmait, en outre, les peines portées par le droit civil, à savoir, la confiscation des biens, l'exil et les coups. La constitution *Apostolicæ sedis* de Pie IX avait abrogé en 1869 la censure qu'elle ne renouvelait pas. L'ancien droit interdisait encore aux consanguins qui avaient tenté de contracter mariage entre eux, de contracter un autre mariage, à moins qu'ils n'aient ignoré l'empêchement qui les liait. Toutefois, le simple péché d'inceste, commis par des consanguins, n'interdisait tout mariage subséquent que dans le cas où l'inceste aurait été perpétré dans l'espoir d'obtenir plus facilement du Saint-Siège la dispense du mariage à contracter entre eux. Mais cette interdiction d'un mariage subséquent, faite aux consanguins coupables d'inceste, était, même avant le nouveau Code, supprimée ou par une loi écrite ou par la coutume. P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1893, t. I, n. 684, p. 475-476.

L'ancien droit civil avait aussi une sanction répressive contre le crime de l'inceste. La plupart des législations modernes se bornent à établir des empêchements dirimants du mariage et elles n'ont plus de pénalité contre l'inceste. Le code pénal italien de 1889, a. 337, inflige cependant aux incestueux une peine de 18 mois à 15 ans de réclusion et l'interdiction temporaire des fonctions publiques.

Le nouveau *Codex juris canonici* a porté des peines contre les incestueux. Les laïques légitimement condamnés pour inceste sont *ipso facto* infâmes, sans compter les autres peines que leur ordinaire pourrait leur infliger. Can. 2357, § 1. Les clercs dans les ordres mineurs, qui auraient commis un inceste, encourraient la même peine d'infâmie et pourraient être punis d'autres peines, même de l'exclusion de l'état clérical, si les circonstances de leur crime l'exigeaient. Can. 2358. Les clercs dans les ordres sacrés, qui auraient commis un inceste avec leurs consanguines ou leurs alliées au premier degré, seraient suspendus, déclarés infâmes, privés de tout office, dignité, bénéfice et charge, et déposés dans les cas les plus graves. Can. 2359, § 2. L'infamie, prévue par ces trois canons, est donc l'infamie de droit, can. 2293, § 2, qui entraîne non seulement l'irrégularité, can. 984, n. 5, mais encore l'inhabileté à obtenir des bénéfices, des pensions, des offices et des dignités ecclésiastiques, à accomplir des actes ecclésiastiques légitimes, à exercer la juridiction ecclésiastique et enfin l'exclusion de tout ministère ecclésiastique. Can. 2294, § 1. Elle ne cesse que par une dispense obtenue du siège apostolique. Can. 2295.

Sur la condition des enfants incestueux au for canonique, voir ILLÉGITIME, col. 746, 747, et au for civil, col. 752. 753.

VI. INCESTE LÉGAL ET SPIRITUEL. — Les théologiens ont parfois assimilé à l'inceste strictement dit ces deux sortes d'inceste improprement dit.

1° L'inceste *légal* est l'inceste commis par des personnes alliées par la parenté légale, qui résulte de l'adoption. Voir ADOPTION, t. I, col. 421-425. Le nouveau *Codex juris canonici* donne force de lois canoniques aux lois civiles qui établissent la parenté légale : si ces lois rendent invalide le mariage entre adoptant et adopté, leur mariage est invalide d'après la loi canonique, can. 1080; si ces lois rendent seulement illicite ce mariage, il n'est qu'illicite au regard du droit canonique. Can. 1059. Le péché d'inceste légal peut exister, dans les deux cas, de relations sexuelles entre adoptant et adopté.

2° L'inceste *spirituel* est le crime commis par des relations sexuelles entre personnes qui ont une alliance spirituelle par les sacrements du baptême et de confirmation. Voir PARENTÉ SPIRITUELLE. Par analogie, on a rapproché de l'inceste spirituel la fornication d'un confesseur avec sa fille spirituelle. Bien qu'il n'y ait pas de parenté spirituelle entre eux, les coupables sont tenus cependant de déclarer en confession cette circonstance de leur faute.

Voir les commentateurs de la *Somme théologique*, les nombreux théologiens cités par saint Alphonse de Liguori et les auteurs qui traitent spécialement *De sexto Decalogi præcepto*.

VII. L'INCESTE CHEZ LES « PRIMITIFS ». — Il résulte des recherches des ethnographes, surtout de Westermarck et de Frazer, que l'inceste est, aux yeux des demi-civilisés, l'un des crimes les plus abominables qui se puissent concevoir. La règle exogamique qui oblige les membres d'un clan à prendre femme en dehors du clan, dans un autre clan que le leur, afin de ne pas épouser une de leurs parentes, a pour but, ou du moins pour effet, de diminuer la possibilité de l'inceste, en augmentant le nombre des degrés de parenté entre lesquels le mariage est interdit. L'exogamie n'est pas nécessairement liée au totémisme. Elle existe dans des groupes, qui ne sont pas totémistes, notamment en Afrique et dans l'Amérique du Nord, et il y a bien des groupes totémiques, qui ne sont pas exogames. L'exogamie ne dépend donc pas, comme l'a prétendu Durkheim, du totémisme, qu'il regardait comme un principe religieux. Le totémisme, quoiqu'il comporte des actes magico-religieux, n'est pas une religion, et l'exogamie est la réglementation sociale du mariage.

Mais l'exogamie, partout où elle est imposée, interdit-elle toute sorte d'inceste? Cela dépend de la façon dont la parenté est comprise dans les différents groupes exogamiques. « En fait, nous apprend Mgr Le Roy, *La religion des Primitifs*, Paris, 1909, p. 106, les alliances consanguines sont, à des degrés divers, sévèrement interdites dans toute l'Afrique. Et l'inceste, union sexuelle d'individus qui sont parents à un degré prohibé, est partout en horreur et partout puni : son fruit est, d'ordinaire, détruit comme abominable en lui-même, dangereux pour la famille, fatal au pays. » Dans les tribus sauvages de l'Amérique du Sud, l'exogamie est basée sur la cohabitation dans une même maison familiale. Tous les habitants de la maison sont parents, ou apparentés par l'adoption. Comme la femme va vivre avec son mari lors du mariage, on ne reconnaît pas de parenté en ligne féminine. Par suite, les enfants de deux sœurs peuvent s'épouser, mais non les enfants de deux frères. Ces familles ne forment pas à proprement parler des clans, mais leur réunion constitue une unité sociale qu'on peut appeler tribu, à l'intérieur de laquelle se font les mariages. Il y a donc endogamie de tribu et exogamie de parenté paternelle. Thomas Whiften, *The Nord-West Amazona*, Londres, 1915, p. 66-67. A l'île Fiji, le tabou de l'inceste est levé périodiquement par un rite, que décrit

Frazer, *Totemism and exogamy*, Londres, 1910, t. II, p. 147-148. Les tribus de l'Australie, qui ne connaissent pas le principe de la conception naturelle des enfants et qui règlent la parenté d'après la descendance d'un ancêtre commun, ne reconnaissent pas la consanguinité physique et naturelle, mais plutôt une parenté d'ordre social, par descendance lointaine, par adoption, par initiation, par mariage. L'exogamie, pour eux, n'interdit pas, entre membres d'un même groupe, le coït animal, comme dit crûment M. A. Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, p. 336, 337-338, mais le mariage, par conséquent un mode d'apparentement social opposé à la parenté physique naturelle. Ce n'est donc pas l'inceste, qui est défendu, mais seulement l'introduction comme membres adultes dans un groupe social déterminé, des filles qui sont nées à l'intérieur de ce groupe et qui de naissance lui étaient apparentées. » Aussi il faut rejeter sans longues discussions les théories *biologiques* de l'exogamie, proposées par Spencer, Westermarck, Frazer et d'autres, Voir Frazer, *Totemism and exogamy*, t. IV, p. 71-114. Ainsi l'exogamie limite la possibilité du mariage. Elle ne permet pas toutefois de se marier avec une fille de n'importe quel autre groupe; elle permet seulement d'épouser les filles des groupes qui font partie de la tribu à laquelle appartient le clan. L'exogamie n'interdit donc pas de se marier avec certaines femmes, mais oblige d'introduire dans le clan des femmes des autres clans de la même tribu. D'ordinaire, on ne considère que l'élément négatif, le tabou, et on n'envisage pas suffisamment l'élément positif, la réglementation du mariage. On n'explique donc pas l'origine de l'exogamie par une aversion instinctive pour le mélange des sangs ou pour l'inceste. L'élément positif de l'exogamie est, dans la société, aussi puissant que l'élément négatif; il renforce la cohésion des divers clans de la tribu. La notion de parenté par consanguinité, étant une donnée naturelle, dans tout le règne animal, date de la naissance même de l'humanité. La notion d'apparentement social par exogamie date de la naissance des sociétés, dont elle établit la cohésion.

Une théorie originale de l'exogamie a été donnée par S. Frend, dans son ouvrage *Totem und Tabu*, Vienne, 1913. Il part de ce qu'il considère comme les résultats de la psychoanalyse. Ce fait fondamental de la vie sexuelle de l'enfant est ce qu'il appelle le complexe d'Œdipe, la préférence du fils pour la mère, de la fille pour le père. C'est là le « péché originel » de la nature humaine, source de toute religion, par l'intermédiaire des tabous, dont le premier et le plus important est le tabou de l'inceste.

E. Durkheim, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, dans l'*Année sociologique*, Paris, 1898, t. I, p. 1-70; S. Reinach, *La prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur*, dans *Cultes, mythes, religions*, Paris, 1905, t. I, p. 157-172; E. Westermack, *The origine and development of the moral idees*, Londres, 1908, t. II, p. 368-371; Mgr Le Roy, *La religion des Primitifs*, Paris, 1909, p. 166-169; J.-G. Frazer, *Totemism and exogamy*, 4 in-8°, Londres, 1910; A. Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, p. 176, 200, 289, 336-338, 350.

E. Mangenot.

INCESTUEUX. Qualificatif donné, en Italie, au milieu du XI^e^ siècle, à certains jurisconsultes, qui, prétendant appliquer au mariage chrétien la manière de compter les degrés de parenté comme pour les successions d'après les *Institutes* de Justinien, soutenaient la licéité et la validité de certains mariages entre parents, que l'Église interdisait comme incestueux. En effet, disaient ces jurisconsultes, d'après les *Institutes*, le frère et la sœur sont parents au second degré, les petits-fils au quatrième, les arrière-petits-fils au sixième, et les enfants des arrière-petits-fils au huitième. L'Église n'interdisant le mariage entre parents en ligne collatérale que jusqu'au septième degré, le mariage entre enfants d'arrière-petits-fils est donc, concluaient-ils, licite et valide.

La solution est fausse, répliquaient avec raison les canonistes, et parce qu'elle se base sur une manière de compter les degrés de parenté différente de celle du droit ecclésiastique, et parce qu'elle aboutit à une conclusion immorale : celle d'autoriser l'inceste à tel degré donné. Pour le droit canon, en effet, le frère et la sœur sont parents au premier degré et non pas au second; les petits-fils le sont au second degré et non au quatrième; et les enfants des arrière-petits-fils le sont au quatrième et non au huitième. De telle sorte que l'empêchement dirimant s'applique à ces derniers et atteint les parents en ligne collatérale jusqu'au septième degré, selon le mode de supputation consacré par l'Église. La prétention des juristes est donc à rejeter.

C'est là ce qu'avaient déjà fait remarquer contre ces novateurs imprudents Léon IX (1048-1054) et Nicolas II (1058-1061), qui maintinrent le droit canon et l'enseignement traditionnel de l'Église. Mais Alexandre II (1061-1073) alla plus loin. Après avoir traité des degrés de parenté conformément à la jurisprudence canonique dans une lettre au clergé de Naples, *Epist.*, XXVII, *P. L.*, t. CXLVI, col. 1379, il convoqua un synode, d'abord en 1063, puis en 1065. Et dans ce dernier synode il fut décidé que, pour compter les degrés de parenté qui constituaient un empêchement dirimant au mariage chrétien entre parents en ligne collatérale, on devait s'en tenir, comme par le passé, à l'usage canonique et traditionnel de l'Église sous peine d'anathème, ainsi que nous l'apprend la lettre de ce pape aux évêques, au clergé et aux juges d'Italie. *Epist.*, XXXVIII, *P. L.*, t. CXLVI, col. 1403. Or, d'après saint Pierre Damien, *Opusc.*, XII, *De contemptu mundi*, c. XXIX, *P. L.*, t. CXLV, col. 281, ce qui n'avait été qu'une menace devint une réalité : les incestueux furent frappés d'excommunication.

Dans la suite, Urbain II (1088-1099) maintint les décisions de l'Église au synode de Troyes. Le I^er^ concile œcuménique de Latran, en 1123, nota d'infamie les parents qui contracteraient mariage aux degrés prohibés. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, n. 362 (304). En 1139, le second concile œcuménique de Latran, can. 17, qualifia d'incestueux de tels mariages. *Enchiridion*, p. 167, note. Et ce ne fut qu'au quatrième concile œcuménique de Latran, en 1215, qu'à raison des circonstances notablement changées dans les rapports sociaux, on ne retint plus comme empêchement dirimant du mariage entre parents en ligne collatérale que les quatre premiers degrés de parenté, sans rien changer à la manière de compter ces degrés conformément au droit canonique. Mais cette pratique de l'Église a été modifiée par le *Codex juris canonici*. En effet, depuis la fête de la Pentecôte 1918, l'empêchement de parenté, dans la ligne collatérale, selon le mode de computation ecclésiastique, a été et reste réduit au troisième degré exclusivement. Can. 1076, § 2.

Gratien, *Decretum*, part. II, c. 2, caus. XXXV, q. V; Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, Paris, 1744, t. XIII, p. 30-32; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1868, t. XIII, p. 286, 291; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, n. 362 (304).

G. Bareille.

INCINÉRATION. Voir Crémation, t. III, col. 2310-2323. Pour compléter ce qui est dit, dans cet article, de la discipline ecclésiastique, il n'y a qu'à transcrire ici les dispositions prises par le nouveau

Code canonique au sujet de la crémation; elles renouvellent et précisent les dispositions antérieures.

Le Code réprouve d'abord la crémation des corps des fidèles, c'est-à-dire des catholiques qui ont droit à la sépulture ecclésiastique. *Fidelium defunctorum corpora sepelienda sunt, reprobata eorumdem crematione.* Can. 1203, § 1. Leur crémation, en effet, est illicite, et il n'est pas permis d'exécuter la volonté de ceux qui auraient ordonné de faire incinérer leur corps; leur volonté ajoutée à un contrat, par exemple, d'alliance à une société quelconque, à un testament ou à un autre acte, doit être tenue pour non existante : *Si quis quovis modo mandaverit ût corpus suum cremetur, illicitum est hanc exsequi voluntatem; quæ si adjecta fuerit contractui, testamento aut alii cuilibet actui, tanquam non adjecta habeatur.* Can. 1203, § 2. Cf. Instruction du Saint-Office du 19 mai 1886, ad 2^um^, t. III, col. 2320.

La peine portée contre les fidèles baptisés qui ont ordonné la crémation de leur corps, est la privation de la sépulture ecclésiastique. En effet, tous les baptisés doivent recevoir la sépulture ecclésiastique, *nisi eadem a jure expresse priventur.* Can. 1239. Or parmi ceux qui doivent être privés de cette sépulture, à moins qu'avant leur mort ils n'aient donné quelques signes de pénitence, se trouvent *qui mandaverint suum corpus cremationi tradi.* Can. 1240, § 1, 5°. En cas de doute, on peut, si le temps le permet, recourir à l'ordinaire, qui, le doute persistant, pourra autoriser la sépulture ecclésiastique, *ita tamen ut removeatur scandalum.* Can. 1240, § 2. La privation de la sépulture ecclésiastique entraîne le refus de toute messe d'enterrement, même d'anniversaire, et de tous les autres offices funèbres. Can. 1241, Voir t. III, col. 2320-2321.

E. MANGENOT.

INCORRUPTICOLES. Voir GAIANITES, t. VI, col. 999-1002.

INDÉFECTIBILITÉ DE L'ÉGLISE. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2145-2150.

INDÉPENDANTS. Ce nom fut donné, en Angleterre, vers 1640, à des groupes puritains qui professaient, sur la constitution et l'organisation de l'Église, des idées opposées tout à la fois à celles des partisans de l'Église établie et à celles des presbytériens. Généralement, les historiens rattachent ce mouvement d'idées à certains esprits avancés, en particulier Robert Browne et Henry Barrowe, qui jugeaient l'Église établie incompatible avec une véritable réforme. Ils étaient, dans des mesures diverses, séparatistes. Telle est encore l'opinion de M. Dexter et de M. Williston Walker, les historiens officiels de ce mouvement, qui aurait donné naissance au congrégationalisme moderne. Différente est la conclusion à laquelle aboutissent les recherches plus récentes de M. Champlin Burrage, *The early english Dissenters*, Cambridge, 1912, et de M. W. H. Burgess, *John Robinson, pastor of the Pilgrim Fathers*, Londres, 1920. « Il devient de plus en plus évident, écrit M. Burrage, que les premiers Indépendants ou premiers congrégationalistes étaient simplement des puritains d'un type particulier, et non des séparatistes de l'Église d'Angleterre, et que, par conséquent, les indépendants n'ont pas directement emprunté leurs opinions soit aux brownistes, soit aux barrowistes. » *Loc. cit.*, t. I, p. 281. Pourtant, leurs origines remontent au temps qui vit éclore ces petites églises séparées, et leur doctrine n'est pas compréhensible en dehors de ces origines. I. Les origines. II. L'Indépendance anglaise. III. Le congrégationalisme en Nouvelle Angleterre. IV. Le congrégationalisme moderne.

I. LES ORIGINES. — A l'avènement d'Élisabeth (1558), les Anglais qui s'étaient exilés ou qui l'avaient été, pour cause de religion, sous le règne de Marie la Catholique, rentrèrent les uns après les autres. Ils espéraient que la nouvelle reine réformerait l'Église selon leurs vœux. Mais, à Francfort ou à Genève, ils avaient pris contact avec des hommes qui avaient exercé sur leur esprit une profonde influence. La réforme de Henry VIII et le compromis d'Édouard VI n'étaient plus à leurs yeux que des demi-mesures. Calvin seul avait retrouvé l'idée de la véritable Église. Il fallait achever dans cette direction l'œuvre commencée par Henry VIII. Aussi, la rentrée des ministres exilés fut-elle le point de départ d'un mouvement puritain. Car il s'agissait de « purger » l'Église d'Angleterre des « superstitions » qui y survivaient.

Les plus apparentes étaient naturellement les formes mêmes du culte extérieur. L'usage des ornements dans le service divin, l'emploi du surplis pour l'administration des sacrements, le signe de la croix, l'emploi du crucifix, la décoration des églises, des pratiques comme la génuflexion, formaient, aux yeux de ces esprits, un ensemble qui faisait partie de l'héritage du « papisme ». Il fallait le supprimer, si l'on voulait revenir à l'Église véritable. Mais, parmi les ministres réintégrés, les uns rejetaient absolument toutes ces pratiques; d'autres, admettaient l'usage du surplis; d'autres enfin les toléraient à condition que le peuple n'y attachât point d'idées superstitieuses. C'était le chaos, accompagné de disputes sans fin. Élisabeth résolut d'y mettre ordre. Au commencement de 1565, elle fit publier par l'archevêque de Cantorbéry Parker une longue instruction : *Advertisments partly for due order in the public administration of common prayers and using the holy sacraments, and partly for the apparel of all persons ecclesiastical by vertue of the Queenes majesties letters commanding the same.* Tout en faisant des concessions aux puritains, le règlement retenait cependant le principe même et l'essentiel de toutes ces pratiques. Aussi a-t-on pu dire que la publication de ces « Avertissements » est l'acte officiel de naissance de la dissidence anglaise.

A peine cette controverse était-elle tranchée d'autorité, qu'une autre s'élevait, plus profonde et plus grosse de conséquences. Il s'agissait cette fois de la constitution même de l'Église. Tandis que des hommes comme Jewel et Richard Hooker défendaient les positions de l'anglicanisme officiel, les différentes nuances du calvinisme étaient formulées par Travers, Thomas Cartwright, et, un peu plus tard, par le savant archevêque d'Armagh, Ussher. La polémique ne restait pas d'ailleurs sur le terrain dogmatique. De courts pamphlets, de petits traités, la plupart anonymes, exposaient, sous forme satirique, les objections auxquelles prêtaient flanc les hommes et les institutions de l'Église établie. Les plus importants forment la collection célèbre connue sous le nom de *Martin Marprelate*, véritable pendant de la *Satyre Ménippée*. De 1586 à 1589, une presse mystérieuse, que la police d'Élisabeth ne parvenait pas à découvrir, répandit par toute l'Angleterre, des sarcasmes passionnés contre les évêques et les ministres de l'Église officielle. Leur violence était telle que les calvinistes les plus résolus, Cartwright par exemple, les désapprouvaient ouvertement. De conceptions positives, ces pamphlets n'en renfermaient guère. Mais ils insinuaient nettement que tous les scandales et les abus étaient le fruit naturel de la constitution hiérarchique de l'Église telle qu'elle existait.

L'état d'esprit révélé par toute cette littérature devait s'essayer à réaliser ses aspirations. Aussi trouve-t-on dès lors, à Londres et dans les comtés, de petits groupes isolés qui veulent réformer l'Église. La plupart de leurs fondateurs sont d'anciens élèves de l'université de Cambridge, qui est alors un foyer de purita-

nisme. En 1567, à Londres, des assemblées clandestines se tiennent, auxquelles préside Richard Fitz. On y administre les sacrements. Vers 1586, Robert Browne en organise d'autres à Norwich. Elles sont poursuivies et la plupart de leurs membres emprisonnés. En 1592, reparaît à Londres une de ces petites communautés. Elle a pour chefs le juriste Henry Barrowe et les ministres John Greenwood et Francis Johnson. En 1593, les deux premiers et l'un des auteurs de *Martin Marprelate*, qui avait répandu ces idées au pays de Galles, John Penry, accusés d'avoir contrevenu à l'Acte de Suprématie, sont pendus à Londres. Des mouvements du même genre se font jour aux environs de Gainsborough et de Scrooby.

C'est dans les écrits de Barrowe que l'on trouve une première esquisse de la nouvelle conception de l'Église qui, peu à peu, va se préciser. Le calvinisme affirmait comme un dogme le principe de l'égalité des ministres. Mais comment établir une organisation sur ce principe? En Écosse, le problème avait été résolu par le groupement de plusieurs paroisses en une « classe ». Le ministre d'une paroisse recevait son autorité du fait qu'il était reconnu et accepté comme tel par les autres ministres de sa « classe ». Au-dessus du synode de « classe », le synode national réglait les affaires ecclésiastiques avec le souverain. Car celui-ci, en Angleterre du moins, depuis l'Acte de Suprématie, était le « suprême gouverneur » de l'Église. A cette conception, développée par Cartwright, Browne et surtout Barrowe en opposent une autre. L'Église est la simple fédération des paroisses, dans lesquelles il n'y a pas d'autre autorité religieuse que celle du ministre et du clergé choisis par la paroisse elle-même. Par là, Browne et Barrowe pensaient reproduire exactement le type des premières communautés chrétiennes. Mais, tandis que pour le premier, le chef de l'État, dans cette organisation, reste le « suprême gouverneur » de l'Église, le second semble considérer toute action de l'État dans l'Église comme funeste pour celle-ci.

Les poursuites dont furent l'objet les assemblées clandestines de Londres, de Norwich, de Gainsborough et de Scrooby, poussèrent leurs partisans les plus décidés à chercher un refuge aux Pays-Bas. Il y avait déjà des groupes anglais à Amsterdam et à Middelbourg. La petite communauté de Scrooby s'établit à Amsterdam en 1607, puis, quelques mois plus tard, elle émigre à Leyde. Elle a pour pasteur un ancien élève de Cambridge, John Robinson. C'est dans les œuvres de celui-ci, surtout dans son *Apologia justa et necessaria... quorundam christianorum dictorum Brownistarum sive Barrowistarum*, publiée à Leyde en 1619, que l'on trouve une esquisse de la théorie indépendante de l'Église. Il était venu aux Pays-Bas non pas simplement pour fuir la persécution, mais surtout pour préserver son petit troupeau, par l'isolement, des « abominations de l'Antechrist ». De là, chez lui, une tendance séparatiste indéniable qui n'arrive pas, cependant, à une conclusion définitive. Tout chrétien était tenu, selon lui, de ne communiquer qu'avec une Église pure de toute pratique superstitieuse. Mais il croyait qu'on pouvait choisir des ministres qui restaient dans l'Église officielle, à condition qu'ils fussent orthodoxes, c'est-à-dire strictement calvinistes. Ces ministres devaient simplement opposer une résistance passive aux évêques, quand ceux-ci leur imposaient un rituel en opposition avec leurs principes. Robinson soutint sur ce point de vives controverses avec les autres pasteurs de communautés anglaises des Pays Bas, en particulier Francis Johnson et Henry Ainsworth. Ceux-ci étaient franchement séparatistes.

Les conceptions de ces petits groupes hollandais n'exercèrent pas une grande influence sur la pensée religieuse en Angleterre même. Mais elles allaient avoir une tout autre destinée. Ce sont des membres de la communauté de Leyde, qui s'embarqueront, en 1620 sur la « Fleur de Mai » pour aller fonder la colonie de Plymouth, dans la baie de Massachusets.

II. L'Indépendance anglaise. — Les dernières années du règne d'Élisabeth et tout le règne de Jacques Ier Stuart voient un assoupissement des controverses religieuses. Les puritains s'accommodent généralement de la situation. Ils se contentent d'un conformisme de surface. D'ailleurs, l'archevêque de Cantorbéry, Abbot, les protège ouvertement et les favorise. Seule, la question du « sabbat », de l'observation stricte du repos dominical, provoque de leur part des protestations. Le presbytérianisme écossais lui-même accepte dans une certaine mesure l'organisation épiscopale. Un point cependant reste en suspens : la question de la juridiction ecclésiastique. Est-elle tout entière dans les décisions de la « convocation » des évêques, promulguées par la Couronne? Ou bien le Parlement a-t-il le droit d'intervenir, sous une forme ou sous une autre, pour que ces décisions aient force de loi? Le conflit des opinions sur ce point prendra une forme aiguë quelques années plus tard. En attendant, quelques groupes rares et disséminés maintiennent, à Londres ou dans les comtés, les idées de réforme des premiers puritains. Le plus important est celui dont Henry Jacob est le centre. Seul, il importe au point de vue doctrinal. Sans être séparatiste, Jacob affirme que beaucoup de pratiques dans l'Église établie sont antichrétiennes. Les vrais fidèles doivent se tenir à l'écart du culte, de la liturgie et de l'administration des sacrements, tels que le *Prayer Book* et les ordonnances épiscopales les ont réglées. En 1613, Jacob publie un recueil de textes de théologiens, tendant à prouver que le gouvernement de l'Église ne doit pas être établi sans le libre consentement du peuple.

Mais, à l'avènement de Charles Ier et avec le régime inauguré par l'archevêque Laud, les passions politiques réveillent les passions religieuses. Dans le conflit entre le roi et le parlement, ce dernier trouve à ses côtés tous ceux dont les idées ont été comprimées par l'autoritarisme de Laud. Depuis le commencement du règne, des puritains de toute nuance réclamaient une assemblée générale des représentants de l'Église d'Angleterre pour élaborer un plan de réforme. Tel fut l'objet de la « Grande Remontrance » qui décida le Long Parlement, en 1642, à passer plusieurs bills pour réaliser ce projet. Mais le roi opposa son veto, en déclarant que les questions religieuses ne relevaient que de la « convocation » des évêques et de la Couronne. Ce fut la rupture complète. Les parlementaires, malgré le veto royal, décidèrent de convoquer cette assemblée de leur propre autorité (12 juin 1643). Un souci politique les guidait. Il s'agissait de rallier à la cause du parlement les Écossais, dont l'aide militaire était indispensable. Cent cinquante représentants de l'Église, désignés nommément par une commission parlementaire, furent donc convoqués à Westminster pour discuter la question de la réforme. La moitié environ se trouva au rendez-vous. La majorité était formée par des presbytériens, qui acceptaient pleinement la constitution presbytérale *de jure divino*. Mais ils trouvèrent des adversaires résolus dans Thomas Goodwin et Philippe Nye, qui avaient dirigé des communautés anglaises indépendantes à Rotterdam et à Arnheim, dans William Bridge, Jérémie Burroughes et Sidrach Simpson, les « cinq frères » de la dissidence. Le point sur lequel Goodwin et ses amis marquèrent la plus vive opposition aux décisions de l'assemblée de Westminster fut le pouvoir d'excommunication attribué aux ministres par la confession de foi qu'on y rédigea.

Le presbytérianisme était devenu à Westminster la doctrine de l'État. Mais les événements politiques

allaient donner à ses adversaires indépendants les moyens de le combattre. Les succès de l'armée parlementaire contre les troupes royales avaient été assurés surtout grâce aux régiments formés par les indépendants. La conduite militaire et politique de la lutte se concentrait de plus en plus entre les mains d'un seul homme, lui-même indépendant, Olivier Cromwell. Il est vrai que sous ce vocable se cachait un véritable chaos religieux. Richard Baxter, qui fut chapelain dans l'armée du Parlement et vit le protecteur de très près, déclare que le nombre des sectaires y croissait tous les jours. L'assemblée synodale de Londres, tenue en 1653, distingue, à côté des épiscopaliens et des presbytériens, ceux qui affirment que le Christ n'a pas institué de ministres dans son Église, ceux qui affirment que les ministres de l'Église d'Angleterre sont antichrétiens, ceux qui, dans la Vieille et dans la Nouvelle Angleterre, suivent la « voie congrégationaliste » tout en admettant que les ministres de l'Église établie sont vraiment ministres. Et parmi ces derniers, Baxter, à la même date, distingue encore deux courants : ceux qui affirment l'égalité complète des ministres et des Églises, sans aucun supérieur, ni évêques, ni synodes, ni gouverneurs, le ministre étant la seule autorité, et ceux qui affirment que chaque congrégation doit être gouvernée par les votes du peuple, dont le pasteur a simplement pour office de proclamer et d'exécuter les volontés.

En tout cas, dès 1641, la lutte est ouverte entre presbytériens et indépendants. La polémique l'accompagne. Elle porte sur trois points principaux : d'abord l'ordination des ministres, puis l'exercice de l'autorité vis-à-vis des autres communautés, enfin, la formation de communautés indépendantes au sein des paroisses déjà existantes. Ces discussions s'accompagnent, dans presque tous les comtés, de tentatives d'associations entre les membres du clergé, soit pour soutenir les idées presbytériennes, soit en faveur des idées indépendantes (1653-1654). En face d'un tel état de choses, Cromwell faisait bien des déclarations de tolérance. Mais il en donnait des explications qui jettent un jour singulier sur les idées des indépendants. « Je ne m'occupe point, disait-il aux Communes, de la conscience de chacun. Mais si, par liberté de conscience, vous entendez la liberté de dire la messe, alors, il vaut mieux parler net, et vous faire savoir que, tant que le Parlement d'Angleterre aura le pouvoir, cela ne sera pas permis. »

Ces divisions au sein du parti des indépendants, dont le contre-coup se faisait sentir au point de vue politique, firent naître, chez les chefs qui s'étaient révélés à Westminster, l'idée de formuler une profession de foi. En 1658, Goodwin et ses amis sollicitèrent de Cromwell l'autorisation de convoquer une assemblée pour régler les affaires ecclésiastiques. Le protecteur résista d'abord, puis consentit de mauvaise grâce. Il mourut du reste avant la réalisation du projet. Le 12 octobre 1658, les représentants d'une centaine d'églises indépendantes se réunirent à Londres, au palais de Savoy. La plupart étaient des laïques. On choisit, pour dresser la confession de foi, un comité de six théologiens, dont les principaux étaient Goodwin et John Owen. Pour la partie doctrinale, ils reprirent, sauf quelques mots, la déclaration de Westminster. Mais pour tout ce qui concernait le gouvernement de l'Église ils formulèrent une conception nouvelle de l'organisation ecclésiastique. C'est là que l'on trouve l'expression la plus complète de la discipline indépendante qui est restée, jusqu'à ce jour, la règle des Églises congrégationalistes.

Suivant la confession de Savoy, l'Esprit de Dieu choisit individuellement les élus par le ministère de la Parole. Ces élus — les *Saints* de l'armée de Cromwell — doivent cependant se réunir en sociétés particulières, « pour leur édification mutuelle et pour l'accomplissement régulier du culte public que Dieu requiert d'eux en ce monde. » Ce sont ces sociétés particulières qui forment chacune l'Église au plein sens du mot. Celle-ci n'est par conséquent sujette à aucune juridiction extérieure. Les ministres de l'Église ainsi entendue sont les pasteurs, les docteurs, les anciens et les diacres. Tandis que les premiers ont surtout la charge du culte et de l'administration des sacrements, les docteurs ont pour fonction d'expliquer l'Écriture, pendant que les anciens administrent temporellement la communauté et que les diacres s'occupent des œuvres de bienfaisance, en particulier des malades. Tous ces ministres sont choisis par le suffrage commun de l'Église elle-même. L'élection est accompagnée du jeûne et de la prière et elle se termine par l'imposition des mains faite par les anciens, si la communauté est déjà constituée. Mais l'appel consiste essentiellement dans l'élection, tout le reste étant accessoire.

L'Église ainsi entendue a le pouvoir d'admonester ses membres, et, si leurs désordres sont scandaleux, de les excommunier. La confession de Savoy précise de façon expresse, que ce pouvoir ne peut être exercé « qu'à l'égard des membres particuliers de chaque Église comme tels. » Il ne peut donc s'agir ici que de mesures individuelles. Si les circonstances exigent une mesure générale, s'il s'agit de questions de doctrine ou de l'administration des sacrements, si quelque membre d'une Église se croit atteint par une censure ou une excommunication injustifiées, alors plusieurs Églises en communion pourront se réunir en synode pour aplanir ou apaiser le différend. Mais les assemblées ainsi formées n'ont aucun pouvoir ni aucune juridiction réelle. Ce sont de simples tribunaux de conciliation. Elles ne peuvent imposer en aucune façon leurs décisions soit aux Églises, soit aux personnes. Il ne reste d'autre ressource aux individus qui ne sont pas satisfaits de leur communauté, que l'exode vers quelque autre Église. Encore doivent-ils, avant de le faire, consulter leurs ministres et obtenir leur assentiment.

Quant aux relations de l'Église entendue de cette façon avec l'État, bien qu'elles ne soient pas indiquées dans la confession de Savoy, on peut facilement les saisir dans les œuvres des théologiens du parti, Goodwin et Owen, et mieux encore, dans les discours des parlementaires qui défendaient ces idées, Cromwell ou Burroughes. Ils admettaient tous qu'une nation doit avoir une Église nationale, qui n'était rien autre chose que l'ensemble des communautés mutuellement indépendantes. La nation avait le droit d'exiger de ses membres l'assistance au culte public. Aussi l'État devait-il pourvoir à ce qu'il y eut possibilité pour tous de remplir ce devoir essentiel. Il devait par conséquent fournir des moyens d'existence à tous ceux qui assuraient cette possibilité. Mais sur l'Église elle-même, il n'avait aucun droit. Il ne pouvait s'ingérer ni dans le choix des ministres, ni dans la cooptation des membres de la « congrégation ». Il ne pouvait obliger personne à devenir membre d'une « congrégation » déterminée. C'est dans ces limites qu'il faut entendre l'idée de tolérance, telle qu'elle fut professée par Cromwell et par les chefs politiques du parti indépendant.

En fait, pendant les dernières années du protectorat, la théorie indépendante passa, pour une bonne part, dans la pratique. Pourtant, il y eut toujours un tribunal chargé de décider des capacités morales et intellectuelles de ceux qui prétendaient remplir les fonctions de ministres. Mais ceux-ci, une fois installés, et sous condition de rester en bons termes avec leurs paroissiens, étaient réellement indépendants. Les cours de justice assuraient leur liberté. Elles obligeaient les tenanciers des biens d'église à leur en payer

les revenus. Il arriva pourtant assez souvent, surtout dans les comtés de l'est, que les paroisses se divisèrent et qu'il y eut lutte pour le choix des ministres. Au point de vue religieux, la seule règle qui était imposée était l'interdiction de célébrer le service divin d'après le *Prayer Book*. Le peuple lui-même se chargeait de la police sur ce point. Les indépendants envahissaient les réunions où l'on célébrait l'office de cette manière et conduisaient en prison les ministres et les fidèles récalcitrants. Ainsi la violence ne fut pas étrangère à la diffusion du système préconisé par l'assemblée de Savoy.

La lutte entre presbytériens et indépendants n'avait pas pour cause une simple différence de conceptions religieuses. Les premiers étaient loyalistes. Ils restaient fidèles aux Stuarts, même après l'exécution de Charles Ier. Leurs adversaires étaient les ennemis irréductibles de la royauté et comptaient dans leurs rangs toutes les nuances de l'opposition, depuis les plus modérées jusqu'aux plus radicales. Aussi la restauration fut-elle le signal d'une violente réaction contre eux. Les presbytériens du reste ne furent pas épargnés. Toute une série de mesures prises par Charles II et son parlement vint nettement barrer la route à la dissidence. Le *Corporation Act* de 1661, l'*Act of uniformity* de 1662, le *Conventicle Act* de 1663, le *Five-mile Act* de 1665, le *Test Act* de 1673, dépossèdent les ministres qui avaient pris la place de tous ceux que le protectorat avait expulsés de leurs bénéfices, obligent tous les pasteurs à recevoir l'ordination régulière dans le délai de deux ans, imposent l'usage du *Prayer Book* dans le service divin et exigent de tous les membres du clergé le serment d'obéissance à la couronne. Par ces mesures plus de deux mille ministres, pour la plupart indépendants, furent forcés de quitter leurs paroisses. C'était, au point de vue officiel, la fin du régime introduit sous Cromwell.

Mais les mesures de rigueur pour raison d'opinions religieuses commençaient à devenir insupportables à l'esprit du temps. Charles II, en 1672, publiait la *Déclaration d'indulgence*, qui permettait aux dissidents d'exercer le culte à leur manière et relaxait tous ceux qui avaient été emprisonnés sous ce prétexte. Il est vrai que le Parlement, appuyé du reste par les presbytériens et par les indépendants eux-mêmes, refusa d'enregistrer l'acte royal. Les mesures que Jacques II prit dans le même sens eurent le même sort. L'opinion n'y voyait que des moyens détournés de réintroduire le « papisme ». Pourtant, l'influence des philosophes, d'un Locke et d'un Newton, pénétrait de plus en plus les esprits de l'idée de tolérance religieuse. Aussi, parmi les hommes auxquels revint, après la révolution qui chassa définitivement les Stuarts, la direction intellectuelle de l'Église d'Angleterre, quelques-uns, comme Tillotson, étaient disposés à admettre, dans l'Église nationale, non seulement les presbytériens, mais encore les indépendants qui n'étaient pas séparatistes. L'indépendance anglaise put ainsi mener, pendant le XVIIIe siècle une existence pénible en droit, mais en fait relativement tranquille. Elle prit une part importante au mouvement évangélique qui se rattache aux noms de George Whitefield et de Rowland Hill.

III. Le Congrégationalisme en Nouvelle Angleterre. — La communauté de Leyde, sous la direction de John Robinson, en raison même des controverses qu'elle devait soutenir avec les autres groupes anglais de Hollande, ne se sentait pas encore suffisamment isolée contre les « pièges de l'Antéchrist ». Les plus ardents parmi ses membres conçurent le projet de fonder outremer une colonie, où ils essaieraient de réaliser le royaume de Dieu et la véritable Église. Dès 1617, ils s'adressèrent à la compagnie de Virginie, dont le conseil avait des tendances puritaines marquées, et qui avait obtenu de la couronne le monopole du commerce et de la colonisation sur une partie importante de la côte américaine. Pour obtenir plus facilement l'autorisation, en raison même des suspicions dont ils étaient l'objet, Robinson et son bras droit, William Brewster, ancien maître de poste à Scrooby, rédigèrent une déclaration où ils précisaient leur position doctrinale. Elle se présente comme un supplément des 39 Articles, qui étaient le code doctrinal de l'Église d'Angleterre. Robinson et Brewster reconnaissent formellement l'autorité de la couronne et des évêques qu'elle appointe pour « la surveillance civile » des provinces, des diocèses, des paroisses et des communautés. Mais, aussitôt, ils formulent nettement le droit de résistance passive à toute décision de cette autorité qui serait contraire à la Parole de Dieu. Quant à l'organisation de l'Église, ils déclarent admettre celle que suivent les communautés réformées de France. Chacune d'elles est régie par des pasteurs qui enseignent, des anciens qui administrent, des diacres qui distribuent les secours matériels. Pour les sacrements, baptême et cène, ils s'en rapportent à la confession de foi des Églises de France. Ils relèvent cependant quelques divergences pratiques. Tandis que les Français font la prière la tête couverte, les fidèles de Leyde se découvrent. Chez les premiers, les anciens et les diacres sont nommés pour un an ou deux au plus; les leurs sont nommés à vie. Enfin, détail plus important, l'excommunication, dans les Églises de France, est une cérémonie privée; pour eux, elle doit se faire publiquement.

Si adoucie que fut cette déclaration, elle ne persuada pas immédiatement le conseil du roi. C'est en 1620 seulement que les « Pères Pèlerins » obtinrent l'autorisation demandée. Après bien des difficultés matérielles, le 6 septembre 1620, cent deux membres de la communauté de Leyde s'embarquaient à Plymouth, à bord de la « Fleur de Mai ». Robinson ne les accompagnait pas. Il avait été formellement exclu du nombre des émigrants. Ceux-ci avaient pour chefs Brewster et deux de ses amis, John Carver et William Bradford. Ils abordèrent dans la baie de Massachusets le 10 décembre 1620. Au lieu de se fixer sur le domaine attribué à la compagnie de Virginie, ils s'arrêtèrent à un point dépendant nominalement de la couronne, mais en dehors de ce domaine. Ils y fondèrent, en souvenir de leur port de départ, New-Plymouth, aujourd'hui simplement Plymouth, la ville sainte du congrégationalisme américain. Leur premier soin fut de déclarer qu'ils formaient un « corps civil et politique », dont tous les membres promirent obéissance aux ordonnances que le bien général de la colonie pourrait requérir. Et pour marquer l'esprit dans lequel ce corps civil et politique allait exercer son autorité, ils renvoyèrent en Angleterre, par le premier bateau, les émigrants qui déclaraient vouloir user du *Prayer Book* dans le service divin. Mais les « Pères Pèlerins » avaient obtenu un résultat beaucoup plus important. Ils étaient passés du séparatisme théorique à la séparation de fait.

Cette séparation de fait produisit des conséquences qu'ils ne prévoyaient pas. La situation religieuse, en Angleterre, était de plus en plus tendue. Aussi le flot de l'émigration amenait-il sur la côte américaine de nouveaux colons. Entre 1625 et 1630, des groupes affiliés soit à la compagnie de Virginie, soit aux « Marchands Aventuriers » de Dorchester, fondent Salem, Boston, qui s'appelait alors Newtown, et New-Cambridge. Toute la baie de Massachusets est ainsi peu à peu colonisée. Les émigrants sont des puritains de diverses nuances qui restent attachés à l'Église d'Angleterre et ne la considèrent pas comme antichré-

tienne, mais dont les préférences vont à la doctrine calviniste et à l'organisation presbytérienne. Par leurs origines, ils sont étrangers à l'étroitesse des « Saints » de Plymouth. Seulement, ces déracinés, en arrivant sur la côte américaine, ont tout à organiser. Sous leurs yeux, une colonie prospère, grâce à l'habile administration de Bradford qui en est devenu le gouverneur, étale un type d'administration et de gouvernement qui semble tout fait pour leur nouvelle situation. Ils l'adoptent avec des particularités locales qui marquent leurs préférences originales.

Or, cette organisation est essentiellement théocratique. N'est « homme libre », ne jouit de la franchise civile, et par conséquent n'est citoyen, que celui qui est membre de la communauté, de la « congrégation ». Et, pour le devenir, il ne suffit pas de le vouloir. Il faut, pour être admis, se soumettre, suivant les expressions d'un contemporain, « à un sévère examen sur la connaissance des principes de la religion, l'expérience des voies de la grâce, enfin la bonne conduite parmi les hommes. » Ce sont les anciens de chaque communauté qui ont charge de faire subir cette épreuve. Il faut de plus s'engager, par une série de serments habilement calculés, à répudier certaines doctrines qui semblent menaçantes aux « Pères Pèlerins », celles des quakers et des anabaptistes en particulier. Aussi, le premier gouverneur de Boston pouvait-il proclamer solennellement cette profession de foi : « Nous croyons que c'est chose importante, que tous les membres d'un gouvernement chrétien aient les mêmes opinions sur les points essentiels. Et, en passant, c'est à nous qu'il appartient de déterminer ce qui est essentiel. S'il est, parmi ceux qui sont venus avec nous, des gens d'opinions différentes, ils ont commis une grave erreur et feraient mieux de retourner en Angleterre. Mais si, tout en ayant des opinions différentes, ils veulent rester en Amérique, alors, laissons-les aller en paix fonder ailleurs des communautés conformes à leur conscience. Nous ne voulons pas de querelles avec eux. Mais nous leur disons formellement qu'ils ne peuvent se fixer ici. » Les résultats de cette conception ne se firent pas attendre. En 1643, la colonie de Massachusets comptait quinze mille habitants et dix-sept cent huit citoyens, c'est-à-dire dix-sept cent huit membres d'une congrégation. Elle avait expulsé de Plymouth et de Salem des hommes comme Roger Williams et Ralph Smith qui réclamaient le droit de penser autrement que la petite aristocratie religieuse de la colonie, et qui s'en étaient allé fonder, plus au sud, la « plantation » de Rhode Island.

Pendant les six ou sept années durant lesquelles la communauté de Plymouth n'avait eu pour voisins que les Indiens du Sachem Massasoit, son organisation religieuse avait été incomplète. John Robinson, en effet, qui, de Leyde, dirigeait toujours ses fidèles, n'avait jamais voulu permettre à Brewster d'exercer les fonctions de pasteur, pour la raison qu'il n'avait pas reçu l'ordination. Celui-ci avait dû se contenter d'exercer les fonctions de docteur. Mais l'émigration, amena, surtout à partir de 1630, un nombre de plus en plus grand de ministres non conformistes qui fuyaient le régime de Laud. Parfois même une paroisse entière arrivait avec son organisation presbytérale complète. Plymouth put donc avoir un pasteur. Mais Lyndford, le premier qui fut choisi, dut renier solennellement avant d'exercer ses fonctions, « toute église nationale, épiscopale et archidiaconale ». Grâce à l'émigration, l'isolement primitif prenait fin. En 1640, il y avait en Nouvelle Angleterre trente-trois églises constituées, toutes sur le type de Plymouth, sauf deux, qui avaient gardé complètement l'organisation presbytérienne. Il était impossible de vivre côte à côte sans avoir des relations. Encore faut-il remarquer qu'elles s'établirent non pas grâce aux ministres, qui paraissent avoir montré quelque répugnance sur ce point, mais par l'œuvre de deux laïques, le docteur Fuller de Plymouth et le gouverneur de Salem, Endicott. Du reste c'étaient, à l'origine, des relations de fait, que ne réglait aucun accord. Il s'agissait là de simples manifestations de fraternité chrétienne. Elles se traduisaient surtout par des réunions de pasteurs qui n'avaient aucun caractère synodal. Chaque congrégation défendait jalousement son autonomie.

Ce ne furent pas seulement les nécessités politiques qui les obligèrent à prendre une conscience plus nette de leurs relations. L'extension de la colonie avait rendu plus fréquents les rapports entre la Vieille et la Nouvelle Angleterre. Les lettres venues d'ici intéressaient très vivement ceux qui étaient restés là-bas. Elles les inquiétaient aussi au point de vue religieux. Dès 1637, plusieurs ministres d'Angleterre posent aux Églises du Massachusets, neuf questions sur des points de discipline. La controverse est ouverte. Elle obligera les pasteurs émigrés à formuler leurs idées. Or ces idées ont pris l'aspect d'un système théologique dans les œuvres de deux hommes qui caractérisent les conceptions des communautés de la Nouvelle Angleterre. La « Voie des églises congrégationalistes clairement exposée », de John Cotton, premiers pasteur de Boston, qui circulait en manuscrit dès 1643, et qui fut publiée deux ans plus tard, et l'« Esquisse d'une somme de la discipline des Églises » de Thomas Hooker, publiée aussi en 1654, montrent à découvert l'arrière-plan théorique de la nouvelle organisation. Mais, tandis que Cotton, par prudence peut-être, insiste sur le caractère aristocratique de la constitution des Églises, Hooker, au contraire met l'accent sur les droits du peuple et veut qu'on les reconnaisse. Le premier exprime mieux la réalité, l'autre, les aspirations des communautés congrégationalistes.

Ni l'un ni l'autre du reste ne cache ses préférences. « Il est beaucoup mieux, écrit Cotton, que le gouvernement soit organisé de façon à développer la maison de Dieu, c'est-à-dire l'Église, que d'accommoder le modèle de l'Église à celui de l'autorité civile. Pour la démocratie, je ne puis concevoir que Dieu l'ait jamais ordonnée comme une forme de gouvernement convenable, soit pour l'Église, soit pour le pouvoir civil. Si le peuple est gouverneur, qui sera gouverné? Pour la monarchie, pour l'aristocratie, toutes deux sont approuvées et définies dans l'Écriture, mais en tant que la souveraineté est rapportée à Dieu, de telle sorte que c'est la théocratie qui est exprimée dans l'une et dans l'autre comme la meilleure forme de gouvernement aussi bien pour le pouvoir civil que pour l'Église. » En face de cet aspect presbytérien du congrégationalisme de la réalité, Hooker, dresse une autre perspective. « Que le pouvoir ecclésiastique appartienne en droit à l'ordre presbytéral seul, ou que le peuple de chaque église doive en prendre sa part, c'est là le sujet des recherches de notre temps, sujet qui doit faire naître de grandes pensées. Grandes pensées dans le clergé, qui doit comprendre la joie de partager un tel privilège qu'il possède depuis si longtemps. Grandes pensées dans les églises, qui doivent réclamer leur droit avec piété et modération, comme il convient aux Saints, sans vouloir perdre leur cause et leur bien sur un simple refus. » Ainsi, quoi qu'on en ait dit, c'est bien un idéal politique qui parle ici, plutôt qu'un idéal religieux, chez Hooker aussi bien que chez Cotton. Les théoriciens du congrégationalisme se laissent guider par lui.

Du reste, les événements allaient décider. L'application du droit d'excommunication allait obliger les communautés de la Nouvelle Angleterre à s'entendre entre elles et à régler en droit leurs relations. Déjà

l'expulsion de Roger Williams avait été une mesure politique plutôt que religieuse. De nouveaux cas surgirent, qui forcèrent les gouverneurs des diverses colonies à porter leur attention sur ce point. Ils convoquèrent donc, dès 1646, une réunion des ministres des diverses Églises pour élaborer un règlement. Leurs délibérations ne prirent fin qu'en 1648. Il en sortit la confession de foi connue sous le nom de « Plate-forme » de Cambridge, du nom même de la ville du Massachusets où les délégués s'étaient réunis. Cette Plate-Forme réduit en articles les idées d'organisation ecclésiastique qui se trouvent chez Cotton et chez Hooker. Elle essaie surtout de définir exactement les fonctions des différents ordres de ministres. La tâche était facile en ce qui concernait les anciens et les diacres. Elle l'était moins quand il s'agissait de délimiter exactement le rôle des pasteurs, par opposition à celui des docteurs. L'Écriture parle des uns et des autres. Les théologiens rassemblés à Cambridge décidèrent assez artificiellement que l'office du pasteur est proprement d'exhorter les fidèles, tandis que celui du docteur est de les instruire sur les points de doctrine, de leur expliquer l'Écriture et de réfuter les erreurs. Mais tous deux ont le droit d'administrer les sacrements. La nuance était assez subtile. Aussi, en fait, malgré son caractère scripturaire, la distinction a disparu peu à peu dans les communautés congrégationalistes. Mais la Plate-Forme de Cambridge n'en est pas moins resté la confession de foi traditionnelle de l'indépendance américaine. L'assemblée de Cambridge eut encore un autre résultat. Elle réalisa pratiquement la formation de synodes dans lesquels la tendance autonomiste de Plymouth et la tendance hiérarchique des colonies plus récentes purent chercher et trouver des compromis.

Un nouveau problème de discipline allait nécessiter la réunion de synodes de ce genre, qui, sans avoir aucune autorité, avaient charge d'établir un accord pratique. Les premiers colons étaient des adultes dont l'admission comme membres de la congrégation ne souffrait aucune difficulté. Mais une fois établis, quand leurs foyers furent fondés, se posa la grave question de savoir si leurs enfants étaient de droit « membres » de l'Église. Question grave, puisque ce titre et ce titre seul conférait les droits de citoyens et la franchise civile. La conférence de Boston en 1657, formée des ministres du Massachusets et du Connecticut, et le synode des Églises du Massachusets de 1662 décidèrent qu'en droit les enfants des membres de l'église étaient, par le fait même, membres eux aussi de la congrégation. Seulement, ils n'avaient droit de vote et ne pouvaient prendre part à la cène que lorsque leur âge leur permettait de pratiquer la religion de façon personnelle. Mais cette décision ne fut pas acceptée par toutes les communautés. La distinction entre les fidèles de « pleine communion » et les fidèles de la « demi-voie » fut vivement combattue par l'un des principaux théologiens du congrégationalisme au XVIII^e^ siècle, Jonathan Edwards. Elle a cessé complètement au cours du XIX^e^.

Du reste, son sens pratique avait depuis longtemps disparu. De nouveaux émigrants arrivaient, qui n'étaient ni puritains, ni même protestants. L'échec de l'indépendance anglaise avait eu son contre-coup aux colonies. L'Irlande envoyait des contingents catholiques de plus en plus nombreux. Aussi, dès 1664, le Massachusets était obligé de renoncer à limiter la franchise et les droits du citoyen aux membres d'une congrégation. La colonie de New-Haven faisait de même en 1665. Les examens d'admission et les serments s'adoucissaient. La rigidité des premiers temps disparaissait. Cependant le congrégationalisme restait, dans une certaine mesure, la religion officielle de ces États. Les pasteurs recevaient d'eux leur traitement. Les gouverneurs convoquaient les synodes ou provoquaient les conférences des ministres. Il exerçait surtout une grande influence du fait que l'enseignement était entre ses mains. Il avait fondé le collège de Harvard en 1636, le collège de Yale en 1701. D'un autre côté ses missions parmi les Indiens lui avaient donné, sur ces populations, une réelle influence qui avait alors une valeur politique. Mais dès la fin du XVII^e^ siècle, en droit, sinon en fait, il était réduit à l'état d'une simple « dénomination ».

IV. Le Congrégationalisme moderne. — Tout le XVIII^e^ siècle marque un effort des communautés du type de Plymouth vers un accord avec le presbytérianisme. La revision de la confession de Savoy, en 1680, par la conférence du Massachusets, la « Plate-forme » de Saybrook de 1708, cherchent déjà à atténuer les différences entre les deux conceptions de l'Église. Mais si les théologiens gardent encore officiellement le strict prédestinatianisme de Calvin, l'esprit du temps fait son œuvre. Malgré le « Grand Réveil » qui, à la parole de Jonathan Edwards et de George Whitefield, secoua de 1734 à 1744, les colonies congrégationalistes, l'idéal des Saints de Plymouth était bien mort. La réaction fut très vive et le résultat fut une perte plutôt qu'un gain. Mais l'œuvre avait été commune aux églises presbytériennes et aux églises congrégationalistes. Aussi les relations entre les unes et les autres prirent-elles une forme régulière. L'assemblée générale presbytérienne acceptait les délégués des Assocations d'églises congrégationalistes. En 1801, un « Plan d'Union » fut élaboré entre l'assemblée générale presbytérienne et l'association congrégationaliste de Connecticut. Des envoyés devaient promouvoir la déférence mutuelle entre les adhérents des deux disciplines. Les églises qui avaient des préférences pour l'une ou pour l'autre, conservaient leur organisation. Dans les églises à éléments mixtes, on établirait un comité dont un membre siégerait au consistoire presbytéral, tandis qu'un autre aurait droit de vote dans l'association congrégationaliste. Ainsi était complètement perdu le caractère original et distinctif du mouvement indépendant de la Nouvelle Angleterre.

A la même époque, une nouvelle épreuve attendait ces Églises. Le mouvement unitarien se développait de plus en plus en opposition avec le calvinisme rigide de Jonatham Edwards et des hommes du « Grand Réveil ». Il pénétrait dans les collèges congrégationalistes, en particulier à Harvard, qui, dès 1805, avait, dans la personne de Henry Ware, un principal gagné aux nouvelles idées. La division des esprits existait déjà depuis longtemps quand le fameux sermon de Baltimore, prononcé par Channing en 1819, vint mettre à nu la rupture. La séparation devint inévitable. Elle ne se fit pas sans douleur. Les propriétés de chaque Église congrégationaliste étaient aux mains de sociétés civiles, composées de membres choisis dans leur sein, mais qui étaient nécessairement une minorité. Or, il arriva souvent que cette société, propriétaire légale des biens de l'Église, était en désaccord, sur la question unitarienne, avec la congrégation qu'elle représentait. De là une guerre de procès qui se prolongea pendant toute la première moitié du XIX^e^ siècle. Le congrégationalisme y perdit une centaine de communautés qui passèrent à l'unitarianisme.

En même temps une accommodation se faisait entre les principes de la discipline et les nécessités de l'heure. Elle amenait cette discipline au point où elle est actuellement. L'Église locale reste toujours l'unité fondamentale. Tout membre de cette église, sans distinction de sexe ou de situation, a droit de vote dans

toutes les affaires qui la concernent. Il est sujet à son contrôle. Certaines personnes sont choisies par élection pour le culte et l'administration. Mais cette élection n'entraîne aucune autorité ecclésiastique. Ces personnes sont le pasteur, un groupe de diacres, un secrétaire et un trésorier; puis un comité dont les membres dirigent chacun l'une des branches de l'activité religieuse : écoles du dimanche, missions, rapports avec les autres Églises. La distinction entre pasteur et docteur avait déjà disparu. Celle qui existait à l'origine entre anciens et diacres l'a suivi. L'union des Églises locales s'exprime par le moyen de délégués soit ministres, soit laïques, qui forment des conférences locales, soit de district, soit d'état. Celles-ci choisissent elles-mêmes des délégués qui forment le conseil national. Mais il n'est même pas nécessaire d'être membre d'une congrégation pour être congrégationaliste, bien que ce soit la forme régulière. Toute cette organisation ne possède du reste aucune autorité effective et ne peut empiéter sur l'autonomie des Églises locales. Il n'y a pas d'appel d'une Église à l'autre, ni d'une Église à une conférence ou au conseil national.

Pour le choix des ministres, ici encore, nous trouvons, dans la pratique actuelle, un compromis entre la conception presbytérienne et le vieil idéal congrégationaliste. L'ordination est généralement le fait d'un conseil des églises convoqué par la congrégation dont le candidat est membre, ou par celle dont il doit être le pasteur. Ce conseil s'inquiète beaucoup moins de la doctrine que de la pratique même du christianisme. Et tandis qu'autrefois le ministère pastoral cessait avec l'appel qui l'avait créé, il est arrivé qu'aujourd'hui, ce ministère devient pratiquement perpétuel, bien que le pasteur reste membre de l'Église et soumis à son contrôle. Du reste, pour faire partie d'une congrégation, il suffit qu'on déclare vouloir mener une vie chrétienne sans s'obliger à accepter aucune doctrine particulière ni même aucune pratique, pas même la cène. Le baptême des enfants est cependant resté l'usage ordinaire et se fait ordinairement par infusion.

Quant aux croyances sur lesquelles s'accordent généralement les Églises congrégationalistes, le conseil national de 1913 les a exposées de la façon suivante : « Nous croyons en Dieu le Père, infini en sagesse, bonté et amour; et en Jésus-Christ, son fils, notre Seigneur et Sauveur, qui, pour nous et notre salut, a vécu, est mort, est ressuscité et vit éternellement; et dans le Saint-Esprit, qui gouverne les affaires du Christ et nous les révèle, en renouvelant, réconfortant et inspirant les âmes des hommes. Nous sommes unis dans l'effort que nous faisons pour connaître la volonté de Dieu telle qu'elle est enseignée dans la Sainte Écriture, et dans notre désir de marcher dans les voies du Seigneur, telles que nous les connaissons ou les connaîtrons. Nous croyons que la mission de l'Église du Christ est de proclamer l'Évangile dans toute l'humanité en exaltant le culte de la vraie justice, le règne de la paix et la réalisation de la fraternité humaine. Confiants, comme nos pères, dans l'action continuelle du Saint-Esprit pour nous amener à toute la vérité, nous travaillons et nous prions pour la transformation du monde en Royaume de Dieu. Et nous attendons avec confiance le triomphe de la justice et la vie éternelle. »

Tel est le credo que professaient, en 1916, aux États-Unis, 5 867 organisations comprenant 791 274 membres qui possédaient 5 744 églises et des biens estimés à une valeur de 80 842 813 dollars.

Tous les ouvrages antérieurs sont indiqués dans les œuvres récentes qui suivent : H. M. Dexter, *The Congregationalism of the last three hundred years as seen in its literature*, Londres, 1879; Williston Walker, *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, New-York, 1893; Id., *A history of the Congregational churches in the United States*, New-York, 1900; Id., *Ten New England leaders*, Boston, 1901; W. Pierce, *An historical Introduction to the Marprelate tracts*, Londres, 1908; W. A. Shaw, *A history of the English Church during the Civil wars and under the Commonwealth*, Londres, 1900; Champlin Burrage, *The early english Dissenters*, Cambridge, 1912; W. H. Burgess, *John Robinson, pastor of the Pilgrim Fathers*, Londres, 1920. Il faut y ajouter la publication suivante du ministère du commerce des États-Unis : *Religions Bodies*, 1916, *Part II, Separate denominations. History, description and statistics*, Washington, 1919.

A. Humbert.

INDEX. — I. Nature. II. Législation actuelle.

I. Nature. — 1° *Ce qu'il est.* — L'Index est le catalogue des livres que le Saint-Siège a prohibés comme mauvais ou dangereux pour l'intégrité de la foi et des mœurs, et que les fidèles, à moins d'une autorisation régulière, ne peuvent lire ni garder. Comme son nom même l'insinue, de peur que la croyance ou la vertu de quelqu'un ne vienne à sombrer par surprise, il indique à tous l'écueil. Le catalogue des ouvrages nommément interdits est précédé d'un certain nombre de règles qui s'intitulent *Décrets généraux sur la prohibition et la censure des livres*, et qui condamnent quantité de publications que ne sauraient atteindre les défenses particulières. La condamnation des livres et leur inscription au catalogue ont lieu en vertu soit d'un bref ou d'une bulle du pape, soit d'un décret du Saint-Office, et ces circonstances ne manquent pas d'être consignées chaque fois; mais jusqu'à ces dernières années, elles ressortissaient de façon ordinaire à la S. C. de l'Index. — L'Index désigne donc en outre une Congrégation romaine de ce nom, chargée d'examiner les livres suspects et de les proscrire au besoin. On lui doit le dernier catalogue officiel : *Index librorum prohibitorum*, imprimé par ordre de Léon XIII, in-4°, Rome, 1900. Voir Congrégations romaines, t. III, col. 1112 sq. Naguère, le Code de droit canonique, conformément au *Motu proprio Alloquentes* de Benoît XV, du 25 mars 1917, n. 1-3, a consacré sa complète disparition, confiant désormais à la S. C. du Saint-Office tout le soin d'examiner les livres déférés, de les prohiber s'il y a lieu, d'accorder les permissions de lire et de conserver, de rechercher d'office par les moyens les plus opportuns les publications condamnables en tout genre, et de rappeler aux évêques le devoir de la vigilance à l'endroit des écrits pernicieux, ainsi que l'obligation de les dénoncer au saint-siège. Codex, can. 247, § 4.

2° *Il est légitime et nécessaire.* — L'Index en tout temps a rencontré des détracteurs et des apologistes, ceux-là se répandant en doléances et en amères critiques, ceux-ci vengeant une institution méconnue, des attaques non seulement d'incrédules, mais encore de catholiques peu conséquents. C'est que l'Index est l'affirmation, au concret, d'un droit que l'Église revendique, qu'elle ne peut pas ne pas exercer. Entendons celui de veiller sur la pureté de la foi et des mœurs chrétiennes, d'écarter des fidèles tout ce qui est de nature à mettre leur salut en péril. Saint Paul tenait ceux-ci en garde contre la fréquentation des hommes pervers, *corrumpunt mores bonos colloquia mala*, I Cor., xv, 33. Plus funeste peut-être est la lecture des livres pernicieux, interlocuteurs avec lesquels on suspend, on renoue à volonté l'entretien, dont on se méfie moins, parce qu'impersonnels, vis-à-vis de qui on prétend garder une attitude indépendante, prenant ou laissant de leurs suggestions exactement ce qu'on veut. L'Église conjure le danger, soit en interdisant de lire et de conserver les ouvrages qu'elle a jugés nuisibles, soit en soumettant à certaines for-

malités la publication des livres. Prohibition et censure préalable sont, en effet, les deux mesures auxquelles se ramènent l'Index et sa législation. L'impression de ses livres officiels, tels que : Écriture sainte, missel, bréviaire, rituel, actes du saint-siège, est en outre de la part de l'Église l'objet d'un contrôle spécial; des règles particulières les concernant ont donc aussi leur place dans l'Index. A moins d'être imbu d'un faux libéralisme, on ne peut dénier à l'Église le droit de se protéger, elle et ses membres. — On connaît les objections souvent ressassées : que des auteurs catholiques, plutôt que des incroyants sont en butte aux rigueurs de l'Index, qu'on les condamne sans les entendre, malgré d'éminents et nombreux services rendus, sans souci de leur honorabilité; que, par des mesures étroites, d'un autre âge, on entrave le progrès de la science, on décourage la libre recherche, etc. Le cadre de cet article ne comporte pas une apologie en règle de l'Index et de ses condamnations. Notons cependant que l'Église, contente d'arrêter la contagion de l'erreur ou du mal, accorde prudemment des permissions de lire et de garder les ouvrages proscrits, et qu'ainsi tout ce qui, dans ces livres est forme littéraire, vérité scientifique, contribution à l'histoire, demeure accessible. Notons encore que la constitution *Sollicita ac provida* de Benoît XIV, 1753, qui détermine la procédure des S. S. C. C. de l'Index et du Saint-Office pour la condamnation des livres est toujours en vigueur, sauf les modifications apportées par le droit postérieur, que les règles à suivre vis-à-vis des auteurs catholiques formulées par elle, constituent un ensemble de précautions, telles qu'elles empêchent une décision hâtive ou peu mesurée, qu'elles sauvegardent le bon renom des personnes, qu'elles facilitent une condamnation avec la clause restrictive *donec corrigatur*. Notons enfin que le saint-siège dans la législation de l'Index s'est toujours inspiré des nécessités de chaque époque, et que tout récemment Léon XIII par sa constitution *Officiorum ac munerum*, 1897, a cru devoir la modifier dans le sens d'une mise au point et d'un adoucissement.

3° *Il oblige partout et gravement.* — Les décrets de l'Index, prohibitions générales et défenses particulières, obligent tous les fidèles et en tous lieux. La prétention des gallicans, soutenant que la France n'y était pas soumise, n'était fondée au regard ni de la théologie ni du droit; aussi depuis longtemps déjà est-elle entièrement passée de mode. Non seulement les souverains pontifes peuvent faire que ces décrets soient universellement obligatoires, mais telle est en fait leur intention déclarée. Naguère Léon XIII l'a formellement affirmé dans la constitution *Officiorum ac munerum :* « les livres condamnés par le siège apostolique seront tenus pour prohibés dans le monde entier et en quelque langue qu'ils soient traduits, » c. IV, a. 45. Une exception toutefois est formulée par le nouveau Code en faveur des cardinaux, des évêques, même titulaires, et des autres ordinaires : ils peuvent, sans se départir des précautions nécessaires, se regarder comme exempts des prohibitions de l'index. *Codex juris canonici*, can. 1401.

Les condamnations qui émanent du saint-siège ne sont pas restreintes à un territoire quelconque comme sont les prohibitions procédant de l'autorité épiscopale. Car les évêques aussi ont le droit, chacun dans leurs diocèses respectifs, d'imposer un index particulier proscrivant les livres et publications périodiques qu'ils estiment funestes. L'article 29 des décrets généraux leur en fait même un devoir et le pape, afin d'accroître vis-à-vis d'esprits rebelles leur autorité suffisante en soi, déclare qu'ils pourront agir au besoin « comme délégués apostoliques. »

L'obligation de respecter les prohibitions de l'Index est grave de sa nature, *ex genere suo*. Car la fin que le législateur s'est proposée d'écarter des fidèles un danger imminent, et l'urgence des mesures qu'il a prises en vue de ce résultat à obtenir, sont d'une réelle gravité. Néanmoins, la matière d'une infraction à la défense de lire et de conserver pourra n'être parfois que légère. C'est aux casuistes qu'il appartiendra de décider en ceci, soit qu'ils distinguent entre les publications proscrites en raison de leur objet et celles qui le sont par défaut d'approbation préalable, soit qu'ils déterminent ce qu'en fait de lecture ou de rétention on doit estimer chose notable.

II. Législation actuelle. — La législation de l'Index comprend deux parties distinctes : les décrets généraux et les défenses particulières ou le catalogue des livres nommément interdits. Ces deux parties ont été modifiées par la récente constitution *Officiorum et munerum* du 25 janvier 1897, pour ce qui concerne les lois, et par la dernière édition officielle de l'*Index librorum prohibitorum*, en 1900, pour ce qui regarde la liste des ouvrages. Le catalogue a été minutieusement revisé dans l'esprit et avec les tempéraments qu'on avait apportés à la rédaction des nouveaux décrets généraux. Quant à ceux-ci, ils suppriment et abrogent du droit ancien tout ce qu'ils ne maintiennent pas expressément en vigueur. Le nouveau Code, malgré quelques condensations et retouches opérées, ne les a pas modifiées profondément. *Prohibition* et *Censure*, tels sont les deux titres qui en partagent la matière. La prohibition est la défense qui interdit aux fidèles l'usage des livres condamnés; la censure est le jugement porté sur l'orthodoxie et la moralité des ouvrages ou du moins sur la régularité de leur publication au point de vue des prescriptions ecclésiastiques. La prohibition est la conséquence d'une censure défavorable.

Nous ne nous occupons dans cet article que de la prohibition, encore laissons-nous de côté ce qui a trait aux défenses individuelles, comme serait un historique des livres condamnés. Mais avant que nous procédions à une revue sommaire des prohibitions générales, il ne sera pas sans intérêt de rappeler à quoi s'étend la prohibition d'un livre. Pour en déterminer exactement la portée, il importe de consulter d'abord le texte de l'interdiction. Cependant, la prohibition vise en premier lieu et directement la lecture comme étant essentiellement funeste; et lorsqu'elle est totale et absolue, elle vise en outre tout ce qui se fait en vue de la lecture : la garde, la publication, la défense, la vente ou la communication à d'autres des livres prohibés.

1° *Prohibitions générales.* — C. I. *Des livres prohibés des apostats, hérétiques, schismatiques et autres écrivains.* — N. 1. « Demeurent condamnés comme jadis tous les livres condamnés avant l'année 1600 par les souverains pontifes ou les conciles œcuméniques, sauf ceux qu'autorisent les présents décrets généraux. » Les ouvrages d'hérétiques des premiers temps, tels que ceux de Tertullien, Origène, Pélage, qu'on regardait généralement, même avant la constitution, comme permis ou tolérés, semblent encore pouvoir être exceptés de la défense, soit parce qu'ils renferment des hérésies ou erreurs qui n'ont plus aujourd'hui d'adeptes et sans danger pour personne, soit parce qu'ils apportent à l'histoire des usages ecclésiastiques d'autrefois et des dogmes véritables une précieuse contribution. Le doute, possible encore après 1897, ne l'est plus depuis que le Code de droit canonique a laissé tomber tout l'article 1er. Can. 1399. — N. 2. « Sont absolument prohibés les livres des apostats, des hérétiques, des schismatiques et de tous autres écrivains qui propagent l'hérésie ou le schisme

ou s'attaquent de quelque façon aux fondements de la religion. » Il importe peu de définir les termes d'apostats, d'hérétiques ou de schismatiques; la prohibition atteint les livres dont les auteurs, quels qu'ils soient, exposent et soutiennent des idées et opinions contraires à la foi, à l'unité de l'Église ou aux vérités fondamentales de la religion, dans le but avoué de les faire partager aux autres. Que faut-il entendre ici par les fondements de la religion? Très certainement les vérités d'ordre naturel sans lesquelles la religion catholique manquerait de base; peut-être aussi les vérités d'ordre positif et surnaturel qui servent à étayer le traité *De vera religione*. — N. 3. « Sont prohibés de même les livres des auteurs non catholiques traitant directement de la religion, à moins qu'il ne soit certain qu'ils ne contiennent rien contre la foi catholique. » Il semble que l'expression « non catholique » doive s'entendre au sens le plus large, non seulement d'hérétiques et de schismatiques, mais encore de juifs et d'infidèles. Il s'agit de livres qui traitent expressément, au moins pour une partie notable, de matières religieuses, telles que Écriture sainte, droit canon, histoire ecclésiastique, questions dogmatiques et morales, ascétique chrétienne, etc. Ces ouvrages, en raison de leur provenance, sont présumés dangereux et mauvais. La présomption est générale, mais non pourtant absolue; elle cesse dès qu'il est prouvé qu'ils ne renferment rien contre la foi catholique. Qui administre cette preuve? Des lecteurs compétents, par des comptes rendus bibliographiques exacts, des livres qu'ils avaient lus, se croyant ou non autorisés. — N. 4. « Ne sont pas prohibés les livres de ces auteurs non catholiques, mais qui ne traitent pas *ex professo* de la religion et ne touchent qu'en passant aux vérités de la foi, à moins qu'un décret spécial ne les proscrive. » Contrairement aux précédents, ils ne sont pas interdits par le droit positif, même s'ils contiennent des erreurs éparses contre la foi catholique, ces erreurs étant considérées comme accidentelles par rapport à l'objet principal de l'ouvrage.

C. II. *Des éditions du texte original de la sainte Écriture et des versions en langue non vulgaire.* — N. 5. « Les éditions du texte original de la sainte Écriture et des anciennes versions catholiques, même celles de l'Église orientale, publiées par des écrivains non catholiques quels qu'ils soient, bien qu'elles paraissent fidèles et intègres, sont permises à ceux-là seulement qui s'occupent d'études théologiques ou bibliques, pourvu toutefois qu'elles n'attaquent, ni dans les préfaces, ni dans les notes, les dogmes de la foi catholique. » Les éditions, aujourd'hui, se recommandent par une correction scientifique qu'on ignorait au début de la Réforme. Cependant, on n'est autorisé à faire usage de celles qu'ont publiées des auteurs non catholiques, que si les deux conditions déterminées sont réunies. Par ceux qui s'occupent d'études théologiques ou scripturaires, entendons ceux qui professent ou étudient ces matières dans les facultés, collèges, séminaires; ceux qui, clercs ou laïques, y vaquent en vue d'un examen à passer, d'une thèse à produire, ou même des prêtres qui, le cycle de leurs études achevé, s'y adonnent en quelque manière. Ils pourront employer les éditions de la Bible hébraïque, des Septante, du Nouveau Testament en grec, publiées par les Sociétés bibliques ou d'autres auteurs non catholiques. — N. 6. « De la même manière et aux mêmes conditions sont permises les autres versions des saints Livres publiées par des auteurs non catholiques, soit en latin soit dans une autre langue non vulgaire. »

C. III. *Des versions de la sainte Écriture en langue vulgaire.* — N. 7. « Sont absolument prohibées toutes les versions en langue vulgaire, même faites par des catholiques, si elles n'ont pas été approuvées par le siège apostolique ou éditées sous la surveillance des évêques avec des annotations tirées des Pères de l'Église et de savants auteurs catholiques. » Donc, pour une traduction en langue vulgaire de la Bible, sans notes, il faut l'autorisation du Saint-Siège; avec notes, l'approbation de l'évêque suffit. Ces notes seront empruntées, sinon textuellement, au moins pour la doctrine, aux Pères et aux savants auteurs catholiques. Rien n'empêche que les annotations d'ordre purement profane, géographiques, archéologiques, ethnographiques, soient tirées d'ouvrages non catholiques, pourvu que l'évêque les approuve. Tous, même les laïques, peuvent, en droit ecclésiastique, lire et garder les traductions approuvées de la sainte Écriture. Les livres de prières contenant les épîtres et évangiles de l'office divin, sans notes, n'ont pas besoin d'une autorisation spéciale du saint-siège, mais seulement de l'approbation épiscopale. — N. 8. « Sont interdites toutes les versions des saints Livres en une langue vulgaire quelconque, faites par des écrivains non catholiques, quels qu'ils soient, et notamment celles publiées par les Sociétés bibliques. Néanmoins, l'usage de ces versions est permis à ceux qui s'occupent d'études théologiques et scripturaires, aux conditions établies ci-dessus (n. 5). »

C. IV. *Des livres obscènes.* — N. 9. « Sont absolument prohibés les livres qui traitent *ex professo* de sujets lascifs ou obscènes, qui contiennent des récits ou des enseignements de ce genre. » La prohibition de droit ecclésiastique est moins étendue que la défense de droit naturel. Elle n'englobe pas les ouvrages simplement immoraux, dangereux ou légers, mais seulement ceux dont l'objet principal ou du moins notable est d'exposer et de décrire des choses obscènes, ou même d'en instruire pratiquement, en vue évidemment d'exciter les passions honteuses et de corrompre. Dans cette littérature, dite pornographique, on ne doit pas ranger les ouvrages spéciaux d'anatomie, de médecine, de science morale où ce genre de matières est traité dans un but purement scientifique. — N. 10. « Les livres classiques, soit anciens, soit modernes, s'ils sont obscènes, sont permis à cause de l'élégance et de la propriété du style, à ceux-là seulement qu'excusent les devoirs de leur charge ou de leur enseignement; mais on ne devra, pour aucun motif, les remettre ou les lire aux enfants et aux jeunes gens, s'ils n'ont été soigneusement expurgés. » Les classiques, en toutes les littératures, sont les ouvrages que la beauté de la forme a fait ranger parmi les modèles. . Que faut-il entendre par ceux que les devoirs de leur charge ou de leur enseignement excusent? Certainement tous les professionnels des belles-lettres, critiques, professeurs. On y joindra vraisemblablement les directeurs des études dans les collèges, que leur fonction oblige à veiller sur les cours de littérature. Entendons de même les candidats aux grades littéraires supérieurs, relativement aux ouvrages qui figurent au programme, ceux qui étudient dans les universités en vue du professorat, ceux qui préparent une thèse qui n'est pas étrangère aux livres visés. Il peut arriver que la défense de remettre ou de lire à des enfants et à des jeunes gens les classiques obscènes, s'ils ne sont expurgés, concerne encore, vu leur âge peu avancé, des étudiants de facultés. Si les lois du pays prescrivent l'emploi d'éditions complètes, ils peuvent, usant d'épikie, s'en servir; mais il n'est pas permis de lire à des enfants les passages obscènes, sinon peut-être afin d'éviter un plus grand mal, c'est-à-dire dans le cas où ces enfants, dûment avertis, les liraient quand même. Notons encore que les concessions de l'article 10 ne suppriment pas la loi naturelle

ni les précautions qu'elle recommande ou prescrit aux individus vis-à-vis d'un danger de perversion.

C. v. *De certains livres spéciaux.* — N. 11. « Sont condamnés les livres injurieux envers Dieu, la bienheureuse vierge Marie ou les saints, l'Église catholique et son culte, les sacrements ou le siège apostolique; les livres qui dénaturent la notion de l'inspiration de la sainte Écriture ou qui en limitent trop l'extension; les ouvrages qui outragent intentionnellement la hiérarchie ecclésiastique, l'état clérical ou religieux. » Cet article a pris une forme nouvelle dans le Code de droit canonique, et la prohibition expresse des livres qui dénaturent la notion de l'inspiration ou qui en limitent l'étendue, a disparu. En voici la teneur présente : « Sont interdits par le droit, les livres qui attaquent ou tournent en dérision quelque dogme catholique, qui défendent les erreurs proscrites par le Saint-Siège, qui dénigrent le culte divin, qui tendent à détruire la discipline ecclésiastique, outragent systématiquement la hiérarchie de l'Église, l'état clérical ou religieux. » Can. 1399, n. 6. — N. 12. « Il est défendu de publier, de lire ou de conserver des livres qui enseignent ou recommandent les sortilèges, la divination, la magie, l'évocation des esprits et autres semblables superstitions. » — N. 13. « Les livres où écrits qui racontent de nouvelles apparitions, révélations, visions, prophéties ou miracles, ou qui suggèrent de nouvelles dévotions, même sous le prétexte qu'elles sont privées, sont proscrits s'ils sont publiés sans l'autorisation des supérieurs ecclésiastiques. » Le décret vise, outre les livres, toute publication quelconque moins volumineuse, tels sont les périodiques ou feuilles mises en circulation, qui racontent, en vue d'accréditer. Ce n'est point le cas de journaux qui, entre autres nouvelles et sans se départir de leur rôle d'informateurs, publieraient des faits extraordinaires. Quant à l'approbation nécessaire, elle est du ressort en premier lieu des évêques, et en second lieu, surtout dans les cas embarrassants, du Saint-Siège. — N. 14. « Sont défendus, les ouvrages qui établissent que le duel, le suicide ou le divorce sont licites; ceux qui traitent des sectes maçonniques ou autres sociétés du même genre et prétendent qu'elles sont utiles et non funestes à l'Église et à la société; enfin ceux qui soutiennent des erreurs condamnées par le siège apostolique. »

C. vi. *Des saintes images et des indulgences.* — N. 15. « Sont absolument interdites, quel que soit le système de reproduction employé, les images de N.-S. J.-C., de la bienheureuse vierge Marie, des anges et des saints et autres serviteurs de Dieu, si elles s'écartent de l'esprit et des décrets de l'Église. Les nouvelles images avec ou sans prières annexées, ne devront être publiées qu'avec la permission de l'autorité ecclésiastique. » Les termes *imagines quomodocumque impressæ* du décret, entendus au sens strict, ne désignent point les médailles, les statues ou peintures. Une autorisation ecclésiastique est nécessaire aux éditeurs pour publier les images, mais non aux fidèles pour s'en servir. Elles sont toutes permises à ceux-ci, à moins qu'elles s'écartent de l'esprit et des décrets de l'Église. A qui appartient-il de juger qu'elles s'en écartent? Aux évêques d'abord; dans les cas difficiles, le Saint-Siège peut être appelé à trancher par l'organe de la S. C. des Rites. — N. 16. « Il est interdit à qui que ce soit de répandre de n'importe quelle manière des indulgences apocryphes, proscrites ou révoquées par le Saint-Siège. Celles qui seraient déjà répandues devront être retirées des mains des fidèles. » — N. 17. « Tous livres, opuscules, feuilles volantes, etc., contenant des concessions d'indulgences ne doivent pas être publiés sans la permission de l'autorité compétente. »

C. vii. *Des livres de liturgie et de prières.* — N. 18. « On ne devra introduire aucun changement dans les éditions authentiques du missel, du bréviaire, du rituel, du cérémonial des évêques, du pontifical romain et des autres livres liturgiques approuvés par le Saint-Siège apostolique, sinon ces nouvelles éditions sont prohibées. » — N. 19. « A l'exception des litanies très anciennes et communes, contenues dans les bréviaires, missels, pontificaux et rituels, des litanies de la sainte Vierge qu'on a coutume de chanter dans la Maison de Lorette, et des litanies du saint Nom de Jésus, déjà approuvées par le Saint-Siège, on ne pourra publier de litanies sans la revision et l'approbation de l'ordinaire. » — N. 20. « Les livres ou opuscules de piété, de dévotion, ou de doctrine et d'enseignement religieux, moral, ascétique ou autres analogues, bien qu'ils paraissent propres à entretenir la piété du peuple chrétien, ne peuvent être publiés sans la permission de l'autorité légitime; sinon on devra les tenir pour prohibés. » Il n'y a plus lieu de distinguer, sous le rapport de la prohibition, entre les ouvrages visés à l'art. 41 et les livres ou opuscules qui affichent un but pratique, celui d'entretenir la piété du peuple chrétien. Les uns et les autres doivent être soumis à la censure préalable et ne peuvent paraître qu'avec une approbation; publiés sans autorisation, ils sont, en outre, les uns et les autres, également interdits par le Code de droit canonique. Can. 1399, n. 5; 1385, § 1, n. 2.

C. viii. *Des journaux, feuilles et publications périodiques.* — N. 21. « Les journaux, feuilles et publications périodiques qui attaquent systématiquement la religion ou les bonnes mœurs doivent être regardés comme proscrits, non seulement de droit naturel, mais encore de droit ecclésiastique. Les ordinaires auront soin, lorsque besoin sera, d'avertir à propos les fidèles des dangers et des conséquences funestes de telles lectures. » Les termes *diaria, folia, libelli periodici* du décret désignent respectivement les journaux ou quotidiens, toutes autres feuilles qui ne paraissent pas journellement, les revues ou livraisons qui, tout en gardant l'apparence de petits livres, n'ont ni le volume, ni surtout l'unité d'un livre proprement dit. Ces diverses publications, déjà prohibées par la loi naturelle, le sont en outre par la loi ecclésiastique, lorsqu'elles combattent la religion ou les bonnes mœurs. On juge de l'hostilité systématique à la fréquence et à l'étendue des articles où l'impiété ou l'immoralité s'affichent. Quelques attaques, plutôt rares, en dehors du but ordinaire d'une publication, ne suffiraient pas à la faire interdire par le droit positif. Comment entendre les attaques à la religion, aux bonnes mœurs? Des auteurs les ont entendues au même sens que pour les livres condamnés par les articles 2 et 9. Il ne s'agirait pas précisément d'attaques dirigées contre la vraie religion ou la religion catholique, mais plutôt contre les vérités religieuses fondamentales, ni d'articles d'une immoralité quelconque, mais véritablement pornographiques. Cette interprétation restreinte ne paraît pas conforme à l'esprit et à la lettre du Code du droit canonique qui distingue entre les livres qui visent à renverser les fondements de la religion, can. 1399, n. 2, ceux qui atteignent la religion ou les bonnes mœurs, n. 3, et les livres qui traitent *ex professo* de choses obscènes, n. 9. De ce que la loi ecclésiastique s'ajoute au droit naturel pour proscrire les périodiques susdits deux conséquences découlent : ils demeurent interdits à ceux-là même qui ne courraient aucun danger en les lisant; l'interdiction s'étend non seulement aux passages ou numéros mauvais, mais à tout le périodique. Et, prohibition spéciale aux périodiques, le décret condamne les numéros et livraisons parus et à pa-

raître. Le législateur suspecte à bon droit et très légitimement des publications dont les rédacteurs ne changent pas, conservent leur esprit d'hostilité et poursuivent un programme impie ou immoral arrêté. La prohibition de l'article 21 étant grave de sa nature, ceux-là pèchent mortellement qui s'abonnent aux journaux, feuilles ou revues qu'il a proscrits, ou qui les lisent d'une manière habituelle, ou même, en lisent ne fût-ce que rarement, quelque partie notable en la matière qui les a fait proscrire. — N. 22. « Les catholiques et surtout les ecclésiastiques n'écriront rien dans ces journaux, feuilles ou revues périodiques, sans un motif juste et raisonnable. »

2° *De la permission de lire et de garder les livres prohibés.* — Le législateur a prévu le cas où des permissions de lire et de conserver les ouvrages proscrits seraient nécessaires ou utiles, et pourraient être régulièrement concédées. Ces permissions, qui les accorde, sinon celui-là même qui a porté les défenses, soit générales, soit particulières? Autrement dit le saint-siège, et ceux qu'il a délégués à cet effet. N. 23. — La S. C. du Saint-Office, depuis la suppression de la S. C. de l'Index, est seule chargée de donner les autorisations pour tout l'univers catholique. Les autorisations sont de deux sortes : les permissions individuelles à l'usage des fidèles qui les ont obtenues, et les indults généraux ou pouvoirs concédés aux prélats ecclésiastiques, en vue de permettre eux-mêmes à leurs sujets de lire et de garder les livres à l'Index. C'est encore au Saint-Office qu'il appartient de rédiger les formules de concessions, même celles que délivre la S. C. de la Propagande, et par conséquent d'y introduire les clauses variables qui limitent les permissions à certaines personnes, à des livres ou catégories de livres déterminés. La Propagande accorde les permissions particulières et les indults généraux pour les régions qui en dépendent. Et le Maître du Sacré-Palais délivre les autorisations individuelles aux fidèles de la ville de Rome. N. 24. — Les évêques et autres prélats assimilés aux évêques par le droit, ont aussi le pouvoir d'octroyer des permissions. Ils le peuvent évidemment, s'il s'agit de livres ou publications qu'ils ont eux-mêmes défendus, dans leurs diocèses respectifs et à leurs sujets propres. Vis-à-vis des ouvrages prohibés par le Saint-Siège, ils le peuvent encore, soit par un droit ordinaire que leur reconnaît la constitution *Officiorum ac munerum*, mais pour des livres déterminés et seulement dans des cas urgents, soit en vertu d'un indult général obtenu de Rome. Dans ce dernier cas, il leur est prescrit de n'accorder des autorisations individuelles qu'avec discernement et pour des causes justes et raisonnables. N. 25. — La discrétion à observer dans l'octroi des permissions regarde en premier lieu les personnes que doivent recommander leur science, leur piété et leur zèle pour la foi; elle a trait ensuite aux livres ou catégories de livres dont on ne peut permettre indistinctement et sans motif l'usage. Que faut-il entendre par « causes justes et raisonnables? » Assurément, toute utilité vraie; tel serait, par exemple, le désir de réfuter l'erreur, mais non une simple curiosité. Ceux qui ont obtenu du Saint-Siège ou de ses délégués que soient levées les défenses de droit commun, ne sont pas autorisés pour cela à se servir des livres ou publications interdits par un droit particulier, diocésain ou autre, à moins que l'indult apostolique ne mentionne expressément la permission de lire et de garder les livres condamnés par n'importe quelle autorité. Indépendamment des prohibitions de la loi morale que la permission de l'Index la plus étendue ne supprime pas, une obligation demeure pour l'indultaire, celle d'empêcher que les livres proscrits qu'il est autorisé lui-même à lire et à garder, ne tombent en d'autres mains. La prescription d'écarter du prochain toute occasion de préjudice ou de scandale, en mettant en sûreté les ouvrages en question, est qualifiée de grave, mais elle n'implique cependant aucun moyen spécial, aucune précaution déterminée. N. 26.

3° *De la dénonciation des mauvais livres.* — La dénonciation ici est une nécessité des temps modernes, vu l'excessive liberté de la presse et le débordement des publications aujourd'hui. Pour signaler les ouvrages pervers ou dangereux, ce n'est pas trop de tous les concours; il importe d'utiliser tous les dévouements à la cause de la vérité et du bien général. Tout catholique d'abord, s'il possède une instruction plus qu'ordinaire, s'il est à même par conséquent d'apprécier le caractère nuisible d'un livre, est qualifié pour déférer les publications suspectes à l'autorité ecclésiastique compétente. Il accomplit en cela, s'il est conduit par une intention droite, c'est-à-dire par le désir d'écarter le scandale des mauvaises lectures, un devoir de haute charité. Sont tenus surtout de dénoncer, par une obligation de leur charge ou en justice, les prélats ci-après : les nonces, les délégués apostoliques, les évêques et autres ordinaires locaux, les recteurs des universités. Quant à la dénonciation, elle est reçue par les ordinaires ou par le Saint-Siège, autrement dit par les SS. CC. du Saint-Office et de la Propagande. N. 27. — La personne qui dénonce, est priée de joindre au titre de l'ouvrage déféré un exposé succinct des raisons qui le lui font regarder comme mauvais ou dangereux. Et, discrétion facile à comprendre, ceux qui recevront sa dénonciation devront tenir son nom absolument secret. N. 28. — Parmi les ouvrages suspects, on déférera au Saint-Siège ceux-là surtout qui réclament un examen approfondi et pour lesquels une sentence de l'autorité suprême paraît nécessaire. Les index locaux sont le remède d'abord recommandé aux évêques vis-à-vis des livres et autres écrits nuisibles répandus dans leurs diocèses. N. 29.

4° *Des peines édictées contre les transgresseurs des prohibitions générales.* — Les peines ecclésiastiques édictées contre ceux qui transgressent les décrets généraux font l'objet des articles 47, 48, 49. Elles sont de deux sortes : les unes, *latæ sententiæ* ou de plein droit, et les autres, *ferendæ sententiæ*, à décréter par sentence du juge. Parmi les premières, une excommunication atteint ceux qui, sans approbation, impriment ou font imprimer les saints Livres, des notes ou commentaires s'y rapportant. Mais comme elle concerne la censure préalable, qu'il suffise d'en faire simplement mention. N. 48. La nouvelle législation de l'Index reproduit au n. 47, sans y rien changer, le n. 2 de la constitution *Apostolicæ sedis* : « Quiconque lit, sciemment, sans l'autorisation du siège apostolique, des livres d'apostats ou d'hérétiques soutenant l'hérésie, ainsi que des livres de tout auteur nommément condamnés par lettres apostoliques, quiconque garde ces livres, les imprime ou les défend d'une manière quelconque, encourt par le fait même l'excommunication spécialement réservée au pontife romain. » Deux catégories de livres, par conséquent, font encourir l'excommunication susdite, les livres d'apostats ou d'hérétiques et les livres de tout auteur nommément condamnés par lettres apostoliques. Dans la première sorte, ne doivent pas figurer tous les ouvrages d'apostats ou d'hérétiques, mais seulement ceux qui sont vraiment des livres et qui défendent l'hérésie. Donc, les imprimés de proportion assez considérable et formant un tout sont ici visés; dans le langage ordinaire, ce sont les publications qu'on désigne sous le nom de livres; or, dans l'espèce, il importe de se régler sur l'usage, et comme la matière est d'ordre pénal, il faut s'en tenir au sens le plus strict. N'ont pas, dès lors, le caractère de livres,

les manuscrits, les simples brochures, les journaux et probablement les numéros isolés d'une revue; et fussent-ils prohibés par les décrets généraux, fussent-ils même hérétiques, ils ne font pas encourir l'excommunication. Il est indispensable, en outre, que ces livres défendent l'hérésie, c'est-à-dire que leurs auteurs, non contents de la faire connaître, s'évertuent à l'accréditer par divers raisonnements, quelle que soit d'ailleurs la valeur apodictique des preuves, pourvu que la défense soit une des fins poursuivies. Voir HÉRÉSIE, t. VI, col. 2249-2250. Par apostats, entendons ceux qui ont renoncé à tout christianisme, qu'ils aient ensuite embrassé ou non quelque religion non chrétienne, et par hérétiques, ceux qui nient obstinément tel ou tel dogme catholique, qu'ils appartiennent ou non à une secte connue. Apostats ou hérétiques, il est nécessaire qu'ils soient notoirement tels. Voir APOSTASIE, t. I, col. 1609. Encourent en second lieu la peine de l'excommunication réservée au pape, les lecteurs des livres condamnés nommément par lettres apostoliques. Sous ce nom sont comprises les lettres où le souverain pontife en personne prend la parole, tels les bulles, les encycliques, les brefs ou les lettres proprement dites, et non les autres documents émanés des Congrégations romaines. Quelle que soit la forme des lettres, il faut que le titre au moins du livre y soit expressément désigné, avec interdiction de le lire sous peine d'excommunication. Ces livres de l'une et l'autre catégorie, quiconque sciemment les lit, les garde, les imprime et les défend, est passible de la censure. Le terme *sciemment* affecte chacune des quatre actions proscrites. Il est donc nécessaire de connaître la peine édictée, de savoir pertinemment qu'elle s'applique dans un cas concret. Par conséquent, la bonne foi et l'ignorance, probablement même affectée, en excusent. La lecture est l'acte principal interdit. Lire, qu'est-ce, sinon parcourir un livre des yeux en en comprenant le sens. Cette simple notion suffit à éliminer certains actes que n'atteint pas le texte du décret, telles seraient, par exemple, la lecture d'un livre écrit dans une langue ignorée, ou la récitation de mémoire d'un passage. Quelle somme de lecture fait encourir l'excommunication? Il faut et il suffit qu'elle soit assez notable pour constituer une faute mortelle. Sont estimés retenir un livre : ceux qui l'ont en propre, qu'ils le possèdent ou non par devers eux, ceux qui le gardent en leurs maisons, comme leur ayant été confié ou prêté. Ils encourent régulièrement, s'il y a de leur part faute grave, l'excommunication; il est juste d'excepter le cas, où quelqu'un, dûment autorisé à lire et à conserver les ouvrages prohibés, retiendrait chez soi le livre d'un autre, durant le temps qu'il faut à ce dernier pour obtenir la permission de l'Index. Sont excusés de la censure le serviteur ou le bibliothécaire préposés à la garde et à l'entretien de livres prohibés : ils ne peuvent être dits les avoir en propre ni les conserver chez eux. A parler absolument, le relieur est censé être *retinens;* en pratique, à défaut d'autres raisons, l'ignorance le plus souvent l'excuse. Quant aux personnes visées par le terme *imprimentes*, il est sage d'admettre, avec Mgr Boudinhon, « que l'excommunication atteint : 1° l'auteur, s'il fait imprimer son ouvrage; 2° l'imprimeur, c'est-à-dire le patron de l'imprimerie qui prend en charge l'impression du livre; 3° l'éditeur qui fait imprimer et se charge de la vente », et « que les employés inférieurs de l'imprimerie ne sont pas excommuniés, sauf les compositeurs et les correcteurs, en tant qu'ils lisent sciemment. » Est passible de la censure, en dernier lieu, quiconque défend les livres en question et de n'importe quelle manière, soit que par force, menaces, ordre ou conseil il empêche qu'ils soient livrés aux autorités ecclésiastiques ou détruits, soit que de vive voix ou par écrit, en public ou en particulier, il en patronne la doctrine hérétique.

Un peu différente est la rédaction du canon 2318 du nouveau Code, renouvelant l'excommunication portée par la bulle *Apostolicæ sedis*. Il y est parlé de livres non seulement d'apostats et d'hérétiques, mais encore de schismatiques, soutenant l'apostasie, l'hérésie ou le schisme.

Des sanctions destinées à faire respecter les autres prescriptions contenues dans les décrets généraux sont en outre prévues : monition ou peines canoniques, les évêques veilleront à les établir et à les graduer avec une prudente discrétion. N. 49.

H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, 2 in-8°, Bonn, 1883, 1885; Petit, *L'Index, son histoire, ses lois, sa force obligatoire*, Paris, 1888; Grimaldi, *Les Congrégations romaines*, Sienne, 1890 (condamné par le Saint-Office et à consulter avec précaution); Arndt, *De libris prohibitis commentarii*, Ratisbonne, 1895; Hollweck, *Das kirchliche Bücherverbot*, Mayence, 1897; Périès, *L'Index*, Paris, 1898; Gennari, *La costituzione « Officiorum »*, Naples, 1898; Pennachi, *Commentarium in constitutionem « Officiorum ac munerum »*, Rome, 1898; A. Boudinhon, *La nouvelle législation de l'Index*, Paris, 1899; Wernz, *Jus Decretalium*, Rome, 1901, t. III; *De prohib. censura et divulgat. librorum*, n. 95-131; Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, Fribourg-en-Brisgau, 1904; *Die Bücherverbote in Papstbriefen, ibid.*, 1907; A. Vermeersch, *De prohibitione et censura librorum*, Tournay, 1898; Rome, 1906; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, Inspruck, 1911, t. II. *De præceptis*, part. III, l. III, n. 723-739; Forget, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1913, t. II, col. 702-716; Choupin, *Étude sur la valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du saint-siège*, Paris, 1913.

A. THOUVENIN.

INDIFFÉRENCE RELIGIEUSE. — I. Notions. Indifférence pratique. Problèmes théoriques. II. Apologétique progressive : indifférentisme irréligieux absolu; indifférentisme religieux naturaliste; indifférentisme religieux surnaturel ; indifférentisme chrétien.

I. NOTIONS. INDIFFÉRENCE PRATIQUE. PROBLÈMES THÉORIQUES. — 1° *Notions.* — 1. *Indifférent*, qui ne fait pas de distinction, de différence entre une chose et sa négation ou son contraire; *indifférence religieuse*, attitude de celui que ne prend pas parti entre les diverses formes religieuses ou qui les proclame toutes de même valeur; *indifférentisme*, le système érigeant cette attitude en doctrine ou en loi.

Ne pas prendre parti, c'est une *indifférence négative;* attribuer une même valeur à toutes les religions, c'est de l'*indifférence positive*. Celle-ci peut tenir toutes les religions comme fausses, inutiles, ou mauvaises : c'est alors de l'*irréligion* ou de l'indifférentisme individuel absolu. Elle peut encore, réservant la question des consciences individuelles, ne vouloir expulser la religion que de la vie publique, sociale et politique : c'est de l'*indifférentisme absolu politico-social*.

Mais supposé qu'on croie nécessaire quelque religion, on peut admettre que toutes les religions en définitive sont également bonnes, chacune pour ses adeptes, soit pour le salut dans l'autre monde, soit pour le bonheur temporel des consciences humaines : et c'est cela proprement l'*indifférentisme religieux*. — 2. A côté de ces mots et de ces idées, il y a d'autres mots employés parfois comme *synonymes*, d'autres idées regardées comme *équivalentes*, qu'il vaut mieux séparer nettement.

Neutralité d'abord : c'est l'attitude externe de l'indifférence au milieu d'un conflit entre partis ennemis; indifférence dit plutôt attitude intérieure de l'esprit et de la volonté.

Tolérance, c'est la non suppression d'un mal qu'on ne peut empêcher. Ériger la tolérance en système, par principe de liberté, de fraternité, etc., c'est le

tolérantisme, ne niant pas le mal, mais se fiant à cette liberté, à cette fraternité, etc., pour le guérir. Le tolérantisme en pratique va souvent jusqu'à identifier bien et mal; il devrait alors se laisser appeler indifférentisme; mais il est difficile de se dire indifférent à tout ce qu'on veut absolument tolérer, et l'on proclame hypocritement par tolérantisme la liberté des erreurs, des vices, des irréligions, plutôt que par indifférentisme.

Latitudinarisme, système d'indifférence entre les dogmes des religions révélées, surtout chrétiennes; au moins entre certains dogmes déclarés non fondamentaux.

Aux indifférents absolus on donne parfois aussi les noms péjoratifs d'incrédules, d'impies, d'irréligieux ou même d'athées ou enfin de libres-penseurs : tant la logique de l'indifférence semble pousser naturellement l'âme à la lutte contre la religion.

2° *Indifférence pratique.* — Il y en a qui ne pratiquent aucune religion, non par système plus ou moins réfléchi, mais par habitude vécue.

1. *Portée du fait.* — Avant le XIX^e^ siècle, il y a eu très peu de vrais indifférents à la religion, soit chez les intellectuels, soit dans la bourgeoisie même, soit parmi le peuple. Mais depuis le XIX^e^ siècle, cette attitude n'est devenue que trop fréquente.

2. *Les causes du fait.* — Elles peuvent se ramener à trois : ignorance, passions, mauvaise volonté.

a) Ignorance ou manque de formation. L'*animalis homo* se forme tout seul; mais non l'*homo spiritualis*. Et quel principe formateur de conscience religieuse peut trouver l'âme dans certains milieux familiaux et sociaux d'usine, de rue, d'école, etc.? L'ignorance religieuse ne peut pas être cependant totale généralement, jusqu'à excuser *a toto peccato* comme *a tanto;* cela, soit dans nos pays chrétiens (catholiques, protestants, schismatiques), soit dans les pays monothéistes (juifs, mahométans), soit même en pays païens civilisés (Indes, Chine, Japon) : un jour ou l'autre Dieu doit rappeler trop nettement ses droits transcendants à toutes ces consciences en général, pour excuser celles qui roulent dans l'indifférence religieuse au moins absolue. J'ai dit : en *pays païens civilisés*. Peut-on admettre l'existence d'hommes adultes religieusement irresponsables, parce que leur conscience est demeurée dans une ignorance enfantine: adultes de corps, mais enfants jamais arrivés à l'âge de raison ou de conscience morale? Jusqu'ici les théologiens admettaient cela pour des individualités : demi-fous, idiots, sauvages très abrutis; mais ils n'auraient pas été portés à étendre cette exception à des peuples entiers. L'enseignement traditionnel admettait en effet pour tout homme ordinaire adulte, la capacité de connaître Dieu, physique et morale, non seulement collective, mais individuelle, et non pas précisément par enseignement social, mais par invention, *par élévation facile et comme instinctive* de l'esprit humain vers le Maître du monde physique et du monde moral. Or cette idée du Maître du monde physique et moral est bien l'idée de Dieu, implicite et confuse, mais néanmoins suffisante. Et ces explications seules semblaient cadrer avec l'idée de l'homme essentiellement dirigé à Dieu comme à sa fin dernière individuelle, naturelle. Voir DIEU, t. IV, col. 826-829, 873, 876-881, 912-918; Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, t. I, *Étude historique;* et t. II, *Étude théologique*.

Les *Études* du 20 août 1920, p. 306-403, ont publié un article du cardinal Billot prenant là-dessus une position toute nouvelle, que nous n'avons pas à discuter ici. Voir INFIDÈLES *(Salut des)*. Si les conclusions de la nouvelle opinion étaient assurées, l'indifférence pratique de millions de païens, sans aucune vraie religion, serait assurément sans péché

2. Mais la cause la plus fréquente du vrai indifférentisme pratique responsable et coupable, ce sont *les passions* : sensualité, cupidité, orgueil d'ambition, de domination, d'indépendance intellectuelle ou morale, enfin égoïste adoration de soi. Tout ce peuple d'en bas, s'il arrive à détrôner le roi légitime de l'âme, la volonté rationnelle, a bientôt fait de le fouler aux pieds, et ce ne sont pas les sens, ni la cupidité, ni l'orgueil qui s'occuperont alors de monter vers Dieu, l'Infini spirituel caché, dont ils ne peuvent rien recevoir, sinon des châtiments.

Que faire avec ces indifférents? Amortir leurs passions en suscitant en eux quelque aspiration plus haute vers le bien de la famille, de la patrie, de l'humanité, de la civilisation artistique, intellectuelle, morale; puis les dégoûter de ces passions à l'esclavage honteux en réalité; puis leur faire désirer plus vivement le vrai complet ou le bien ou le beau supérieur, exciter alors les appels instinctifs de l'âme naturellement religieuse en introduisant l'angoisse de la destinée et la question de la Première Cause, ou mieux, si c'est le cas, réveiller les restes de foi ou de piété de l'enfance et de la jeunesse; enfin donner à ces désirs des tournures de prières et de supplications : voilà les étapes douces, naturellement possibles d'une conversion de gens pratiquement indifférents à cause de leurs passions. Quant aux moyens à mettre en jeu pour réaliser ces diverses étapes, ils sont innombrables : conversations, lectures, amitiés, exemples, spectacles, etc. Et puis la grâce a d'autres chemins encore plus courts et plus assurés. Voir Th. Mainage, *La psychologie de la conversion*, Paris, 1915; L. Roure, *La conversion*, dans les *Études*, t. CXLVI, p. 289; *Une conversion classique*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 janvier 1914; P. Hugon, *Notion théologique de la psychologie de la conversion*, dans la *Revue thomiste*, septembre 1919, p. 226 sq.; J. Huby, *La conversion*, Paris, 1919; J. Didiot, *Conversion*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 697-705; J. Dutilleul, *Convertis et apostats*, dans les *Études*, 1910, t. CXXIV, p. 317 sq., 507 sq.; A. Retté, *Lettres à un indifférent*, Paris, 1921.

3. Enfin la dernière cause de l'indifférence pratique, malgré une certaine foi persistante parfois dont on ne peut se débarrasser, c'est *la malice* obstinée dans le mal ; voir IMPÉNITENCE, sur cette catégorie de pécheurs. Mais ici l'indifférence extérieure, affectée même, couvre une inimitié plus ou moins rageuse au dedans et il ne se peut faire que celle-ci n'éclate un jour ou l'autre et change l'indifférence en sectarisme. Cf. X. Moisant, *Psychologie de l'incroyant*, Paris, 1908 ; DÉISME, t. IV, col. 234-242 (évolution du déisme anglais, français, allemand) ; DIEU, col. 759 sq., 1243 sq.

Discuter avec ces esprits? Cela sert de peu. Ébranler par la prière et l'affection, et l'attirance de quelque aspiration supérieure : c'est presque tout ce qu'on peut faire; susciter encore les occasions de quelque profonde émotion dans un coin du cœur resté droit et noble; et puis le malheur souvent, dans le cœur ou l'esprit ou le corps, a seul la force décisive. Voir dans Th. Mainage la bibliographie des conversions. Contre *toute forme d'indifférence pratique* consulter surtout les fortes et puissantes études de Mac Carthy, *Sermons*, t. II, 3 sermons sur l'incrédulité et un sur l'indifférence; Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, t. I, c. VIII-XII, sur l'indifférence pratique et l'importance de la religion, Mgr Pie, *Instruction sur les principales erreurs du temps présent*, *Œuvres*, t. II, p. 423-444 (indifférentisme).

3° *Problèmes théoriques.* — Il s'agit d'abord essentiellement *du grand problème humain*, celui de la nature et de la destinée de l'homme, problème posé à quiconque est vraiment homme, par tous les besoins du cœur, de la conscience, de l'esprit; rester indifférent

à sa solution : est-ce possible et comment? C'est aussi le *grand problème moral :* y a-t-il un Dieu et avons-nous des devoirs envers lui et lesquels? Les premiers devoirs évidemment, devoirs primant ceux qui peuvent regarder nos semblables ou nous-mêmes. Et c'est le *grand problème historique :* celui des religions et de la religion, pour l'ensemble des peuples terrestres, la question première.

On peut essayer de résoudre le problème par diverses voies ou même en divers degrés qui constituent autant de *problèmes spéciaux pour l'apologétique :* peut-on s'en tenir à un indifférentisme irréligieux absolu, ou bien à un indifférentisme religieux naturaliste, ou du moins à un indifférentisme religieux historique, ou enfin à un indifférentisme dogmatique chrétien?

II. Apologétique progressive. — 1° *Indifférentisme irréligieux absolu.* — 1 *Formes.* — *a)* L'*athéisme* est évidemment la première source de l'irréligion : pas de divinité, pas de culte à lui rendre, pas de devoirs envers elle ou à cause d'elle. L'athéisme, source d'indifférence totale aux religions pour diverses catégories de nos contemporains spécialement, est-il fréquent ou rare? parmi les intellectuels, parmi le peuple? Cf. J. Guibert, dans la *Revue pratique d'apologétique,* 1907, t. III, p. 39-45; C. Piat, *ibid.*, p. 449-461.

En tout cas, qu'il soit à base ontologique de matérialisme ou de panthéisme, ou bien à base psychologique de sensualisme, d'empirisme, de positivisme; dans une autre direction, d'idéalisme, de subjectivisme, de criticisme; à un autre point de vue encore, de phénoménalisme et de symbolisme, cet état le plus souvent repose sur une base plus profonde d'ordre moral : la révolte contre le Maître absolu qui comprimerait la volupté ou l'orgueil ou la cupidité : on veut être à soi tout seul, donc pas de religion. D'ailleurs, on peut tolérer celle-ci chez ceux dont le cerveau et le cœur secrètent, imaginent, pensent, appellent encore... de pareilles formes vitales; mais pour ceux qui... « savent », tout cela est devenu totalement indifférent. Voir Caussette, *Le bon sens de la foi,* t. II, p. 17-358.

b) Il y a cependant un *déisme irréligieux.* Le déisme admet un Dieu, auteur du monde; mais ce Dieu s'occupe-t-il maintenant du monde? Non; donc aucune religion à observer envers lui. D'autres déistes admettent encore un Dieu-Providence du monde physique, le monde des lois fatales; mais des libertés, du moment qu'il les a faites libres, il n'a plus à s'occuper; il n'a d'ailleurs aucun besoin d'elles ou de leurs honneurs et hommages infimes; celles-ci sont donc laissées à elles-mêmes et n'ont plus rien à voir avec Dieu dans l'ordre moral; c'est l'indifférence déiste religieuse absolue. Cf. Déisme, classification, t. IV, col. 232 sq.; Lamennais, *op. cit.,* t. I, c. I; W. G. Ward, *Essays on philosophy of theism.*

2. *Nécessité de la religion :* c'est la thèse à expliquer à ce premier parti d'indifférents; on la trouvera exposée dans tous les manuels d'apologétique, d'éthique naturelle, de théologie fondamentale, cours de religion. De plus Fr. Hettinger, *Apologie,* t. I; A.-M. Weiss, *Apologie,* t. I, V, VI; Caussette, *Le bon sens de la foi,* t. I; Ollé-Laprune, *Le prix de la vie,* 4e édit., Paris, 1897; Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents,* t. I; Gondal, *Religion,* 2e édit., Paris, 1894.

a) Considérations a priori. — Pour l'existence de Dieu, voir Dieu, t. IV, athéisme, indifférence, histoire de la connaissance de Dieu, col. 759-874, ainsi que pour les preuves de son existence.

Mais admise l'existence de Dieu, comment ne pas voir que c'est une absurdité et une monstruosité de refuser toute reconnaissance à ses immenses bontés, tout hommage à son infinie majesté, toute complaisance et glorification et affection enfin à sa suprême amabilité, bien plus, l'amour premier de nos cœurs à celui qui, étant l'Être éternel, infini, notre Tout-Principe, est nécessairement aussi notre dernière et suprême fin, notre unique béatitude, voir Béatitude, t. II, col. 510 sq., l'amour suprême pour la gloire de qui tout existe. Voir Fin dernière, t. V, col. 2478 sq.

Et que dire du Dieu père de l'ordre surnaturel historique, envers qui toute la religion doit prendre un caractère de piété filiale et d'amour de charité ou d'amitié *intime?*

Les objections des déistes? Voyons. Ils disent : tout cela, anthropomorphisme! Dieu ressemble ainsi à un roi terrestre puissant et riche ou à un père de famille humaine, mais il n'est plus le Dieu infini, infiniment au-dessus des petites créatures humaines, infiniment incompréhensible à nos petits cerveaux et inaccessible à nos petites libertés, qui sont d'ailleurs des libertés, des causes qui font ce qu'elles veulent.

En quelques mots répondons : les libertés créées sont des facultés, non de faire ce qu'elles veulent, mais le bien — et dans l'ordre dont Dieu est évidemment le bien suprême, le suprême amour — suivant les lois essentielles de cet ordre ou les lois qu'il peut plaire à Dieu d'y établir positivement, et cela avec les sanctions sans lesquelles il n'y a pas d'ordre moral *définitif.*

Ensuite, dans nos cerveaux, il y a des intelligences spirituelles, pour qui Dieu n'est pas incompréhensible comme un hiéroglyphe sans clef, mais comme la vérité infinie que nous ne pouvons comprendre *totalement,* dans le mode intime et le fond infini de sa nature, mais que nous pouvons connaître vraiment comme elle est, en ses diverses perfections d'existence, de cause première, d'éternel, de subsistence essentielle et pure, de science totale, de sainteté absolue, de puissance infinie, etc., tout cela en analogies et similitudes, mais formellement vraies, car l'intelligence est la faculté de l'*être* et ainsi en l'une ou l'autre façon, de tout être, de l'infini lui-même. Voir Dieu, t. IV, col. 767 sq.; Agnosticisme, t. I, col. 596 sq.; Analogie, t. I, col. 1146 sq.

Dieu enfin est infiniment loin de nous et n'a que faire des petits gestes de ces petits éphémères de la planète terrestre. Disons, éphémères sur la planète, mais immortels parce que spirituels dans une autre vie, et alors tout change et nos gestes prennent tout de suite des proportions immenses. Et puis, il ne s'agit pas de ce dont Dieu a besoin, mais de ce dont nous avons besoin et de ce à quoi Dieu a droit : il faut glorifier Dieu et l'aimer, et réparer nos offenses si le malheur d'en commettre envers lui nous arrivait jamais, voilà notre suprême besoin, notre premier devoir, l'infini droit divin; Dieu n'a pas besoin de créer, mais s'il nous crée, il est impossible qu'il ne veuille pas que le bien soit aimé, la bonté bienfaisante remerciée, la majesté infinie adorée par toute créature qui la connaît, etc..., et qu'il puisse tolérer que cette petite créature le méprise comme s'il n'existait pas ou comme si elle n'avait rien à faire avec lui.

b) Considérations psychologiques. — L'esprit, la volonté, le cœur de l'homme ont besoin de la religion, qui ne peut donc lui rester indifférente sans violenter toute sa nature supérieure.

a. L'esprit humain cherche la vérité, la science, toujours plus complètes et plus profondes. Histoire, expérience, analyse psychologique démontrent que l'intelligence est une faculté d'infini et de fond dernier des choses, de toutes choses. Rien ne pourra donc la satisfaire que la connaissance, la science, la contemplation de la vérité première subsistante, seule explication totale de tout ce qui est de Dieu : c'est le premier élément de la religion.

Il y a d'ailleurs de nombreux *problèmes particuliers*, tourmentant l'âme humaine toujours, qui n'ont d'explication quelconque qu'en Dieu immédiatement : origines de l'humanité, vie future, péché, douleur, sanctions intégrales, histoire religieuse de l'humanité comme elle s'est en fait déroulée. Pour résoudre tout cela, peut-on recourir au *dilettantisme?* C'est une attitude superficielle de quelques littérateurs peu sincères : la vie est une chose sérieuse. Au *pessimisme?* C'est un suicide intellectuel, par trop contraire à la confiance universelle indéracinable en la vie et en la raison humaine. A la *science naturelle?* Elle a fait assurément banqueroute dans ses prétentions à s'attaquer à ces problèmes-là. A la *philosophie rationnelle* seule? C'est un fait historique trop évident que celle-ci, ou ne fait que poser des questions à la porte du mystère inaccessible, ou ne fait que tracer sur cette porte de vagues mots confus et contradictoires. La religion au contraire, toutes les principales religions ont des solutions précises sur tous ces problèmes de l'esprit humain : impossible de ne pas s'occuper de religion.

b. Comme l'esprit, *la volonté* a besoin de religion. C'est en effet la force qui, en nous, pousse au bien, au bien moral, au bien dans l'ordre parfait et intégral, pour maintenant et pour toujours. Or comment trouver hors de Dieu, le fondement dernier ou le motif absolu ou la fin dernière de cet ordre moral parfait, obligatoire à notre volonté et la règle imprescriptible de la voie qui conduit à cette fin, et les secours dont notre misère présente trop évidente a besoin pour marcher sans tomber ou du moins sans rester écrasé dans les ornières; sur cette voie? Le tout de l'ordre moral, ce sans quoi rien ne tient de l'obligation vraie comme de la science des mœurs, c'est le bien absolu, le législateur premier absolu, la suprême bonté et justice et providence, enfin le suprême aimable, le suprême amour à qui doivent appartenir tous les cœurs ou volontés libres, Dieu.

Ici encore à quel expédient recourir, si on met Dieu de côté? *Utilitarisme* individuel ou social? Chose trop relative et trop hypothétique et trop mesquine. *Dictamen* de la conscience personnelle? On ne peut se commander à soi-même que par manière de dire et, en réalité, si je suis mon seul législateur, c'est l'anarchie. *Sentimentalisme de l'honneur, de l'honnêteté?* C'est chose trop hypothétique, restreinte et fragile, qui croit encore à la bonté pure de la nature comme Rousseau. *Culte de la bonne conscience* à satisfaire pour jouir de ses approbations profondes? C'est de nouveau par trop relatif, hypothétique, fragile et faible presque toujours. Il reste encore la *crainte du gendarme* et des sanctions humaines diverses, mais c'est là une morale de bêtes se mangeant à qui mieux mieux, suivant leur force et leur habileté. Enfin il y a la *solidarité* que la *science* mettra toujours plus en relief : c'est le dernier mot de nos moralistes modernes irréligieux; mais qu'est-ce que cela contre les passions, contre la logique de l'indépendance personnelle, contre la politique du plus fort.

On peut cependant objecter encore : que d'honnêtes gens, en fait, sans religion! Celle-ci n'est donc pas nécessaire à l'honnêteté et à la morale. C'est un fait, dites-vous, est-il bien sûr? Que penser de cet autre fait, certain celui-là, de l'immoralité croissant toujours et jusqu'à des proportions abominables dans les sociétés qui perdent la religion : Grèce, Rome, États modernes? Sans religion, il y a de l'honnêteté pour certaines vertus sociales, surtout extérieures : loyauté, justice, dévouement, mais les vies privées sont-elles si honnêtes que cela en dehors de la religion et ne suffit-il pas ici de faire allusion à la baisse effrayante de la natalité partout où la religion s'en va? Ces « honnêtes », d'ailleurs, ne sont-ce pas des « parasites » de la société religieuse dans laquelle ils ont historiquement grandi, formés par son influence diffuse dans toute cette civilisation qu'elle a pétrie? Cf. Balfour, *The foundations of belief*, Londres, 1895, p. 82-83. Une société athée logiquement, en effet, ne pourrait que se détruire elle-même finissant « naturellement par une épidémie de suicide anesthésique. » Le Dantec, *L'athéisme*, Paris, 1906, p. 95, 113. Voir spécialement de Broglie, *La morale sans Dieu*, Paris, 1886; J.-F. Fox, *Religion and Morality*, New York, 1899; P. Gillet, *Devoir et conscience; Fondement intellectuel de la morale;* Paris, 1910; E. Faguet, *La démission de la morale*; A. Eymieu, *La loi de la vie*, Paris, 1921, l. IV et V.

c. Enfin *le cœur* humain a autant que notre esprit et notre volonté besoin de la religion; le cœur, c'est-à-dire cette faculté sensitivo-spirituelle complexe, formée de l'appétit sensitif et de la volonté considérés dans leur côté passif par où ils sont *attirés* à leur objet pour s'y complaire ou l'aimer. Le cœur cherche le bonheur, stable et parfait, et cela par un désir sortant de ses entrailles les plus intimes. Or rien ici-bas ne peut lui donner un tel bonheur, *ni biens extérieurs :* voluptés ou richesses — honneurs ou gloires ou pouvoirs et dominations — amitiés ou amours même les plus intenses : non le cœur y souffre et y reste malgré tout trop vide et s'y perd trop vite; d'ailleurs, combien peuvent remplir de ces vins-là leur coupe, même petite. *Ni biens intérieurs de l'âme* purement humains : sciences, arts, littérature, vertus naturelles en travail de mystique naturelle, même poursuivie avec ardeur : non, l'âme y est trop superficiellement remplie, les désirs excités y sont trop inassouvis, la misère humaine y traîne trop son boulet partout et les voies de perfectionnement moral, où l'on s'engage avec sa seule petite lampe individuelle et ses seules provisions personnelles, sont trop ténébreuses et trop ardues. D'ailleurs tout cela, aristocratie inaccessible à la pauvre foule humaine qui a pourtant elle aussi droit au bonheur, puisqu'elle est humaine.

Et puis il y a les épreuves, les peines, les angoisses, les chagrins, les douleurs sans nombre de notre vie terrestre : où trouver la consolation, la patience, la force, la force de vivre quand même dans la privation de tout ce qui faisait la joie humaine de vivre?

Dans la religion seulement : fait d'expérience, de l'expérience la plus douce pour ceux qui l'ont vécue, d'une expérience désirée, regrettée, enviée pour beaucoup d'autres quand ils ont parlé sincèrement. Voir S. Augustin, *Confessions*, l. I, c. I; W. James, *L'expérience religieuse*, trad. F. Abauzit, 2e édit., Paris, 1908, c. VIII-XII, et surtout conclusion, p. 405 sq., « l'utilité de la vie religieuse »; Mgr Baunard, *Le doute et ses victimes*, 2 vol.; M. Serol, *Le besoin et le devoir religieux*, Paris, 1908; Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, t. I; A. Nicolas, *L'art de croire*, t. I; EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1847.

c) Considérations historiques. — L'homme a toujours été « un animal religieux », de Quatrefages, *L'espèce humaine*, c. XXXV; les exceptions à cette définition ont toujours été minimes en face des milliards d'âmes humaines dont la vie fut dans son fond surtout une vie religieuse. On n'a qu'à compulser là-dessus les travaux accumulés depuis quelques années sur l'ethnologie religieuse, je ne parle pas des pamphlets comme l'*Orpheus* de S. Reinach. Voir Huby, *Christus, manuel de l'histoire des religions*, 2e édit., Paris, 1920; Bricout, *Où en est l'histoire des religions*, 2 vol. in-8°, Paris, 1911; Th. Mainage, *La religion de l'homme primitif*, Paris, 1921; De Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 4e édit., s. d.; F. Nicolaij, *Histoire des croyances*, t. I, c. I-V.

Nos indifférents objecteront sans doute que l'humanité précisément évolue et que la religion s'en va

de plus en plus avec le progrès. Mais dire d'abord que la religion est une attitude d'ignorants dans le passé ou dans le présent est une affirmation si anticléricalement primaire ou si aveuglément sectaire qu'il n'y a qu'à la renvoyer à quelque lecture plus impartiale, par exemple, E. Naville, *La physique moderne*, Paris, 1890; J. Guibert, *Le mouvement chrétien*, Paris, 1902, 2e conférence; Th. Ortolan, *Savants et chrétiens*, Paris, 1898; A. Eymieu, *La part des croyants dans les progrès de la science*, Paris, 1919; *L'ami du clergé*, 1909, p. 209-219, 305-314, 421-428, 513-517; 1910, p. 835-841, d'après l'ouvrage de Kneller, *Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1904.

Quant à la loi du progrès qui ferait marcher l'humanité vers l'athéisme et l'irréligion, les faits lui donnent un beau démenti, les jeunes générations intellectuelles vont de plus en plus à la religion : c'est un fait patent, les enquêtes de la *Revue des jeunes* en France, 1920, 1921; les statistiques de la *Documentation catholique* ou de l'*Inter-university magazine* catholique de Cambridge, avec les renseignements sur le travail d'organisation catholique actuelle, et puis les statistiques générales de Krose-Arens, *Handbuch der katholischen Missionen*, 2e édit. Fribourg-en-Brisgau, 1920, à comparer avec la première; Baudrillart, *La vie catholique dans la France contemporaine*, Paris, 1918; L. Rouzic, *Le renouveau catholique*, 1914, t. I; 1919, t. II; Mainage, *Les témoins du renouveau catholique*, Paris, 1919.

Dans le progrès, il y a donc le côté matériel et le côté spirituel; le premier avance toujours : c'est incontestable; pour le second, progrès intellectuel, artistique, moral, qui resplendit en artistes, génies et saints : c'est bien différent; en tout cas l'élite humaine de tous les temps en vrai génie, vrai talent, vraie grandeur morale, a presque toujours été religieuse, et profondément religieuse.

2° *Indifférentisme religieux, mais naturaliste.* — Vouloir Dieu, mais pas de religion est trop paradoxal; les déistes avec Dieu admettent donc en général une religion, mais la seule *religion naturelle*, celle que la raison suffit à dicter, celle que toutes les religions positives ne font que traduire en la déformant plus ou moins, en excluant donc toute conception grossière, anthromorphique de révélation, de miracle d'incarnation. Voir Déisme, t. IV, col. 234-242.

A ces amants exclusifs de la raison et de la nature disons : 1. que la raison et la nature ne sont que des abstractions qui n'existent nulle part. *Il y a des hommes qui partout, toujours, dans toutes les religions se sont réclamés du surnaturel.* Celui-ci serait-il donc si universellement cru, s'il était si absurde, ou même s'il n'avait aucun fondement dans l'histoire humaine?

Superfétations imaginatives, dites-vous, poésie dont on essaye de revêtir l'austère et simple vérité, exploitées d'ailleurs par les terreurs, les ignorances, les ambitions, les castes sacerdotales ou princières. Mais tout cela, c'est piperie de mots dont peut se contenter le petit salon fermé du petit clan aristocratique des déistes; les faits sont autrement profonds et les affirmations autrement sérieuses; et l'histoire primitive, l'histoire païenne, la juive, la chrétienne ont évidemment une autre portée, et ne sauraient se contenter de ce coup-d'œil dédaigneux.

2. *Abstraction encore que la raison, et la nature toutes droites*, se suffisant pour découvrir et pratiquer la religion parfaite. Jules Simon a cru les concrétiser... en lui-même; mais ses déductions sont compénétrées aux trois quarts par les lumières chrétiennes.

a) Qu'on parcoure l'*histoire de l'humanité*, on y verra, éclatant, le *besoin* profond du surnaturel, dans les faits et dans les aveux, pour l'esprit et pour le cœur des hommes, et cela même dans la vie de conscience morale et religieuse naturelles. Voir Grace, t. VI, col. 1572-1590; Révélation. Sans l'aide surnaturelle de Dieu, c'est un fait, il est impossible à l'homme individuel de pratiquer tout son devoir religieux et moral naturel et il est impossible moralement à l'ensemble des hommes de connaître en toute certitude, sans mélange d'erreurs, avec la facilité pratique nécessaire, l'ensemble même des vérités religieuses et morales d'ordre naturel. La religion naturelle n'est donc qu'une imagination de chambre philosophique, non la vie concrète des peuples humains. Voir plus haut les références sur l'histoire des religions.

b) Psychologiquement cela se comprend. Voir Balfour, *Les bases de la croyance*, Paris, 1897; Brunetière, *Discours de combat*, I. *Le besoin de croire*, Paris, 1900; Ollé-Laprune, *Raison et rationalisme;* A. Nicolas, *L'art de croire*, 2 vol.; F. Hettinger, *Apologie*, t. I, introd.; F. Lamennais, *Essai sur l'indifférence*, t. I, c. IV-V; S. Thomas, *Cont. gentes*, l. I, c. IV : la pauvre multitude humaine n'a ni le temps, ni l'intelligence, ni le courage de faire de la philosophie transcendante. Elle ne peut pas d'autre part se fier aux sages philosophes qui voudraient devant elle représenter la raison avec autorité : cette autorité même leur faisant trop défaut à cause de leur manque de science et de leurs erreurs variées mais innombrables, de leur manque de conviction, de leur manque de valeur morale, de leur manque de zèle, enfin pour enseigner : piètre sacerdoce si l'humanité n'avait eu que celui des philosophes.

En fait, où se sont trouvés ces sages capables de découvrir par eux-mêmes toute la substantielle vérité et de la faire briller aux yeux de leur peuple? Nulle part : c'est un fait écrasant. Cf. A. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ fundamentalis*, 13e édit., 1909, p. 119-125, et les autres manuels sur la thèse du besoin de la révélation.

3. Mais l'idée d'un Dieu parlant à l'homme n'est-ce pas *une idée puérile, contradictoire, anthropomorphique?*

a) Les déistes et tous les rationalistes, jusqu'aux modernistes inclusivement, l'ont dit; mais c'est la conception qu'ils se font de la révélation qui est grossière. Dieu n'a pas de langue pour parler (!), mais la puissance qui crée l'intelligence, peut bien créer les idées en celle-ci avec la lumière sur leur origine, ou même user de symboles sensibles que le miracle authentiquera. — Le cerveau humain, insiste-t-on, ne peut recevoir d'idées divines; mais le cerveau humain « contient, » à la différence de la brute, une intelligence, spirituelle; le nier n'est que du grossier matérialisme ou sensualisme ou phénoménalisme. Or nous avons vu que l'intelligence est apte aux idées des choses divines comme de toutes choses : idées de nos devoirs, de nos origines, de nos destinées, de notre nature, des dons divins, etc. Voir Dieu, t. IV, col. 767 sq., vraie idée de Dieu antisubjectiviste; col. 792 sq., 817, antiagnostique, antimoderniste; Agnosticisme, t. I, col. 600 sq.; Analogie, t. I, col. 1146 sq., G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, 1909; Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1920, et les récents manuels ou traités de philosophie et d'apologétique.

b) Les anciens déistes disaient plus rudimentairement que *la révélation répugnait à la majesté infinie, comme à notre liberté.* Dieu crée, pose ses lois et doit se retirer dans son inaccessible lumière, laissant les petites créatures à leur évolution fixée une fois pour toutes ou à leurs libertés absolument autonomes. Voilà des conceptions puériles et anthropomorphiques, comme le disait J.-J. Rousseau en un jour de lucidité. Non, Dieu n'a pas à rester au fond de l'infini pour ne pas avoir l'air de se corriger ou pour ne pas nous

violenter; il a tout prévu et décrété d'un seul acte éternel, et la nature et la grâce, et les lois et les miracles, et les permissions de déchéances et les pardons et les aides miséricordieuses aux petites créatures pour les ramener vers lui au ciel éternel. Il est le Dieu de tout : comment ferait-il violence à n'importe quoi par n'importe quelle volonté? Il est la sagesse infinie et la puissance transcendante : comment son aide première ne se conformerait-elle pas aux rouages créés de notre liberté? — Et puis il est bon, il est amour infini : voilà ce qui explique tout et le premier mystère qu'il faut croire, mais le premier mystère qui offusque les orgueils rationalistes. Dieu révèle cela aux petits, Luc., x, 21; et les petits, les masses humaines ont toujours facilement cru à la bonté paternelle d'un Dieu surnaturel.

4. Il faut ici conclure *à l'obligation* pour toute âme sincère *de chercher la vraie religion* et *en fait une religion surnaturelle* tant qu'on ne l'a pas trouvée. Cf. Mazzella, *De religione et Ecclesia*, n° 53-74; cardinal Pie, *Instruction synodale*, 7 juillet 1855, II[e] part.; Wilmers, *De vera religione*, n. 108-112; Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. I, p. 287-314; A. Tanquerey, *op. cit.*, p. 128-132.

a) L'homme ne trouve pas en lui-même, individuellement ou collectivement tout ce dont il a besoin pour vivre une vie morale et religieuse complète : première constatation, mise en plus saisissante lumière par les écrits et les discussions sur « l'apologétique de l'*immanence*, » par exemple, Blondel, *L'action*, Paris, 1893; de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912.

Quels secours attendre de Dieu? *A priori* on ne peut le décider. On peut seulement dire que la révélation publique d'une religion à forme sociale serait un moyen excellent. Mais en face de l'histoire, il n'y a plus à hésiter : les illuminismes individuels et collectifs, ou inspirations directes par l'Esprit de Dieu, n'ont jamais été que des aberrations mentales trop évidentes et d'ailleurs très restreintes. En fait, c'est de l'extérieur que les hommes ont attendu leur salut religieux, de religions et de révélations surnaturelles publiques. Enfin que chacun interroge sa propre conscience loyalement; il y trouvera bien la misère, mais non la rédemption qui n'est pas là.

Reste le grave devoir, très grave, devoir souvent clamé intimement par la conscience, en cri angoissé, devant l'inconnu de l'immense destinée qui avance, de chercher Dieu au dehors — et aussi de le prier : puisque le moyen le plus efficace pour un indigent d'obtenir du secours, surtout quand il a été d'abord orgueilleux, c'est de reconnaître sa misère, de l'avouer humblement et de tendre enfin la main ou le cœur pour recevoir de la bonté.

N'objectez pas, dernier subterfuge, que s'il y a religion surnaturelle, celle-ci étant par définition un don gratuit, elle ne peut s'imposer : on est toujours libre devant un don. Voilà en effet encore de l'anthropomorphisme. Quand c'est Dieu qui donne, ne peut-il pas choisir la façon de donner comme le don lui-même : il est le maître infini absolu. Il donne l'existence au néant et il impose le devoir de vivre éternellement, il donne la dignité d'enfant de Dieu à ces créatures tirées du néant, et celles-ci ne peuvent plus vivre autrement qu'en enfants de Dieu. Notre nature humaine est faible, enténébrée, débile : il la secourt par l'institution d'une religion révélée, hors d'elle il n'y a plus de salut. Tout ceci pour sa plus grande gloire et notre plus grande béatitude éternelle.

b) Il faut chercher; quand aura-t-on trouvé? Faut-il se contenter de vagues probabilités ou même choisir comme par sort en *pariant* pour le parti le plus sûr. Cf. Pascal, *Pensées*, n. 233. Non, en choses si graves, l'homme a droit d'attendre la lumière et Dieu n'impose de pareilles responsabilités qu'en éclairant comme il faut nos consciences raisonnables. Voir Crédibilité, t. III, col. 2213-2215; Croyance, t. III, col. 2380-2388; Foi, t. VI, col. 200-217 et 174-183 (fidéisme), 191-205 (semi-fidéisme).

D'autre part l'indifférent doit-il exiger des certitudes mathématiques avant de se rendre? Ce serait aussi irraisonnable que de ne chercher aucune certitude.

Il faut donc arriver à cette certitude qui convainc du fait, sans donner la lumière qui dissipe toutes les ténèbres qui peuvent entourer celui-ci, certitude qui doit suffire à une âme droite et sur laquelle l'intelligence se repose à cause d'arguments vraiment démonstratifs en eux-mêmes. Voir aux mêmes articles la doctrine et les références.

3° *Indifférentisme religieux surnaturel.* — 1. L'indifférent recule ici sur un nouveau retranchement. Il faut une religion surnaturelle; mais toutes les religions historiques se donnant comme surnaturelles, ne *peuvent-elles pas toutes être considérées comme bonnes*, de bonté plus ou moins relative, pour leurs temps, leurs pays, leurs fidèles — bonnes comme les formes accidentelles d'une même religion substantiellement identique?

En voici les raisons : *a)* Les arguments comme les prétentions de toutes les religions, comme leur histoire en réalité se ressemblent considérablement. Voir sur l'histoire comparée des religions, J. Bricout, *op. cit.*, t. I, p. 29 sq.; H. Pinard, *Quelques précisions sur la méthode comparative*, dans *Anthropos*, 1910. — *b)* La bonté de Dieu ne saurait se comprendre avec l'exclusivisme d'un monopole restreint et la damnation de tout le reste de la masse humaine. — *c)* D'ailleurs, la pure vérité, la pure morale ne se trouvent nulle part; partout des erreurs, des tares diverses; ce qui dénote des œuvres humaines, bâties sur un fond substantiel vrai, le seul qui importe. — *d)* Enfin la liberté de conscience entraîne cette indifférence au moins subjective de toutes les formes religieuses.

Voici nos réponses en deux mots : *a)* Affirmer ne fait pas titre; comparaison n'est pas raison, surtout lorsqu'elle est si superficielle. Comment maintenir, après un peu de réflexion et de sérieuses recherches, l'équivalence des prétentions, des arguments, de l'histoire des religions païennes et des religions monothéistes? Du monothéisme musulman et du christianisme? — *b)* La bonté de Dieu exige précisément que parmi toutes ces erreurs nées du péché et de la faiblesse humaine, il y ait une véritable religion vers laquelle toute âme de bonne volonté, aspirant à la pure lumière, puisse être dirigée, dirigée par les traces divinement conservées dans toutes les fausses religions, dirigée par le travail intérieur de la grâce et des aspirations de la conscience, et surtout par les providentielles rencontres avec la vraie religion elle-même; voir plus haut les voies de la conversion. Quant aux multitudes pour lesquelles tout cela semble avoir été impossible, voir Infidèles *(Salut des)*; Église, t. IV, col. 2155-2174; Foi, t. VI, col. 200-205; Grace, t. VI, col. 1598-1604. — *c)* Des tares partout, dit-on; distinguons : dans les fidèles de toutes les religions, oui; mais cela en degrés bien divers. Ici encore comment regarder du même œil indifférent la morale fétichiste ou la morale païenne ou la morale musulmane, et la morale chrétienne; je dis morale et moralité. Ceci pour les individus religieux. Mais prenant les religions en elles-mêmes, vous dites que toutes ont des tares, ce n'est pas prouvé du tout. Montrer les tares de toutes les religions non chrétiennes, n'est pas difficile; prouver qu'il y en a dans le christianisme, on ne l'a pas encore fait. Et je n'en veux pour signe con-

vaincant que le séculaire acharnement de tous ses ennemis à trouver de nouvelles objections, celles de la veille étant chaque fois classées comme sans valeur. Pour les religions non chrétiennes, il y a eu des coups de lumière sur elles dont elles ne se sont jamais relevées, et dont elles ne se relèvent pas chaque fois qu'elles doivent les subir : aucune ne résiste à l'esprit critique introduit chez leurs fidèles. Contre le christianisme, on n'a encore rien trouvé qui fasse l'unanimité désormais assurée de tous les rationalistes et qui pour les esprits les plus savants et les plus critiques n'ait pas trouvé une réfutation pleinement pacifiante. Sur les variations rationalistes, voir Déisme, t. iv, col. 234-242; Dieu, col. 759-881, 912-918; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, t. ii. — *d)* Si le bien et le vrai ne sont que des instincts matérialistes ou des phénomènes subjectifs, en évolution d'ailleurs peu compatible avec la liberté, alors oui, tout est vrai et tout est bon suivant la simple convenance aux consciences subjectives. Mais en dehors de ces philosophies antihumaines, c'est une absurdité de dire que toutes les religions se valent, même pour les consciences individuelles, de traiter de fous les missionnaires, qui veulent, « convertir » les pauvres dégradés. Toute religion est bonne, dit-on, pour la conscience qui la croit bonne; il faut distinguer avec soin cet aphorisme, bonne de bonté objective, absolue : non pas nécessairement; bonne de bonté subjective, relative : dans un certain degré oui; mais ce degré sera suffisant (religion qui peut être gardée et sauver l'âme) si celle-ci contient la substance de la vraie religion surnaturelle et si la conscience est disposée à embrasser la religion intégralement vraie dès qu'elle en aura les moyens; au cas contraire d'insuffisance substantielle, la conscience ne pourra s'y satisfaire que pour un temps seulement; un jour ou l'autre si elle fait ce qu'elle doit, le ciel l'aidera et elle arrivera enfin à la vérité au moins substantiellement nécessaire.

e) Il ne nous reste plus à faire qu'une dernière *considération positive*. Laissons le matérialisme, qui met de la religion, et très élevée, dans les abeilles pour enlever toute sa valeur à celle qui est dans l'homme, voir Le Dantec, *L'athéisme*, passim; laissons le subjectivisme qui ruine toute raison pour mieux ruiner toute foi obligatoire hétéronome, voir Agnosticisme; il est clair que Dieu ne peut être indifférent au vrai et au faux, à la vertu et au vice, indifférent à être traité de Jupiter avec Junon et le reste comme cour, de Ahura-Mazda avec Ahriman en face de lui, de dieu totem, de Bouddha, de Vishnou, ou de Dieu très saint; ne peut être indifférent à être honoré par un culte de fétiches, le culte des honteux mystères gréco-romains, celui des sacrifices humains anthropophages, des processions hindoues, des pagodes chinoises ou des temples théosophes, etc. Il est impossible enfin d'admettre la vérité des contradictoires affirmées par les diverses religions du globe terrestre, sur Dieu et sa nature, et ses attributs et ses œuvres, et son influence sur le monde et ses lois essentielles et les finalités imposées à l'humanité; impossible d'admettre l'égalité morale de Baal ou Bélial et de Jahvé ou du Christ. Voir les belles considérations de Lamennais, *op. cit.*, c. iv-v; Weiss, *op. cit.*, t. i, p. 411-432; Caussette, *op. cit.*, t. i, p. 231-262.

Toutes les religions existantes ne sont pas vraies, et toutes ne sont pas fausses; il y en a donc une et une seule de vraie, d'absolument vraie, les autres n'ayant que des dégradations et des parcelles de vérité et de bien en divers degrés.

2. *Comment trouver cette unique vraie religion concrète? — a)* Il faut d'abord préparer son âme à la recevoir par l'ensemble de ces *dispositions morales* qui écartent les obstacles et ouvrent l'esprit et le cœur à la vérité qu'ils seront heureux de reconnaître enfin et d'embrasser. Ces dispositions morales n'ont pas d'autre rôle à remplir, rôle cependant, en pratique, capital et le plus souvent décisif. Voir Grace, t. vi, col. 1630 sq.; Foi, t. vi, col. 237-sq.; Expérience religieuse, t. v, col. 1847 sq.

b) Et puis il faut *étudier* la vraie religion; étude qui a toutes les modalités des esprits qui cherchent où Dieu se donne aux âmes.

Il y a l'étude du philosophe qui part du matérialisme ou du positivisme (par exemple, Brunetière), de l'esprit anxieux qui arrive à travers le subjectivisme et le criticisme (par exemple, Miss Baker), celle du révolté qui remonte du nihilisme (par exemple, A. Retté) et celle de l'esprit sans culture qui doit secouer, avec le joug de ses passions, le voile de préjugés grossiers ou même de quelque fausse religion, sauvage ou civilisée, l'étude de l'Esquimau qui observe le missionnaire et l'écoute pendant des années dans ses iglous de glace, et l'étude du Cafre qui pense nonchalamment près de son kraal. Il y a l'étude de l'artiste qu'attire quelque secrète beauté supérieure, la beauté qui satisferait l'âme, là, dans cette religion et non ailleurs. Voir Th. Mainage, *La psychologie de la conversion*, Paris, 1914, II^e^ leçon, p. 38-81 (l'enquête intellectuelle des convertis).

c) Enfin il faut *prier*, plus que jamais, pour obtenir la dernière décision qui plie la volonté orgueilleusement indépendante ou le cœur captif ou l'esprit enivré de sa propre lumière, enfin qui captive l'âme *in obsequium Christi*. II Cor., x, 5. Cf. Expérience religieuse, t. v, col. 1814 sq., 1825-1826.

3. *Quelle est cette unique vraie religion?* — Le christianisme évidemment; sa transcendance au-dessus de toutes les autres religions éclate lumineuse à quiconque regarde celles-ci avec attention. Cette transcendance peut être envisagée dans la force critique des preuves historiques ou dans l'excellence intrinsèque unique du christianisme. Toutes les grandes religions présentent des titres à une origine divine, surnaturelle. Mais que valent les titres qui concernent la mission divine du Bouddha, de Zoroastre, de Confucius, de Manès, d'Apollonius de Thyane ou de Mahomet, en comparaison surtout de ceux qui concernent Jésus-Christ? voir Jésus-Christ; les apologétiques modernes, par exemple, Tanquerey, *op. cit.*, p. 192-260; L. Picard, *La transcendance de Jésus-Christ*, 2 vol., Paris, 1905; les références plus haut sur l'histoire des religions; les conférenciers apologistes : Lacordaire, Freppel, Monsabré.

Toutes les grandes religions se donnent comme la voie parfaite à la fin suprême. Mais, ici encore, que valurent ou que valent, comme dogmatique, comme morale, comme institutions, comme bienfaisance et pouvoir d'action à travers les siècles et les espaces, toutes les religions païennes, mortes ou vivantes, sans excepter le bouddhisme philosophique ou populaire? que vaut le mahométisme? que vaut le judaïsme rabbinique ou mystico-matérialiste actuel? Parmi les âmes d'élite en marche vers l'idéal religieux et moral, qui a jamais songé à se « convertir » à ces religions, au moins après avoir connu le christianisme? En comparaison en effet avec ces pauvres créations humano-diaboliques, où le divin cependant n'est pas tout détruit, quelle splendeur dans tout ce qui constitue le christianisme! Voir Jésus-Christ; Apologétique, t. i, col. 1527 sq.; Religion; de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, c. viii-xi; Lacordaire, *Conférences*, xiv-xxxvii; Monsabré, *Carême*, 1890; les manuels comme Tanquerey, *op. cit.*, p. 144-162 et 319-332; Expérience religieuse, t. v, col. 1856-1861; Caussette, *op. cit.*, t. i, p. 262-519.

4° *Indifférentisme chrétien.* — Le christianisme s'impose à qui veut être dans la vraie religion. Mais quel christianisme? Il y en a, en effet, plusieurs. Faut-il choisir ou là du moins rester librement indifférent de choisir?

1. Il y a le christianisme oriental gréco-russe multinational, le protestantisme multiforme et le catholicisme intransigeant dans son universelle unité. Tous ont assurément *la substance* de la pure, parfaite, sublime religion du Christ. Pourquoi alors ne pas admettre leur équivalence, admettre l'*Ecclesia tripartita*, faire « l'union des Églises » à fond identique, à formes humainement diversifiées, à charité égale?

L'Église établie d'Angleterre et des Dominions caresse ce rêve avec une fièvre grandissante. Mais Constantinople repousse le libéralisme ou indifférentisme dogmatique, hiérarchique, sacramentaire, traditionaliste que les anglicans unionistes adopteraient, non, sans doute, pour unir les sectes dissidentes, qui sont nombreuses en Angleterre, mais, au moins les partis de l'Église établie; qu'ils devraient *a fortiori* proposer s'ils voulaient grouper toutes les sectes protestantes d'Angleterre, d'Allemagne, de Suisse et des États-Unis d'Amérique. Cf. J. Calvet : *Le Problème catholique de l'Union des Églises*, Paris, 1921, p. 47 à 58.

Rome, si elle était officiellement sollicitée à l'union des Églises chrétiennes pourrait assurément faire quelques concessions d'ordre disciplinaire, mais elle ne pourrait rien céder sur tout le dogme et toute la morale et toute l'institution ecclésiastique pas plus au XX^e^ siècle qu'au XVI^e^ au XI^e^, au IV^e^, au II^e^, au I^er^. Contradiction irréductible : il n'y a donc pas trois christianismes vrais, *mais un seul.*

N'est-ce pas ce que le Christ *a voulu faire :* une œuvre divine, puisqu'il est Dieu, une œuvre divinement préservée des aberrations de l'esprit humain? N'a-t-il pas fondé une Église *une* dans sa doctrine et sa constitution, une Église infaillible, qui ne peut transiger sur un seul point de son enseignement divin, ni admettre aucun compromis doctrinal? Or, l'Église fondée par le Christ, n'est pas le protestantisme, qui n'a pas gardé le dépôt du Verbe incarné. Luther, Calvin, Henri VIII, Wesley, pour ne parler que des créateurs des principales sectes protestantes, ont altéré le dogme, la morale, les institutions de Jésus-Christ. Cf. A. Baudrillart, *L'Église catholique, la renaissance, le protestantisme*, 10^e^ édit., Paris, 1908; CALVIN, t. III, col. 1319 sq., 1395 sq., 1418 sq., HENRI VIII, t. VI, col. 2183 sq., LUTHER, WESLEY.

C'est en abandonnant peu à peu le bercail du pasteur apostolique et divin, que le schisme grec s'est constitué le sien, par ambition d'autonomie et de domination. En effet, l'autonomie lui est devenue nationalisme autocéphale, fermé et mort, contrepied de l'œuvre vivante du Sauveur universel. Voir PHOTIUS.

Le catholicisme, au contraire, par continuité vivante ininterrompue, remonte authentiquement sans variations, au XVI^e^ au IX^e^, au IV^e^, au II^e^, au I^er^ siècle. Voir P. Battifol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 2^e^ édit., Paris, 1919; APOSTOLICITÉ, t. I, col. 1618 sq., ÉGLISE, t. IV, col. 2128-2132.

Au I^er^ siècle, ce n'est pas des apôtres que l'Église est née, c'est de Jésus-Christ lui-même, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2114-2128.

Si le protestantisme avait eu chance d'être le vrai christianisme, l'indifférentisme aurait une dernière question à poser : celle des dogmes fondamentaux et des dogmes indifférents, de l'adiaphora comme on a dit en Allemagne. Voir LATITUDINARISME.

Concluons que toute compromission entre la vérité et l'erreur, le bien et le mal étant impossible pour un esprit logique et pour un cœur droit, et la vérité religieuse intégrale ne se trouvant indubitablement que dans l'Église catholique, en face de celle-ci il n'y a pas d'indifférence *permise*. L'âme humaine d'ailleurs ne pouvant rester vraiment neutre dans ces questions qui engagent le fond de toute vie religieuse, il n'y a pas non plus d'indifférence *possible* pour un homme religieux. Il doit donc choisir ou pour Dieu ou contre Dieu, pour ou contre le Dieu de l'Église catholique.

P. RICHARD.

INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE. Voir DIVORCE, t. IV, col. 1455-1470.

INDULGENCES. — I. Définition. II. Origine. III. Développement. IV. Théorie et pratique actuelles.

I. DÉFINITION. — 1° *Le mot.* — Dans le Code Théodosien l'*indulgentia* est l'amnistie de certains crimes que les empereurs chrétiens accordaient particulièrement à l'occasion des fêtes pascales. L. IX, tit. XXXVIII, *De indulgentiis criminum*, loi 5 de Valentinien, Valens et Gratien en 371, loi 6 de Gratien, Valentinien et Théodose en 381. L'*indulgentia* du Code Justinien remet la peine sans enlever l'infamie. L. IX, tit. XLIII, *De generali abolitione*, loi 2 de Dioclétien et Maximien en 286; loi 3 de Valentinien, Valens et Gratien en 371.

Il ne semble pas que pendant longtemps il y ait eu d'expression technique pour désigner la remise des peines canoniques. A partir du VIII^e^ siècle, le terme de *redemptio* ou rachat lui est appliqué, puis à mesure que ce rachat est de moins en moins onéreux celui de *remissio* est de plus en plus employé. Ce dernier usage est devenu classique au temps des Décrétales, comme en témoigne le titre *De pœnis et remissionibus*, l. V, 38. Cf. en particulier le c. 4, décrétale de 1172 où Alexandre III parle de *remissiones*. Néanmoins en 1215 le mot *indulgentia* est déjà d'un emploi courant au sens moderne d'indulgence. IV^e^ concile de Latran, c. 62, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. V, p. 1382-1383. Notons cependant que le style des bulles a maintenu l'expression de *remissiones* à côté du terme usuel d'*indulgentia.*

2° *La chose.* — Le Code de droit canon définit, can. 911, les indulgences : *Remissionem coram Deo pœnæ temporalis debitæ pro peccatis, ad culpam quod attinet jam deletis, quam ecclesiastica auctoritas ex thesauro Ecclesiæ concedit pro vivis per modum absolutionis, pro defunctis per modum suffragii.* Ces quelques lignes contiennent tout l'essentiel de la doctrine des indulgences. Tout d'abord la remise de la peine temporelle y est nettement distinguée de celle de la faute elle-même, de la *coulpe*. Mais en même temps elle est déclarée valable devant Dieu; il ne faut pas la réduire à une simple mesure disciplinaire. C'est l'autorité ecclésiastique qui concède les indulgences : elle pourra donc en faire varier la teneur et les conditions suivant les temps et les milieux. Le fondement théologique de la pratique indulgentielle est le dogme de la communion des saints : les mérites du chef et des membres de l'Église tout entière forment un seul et même trésor où, en vertu du pouvoir des clefs, le pape et les évêques puisent en quelque sorte de quoi suppléer à ce qu'ils remettent de la satisfaction individuelle. L'action de l'autorité ecclésiastique, directe et par forme d'absolution quand il s'agit des indulgences pour les vivants, ne peut être qu'indirecte et par mode de suffrage ou d'intercession quand il s'agit des indulgences en faveur des âmes du purgatoire : ni le pape, ni les évêques n'ont juridiction en dehors de ce monde.

II. ORIGINES. — Dans l'histoire des indulgences il faut distinguer deux époques principales : 1° celle des origines où la conception actuelle, telle à peu près que

la définit le Code de droit canonique, se forme lentement; 2° à partir de la fin du XI^e siècle, celle des développements où, la notion moderne des indulgences étant acquise, les concessions en deviennent de plus en plus nombreuses, et les conditions où on les acquiert de plus en plus faciles.

L'élaboration qui occupe les onze premiers siècles de l'ère chrétienne s'est opérée en trois phases : 1° aux premiers siècles l'équivalent le plus certain et le plus clair de l'indulgence est la réconciliation anticipée des pénitents publics; 2° les rédemptions individuelles du haut moyen âge acheminent la discipline vers son état actuel; 3° les rémissions générales de la fin du XI^e siècle sont enfin de véritables indulgences au sens moderne du mot.

1° *La réconciliation anticipée.* — La discipline pénitentielle des premiers siècles n'était pas une institution aux cadres rigides : une large initiative y était laissée aux évêques quand il s'agissait de déterminer les conditions du pardon. Parlant du milieu du III^e siècle, le P. d'Alès s'exprime comme il suit : « Essentiellement morale, visant tout d'abord l'amendement du coupable, ayant principalement égard au sérieux de la pénitence, nullement enchaînée par la nature du délit, consciente d'un pouvoir illimité de rémission reçu du Christ : telle apparaît la pensée de l'Église chez ses représentants les plus autorisés des clergés de Rome, de Carthage et d'Alexandrie. » *L'édit de Calliste*, Paris, 1914, p. 349.

Or, du moins quand il s'agissait des fautes les plus graves, principalement de l'adultère, de l'homicide et de l'idolâtrie, la condition normale et préalable de la réconciliation totale était l'accomplissement d'œuvres expiatoires qui duraient fort longtemps, parfois même, semble-t-il, jusqu'à la fin de la vie. Le pénitent couchait sur la cendre, négligeait les soins de propreté, jeûnait, se livrait à de longues prières de jour et de nuit, et il était exclu de la participation aux mystères, c'est-à-dire de l'assistance à la partie principale de la messe, après l'évangile.

C'est précisément dans ces cas que nous trouvons les exemples les plus clairs de remises officielles de la peine due au péché, c'est-à-dire de mesures de miséricorde qui s'apparentent à nos indulgences. Tenant compte soit des circonstances générales, soit des dispositions particulières des pécheurs, les évêques pouvaient anticiper la réconciliation finale et du même coup exempter les coupables d'une partie plus ou moins notable des exercices pénitentiels qui auraient dû précéder leur réintégration dans la communauté chrétienne si l'on s'en était tenu aux règles ordinairement observées.

1. Les premières mesures de ce genre que nous connaissions sont des réconciliations anticipées de chrétiens tombés dans l'apostasie au cours des persécutions, de *lapsi*, comme on disait alors. Elles furent obtenues tout d'abord, semble-t-il, par l'intercession des fidèles qui attendaient le martyre en prison ou qui avaient souffert pour la foi, les confesseurs. Ceux-ci délivraient aux apostats, qui les visitaient dans leurs geôles ou ailleurs, et les suppliaient d'intervenir en leur faveur, des billets par lesquels « la paix » leur était donnée, des *libelli pacis*. Tertullien connaît déjà un tel usage : catholique, il l'approuve, *Ad martyres*, c. II; montaniste, il le condamne. *De pudicitia*, c. XXII.

Mais ce n'est qu'un peu plus tard que nous trouvons au sujet de l'*indulgence* dont on pouvait user ou ne pas user à l'égard de certains coupables des textes nombreux et assez précis. A la fin de 249 ou au début de 250 parut, pour la première fois, un édit de proscription universelle des chrétiens. Jusque-là les magistrats s'en tenaient à leur sujet, en règle général, à la ligne de conduite tracée par Trajan à Pline le Jeune : n'instruire qu'après dénonciation particulière. Avec Dèce, le christianisme est poursuivi d'office et en vertu d'une procédure qui, appliquée à la lettre, aurait mis tous les fidèles en demeure de choisir entre l'apostasie et la mort. A jour fixe dans tout l'empire les suspects sont convoqués devant une commission de magistrats et de notables, ils doivent offrir aux dieux une victime ou du moins quelques grains d'encens. Ce rite accompli, on leur délivre un certificat de soumission à l'édit impérial ou *libellus*. Dom Leclercq a publié dans le *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne*, 1914, t. IV, p. 52 sq., 188 sq., 25 *libelli* provenant de diverses localités égyptiennes. Ici ou là les prévenus obtinrent à prix d'argent de fonctionnaires subalternes des *libelli* sans avoir réellement sacrifié. Il y eut ainsi deux catégories de coupables : les *sacrificati* et les *libellatici*, et les coupables furent très nombreux parce que jamais jusque-là la persécution n'avait été si générale et si bien organisée.

La tourmente passée, les *lapsi* se présentèrent en foule pour demander, voire même exiger leur réconciliation et souvent une réconciliation immédiate. A la nouveauté et à la gravité de la situation devaient correspondre des mesures au moins partiellement inédites. Les initiatives prises ne furent pas du premier coup absolument concordantes.

Beaucoup de faillis se réclamaient de billets de paix délivrés par les confesseurs. En Égypte, saint Denys d'Alexandrie se crut moralement obligé de ratifier une sentence qui lui paraissait portée par le Christ lui-même, nécessairement uni avec ses glorieux témoins : « Ainsi donc, écrivait-il à Fabien d'Antioche, ces divins martyrs, qui étaient parmi nous, qui sont maintenant les assesseurs du Christ, partagent sa royauté, jugent avec lui et prononcent avec lui la sentence; ils ont pris sous leur protection quelques-uns de nos frères tombés qui étaient responsables du grief d'avoir sacrifié. Ils ont vu leur retour et leur pénitence et ils ont estimé qu'elle pouvait être agréée par celui qui ne veut pas d'une façon absolue la mort du pécheur, mais son repentir; ils les ont reçus, les ont assemblés, les ont réunis et ont partagé avec eux leurs prières et leurs repas. Que nous conseillez-vous, frères, à leur sujet? Que devons-nous faire? Serons-nous d'accord avec eux et de même avis, et respecterons-nous leur jugement et la grâce qu'ils ont faite? A l'égard de ceux qui ont obtenu d'eux miséricorde, nous conduirons-nous en honnêtes gens, ou bien tiendrons-nous la décision prise par les martyrs comme injuste et nous présenterons-nous comme des censeurs de leur jugement? Regretterons-nous leur bonté d'âme et bouleverserons-nous l'ordre qu'ils ont établi? » Cité par Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XLII, n. 2-6; traduction Grapin, Paris, 1911, t. II, p. 269.

En Afrique, il n'en allait pas de même. Les confesseurs s'y montrèrent trop souvent, dans leur intervention, d'une arrogance, d'une légèreté, voire même d'une vénalité telles que saint Cyprien dut se refuser à entériner purement et simplement leurs décisions, *Epist.*, XVII, n. 1; XXIII, XXVII, n. 2, édit. Hartel, d'accord en cela avec le clergé de Rome. Voir la lettre de ce dernier *Inter Cyprianas*, XXXVI, n, 3. L'évêque de Carthage ne fit à ce refus qu'une seule exception : si un *lapsus* a reçu un billet de réconciliation d'un confesseur et se trouve en péril de mort, un prêtre et, à défaut de prêtre, un diacre peut l'absoudre avant que l'évêque ait porté sa sentence. *Epist.*, XVIII, c. I, II.

Si, ni Rome ni Carthage n'admettent que les martyrs aient le pouvoir d'accorder directement la paix aux faillis, elles n'excluent pas pour autant toute mesure de miséricorde, seulement c'est le pasteur suprême de chaque Église qui doit en demeurer le juge et le maître.

Trois chrétiens avaient confessé leur foi sans défaillance dans une première épreuve. Puis, soumis de nouveau à la torture, ils avaient cédé à sa violence. Depuis lors ils avaient vécu dans une pénitence continuelle. A ses collègues qui le consultent sur leur cas, saint Cyprien répond qu'on ne saurait, à son avis, leur refuser la communion avec l'Église, car trois ans d'une pénitence extrême et continue ont dû les rendre dignes de la miséricorde divine. D'ailleurs, il examinera l'affaire de plus près avec chacun de ses frères dans l'épiscopat, lorsqu'il pourra les voir après les solennités pascales : *non tamen debere nos eis et veniæ locum claudere atque eos a paterna pietate et a nostra communicatione privare : quibus existimamus ad deprecandam clementiam Domini posse sufficere quod triennio jugiter et dolenter, ut scribitis, cum summa pœnitentiæ lamentatione planxerunt. Epist.*, LII, n. 2, *P. L.*, t. IV, col. 357, *Epist.*, LVI, de l'édition Hartel.

L'attitude miséricordieuse de saint Cyprien fut, en partie du moins, adoptée par le concile réuni à Carthage les premiers jours d'avril 251. On y décida qu'après une longue pénitence, les *lapsi* pourraient être réconciliés à condition de recourir à l'évêque qui aurait à se prononcer sur chaque cas en particulier : « Nous nous étions réunis un grand nombre d'évêques, écrit saint Cyprien lui-même,... et nous avons déterminé des mesures d'une modération salutaire, de telle façon que l'espoir de la vie en communion avec l'Église et de la paix ne fût pas refusé totalement aux faillis. Nous ne voulions pas que le désespoir les conduisît à une chute encore plus profonde et qu'ils vécussent selon le siècle et comme des païens, parce que la porte de rentrée dans l'Église leur était fermée. D'autre part, nous nous refusions à abolir les condamnations portées par l'Évangile et à autoriser la témérité de réconciliations hâtives. Nous avons donc imposé une longue pénitence, l'obligation de solliciter avec contrition la clémence paternelle, ainsi que l'examen de la situation, des dispositions et des nécessités de chacun... Nous avons écrit sur ce sujet à Rome à notre collègue Corneille qui, après un concile tenu avec plusieurs de ses coévêques, s'est rangé à notre avis. » *Epist.*, LV, n. 6, édit. Hartel ; *Epist.*, X, *inter Cornelii papæ epistolas*, *P. L.*, t. III, col. 791-792.

Le concile précisa « qu'après avoir étudié chaque cas en particulier on pourrait parfois admettre les *libellatici* plus rapidement à la réconciliation, mais qu'on ne viendrait ensuite aux *sacrificati* qu'à l'article de la mort, parce qu'il n'y a pas d'exomologèse possible en enfer et qu'on ne peut pas contraindre quelqu'un à la pénitence en lui refusant ses fruits. De cette façon si l'heure de la lutte survient, réconforté par nous, le pénitent se trouvera armé pour le combat, et si avant la lutte une infirmité mortelle le presse, il quittera ce monde avec la consolation d'être en paix et en communion avec l'Église. » *Ibid.*, n. 16, *P. L.*, t. III, col. 808.

Quant à ceux qui ne veulent pas faire pénitence, la réconciliation leur sera refusée, s'ils attendent d'être en danger de mort pour solliciter leur pardon; on est indigne de recevoir les consolations de la religion quand on n'a pas pensé qu'on devait mourir : *Et idcirco frater charissime, pœnitentiam non agentes, nec dolorem delictorum suorum toto corde et manifesta lamentationis suæ professione testantes, prohibendos omnino censuimus a spe communicationis et pacis, si in infirmitate atque periculo cœperint deprecari, quia rogare illos non delicti pœnitentia, sed mortis urgentis admonitio compellit, nec dignus est in morte accipere solatium qui se non cogitavit esse moriturum. Ibid.*, col. 814, n. 23 de la même épître à Antonianus.

L'année suivante, un concile de 42 évêques se montra plus large et une amnistie générale fut accordée aux *lapsi* qui auraient accepté la pénitence. Une nouvelle persécution est imminente. « Sous la pression de cette nécessité, narre saint Cyprien, rédacteur d'une épître synodale au pape Corneille, nous avons estimé qu'il fallait accorder la paix à ceux qui ne se sont pas retirés de l'Église et qui depuis le premier jour de leur chute n'ont pas cessé de faire pénitence, de se lamenter et de supplier le Seigneur, pensant qu'il fallait les armer et les équiper pour le combat qui menace. » *Epistola synodica inter concilia Carthageniensia*, *P. L.*, t. III, col. 884. « S'il se trouve, conclut la lettre, un de nos collègues qui à la veille de la lutte pense qu'il ne faut pas donner la paix à nos frères et à nos sœurs, il rendra compte au Seigneur, au jour du jugement, de sa censure inopportune ou plutôt de sa dureté inhumaine. » *Ibid.*, n. 5, col. 888.

Les évêques pouvaient donc réduire la durée normale de la pénitence. Quelle était la valeur de cette rémission? N'avait-elle d'efficacité qu'au point de vue de la discipline ecclésiastique, au seul for externe? Nullement, car une telle condonation était faite, souvent, en considération des mérites des martyrs dont on affirmait la valeur d'intercession auprès de Dieu lui-même : « Nous croyons, écrit saint Cyprien dans son *De lapsis*, que les mérites des martyrs et les œuvres des justes ont une grande puissance auprès du souverain juge. » N. 17, *P. L.*, t. IV, col. 95. « Le Seigneur, déclare-t-il plus loin, peut pardonner dans sa clémence à celui qui fait pénitence, et le prouve par ses actes comme par ses supplications. Il peut ratifier ce que les martyrs ont demandé et ce que les évêques ont fait. » *Ibid.*, n. 36, col. 508.

Dans quelle mesure d'ailleurs Dieu accorde-t-il une telle ratification ? C'est son secret. Lui seul sait comment il traitera ces réconciliés et de quel œil il considérera les poids de la balance lors de son jugement : *Deo ipso sciente quid de talibus faciat et qualiter judicii sui examinet pondera.* Lettre du clergé romain à saint Cyprien, *Epist.*, XXXI, *inter Cyprianas*, *P. L.*, t. IV, col. 323 ; édit. Hartel, *Epist.*, XXXVI. Le pardon est une chose, l'admission dans la gloire, une autre chose et, surtout à l'article de la mort, l'Église ne peut assurer celle-ci en même temps que celui-là. « Autre chose, écrit l'évêque de Carthage à Antonianus, est d'être arrivé au pardon, autre chose de parvenir à la gloire ; autre chose d'être emprisonné sans pouvoir sortir avant d'avoir payé le dernier quadrans; autre chose de recevoir aussitôt la récompense de la foi et de la vertu; autre chose de souffrir de longs tourments en expiation de ses péchés et d'être lentement purifié par le feu; autre chose d'avoir complètement satisfait pour ses fautes par la souffrance; autre chose de rester en suspens et d'attendre la sentence du Seigneur au jour du jugement; autre chose d'être couronné par lui sans retard. » *Epist.*, X, *inter Cornelianas*, *P. L.*, t. III, col. 810-811.

2. Au début du IVe siècle, les conciles d'Ancyre (314) et de Nicée (325) reviennent encore sur la question des *lapsi*. Ils affirment à nouveau et très nettement le pouvoir qu'a l'évêque de mitiger la pénitence et surtout de hâter la réconciliation finale. Des mesures de miséricorde seront prises généralement en faveur des pécheurs bien disposés et qui expient leurs fautes avec zèle, mais le misérable état des coupables pourra parfois justifier à lui seul un adoucissement. Le 2e canon d'Ancyre s'exprime ainsi au sujet des diacres qui ont sacrifié : « Que si quelques évêques, ayant égard à leur effort et à leur humiliation, veulent leur accorder davantage, et de même s'ils veulent les humilier davantage, ils y sont autorisés. » Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 303-304. Le même concile prévoit également des mitigations, quand il parle des chrétiens qui n'ont pris part aux banquets sacrificiels des païens

que tristes et contraints : « Les évêques auront le pouvoir, après avoir éprouvé la conduite de chacun, de mitiger les peines ou d'étendre le temps de la pénitence, mais il faut examiner ce qui s'est passé avant et après la chute et se régler d'après le résultat de ces recherches. » *Ibid.*, p. 307. « Quant à ceux qui lors des fêtes païennes se sont contentés d'apporter et de manger de leurs mets dans le local consacré aux faux dieux, l'évêque aura encore plus de liberté pour fixer le temps où ils seront de nouveau admis à l'offrande, en tenant compte de la vie entière de chacun. » *Ibid.*, can. 7, p. 310. Le canon 22e du concile de Nicée règle la situation des chrétiens qui, après avoir quitté l'armée, s'y étaient fait réintégrer à prix d'argent pour servir sous les ordres de Licinius, le champion du paganisme. Il donne à l'évêque le droit de faire varier le temps et les rigueurs de la pénitence, suivant les dispositions des intéressés : « Pour ces pénitents, il faut avoir soin d'étudier leurs sentiments et leur genre de vie. En effet, ceux d'entre eux qui, par leur crainte et leurs larmes, accompagnées de patience et de bonnes œuvres, montrent dans les faits, la sincérité d'un retour réel, après avoir accompli le temps de leur pénitence parmi les « auditeurs », pourront être admis parmi les « priants » et il dépend même de l'évêque de les traiter avec encore plus d'indulgence, φιλανθρωπότερόν τι περὶ αὐτῶν βουλεύσασθαι. Quant à ceux qui supportent avec indifférence (leur exclusion de l'Église) et qui pensent que cette pénitence est suffisante pour expier leurs fautes, ceux-là seront tenus à faire tout le temps prescrit. » Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 591. Ce dernier canon, ainsi d'ailleurs qu'une incise du 2e canon d'Ancyre « s'ils veulent les humilier davantage, » prouve que les pasteurs restaient également libres de prolonger le temps de l'expiation ou du moins de refuser d'en rien retrancher.

Ces décisions conciliaires ne furent pas, par la suite, considérées comme des mesures tout à fait exceptionnelles, uniquement destinées à liquider la situation très spéciale créée par les persécutions. Dans la pensée des Pères elles répondaient au caractère même de la pénitence qui n'était pas seulement pour eux, même sous sa forme publique, le moyen d'assurer le bon ordre de la société chrétienne par de salutaires exemples et d'opportunes amnisties, mais encore un secours destiné à chaque âme en particulier, une sorte de médication spirituelle dont la sollicitude des pasteurs devait user avec plus ou moins de rigueur suivant les dispositions des pécheurs. Et souvent ils estimaient l'indulgence plus secourable que la sévérité. Tel est bien le rôle que saint Basile et saint Grégoire de Nysse donnent au sage médecin des consciences.

Le premier de ces Pères, éditant, dans son épître canonique CCXVII, les règles relatives au temps à passer dans les diverses classes de pénitents (pleurants, auditeurs, prosternés, consistants : classification spéciale aux Églises du Pont et de la Cappadoce), envisage la possibilité pour l'évêque d'abréger l'épreuve ou chacune des épreuves, eu égard aux mérites des pénitents : « Si, dit-il, l'un de ceux qui vécurent dans les péchés dont nous venons de parler fait pénitence et revient au bien, celui qui tient de la miséricorde divine le pouvoir de lier et de délier, au cas où il se montrerait clément en considération de la grandeur de la pénitence du pécheur et diminuerait le temps des pénitences imposées, ne serait pas à blâmer, car l'histoire sainte nous apprend que ceux qui font une pénitence plus onéreuse éprouvent plus tôt les effets de la bienveillance divine. » Τοὺς μετὰ μείζονος πόνου ἐξομολογουμένους ταχέως τὴν τοῦ Θεοῦ φιλανθρώπιαν καταλαμβάνειν. *Epist.*, CCXVII, *Amphilochio, de canonibus*, *P. G.*, t. XXXIII, col. 803-804.

Saint Grégoire de Nysse veut également que le directeur des exercices pénitentiels en restreigne la durée si l'état de santé d'une âme le permet. Parlant des fornicateurs, il s'exprime comme il suit : « Quand il s'agit de pécheurs dont la conversion est fervente et la vie révèle un véritable retour au bien, il est permis à celui qui est chargé de pourvoir au bon gouvernement de l'église (le grec porte : à celui qui veille à la bonne économie de l'église) de réduire le temps à passer dans la classe des « auditeurs » et de hâter le moment de la réconciliation (ou conversion); l'économe spirituel peut ensuite accorder encore une autre réduction et rendre plus tôt la communion, de telle sorte que celui qui bénéficie du remède de la pénitence montre que l'épreuve lui a rendu la santé de l'âme (mot à mot : que l'épreuve a permis de diagnostiquer la vigueur de son tempérament spirituel, de sa κατάστασις). On agira de même à l'égard des adultères. En appliquant cette thérapeutique spirituelle, on tiendra compte de l'ensemble des dispositions du sujet. (En grec : de sa διάθεσις, expression technique qui désigne le tempérament physique chez Hippocrate et Aristote. On remarquera cette accumulation de termes médicaux.) De même dans le cas des fornicateurs on s'inspirera de cette considération pour hâter ou retarder le moment de la participation aux biens de l'Église. » *Epist. canon.*, c. IV, *P. G.*, t. XLV, col. 229-230.

Au Ve siècle, saint Innocent Ier et saint Léon laissent également à l'évêque le soin de proportionner la durée des exercices pénitentiels au zèle des coupables. « C'est à l'évêque, dit saint Innocent, de juger de la gravité des fautes. Qu'il tienne compte de la confession du pénitent, des pleurs et des larmes par lesquels il s'amende : il lui appartiendra alors d'ordonner sa libération quand il constatera une satisfaction suffisante. » *Epist. ad Decentium Eugubinum*, c. VII, *P. L.*, t. LVI, col. 517. Cf. S. Léon, *Epist.*, X, n. 8, CLIX, n. 6, *P. L.*, t. LIV, col. 635, 1138.

La remise des peines canoniques fut donc un usage courant à l'époque patristique. Mais ce n'était pas l'équivalent exact de l'indulgence au sens moderne, parce que, 1° l'on supposait souvent que la peine due au péché était déjà remise devant Dieu, à cause des mérites du pénitent, quand l'évêque intervenait, et que : 2° cette intervention épiscopale précédait la réconciliation ou plutôt se confondait avec elle au lieu de la suivre. Le développement de la pénitence du Ve au VIIIe siècle va amener avec la pratique des rédemptions un usage plus proche de notre discipline actuelle.

2° *Les rédemptions.* — 1. *Le système pénitentiel sur lequel elles se greffent.* — A partir du Ve siècle, en effet, nous entrons dans une période où la pénitence subit des transformations profondes (ce qui ne veut pas dire radicales, comme l'affirment Lœning et d'autres) : c'est l'âge barbare, l'âge des invasions.

Deux grands faits se produisent ou vont se produire : 1. le développement des éléments privés de la pénitence aux dépens de ses éléments publics; 2. l'introduction par les missionnaires celtes dans l'Occident, l'Espagne exceptée, des tarifs des livres pénitentiels. Il faudra atteindre la fin du IXe siècle pour que ces deux grands faits aient donné toutes leurs conséquences qui restent acquises au Xe et pendant la première moitié du XIe.

La pénitence publique, normalement imposée pour les fautes les plus graves, obligeait les coupables à de longues années d'un ascétisme rigoureux et à des humiliations très pénibles : « Le pénitent, revêtu du sac ou du cilice, en présence de toute l'assemblée des fidèles, recevait l'imposition des mains de l'évêque et était séparé au moins moralement de la communauté chrétienne : il devait couper ses cheveux et porter pendant tout le temps que durait son expiation

des vêtements de deuil. Cette expiation elle-même était rigoureuse et souvent fort longue et surtout la pénitence plénière entraînait des conséquences infiniment gênantes : le pénitent, même réconcilié... ne pouvait plus ni porter les armes, ni se livrer au négoce, ni se marier, s'il ne l'était pas, ou user du mariage, s'il était déjà marié. Ajoutons que cette pénitence.. ne pouvait pas se renouveler et laissait les relaps dans une situation plutôt dangereuse pour leur salut. » J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 1912, t. III, p. 391-392.

Aussi bien la masse des chrétiens se refusait-elle à ces sévérités dès la fin du IVe siècle. « Dans l'auditoire mêlé de saint Augustin se rencontrent des chrétiens qui ont des péchés mortels sur la conscience et qui ne sont pas cependant dans les rangs des pénitents. » P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 1re série, 6e édit., Paris, 1920, p. 208-209, avec renvoi au *Sermon* CCCXXXII, n. 4. Quand on se trouva en présence des barbares convertis, mais non pas complètement transformés, la situation s'aggrava. Au cours du Ve et du VIe siècles l'habitude se généralise de ne demander la pénitence qu'à l'article de la mort, quand on la demande. En fin de compte, au temps de saint Césaire et de saint Avit au plus tard, c'est-à-dire dans la première moitié du VIe siècle, elle n'est plus pratiquée normalement que sous une forme presqu'exclusivement privée, dans le sud de la Gaule et probablement en Italie. » J. Tixeront, *op. cit.*, p. 400.

Cette décadence de l'ancienne discipline permit à certains usages des pays celtiques de s'introduire dans la majeure partie de l'Occident. Le régime pénitentiel en vigueur chez les Irlandais et les Bretons de la Grande-Bretagne, est, au moins dès le VIe siècle, « celui de la pénitence tarifée, suivant lequel une pénitence spéciale est imposée au pécheur par le ministre du sacrement sans solennité aucune, d'après des tarifs d'œuvres satisfactoires contenus dans des opuscules appelés pénitentiels. Les œuvres de satisfaction sont proportionnées, dans les pénitentiels, en rigueur et en durée aux fautes commises. Pour les crimes les plus graves : inceste, parricide, parjure, etc., ils prescrivent suivant les circonstances, soit l'exil, soit la réclusion dans un monastère pour la durée de toute la vie ou de 10, de 7, de 3 ans. Pour les fautes d'une gravité moindre, la satisfaction consiste en des jeûnes plus ou moins prolongés ou répétés durant des quarantaines, des années, ou bien en des prières, des flagellations, des aumônes, » Dom L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911, p. 274-275.

Le plus ancien pénitentiel irlandais connu est du VIe siècle et porte le nom d'un certain Vinniaus, difficile à identifier. Cf. Dom Gougaud, *op. cit.*, p. 276. Vers le milieu du VIIe siècle, un certain Cummian composa un autre pénitentiel, probablement dans un monastère écossais, peut-être celui de Hy, dont il serait mort abbé en 661-662. D'après J. Zottinger, *Archiv für catholisches Kirchenrecht*, 1902, p. 505 sq. Quand saint Colomban passa d'Irlande en Bourgogne, vers 590, pour y fonder les monastères d'Annegray, de Luxeuil et de Fontaines, puis en 613 dans la Haute-Italie pour y établir celui de Bobbio, il introduisit dans ces régions la pénitence tarifée et exclusivement privée des pays celtiques, mais le pénitentiel connu sous son nom n'est pas d'une authenticité absolument certaine et en toute hypothèse ne nous est parvenu que dans des recensions remaniées. En tout cas, au VIIe siècle, après la conquête anglo-saxonne, les pénitentiels celtiques se répandirent dans les Églises fondées en Grande-Bretagne par saint Augustin de Cantorbéry. Des auteurs anglo-saxons en composèrent à leur tour : ceux de Théodore de Cantorbéry, († en 690), du Vénérable Bède († en 735), d'Egbert d'York († en 766) eurent une grande vogue, et, à la faveur de la tradition créée par saint Colomban, passèrent sur le continent. Là ils subirent de notables remaniements, et donnèrent naissance, aux VIIIe et IXe siècles, à une littérature abondante où les apocryphes ne sont pas l'exception.

L'hypothèse de Mgr Schmitz, d'après laquelle les pénitentiels celtiques et anglo-saxons dériveraient d'un pénitentiel romain, ne s'est pas imposée malgré la compétence exceptionnelle de l'auteur dans la question. Elle paraît même complètement abandonnée aujourd'hui après les vives critiques de Mgr Duchesne et de M. Paul Fournier. Cf. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883; *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Dusseldorf, 1893; Duchesne, dans *Bulletin critique*, 1883, t. IV, p. 366; P. Fournier, *Études sur les pénitentiels*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1901-1904, t. VI-IX.

Dans l'empire franc, la réforme du début du IXe siècle amena une réaction contre l'influence celtique et anglo-saxonne en faveur des anciennes règles canoniques qu'on mettait alors, à plus ou moins juste titre, sous le patronage de Rome. P. Fournier, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1903, t. VIII, p. 552. Mais les auteurs de pénitentiels réformés : Halitgaire de Cambrai et Raban Maur († en 856) en particulier, durent faire place dans leurs recueils à des textes celto-saxons, si puissante était encore à cette époque l'influence insulaire. Au début du XIe siècle, le l. XIX des *Decreta* de Burchard de Worms, intitulé : *Liber corrector et medicus* et composé vers l'an 1000, est encore un véritable pénitentiel. D'ailleurs, en plein XIIe siècle, époque où cependant la pénitence tarifée est en complète décadence, Antoine Augustin publie un *Pœnitentiale romanum*.

2. *Les rédemptions elles-mêmes.* — Le régime introduit et propagé par les pénitentiels était encore trop rigoureux pour une société où le christianisme lutta avec peine pendant des siècles contre la barbarie. Il fallut des adoucissements et ici encore les pays celtes furent les initiateurs : « D'assez bonne heure, sous l'empire de divers besoins qu'a bien fait ressortir M. Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 503-506, le système des équivalences et commutations d'œuvres s'est greffé sur celui de la pénitence tarifée. Ainsi plusieurs jours de jeûne isolés ou plus fréquemment consécutifs (*biduanæ, triduanæ superpositiones*) avec accompagnement de la récitation du psautier ou d'autres prières, de veilles pieuses, de génuflexions, de prostrations ou d'autres mortifications, certaines bien étranges (par exemple, dormir sur des orties, coucher *cum mortuo sancto in uno sepulcro*), pouvaient remplacer une pénitence primitivement imposée, moins sévère, mais plus longue, difficile ou impossible à accomplir pour certaines raisons. Ces commutations ou réductions de peines portaient le nom d'*arrea*, du vieil irlandais *arra*, qui signifie : équivalent, substitution. » Dom Gougaud, *op. cit.*, p. 276. M. Kuno-Meyer a publié en 1894 un traité sur les *arrea*, rédigé au VIIIe siècle en vieil irlandais. *Revue celtique*, t. XV, p. 485-498. Au début, se trouve un *arreum* qui sauve une âme de l'enfer, c'est-à-dire du purgatoire, moyennant 365 *Pater*, accompagnés d'autant de génuflexions et de coups de fouet, récités chaque jour jusqu'à la fin de l'année et un jeûne mensuel. Le c. XXVII de l'opuscule invoque les passages du Lévitique relatifs au rachat des vœux. Cf. dom Gougaud, *op. cit.*, p. 277.

La pratique des commutations de peines canoniques dut passer d'Irlande en Angleterre au cours du même VIIIe siècle et donner lieu au singulier abus signalé par

le 27e canon du concile tenu à Cloveshoe en l'année 747 : il s'agit d'un riche qui se croyait exempté de toute pénitence par la psalmodie et les jeûnes dont de bonnes âmes s'étaient chargées à sa place (peut-être à prix d'argent). Cf. *Histoire des conciles* de Hefele, trad. Leclercq, t. III, p. 910.

L'Occident continental connut, aux VIIIe et IXe siècles, les *arrea* sous le nom de *redemptiones*. L'usage germanique du *wehrgeld* ou composition pécuniaire pour les crimes et délits dut favoriser grandement leur diffusion, d'autant plus que la loi canonique elle-même l'admettait comme pénalité principale ou comme complément de la pénitence ainsi que le prouvent les conciles de Berghampstead (697) et de Thionville (821). Cf. *Histoire des conciles* de Hefele, trad. Leclercq, t. III, p. 588-589, t. IV, p. 32. Le premier de ces conciles n'est guère qu'une liste de *wehrgeld ;* quant au second il établit toute une gradation de carêmes ou d'années de pénitence et de centaines de sous d'amende pour les voies de fait contre les sous-diacres, diacres, prêtres et évêques.

Les textes édités par Mgr Schmitz contiennent de nombreux exemples de *redemptiones*. Parfois ces exemples peuvent être valables pour une époque un peu plus ancienne que celle que fixe le savant prélat, car, de nos jours, des érudits, tels que M. P. Fournier, attribuent plus de créance que lui aux en-têtes des manuscrits et tendent par conséquent à en reculer au moins la rédaction primitive.

Un texte de la bibliothèque Vallicellane de Rome porte aux n. 104, 105 et 109 les indications suivantes :

104. Si quis jejunare non potest quando jejunare debet, pro uno die in pane et aqua cantet cum venia psalmos L et sine venia LXX.

105. Si quis jejunare non potest per hebdomadam in pane et aqua, canat psalmos CCC genua flectendo et sine genua flectendo CCCXX ; pro uno mense in pane et aqua canat cum venia psalmos mille CC, sine venia mille DC ; IVa et VIa feria jejunet usque ad nonam, Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin*, p. 323.

109. Si quis jejunare non potest et psalmos nescit, per diem det cibum quantum sumit tantum porrigat pro uno anne in pane et aqua et det solidos XXVI. *Ibid.*, p. 326 et 563.

Au n. 109, il s'agit de l'aumône de la nourriture d'un jour faite à un pauvre, on remarquera que l'illettré visé dans ce paragraphe jouit néanmoins d'une certaine aisance, indice d'un temps de noire ignorance ! L'éditeur date ce pénitentiel de la première moitié du VIIIe siècle, mais comme il s'agit d'un manuscrit de Rome, et qui d'ailleurs ne présente rien de spécifiquement romain, il est ici peut-être suspect d'antidater, cf. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin*, p. 237, étant donnée son hypothèse d'une origine romaine des pénitentiels les plus anciens.

Une addition au Vallicellanum, qui serait de la seconde moitié du VIIIe siècle, cf. Schmitz, *ibid.*, p. 238, fait varier les compensations pécuniaires suivant les fortunes : *Si quis forte non potuerit jejunare et habuerit unde dare ad remedium. Si dives fuerit pro 7 hebdomadibus det solidos XX. Si autem non habuerit tantum unde daret, det solidos X. Si autem multum pauper fuerit solidos det III, redimere vero non conturbet, quia jussimus XX solidos dare aut minus quia si dives fuerit facilius est illi dare solidos XX, quam pauperi solidos III.* Cf. Schmitz, *ibid.*, p. 360. On remarquera dans ce passage l'emploi du verbe *redimere*, dans un sens très particulier et sous une forme absolue qui indique que l'expression était dès lors courante.

Mgr Schmitz place également dans la deuxième moitié du VIIIe siècle le pénitentiel de Cummian ou Cumméan et le fait composer dans l'empire franc, c'est du moins sa conclusion pour la recension qu'il a établie. Cf. *ibid.*, p. 605. On y lit les titres de chapitres suivants : *De divite et potente, quomodo se redimit pro criminalibus culpis.* La *rédemption* y est fixée, par exemple, à *64 solidi* pour trois ans de pénitence. Cf. Schmitz, *ibid.*, p. 614. Un pénitentiel attribué à un énigmatique *discipulus Umbrensium* et qui serait du VIIIe ou du IXe siècle, fait payer du prix d'un esclave, homme ou femme, l'année de pénitence dont empêche la maladie, *De egris*, Schmitz, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, p. 550.

Au début du IXe siècle, le pénitentiel de pseudo-Egbert, composé dans l'empire franc, permet de se donner la discipline pour remplacer le jeûne *(percussiones)*. Cf. Schmitz, *Die Bussbücher und das kanonische...*, p. 569 sq. Dans le courant de ce même siècle le pseudo-Bède donne le choix entre le rachat des jeûnes par la récitation d'un certain nombre de psaumes et celui qui se négocie à beaux deniers comptants. Cf. Schmitz, *ibid.*, p. 555, 563, 564.

Les pénitentiels, composés entre 850 et 900, consacrent des chapitres entiers aux rédemptions. Citons seulement le pénitentiel double de Bède et Egbert ou *Excarpsus* avec ses c. XLI, *De precio redemptionis*, LXII, *De precio mensis*, LXIII, *De precio anni vel diei.* Cf. Schmitz, *Die Bussbücher und das kanonische* etc., p. 698. Il s'agit, on le voit, d'une véritable comptabilité qui se précise et se complique d'un siècle à l'autre et où le *wehrgeld* a de plus en plus de part.

Une telle comptabilité implique une conception assez matérielle de la satisfaction. De plus, elle suppose, dans les documents du IXe siècle, que le système de compensations était appliqué de façon routinière et mécanique, alors que les textes plus anciens laissaient les commutations à la discrétion du confesseur et proposaient les tarifs comme des directives et non pas comme des règlements intangibles. Mais l'ignorance et la paresse du clergé de cet âge « de fer » s'accommodaient fort bien de solutions toutes faites. Enfin le péril de simonie était grand quand il s'agissait de rédemptions à prix d'argent.

C'est pourquoi nous voyons au IXe siècle des conciles réagir contre la discipline des pénitentiels et opposer les anciennes règles canoniques aux indications de traités qui n'étaient en somme que des ouvrages d'un caractère privé. Le concile de Chalon tenu en 813, porta la série suivante de décrets : Can. 34. Le confesseur ne doit pas se départir de la sévérité des canons, à l'endroit de diverses fautes. Can. 35 : Après s'être confessés, beaucoup n'accomplissent que la lettre de leur pénitence, ils s'abstiendront, par exemple, de manger de la viande pendant un temps déterminé, mais en revanche ils se procureront d'autres satisfactions. La *spiritualis abstinentia* leur fait entièrement défaut. Can. 36. Beaucoup pèchent d'une manière effrontée dans l'espoir de pouvoir racheter leurs fautes par des aumônes. Can. 38. La pénitence doit être imposée d'après les anciens canons et la sainte Écriture, de même que d'après la coutume de l'Église, aussi faut-il rejeter certains livres pénitentiels entachés de relâchement. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 1144-1145. Peut-être faut-il traduire au can. 38 : Certains livres dits pénitentiels et non pas certains pénitentiels.

Le concile de Paris de 829, auquel prirent part les évêques des provinces de Reims, Sens, Tours et Rouen, semble même condamner tous les pénitentiels : « Plusieurs prêtres n'imposent pas à leurs pénitents les peines prescrites par les canons, mais des pénitences moindres en se servant de ce qu'on appelle des « pénitentiels. » Chaque évêque fera rechercher dans son diocèse ces petits livres et les fera brûler ; il instruira les prêtres ignorants, leur apprendra comment inter-

roger sur les fautes et quelle pénitence imposer. » Can. 32. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. IV, p. 65. Les canons qu'invoque le concile de Paris sont ceux des anciens conciles qui réglementent la pénitence publique plénière, ainsi que le prouve son décret sur les péchés contre nature : « Les clercs qui ne punissent pas les péchés contre nature par les peines prescrites dans les canons (c'est-à-dire par le canon 16e du concile d'Ancyre) doivent être mieux instruits. On les obligera à se défaire de leurs *codices pœnitentiales*. » *Ibid.*, p. 66.

La faveur de ces *codices* était trop grande pour qu'on pût les évincer. Aussi bien furent-ils plus abondants que jamais dans la seconde moitié du IXe siècle et en même temps de plus en plus accueillants aux rédemptions, comme nous l'avons vu. A la fin du siècle la législation canonique dut en tenir officiellement compte, dans une mesure d'ailleurs assez restreinte. Le concile de Tribur prit en effet en 895 les dispositions suivantes : « Le meurtrier volontaire devrait être soumis à la pénitence perpétuelle édictée par le concile d'Ancyre (can. 22), mais par égard pour la faiblesse humaine on ne lui imposera qu'une pénitence à temps : après 40 jours d'excommunication rigoureuse, il sera exclu de l'Église pendant une année où il s'abstiendra de viande, de vin, d'hydromel et de miel, sauf les dimanches et les jours de fêtes, et avec la faculté en cas de voyage ou de maladie de racheter sa pénitence les mardi, jeudi et samedi au prix d'un denier ou de la nourriture de trois pauvres. »... *Nisi vel in hoste aut in aliquo magno sit itinere, vel longe aut diu ad dominicam curtem, vel si in infirmitate detentus sit, tunc licitum sit ei tertiam feriam et quintam atque sabbatum redimere uno denario, vel pretio denarii, sive tres pauperes pro nomine Domini pascendo.* Les deux années suivantes le coupable pourra racheter les trois jours mentionnés même chez lui. Les 4e, 5e, 6e et 7e années, il devra faire trois carêmes par an. Can. 56, 57 et 58, voir le texte dans Mansi, *Concil.*, t. XVIII, col. 156, 157; le résumé dans Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. IV, p. 704-705. Voici donc l'aveu officiel que l'ancienne discipline, à laquelle on renvoyait encore au début du siècle, celle du concile d'Ancyre, n'est plus applicable, et du même coup valeur canonique est donnée aux *redemptiones*, dont les pénitentiels privés avaient depuis longtemps pris l'initiative.

En 923 ou 924, le concile de Reims accorde à certains pénitents une possibilité générale de rachat. Il s'agit de ceux qui ont pris part à la guerre de Soissons entre Robert, comte de Paris, et Charles le Simple, on décide : *ut tribus quadragesimis per tres annos agant pœnitentiam, ita ut prima quadragesima sint extra ecclesiam et cœna Domini reconcilientur. Omnibus his tribus quadragesimis secunda, quarta et sexta feria, in pane, sale et aqua abstineant aut redimant. Similiter quindecim diebus ante nativitatem sancti Joannis Baptistæ, et quindecim diebus ante nativitatem Domini Salvatoris, omni quaque sexta feria per totum annum, nisi redimerint aut festivitas celebris ipsa die acciderit, vel cum infirmitate sive militia detentum esse contigerit.* Mansi, *op. cit.*, t. XVIII, col. 345-346. Ici la rédemption est toujours praticable et on la distingue nettement des cas d'impossibilité comme la maladie ou le service militaire. L'institution est donc nettement en progrès dans la législation elle-même; de privée qu'elle a été pendant longtemps, elle est devenue tout à fait officielle.

Exception faite des premiers temps de l'expiation pour les crimes les plus graves, tel l'homicide volontaire frappé par le concile de Tribur, on avait ainsi abouti à la situation si nettement décrite par Mgr Boudinhon : « Suivant les prescriptions des livres pénitentiels, on n'impose plus au pécheur l'exclusion de la société ecclésiastique : par conséquent l'indulgence ne pourra plus avoir pour objet l'anticipation de la réconciliation. La pénitence consiste surtout dans l'assignation et l'accomplissement d'une certaine quantité d'œuvres satisfactoires. L'ensemble du rite, de l'aveu, des prières liturgiques et des œuvres réconcilie le pécheur avec l'Église, et par suite avec Dieu, sans qu'il y ait encore une distinction bien marquée entre le pardon de la coulpe et la réparation par les peines, et sans qu'on ait assigné à chaque partie de la pénitence ses effets propres de pardon ou de satisfaction. Dans cet état de choses l'indulgence aura nécessairement pour objet l'adoucissement et la rémission des exercices pénitentiels imposés à chaque pécheur. Cette rémission ne sera pas pure et simple; elle impliquera un élément de compensation et de commutation, d'où résultera cependant un allégement pour le pénitent. » *Sur l'histoire des indulgences*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 442.

En somme, la rédemption est plus proche de notre indulgence que la réconciliation anticipée des premiers siècles, mais elle s'en distingue encore.

Elle s'achemine vers l'indulgence : *a.* parce qu'elle est postérieure au pardon, accordé dorénavant au début des exercices pénitentiels; *b.* parce que si elle revêt d'abord plutôt la forme d'une commutation que celle d'une remise de peines, elle prend progressivement ce dernier caractère, le « rachat » devenant de moins en moins difficile.

La rédemption diffère de l'indulgence, parce que les conditions en sont déterminées par une intervention spéciale du prêtre dans chaque cas.

3° *Les rémissions générales.* — Mais au milieu du XIe siècle, nous voyons apparaître des rémissions générales, valables pour tous les fidèles, applicables sans que le prêtre ait à intervenir dans chaque cas pour déterminer les conditions du rachat de la peine, et qui, transformées ainsi en des sortes de valeurs fiduciaires de l'ordre spirituel, au cours réglé universellement par l'autorité ecclésiastique, sont de véritables indulgences au sens moderne du mot.

A cette époque, en effet, des usages s'établissent qui rendent les remises pénitentielles indépendantes des considérations individuelles. Ce sont des exemptions bien déterminées d'exercices de pénitence, accordées à tous ceux, quels qu'ils soient et coupables de n'importe quelles fautes, qui auront satisfait à la condition *générale* d'accomplir une œuvre pie, pèlerinage, aumône ou assistance à une consécration d'église.

Car il semble « prouvé que parmi les concessions attribuées (pour le milieu du XIe siècle) surtout aux évêques du sud de la France et du nord de l'Espagne quelques-unes doivent être regardées comme authentiques. Cf. N. Paulus, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1909, t. XXXIII, p. 1. Et ces indulgences peuvent être gagnées par tous les pénitents qui visitent certains sanctuaires, en donnant des aumônes à telle église ou tel monastère. »

« Au cours du XIe et du XIIe siècles elles se multiplient; les papes les accordent cependant avec une grande parcimonie, la consécration d'une église fut souvent l'occasion de nouvelles concessions. Ces premières indulgences étaient partielles; d'abord on accorda la rémission d'une fraction de la pénitence imposée au confessional : du quart on alla jusqu'à la moitié, bientôt les faveurs papales remettent un nombre déterminé de jours de pénitence : de 8 jours on monta à 40, et à la fin du XIIe siècle se rencontre l'indulgence d'un an et 40 jours. Les premières indulgences remettent tantôt la pénitence publique, tantôt la pénitence privée, imposée au confessional (entendre ce mot au sens large, le confessional, meuble pourvu de grilles, ne

datant que de la fin du XVI^e siècle) ; parfois elles valent pour les deux et remettent la satisfaction publique imposée pour des *peccata criminalia* ou *majora*, aussi bien que la satisfaction privée due pour les *minora* ou *venalia*.

« Peu de temps après l'indulgence partielle, allait apparaître l'indulgence plénière. Si l'on prend à la lettre certains récits de chroniques postérieures, on doit dire que, dès le milieu du XI^e siècle, les papes ont employé ce moyen pour exciter les fidèles à prendre la croix et à combattre les Sarrasins en Espagne; mais des doutes planent sur l'exactitude ou l'authenticité de plusieurs de ces textes. Ce qui est certain, c'est qu'au concile de Clermont en 1095, Urbain II a accordé cette faveur aux croisés qui partaient pour Jérusalem : *pœnitentiam totam peccatorum, de quibus veram et perfectam confessionem fecerint per omnipotentis Dei misericordiam et Ecclesiæ catholicæ preces tam nostra quam omnium pene archiepiscoporum et episcoporum qui in Galliis sunt, auctoritate dimittimus, quoniam res et personas suas pro Dei et proximi charitate exposuerunt. Lettre au clergé de Bologne.* » Nous empruntons tout le passage précédent à l'un des articles sur les indulgences que le défunt chanoine H. de Jonghe a écrit dans *La vie diocésaine du diocèse de Malines*, en 1912, t. VI, p. 78-79.

En somme, quoique nous ayons déjà été amenés à parler un peu du XII^e siècle, à la fin du XI^e l'indulgence au sens moderne du mot existe avec tous ses éléments constitutifs. « Jusqu'alors les commutations de pénitences avaient lieu pour chaque pécheur en particulier, tandis que dorénavant on offre à tous les pénitents tenus à l'accomplissement de certaines œuvres satisfactoires, une réduction applicable à tous, moyennant une autre œuvre qu'ils sont tous invités à accomplir. Sans doute, les premières propositions de ce genre, qu'il nous est donné de constater, sont faites à des conditions à peu près équivalentes aux exercices de la pénitence elle-même; on aurait de la peine à leur reconnaître aujourd'hui le caractère d'indulgences; elles n'en constituent pas moins les premiers exemples de nos modernes indulgences, œuvres offertes à tous en échange de la peine temporelle due au péché. » Boudinhon, *Sur l'histoire des indulgences*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 443.

La conception de l'œuvre indulgenciée se fait jour normalement et n'implique aucune révolution disciplinaire ou dogmatique, bien qu'elle n'ait été possible qu'après une longue élaboration. « L'Église arrive à l'indulgence sans s'en apercevoir; naturellement celle-ci découle des principes de la foi catholique, au XI^e siècle des évêques d'abord, des papes ensuite, l'accorderont comme une faveur à laquelle le monde est préparé : il n'y aura aucun décret établissant sa légitimité, aucun théologien ne révoquera sa valeur en doute; la piété populaire l'acceptera avec ferveur, ce ne sera que quand des abus se seront produits que l'attention des docteurs et des papes sera attirée sur elle. Impossible de voir ici ce changement radical, cette corruption de la doctrine catholique que certains protestants prétendent encore trouver dans l'introduction des indulgences. » De Jonghe, *loc. cit.*, p. 77. Le fruit est mûr, il tombe de l'arbre : voilà tout.

III. Développement. — Les indulgences proprement dites existent donc au moins depuis l'époque d'Urbain II. Par la suite, « leur histoire consistera surtout dans leur rapide multiplication et dans l'adoucissement progressif des conditions exigées pour les acquérir. Jusqu'au XIV^e siècle.... elles sont peu nombreuses et très difficiles. Les raisons... sont aisées à indiquer : d'une part, l'indulgence de la croisade, qui servait pour ainsi dire de prototype, était encore à des conditions trop dures pour permettre d'abaisser notablement les œuvres requises pour les autres, d'autre part, bien que le tarif pénitentiel ne fût déjà plus rigoureusement suivi, les pénitences imposées par les confesseurs étaient encore assez considérables, bien plus dures, en tout cas, que celles de nos jours. Les indulgences ne deviendront si faciles que lorsque les pénitences sacramentelles seront elles-mêmes réduites à peu de chose. » Boudinhon, *loc. cit.*, p. 444.

1° *Le XII^e siècle.* — 1. *La pratique.* — Cependant, dès le XII^e siècle, on a l'impression d'être entré dans la voie des adoucissements et les anciennes commutations de pénitences deviennent de plus en plus des remises réelles des œuvres satisfactoires. Alanus (Alain de Lille, † en 1203) constate que la rigueur primitive ne saurait être maintenue : au lieu d'un remède elle ne serait qu'un mal : *Multiplicata Ecclesia Dei invaluerunt peccatorum morbi, et quia numerus defendit eos, oportuit remitti de pœnæ districtione, ne pœnæ districtio potius esset in offensam quam medicinam... Unde cum quidam modernorum jejunia et vigilias ferre non possent, injunctæ sunt oblationes, peregrinationes. P. L.*, t. CCX, col. 293.

Les *oblationes*, les aumônes dont parle Alain ont plus que toute autre œuvre satisfactoire la faveur du public, évêques et papes se prêtent assez souvent à les indulgencier; le D^r Paulus a recueilli sur ce sujet toute une série de textes. *Die ältesten Ablässe für Almosen und Kirchenbesuch*, dans *Zeitschrift fur katholische Theologie*, 1909, t. XXXIII, p. 1-40. Des abus s'en suivirent qu'Abélard dénonce avec véhémence. *Ethica*, c. XXV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 672-673.

Les occasions où l'on accorde les indulgences partielles se multiplient, la croisade orientale restant alors le seul moyen de gagner l'indulgence plénière. Les papes en concèdent pour les pèlerinages à Rome ou à Jérusalem, lettre d'Alexandre III, Jaffé, n. 14417; pour la croisade contre les païens d'Esthonie, *ibid.*, n. 12118, *P. L.*, t. CC, col. 86; pour l'anniversaire de la consécration de certaines églises, N. Paulus, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1909, t. XXXIII, p. 12, 15; pour l'observation d'une paix jurée, Alexandre III, Jaffé, n. 10 908, *P. L.*, t. CC, col. 250; pour les stations de Rome. Cf. de Jonghe, *loc. cit.*, p. 142. La durée de ces indulgences varie de 20 jours à trois ans.

Les évêques de leur côté, encouragent de la même façon la construction des églises et les travaux d'utilité publique.

Le *Corpus juris* contient une décrétale d'Alexandre III, datée de 1172 et relative aux *remissiones quæ fiunt in dedicationibus ecclesiarum aut conferentibus ad ædificationem pontium* : *De pœnitentiis et remissionibus*, lib. V, tit. XXXVIII, c. 4. Les légats eux aussi publiaient des *remissiones*. Cf. de Jonghe, *loc. cit.*, p. 136.

2. *La doctrine.* — Ni Gratien, ni Pierre Lombard ne parlent des indulgences, mais à la fin du siècle une ébauche de leur théorie apparaît, elle est encore très imparfaite, mais témoigne de l'intérêt que l'on porte dès lors à la question. Cf. N. Paulus, *Die Ablasslehre der Frühscholastik*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1910, t. XXXIV, p. 433 sq., résumé dans la *Nouvelle revue théologique*, 1911, t. LXIII, p. 190. Cependant un point est bien établi, surtout dans les documents pontificaux : l'indulgence accordée par l'Église l'est en même temps par Dieu. Quand il s'agit en particulier de l'indulgence plénière, les souverains pontifes insistent sur cet accord : tel Célestin III (1191-1198), à propos de l'indulgence de la croisade, la seule indulgence plénière alors connue : *sive autem supervixerint sive mortui fuerint de omnibus peccatis suis, de quibus rectam confessionem fecerint, impositæ satisfactionis relaxationem de omnipotenti Dei misericordia et apostolorum Petri et Pauli, auctoritate et nostra se noverini*

habituros. Cité par Émile Göller, *Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablasspraxis*, Fribourg-en-Brisgau, 1917, p. 96. Mgr Paulus fait d'ailleurs très justement remarquer que, si l'on n'avait vu dans l'indulgence que la rémission de la peine imposée par l'Église et une mesure sans efficacité dans l'au-delà, les bulles de la croisade n'insisteraient pas tant sur le cas des croisés qui meurent en combattant. Bulles d'Eugène III, 1145, d'Alexandre III, 1165, de Grégoire VIII, 1187, de Célestin III, 1195. Cf. N. Paulus, *Die Bedeutung der älteren Ablässe*, dans les *Historisch-politische Blätter* de Munich, 1921, p. 84. M. Paul Fournier avait déjà dit : « Pour ma part j'estime que la valeur transcendentale des indulgences est aussi ancienne que celle des indulgences elles-mêmes. » *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1909, t. x, p. 584.

2° *Le XIII^e siècle.* — 1. *La pratique.* — L'indulgence plénière se développe lentement. Au concile de Latran de 1215, Innocent III en fait bénéficier non seulement les croisés proprement dits, mais ceux qui fournissent des subsides à la croisade. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. v, p. 1395. Après le milieu du siècle, l'indulgence de la Portioncule accordée aux visiteurs de l'église Sainte-Marie des Anges à Assise est entrée dans les mœurs. Enfin en 1294, saint Célestin V accorde la même faveur pour la visite de l'église des bénédictins de Collemagio-lez-Aquilée le jour de la décollation de saint Jean-Baptiste. Cf. de Jonghe d'après Paulus, p. 134.

Quant aux indulgences partielles, Rome estime que les évêques les accordent trop facilement et le canon 61 du concile de Latran, de 1215, interdit d'octroyer plus d'un an pour une dédicace d'église et plus de 40 jours pour son anniversaire : *Ad hæc quia per indiscretas et superfluas indulgentias, quas quidam ecclesiarum prælati facere non verentur, et claves Ecclesiæ contemnuntur, et pœnitentialis satisfactio enervatur : decernimus ut cum dedicatur basilica, non extendatur indulgentia ultra annum, sive ab uno solo, sive a pluribus episcopis dedicetur : ac deinde in anniversario dedicationis tempore quadraginta dies de injunctis pœnitentiis indulta remissio non excedat. Hunc quoque dierum numerum indulgentiarum literis præcipimus moderari, quæ pro quibuslibet causis aliquoties conceduntur : cum romanus pontifex, qui plenitudinem obtinet potestatis, hoc in talibus moderamen consueverit observare.* Ce texte a été inséré au *Corpus juris*, c. 14, X, *De pœnitentia*, V, XXXVIII.

En dépit de ces restrictions, les prédications d'indulgences prennent de plus en plus d'importance. Clercs et moines qui en sont chargés recueillent en même temps les aumônes qui sont une des conditions les plus habituelles des remises de pénitences. Ces *quæstores* sont parfois sujets à caution. Le même concile de Latran avait déjà exigé que tous les *quæstores eleemosynarum* fussent munis de lettres pontificales ou épiscopales et il leur avait défendu de rien proposer au peuple qui dépassât la teneur de ces missives. Il ne disait pas, en propres termes, que les quêteurs en question prêchaient des indulgences, mais le modèle de lettre de recommandation qu'il donnait parlait d'aumônes qui méritaient la rémission des péchés et à la fin de ce canon il limitait les pouvoirs des évêques dans les termes rapportés ci-dessus. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. v, p. 1328.

D'ailleurs à cette époque Robert de Courçon, professeur à Paris, cardinal-légat († en 1218), conseillait aux bons prêtres de paroisse de s'exposer au besoin à être frappés par leurs supérieurs plutôt que, de tolérer les agissements de quêteurs d'indulgences peu scrupuleux : *Sed queritur quid faciat devotus et simplex sacerdos gerens curam omnium suarum (ovium) cum videt furciferam talem* (un pendard de cette espèce) *missum ab episcopo vel metropolitano deferentem cedulam relaxionis et interserentem hereses et mendatia, ut supra tetigimus. Ne sic quocumque modo quascumque oblationes sibi acquirat si recipit talem scit pro certo quod tota ejus plebecula confundetur per scandala que ille seminabit. Si repellit eum insurgent in eum ruralis decanus et episcopus* (plusieurs mots illisibles dans le manuscrit) *minas excommunicationis protendentes ut eum emungant et a parochia expellant. Solutio. Hic non est nisi unicum et salubre consilium ut eum sacerdos sciat talem esse camponem* (trafiquant) *et pernitiosum plebi sue, nullatenus recipiat sicut nec furem aut latronem juxta illud evangelii : attendite a falsis prophetis, etc. Et iterum si aliquid precipit consul et aliud proconsul precepto consulis est obediendum. Permittet ergo se excommunicari potius et expelli a sua parochia, quam tantum scandalum et tantam gregis sui jacturam patiatur* Inédit. Bibliothèque nationale de Paris, fonds latin, *14524*, ancien Saint-Victor *378*, fol. 20.

Trente ans après, les abus dénoncés si énergiquement sévissent toujours. Le concile de Béziers de 1246 est encore obligé de condamner les quêteurs qui dépassent leurs instructions, promettent la libération de l'enfer à bon marché et se discréditent par leur vénalité et leurs mœurs : *Præcipimus quod quæstores non permittantur in ecclesiis aliud populo prædicare quam in indulgentiis domini papæ et sui diœcesani litteris continetur... Cum certum sit per venales ac conductores quæstores, tum ex prava ipsorum vita, tum ex prædicatione erronea, multa scandalosa provenisse, damnatis in inferno liberationem pro modica pecunia promittentes.* Hardouin, *Concil.*, t. VII, col. 408.

D'autres abus s'ajoutent à ceux-ci : « A la fin de XII^e siècle, on rencontre la première allusion à des indulgences qu'on peut gagner à Rome, à des fêtes déterminées, en accompagnant le clergé et le peuple se rendant en procession à certaines églises pour y célébrer le culte divin. Bientôt ces indulgences des stations de Rome sont rapportées à une haute antiquité. Déjà au début du XIII^e siècle, Guillaume d'Auxerre, professeur à Paris, les attribue à saint Grégoire I^er, et cette opinion fut acceptée, sans le moindre contrôle par les grands scolastiques. » De Jonghe, *loc. cit.*, p. 142, d'après N. Paulus, *Die Ablässe der römischen Kirche vor Innocent III*, dans *Historisches Jahbuch*, 1907, t. XXVIII, p. 1.

2. *La théorie.* — Un lent développement que l'autorité centrale modère encore, quelques abus dont certains sont connus d'ailleurs par leur condamnation : en somme, au point de vue de la pratique, aucune transformation notable de l'indulgence au XIII^e siècle. L'activité doctrinale fut d'une tout autre importance : l'ébauche devient théorie précise et systématique.

a) Albert le Grand nous apprend qu'avant lui on faisait de l'indulgence surtout une commutation de peines, après lui et à son exemple on la définira comme une remise pure et simple. D'une conception à l'autre le passage était facile, nous l'avons vu. *In IV Sent.*, l. IV, dist. II, a. 16.

b) S'il y a remise véritable, c'est que la disproportion — qui va et ira croissant entre la pénitence supprimée et l'œuvre prescrite à la place — est comblée par les suffrages de l'Église, et que l'Église puise au trésor infini des mérites de Notre-Seigneur de la sainte Vierge et des saints. Cette comparaison du « trésor » a pu parfois conduire à se représenter d'une façon trop matérielle les réalités de l'ordre de l'esprit, mais elle est juste si elle ne vise qu'à rendre sensible le dogme de la communion des saints, de l'immense solidarité où la vie de tout le corps mystique supplée à la débilité des efforts individuels. Guillaume d'Auvergne fut un des premiers à mettre en pleine lumière le raccord ainsi opéré entre l'indulgence et les enseignements tradi-

tionnels. *De sacramento ordinis*, c. 1, *Opera*, t. 1, p. 550-551. Cf. N. Paulus, *Die Einführung des Kirchenschatzes in die Ablasstheorie*, dans *Theologie und Glaube*, 1915, p. 184 sq. Analysé par Émile Göller, *Der Ausbruch*, etc, p. 65-66, note 4.

c) La rémission accordée par l'Église est efficace et valable aux yeux de Dieu. Parlant de celui qui meurt après avoir reçu la croix, saint Thomas dit sans ambages, *Ille ergo qui accepit crucem* (le croisé) *secundum formam litteræ papalis, nullam pœnam patietur pro suis peccatis, et sic statim evolabit* (au ciel, sans passer par le purgatoire), *plenam remissionem peccatorum consecutus. Quodl.*, II, a. 13. Mais le docteur angélique dit ailleurs : *Quamvis indulgentiæ multum valeant ad remissionem pœnæ, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu præmii essentialis quod in infinitum melius quam dimissio pœnæ temporalis. Sum. theol.*, III^ae^ supplem., q. XV, a. 2, ad 2^um^. Et peut-être gardait-on à la fin du siècle le souvenir des incertitudes au sujet de la valeur exacte des indulgences qu'exprimaient au début Robert de Courçon : *Si autem queratur quantum de pœna remittitur isti per tales oblationes* (aumônes), *dicimus cum Cantore* (le théologien P. Cantor), *quod nec angelus de celo, nec aliquis homo mortalis nisi ei fuerit inspiratum potest hanc questionem solvere. Quod per hoc patet unicuique intelligenti quod majoritas aut minoritas remissionis penitencie attenditur secundum tria : scilicet secundum quantitatem devotionis eius qui accedit et secundum maiorem aut minorem devotionem suffragantium et secundum pluritatem aut paucitatem illorum qui suffragantur. Quia offerens tripliciter accedere potest, videlicet vel tantum aridus est sic nichil meretur* (en marge du manuscrit : *vel aliquantum devotus et sic aliquid meretur, vel magis devotus et sic plus meretur.*) *Quandoque devotissime et tunc satis plus promeretur. Vel quandoque omnes ecclesie simul orent pro eo et tunc adhuc plus meretur. Si ergo omnia ista concurrant, tunc plus et penitencie remittitur offerenti. Si vero aut minima aut nulla est omnium devotio, tunc parum aut nichil remittitur de pœna. Cum ergo nullus mortalis sciat quanta sit devotio suffragantium et quam efficax, et quam efficax et quanta sit devotio offerentis constat quod nemo scit quantum de pœna remittitur ei per tales absolutiones.* Texte inédit, Bibliothèque nationale de Paris, fonds latin *14524*, ancien Saint-Victor, *378*, fol. 6^a^. *Incipit Summa Magistri Roberti de Chorcon ;* fol. 18^a^ : *Questio de generalibus absolutionibus que fiunt a Dno papa et ab ecclesie prælatis.* III. *Quo quid dicendum sit a sacerdote laicis has oblationes facientibus.* Réponse au fol. 19^a^. On doit noter que saint Thomas a en vue l'indulgence plénière quand il parle de l'efficacité de la remise, tandis que Robert de Courçon traite d'indulgences partielles.

d) Les docteurs affirment pour la première fois que les indulgences sont applicables aux âmes du purgatoire : en particulier saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XX, p. II, ad 1, q. V, et saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLV, c. II, a. 3, sol. 2^a^. Sur ce point la théorie, au contraire de ce qui se passe généralement, a nettement devancé la pratique.

e) Tous ces principes étant établis, la définition de l'indulgence pouvait être donnée. Celle de Henri de Gand, professeur à Paris († en 1293), pourrait encore figurer dans un manuel de théologie : *Indulgentia est remissio sive relaxatio pœnæ temporalis pro peccatis actualibus debitæ relictæ in absolutione sacramentali, facta rationalibiter a legitimo prælato Ecclesiæ in recompensationem ex thesauro Ecclesiæ de supererogatione sive pœna indebita justorum proveniens. Quod.*, l. XV, q. XIV, cité par Émile Göller, *Ausbruch*, etc., p. 68, note 3.

3° *Le XIV^e^ siècle.* — 1. *Raisons de la multiplication et de la facilité croissante des indulgences.* — Le XIV^e^ siècle, à la différence du XIII^e^, est une époque d'accroissement considérable des indulgences. Les concessions se multiplient et les conditions qu'elles imposent deviennent de plus en plus faciles. Voici la raison principale de ce fait. L'ancien tarif pénitentiel n'est plus appliqué pour imposer des pénitences, mais on continue à l'employer pour remettre les peines dues au péché. Il en résulte que les années et les semaines remises ne répondent plus à rien de déterminable dans la pratique, ce sont des valeurs hors de cours, dont on peut sans inconvénients faire un large usage. Si les fidèles avaient eu à accomplir réellement les jeûnes et les exercices de piété prescrits autrefois par les pénitentiels, les dispenses accumulées qu'on leur en octroyait auraient été en bien des cas surabondantes, d'autant plus que les indulgences étaient dès lors gagnées par des chrétiens fervents et avaient cessé d'être le monopole des pécheurs sérieusement coupables. Mais puisqu'il ne s'agissait plus que de faveurs d'une évaluation problématique. on pouvait aisément se montrer généreux. A cette raison primordiale il faut ajouter les requêtes incessantes adressées au pape par les monastères, les églises, les confréries, les princes et les prélats, ainsi que la diminution progressive des austérités et des mortifications. Ce qu'Alain de Lille disait au XII^e^ siècle était encore plus vrai au XIV^e^. Cf. Boudinhon, *loc. cit.*, p. 448-450.

Tel est le grand fait qu'il faut signaler tout d'abord au XIV^e^ siècle, mais on doit également prendre note de quelques précisions intéressantes de la pratique et de la législation.

2. *Le jubilé.* — Vers 1267, un prédicateur de la croisade, le dominicain Hubert de Romans, compare cindulgence des croisés au jubilé : c'est là, dit-il, le *jubilæus christianorum.* Cf. N. Paulus, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1912, t. XXXVI, p. 72. Cette similitude, que ce moine n'était sans doute pas seul à relever, devait frapper les esprits, et bientôt se répandait l'opinion que les papes ont l'habitude d'accorder tous les 100 ans un jubilé consistant en une indulgence plénière à gagner par la visite répétée des églises de Rome. Cédant au désir des fidèles, Boniface VIII, pour l'année 1300, *et in quolibet anno centesimo venturo*, accorda *ad basilicas ipsas accedentibus reverenter, vere pœnitentibus et confessis, vel qui vere pœnitebunt et confitebuntur non solum plenam et largiorem, immo plenissimam omnium suorum veniam peccatorum.* c. 1, *Antiquorum, Extravagantes communes, de pœnit. et remiss.*, V, IX, c. 1. De Jonghe, *loc. cit.*, p. 144. Les chrétiens répondirent avec enthousiasme à l'offre pontificale et affluèrent en foule à Rome de toutes les régions de l'Europe occidentale et centrale. En 1343, Clément VI fixe le jubilé tous les 50 ans et Urbain VI en 1389 tous les 30 ans. Dès 1390, les Anglais, les Portugais et les habitants de différentes villes allemandes peuvent gagner le jubilé chez eux. Cf. de Jonghe, *loc. cit.*, p. 144-145.

A l'indulgence plénière de la Croisade et à celle du jubilé s'en ajoutèrent, dans le courant du XIV^e^ siècle, d'autres que concédaient les *confessionalia.* Il nous faut parler de ces *confessionalia* avec quelques détails à cause d'une grave question de doctrine qui s'y rattache.

3. *Les « confessionalia » et la question des indulgences « a culpa et a pœna ».* — Les *confessionalia* ou *litteræ confessionales*, en usage dès la première moitié du XIII^e^ siècle *(Magister Thomasius*, qu'il faut probablement identifier avec le cardinal Thomas de Capoue, pénitencier vers 1220-1239, en parle dans son *Formularium)* étaient des indults qui donnaient à leurs bénéficiaires le pouvoir de se choisir un confesseur en dehors de ceux que le droit commun imposait alors : évêque, curé ou doyen. Le pape les délivrait par

l'intermédiaire de la Pénitencerie ou de la Chancellerie et les évêques eux-mêmes en accordaient. Cf. c. *Si episcopus*, 2, *De pœnitentiis et remissionibus*, V, x, *in Sexto*, de Boniface VIII. A la concession principale de ces indults s'adjoignaient diverses faveurs : pouvoirs d'absoudre des cas réservés, des censures, de commuer les vœux. Or dès la première moitié du XIVe siècle, parmi ces pouvoirs figure celui de remettre avec les péchés toutes les peines qui en sont les conséquences.

A la fin de son pontificat, Jean XXII († en 1334) accorde au confesseur la faculté de remettre entièrement péchés et peines à l'article de la mort : *ut confessor tuus, quem duxeris eligendum, omnium peccatorum, de quibus corde contritus et ore confessus exstiteris, ac pœnarum etiam quibus tunc pro peccatis ipsis eris obnoxius, eam plenam remissionem... concedere valeat.* L'indult ajoute sagement : *quatenus claves Ecclesiæ se extendunt et gratum in oculis majestatis divinæ fuerit*, paroles qui rappellent les prudentes réserves de saint Cyprien, dont nous avons parlé plus haut. Cf. *Canoniste contemporain*, 1915, p. 587, article de M. Villien sur l'ouvrage d'Émile Göller, *Die Päpstliche Penitentiarie*, 2 vol. en deux parties chacun, Rome, 1907 et 1911. Les mêmes pouvoirs furent accordés, non pas pour l'article de la mort, mais pour un an, au confesseur que Philippe, régent de France, le futur Philippe V, pouvait se choisir, *ibid.*, sa femme, Jeanne pouvait être absoute dans des conditions identiques pendant 3 ans. *Ibid.*, p. 588. Pour l'absolution avec remise de toutes peines à l'article de la mort, il existait même une formule générale, se terminant par la réserve de l'indult de Jean XXII que nous venons de citer en premier lieu : *quantum se extendit potestas clavium beatissimi Petri apostoli Dei. Ibid.*, p. 590.

Or un certain nombre de ces *confessionalia* du XIVe siècle, en particulier ceux adressés au régent Philippe et à sa femme (M. Villien en cite d'autres), contiennent les expressions suivantes : *absolvas a pœna et a culpa*, qu'on retrouvera encore à la fin du XVe siècle dans des concessions d'indulgence en dehors même des *confessionalia*. Cf. de Jonghe, *loc. cit.*, p. 226. Des protestants en concluent que par ces indulgences on entendait remettre à la fois et sans confession et la faute et sa peine. Mais il suffit de comparer le *confessionale* de Philippe et celui de la fin du pontificat de Jean XXII, que nous avons mentionné avant, pour constater que, sauf les expressions incriminées, ils sont identiques, c'est-à-dire qu'ils concèdent l'un et l'autre la faculté de remettre la peine du péché en même temps qu'on donnait l'absolution sacramentelle. En d'autres termes, notre indulgence plénière est la remise totale de la peine due au péché *déjà* pardonné, tandis que la *plena indulgentia* des *confessionalia* comprenait et l'absolution et la rémission de la peine. Cf. Villien, *ibid.*, p. 551.

Quant à l'indulgence de coulpe et de peine qui n'est pas concédée par un *confessionale*, les auteurs du XIVe siècle font remarquer qu'on ne l'accorde qu'à ceux qui sont repentants et ont confessé leurs fautes, tels P. Spurnau et Segoli en 1385 à propos d'indulgences pour la visite des Lieux saints, indulgences dont l'authenticité est d'ailleurs suspecte. Cf. *Canoniste contemporain*, 1914, p. 652, traduction d'un article de Mgr Paulus. Enfin l'expression même *a culpa et a pœna* serait d'origine populaire, admise à correction dans certaines pièces officielles, elle aurait disparu peu après le concile de Trente par un changement du langage vulgaire, le peuple étant ainsi la cause de sa naissance et de sa disparition. Cf. de Jonghe, résumant Paulus, *loc. cit.*, p. 234, et Émile Göller, *Der Ausbruch*, etc., p. 84-87.

Sans doute, dès le temps de Clément V, les *quæstores* promettent des indulgences *a culpa et a pœna* au sens incriminé par les protestants, mais cette pratique est sévèrement réprouvée par la décrétale *Abusionibus*, c. 2, *De pœnitentiis et remissionibus*, V, IX, aux Clémentines, et un peu plus tard Jean XXII condamnait des pénitenciers de Rome dans les termes suivants : *usurarios et concubinarios manifestos forma ecclesie pretermissa et quosdam alios a pena et culpa, ut suis fatuis verbis et presumptuosis utamur, absolverunt hactenus et absolvere in suarum et illorum animarum dispendium, se claves habere paradisi et inferni temerariis iactantes ausibus, moliuntur, nichilominus ad questus execrandos et illicitos tam per se quam per alios... extendendo damnabiliter et impudice.* Émile Göller, *Der Ausbruch*, etc., p. 69, note 1.

4. *Les abus.* — *a*) *L'indulgentia* ou la *remissio a culpa et a pœna* n'est donc pas par elle-même une pratique superstitieuse, bien que l'expression ait dû finalement disparaître comme prêtant à des confusions fâcheuses. C'est ailleurs qu'il faut chercher les abus, en remarquant que l'autorité suprême a condamné très sévèrement certains d'entre eux et que pour les autres aucun texte précis ne prouve qu'elle les ait sanctionnés tels quels. Les *quæstores*, nous venons de le voir, continuaient leurs méfaits, la décrétale *Abusionibus*, rendue au concile de Vienne en 1312, les stigmatise dans les termes les plus vifs : *Ad hæc, cum aliqui ex hujus modi quæstoribus, non sine multa temeritatis audacia et deceptione multiplici animarum indulgentias populo motu suo proprio de facto concedant, super votis dispensent, a perjuriis, homicidiis et peccatis aliis sibi confitentes absolvant, male oblata incerta data sibi aliqua pecuniæ quantitate remittant, tertiam aut quartam partem de pœnitentiis injunctis relaxent, animas tres vel plures parentum vel amicorum illorum qui eleemosynas illis conferunt, de purgatorio (ut asserunt mendaciter) extrahant et ad gaudia paradisi perducant, benefactoribus locorum, quorum quæstores existant remissionem plenariam peccatorum indulgeant, et aliqui ex ipsis eos a pœna et a culpa (ut eorum verbis utamur) absolvant : nos abusus hujusmodi per quos censura vilescit ecclesiastica et clavium ecclesiæ auctoritas ducitur in contemptum, omni modo aboleri volentes, ea per quoscumque quæstores fieri vel attentari de cetero districtius inhibemus, omnia et singula privilegia, si qua super præmissis vel eorum aliquo sint aliquibus locis, ordinibus vel personis quæstorum hujusmodi quomodocumque concessa, ne ipsorum prætextu sit eis materia talia ulterius præsumendi, auctoritate apostolica quantum ad præmissa penitus revocantes.* § 2. *Quæstores autem, qui deinceps in præmissis vel aliquo præmissorum deliquerint vel alias, etiam quibuscumque suis privilegiis abusi fuerint, sic per locorum episcopos puniri volumus, nullo prorsus eisdem quæstoribus in hac parte privilegio suffragante, quod a suis temerariis ausibus, qui ubique, (ut communis habet assertio), nimium excreverunt, pœnæ formidine propensius compescantur.* C. 2, *Abusionibus, De pœnitent. et remiss.*, V. IX, aux Clémentines. Malheureusement les sanctions enjointes par la décrétale *Abusionibus* n'étaient pas précisées, les évêques appliquèrent mollement les prohibitions papales, par exemple, quand il s'agit de recueillir des subsides en faveur de la fabrique de la cathédrale d'Utrecht en 1327. Cf. de Jonghe, *loc. cit.*, p. 138. Le charlatanisme et les pratiques simoniaques des quêteurs restèrent une des plaies de l'Église — ils l'étaient depuis le début du XIIIe siècle — jusqu'à la suppression de l'indulgence-aumône à la fin du XVIe siècle.

b) A côté de cet abus, la précipitation avec laquelle on accueillit comme certaines des faveurs dont l'origine était au moins douteuse, peut paraître relativement vénielle. En 1345, le franciscain italien Nicolas de Paggiboni, pèlerin de Terre sainte, énumère plus

de vingt indulgences plénières « de coulpe et de peine » qu'on peut gagner par la visite des saints Lieux, tant à Jérusalem qu'en dehors, sans compter de nombreuses indulgences partielles. Plusieurs pèlerins de la fin du siècle reproduisent ce catalogue à peu près tel quel et la plupart en attribuent les indulgences au pape saint Sylvestre, le contemporain de Constantin. Mais, *a.* personne avant Nicolas ne mentionne ces concessions extraordinaires, *b.* quand plus tard, entre 1467 et 1472, un autre franciscain, le frère Christophe de Varex, compose un *bullarium* de Terre sainte, il dit : *de præmissis indulgentiis nulla apud fratres bulla apostolica habetur*, et il renvoie seulement à une *tabula antiqua* mentionnant l'octroi des indulgences en question par saint Sylvestre à la demande de Constantin et de sainte Hélène. Notons d'ailleurs qu'il y eut, à partir du XV^e^ siècle, des bulles, certainement authentiques, accordant des rémissions pour la visite des saints Lieux et même une *sanatio* des concessions antérieures supposées dont nous reparlerons. Cf. N. Paulus, *Die Ablässe der Kreuzwegandacht*, dans *Theologie und Glaube*, 1913, n. 1, traduit par Mgr Boudinhon dans le *Canoniste contemporain*, 1914, p. 633-654, en particulier les p. 639 et 644.

4° *Du XV^e^ siècle à Luther.* — 1. *Développement des indulgences encore plus accentué qu'au XIV^e^ siècle.* — Évêques et légats accordent des indulgences en de multiples occasions. Dans certains diocèses existent des indulgences annuelles à l'occasion des tournées de quêtes que font des religieux qui promènent des statues de saints et des reliques. Cf. de Jonghe, *loc. cit.*, p. 176. En dehors de ces quêtes périodiques, des collectes extraordinaires ont lieu, les évêques les encouragent par 40 jours d'indulgences et les légats par 100; il s'agit de réparer ou de construire une église, un hôpital, un collège, d'entretenir un sanctuaire célèbre qu'on visite. *Ibid.*, p. 178-179. Les confréries et les associations pieuses, alors si nombreuses, sont très souvent enrichies d'indulgences. Enfin on voit apparaître les exercices privés de dévotion indulgenciés. *Ibid.*, p. 179.

Les concessions papales sont également plus nombreuses. Les jubilés deviennent plus fréquents : en 1470, Paul II décide qu'ils auront lieu tous les 25 ans. La possibilité de les gagner en dehors de Rome l'année suivante s'étend; une telle faveur est accordée, par exemple, à plusieurs villes des Pays-Bas en 1451.

Les œuvres imposées sont, d'ailleurs, assez onéreuses : plusieurs visites d'église, des prières, des jeûnes, des abstinences. De Jonghe, p. 180. A Malines, nous voyons même le jubilé prorogé en 1452 du 1^er^ octobre à Noël, puis pour les 10 années suivantes pendant les 15 jours qui suivent le vendredi saint, prorogation renouvelée en 1459. De Jonghe, p. 181-182. Il est vrai que pour gagner l'indulgence les fidèles doivent payer la moitié des frais du voyage de Rome. Les profits ainsi réalisés pour la construction de nouvelles églises furent considérables, car plus d'un jubilé local était destiné à cette œuvre.

En dehors du jubilé, des indulgences plénières sont légalement accordées à ceux qui contribuent par leur travail ou leurs offrandes à l'érection d'un sanctuaire, et cela sous forme de *confessionalia*. Ainsi fut fait, par exemple, lors de la construction de la cathédrale Saint-Lambert de Liége, en vertu d'une bulle d'Eugène IV, datée de 1443. Cf. *Chronique de Jean de Stavelot*, édit. Borgnet, Bruxelles, 1861, p. 513. On sait que la révolte de Luther eut pour occasion l'indulgence que fit prêcher Léon X à partir de 1515, afin de réunir les sommes nécessaires pour la réédification de Saint-Pierre de Rome. Ceux qui fournissaient les subsides nécessaires pour la croisade contre les Turcs bénéficiaient également d'une indulgence plénière. Enfin, en 1480, paraît la première bulle pontificale qui nous ait été conservée et qui concède des indulgences plénières pour la visite des Lieux saints à Jérusalem. En 1489, Innocent VIII fit de même pour Gethsémani. Cf. l'article de Mgr Paulus, dans *le Canoniste contemporain*, p. 645.

2. *Apparition des indulgences applicables aux défunts.* — La théorie des indulgences applicables aux défunts existe dès la seconde moitié du XIII^e^ siècle, comme nous l'avons vu, mais les premières concessions officielles connues sont du XV^e^ siècle. Le peuple, d'ailleurs, les attend depuis longtemps et les *quæstores* n'ont pas manqué de répondre de leur propre chef à son désir, comme le prouve la décrétale *Abusionibus* de 1312. Ce n'est qu'en 1457 que nous voyons la papauté accéder enfin aux vœux des fidèles. Calixte III, dans une lettre à Henri IV de Castille, encourage la croisade contre les Maures par une indulgence plénière qu'on peut gagner en faveur des âmes du purgatoire, nous ne possédons plus qu'un résumé de ce document. Cf. Mariana, cité par Paulus, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1900, t. XXIV. p. 249. Mais une bulle de Sixte IV, du 3 août 1476, nous a été conservée : elle concède à ceux qui contribueront à la réédification de Saint-Pierre de Saintes la *remissio plenaria*, applicable aux défunts. L'indulgence devait être prêchée pendant 10 ans sous le contrôle d'un commissaire apostolique, le cardinal Peraudi, car la moitié des sommes recueillies devaient être versées à la Chambre apostolique. Paulus, *ibid.*, p. 149-250. Sixte IV avait dit que l'indulgence accordée pouvait être appliquée aux âmes du purgatoire *per modum suffragii;* il expliqua par deux fois ces termes en déclarant qu'il est erroné de conclure de sa bulle que dorénavant il est inutile de prier pour les défunts qui seraient libérés *ipso facto* par l'indulgence qu'elle concède, et que si la faveur octroyée profite de la même manière que les aumônes et les prières, elle n'a pas plus de valeur que celles-ci : *indulgentias non plus proficere quam eleemosynas et orationes.* Paulus, *loc. cit.* Peraudi enseignait que l'état de grâce n'était pas nécessaire pour la rémission *per modum suffragii* et que l'aumône suffisait à elle seule : *dumtaxat danda est taxa in capsa*, rien dans la bulle elle-même ne suggère cette doctrine. En tout cas, la concession elle-même entre de plus en plus dans les mœurs; de 1489 à 1490, puis de 1501 à 1503, Peraudi prêche une indulgence semblable en Allemagne, dans le dessein de réunir des subsides pour la croisade contre les Turcs, et les bulles des jubilés de 1500 et de 1514 la mentionnent également. Cf. de Jonghe, *loc. cit.*, p. 176.

Des religieux exagèrent d'ailleurs la portée de ces faveurs. En 1482, la Sorbonne condamne la proposition qu'une âme s'envole immédiatement du purgatoire au ciel, *si quis vivorum pro ea sex albos dederit per modum suffragii seu eleemosynæ in reparationem ecclesiæ Sancti Petri Xantonensis* (Saintes) : six blancs, ce n'était vraiment pas cher! En 1483, la même Sorbonne censure le franciscain Jean Angeli, qui enseigne à Tournai que le pape a juridiction sur les âmes du purgatoire. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1755, t. I *a*, p. 305 et 306.

3. *Influence excessive des considérations fiscales dans la concession des indulgences.* — Dans l'exposé qui précède nous avons eu à parler sans cesse d'aumônes, de subsides à recueillir. Il faut bien le reconnaître : les considérations d'ordre fiscal passent alors au premier plan en matière d'indulgences et celles-ci donnent lieu à des trafics souvent regrettables. Le droit de quêter se loue, même aux enchères, et le plus offrant qui l'emporte peut être un laïc sans scrupules. Cf. de Jonghe, p. 177.

L'exemple vient de haut, car les papes de la Renais-

sance mêlent trop souvent les concessions d'indulgences à leurs expédients financiers. « Ils avaient besoin de beaucoup d'argent pour exécuter leurs plans grandioses de protecteurs des sciences et des arts, les indulgences les leur procurèrent pour une notable partie. Plusieurs de ces pontifes songèrent sérieusement à défendre la chrétienté contre les attaques des Turcs chaque jour plus menaçants, les indulgences fourniraient encore les fonds de guerre. En 1513, monte sur la chaire de Saint-Pierre, Léon X, un descendant des Médicis, les banquiers de Florence; c'était un homme moral, mais en qui s'incarnaient les aspirations mondaines des humanistes. Continuellement à court d'argent, il sait se le procurer aisément, les grands financiers de l'époque, les Függer, les Frescobaldi, lui avancent des sommes importantes garanties par la prédication d'indulgences, par des droits à percevoir à l'occasion de nominations ecclésiastiques, etc. Sous son pontificat le terme « commerce des indulgences », dont on a si souvent abusé, n'est pas déplacé.» De Jonghe, *loc. cit.*, p. 183-184.

Un exemple significatif de sa façon de faire est « l'indulgence de la digue ». Les digues des Pays-Bas, alors espagnols, exigeaient des réparations coûteuses. Charles-Quint s'adressa à Léon X. Celui-ci, le 7 septembre 1515, accorde « l'indulgence plénière sous la forme la plus générale que peuvent gagner les fidèles qui, en dehors des œuvres habituellement prescrites, donnent une aumône pour la réfection des digues. » De Jonghe, *loc. cit.*, p. 184, d'après une étude du chanoine Brom, Utrecht, 1911. Le tiers des sommes recueillies devait revenir au pape qui, de fait, toucha 53.455 ducats, le ducat valant 30 francs de notre monnaie. Adrien Dédel, le précepteur de Charles-Quint et le futur pape Adrien VI, exposa à ce sujet la véritable doctrine sur les indulgences, dans ses *Quæstiones quodlibeticæ*, publiées à Louvain, en 1515.

François Ier obtenait d'ailleurs les mêmes faveurs que son rival : en 1517, les aumônes indulgenciées de la croisade, qu'il est censé par pure fiction devoir entreprendre, sont versées à son profit et il interdit pendant la collecte toutes les autres libéralités en faveur des œuvres pies. Cf. P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1909, t. II, p. 264.

L'abus était criant, mais il ne faut pas oublier que les indulgences restaient très populaires, que les foules envahissaient les églises lors de leur prédication et que par conséquent ce n'est pas l'instinct des masses qui a inspiré Luther. De plus, la confession toujours exigée avant le gain de l'indulgence était une occasion de rénovation morale, de même que le jubilé un symbole efficace de l'unité chrétienne. Enfin les ressources recueillies servirent souvent à des œuvres d'utilité générale : un auteur qui est loin de faire de l'histoire une apologie perpétuelle, M. P. Imbart de la Tour, l'a prouvé péremptoirement : « Dans la tourmente qui a duré plus d'un demi-siècle (la « désolation » de la seconde partie de la guerre de Cent ans), l'Église a eu recours à cette grande idée des œuvres satisfactoires comme au seul moyen capable de restaurer ses œuvres sociales. Elle n'a pas appliqué seulement les dons à ses besoins, mais à ceux de tous; travaillé pour elle-même, mais pour le pays; restauré ses monastères ou ses cathédrales, mais les hôtels-dieu, les léproseries, les hospices, tous les asiles de la pauvreté et de la douleur. C'est par l'indulgence encore qu'elle a pu contribuer au progrès économique, telle chaussée ou telle route, tel pont comme à Lyon celui du Rhône, à Agen celui de la Garonne ont pu être reconstruits.., c'est par les indulgences enfin que la papauté a pu organiser le rachat des captifs, libérer, comme en 1515 les grecs prisonniers à Modon, les pèlerins détenus, à Jérusalem. A leur progression indéfinie, jugez l'apport qu'elles donnent. Mais c'est précisément le succès qui va créer l'abus, et à bon droit, les protestations s'élèvent et contre la multiplicité des pardons ou des quêtes et contre les désordres des collecteurs. » *Origines de la Réforme*, t. II, p. 265.

Comme M. Imbart de la Tour, Mgr Paulus signale avec les abus les bienfaits. Il vient de publier une étude spéciale sur la question où il classe les indulgences en deux catégories selon qu'elles ont pour but de subvenir aux besoins des églises et des œuvres de bienfaisance ou de pourvoir à des nécessités d'ordre général et temporel. Il range dans la première catégorie les indulgences relatives : *a.* à la construction des églises, *b.* aux hôpitaux, aux établissements de bienfaisance, aux œuvres de miséricorde et aux écoles, *c.* à la trêve de Dieu, *d.* aux croisades. La seconde catégorie lui donne l'occasion de parler : *a.* de la construction des ponts, *b.* de celle des digues et des routes, des ports et des fortifications, des entreprises de colonisation, *c.* des corporations et des sociétés de secours mutuels, *d.* des *montes pietatis*. Cette simple énumération a son éloquence. N. Paulus, *Der Ablass im Mittelalter als Kulturfactor*, Cologne, 1920, in-8° de 70 p.

4. *Naissance d'une abondante littérature réfutant les erreurs de Wiclef et de Jean Hus sur les indulgences.* — Les erreurs de la pratique n'entraînaient pas cependant, au moins dans l'enseignement des maîtres, une déformation de la notion d'indulgence. En réfutant les négations de Wiclef et de Hus, négations condamnées en particulier par Martin V au concile de Constance, constitution *Inter cunctas* du 22 février 1418, a. 42 et 26, les controversistes ont soin en général d'insister sur la nécessité du pardon préalable pour l'application des rémissions ecclésiastiques et ils expliquent de leur mieux la malencontreuse expression : *indulgentia a culpa et a pœna*, tel le dominicain Koltas à Louvain en 1447, quand il flétrit des *quæstores* qui leurrent la foule en mêlant le pardon et la remise de la peine, de Jonghe, *loc. cit.*, p. 230, tel Jean von Paltz, confrère de Luther à Erfurt, mais plus âgé que lui, qui n'a pas fait rentrer le sacrement de pénitence dans l'indulgence comme l'affirme le protestant F. Bruger, puisqu'il dit en propres termes : *Indulgentia est remissio peccatorum quantum ad solam pœnam temporalem... virtute indulgentiæ proprie loquendo nullus absolvitur a pœna et culpa, sed solum a pœna.* Cf. de Jonghe, p. 235.

Quant à la valeur exacte des indulgences certains docteurs du moins sont très réservés. Vers 1480, Johannes Pfeffer, parlant des indulgences pour les défunts, déclare qu'en ce qui regarde l'acceptation divine, aucun homme n'en sait rien, *nisi quis ex speciali revelatione hoc haberet.* Cf. Émile Göller, *Der Ausbruch*, etc., p. 41. Jean Pfeffer de Wittenberg, professeur à Fribourg-en-Brisgau († en 1493), a écrit un *Tractatus de materiis diversis indulgentiarum*, cf. *ibid.*, p. 14 sq.

5° *De Luther à nos jours.* — 1. *Luther.* — Au mois d'août 1514, Albert de Brandebourg, déjà archevêque de Magdebourg et administrateur du diocèse de Halberstadt, est promu archevêque de Mayence. Léon X lui permet ce cumul moyennant une forte componende. Pour la payer, ainsi que les droits de pallium pour Mayence, droits très élevés, Albert emprunta 29 000 ducats à la banque Függer d'Augsbourg. L'emprunt put être gagé directement ou indirectement de la façon suivante. Une bulle de Léon X, du 31 mars 1515, réglait pour une période de 8 ans la prédication d'une indulgence plénière dans les trois diocèses et les domaines du Brandebourg du nouvel archevêque de Mayence. Sans doute, les aumônes

indulgenciées étaient destinées en principe à la construction de Saint-Pierre de Rome, sans doute aussi, l'empereur Maximilien, qui n'autorisa la prédication que pour 5 ans, exigea une contribution annuelle en faveur de l'église Saint-Jacques d'Inspruck, mais un bref du 14 février 1516 laissait la moitié des sommes perçues ou à percevoir à Albert de Brandebourg.

Le dominicain Jean Tetzel commença la prédication de l'indulgence ainsi accordée, en janvier 1517. Il affirmait bien la nécessité de la confession préalable quand il s'agissait de mériter cette faveur pour les vivants, d'une façon générale il admettait le remplacement de l'aumône par des prières et des jeûnes quand la pauvreté empêchait l'oblation prescrite. Mais quand il parlait de l'application de l'indulgence aux défunts il proclamait comme une vérité incontestée que l'état de grâce n'était pas requis. Cette assertion sans nuances l'amena à s'exprimer comme si la contribution pécuniaire était tout et avait une efficacité infaillible.

> Sobald das Geld im Kasten klingt.
> Die Seele aus dem Fegfeuer springt!
>
> A peine dans ce tronc est tombée une obole
> Du purgatoire une âme au paradis s'envole.

(Traduction de M. Christiani). Tel aurait été, au dire de Luther, l'adage favori de Tetzel et l'attribution paraît justifiée pour le sens, sinon pour les termes eux-mêmes.

De futurs défenseurs de l'Église contre le protestantisme, Jean Eck, Jérôme Emser, Cochlæus, Georges de Saxe s'émurent de cette réclame et de ce marchandage, mais sans nier les droits du pape. Luther, lui, passa du premier coup de la condamnation des abus à la négation de la valeur surnaturelle des indulgences. Dans les 95 thèses qu'il fit afficher la veille de la Toussaint 1517 à la porte de l'église de Wittenberg, il insiste surtout sans doute et en style populaire sur une fiscalité grâce à laquelle, disait-il, Léon X, plus riche que tous les Crésus, construisait Saint-Pierre avec la peau, la chair et les os de ses brebis, mais il affirma que l'indulgence n'est que la remise de la peine canonique et ne vaut qu'au for externe, de Jonghe, p. 338-339, et que le pape ne peut exempter que des peines qu'il a lui-même infligées (thèse 5). Cf. Émile Göller, *Der Ausbruch*, p. 7.

Le 9 novembre 1519, Léon X condamna les thèses de Luther. Il reconnaissait que certains religieux prêchaient des doctrines inexactes. Il distinguait entre la remise de la coulpe par le sacrement et la remise de la peine temporelle par l'indulgence, entre l'application de l'indulgence aux vivants *per modum absolutionis* et son application aux défunts *per modum suffragii*. Mais il maintenait l'assertion que le pape en accordant des indulgences puise réellement au *thesaurus meritorum Jesu Christi et sanctorum*. Cf. de Jonghe, *loc. cit.*, p. 341. Le texte de la bulle se trouve dans Kohler, *Documente zum Ablasstreit vom 1517*, Tubingue, 1902.

D'ailleurs, la question des indulgences devenait de plus en plus secondaire dans la révolte de Luther. De l'aveu même de celui-ci, elle n'avait été que l'occasion de la crise. Le réformateur écrivait en effet à Tetzel mourant, en août 1519, de n'avoir pas de trouble, « car l'affaire n'avait pas commencé à cause de lui, mais l'enfant avait un autre père. » Cf. N. Paulus, *Johannes Tetzel*, p. 81.

2. *Après Luther.* — Après l'éclat de Wittenberg, Rome s'employa surtout à réglementer la concession des indulgences, sans pourtant en entraver le développement, en se prêtant même à rendre leur acquisition de plus en plus facile.

a) Contrôle. — Le successeur de Léon X, Adrien VI, n'accorda que très peu d'indulgences. En 1515, Clément VII n'impose aucune contribution aux pèlerins qui viennent gagner le jubilé à Rome, et ailleurs il laisse les fidèles libres de fixer eux-mêmes la modique aumône qu'on leur demande.

En 1547, le concile réuni à Bologne prépare un décret très sévère contre les *quæstores* qui « font commerce avec la parole de Dieu, » mais le décret ne fut pas publié. Le 4 juin 1561, à Trente, XXI[e] session, il sévit de nouveau contre ces individus, parce que *de eorum emendatione nulla spes amplius relicta videatur*, il abolit partout le nom et la charge et confie la publication des indulgences à l'ordinaire, assisté de deux chanoines : il ordonne que les aumônes soient fidèlement recueillies, sans aucune rétribution pour les collecteurs, *ut tandem cælestes hos Ecclesiæ thesauros non ad quæstum sed ad pietatem exerceri, omnes vere intelligant.*

Les papes collaborèrent avec le concile. En 1562, Pie IV décrète que toutes les concessions seront gratuites, par la bulle *Decet romanum pontificem*. En 1567, saint Pie V supprime toutes les indulgences-aumônes, bulle, *Etsi Dominus*, et le 2 janvier 1569, il excommunie ceux qui font commerce des indulgences. Constitution *Quam plenum*, excommunication maintenue et par la bulle *Apostolicæ sedis* et par le canon 2327 du *Codex juris canonici* comme simplement réservée au souverain pontife. Enfin, en 1570, le même saint Pie V ordonne aux évêques de détruire les brefs et lettres des indulgences à componende.

Cependant, en décembre 1563, le concile de Trente, dans sa XXV[e] session, avait anathématisé ceux qui *aut indulgentias inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant*, mais il avait ajouté *pravos quæstus omnes pro his consequendis, unde plurimorum in christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse*, et il avait signalé ces abus à la vigilance toute spéciale des évêques.

Les *quæstores* sévirent encore quelque temps ici ou là après le concile. A Gand en 1566-1568, lors de la quête de Saint-Antoine, ils promenaient un buste grossier du saint, puis recette faite dans la ville ils allaient jeter le buste dans le fossé des remparts, les habitants des faubourgs se battaient pour l'avoir et jouaient avec ce morceau de bois « comme le chat joue avec la souris : » finalement les vainqueurs de la joûte allaient quêter à leur tour dans la campagne. Cf. de Jonghe, p. 177. Mais ces scandales cessèrent bientôt. La fabrication des fausses bulles d'indulgences fut un abus plus tenace. *Ibid.*, p. 342-344.

Clément VIII (1592-1605) établit provisoirement une Congrégation pour les indulgences. Clément IX, par la bulle *In ipsis* du 6 juillet 1669, créa définitivement la S. C. des Indulgences et des Reliques, chargée d'accorder les indulgences, d'en surveiller les concessions et de répondre aux difficultés et aux questions s'y rattachant. Voir t. III, col. 1116. Le 8 janvier 1904, Pie X donna à cette S. C. le même préfet qu'à la S. C. des Rites tout en lui conservant son organisation particulière. *Motu proprio : Quæ in Ecclesia*. La constitution *Sapienti consilio* de 29 juin 1908 l'a supprimée, en donnant ses attributions relatives aux indulgences au Saint-Office et celles relatives aux reliques à la S. C. des Rites. Le *Motu proprio : Alloquentes* a maintenu cette atttribution. Le canon 258 § 2 du Code, a confié, en 1917, l'administration des indulgences à la Pénitencerie.

En 1882, ont paru à Ratisbonne les *Decreta authentica S. C. Indulgentiis sacrisque reliquiis præpositæ ab anno 1668 ad annum 1882, edita jussu et auctoritate SS. D. N. Leonis P. XIII.* On tient également pour authentique la *Raccolta di orazioni e pie opere* publiée par la Propagande en 1886. Au XVIII[e] et au XIX[e] siècle, la Secrétairerie des brefs accordait des

indulgences authentiquées d'ailleurs par le secrétaire de la S. C. des Indulgences et des Reliques. Décret de la S. C. en date du 28 janvier 1756, renouvelé par Pie IX, le 14 avril 1856.

b) Concessions. — Mais en même temps qu'il réglementait la discipline des indulgences le Saint-Siège continuait ses concessions de telle sorte que, de nos jours, il n'existe aucune dévotion, aucune œuvre de quelque importance qui ne soit indulgenciée.

Depuis Paul II, les jubilés se sont succédés régulièrement tous les 25 ans. A propos de celui de 1750, Benoît XIV donna des instructions détaillées qui étaient si sages qu'elles sont encore presque toutes en vigueur de nos jours. A l'occasion d'anniversaires ou d'événements notables, les souverains pontifes accordent des jubilés extraordinaires, ainsi Léon XIII en 1881 et 1886, Pie X en 1904, Benoît XV en 1921 (Paray-le-Monial), etc.

Le pèlerinage de Palestine a toujours été encouragé par les papes. Pie IV, le 17 juillet 1561, concéda à nouveau toutes les indulgences accordées par ses prédécesseurs aux pèlerins visitant le Saint-Sépulcre, les églises, monastères et hôpitaux de Terre sainte, en suppléant à tous les défauts le droit et de fait des anciens privilèges. Mais encore faut-il que ces anciens privilèges aient réellement existé. Cf. *Canoniste contemporain*, 1914, p. 650, traduction d'un article de Mgr N. Paulus. En tout cas, Sixte V, en 1588, concéda une indulgence plénière pour la visite du Saint-Sépulcre et une autre pour celle du Calvaire, la première fut renouvelée en 1681 par Innocent X. Bien plus, le même Innocent X, en 1686, accorda aux franciscains de l'observance et aux membres des confréries érigées dans leurs églises la faveur de gagner, en y faisant le chemin de la croix, les indulgences attachées aux parcours de la *Via crucis* à Jérusalem. Cette faveur fut étendue par Benoît XIII, en 1726, à tous les fidèles faisant le chemin de la croix dans une église franciscaine, puis, en 1731, attachée par Clément XII à tout chemin de croix érigé par les franciscains dans n'importe quelle église. Des avertissements de la S. C. des Indulgences, parus la même année 1731, fixèrent définitivement sur ce point la discipline ecclésiastique, puisqu'ils sont encore en vigueur.

Ajoutons à ces indulgences celles du rosaire, des scapulaires, de l'autel privilégié, de la bénédiction apostolique et tant d'autres qu'il serait fastidieux d'énumérer et dont on trouvera la liste dans Beringer-Hilgers, *Les indulgences*, trad. franç., par l'abbé Mazoyer.

IV. Théorie et pratique actuelles. — 1° *Théorie.* — 1. *Certitudes.* — Deux vérités ont été définies par l'Église en fait d'indulgences : *a)* son pouvoir de les accorder, *b)* leur utilité pour les fidèles. C'est un canon dogmatique du concile de Trente qui leur a donné cette certitude définitive : *Sacrosancta synodus indulgentiarum usum christiano populo maxime salutarem et sacrorum conciliorum auctoritate probatum in Ecclesia retinendum esse docet et præcipit, eosque anathemate damnat qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant.* Sess. XX, *Decretum de indulgentiis.*

Le principe du pouvoir de rémission de l'Église en matière pénitentielle a toujours été affirmé : l'historique qui précède en est la preuve surabondante. Sur la doctrine de Bellarmin, voir t. II, col. 578-579, et J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1909, p. 472-491.

Quant à l'utilité des indulgences, elle résulte de ce que les apôtres et leurs successeurs ont été établis par N.-S. intermédiaires entre Dieu et les pécheurs par la collation du pouvoir de lier et de délier, que cette médiation étant affirmée en termes très généraux doit s'étendre du pardon à la réparation elle-même et qu'en résumé Dieu ne peut pas ne pas ratifier dans une certaine mesure les actes de l'autorité établie par lui. Par conséquent, l'indulgence n'est pas une *nuda remissio pœnæ canonicæ* comme le prétendaient les jansénistes du concile de Pistoie, condamnés par Pie VI en 1794. Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1540-1543; F. Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, 1920, n. 1272.

2. *Incertitudes.* — Voilà ce qui est certain, mais quand on veut déterminer la valeur précise des indulgences, on entre dans le domaine de l'inconnu. Le tarif pénitentiel, d'après lequel on les concède, n'est plus qu'un souvenir historique : en fait, les personnes qui gagnent aujourd'hui le plus d'indulgences sont celles qui autrefois auraient eu le moins de pénitences canoniques à accomplir, si même on avait pu leur en imposer. Puis, même au temps où il était en vigueur, ce tarif était-il adopté tel quel par Dieu? que pouvait-il même signifier exactement en passant de ce monde à l'au-delà, du temps à l'éternel? Correspondait-il à des satisfactions, toujours égales quand elles avaient eu des durées semblables, ou la réparation n'était-elle pas proportionnelle au zèle de chacun? les œuvres qu'on accomplissait en remplacement des peines imposées avaient-elles toujours la même efficacité réparatrice, même quand elles étaient accomplies par des pénitents de ferveurs très dissemblables?

Examinons en particulier le cas des âmes pieuses qui gagnent des centaines et à la longue des milliers d'années d'indulgence, comptées d'après des années de pénitence canonique qu'on n'aurait pas pu leur imposer jadis. Il y a là un surplus énorme : que représente-t-il au juste? Une réserve où l'on pourrait puiser pour réparer les fautes à venir, pensent un assez grand nombre de fidèles. Cette conception est inadmissible, parce que l'indulgence est la remise de la peine du péché *déjà* pardonné et non pas du péché qui sera à pardonner.

Mais, insistent les manuels de dévotion, le gain d'une indulgence est si difficile que, pour être sûr de la gagner, il faut s'efforcer d'acquérir beaucoup plus, viser bien au-delà du but étant ici le meilleur moyen de l'atteindre. Nous demandons sur quels documents *officiels* se base cette doctrine? L'Église n'a jamais entendu dans sa sollicitude maternelle imposer ou même recommander des œuvres qui ne seraient pas humainement réalisables. Par ailleurs les théologiens enseignent que par la contrition parfaite on peut arriver normalement, en dehors de tout moyen extraordinaire, au pardon des fautes mortelles, la contrition imparfaite, encore plus facilement réalisable, effaçant les fautes vénielles. Pourquoi serait-il beaucoup plus onéreux d'obtenir la remise de la peine que celle de la coulpe?

Enfin, quand on gagne des indulgences par voie de suffrage pour les morts, l'incertitude augmente et devient en quelque sorte du second degré. On n'est plus ici sur le domaine de la justice pure et simple comme, lorsqu'acquérant une indulgence en faveur des vivants, on satisfait pour soi-même et parce qu'on le doit; on agit sur d'autres âmes que la sienne par le « suffrage » qu'on offre à Dieu à leur intention. Déjà incertain en ce qui nous concerne, le tarif pénitentiel est appliqué à la réalité d'outre-tombe qui est pour nous le mystère presqu'absolu.

C'est pourquoi l'Église et beaucoup de ses docteurs ont été très réservés sur la valeur aux yeux de Dieu des indulgences ou des anciennes remises de pénitence : cette valeur est loin d'être nulle, car la vie tout entière de la société fondée par lui vaut aux yeux de ce Dieu, mais elle n'est pas humainement déterminable. On peut même dire qu'une telle réserve est vraiment tra-

ditionnelle : la preuve en est dans les textes que nous avons cités de saint Cyprien, de Robert de Courçon, des *confessionalia*, de la bulle de Sixte IV relative aux indulgences pour les morts et de Jean Pfeffer. On peut y ajouter la réponse suivante de la S. C. des Indulgences : *Per indulgentiam altari privilegiato adnexam si spectetur mens concedentis et usus clavium potestatis, intelligendum esse indulgentiam plenariam quæ animam statim liberet ab omnibus purgatorii pœnis; si vero spectetur applicatio effectus, intelligendum esse indulgentiam cujus mensura divinæ misericordiæ beneplacito et acceptationi respondet.* Réponse du 28 juillet 1840 à l'évêque de Saint-Flour, *Decreta authentica*, n. 283. En d'autres circonstances, la S. C. répond : *Affirmative, si Deo placuerit.* Pour toute cette question, voir Boudinhon, *loc. cit.*, p. 450-455.

A la vérité, les théologiens modernes enseignent que l'indulgence plénière pour les vivants a un effet infaillible, mais ils ajoutent que très souvent ceux qui veulent la gagner ont encore sur la conscience un ou plusieurs péchés véniels non pardonnés auxquels l'indulgence en question ne saurait s'appliquer, puisqu'on définit l'indulgence la remise de la peine du péché déjà pardonné, et que, par conséquent, l'immense majorité des indulgences plénières doit se transformer en indulgences partielles, la peine due aux péchés véniels dont la coulpe subsiste constituant la part restante. Pratiquement on aboutit donc toujours à la même incertitude.

Mais cette incertitude ne doit pas voiler les certitudes acquises. L'indulgence est utile, c'est-à-dire que, lorsqu'on en gagne une normalement, en vertu de la solidarité universelle des âmes, un surcroît de réparation s'ajoute à notre satisfaction personnelle : pour cela il suffit d'accomplir consciencieusement, mais sans scrupule, les conditions imposées. Après la définition du concile de Trente on ne saurait nier obstinément la réalité de ce surcroît sans cesser d'être catholique. C'est sa valeur exacte sur laquelle l'Église ne s'est pas prononcée jusqu'ici et ne se prononcera probablement jamais : champ largement ouvert à une spéculation qui agira sagement en s'inspirant de l'histoire.

2° *La législation du « Codex juris canonici »*. — Le nouveau Code de droit canonique consacre un chapitre spécial aux indulgences, l. III, pars I, tit. IV, cap. 5, canons 911-936. C'est la première fois que l'Église nous présente une législation d'ensemble sur la question.

Le chapitre *De indulgentiis* comprend deux articles : 1. *De indulgentiarum concessione.* 2. *De indulgentiis acquirendis.*

1. *Concession des indulgences. — a) Valeur et définition des indulgences.* Can. 911. — Nous avons cité et commenté ce canon au début même de cette étude, col. 1594.

b) Collateurs des indulgences.

Can. 912. Præter romanum pontificem, cui totius spiritualis Ecclesiæ thesauri a Christo Domino commissa est dispensatio, ii tantum possunt potestate ordinaria indulgentias elargiri, quibus id expresse a jure concessum est.

Seul, le pape a, en fait d'indulgences, un pouvoir illimité. Tous les autres supérieurs n'ont à cet égard de pouvoirs ordinaires que ceux qui leur sont concédés par le texte même de la loi, c'est-à-dire dans l'état actuel de la législation par les canons du Code, au moins en ce qui concerne l'Église latine.

Le souverain pontife est assisté actuellement dans la concession des indulgences par la S. Pénitencerie dont le Code définit ainsi qu'il suit la compétence en cette matière : *Ejusdem insuper est de iis omnibus judicare quæ spectant ad usum et concessionem indulgentiarum, salvo jure Sancti Officii videndi ea quæ ad doctrinam dogmaticam circa easdem indulgentias vel circa novas orationes et devotiones respiciunt.* Can. 258, § 2.

Il va de soi que le saint-père est libre de concéder des indulgences, sans passer par l'intermédiaire de la S. Pénitencerie et il peut confier à d'autres offices la rédaction des pièces qui en font foi. Mais on doit présenter à la Pénitencerie, sous peine de nullité, les authentiques de toutes les indulgences concédées à tous les fidèles. Voir plus loin le commentaire du canon 920.

Le Code donne aux cardinaux, évêques, vicaires et préfets apostoliques les pouvoirs *ordinaires* suivants : pour les cardinaux, faculté de concéder partout 200 jours d'indulgences, can. 239, § 1, n. 24; s'il s'agit de lieux ou d'instituts et de personnes placés sous leur juridiction ou leur protection, on pourra gagner ces indulgences chaque fois qu'on accomplira l'œuvre prescrite par eux *toties quoties*, ainsi que dit le Code; ailleurs la concession ne pourra profiter chaque fois qu'aux personnes présentes quand l'indulgence est accordée; — pour les archevêques, faculté de concéder 100 jours d'indulgence dans toute leur province, can. 274, 2°; — pour les évêques résidentiels seuls, à l'exclusion des évêques simplement titulaires, faculté de concéder 50 jours d'indulgence dans les endroits de leur juridiction, can. 349, § 2, n. 2; — pour les vicaires et préfets apostoliques, même s'ils n'ont pas le caractère épiscopal, faculté de concéder 50 jours d'indulgence dans les limites de leur territoire, can. 294, § 2.

De plus, quand une église ou un autel est consacré, l'évêque consécrateur, même s'il n'a pas de juridiction sur le territoire où se fait la consécration, peut accorder une indulgence d'une année sous la condition d'une visite à l'église ou à l'autel le jour même. Pour l'anniversaire le même prélat pourra donner 50, 100 ou 200 jours selon qu'il sera évêque, archevêque ou cardinal. Can. 1166, § 3.

Les nonces, internonces et délégués apostoliques ont des pouvoirs étendus en fait d'indulgences pour le territoire de leur mission : concession de six indulgences plénières par année, faculté de donner trois fois par an la bénédiction apostolique avec indulgence plénière, concession d'une indulgence plénière pour les 40 heures, les missions, la conversion de l'hérésie, concession de 200 jours d'indulgence à ceux qui assistent aux fonctions sacrées qu'ils remplissent eux-mêmes. Ces pouvoirs ne sont pas mentionnés dans le Code, mais énumérés dans un document postérieur à ce dernier et ainsi intitulé : *Index facultatum quas pro locis missionis suæ, nuntiis, internuntiis et delegatis apostolicis penes civitates seu nationes, post Codicis canonici publicationem tribuere SS. Dominus Noster decrevit, ceteris abrogatis.* C. II. *Facultates circa indulgentias*, n. 20-26. Cf. A. Vermersch, *Epitome juris canonici*, Malines, 1921, t. I, p. 359-367.

Au pouvoir de concéder les indulgences on peut ajouter celui de les appliquer. Les cardinaux et les évêques, même titulaires, peuvent appliquer les indulgences apostoliques aux rosaires, chapelets, croix, médailles, statues et scapulaires. Ils peuvent également ériger des chemins de croix avec toutes les indulgences qui leur sont attachées et bénir les crucifix en présence desquels les malades et les autres personnes empêchées ont l'autorisation de gagner ces mêmes indulgences. Seulement les cardinaux peuvent se contenter d'un simple signe de croix dans le premier cas et d'une simple bénédiction dans le second, tandis que les évêques doivent (sauf indult spécial) employer les rites habituels. Can. 239, § 1, n. 5 et 6; can. 349, § 1 n. 2. La S. Pénitencerie a déclaré (en ce qui concerne les évêques au moins) que ces privilèges sont incommunicables : les pouvoirs précédents ne pourront donc être délégués par les évêques que si un rescrit spécial le leur permet. S. Pénitencerie, 18 juillet 1919, *Acta*

apostolicæ sedis, t. XI, p. 332. Les canons 914-919, que nous allons commenter, mentionnent d'autres facultés relatives à la bénédiction apostolique et à l'autel privilégié.

Les nonces peuvent ériger les chemins de croix avec application des indulgences, imposer les scapulaires du Mont-Carmel et des Sept-Douleurs également avec application des indulgences. Ces pouvoirs sont communicables, à la différence des privilèges que le droit commun donne aux évêques, mais ne doivent pas être exercés là où se trouvent des monastères auxquels le saint-siège les a concédés. *Index des pouvoirs des nonces*, c. II, n. 27, 28.

Can. 913. Inferiores romano pontifice nequeunt.

1° Facultatem concedendi indulgentias aliis committere, nisi id eis a sede apostolica expresse fuerit indultum;

2° Indulgentias concedere defunctis applicabiles;

3° Eidem rei seu actui pietatis vel sodalitio, cui iam a sede apostolica vel ab alio indulgentiæ concessæ sint, alias adiungere, nisi novæ conditiones adimplendæ prescribantur.

Il s'agit ici des limites des pouvoirs dont le canon précédent indique la réalité. A moins d'indult, personne, sauf le pape, ne peut déléguer le pouvoir d'indulgencier. Nous venons de rappeler la déclaration de la Pénitencerie à ce sujet. J.-B. Ferreres croit qu'il faut l'étendre aux cardinaux eux-mêmes. Comme ceux-ci ne sont pas nommés, nous hésiterons fort à les croire atteints. Cf. J.-B. Fererres, *Institutiones canonicæ*, Barcelone, 1920, t. I, p. 167, note 1.

c) La bénédiction papale et l'autel privilégié.

Can. 914. Benedictionem papalem cum indulgentia plenaria, secundum præscriptam formulam impertiri possunt episcopi in sua quisque diœcesi bis in anno, hoc est die solemni Paschatis resurrectionis et alio die festo solemni ab ipsis designando, etiamsi iidem missæ solemni adstiterint tantum; abbates autem vel prælati nullius, vicarii et præfecti apostolici, etsi episcopali dignitate careant, id possunt in suis territoriis uno tantum ex solemnioribus per annum diebus.

Boniface VIII avait, en 1297, attaché une indulgence de 100 jours à la bénédiction papale. Avec Urbain VIII (1623-1644) l'indulgence devint plénière. Les dispositions principales du canon sont prises à la constitution *Inexhaustum*, du 3 septembre 1762, de Clément XIII, sauf que le Code accorde à perpétuité ce qu'auparavant chaque prélat devait demander au Saint-Siège.

Can. 915. Regulares qui habent privilegium impertiendi benedictionem papalem, non solum obligatione tenentur servandi formulam præscriptam, sed hoc privilegio uti nequeunt, nisi in suis ecclesiis et in ecclesiis monialium, vel tertiariorum suo ordini legitime aggregatorum, non autem eodem die et loco quo episcopus eam impertiat.

Benoît XIV avait déjà établi cette discipline en 1748, mais en parlant sans plus de précisions des églises pleinement soumises aux réguliers.

Can. 916. Episcopi, abbates et prælati nullius, vicarii ac præfecti apostolici et superiores majores religionis clericalis exemptæ, possunt designare et declarare unum altare privilegiatum quotidianum, dummodo aliud non habeatur in suis ecclesiis cathedralibus, abbatialibus, collegiatis, conventualibus, parœcialibus, quasi-parœcialibus, non autem in oratoriis publicis vel semi-publicis, nisi sint ecclesiæ parœciali unita seu ejusdem subsidiaria.

Le premier exemple d'autel privilégié est de 1537. Au XVII^e^ siècle, ce genre de concessions s'était tellement multiplié qu'une commission cardinalice, dont faisait partie Baronius, dut reviser et restreindre les indulgences accordées. Benoît XIII, par le bref *Omnium saluti* du 20 juillet 1724, concéda l'autel privilégié à toutes les églises épiscopales, métropolitaines et patriarcales.

Un décret rendu par la S. C. des Indulgences, le 19 mai 1759, sous Clément XIII, réglementa l'érection des autels privilégiés dans les églises paroissiales. Avant le Code, les évêques devaient faire renouveler cette faveur tous les sept ans par le souverain pontife.

D'après le canon 916, les pouvoirs, désormais perpétuels, des prélats, consistent dans la désignation d'un autel publiquement déclaré comme tel *(designare et declarare)*.

Les supérieurs majeurs dont il s'agit sont l'abbé primat, l'abbé supérieur d'une congrégation monastique, l'abbé d'un monastère *sui juris*, le supérieur général d'une religion, le provincial et ceux qui ont les pouvoirs assimilés à ceux de provincial. Can. 488, § 8. Ni le vicaire capitulaire, ni le vicaire général ne sont mentionnés parmi ceux qui peuvent faire la désignation. L'oratoire se distingue de l'église en ce qu'il est érigé principalement pour un groupe restreint de fidèles, non pour l'ensemble des fidèles d'un territoire donné. Par indult le saint-père peut y ériger un autel privilégié, l'interdiction du canon 916 ne pouvant être que de droit commun. Depuis une décision de la S. C. des Indulgences en date du 26 mars 1867, il suffit que l'autel privilégié soit *ad modum fixi*, non mobile, il n'est plus nécessaire, comme auparavant, qu'il soit fixe au sens strict, la table supérieure étant d'une seule pièce et tout entière consacrée.

Can. 917, § 1. Die commemorationis omnium defunctorum, omnes missæ gaudent privilegio ac si essent ad altare privilegiatum celebratæ.

§ 2. Omnia altaria ecclesiæ per eas dies quibus in ea peragitur supplicatio quadraginta horarum sunt privilegiata.

Le privilège du 2 novembre remonte à un décret de la S. C. des Indulgences du 19 mai 1761 et avait été renouvelé avant le Code par Benoît XV, le 10 août 1915. Celui des quarante heures date d'un rescrit de Pie VII, du 10 mai 1807.

Can. 918, § 1. Ut indicetur altare esse privilegiatum, nihil aliud inscribatur, nisi *altare privilegiatum*, perpetuum vel ad tempus, quotidianum vel non, secundum concessionis verba.

§ 2. Pro missis celebrandis in altari privilegiato nequit, sub obtentu privilegii, major exigi missæ eleemosyna.

d) Publication et enregistrement des indulgences.

Can. 919, § 1. Novæ indulgentiæ ecclesiis etiam regularium concessæ, quæ Romæ promulgatæ non sint, ne pervulgentur, inconsulto ordinario loci.

§ 2. In edendis libris, libellis, etc., quibus concessiones indulgentiarum pro variis precibus aut piis operibus recensentur, servetur præscriptum canonis 1388.

Can. 1388, § 1. Indulgentiarum libri omnes, summaria, libelli, folia, etc., in quibus eorum concessiones continentur, ne edantur sine licentia ordinarii loci.

§ 2. Requiritur vero expressa licentia sedis apostolicæ ut typis edere liceat, quovis idiomate, tum collectionem authenticam precum piorumque operum quibus sedes apostolica indulgentias annexuit, tum elenchum indulgentiarum apostolicarum, tum summarium indulgentiarum vel antea collectum, sed nunquam approbatum, vel nunc primum ex diversis concessionibus colligendum.

Le canon 919 envisage deux cas différents : *a.* celui de la simple publication, par exemple, par voie d'affiche manuscrite ou de lecture; *b.* l'impression.

Dans le premier cas, l'avis de l'ordinaire suffit. Par ordinaire il faut entendre, comme le veut le canon 198, § 1, l'abbé ou le prélat *nullius*, le vicaire général même dépourvu de mandat spécial, l'administrateur, le vicaire ou le préfet apostolique, et le vicaire capitulaire aussi bien que l'évêque résidentiel. Mais pour l'impression des indulgences une autorisation proprement dite qu'on doit mentionner en tête ou à la fin du livre ou des feuilles en question est exigée : *licentia*, dit le canon 1388. Cette autorisation sera celle

du Saint-Siège lui-même, quand il s'agira de collections authentiques (ou officielles), de prières ou d'œuvres indulgenciées par le Saint-Siège ainsi que des simples *index, elenchus*, d'indulgences apostoliques, en ce qui concerne toutes les indulgences, même non apostoliques, des sommaires déjà compilés, mais non encore approuvés ou compilés pour la première fois par emprunt à diverses collections. Elle sera celle de l'ordinaire, quand il s'agira de livres, de sommaires (différents de ceux pour lesquels l'intervention du Saint-Siège est requise, le décret de la S. C. des Indulgences, du 14 décembre 1857, *Decreta authentica*, n. 383, laisse, par exemple, à l'ordinaire l'approbation des sommaires extraits d'un acte pontifical ou d'un autre sommaire déjà publié par autorisation de la S. C., de plaquettes ou de feuilles.

Ces mesures dont le concile de Trente a posé le principe, sess. XXI, c. IX, *De reformatione*, ont été rendues nécessaires par la multiplication des indulgences apocryphes Les décrets de la S. C. des Indulgences contiennent dix-neuf condamnations de ces indulgence apocryphes : pour la vénération des 5676 plaies de Notre-Seigneur, de ses 28430 gouttes de sang, de la mesure de la plante du pied de la sainte Vierge, ou bien montant jusqu'à 80 000, 100 000, 154 000 ans! Un décret du 26 mai 1898, spécialement approuvé par Léon XIII, a même supprimé toutes les indulgences de plus de 1 000 ans. Cf. A. Boudinhon, *La nouvelle législation de l'Index*, Paris, 1899, p. 145-148.

Can. 920. Qui a summo pontifice impetraverunt indulgentiarum concessiones pro omnibus fidelibus, obligatione tenentur, sub pœna nullitatis, gratiæ obtentæ authentica exemplaria eorumdem concessionum ad Sacram Pœnitentiariam deferendi.

Ce privilège de l'office romain chargé des indulgences n'est pas une innovation. Concédé à la S. C. des Indulgences par Benoît XIV (approbation d'un décret de cette S. C., le 28 janvier 1756) et par Pie IX (confirmation du 14 avril 1856), il avait passé au Saint-Office, quand Pie X confia provisoirement à cette S. C. la concession des indulgences. *Normæ peculiares*, adjointes à la constitution *Sapienti consilio*, le 29 juin 1908, c. VII, a. 1, n. 8.

On peut rattacher à la publication des indulgences l'excommunication contre ceux qui en trafiquent et réservée au souverain pontife que porte le canon 2327 : *Quæstum facientes ex indulgentiis plectuntur ipso facto excommunicatione sedi apostolicæ simpliciter reservata.*

C'est la peine portée jadis par saint Pie V dans sa constitution *Quam plenam* du 2 janvier 1569 et maintenue en 1869 par la constitution *Apostolicæ sedis* (excommunications réservées au souverain pontife, n. 11).

e) Détermination des jours pour lesquels les indulgences sont concédées.

Can. 921, § 1. Indulgentia plenaria concessa pro festis Domini Nostri Jesu Christi, vel pro festis beatæ Mariæ virginis, intelligitur concessa dumtaxat pro festis quæ in calendario universali reperiuntur.

§ 2. Concessa indulgentia plenaria vel partialis pro festis apostolorum intelligitur concessa dumtaxat pro eorum festo natali.

§ 3. Indulgentia plenaria concessa ut quotidiana perpetuo vel ad tempus visitantibus aliquam ecclesiam vel publicum oratorium ita intelligenda est ut quacumque die, sed semel tantum in anno, ab unoquoque fideli acquiri possit, nisi aliud in decreto expresse dicatur.

Un exemple fera comprendre le § 1 : une indulgence plénière accordée pour les fêtes de la sainte Vierge pourra être gagnée le jour de l'Assomption, qui est au calendrier universel, mais non pas lors d'une fête inscrite au calendrier d'une ou de plusieurs églises particulières, s'agit-il d'un grand nombre d'églises, par exemple, lors de la fête de la translation de Notre-Dame de Lorette. Mais il ne s'agit au § 1 que des indulgences plénières, aucune exception n'étant faite pour les indulgences partielles.

Le § 2 vise au contraire toutes les indulgences qui, concédées pour les fêtes d'apôtres en général, ne peuvent être gagnées que les jours anniversaires de leurs martyres *(dies natalis)*, par exemple, le 29 juin, mais non pas les jours de la conversion de saint Paul, de saint Pierre-ès-liens.

L'exception prévue à la fin du § 3 se réalise dans le cas de l'indulgence de la Portioncule qu'on peut gagner plusieurs fois par jour, aussi souvent qu'on visite l'église désignée.

Can. 922. Indulgentiæ adnexæ festis vel sacris supplicationibus vel precibus novendialibus, septenariis, triduanis, quæ ante aut post festum vel etiam ejus octavario perdurante peraguntur, translatæ intelliguntur in eum diem, quo festa hujusmodi legitime transferantur, si festum translatum habeat officium cum missa sine sollemnitate et externa celebratione ac translatio fiat in perpetuum, vel si transferatur sive ad tempus sive in perpetuum solemnitas et externa celebratio.

Deux cas sont prévus : *a.* si la translation est faite sans transfert de la solennité et de la célébration extérieure, il faut qu'elle soit perpétuelle pour que l'indulgence soit déplacée; *b.* si la translation comporte le transfert de la solennité et de la célébration extérieure, l'indulgence la suit, même si elle n'est que temporaire. Évidemment le jour où la fête est supprimée, on ne peut plus gagner l'indulgence en question. *Réponse de la S. Pénitencerie*, du 18 février 1921. Cf. *Canoniste contemporain*, 1921, p. 331.

Can. 923. Ad lucrandam indulgentiam alicui diei affixam si visitatio ecclesiæ vel oratorii requiratur, hæc fieri potest a meridie diei præcedentis usque ad mediam noctem quæ statutum diem claudit.

En 1878, la S. C. des Indulgences faisait encore courir le temps où l'on pouvait gagner l'indulgence de minuit à minuit (Geneven., 12 janvier 1878, ad 1um). C'est un décret du Saint-Office (section des Indulgences) du 26 janvier 1911, qui a créé la discipline actuelle par une application du comput du jour liturgique qui commence aux premières vêpres.

f) Cessation des indulgences.

Can. 924, § 1. Ad normam canonis 75 indulgentiæ adnexæ alicui ecclesiæ non cessant, si ecclesia funditus evertatur, rursusque intra quinquaginta annos ædificetur in eodem vel fere eodem loco et sub eodem titulo.

§ 2. Indulgentiæ coronis aliisve rebus adnexæ tunc tantum cessant, cum coronæ aliæve res prorsus desinant vel vendantur.

Le canon 75, auquel renvoie le canon 924 § 1, pose le principe général que les privilèges locaux revivent s'il y a restauration dans les 50 ans, même après destruction totale (cf. ici *penitus evertatur*). La S. C. des Indulgences décréta, le 29 mars 1886, que le *fere eodem loco* devait s'entendre d'une distance de 20 ou 30 pas. Au § 2 le *tantum* signifie qu'il n'y a disparition des indulgences qu'en cas de destruction ou de vente, non de prêt ou de don. L'enseignement constant avant le Code supprimait l'indulgence même dans ces deux derniers cas. Le décret d'Alexandre VII, du 6 février 1657, renouvelé par tous ses successeurs y compris Benoît XV (5 septembre 1914) et qui canonisait cet enseignement en ce qui regarde les indulgences apostoliques, a été déclaré abrogé par la S. Pénitencerie, le 18 février 1921. Cf. *Canoniste contemporain*, 1921, p. 330-331. La destruction de l'objet doit s'entendre de la perte par lui de son caractère propre, non de sa réduction en poudre : par exemple, si un crucifix est brisé en deux, si un chapelet perd plusieurs

grains (dans le canon le mot *corona* désigne les chapelets et les rosaires).

2. *Acquisition des indulgences. — a) Qui peut gagner les indulgences?*

Can. 925, § 1. Ut quis capax sit sibi lucrandi indulgentias debet esse baptizatus, non excommunicatus, in statu gratiæ saltem in fine operum præscriptorum, subditus concedentis.

§ 2. Ut vero subjectum capax eos revera lucretur, debet habere intentionem saltem generalem eas acquirendi et opera injuncta implere statuto tempore ac debito modo secundum concessionis tenorem.

C'est très intentionnellement, nous semble-t-il, que les rédacteurs du Code ont écrit au § 1 du canon 925 *sibi lucrandi;* il s'agit ici des indulgences applicables aux vivants et non pas des indulgences applicables aux défunts. On n'a pas voulu trancher la controverse toujours ouverte au sujet de ces dernières. Les uns, suivant Bellarmin, *De indulgentiis*, l. I, c. XIV, Suarez, *De pœnitentia*, disp. LIV, sect. IV, et Ballerini-Palmieri, n. 50, pour ne nommer que les principaux tenants de cette première opinion, pensent que l'état de grâce, n'est pas nécessaire pour gagner une rémission de la peine temporelle en faveur des âmes du purgatoire, car dans l'hypothèse on n'est pas obligé de s'appliquer d'abord à soi-même une faveur qu'on transférerait ensuite à un défunt, mais c'est l'Église qui fait directement cette application. Les autres qui se réclament surtout de saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, n. 534, estiment au contraire qu'on ne peut pas gagner en faveur d'autrui ce qu'on est incapable d'acquérir pour soi-même. Cf. E. Genicot, *Institutiones theologiæ moralis*, 9e édition par Salsmans, Bruxelles, 1921, t. III, p. 269.

Mais, tant qu'il s'agit des vivants, il est évident qu'on ne saurait obtenir la remise de la peine temporelle due au péché quand on est encore sous le coup de la peine éternelle du fait de l'infidélité, antérieurement au baptême, ou de la perte de l'état de grâce, après la réception de ce sacrement. Quant à l'excommunication, elle rend l'indulgence impossible comme excluant de la participation aux biens de l'Église. Cf. canon 2262.

L'intention requise est l'intention habituelle, c'est-à-dire l'intention une fois émise et non rétractée de gagner toutes les indulgences attachées à telles prières ou à telles œuvres.

Can. 926. Plenaria indulgentia ita concessa intelligitur ut si quis eam plenarie lucrari non possit, eam tamen partialiter lucretur pro dispositione quam habet.

Par exemple, quelqu'un a sur la conscience plusieurs fautes vénielles qui n'ont pas encore été pardonnées, il veut gagner une indulgence plénière et accomplit normalement les œuvres prescrites, il n'obtiendra qu'une indulgence partielle, puisque de la peine remise il faudra nécessairement soustraire celle des fautes qu'il garde encore sur la conscience. Une indulgence plénière pourra également devenir partielle, parce que les œuvres prescrites n'auront pas été fidèlement accomplies. Ce canon est une applicade la doctrine des théologiens modernes sur l'efficacité de l'indulgence plénière pour les vivants que nous avons exposée plus haut.

Can. 927. Nisi aliud ex concessionis tenore appareat, indulgentias ab episcopo concessas lucrari possunt tum subditi extra territorium, tum peregrini, vagi, omnesque exempti in territorio degentes.

Ce canon explique et précise la dernière condition exprimée par la fin du § 1 du canon 925 : être *subditus concedentis*. Il s'agit ici de faveurs et de juridiction gracieuse. Or cette juridiction peut atteindre des sujets occasionnels et transitoires, à la différence de la juridiction contentieuse ou pénale qui ne s'impose qu'aux sujets au sens strict. Déjà, le 26 mai 1898, la S. C. des Indulgences avait donné les décisions suivantes : I. *An indulgentiæ, quas episcopus concedit, valeant intra limites suæ diœceseos tantum, an vero etiam extra?* R. *Ad* 1um, *affirmative ad* 1am *partem, negative ad* 2am, *nisi agatur de subditis episcopi concedentis et de Indulgentiis personalibus.* II. *An acquiri possint intra limites diœcesis etiam a fidelibus qui non sunt subditi episcopi concedentis indulgentias?* R. *Ad* 2um *affirmative, dummodo indulgentiæ non sint concessæ alicui peculiari cœtui personarum.* III. *An subditi episcopi concedentis indulgentias has lucrari valeant etiam dum extra diœcesim commorantur?* R. *Ad* 3um, *provisum in* 1o. *Canoniste contemporain*, 1898, p. 740. Ce texte a bien pu être la source du canon 927, en tout cas l'édition annotée du Code le mentionne.

b) Conditions du gain des indulgences.

Can. 928, § 1. Indulgentia plenaria, nisi aliud expresse cautum sit, acquiri potest semel tantum in die etsi idem opus præscriptum pluries ponatur.

§ 2. Partialis indulgentia, nisi contrarium expresse notetur, sæpius per diem, eodem opere repetito, potest lucrifieri.

L'impossibilité générale de gagner une indulgence plénière plusieurs fois en un jour a été surtout affirmée par le décret *Delatæ sæpius* de la S. C. des Indulgences, en date du 7 mars 1678. L'exception la plus notable à ce principe est l'indulgence de la Portioncule.

Le principe contraire appliqué aux indulgences partielles a été définitivement établi par un décret du Saint-Office, section des indulgences, du 25 juin 1914, *Canoniste contemporain*, 1914, p. 552. La doctrine était ancienne et quand une indulgence partielle ne pouvait être gagnée qu'une fois par jour, la S. C. des Indulgences en faisait la remarque expresse, car il s'agissait d'une exception.

Can. 929. Fideles utriusque sexus qui, perfectionis studio vel institutionis seu educationis aut etiam valetudinis causa in domibus ecclesia vel publico sacello carentibus, de constituto ordinariorum constitutis, vitam communem agunt, itemque personæ omnes ad illis ministrandum commorantes, quoties ad lucrandas indulgentias præscribatur visitatio alicujus ecclesiæ non determinatæ, vel indeterminati alicujus publici oratorii, visitare queunt propriæ domus sacellum in quo obligationi audiendi sacrum jure satisfacere possunt, dummodo cetera opera injuncta rite præstiterint.

Ce canon est extrait textuellement d'une concession du Saint-Office, section des Indulgences, du 14 janvier 1909. Il s'agit des établissements, couvents, maisons d'éducation ou de santé, établis avec l'autorisation de l'ordinaire du lieu ou de religion, de tous ceux qui y demeurent, des indulgences à gagner dans une église ou un oratoire public non déterminé, des chapelles qui ne sont pas des oratoires publics, mais où l'on peut satisfaire au précepte de la messe dominicale. C'est une dérogation au principe que la visite doit se faire au moins dans un oratoire public. Cf. Genicot-Salsmans, *op. cit.*, p. 370.

D'une façon générale, la visite doit se faire *animo colendi Deum, ibid.*, p. 370, et si un jour est fixé, elle peut avoir lieu la veille à partir de midi. Can. 923.

Can. 930. Nemo indulgentias acquirens potest eas aliis in vita degentibus applicare, animabus autem in purgatorio detentis indulgentiæ omnes a romano pontifice concessæ, nisi aliud constet, applicabiles sunt.

Le gain d'une indulgence pour les vivants reste personnel, parce qu'il s'agit d'une remise faite directement à celui qui la gagne, d'une *absolutio*. Can. 911. Autrefois, cependant, la question fut controversée.

C'est depuis un décret *Urbis et Orbis* de la S. C. des Indulgences que toutes les indulgences papales sont applicables aux âmes du purgatoire. Rappelons que, d'après le canon 913, 2°, les prélats inférieurs au pape ne peuvent pas accorder d'indulgences applicables aux âmes du purgatoire.

La confession et la communion prescrites.

Can. 931, § 1. Ad quaslibet indulgentias lucrandas confessio forte requisita peragi potest intra 8 dies qui immediate præcedunt diem cui indulgentia fuit affixa, communio autem in pervigilio ejusdem diei, utraque vero etiam intra subsequentem totam octavam.

§ 2. Pariter ad lucrandas indulgentias pro piis exercitiis in triduum, hebdomadam, etc, ductis concessas, confessio et communio fieri etiam potest infra octavam quæ immediate sequitur exercitium expletum.

§ 3. Christi fideles qui solent, nisi legitime impediantur, saltem bis in mense ad pœnitentiæ sacramentum accedere, aut sanctam communionem in statu gratiæ et cum recta piaque mente recipere quotidie, quamvis semel aut iterum per hebdomadam ab eadem abstineant, possunt omnes indulgentias consequi, etiam sine actuali confessione quæ ceteroquin ad eas lucrandas necessaria foret, exceptis indulgentiis sive jubilæi ordinarii et extraordinarii sive ad instar jubilæi.

La confession n'est pas requise pour le gain de toutes les indulgences, d'où l'expression du § 1, *forte requisita*. Mais quand elle est imposée, on doit la faire, même si on n'a pas le souvenir de fautes commises depuis la dernière confession, mais dans ce dernier cas on n'est pas obligé de recevoir l'absolution. Cf. Genicot-Salsmans, *loc. cit.*, p. 370. Cette exigence est un souvenir du lien beaucoup plus étroit que de nos jours qui existait jadis entre la pénitence et l'indulgence. *A fortiori*, devrait-on se confesser si on croyait avoir eu la contrition parfaite depuis sa dernière faute.

Pour la confession, on peut résumer ainsi le canon 931, soit la confession 8 jours avant ou après, soit l'habitude de la confession *deux fois par mois*, habitude compatible avec une omission accidentelle répond à l'obligation de se confesser quand celle-ci est imposée. Pour la communion, la règle est un peu plus stricte : il faut communier la veille du jour fixé ou dans les huit jours qui suivent ou bien avoir l'habitude de la communion quotidienne, la manquât-on une ou deux fois par semaine. Il ne s'agit ni de communions sacrilèges, ni de communions de routine sans dispositions droites et pieuses. Le délai de 8 jours pour la confession ou la communion ne part que de la fin des exercices, quand il s'agit de triduum, d'octave, etc. On remarquera que la communion quotidienne, même sans habitude de la confession de quinzaine, exempte de la confession actuelle, car le § 3 dit : ceux qui se confessent deux fois par mois, *ou bien* qui communient...

C'est par étapes qu'on est arrivé à la discipline fixée par le canon 931; décret du 19 mai 1759 : la confession faite la veille de la fête suffit; décret du 9 décembre 1763, de la S. C. des Indulgences : l'habitude de la confession hebdomadaire suffit; décret du 12 juin 1822 : la communion de la veille suffit; décret du 6 octobre 1870 : cette communion suffit, même pour les indulgences fixées à un jour naturel de minuit à minuit; décret du 14 février 1906 : la confession hebdomadaire n'est plus requise si on communie tous les jours; décret du 11 mars 1908 : il est permis de se confesser 3 jours avant s'il s'agit d'une indulgence qu'on peut gagner plusieurs fois dans la même journée et 2 jours avant si l'indulgence ne peut se gagner qu'une fois dans la même journée; décret du Saint-Office, du 23 avril 1914 : la confession huit jours avant le jour où l'on gagne l'indulgence suffit. Enfin des indults avaient accordé à de nombreux diocèses le privilège de la confession de chaque quinzaine. En sorte que la seule facilité vraiment nouvelle que le Code accorde est celle de la communion dans la huitaine qui suit le jour fixé pour l'indulgence elle-même. L'exception des jubilés est maintenue, cf. Genicot-Salsmans, t. II, p. 377, la confession du jour même semble toujours requise dans ce cas.

Can. 932. Opere, cui præstando quis lege aut præscripto obligatur, nequit indulgentia lucrifieri, nisi in ejusdem concessione aliud expresse dicatur, qui tamen præstat opus sibi in sacramentalem pœnitentiam injunctum et indulgentiis forte ditatum, potest simul et pœnitentiæ satisfacere et indulgentias lucrari.

Correspondant à une faveur, l'œuvre prescrite doit être surérogatoire. Il y a cependant des exceptions. Benoît XIV signale le cas où le jeûne prescrit se confond avec celui des quatre-temps, const. *Inter præteritas*, § 53, 3 décembre 1749, où la question tranchée par le canon 932 est étudiée tout au long; un décret de la S. C. des Indulgences, en date du 16 mars 1841, décide que la confession et la communion faites le jour de Pâques pour satisfaire au précepte pourront servir à gagner l'Indulgence plénière attachée à la bénédiction pontificale. Cette décision reste en vigueur, le jubilé toujours excepté. Cf. Génicot-Salsmans, t. II, p. 369. Quant à la possibilité de gagner des indulgences en faisant la pénitence sacramentelle, elle a été affirmée dès avant le Code, le 14 juin 1901. Cf. *Canoniste contemporain*, 1901, p. 916. Cette assertion est des plus logiques, puisque la pénitence sacramentelle procure la remise de la peine temporelle due au péché déjà pardonné, tout comme l'indulgence elle-même. Par contre, le bréviaire ne fait pas exception et un prêtre ne peut pas gagner d'indulgence en le récitant : la S. C. des Indulgences l'a déclaré explicitement, le 29 mai 1841.

Can. 933. Uni eidemque rei vel loco plures ex variis titulis adnecti possunt indulgentiæ; sed uno eodemque opere, cui ex variis titulis indulgentiæ adnexæ sint, non possunt plures acquiri indulgentiæ, nisi opus requisitum sit confessio et communio, aut nisi aliud expresse cautum fuerit.

Autre chose est d'attacher plusieurs indulgences à un même objet ou à un même lieu pourvu que ce soit à divers titres, autre chose est de pouvoir gagner ces indulgences par une seule œuvre. Ce n'est que cette seconde possibilité qui est exclue en principe. L'exception de la confession avait déjà été posée par une réponse du 12 janvier 1878, ad 3um, *in Geneven*, qui l'étendait même à toutes les œuvres qu'on ne peut pas ou qu'on n'a pas l'habitude de renouveler (sous-entendu : le même jour). Évidemment le souverain pontife reste libre d'ajouter d'autres exceptions à celle de la confession et de la communion, d'où la clause : *aut nisi aliud cautum fuerit*.

Quant au cumul des concessions le principe en avait déjà été proclamé par un décret, *Urbis et Orbis* de la S. C. des Indulgences, du 29 février 1820.

L'ordre des œuvres prescrites est, sauf précision contraire, indifférent et il suffit que l'état de grâce toujours requis, au moins quand il s'agit des indulgences pour les vivants, se trouve réalisé à la fin de leur accomplissement. Cf. can. 925 : *Saltem in fine operum*.

Can. 934, § 1. Si ad lucrandas indulgentias oratio in genere ad mentem summi pontificis præscribatur, mentalis tantum oratio non sufficit, oratio autem vocalis poterit arbitrio fidelium deligi, nisi peculiaris aliqua assignetur.

§ 2. Si peculiaris oratio assignata fuerit, indulgentiæ acquiri possunt quocumque idiomate oratio recitetur, dummodo de fidelitate versionis constet ex declaratione vel sacræ Pœnitentiariæ vel unius ex ordinariis loci ubi vulgaris est lingua in quam vertitur oratio, sed indulgentiæ penitus cessant ob quamlibet additionem, detractionem vel interpolationem.

§ 3. Ad indulgentiarum acquisitionem satis est orationem alternis cum socio recitare, aut mente eam prosequi, dum ab alio recitatur.

Deux cas sont envisagés : *a.* celui où aucune prière spéciale n'est prescrite; *b.* celui où une prière déterminée est enjointe.

Dans le premier cas, si l'une des conditions est de prier aux intentions du souverain pontife, il faut une prière vocale, mais dont la teneur et la longueur sont laissées à la libre initiative des fidèles. C'est Benoît XIV, qui paraît avoir exigé le premier la prière vocale quand on demandait de prier aux intentions du souverain pontife, il le fit dans sa constitution *Convocatis* sur le jubilé, au n. 51, du 25 novembre 1749, et de nouveau dans l'encyclique *Inter præteritos*, du 3 décembre 1749, § 83. Les intentions du souverain pontife sont l'exaltation de l'Église, la propagation de la foi, l'extirpation de l'hérésie, la conversion des pécheurs, la concorde entre les princes chrétiens et les autres biens du peuple chrétien. On n'est pas obligé de les avoir toutes présentes à l'esprit chaque fois. S. C. des Indulgences, 12 juillet 1848. La liberté dans le choix des formules, quand aucune prière particulière n'est imposée, est de tradition, cf. en particulier la réponse de la S. C. du 6 mai 1887. Par conséquent, les cinq *Pater* et cinq *Ave* habituels n'ont rien d'officiellement prescrit. Suarez fait remarquer que la ferveur de la prière importe plus que sa longueur.

On doit noter que la prière vocale n'est exigée que lorsqu'il s'agit de prier aux intentions du souverain pontife en général (ou qu'une formule spéciale est imposée). Il y a des indulgences attachées à la seule oraison mentale.

La faculté de réciter dans une traduction les prières indulgenciées remonte au moins au décret *Urbis et Orbis* de la S. C. des Indulgences du 30 septembre 1852 au sujet des éditions de la *Raccolta*. Pie IX, en accordant cette autorisation, avait exigé que la S. C. approuvât elle-même les traductions, mais un décret du 29 décembre 1864 concéda ce pouvoir aux ordinaires.

En application de la finale du § 2 de cet article, qui fait cesser toutes les indulgences, attachées à une prière à laquelle on ajoute quelques mots, la S. Pénitencerie avait répondu le 27 juillet 1920, à un particulier, qu'on ne pouvait conserver et propager, pour gagner toutes les indulgences du Rosaire, la coutume existant en quelques régions, d'ajouter au mot *Jésus* de la salutation angélique une phrase, comme celle-ci : *qui pro nobis sanguinem sudasti*, afin de faciliter la méditation des mystères. Cette réponse ayant été divulguée par des journaux, quelques évêques de la Suisse et de l'Allemagne exposèrent à la S. C. que la coutume en question était en usage dans leurs diocèses depuis si longtemps qu'on ne pouvait la supprimer sans scandaliser et troubler les fidèles et qu'en outre Pie IX avait, en 1869, accordé de gagner néanmoins les indulgences du Rosaire en gardant cette coutume dans les lieux où elle existait. Après mûr examen, la S. C. déclara que le canon 934, § 2 contenait une loi générale, qui ne révoquait pas les indults concédés et qu'elle suppliait Sa Sainteté d'étendre l'indult à tous les lieux où la coutume existait. A l'audience du 21 janvier 1921, Benoît XV approuva la déclaration et étendit l'indult, comme on le lui demandait. Déclaration du 22 janvier 1921, *Acta apostolicæ sedis*, 1921, t. XIII, p. 163-164.

La récitation alternée avait déjà été déclarée licite par un décret du 29 février 1820.

g) Commutations et dispenses.

Can. 935. Pia opera ad lucrandas indulgentias injuncta confessarii possunt in alia commutare pro iis, qui legitimo detenti impedimento, eadem præstare nequeant.

C'est le confesseur, et non le supérieur ou le curé, qui a le pouvoir de commuer les œuvres prescrites. Il ne le fait qu'en vertu d'une attribution expresse de la loi, n'étant pas le collateur des indulgences. Tout empêchement légitime est une raison de commutation et le confesseur en reste le seul juge. C'est un singulier élargissement des dispositions particulières qui avaient été prises avant le Code.

Benoît XIV, dans son encyclique *Inter præteritos* du 3 décembre 1749, § 52-54, autorise les pénitenciers de Rome à commuer en d'autres œuvres les 30 visites d'églises prescrites pour le jubilé, mais il interdit toute autre commutation.

Le 19 septembre 1743, la Propagande permet, pour l'Extrême-Orient, aux confesseurs de commuer les œuvres indulgenciées en faveur des confrères du Rosaire, mais en spécifiant que cette faveur n'est accordée qu'à cause des difficultés résultant des persécutions. Le 1er avril 1794, Pie VI, après avoir consulté une Congrégation spéciale de cardinaux, autorisa par un indult particulier à la France, les fidèles qui ne pourraient pas se confesser à remplacer la confession par un acte de contrition accompagné de l'intention de se confesser. Cet indult n'était valable que pour un an et encore si la calamité présente continuait. Il autorisait aussi les mêmes fidèles, à réciter *privatim*, faute d'églises, dans leurs maisons disposées en oratoires décents, fréquentés par les catholiques, les prières prescrites par Sa Sainteté et ses prédécesseurs. *Pie VI Pont. Max. acta quibus Ecclesiæ catholicæ calamitatibus in Gallia consultum est*, Rome, 1871, t. II, p. 83, 88 89. Le 4 janvier 1801, il fut étendu aux missions d'Extrême-Orient. La même année, la Propagande déclara, le 20 février, que la commutation en faveur des confrères du Rosaire de l'Extrême-Orient pouvait être accordée en dehors du tribunal de la pénitence.

Le 18 septembre 1862, un décret *Urbis et Orbis* de la S. C. des Indulgences autorisa les confesseurs à commuer en d'autres œuvres les communions que les malades ne pouvaient pas faire. Mais pour les visites d'église, la S. C. refusait la commutation, non seulement en vue de la simple commodité des personnes vivant en communauté, mais encore dans les cas où existait un véritable empêchement moral. *Lausanen. ac Geneven.*, 16 janvier 1886, ad 2um. Et si la commutation de la visite fut accordée aux jésuites en 1877, on leur refusa, en 1887, l'extension de ce pouvoir aux autres œuvres prescrites. *Societatis Jesu*, 16 juillet 1887, ad 2um.

Can. 936. Muti lucrari possunt indulgentias adnexas publicis precibus, si una cum ceteris fidelibus in eodem loco orantibus mentem ac pios sensus ad Deum attollant; et si agatur de privatis orationibus, satis est ut eas mente recolant signisve effundant vel tantummodo oculis percurrant.

En somme, pour les muets, la simple prière mentale suffit. Le décret de la S. C. des Indulgences, du 15 mars 1852, accordait aux confesseurs des sourds-muets un pouvoir général de commutation. La réponse du 18 juillet 1902 supprime, comme le Code, l'intervention du confesseur. Réponse à l'archevêque de Chambéry. Le canon 936 parle des muets en général, non pas seulement des sourds-muets que visaient seulement cette réponse et ce décret.

I. Histoire. — 1° *Travaux anciens.* — J. Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ tredecim primis seculis in Ecclesia occidentali, et hujusque in orientali observata*, Paris, 1651, l. X; Eusèbe Amort, *De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum*, Venise, 1738.

2° *Travaux modernes.* — H. C. Lea, *A history of auricular confession and indulgences*, t. III, *Indulgences*, Philadelphia, 1896, (traduite en français par Salomon Reinach),

œuvre très inédite d'un protestant que sa bonne foi n'a pas mis à l'abri de nombreux préjugés. Mgr Boudinhon a mis au point les résultats de cette étude dans un article de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1898, t. III, p. 435-455, intitulé : *Sur l'histoire des indulgences à propos d'un livre récent*. Pour en avoir la pleine intelligence on doit faire précéder la lecture de cet article de celle des articles relatifs à la pénitence et, où le même auteur critique l'ensemble de l'ouvrage de Lea, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 306 sq., 497 sq. Mgr Boudinhon a également donné une conférence sur l'histoire des indulgences au Cercle catholique du Luxembourg, le 21 mars 1902, tirage à part de la *Revue de l'Institut catholique de Paris* de la même année. Son *Manuel sur le jubilé de 1901* contient un exposé historique sur les indulgences, Paris, 1901, part. II, c. I. Enfin, il a écrit l'article *Indulgences*, dans l'*Encyclopedia of Religion and Ethics* de James Hastings, Édimbourg, 1914.

Mgr N. Paulus a renouvelé la question des indulgences, surtout pour la période qui va du XII^e^ siècle à Luther, c'est-à-dire pour la plus importante, dans une série d'articles de la *Zeitschrift für katholische Theologie*, d'Inspruck : *Johannes v. Paltz über Ablass und Reue*, 1899, t. XXIII, p. 48 sq.; *Ablassschrift Albrechts von Weissenstein, ibid.*, p. 423 sq.; *Nicolaus Weigel und Heinrich von Langenstein über den Ablass von Schuld und Strafe, ibid.*, p. 743; *Der Ablass für die Verstorbenen im Mittelalter*, 1900, t. XXIV, p. 1; *Der Ablass für die Verstorbenen am Ausgange des Mittelalters, ibid.*, p. 249; *Johann v. Wesel über Busssacrement und Ablass, ibid.*, p. 644; *Zur Geschichte des Jubiläums vom Jahre 1500, ibid.*, p. 173; *Geuss und Nider über das Jubiläum als Erlass vom Schuld und Strafe, ibid.*, p. 182; *Die Eröffnung der heil. Pforte, ibid.*, p. 768; *Bonifacius IX und der Ablass von Schuld und Strafe*, 1901, t. XXV, p. 338; 1903, t. XXVI, divers articles, p. 368, 598 et 767; *Mittelalterliche Absolutionen als angebliche Ablässe*, 1908, t. XXXII, p. 433 et 621. *Die ältesten Ablässse für Almosen und Kirchenbesuch*, 1909, t. XXXIII, p. 105, p. 1 sq.; *Die Anfänge des Ablasses, ibid.*, p. 281; *Petrus Martinez von Osma und der Ablass, ibid.*, p. 599; *Die Ablasslehre der Frühscholastik, ibid.*, 1910, t. XXXIV, p. 433; *Die Anfänge des sogennanten Ablasses von Schuld und Strafe*, 1912, t. XXXVI, p. 67, 252; *Die Anfänge des Ablasses*, 1915, t. XXXIX, p. 193, critique de l'ouvrage de Hilgers, *Die katholische Lehre von den Ablässen und deren geschischtliche Entwicklung*, Paderborn, 1914.

Maintes autres revues ont bénéficié de l'activité de Mgr Paulus. Nous avons relevé les études suivantes : dans *Der Katholik*, 3^e^ série, 1899, t. XX, p. 283 : *Hat Stephan von Landskron den Ablass als einen Erlass der Höllenstrafe betrachtet?* sur l'ouvrage du protestant Th. Brieger, *Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters*, Leipzig, 1897; dans la *Litterarische Beilage der Köhuschen Volkszeitung*, 1906, n. 36, critique sévère de A. Gottlob, *Kreuzablass und Almosenablass*, Stuttgart, 1908; dans les *Historische-politische Blätter*, de Munich : 1906, t. CXXXVI, p. 550, *Die Anfänge des Ablasses*, (critique de Gottlob); 1913, *Die Brückenablässe*; 1914, *Die Indulgenzen für gemeindezige Zwecke;* 1921, t. CLXXVI, p. 17-25, 81-93 : *Die Bedeutung der älteren Ablässe;* dans l'*Historisches Jahrbuch*, en 1907, t. XXVIII, p. 1 : *Die Ablässe der römischen Kirche vor Innocenz III;* en 1909, t. XXX, p. 13 : *Neue Aufstellungen über die Anfänge des Ablasses*, critique de A. Gottlob, *Ablassentwicklung und Ablassinhalt im 11 Jahrhundert*, Stuttgart, 1907; 1913, t. XXXIV, p. 295-328 : *Zum Verständniss eigentümlicher Ablassurkunden*; dans *Theologie und Glaube :* 1913, fascic. 2 : *Die Ablässe der Kreuzwegandacht*, traduit par Mgr Boudinhon dans le *Canoniste contemporain* de 1914, p. 633-654; 1914, p. 8-25 : *Die Anfänge des Sterbe-Ablasses;* 1915, p. 284 sq. : *Die Einführung des Kirchenschatzes in die Ablasstheorie;* dans les *Franziskanische Studien* de Munster, 1920, p. 173-178 : *Alexander von Hales und die Ablassfrage;* dans le *Bulletin ecclésiastique de Strasbourg*, en avril et mai 1921, sur les travaux de Göller.

Mgr Paulus a de plus publié à part une étude sur Tetzel, Mayence, 1899, et une plaquette : *Der Ablass im Mittelalter als Kulturfaktor*, Cologne, 1920, (recension par E. Göller, dans *Theologische Revue*, 1921, col. 145-148; cf. col. 198; et réplique de Paulus, col. 235-236). Et nous pouvons ajouter plusieurs etc. Nous apprenons que le savant prélat a terminé un ouvrage en 2 vol. sur l'ensemble de la question.

Le P. Galtier, S. J., un spécialiste dans l'histoire des sacrements, déclare s'être constamment inspiré de Mgr Paulus, dans l'article *Indulgences* qu'il a donné au *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1913. Le défunt chanoine H. de Jonghe fit de même dans une série d'articles sur *Les grandes lignes de l'histoire des indulgences*, parus dans la *Vie diocésaine*, bulletin de l'archidiocèse de Malines, en février, mars, avril, mai et julilet 1912.

M. Émile Göller a été amené tout naturellement à s'occuper des indulgences par sa grande étude sur la Pénitencerie : *Die päpstliche Pœnitentiarie*, t. I, *Die päpstliche Pœnitentiarie bis Eugen IV*, Rome, 1907; t. II, *Die päpstliche Pœnitentiarie von Eugen IV bis Pius V, ibid.*, 1911. Cf. Villien, *Canoniste contemporain*, 1915, p. 583 sq.; 1916, p. 116 sq., 209 sq. C'est pourquoi il a publié en 1917 un ouvrage intitulé : *Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablasspraxis*, Fribourg-en-Brisgau, 1917 le point de départ en est une étude sur Jean Pfeffer de Wittemberg, professeur à Fribourg-en-Brisgau à la fin du XV^e^ siècle,

On trouvera, dans le n. du 29 juin 1918 et le suivant de la *Theologische Revue*, une recension de Chr. Schmitt sur les travaux allemands récents relatifs aux indulgences.

II. Théorie et pratique. — 1° *Théologie dogmatique* (surtout). — Théodore du Saint-Esprit, *Tractatus dogmatico-moralis de indulgentiis*, Rome, 1743, ouvrage qui a fondé la théologie moderne des indulgences; L. Billot, *De sacramentis*, t. II, p. 221-227; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VII, p. 461-507.

2° *Morale et droit canon.* — E. Genicot, S. J., *Institutiones theologiæ moralis*, 9^e^ édition, par Salsmans, S. J., Bruxelles, 1921, t. II, p. 366-381 (d'après le nouveau Code); F. Béringer, *Die Ablässe*, 14^e^ édit., Fribourg-en-Brisgau, 1915, par Joseph Hilgers, S. J.; trad. franç. par l'abbé Mazoyer sur la 3^e^ édit., Paris, 1905; L. Fanfani, O. P., *De indulgentiis*, Turin, 1919, (d'après le nouveau Code); A. Villien, *Le nouveau Code de droit canonique*, dans le *Canoniste contemporain*, 1921, p. 194-20, 290-306.

Et. Magnin.

INDULTS. — I. Sens et emploi du mot. II. Les indults et le Code du droit canonique.

I. Sens et emploi du mot. — 1° *En général.* — Étymologiquement, l'*indult* (*indulgere*) est une concession, une permission. Ce fut son sens primitif. Le Code de Théodose, l. I, III, 10; IV, 15, parle d'indult comme d'une exemption bienveillamment accordée par le pouvoir impérial. Le droit ecclésiastique a gardé ce mot avec la même signification générale. L'indult est un privilège accordé par le souverain pontife à une personne ou à un corps pour leur concéder des pouvoirs en dehors des lois générales ou les exempter des obligations communes. Ainsi le concile de Trente, sess. VI, c. II, *De reform.*, établissant la loi de la résidence, annule les *privilèges ou indults perpétuels* qui autorisaient à ne pas résider: et le pape Paul IV, interdisant aux réguliers devenus évêques de recevoir une dignité dans leur ordre, const. *In sacra*, 19 juillet 1559, *Bullarium romanum*, Luxembourg, t. X, p. 74, révoque et casse *omnia et singula indulta, concessiones, dispensationes et facultates et gratias hujusmodi.* De telles accumulations de synonymes ne laissent aucun doute sur le sens du mot dans l'ancien droit; et c'est celui qu'il a gardé depuis. On connaît le fameux indult du cardinal Caprara qui a exempté la France de la plupart des fêtes d'obligation et les a réduites à quatre. Et jusqu'à la mise en vigueur du *Code de droit canonique*, les évêques obtenaient des indults qui leur permettaient d'accorder des dispenses des lois générales de l'Église, par exemple, de l'abstinence, de certains empêchements de mariage, etc.

2° *En matière de bénéfices*, le mot *indult* a une signification plus restreinte, la seule que semblent connaître les historiens ou juristes français du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles. Par indult, le pape accordait aux rois ou princes laïcs le pouvoir de nommer à certains bénéfices ecclésiastiques (indult actif) ou permettait d'obtenir un bénéfice (indult passif) en dehors des règles générales. C'est toujours un privilège, une exception à la loi commune, mais sur un point très déterminé.

Nous n'avons pas à faire l'histoire de ces conces-

sions pontificales : on la trouvera, résumée dans ses grandes lignes, dans Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, IIe part., l. I, c. XLIX, Bar-le-Duc, 1865, t. III, p. 514 sq. Les indults furent un puissant moyen d'action pour la politique pontificale; car le pape n'accordait de tels privilèges au pouvoir civil que pour en obtenir en retour des concessions importantes; mais, en définitive, l'abus qu'on en fit fut déplorable; et cela devait être, puisqu'ils autorisaient une intrusion de plus en plus grande du pouvoir séculier dans un domaine purement ecclésiastique, au grand détriment des âmes.

Ainsi, on ne peut que juger assez sévèrement les divers indults qui furent accordés au roi par les papes au cours du grand schisme, afin de s'assurer l'obédience de la France. Ils donnaient aux laïcs un pouvoir exorbitant et les effets en furent désastreux. Jean Juvénal des Ursins dépeint en ces termes la situation qu'ils créèrent : « Le roi, la reine et monseigneur le dauphin eurent nominations pour leurs gens et serviteurs, et pareillement l'université, et grandes prérogatives. Et le roi et les seigneurs, au regard des prélatures, étaient papes. Car le pape faisait ce qu'ils voulaient; et se donnaient les églises au plus offrant et dernier enchérisseur. » Cité par Thomassin, *ibid.*, p. 516.

Les indults à *Messieurs du Parlement* n'étaient guère moins onéreux pour l'Église. Accordés à perpétuité par Eugène IV (1434) et renouvelés par Paul III (1538), ils obligeaient tout collateur du royaume de France à conférer, une fois dans sa vie, un bénéfice, soit séculier, soit régulier, à un des conseillers du parlement qu'il plairait au roi de désigner.

II. Les indults et le Code de droit canonique. — 1° *Les indults antérieurs au Code.* — Le can. 4 déclare que « les droits acquis, les privilèges et les indults accordés jusqu'à ce jour par le saint-siège à des personnes physiques ou morales, encore en usage et non révoqués, demeurent intacts, à moins qu'ils ne soient expressément révoqués par les canons du Code. »

Les indults antérieurs au Code, et valables par ailleurs, demeurent donc en vigueur à moins de révocation expresse; et le Code signale une première manière dont ils peuvent être révoqués : par le Code lui-même. On trouvera des révocations d'indults au can. 403, relatif à la nomination aux bénéfices et canonicats; au can. 876, relatif à la juridiction spéciale nécessaire pour entendre les confessions des religieuses, etc.

Mais ils peuvent évidemment être révoqués aussi par le saint-siège lui-même, qui les a concédés. Et de fait, un décret de la S. C. Consistoriale, en date du 25 avril 1918, a révoqué en bloc un certain nombre d'indults qui étaient habituellement concédés aux ordinaires. Ce décret est assez important pour que l'on s'y arrête quelque peu.

Il commence par énumérer les pouvoirs que le Code accorde aux ordinaires, alors qu'auparavant ils ne leur étaient donnés que par indults; ainsi les privilèges personnels énumérés au can. 239 et reconnus aux évêques par le can. 349; le pouvoir de choisir les examinateurs et juges synodaux, can. 386; le pouvoir de donner la bénédiction papale *in articulo mortis* et aux grandes fêtes de l'année, can. 468 et 914; d'autoriser certaines aliénations de biens ecclésiastiques, can. 534 et 1532; de permettre à un prêtre de biner, can. 806 ou de célébrer la messe en dehors d'une église ou d'un oratoire, can. 822; de faire des ordinations *extra tempora*, can. 1006; de dispenser des empêchements de mariage, can. 1043 et 1045 ou de l'abstinence et du jeûne, can. 1245; de bénir les objets sacrés ou de déléguer un prêtre pour les bénir, can. 1304. Étant donné cet élargissement des pouvoirs épiscopaux, la S. C. constate que les indults précédemment accordés d'une manière habituelle, pour vingt-cinq, dix, cinq ou trois ans, sont devenus à peu près inutiles et peuvent même devenir une source de confusions parce qu'ils ne concordent pas exactement avec les règles du Code. Elle décide donc ce qui suit : 1. Dans tous les diocèses de droit commun, en dehors des territoires régis par la Propagande, tous les pouvoirs accordés par les indults ci-dessus désignés *pour le for externe* cessent d'être en vigueur à partir du 18 mai 1918; 2. un délai est accordé pour les endroits où la distance ou la guerre ne permettrait pas de connaître à temps le présent décret; 3. les pouvoirs accordés par le S. Pénitencerie *pour le for interne* ne sont pas abolis, pas plus que les indults concédés à l'occasion de la guerre ou obtenus par des évêques pour des raisons spéciales; 4. certains pouvoirs sur les empêchements de mariage sont accordés pour cinq ans aux évêques d'Amérique, des îles Philippines, des Indes orientales, d'Afrique au-delà du littoral de la Méditerranée et de Russie.

Donc en fait, des indults accordés généralement aux évêques, et en dehors de circonstances spéciales, le décret de la Consistoriale ne laisse subsister que l'indult de la Pénitencerie concédé d'ordinaire pour cinq ans; encore faut-il remarquer que certains des pouvoirs qui y sont mentionnés sont désormais sans objet, puisqu'ils se rapportent à l'empêchement provenant *ex copula illicita* que le Code n'a pas maintenu.

2° *Règles du Code relatives aux indults.* — Le code laisse donc subsister en grande partie les indults précédemment accordés; il suppose que d'autres seront demandés et accordés dans la suite. Can. 81, 136, 139, etc.

Nulle part d'ailleurs, il ne fait *ex professo* la législation des indults, et cela se comprend, un indult étant précisément une exception à la loi. Pour la manière de les obtenir, de les interpréter, de les mettre à exécution, pour leur durée ou leur cessation, on se guidera d'après les règles établies pour les rescrits, can. 36-62, les privilèges, can. 63-79, les dispenses, can. 80-86, les délégations, can. 197-210, les pouvoirs des vicaires généraux, can. 66 et 368. Il n'y a de règles formellement relatives aux indults qu'au can. 1049, à propos des empêchements de mariage : celui qui a un indult général lui permettant de dispenser de tel empêchement peut, à moins de restriction formelle, se servir de son indult même dans le cas où cet empêchement serait multiple; et si l'indult lui permet de dispenser de divers empêchements d'espèce différente, il peut dispenser même quand ces divers empêchements se trouvent réunis dans un même cas. Le canon 1057 ajoute que quand on accorde dispense d'un empêchement en vertu d'un indult, il faut faire mention de cet indult dans la dispense.

Pour l'histoire des indults en matière de bénéfices : François Pinsson, *Notes sommaires sur les indults accordés au roy ou à d'autres à sa recommandation par les derniers papes Alexandre VII et Clément IX*, 2 in-18, Paris, 1673; Durand de Maillane, *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale*, Paris, 1771, art. *Indult*, t. II, p. 46-70; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, 7 in-4°, Bar-le-Duc, 1865; Von Kober, art. *Indult*, dans *Kirchenlexikon*, t. VI, col. 698-700.

L. Godefroy.

1. INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE. Voir Église, t. IV, col. 2175-2200.

2. INFAILLIBILITÉ DU PAPE. — I. Indications générales. II. Enseignement scripturaire. III. Enseignement traditionnel. IV. Conclusions doctrinales relatives à la nature, à l'objet et au mode d'exercice

de l'infaillibilité pontificale, principalement d'après le décret du concile du Vatican. V. Réponse à quelques objections. VI. Deux questions complémentaires : l'obligation d'adhérer à l'enseignement pontifical non infaillible, et le privilège de l'exemption de l'hérésie attribué, par quelques théologiens, au pape considéré même comme personne privée.

I. Indications générales. — 1° L'infaillibilité doctrinale de l'Église ayant déjà été définie à l'art. Église, t. IV, col. 2175, nous n'avons plus à définir ici l'infaillibilité pontificale, qui, d'après l'enseignement du concile du Vatican, n'est autre que l'infaillibilité du magistère de l'Église considéré d'une manière générale : *Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus, Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur... ea infallibilitate pollere qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit.* Sess. IV, c. IV.

Rappelons seulement que l'infaillibilité pontificale, comme l'infaillibilité de l'Église, n'est pas pour le pape une simple absence d'erreur, mais une préservation contre la possibilité même de l'erreur; et que cette préservation est due à une action particulière de Dieu assistant le pape dans son enseignement public, pour que cet enseignement soit à jamais exempt d'erreur. Voir Assistance du S. Esprit, t. I, col. 2123-2127.

2° Notre tâche principale sera double : démontrer, par l'enseignement néo-testamentaire et par l'enseignement traditionnel, la divine institution du magistère infaillible du pape, puis expliquer l'objet et les conditions d'exercice de ce divin magistère. Pour ce dernier point nous serons autorisés à appliquer tout ce qui a été précédemment affirmé de l'objet et des conditions d'exercice du magistère ecclésiastique considéré d'une manière générale.

3° Comme complément de notre travail, nous examinerons la question de l'obligation d'adhérer à l'enseignement pontifical même non infaillible, soit qu'il s'agisse des cas où il peut y avoir incertitude relativement à la réalisation des conditions requises pour un enseignement infaillible, soit qu'il s'agisse manifestement de cas où il ne peut être question d'enseignement infaillible.

4° Nous devrons enfin traiter incidemment la question de la possibilité d'une défaillance de la foi, pour le pape considéré même comme personne privée, à cause d'allusions assez fréquentes que nous rencontrerons, à ce sujet, dans l'étude de la tradition catholique. Nous donnerons un aperçu historique de la controverse sur ce point, et nous indiquerons les conclusions qui paraissent devoir être admises.

II. Enseignement scripturaire sur l'infaillibilité pontificale. — Cet enseignement est particulièrement contenu dans Matth., XVI, 18 sq., et Luc., XXII, 32.

1° *Texte de saint Matthieu. — Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam et portæ inferi non prævalebunt adversus eam,* XVI, 18. — Bien que l'étude spéciale de ce texte appartienne de droit à l'article Pape, nous la placerons ici tout entière pour ne point laisser comme en suspens et pour ne point fractionner une démonstration scripturaire si importante. Notre étude comprendra donc ces trois points : 1. démonstration de l'authenticité de ce texte contre ses adversaires actuels; 2. enseignement contenu dans ce texte relativement à la primauté pontificale considérée d'une manière générale; 3. enseignement relatif à l'infaillibilité pontificale.

1. *Démonstration de l'authenticité de ce texte.* — Cette authenticité est niée par beaucoup de critiques non catholiques, qui attribuent à des chrétiens du IIe siècle la rédaction de ces paroles ainsi que leur insertion dans le texte du premier Évangile. C'est notamment ce qu'affirme A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit,* 3e édit., Paris, 1904, p. 209 sq.; A. Resch, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien,* Leipzig, 1895, p. 185-196. A. Harnack soutenait la même idée, en cherchant à s'appuyer sur deux citations de saint Éphrem que nous rencontrerons bientôt, *Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche,* dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des sciences de Prusse, 1918, p. 637-654. La même position est prise par A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques,* Ceffonds, 1908, t. II, p. 13 sq.

Pour réfuter ces assertions, en ce qu'elles ont de particulier pour le texte de saint Matthieu, il suffira de montrer que les arguments sur lesquels on cherche à s'appuyer, manquent de valeur.

a) On affirme que les paroles précitées n'ont pu être dites par Jésus, parce que son enseignement, restreint à la seule prédication du royaume de Dieu, ne contient rien du concept de l'Église, tel qu'il se rencontre dans la rédaction actuelle de saint Matthieu et dans la tradition catholique. — *Réponse.* — *a.* Nous indiquerons bientôt, en donnant l'exégèse du texte, quel est le sens de l'expression *regnum cælorum* dans l'enseignement du Nouveau Testament et particulièrement dans notre texte. De ces indications nous conclurons qu'ici le royaume de Dieu n'est autre que l'Église, avec son concept traditionnel, telle que Jésus-Christ l'a établie. — *b.* La démonstration de l'institution divine de l'Église, telle qu'elle a été précédemment établie, voir Église, t. IV, col. 2115 sq., nous autorise à conclure que les affirmations critiques que nous combattons sont dénuées de tout fondement. D'après cette démonstration, nous pouvons affirmer que l'enseignement de Notre-Seigneur sur l'Église, tel qu'il nous est garanti par le témoignage constant et universel de la tradition catholique, est substantiellement identique à celui que l'Église catholique a toujours enseigné. On doit toutefois se rappeler qu'il y a eu, au cours des siècles chrétiens, progrès accidentel dans le développement du dogme de l'Église, au sens expliqué à l'article Dogme, t. IV, col. 1641 sq. Nous avons montré à l'article Église, en étudiant les diverses questions particulières, et nous aurons encore l'occasion de montrer à l'article Pape, en quoi ce progrès a consisté. — *c.* On doit enfin observer que l'affirmation critique que nous combattons est une conception *a priori,* ayant pour unique fondement l'acceptation d'un postulat qui rejette toute la révélation chrétienne et tout dogme chrétien, ainsi que la divinité de Jésus-Christ. Avec ces idées préconçues, la révélation chrétienne, au lieu d'être l'enseignement donné par Notre-Seigneur à toute l'humanité et auquel est dû le parfait assentiment de la foi, n'est plus que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu, et la foi elle-même, la perception consciente de ce rapport. C'est d'après toutes ces idées préconçues que l'on restreint la prédication de Jésus-Christ dans les trois premiers Évangiles à un avertissement à se préparer au jugement universel qui va s'accomplir et au royaume qui va venir. A. Loisy, *Autour d'un petit livre,* 2e édit., 1903, p. 69, 131; *Les Évangiles synoptiques,* t. II, p. 8 sq. Nous n'avons pas à réfuter ici de telles assertions, parce que cette réfutation appartient plutôt à l'apologétique de la révélation chrétienne, qui précède logiquement celle de l'Église et qui est l'objet d'autres articles.

b) On affirme également que les paroles du *Tu es Petrus* n'ont pas pu être dites par Notre-Seigneur, parce que tout ce qui concerne la primauté attribuée à Pierre doit être rejeté comme invraisemblable. — *Réponse.* — *a.* Nous devons tout d'abord affirmer que l'institution de l'Église, telle qu'elle a été démontrée,

est une question de fait dépendant uniquement de la volonté libre de Notre-Seigneur, non des conceptions de la critique, quelles que soient les prétentions qu'il lui plaise d'émettre à ce sujet. Comme l'indique Léon XIII au début de son encyclique *Satis cognitum* sur l'unité de l'Église, du 29 juin 1896, la question est uniquement de savoir comment Notre-Seigneur a voulu son Église : *Ecclesiæ quidem non solum ortus sed tota constitutio ad rerum voluntate libera effectarum pertinet genus; quocirca ad id quod revera gestum est, judicatio est omnis revocanda, exquirendumque non sane quo pacto una esse Ecclesia queat, sed quo unam esse is voluit qui condidit.* Dès que cette volonté est manifestement prouvée, tous ont le devoir strict d'y donner un parfait assentiment. — *b.* Les invraisemblances que l'on oppose à la conception catholique ne méritent aucune considération, parce que ce sont des affirmations *a priori*, ne reposant sur aucune preuve, comme le montre particulièrement Ottiger, *Theologia fundamentalis*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II, p. 105 sq., pour les invraisemblances indiquées par Holtzman, *Lehrbuch der neutestamentl. Theologie*, Fribourg, Leipzig, 1897, t. I, p. 211, et par Grill, *Der Primat des Petrus*, Tubingue, 1904.

En particulier, on a affirmé que les paroles de Jésus-Christ à saint Pierre sont invraisemblables, parce que, si elles avaient été vraiment prononcées, la prééminence de Pierre aurait été indiscutable et saint Paul n'aurait pu lui résister publiquement comme il le fit en réalité, d'après ce qu'il rapporte lui-même, Gal., II, 14. L'argument est manifestement défectueux. Car il ne s'agit point ici d'une résistance à l'autorité de Pierre s'exerçant par quelque acte doctrinal ou par quelque commandement. Il s'agit seulement d'une monition charitable faite à Pierre, parce que, par condescendance pour quelques judéo-chrétiens venus de Jérusalem et par crainte de leur causer quelque malédification, il avait cessé de fréquenter les repas des chrétiens convertis de la gentilité, vraisemblablement les repas des agapes.

Les inconvénients de cette condescendance de Pierre étant devenus manifestes par suite de ce fait, que d'autres judéo-chrétiens, notamment Barnabé, avaient suivi son exemple, saint Paul crut nécessaire d'agir auprès de Pierre. La véritable nature de sa démarche ressort du récit lui-même. *In faciem ei restiti*, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, signifie une contradiction publique, sans que s'y ajoute nécessairement l'idée de véhémence dans les procédés ou de manque de respect. *Quia reprehensibilis erat*, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν, exprime le fait que Pierre était blâmé ou digne de blâme, à cause des inconvénients résultant de sa manière de faire, sans que l'idée de péché commis soit aucunement suggérée. La simulation reprochée à Pierre, συνυπεκρίθησαν αὐτῷ, *simulaverunt cum illo*, ne suppose pas non plus nécessairement un péché, mais seulement que les observances légales étaient suivies sans qu'elles fussent considérées comme obligatoires. *Quod non recte ambularent ad veritatem evangelii*, ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, ne marque point nécessairement une déviation du droit chemin de la vérité évangélique. Il y eut seulement un manque de prudence pratique, d'où résultèrent des inconvénients, constatés non dès le début, mais seulement après un peu de temps, selon l'expression de saint Paul *cum vidissem*. Quant à la phrase *quomodo gentes cogis judaizare?* il est évident qu'elle doit s'entendre uniquement de la grande influence que Pierre exerçait par son exemple.

Il est donc manifeste que saint Paul, en faisant à Pierre cette monition charitable pour le bien des fidèles, n'allait aucunement contre l'autorité de Pierre qui en fait ne s'était point exercée, ni par un enseignement doctrinal ni par un acte de commandement. On doit donc conclure que ce passage ne peut fournir aucun prétexte, si léger fût il, de nier l'authenticité du texte de saint Matthieu.

c) On doit encore ajouter que l'omission de cette parole dans saint Marc et dans saint Luc peut s'expliquer d'une manière très vraisemblable. Car nous savons que saint Marc, qui, dans son Évangile, rapporte la prédication de Pierre, omettait habituellement, comme le notait déjà Eusèbe de Césarée, *Demonstr. evang.*, III, 121, *P. G.*, t. XXII, col. 216 sq., tout ce qui est à la louange de Pierre. Nous savons aussi que saint Luc omet facilement ce qui a quelque analogie avec des paroles ou des faits rapportés par lui dans quelque autre endroit de son Évangile. Il ne paraît donc pas surprenant que, parlant si explicitement au c. XXII, 30, de la primauté de Pierre exprimée par les paroles *Confirma fratres tuos*, il n'en parle point ici. Knabenbauer, *Commentar. in Evangel. secundum Lucam*, 2e édit., Paris, 1905, p. 313.

d) On assure que notre texte est ignoré par saint Irénée, qui cite la confession de Pierre et la louange de Notre-Seigneur sans rien dire de la primauté promise à Pierre. *Cont. hær.*, l. III, c. XVIII, 4, *P. G.*, t. VII, col. 934. Omission qui resterait certainement incompréhensible si la promesse avait été, à cette époque, insérée dans le texte de saint Matthieu. — *Réponse.* — *a.* Il est vrai que le saint docteur cite seulement du passage de saint Matthieu, la confession de la divinité de Jésus-Christ très explicitement faite par saint Pierre et la louange non moins explicite donnée à Pierre par Notre-Seigneur, et qu'après cette double indication Irénée mentionne immédiatement le blâme donné à Pierre par Notre-Seigneur au verset 23 du même c. XVI, blâme motivé par le jugement trop humain de Pierre, qui voulait s'opposer à l'accomplissement de la passion et de la mort de Notre-Seigneur. — *b.* De cette omission de la promesse faite à saint Pierre, on ne peut conclure que cette promesse était ignorée de saint Irénée, car il est manifeste, d'après le contexte, que les parties citées du texte évangélique conviennent bien à la thèse défendue dans ce chapitre par le saint docteur, tandis que les paroles de la promesse n'avaient aucune raison d'y trouver place. En effet, dans ce chapitre, l'évêque de Lyon prouve contre les gnostiques, qui voulaient voir dans Notre-Seigneur deux personnages, Jésus et le Christ, voir DOCÈTES, t. IV, col. 1493 sq., que l'on ne doit point diviser Notre-Seigneur, et que c'est la même personne du Verbe qui est vraiment Fils de Dieu et qui s'est faite homme. A l'appui de cette assertion, plusieurs textes scripturaires viennent attester, en l'unique personne de Jésus-Christ, la possession des deux natures. Parmi ces textes Irénée cite, comme venant à son but, la confession de Pierre, Matth., XVI, 16, avec la louange du divin Maître, 17, comme attestant la divinité de Jésus-Christ, et l'annonce de la passion et de la crucifixion de Jésus, Matth., XVI, 21, comme attestant son humanité. Avec ce lien logique qui cadre si bien avec la thèse d'Irénée, comment pourrait-on ne pas trouver naturel le passage d'un texte à l'autre, sans mention aucune de ce qui est contenu dans les versets intermédiaires, et qui ne venait pas à la thèse? Il n'y a donc aucune raison d'affirmer que la primauté promise à Pierre et mentionnée par saint Matthieu dans les versets intermédiaires, était ignorée d'Irénée.

e) On objecte encore que le texte actuel, Matth., XVI, 18, ne devait pas être en entier dans les manuscrits lus par Eusèbe de Césarée et par saint Épiphane. Car, dans plusieurs textes de ces deux auteurs, la parole de Notre-Seigneur est ainsi rapportée : Sur

la pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. On cite d'Eusèbe de Césarée, *De laudibus Constantini*, XVII, *P. G.*, t. XX, col. 1433; *Præpar. evangel.*, I, 3, *P. G.*, t. XXI, col. 35; *Comment. in ps. XVII*, 15 sq.; *LIX*, 11; *LXVII*, 34 sq., *P. G.*, t. XXIII, col. 173, 572, 720; *Comment. in Is.*, XXVIII, 16; XXXIII, 20; XLIX, 16, *P. G.*, t. XXIV, col. 292, 329, 437. On cite également de saint Épiphane ces trois passages, *Hær.*, XXX, 24; LVI, 3; LXX, 11, *P. G.*, t. XLI, col. 445, 993; t. XLII, col. 773. — *Réponse.* — *a.* Il est certain que le texte, dans son intégrité, est cité par ces deux auteurs dans plusieurs passages où ils eurent à parler de saint Pierre lui-même, comme on peut le constater dans deux textes très explicites d'Eusèbe de Césarée, *De resurrectione*, II, *P. G.*, t. XXIV, col. 1111; *Demonstr. evang.*, III, 5, *P. G.*, t. XXII, col. 216 sq.; et dans deux passages non moins formels de saint Épiphane, *Hær.*, LIX. 7, *P. G.*, t. XLI, col. 1029; *Ancoratus*, IX, *P. G.*, t. XLIII, col. 33. — *b.* Quant aux passages cités où une partie seulement du texte scripturaire est reproduite, on constatera facilement, en lisant le contexte, que la citation intégrale de la phrase scripturaire n'entrait point dans le plan de ces auteurs, qui voulaient parler seulement, d'une manière générale, de la perpétuité de l'Église, comme dans presque tous les textes cités d'Eusèbe et dans saint Épiphane, *Hær.*, XXX, 24, *P. G.*, t. XLI, col. 445, ou de la perpétuité de la foi chrétienne ou de la doctrine prêchée par Jésus-Christ. Eusèbe de Césarée, *Comment. in ps. LXVII*, 34 sq., *P. G.*, t. XXIII, col. 720; S. Épiphane, *Hær.*, LVI, 3; LXX, 11, *P. G.*, t. XLI, col. 993; t. XLII, col. 773. On conçoit dès lors qu'avec ce but déterminé, et très manifeste d'après le contexte, ces auteurs aient reproduit, dans ces passages, seulement la partie du texte scripturaire concernant immédiatement la perpétuité de l'Église ou celle de la foi chrétienne, en omettant pour le moment ce qui concernait particulièrement saint Pierre, dont ils ont parlé explicitement ailleurs, mais dont rien ne suggérait ici une mention directe.

f) On objecte enfin qu'une traduction arménienne qui nous reste du commentaire de saint Éphrem sur le *Diatessaron* de Tatien donne, comme réponse de Notre-Seigneur à saint Pierre, ces seules paroles : *Beatus es Simon. Et portæ inferi te non vincent. Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephrem*, Venise, 1876, p. 153. Ce texte reproduisant, il y a tout lieu de le croire, le texte même de Tatien, on est autorisé à conclure que l'ouvrage de Tatien contenait les mêmes omissions; conséquemment que, vers 170, à l'époque où il fut composé, les paroles omises par saint Éphrem ne se lisaient pas encore dans le récit évangélique. — *Réponse.* — *a.* On doit tout d'abord noter que, dans d'autres ouvrages certainement authentiques où saint Éphrem a eu l'occasion de parler directement de saint Pierre, il y a des allusions très évidentes à Matth., XVI, 18, qui montrent qu'à cette époque l'auteur lisait le même texte scripturaire que nous lisons aujourd'hui. Nous citerons comme très explicites les quatre passages suivants : *Serm.*, IV, *in hebdomad. sanctam*, 1, *Hymni et sermones*, édit. Lamy, Malines, 1882-1902, t. I, col. 412; *Comment. in Is.*, LXII, 2, t. II, col. 186; *Hymni dispersi*, II, 7, 12, t. IV, col. 686, 688. Or, il est certain que saint Éphrem n'a pas connu les Évangiles séparés et n'a jamais cité que le *Diatessaron* de Tatien. J. Schäfer, *Evangeliencitate in Ephräms des Syrers Kommentar zu den Paulinischen Schriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1917. Si donc il a cité les parties du texte de saint Matthieu, XVI, 17-19, qui manquent dans son *Expositio*, c'est qu'il les trouvait dans le *Diatessaron* de Tatien. Ainsi le texte complet de ce passage se lisait dans l'ouvrage de Tatien et par suite nous pouvons conclure à son existence au IIe siècle et à son authenticité. Cf. J. Sickenberger, *Eine neue Deutung der Primatstelle (Matt., XVI, 18)*, dans *Theologische Revue*, 1920, col. 2-4. — *b.* Quant au passage cité de l'*Expositio*, il contient, outre les phrases indiquées, deux allusions très manifestes aux paroles *Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam.* Dans la phrase qui suit presque immédiatement la citation *Beatus es Simon. Et portæ inferi te non vincent*, Éphrem parle de l'Église bâtie par Notre-Seigneur sur un fondement solide : *Dominus cum Ecclesiam suam ædificaret, ædificavit turrim cujus fundamenta omnia quæ erant superædificanda portare possent.* Et un peu plus loin il s'adresse à Pierre en ces termes : *Tu es petra, illa petra quam erexit, ut Satanas in eam offenderet. Loc. cit.* — *c.* On sait d'ailleurs que le but de saint Éphrem, dans cette *Expositio*, n'est point de rapporter intégralement tous les textes scripturaires, mais seulement de donner un bref commentaire de l'Évangile considéré dans son ensemble, en harmonisant les récits des quatre évangélistes selon l'ordre de Tatien. *Op. cit.*, préface du traducteur, VIII.

g) Conclusion. — Puisque les arguments critiques par lesquels on a voulu combattre l'authenticité de la promesse de Notre-Seigneur, Matth., XVI, 18, n'ont aucun fondement, et que d'ailleurs ce texte, ainsi que nous le montrerons bientôt, a toujours été reconnu par la tradition catholique comme contenant l'enseignement de Notre-Seigneur, on peut, en toute sécurité, conclure à sa parfaite authenticité.

2. *Enseignement contenu dans ce texte relativement à la primauté perpétuelle de Pierre, considérée d'une manière générale.* — Les critiques non catholiques qui admettent l'authenticité du *Tu es Petrus* se sont toujours efforcés de combattre l'interprétation donnée par les théologiens catholiques. Au XVIe siècle, l'on soutenait habituellement que le *super hanc petram* devait s'entendre de Notre-Seigneur, fondement unique auquel il n'est point permis d'en substituer un autre; ou de la foi chrétienne symbolisée par la confession de Pierre. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, l. IV, c. VI, 6, Genève, 1561, p. 373; voir aussi les citations de Luther et des centuriateurs de Magdebourg faites par Bellarmin, *De romano pontifice*, l. I, c. X.

Ces positions ayant été depuis lors à peu près universellement reconnues comme intenables, ceux qui veulent maintenir l'authenticité du texte, ont recours à une autre interprétation. C'est vraiment à Pierre que Notre-Seigneur a adressé ces paroles. Mais par là il a seulement voulu lui conférer un privilège personnel et temporaire, celui de symboliser en quelque sorte l'unité de l'Église, bien qu'en réalité il fût, en tout, égal aux autres apôtres. Pierre exerça notamment ce privilège en prêchant le premier la foi aux juifs et aux gentils et en admettant le premier les gentils dans l'Église. Voir particulièrement Gore, *Roman catholic claims*, Londres, 1909, p. 83 sq.; Hall, *Authority ecclesiastical and biblical*, New York, 1908, p. 161 sq.; Hastings, *Dictionary of the Bible*, Édimbourg, 1900, t. III, col. 759.

Contre ces interprétations si opposées au texte évangélique nous avons à montrer que l'enseignement contenu dans le texte comprend ces deux assertions : Pierre est le seul bénéficiaire immédiat de la promesse de Notre-Seigneur; Pierre en vertu de cette promesse doit avoir, sur toute l'Église, une véritable et perpétuelle primauté de juridiction comportant la plénitude du pouvoir.

a) Pierre est le seul bénéficiaire immédiat de la promesse de Notre-Seigneur. — Car c'est lui qui est seul désigné par toutes les expressions qui peuvent le mettre en évidence. Il est désigné sous le nom qu'il

a porté jusqu'alors, Simon, fils de Jean, et sous le nom nouveau que Notre-Seigneur lui donne et qui indique sa charge nouvelle, Céphas, Pierre. Et dans les phrases suivantes le pronom *tu, tibi*, est répété plusieurs fois avec insistance comme pour écarter toute possibilité d'erreur.

C'est encore ce que signifie l'expression *super hanc petram*, qui ne peut s'entendre que de la personne de Pierre établi comme fondement de l'Église, dépendamment de Notre-Seigneur. Car le pronom *hanc*, bien qu'il puisse parfois se rapporter à un substantif plus éloigné quand celui-ci est le sujet principal du discours, doit manifestement se rapporter ici à Simon Pierre, qui est l'objet principal de la pensée de Notre-Seigneur.

D'ailleurs, dans la langue araméenne, dont les juifs se servaient alors habituellement et dont Notre-Seigneur dut aussi se servir, le même mot Céphas, signifiant rocher ou pierre, désigne à la fois la personne de Pierre et le rocher. D'où nécessité rigoureuse d'identifier les deux, bien que, selon l'usage des grecs et des latins, il y ait deux mots pour les désigner.

Cette désignation résulte encore de tout le contexte. Car la parole de Notre-Seigneur est une réponse manifeste à celle de Pierre, *et ego dico tibi*. Comme tu as confessé ma divinité, que mon Père t'a révélée, je t'établirai, en récompense, le fondement ou le chef de l'Église.

D'ailleurs, on ne peut reconnaître aucune valeur aux arguments cités en faveur d'une interprétation excluant Pierre comme seul bénéficiaire de la promesse de Notre-Seigneur.

a. On ne peut s'appuyer sur ce que tous les apôtres, d'après deux passages de saint Matthieu, XVIII, 18; XXVIII, 30, ont reçu les mêmes pouvoirs. Car dans ces deux passages il s'agit des apôtres unis à Pierre. Les pouvoirs qui leur sont promis ou conférés ne le sont donc point de manière à détruire la promesse faite auparavant à Pierre. En d'autres termes, ces pouvoirs ne sont point promis ou donnés indépendamment de Pierre. C'est ce qu'enseignait déjà Innocent III dans une lettre au patriarche de Constantinople : *Quod si omnibus etiam apostolis simul dictum esse reperias, non tamen aliis sine ipso, sed ipsi sine aliis attributam esse cognosces ligandi et solvendi a Domino facultatem, ut quod non alii sine ipso, ipse sine aliis posset ex privilegio sibi collato a Domino et concessa plenitudine potestatis. Epist.*, CCXIX, *P. L.*, t. CCXIV, col. 760. C'est aussi ce que soutenait au concile du Vatican, dans la discussion conciliaire, le rapporteur de la commission de la foi, Mgr d'Avanzo. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 320 sq. Et c'est l'enseignement formel de Léon XIII, dans l'encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896 : *Sane claves regni cælorum uni creditas Petro item ligandi solvendique potestatem apostolis suis cum Petro collatam sacræ litteræ testantur, at vero summam potestatem sine Petro et contra Petrum unde apostoli acceperint nunquam esse testatam.*

b. On ne peut non plus s'appuyer sur aucun texte des Pères pour soutenir que *super hanc petram* doit être interprété seulement de Notre-Seigneur à l'exclusion de Pierre. Car, comme on le montrera à l'article PAPE, les textes que l'on cite ne sont point opposés à l'interprétation traditionnelle d'ailleurs expressément affirmée dans d'autres passages par ces mêmes Pères. En attendant cette démonstration il suffira, pour le moment, de montrer ici, par l'analyse des principaux Pères cités en cette matière, quelle est leur véritable pensée. Nous citerons particulièrement saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin.

Saint Ambroise, expliquant Luc, IX, 20, où est simplement rapportée la confession de la divinité de Jésus par saint Pierre, remarque incidemment que Jésus, ayant donné presque tous ses noms à ses apôtres, a donné aussi son nom de *petra* (*Petra autem erat Christus*, I Cor., X, 4) à son disciple, *ut et ipse sit Petrus, quod de petra habeat soliditatem constantiæ, fidei firmitatem. Expos. Evang. sec. Lucam*, l. VI, n. 97, *P. L.*, t. XV, col. 1694. Il est manifeste qu'il n'y a ici qu'une allusion au texte *super hanc petram* et que la pensée de saint Ambroise doit plutôt être recherchée dans deux passages où, visant expressément ce même texte, il affirme formellement que Pierre est la *pierre* sur laquelle, en vertu de la promesse de Jésus, l'Église repose. *De fide*, l. IV, c. V, n. 22, *P. L.*, t. XVI, col. 628; *In ps.* XL, n. 30, *P. L.*, t. XIV, col. 1082. On peut voir aussi, dans le même sens, une allusion assez évidente dans *De virginitate*, c. XVI, n. 105, *P. L.*, t. XVI, col. 292. On constate d'ailleurs aisément qu'en s'en tenant strictement au texte cité, l'appellation *petra* est implicitement attribuée à Pierre par le fait que, selon l'expression d'Ambroise, Jésus donne à son disciple son nom de *petra*.

Un peu plus tard que saint Ambroise, et sans qu'on puisse établir aucune dépendance de l'un à l'autre, saint Jérôme, en commentant le texte *Tu es Petrus*, affirme que Pierre a cru *in petram Christum;* mais il ajoute expressément que Jésus a donné à Simon le nom de Pierre et que, selon cette métaphore, Jésus lui dit avec vérité : *ædificabo Ecclesiam meam super te. Comment. in Evang. Matthæi, P. L.*, t. XXVI, col. 117. Jérôme affirme encore ailleurs que l'Église est bâtie *super illam petram*, c'est-à-dire sur l'autorité de Pierre et de ses successeurs. *Epist.*, XV, n. 2, *P. L.*, t. XXII, col. 355.

Presque au même moment saint Augustin affirme aussi que Jésus, confessé par Céphas, est la pierre sur laquelle l'Église est construite. *In Joa. Evang.*, tr. CXXIV, c. XXI, *P. L.*, t. XXXV, col. 1974; *Serm.*, LXXVI, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 419. Mais il ne veut aucunement exclure Pierre comme fondement, puisque celui-ci est proclamé ailleurs la pierre sur laquelle l'Église est construite. *Enarr. in ps. XXX*, n. 5; *XLIX*, n. 4, *P. L.*, t. XXXVI, col. 242, 869. D'ailleurs, dans ses *Retractationes*, le saint docteur, après avoir cité ces deux interprétations, données précédemment par lui, n'en réprouve aucune : *Harum autem duarum sententiarum quæ sit probabilior, eligat lector.* L. I, c. XXI, *P. L.*, t. XXXII, col. 618. On observera aussi que l'unique argument apporté par Augustin en faveur de l'interprétation *super hanc petram Christum*, que Jésus n'a pas dit *tu es petra sed tu es Petrus*, manque de valeur, puisque, dans le langage araméen parlé par Jésus, le mot est le même.

Quant aux textes patristiques où *super hanc petram* reçoit une interprétation morale dont l'application est faite à toute âme chrétienne, Origène, *Comment. in Matth.*, t. XII, n. 10, *P. G.*, t. XIII, col. 997; S. Ambroise, *Expos. Evang. sec. Lucam*, l. VI, n. 98, *P. L.*, t. XV, col. 1694, il est évident que, par une telle application morale, on ne veut porter aucune atteinte à l'interprétation première et véritable, qui est explicitement reconnue dans d'autres circonstances. Origène, *In Exod.*, homil. V, n. 4, *P. G.*, t. XII, col. 329; S. Ambroise, *De fide*, l. IV, c. V, n. 22, *P. L.*, t. XVI, col. 628; *De virginitate*, c. XVI, n. 105, *ibid.*, col. 292; *In ps. XL*, n. 30, *P. L.*, t. XIV, col. 1082.

c. On ne peut non plus objecter les textes de quelques Pères interprétant *super hanc petram* de la confession de Pierre. Car, comme nous le constaterons en étudiant la tradition du IVe et du Ve siècle, à l'article PAPE, ces passages où la confession de Pierre est, par une sorte d'application accommodatice, indiquée comme étant la pierre solide sur laquelle l'Église est bâtie, n'infirment aucunement les textes très formels où ces mêmes Pères entendent *super hanc petram* de Pierre fondement de l'Église.

Pour le moment, quelques indications suffiront relativement aux textes plus souvent cités de saint Hilaire, de saint Épiphane et de saint Jean Chrysostome.

Saint Hilaire de Poitiers († 366) affirme, dans deux passages du *De Trinitate*, que l'Église a été bâtie sur la foi de Pierre, VI, 36; II, 23, *P. L.*, t. x, col. 186 sq.; 66. Mais dans ces passages, où la préoccupation principale du saint docteur est de soutenir contre les ariens la consubstantialité du Verbe, son but est surtout de faire ressortir la foi de Pierre en cette divine consubstantialité, comme le montrent l'insistance avec laquelle il commente les paroles de Pierre, *Tu es Christus Filius Dei vivi*, col. 186, et l'éloge qu'il donne à sa confession, col. 187. C'est ainsi que par une sorte d'application accommodatice, il appelle la foi de Pierre le fondement de l'Église. Cette foi a les clefs du royaume céleste; ce qu'elle lie ou délie sur la terre sera lié ou délié dans les cieux, col. 187 sq.

Mais cette application accommodatice faite par Hilaire dans ces cas particuliers ne diminue en rien la valeur doctrinale des autres textes, plus nombreux et très explicites, où le saint docteur interprète *super hanc petram* de Pierre lui-même comme chef de l'Église. Pierre a reçu les clefs du royaume des cieux; sur Pierre a été bâtie l'Église, contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront jamais; ce que Pierre lie ou délie sur la terre reste lié ou délié au ciel. *In ps. CXXXI*, 4, *P. L.*, t. IX, col. 130; *Comment. in Matth.*, XVI, 7, col. 1010; *De Trinitate*, VI, 20, *P. L.*, t. X, col. 172. Voir HILAIRE, t. VI, col. 2454.

De même on cite de saint Épiphane († 403) cette phrase, que, sur la pierre de la foi solide de Pierre, Jésus-Christ a établi son Église. *Hær.*, LIX, 7, *P. G.*, t. XLI, col. 1029. Mais, tout en faisant ressortir, par ces expressions, la foi de Pierre qui a excellemment confessé le Fils de Dieu, et le vrai Fils de Dieu, comme l'indique l'expression *Filius Dei vivi*, Épiphane, dans le même passage, donne à Pierre le nom de pierre solide sur laquelle, comme sur un fondement, notre foi s'appuie. Et dans le paragraphe suivant il appelle encore Pierre le fondement très ferme de la maison de Dieu, *Hær.*, LIX, 8, col. 1029; et il entend en ce sens les paroles de Notre-Seigneur, *Pasce oves meas.* Joa., XXI, 15. Ailleurs, Épiphane dit encore que Pierre a été choisi par Notre-Seigneur pour être le chef de ses disciples. *Hær.*, LI, 17, col. 921.

On cite aussi un passage, d'ailleurs très bref, de saint Jean Chrysostome où *super hanc petram* est entendu de la foi de la confession de Pierre. *In Matth.*, homil. LIV, 2, *P. G.*, t. LVIII, col. 534. Mais, par cette parole bien incidente, le saint docteur ne veut pas rejeter le sens littéral de Pierre fondement de l'Église, puisque dans la même phrase il affirme que par là Notre-Seigneur a établi Pierre comme pasteur, et que dans plusieurs des phrases suivantes cette même idée des pouvoirs éminents conférés à Pierre est plusieurs fois répétée. La phrase incidente où *super hanc petram* est ainsi commenté ne peut donc être qu'une application morale du texte évangélique, ayant pour but de faire ressortir, contre les ariens particulièrement visés dans ce passage, l'excellence de la foi en la consubstantialité du Verbe. D'ailleurs, Jean Chrysostome, en plusieurs endroits, entend de Pierre fondement de l'Église, le texte de saint Matthieu, XVI, 18 : *In Joa.*, homil. XIX, *P. G.*, t. LIX, col. 122, où il interprète Joa., XXI, 15, dans le sens du pouvoir concédé par Notre-Seigneur à Pierre sur toute l'Église; *De sacerdotio*, II, 1, *P. G.*, t. XLVIII, col. 631, où il entend aussi de Pierre seul les paroles rapportées par saint Luc, XXII, 31. Cf. *In Acta apostolorum*, homil. III, *P. G.*, t. LX, col. 36 sq. Nombreux aussi sont les textes où le saint docteur loue les hautes prérogatives de Pierre avec des expressions contenant des allusions évidentes à Matth., XVI, 18, comme quand il appelle Pierre, la pierre infrangible, le rocher immuable. *De eleemosyna*, homil. III, 4, *P. G.*, t. XLIX, col. 208; la colonne de l'Église, l'appui de la foi, le fondement de la confession de la foi. *Homilia de decem millium talentorum debitore*, 3, *P. G.*, t. LI, col. 20. Voir aussi *Homilia in illud : Hoc scitote quod in novissimis diebus*, 4, *P. G.*, t. LVI, col. 275; homil. IV, *in illud : Vidi Dominum*, *P. G.*, t. LVI, col. 123.

d. Enfin on ne peut opposer les textes où saint Augustin dit que Pierre, quand il reçut les clefs, représentait l'Église. Car Augustin explique lui-même pour deux de ces passages, en quel sens il entend cette assertion. Pierre représentait l'Église parce qu'il figurait les justes qui sont membres de l'Église, tandis qu'en la personne de Judas étaient figurés les méchants. *In Joa. Evang.*, tr. L, c. XII, *P. L.*, t. XXXV, col. 1763. De même, Pierre est indiqué comme figurant allégoriquement la vie présente de l'Église, avec son activité, ses épreuves et ses souffrances, tandis que Jean est le symbole de la vie contemplative du ciel. *Ibid.*, tr. CXXIV, 5, col. 1973 sq. On est donc autorisé à admettre aussi une interprétation allégorique pour le troisième texte, *Epist.*, LIII, 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 196, où l'assertion est d'ailleurs purement incidente. Or n'est-il pas évident que de telles interprétations allégoriques ne peuvent priver de leur valeur doctrinale les passages où saint Augustin affirme expressément la primauté conférée à Pierre par Notre-Seigneur. *Contra epistolam Manichæi*, IV, *P. L.*, t. XLII, col. 175; *De baptismo contra donatistas*, l. II, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XLIII, col. 127.

b) Pierre, seul bénéficiaire de la promesse de Notre-Seigneur, doit, en vertu de cette promesse, avoir sur toute l'Église *une véritable primauté de juridiction comportant la plénitude de tout pouvoir dans l'Église*, et cette primauté doit être perpétuelle. C'est ce qu'expriment les trois comparaisons dont Notre-Seigneur se sert pour exprimer le rôle de Pierre dans la société nouvelle que Notre-Seigneur veut établir : Pierre en sera le fondement; Pierre en aura les clefs; Pierre y aura le pouvoir de lier et de délier.

Mais avant d'indiquer le sens exprimé par ces trois comparaisons, il importe de déterminer celui qui doit être donné à *Ecclesiam meam.* — *a.* Le mot *Ecclesia*, dans l'Ancien Testament, soit dans le grec des Septante, soit dans le grec original, signifie le plus souvent le peuple israélite, peuple choisi de Dieu, appelé par lui à une vocation spéciale et particulièrement dirigé ou gouverné par lui. Deut., XXIII, 1, 3, 8; II Esd., XIII, 3; Lament., I, 10; Ps. LXXXVIII, 6; CXLIX, 1. Notre-Seigneur se sert de cette même expression pour désigner son peuple ou la société nouvelle qu'il veut fonder. Mais en y ajoutant *meam*, il nous avertit qu'il s'agit d'un peuple nouveau ou d'une société nouvelle sur laquelle il a, comme rédempteur, des droits spéciaux. D'ailleurs nous savons, par l'ensemble des prophéties annonçant la révélation chrétienne, que l'alliance avec le peuple choisi devait prendre fin à l'avènement du Messie et faire place à une nouvelle alliance, étendue désormais à toute l'humanité et définitivement établie jusqu'à la consommation des siècles. Nous sommes encore avertis par le mot *ædificabo* qu'il s'agit d'une société nouvelle, encore à établir et dont Notre-Seigneur va lui-même déterminer la constitution.

b. C'est de cette société nouvelle que Pierre, selon la promesse de Notre-Seigneur, doit être le fondement, puisque c'est sur lui qu'elle doit être bâtie. Et comme cette société est un édifice moral, *petra* ne peut avoir ici qu'un sens métaphorique. Comme la pierre, servant de fondement à un édifice, lui donne la solidité et la stabilité, selon Matth., VII, 24, en même temps que la cohésion et l'unité, ainsi Céphas procurera à l'Église

de Jésus-Christ une perpétuelle solidité en même temps qu'une constante unité, de telle sorte que les puissances de l'enfer ne pourront jamais prévaloir contre elle. Et comme dans une société, ce qui donne la solidité et l'unité, c'est l'autorité, Céphas, pour accomplir son rôle de fondement dans la société nouvelle, devra donc y posséder l'autorité. Cette autorité il devra l'exercer au nom de Jésus et dépendamment de lui, puisque l'Église reste sienne et que Jésus est le fondement principal sur lequel elle repose. Mais cette autorité devra être effective sur tous les membres de cette Église, puisque pour appartenir à Jésus et lui rester unis ils doivent s'appuyer sur Pierre et dépendre de lui. Cette autorité devra être perpétuelle et durer jusqu'à la consommation des siècles, puisque la société nouvelle doit avoir cette durée comme l'indiquent la parole absolue *non prævalebunt adversus eam* et cette autre *ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi*, Matth., XXVIII, 20, et que cette société ne peut subsister sans son fondement, contre lequel tous les efforts de l'ennemi seront toujours impuissants.

D'ailleurs, les autres sens que l'on a voulu donner aux expressions *Pierre fondement de l'Église*, sont en opposition avec le texte lui-même. C'est ce que l'on doit dire de cette interprétation que Pierre est fondement seulement au même titre que les autres apôtres, appelés fondements, Eph., II, 20, parce qu'ils ont été les premiers propagateurs de la doctrine de Notre-Seigneur. Car le rôle des apôtres, comme celui des prophètes, fut seulement un rôle temporaire, tandis que le rôle assigné à Pierre, d'après la volonté formelle de Notre-Seigneur, doit être un rôle permanent jusqu'à la consommation des siècles. Car c'est par le fondement de Pierre qu'une invincible solidité est assurée à l'Église jusqu'à la fin des temps. Pour la même raison, on ne peut non plus admettre que Pierre soit appelé fondement de l'Église seulement à titre personnel et temporaire, en ce sens qu'il devait le premier prêcher l'Évangile aux juifs et aux gentils, et que le premier aussi il devait admettre les gentils dans l'Église.

c. La primauté de Pierre est exprimée aussi par *les clefs du royaume des cieux* que Notre-Seigneur promet de donner à Pierre. Le royaume des cieux a presque exclusivement, dans le Nouveau Testament, le sens général de règne du Messie, prédit par les prophètes, attendu par les juifs, annoncé par le précurseur, prêché par Jésus et par ses apôtres et établi sur la terre par Jésus jusqu'à la fin des siècles. A cette acception fondamentale se rattachent, suivant le contexte, plusieurs acceptions particulières : la prédication évangélique de ce royaume annoncé, proposé à l'acceptation de tous, Matth., V, 20; VII, 21; XIX, 14; XXI, 31, 43; XXV, 34; Marc., X, 14 sq.; XV, 43; Luc., IV, 43; IX, 2, 60; XII, 31 sq.; XVII, 17; XXIII, 51; Act., XXVIII, 23; I Cor., VI, 9; Rom., XIV, 17; le glorieux avènement de Jésus venant à la fin des temps pour exercer sur tous les hommes son jugement souverain, Matth., XVI, 28; Luc., XXI, 31; la gloire céleste comme terme final auquel conduit le règne de Jésus commencé sur la terre, Matth., V, 3, 10; VIII, 11; XXV, 34; Act., XIV, 22; II Thes., I, 5. Il faut ajouter une dernière acception que suggère précisément Matth., XVI, 19 : le royaume des cieux est le royaume du Christ établi sur la terre, jusqu'à la fin des siècles. Car la métaphore du verset 19 étant la continuation de celle du verset 18, *regnum cælorum* ne peut être que l'Église nouvelle que Jésus venait d'annoncer et sur laquelle Pierre est établi comme fondement. Et c'est d'elle aussi que les clefs sont confiées à Pierre. C'est d'ailleurs en toute vérité que l'Église dont Jésus est le divin architecte, est désignée sous le nom de royaume des cieux, puisqu'elle est ici-bas l'ébauche du règne céleste. Ce nom convenait aussi pour signifier, à l'encontre des idées charnelles des juifs sur la domination terrestre du Messie, le caractère et le but surnaturel de la société nouvelle.

C'est de cette société nouvelle ou de ce royaume nouveau que Pierre recevra les *clefs*. Expression évidemment métaphorique que l'on doit entendre d'après l'usage suivi dans toutes les langues et dans tous les pays et d'ailleurs consacré par le Nouveau Testament, Apoc., I, 18; XXI, 1, et auparavant par l'Ancien, Is., XXII, 22. D'après cet usage la remise des clefs d'une maison, d'un édifice ou des portes d'une ville signifie la remise de la propriété et du droit d'administration de cette maison, de cet édifice, ou la remise du pouvoir de régir ou de gouverner. Et comme aucune restriction n'est formulée dans la promesse faite par Notre-Seigneur, c'est donc le plein pouvoir de régir ou de gouverner la société nouvelle ou l'Église nouvelle, qui est promis à Pierre.

d. La primauté de juridiction promise à Pierre sur la société nouvelle est encore exprimée par la promesse du *pouvoir de lier et de délier*. C'est un fait bien connu qu'au temps de Notre-Seigneur, d'après l'usage communément reçu, surtout parmi les rabbins, l'expression correspondant à *ligare* était employée pour signifier le jugement que l'on portait sur l'étendue de l'obligation de la loi dans tel cas donné. De même *solvere* signifiait la déclaration que la loi n'obligeait point ou n'obligeait que dans une telle mesure. Notre-Seigneur fait allusion à cet usage quand il reproche aux scribes et aux Pharisiens d'imposer aux autres de lourds et intolérables fardeaux, tandis qu'ils ne veulent point eux-mêmes les remuer avec leur doigt : *Alligant enim onera gravia et importabilia et imponunt in humeros hominum : digito autem suo nolunt ea movere.* Matth., XXIII, 4.

Le même sens fondamental doit être donné ici à *ligare* et à *solvere*, mais avec une extension plus grande, à cause du pouvoir illimité promis à Pierre d'après le verset 18 et le commencement du verset 19.

C'est, en effet, un pouvoir illimité qui est promis à Pierre, comme l'indiquent les expressions si absolues employées par Notre-Seigneur : *Quodcumque ligaveris super terram*, donc la plénitude du pouvoir législatif, judiciaire et coercitif, ainsi que du pouvoir administratif dans toute l'Église.

Quodcumque solveris super terram signifie également la plénitude du pouvoir de remettre ou de faire cesser tout lien, toute obligation, sentence ou pénalité dans toute l'Église et pour tous ses membres, de telle sorte toutefois que l'on maintienne le droit divin ou l'institution divine.

e. Cette primauté de juridiction est promise à Pierre *à perpétuité* : c'est-à-dire à Pierre et à ses successeurs jusqu'à la consommation des siècles. Car le fondement sur lequel l'Église doit être bâtie et qui doit lui assurer une invincible solidité contre toutes les attaques de ses ennemis, doit durer autant que l'Église. Or, d'après le contexte, l'Église doit durer jusqu'à la consommation des siècles, puisque les puissances de l'enfer, *portæ inferi*, c'est-à-dire les démons avec tous ceux qui composent leur cité infernale, et qui exerceront leur puissance contre elle, surtout par l'hérésie, ne la vaincront pas, ne la subjugueront pas; leurs agressions répétées contre elle resteront finalement sans succès. C'est le sens de οὐ κατισχύσουσιν qui suppose une lutte, une agression violente restant finalement sans succès.

Quelques interprètes entendent ici *portæ inferi* de la demeure des morts, d'après quelques textes de l'Ancien Testament, Is., XXXVIII, 10; Job., XXXVIII, 17; Ps. IX, 15; CVII, 18. Voir ENFER, t. V, col. 28 sq. Et ils donnent cette interprétation : la mort à l'empire de laquelle tout est soumis, ne vaincra jamais l'Église

qui sera donc toujours ferme et immortelle. Schanz, *Apologie des Christentums*, 3e édit., Fribourg, 1906, p. 494; Prosper Schepens, *L'authenticité de saint Matthieu, XVI, 18*, dans les *Recherches de science religieuse*, septembre-novembre, 1920, p. 271 sq. La perpétuité de l'Église et conséquemment la primauté de Pierre est ainsi maintenue. Mais le sens de οὐ κατισχύσουσιν supposant l'idée d'agression ou de lutte n'est point sauvegardé.

c) Toute cette interprétation est confirmée par la tradition catholique constante et par l'enseignement de l'Église. Cette tradition sera exposée en détail à l'article Pape. Pour le moment nous nous bornerons à mentionner les Pères ou auteurs ecclésiastiques du IIIe, du IVe et du commencement du Ve siècle, qui citent ou au moins qui indiquent cette interprétation du texte de saint Matthieu. Et nous y ajouterons à partir du milieu du Ve siècle les principales déclarations doctrinales du saint-siège ou des conciles sur ce point.

Au IIIe siècle, Tertullien, *Præscript.*, XXII, *P. L.*, t. II, col. 34; *Adversus gnosticos scorpiace*, X, col. 142; S. Cyprien, *De catholica Ecclesiæ unitate*, IV, édit. Hartel, Vienne, 1868, t. I, p. 212; *Epist.*, LXIX, 8; LXXI, 3, *P. L.*, t. IV, col. 406, 410; *Epist.*, LXXIII, *ad Jubaianum*, 7, 11, *P. L.*, t. III, col. 1114, 1116; Origène, *In Exod.*, homil. V, 4, *P. G.*, t. XII, col. 329; *In Joa.*, tom. V, 3, *P. G.*, t. XIV, col. 188.

Au IVe siècle, Aphraate de Syrie († vers 356), *Demonstr.*, VII, 15, dans Graffin, *Patrologia syriaca*, t. I, p. 335; *Demonstr.*, XXII, 12, t. II, p. 35; S. Éphrem, aux endroits cités précédemment, ainsi qu'Eusèbe de Césarée et S. Épiphane; S. Hilaire († 366), *De Trinitate*, l. VI, c. XX, XXXVII, *P. L.*, t. X, col. 172, 188; *Comment. in Matth.*, c. XVI, 7, *P. L.*, t. IX, col. 1010, *In ps. CXXI*, 4; *CXLII*, 8, col. 730, 836; S. Basile († 379); *Adversus Eunomium*, l. II, 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 580; S. Grégoire de Nazianze († 390), *Orat.*, XXXII, 18, *P. G.*, t. XXXVI, col. 193; S. Grégoire de Nysse, *Orat.*, II, *de S. Stephano*, *P. G.*, t. XLVI, col. 734; S. Jean Chrysostome († 407), *In Matth.*, homil. LIV, 2, *P. G.*, t. LVIII, col. 534; S. Astérius († 410), *Homil. in SS. Petrum et Paulum*, *P. G.*, t. XL, col. 268; Marius Victorinus († 370), *In Epist. Pauli ad Galatas*, l. I, *P. L.*, t. VIII, col. 1155; S. Zénon de Vérone († 380), *Tractatus*, l. I, tr. XIII, 8; l. II, tr. XIII, *P. L.*, t. XI, col. 351, 430; S. Ambroise († 397), *De fide*, l. IV, 50, *P. L.*, t. XVI, col. 628; *Expos. Evang. sec. Lucam*, l. IV, 10; l. VI, 97, col. 1633, 1694; *In ps. XL*, 30, *P. L.*, t. XIV, col. 1802; S. Gaudentius de Brescia († 410), *Serm.*, XX, *de Petro et Paulo*, *P. L.*, t. XX, col. 995; S. Jérôme († 420), *Epist.*, XV, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 355; *Comment. in Evang. Matthæi*, l. III, 16, *P. L.*, t. XXVI, col. 424.

Dans la première moitié du Ve siècle, S. Augustin († 430), *Enarr. in ps. XXX*, 5; *LXIX*, 4; *CIII*, 2, *P. L.*, t. XXXVI, col. 242, 869 1359; S. Nil († 430), *Epist.*, l. II, epist. CCLXI, *P. G.*, t. LXXIX, col. 333; S. Cyrille d'Alexandrie († 444), *In Is.*, l. III, c. III, *P. G.*, t. LXX, col. 729; *Comment. in Matth.*, XVI, 18, *P. G.*, t. LXXII, col. 424; *In Joa. Evang.*, l. II, *P. G.*, t. LXXIII, col. 220.

A partir de cette même époque cette interprétation de Matth., XVI, 18, est manifeste dans plusieurs affirmations doctrinales des souverains pontifes, notamment de S. Boniface Ier, *Epist.*, XIV, 1, *P. L.*, t. XX, col. 777, de S. Zozime, *Epist.*, XII, *ibid.*, col. 676, de S. Léon Ier *Serm.*, III, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 146 sq., et de S. Simplice († 483), *Epist.*, IV, *P. L.*, t. LVIII, col. 40. Cet enseignement est encore plus manifeste dans la profession de foi du pape saint Hormisdas imposée, après 517, à tous les évêques d'Orient désireux d'être en communion avec l'Église romaine. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 171. Voir col. 164. On sait que cet enseignement, affirmé de nouveau par le IVe concile général de Constantinople en 870, Denzinger-Bannwart, n. 341, et souvent répété dans les documents ecclésiastiques des siècles suivants, fut solennellement défini par le concile du Vatican : *Huic tam manifestæ sacrarum Scripturarum doctrinæ, ut ab Ecclesia catholica semper intellecta est, aperte opponuntur pravæ eorum sententiæ qui constitutam a Christo Domino in sua Ecclesia regiminis formam pervertentes, negant solum Petrum præ ceteris apostolis sive seorsum singulis sive omnibus simul vero proprioque jurisdictionis primatu fuisse a Christo instructum, aut qui affirmant eumdem primatum non immediate directeque ipsi beato Petro sed Ecclesiæ et per hanc illi ut ipsius Ecclesiæ ministro delatum fuisse.* Sess. IV, c. I.

3. *Enseignement contenu dans ce texte relativement à l'infaillibilité pontificale.* — Il peut être ainsi formulé d'après tout ce qui précède. — *a)* Selon la promesse formelle de Jésus, Pierre sera, jusqu'à la consommation des siècles, le fondement sur lequel l'Église repose. Et par ce perpétuel fondement de Pierre, l'Église est divinement assurée de posséder, jusqu'à la fin des siècles, une solidité à toute épreuve contre toutes les attaques des puissances infernales, et *portæ inferi non prævalebunt adversus eam;* que ces attaques aient pour objet la divine constitution de l'Église, ou l'intégrité de la doctrine qui lui a été confiée par le divin Maître. En d'autres termes, c'est l'autorité suprême de Pierre établi par Jésus perpétuel fondement de l'Église, qui assure à celle-ci son absolue indéfectibilité dans la foi.

b) Pour que Pierre, divinement établi comme fondement de l'Église jusqu'à la fin des siècles, puisse ainsi assurer perpétuellement à l'Église cette universelle et absolue indéfectibilité dans la foi, il est nécessaire que Pierre soit lui-même divinement préservé de toute erreur et même de toute possibilité d'erreur, dans l'enseignement qu'il impose à la croyance de tous les fidèles. Sinon la promesse de Jésus serait vaine et le moyen choisi par sa divine sagesse pour assurer à son Église une perpétuelle et absolue indéfectibilité dans la foi, serait non seulement inefficace, mais même absolument contraire à la fin que Jésus s'est proposée.

La volonté de Jésus est donc manifeste. Pierre enseignant tous les fidèles, en vertu de son autorité suprême, doit pour assurer à l'Église une absolue et constante indéfectibilité dans la foi, être lui-même, dans l'exercice de cette autorité, divinement préservé de toute possibilité d'erreur dans la foi. Ce qui signifie en réalité que son magistère suprême à l'égard de l'Église universelle doit être nécessairement infaillible.

c) Cette interprétation du texte de saint Matthieu est confirmée par la tradition catholique constante. Déjà indiquée à la fin du IVe siècle par saint Ambroise, *De fide*, IV, 56, *P. L.*, t. XVI, col. 628, et au Ve siècle par le pape saint Léon le Grand († 461), *Serm.*, LXII, c. II; LXXXIII, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 350 sq., 430, et par le pape saint Simplice († 483), *Epist.*, IV, *P. L.*, t. LVIII, col. 40, elle fut encore plus explicitement affirmée au commencement du VIe siècle dans le formulaire de foi du pape saint Hormisdas († 523) : *Prima salus est rectæ fidei regulam custodire et a constitutis Patrum nullatenus deviare. Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi prætermitti sententia dicentis : Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam,* Matth., XVI, 18, *hæc quæ dicta sunt rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica citra maculam semper est catholica servata religio.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 171. Voir col. 164.

On sait d'ailleurs que cette profession de foi fut d'un usage constant chez les grecs, qu'elle fut formellement approuvée en 869 par le IVe concile de Constantinople, *P. L.*, t. CXXIX, col. 35 sq.; Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 316, et qu'elle fut de nouveau solennellement

confirmée par le concile du Vatican, sess. IV, c. IV.

D'ailleurs, en étudiant bientôt l'enseignement traditionnel, nous aurons souvent l'occasion de constater chez les auteurs ecclésiastiques et les théologiens l'enseignement explicite très fréquent de cette interprétation du texte *Tu es Petrus*.

2° *Texte de saint Luc.* — *Ait autem Dominus : Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum. Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua : et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*, XXII, 31. Ce texte se rapportant immédiatement et principalement au dogme de l'infaillibilité pontificale, nous devons l'étudier ici d'une manière particulière, mais sans nous arrêter à prouver son authenticité, qui n'a jamais été l'objet d'aucune attaque ni d'aucune discussion, bien qu'il se rencontre uniquement chez saint Luc. D'ailleurs, après la démonstration de l'authenticité du texte de saint Matthieu, le texte de saint Luc, qui a avec celui de saint Matthieu un parallélisme si marqué, ne peut présenter aucune difficulté.

1. *Exégèse du texte.* — L'appellation répétée : Simon, Simon, du ℣. 31 et le quadruple emploi, dans la Vulgate comme dans le texte grec, des pronoms *tu, te, tua, tuos*, περὶ σοῦ, ἡ πίστις σου, σύ, τοῦς ἀδελφούς σου, au ℣. 32, sont une preuve manifeste que Jésus, bien qu'il indique incidemment un péril commun, *expetivit vos ut cribraret sicut triticum*, adresse particulièrement à Pierre la promesse solennelle du ℣. 32. Il était impossible de prendre plus de précautions pour désigner nommément Pierre. Que l'on se rappelle d'ailleurs le texte manifestement parallèle Matth., XVI, 16, où Jésus se sert d'expressions, semblables pour désigner spécialement Pierre.

Ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum, indiquent un danger commun à Pierre et à ses frères. Selon la force de l'expression *ut cribraret sicut triticum*, τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον, il s'agit d'un danger très grand. Satan a désiré vous secouer, vous agiter comme on agite le grain dans un crible. Ces attaques violentes de Satan ont pour but de chasser, de l'âme de Pierre et de ses frères, la foi chrétienne, puisque le remède promis par Jésus, d'après le reste de son discours, est l'indéfectibilité dans la foi, assurée à tous, à Pierre immédiatement et à ses frères médiatement par la confirmation que Pierre leur donnera. Enfin l'inutilité de ces efforts de l'enfer est insinuée par le mot *expetivit*, ἐξητήσατο, qui signifie un simple souhait ou désir; expression qui d'ailleurs concorde avec Matth., XVI, 19, *et portæ inferi non prævalebunt adversus eam*, exprimant l'insuccès final des attaques des puissances infernales contre l'Église.

Ego rogavi pro te. La prière de Jésus, toujours efficace, *ego autem sciebam quia semper me audis*, Joa., XI, 42, est un gage assuré que la promesse qui va être faite à Pierre sera infailliblement accomplie.

Ut non deficiat fides tua, ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου. Toute destruction de la foi de Pierre, ou toute cessation, quelle qu'elle soit, est donc complètement écartée. Il est d'ailleurs manifeste que la foi dont il s'agit ici est la foi au sens théologique d'assentiment à la vérité révélée, selon l'usage le plus habituel du Nouveau Testament. Voir Foi, t. VI, col. 57 sq. Il est non moins certain qu'il s'agit ici principalement de la foi de Pierre, parlant ou enseignant comme chef de l'Église pour confirmer ses frères, comme l'indique surtout la prière spéciale de Jésus pour la foi de Pierre seul, malgré le danger si menaçant pour la foi de tous, selon les paroles *expetivit vos*. La sauvegarde contre ce danger commun étant, d'après la parole formelle de Jésus, la seule indéfectibilité de Pierre dans la foi, il faut bien que ce soit l'indéfectibilité ou l'infaillibilité de Pierre parlant comme chef de l'Église.

Sed tu aliquando conversus, καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας, est une phrase incidente diversement interprétée; mais de quelque manière qu'on l'explique, le sens de la phrase principale ne peut être modifié. Aussi, laissant de côté l'exposé critique des diverses opinions émises, nous nous bornerons aux remarques suivantes : *a)* Aucun argument vraiment démonstratif ne s'oppose à ce que *conversus*, ἐπιστρέψας, s'entende de l'annonce de la conversion de Pierre après son reniement. La simple absence d'indication antérieure de la chute de Pierre étant un argument purement négatif, ne peut suffire. Il est d'ailleurs manifeste, d'après les paroles antécédentes *expetivit vos*, que le danger est annoncé pour tous, conséquemment aussi pour Pierre. — *b)* Quant aux interprétations plus ou moins fondées donnant à ἐπιστρέψας le sens adverbial, à ton tour; ou le sens intransitif, se tourner vers quelqu'un pour l'aider et prendre soin de lui; ou encore le sens intransitif, revenir au calme et à la tranquillité; ou le sens actif, convertir en ramenant à Dieu; on peut, sans les rejeter absolument comme inadmissibles, affirmer qu'elles s'accordent difficilement avec le sens le plus habituel d'ἐπιστρέφω dans le Nouveau Testament, qui est : revenir à Dieu en s'éloignant de l'infidélité ou du péché, soit que ἐπιστρέφω soit accompagné de l'expression ἐπὶ τὸν Κύριον, Act., IX, 35; XI, 21, ou de ἐπὶ τὸν θεόν, Act., XIV, 14; XV, 19; XXVI, 20, ou de πρὸς Κύριον, II Cor., III, 16, ou d'une expression similaire, I Pet., II, 25, soit que ἐπιστρέφω soit employé seul, Matth., XIII, 15; Marc., IV, 12; Act., III, 19; XXVIII, 27.

Confirma, στήρισον, selon son sens habituel dans le Nouveau Testament, Rom., I, 11; XVI, 25; I Thes., III, 2, 13; II Thes., II, 17; III, 3; Jac., V, 8; I Pet., V, 10; Apoc., III, 2. signifie, au sens propre, soutenir, rendre stable, ferme, et, au sens figuré, affermir, fortifier. D'après le contexte, il s'agit de l'affermissement de la foi que Pierre doit donner à ses frères pour les garantir contre le danger qui les menace tous. C'est à cette fin que, suivant la promesse divine, Pierre est rendu lui-même indéfectible dans la foi.

Quant à *fratres tuos*, on ne peut en restreindre ici le sens aux seuls apôtres, soit pendant le temps de la passion, où Pierre, d'après le récit évangélique, loin de confirmer ses frères, faiblit lui-même; soit pendant le reste de la vie des apôtres, car, d'après tout le contexte, Jésus veut manifestement que l'affermissement procuré par Pierre s'étende, de droit, à tous ceux dont la foi est menacée par les efforts de Satan, conséquemment à tous les fidèles de tous les temps. C'est d'ailleurs ce que suggère la comparaison avec le texte manifestement parallèle de Matth., XVI, 18, prédisant l'insuccès final des efforts perpétuels de Satan contre l'Église jusqu'à la consommation des siècles.

2. *L'enseignement contenu dans ce texte* relativement à l'infaillibilité pontificale est donc certain. Pierre et ses successeurs jusqu'à la consommation des siècles, parlant ou enseignant comme chefs de l'Église, doivent confirmer dans la foi, jusqu'à la fin des temps, tous les fidèles considérés isolément ou collectivement, en les faisant participer à leur propre indéfectibilité. Mais pour que la promesse de Jésus ne soit point vaine, et que les fidèles ne soient pas entraînés dans l'erreur, il faut que cet enseignement de Pierre et de ses successeurs, parlant comme chefs de l'Église, soit, en droit et en vertu de la promesse divine, absolument et constamment garanti contre toute possibilité de défaillance dans la foi. Pierre et ses successeurs enseignant, comme chefs de l'Église, ce que les fidèles sont tenus de croire, doivent donc être infaillibles. Aucune difficulté ne peut être faite au sujet de la chute ou du reniement de Pierre, à supposer que ce soit la véritable

interprétation du texte scripturaire. Car il est manifeste que l'infaillibilité de Pierre, allant de pair avec sa primauté, ne lui fut effectivement conférée qu'après la résurrection de Jésus-Christ. Joa., XXI, 16.

3. Cet enseignement est confirmé par l'*interprétation constante de la tradition catholique*, comme nous le montrerons bientôt. Il suffira de noter présentement que, depuis la première indication faite par saint Ambroise, *De fide*, l. IV, n. 56, *P. L.*, t. XVI, col. 628, ce texte a été fréquemment cité par les écrivains ecclésiastiques en faveur de l'infaillibilité pontificale. Nous signalerons particulièrement S. Cyrille d'Alexandrie, *Comment. in Lucam*, XXII, 32, *P. G.*, t. LXXII, col. 916; S. Léon le Grand, *Serm.*, LXXXIII, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 431; S. Gélase, *Epist.*, V, *P. L.*, t. LIX, col. 30; Pélage II, *Epist.*, III, *P. L.*, t. LXXII, col. 707, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 246; le B. Urbain II, *Epist.*, LVIII, LX, CXLV, *P. L.*, t. CLI, col. 337, 341, 421; S. Pierre Damien, *Serm.*, XXIII, *P. L.*, t. CXLIV, col. 636; Innocent II, *Epist.*, CCCCXLVII, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 517; Denzinger-Bannwart, n. 387; S. Bernard, *Epist.*, CXC, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1053 sq.; S. Thomas, *Contra errores græcorum*, XXXII, *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. I, a. 10.

On sait aussi que l'autorité de ce texte en faveur de l'infaillibilité pontificale a été confirmée par plusieurs documents ecclésiastiques, notamment par saint Agathon, *Epist.*, I, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1169, 1205, et saint Léon IX, *Epist.*, C, n. 7, 32, *P. L.*, t. CXLIII, col. 748, 765; et qu'elle a été formellement approuvée par le concile du Vatican faisant cette solennelle déclaration : *Quorum* (c'est-à-dire des successeurs de Pierre) *apostolicam doctrinam omnes venerabiles Patres amplexi et sancti doctores orthodoxi venerati atque secuti sunt; plenissime scientes hanc sancti Petri sedem ab omni semper errore illibatam permanere, secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam : Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Sess. IV, c. IV.

III. Enseignement traditionnel. — I[re] *période*, depuis les temps apostoliques jusque vers l'an 260, caractérisée principalement par la croyance à la constante et intégrale permanence de la doctrine apostolique chez tous les successeurs de Pierre. — Cette croyance est attestée par le témoignage de saint Irénée.

Ce témoignage concernant directement l'infaillibilité doctrinale doit être étudié ici plutôt qu'à l'article Pape, où nous n'aurons plus qu'à déduire les conclusions relatives à la primauté pontificale considérée d'une manière générale.

Le texte se lit, *Cont. hær.*, III, III, 2 : *Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem* (leçon rectifiée d'après les mss.; le texte reçu est *potiorem*) *principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quæ est ab apostolis traditio.*

A cause de la très grande importance qui a toujours été donnée à ce texte dans la démonstration catholique, il convient de mettre en pleine lumière l'enseignement qu'il contient. Et, à cet effet, il est nécessaire tout d'abord de bien déterminer, d'après l'exposition même d'Irénée, le but et en même temps toute la trame de son argumentation.

1. Le but d'Irénée est de mettre fin à toutes les échappatoires des gnostiques qui, sous divers prétextes, refusaient de se rendre à l'autorité de l'Écriture ou à celle de la tradition. *Cont. hær.*, l. III, c. II, *P. G.*, t. VII, col. 846 sq. Il a donc recours à l'argument ultérieurement appelé argument de prescription. Seules ces Églises possèdent la vérité qui remontent aux apôtres par une suite ininterrompue d'évêques choisis par eux et gardant leur enseignement. Et comme il serait trop long d'énumérer toutes ces Églises, avec la succession de tous leurs évêques, l'évêque de Lyon fait appel à la tradition venant des apôtres, et à la foi annoncée aux hommes, telles qu'elles sont dans la plus considérable de toutes les Églises, l'Église fondée et établie à Rome par les apôtres Pierre et Paul. Église connue de tous et dont l'enseignement est venu jusqu'à nous par la succession des évêques. Enseignement qui confond tous ceux qui, de quelque manière, soit en recherchant ce qui leur plaît, soit par vaine gloire ou par aveuglement, soit par attachement au mal, amassent là où ils ne le doivent point, *præterquam oportet colligunt.* C'est avec cette Église que toutes les autres doivent s'accorder, à cause de son éminente autorité; avec cette Église par l'intermédiaire de laquelle l'enseignement qui vient des apôtres est conservé par tous les fidèles, col. 849. Puis, après avoir cité la liste des évêques jusqu'à Éleuthère, qui était alors évêque de Rome, Irénée conclut : c'est par cette succession que, dans l'Église, la tradition des apôtres et l'enseignement de la vérité sont parvenus jusqu'à nous, col. 851. C'est donc uniquement à cette Église qui possède la tradition venant des apôtres que l'on doit demander la vérité, c. IV, col. 855 sq.

2. C'est d'après tout cet ensemble de l'argumentation d'Irénée que l'on doit, avec l'aide du contexte immédiat, déterminer le sens des expressions principales du célèbre texte. On ne perdra pas de vue néanmoins que le texte grec original de cette phrase manque, et que nous n'avons qu'une mauvaise version, dont le littéralisme est précisément une cause d'obscurité. — *a)* C'est bien l'Église romaine qui est désignée par les mots *ad hanc enim Ecclesiam.* Le pronom *hanc* désigne manifestement l'Église dont Irénée a parlé dans la phrase précédente. Or cette Église n'est autre que l'Église fondée et établie à Rome par les apôtres Pierre et Paul, l'Église qui a la tradition venant des apôtres et dont l'autorité doit confondre tous les hérétiques. Le fait qu'il s'agit de l'Église romaine est prouvé aussi par la connexion avec la phrase suivante, où il est dit que les bienheureux apôtres, fondant et établissant cette Église, en donnèrent l'épiscopat à Lin, col. 849.

b) C'est donc « avec cette Église romaine qu'il est nécessaire que toutes les Églises s'accordent, à cause de son autorité éminente et parce que, par elle, la tradition venant des apôtres a toujours été conservée. » Telle est du moins la traduction que nous proposons du passage essentiel. — *a.* L'accord avec l'Église romaine doit être *un accord dans la foi.* Ce sens est demandé par ce qui précède. Pour réfuter les hérétiques de son temps, en montrant qu'ils n'ont point la doctrine des apôtres, Irénée affirme qu'il suffit de faire appel à l'Église romaine, qui, par la succession de ses évêques, tient des apôtres la foi annoncée aux hommes. Ainsi sont confondus tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, importent des nouveautés *præterquam oportet colligunt.* Par le fait que l'on ne s'accorde point avec Rome, on est donc confondu ou convaincu d'erreur. C'est donc vraiment un accord dans la foi que l'on doit avoir avec cette Église.

Ce sens est également demandé par tout le paragraphe suivant, où Irénée montre que c'est par l'enseignement de la succession ininterrompue des évêques de Rome, depuis la fondation de l'Église par saint Pierre et saint Paul jusqu'au pape Éleuthère, que la tradition venant des apôtres, ou la prédication de la vérité, est parvenue jusqu'à cette époque. D'où la même conclusion : il est nécessaire de s'accorder dans

la foi avec l'Église de Rome, qui a toujours conservé la vérité apostolique.

D'ailleurs l'interprétation différente que l'on voudrait donner à *convenire* n'est aucunement prouvée et reste en opposition avec tout le contexte. *Convenire ad* contenant une idée de mouvement doit, dit-on, l'entendre de la rencontre à Rome des fidèles de toutes les parties du monde, d'autant plus que l'idée de mouvement est suggérée aussi par *undique*. Il est d'ailleurs aisé de comprendre que les fidèles aient été attirés de tous les pays vers Rome par des affaires de diverse nature. Et on ajoute que c'est par le contact habituel avec les fidèles du monde entier que l'Église de Rome est maintenue dans la foi apostolique, et qu'elle est préservée des opinions étrangères à la doctrine des apôtres. Voir J. Turmel, *Histoire du dogme de la papauté, des origines à la fin du IV^e siècle*, 2^e édit., Paris, 1908, p. 39, qui expose, avec beaucoup de complaisance, cette interprétation.

Ces raisons sont loin de prouver la conclusion que l'on voudrait en déduire. L'emploi de la préposition *ad* avec le verbe *convenire* ne suffit point pour donner à *convenire* le sens de se réunir ou de se rencontrer. La préposition *ad* a toutes chances d'être la traduction de πρός qui n'inclut pas forcément cette idée. De même les expressions *eos qui sunt undique fideles* et *ab his qui sunt undique* ne suffisent point pour faire attribuer à *convenire* l'idée de rencontre et en exclure l'idée d'accord. Car le mot *undique* étant plusieurs fois employé dans le *Contra hæreses* dans le sens d'*ubique*, notamment l. III, c. xxxiv, 1, col. 966, rien ne s'oppose à ce qu'il en soit de même ici. On sait d'ailleurs que chez les auteurs grecs l'emploi d'une expression pour l'autre n'est point rare.

Quant à l'idée du maintien de la foi apostolique dans l'Église romaine par le contact perpétuel avec les fidèles du monde entier, *ab his qui sunt undique*, elle est en opposition avec tout ce qui précède et avec tout ce qui suit, puisque tout ce contexte, selon l'exposition qui en a déjà été faite, exprime l'idée de la conservation de la foi des apôtres, accomplie par l'Église romaine elle-même.

b. La nécessité de cet accord dans la foi avec l'Église de Rome résulte de l'autorité supérieure qu'elle possède en ce qui concerne la foi. α) Cette autorité supérieure est signifiée par *ob potentiorem principalitatem*. On doit noter que *principalitas* est habituellement employé par le traducteur du *Contra hæreses* dans le sens d'autorité supérieure, et surtout d'autorité appartenant à Dieu. Voir particulièrement l. I, c. xxvi, 1; xxx, 8; xxxi, 1; l. II, c. xxx, 9; l. IV, c. xxxviii, 3, *P. G.*, t. vii, col. 686, 699, 704, 822, 1108.

Ce sens est d'ailleurs confirmé par tout le contexte immédiat. C'est, en effet, ce que suggère le fait énoncé dans la phrase antécédente, que toutes les hérésies doivent être tenues pour condamnées, dès lors qu'elles sont opposées à l'enseignement de l'Église de Rome, col. 849.

L'autorité éminente de l'Église de Rome apparaît aussi au paragraphe suivant, dans les deux passages louant cette Église d'avoir réparé la foi des Corinthiens en leur annonçant la tradition qu'elle avait récemment reçue des apôtres, col. 850; ou attribuant à la succession des évêques de Rome l'enseignement des apôtres tel qu'il est dans l'Église, et tel qu'il est parvenu jusqu'à ce moment, col. 851.

D'ailleurs les autres sens que l'on a voulu donner à *principalitas* ne peuvent s'accorder avec le contexte. Il ne peut être question du prestige politique de Rome comme capitale de l'empire. Car cette pensée ne se manifeste nulle part chez Irénée; et elle est exclue ici par toute la suite de l'argumentation. C'est à tort que J. Turmel, *op. cit.*, p. 44, attribue aux circonstances politiques les deux appellations *maximæ et omnibus cognitæ*, col. 848, qui peuvent bien convenir à l'autorité ecclésiastique de Rome.

L'éminente supériorité de Rome n'est point due non plus à ce qu'elle est l'Église apostolique la plus ancienne. Rien ne prouve qu'elle était la plus ancienne. Le contraire est même certain, car plusieurs Églises d'Orient, notamment Jérusalem et Antioche la surpassaient sur ce point. Et d'ailleurs, l'ancienneté ne suffirait point pour que l'autorité de sa doctrine, suggérée par tout le contexte, dût s'imposer à toutes les autres Églises.

On peut encore moins affirmer qu'Irénée parlait seulement de l'Occident où parmi les Églises apostoliques, Rome était la plus ancienne. Cette supposition est exclue par ces deux raisons qu'Irénée écrivait principalement pour les Orientaux et qu'ici il veut parler de toutes les Églises.

Enfin, il ne suffit point de dire avec Harnack que, parmi les Églises fondées par les apôtres, celle de Rome a la plus grande authenticité, parce qu'elle a été fondée par les apôtres les plus illustres; et que, comme telle, elle doit servir de règle dans la foi. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3^e édit., t. I, p. 46. Car Irénée reconnaît à toutes les Églises fondées par les apôtres ce droit de servir de règle dans la foi. Et l'autorité attribuée ici à l'Église de Rome est une autorité qui n'appartient à aucune autre Église, ou qui dépasse manifestement celle de toutes les autres Églises.

β) De cette autorité supérieure de l'Église de Rome l'incidente *in qua* nous offre encore une confirmation, si on la rattache, comme tout le contexte le suggère, à l'Église de Rome.

On doit tout d'abord reconnaître que rien ne s'oppose à ce que ce sens soit adopté. Car on sait qu'en grec il n'est pas rare qu'une incidente se rapporte à un substantif plus éloigné quand il est plus important. Le *Contra hæreses* en offre quelques exemples, notamment l. IV, c. xx, 5, col. 1034.

Ce sens, certainement possible, est suggéré dans tout le contexte par la triple répétition de cette même idée déjà signalée, — que l'Église romaine possède la tradition des apôtres, venant jusqu'à nous par la succession de ses évêques, et qu'en indiquant cette tradition et cette foi, on confond tous ceux qui *præterquam oportet colligunt*, — que l'Église romaine, possédant ainsi la tradition des apôtres, a réparé la foi des Corinthiens, en leur annonçant la tradition qu'elle avait elle-même reçue, — que l'enseignement et la prédication de la vérité sont parvenus à tous les fidèles par la succession des évêques de Rome.

D'ailleurs, dans l'hypothèse rattachant l'incidente *in qua* à *omnem ecclesiam*, telle qu'elle est exposée par Harnack, *op. cit.*, t. I, p. 446, et Turmel, *op. cit.*, p. 41, le sens que l'on obtient n'est guère qu'une tautologie. D'après Harnack, le sens de la phrase est que toute Église, pour autant qu'elle est fidèle à la tradition ou qu'elle a la vraie foi, s'accorde nécessairement avec l'Église romaine : nécessairement ne signifiant point ici l'idée de commandement ou de devoir, mais seulement une sorte de nécessité logique, parce qu'il ne peut pas en être autrement.

Mais n'est-ce pas une sorte de tautologie de dire que les Églises de tous les pays, pour autant qu'elles sont fidèles à la tradition apostolique, s'accordent en fait et par une absolue nécessité, avec l'Église romaine, supposée elle-même fidèle à cette tradition? On cherche à corriger cette tautologie en introduisant l'idée d'une obligation de s'accorder avec l'Église romaine. Mais alors que signifie l'incidente *in qua*, qui laisserait supposer que l'obligation n'incombe pas à toutes les Églises, mais seulement à celles qui sont ainsi désignées?

Enfin, dans cette même hypothèse, bien que l'on puisse encore conserver à *potentiorem principalitatem* le sens d'autorité supérieure exigé par le contexte, on le diminue beaucoup, tandis qu'en rattachant *in qua* à l'Église de Rome on donne beaucoup plus d'éclat à l'autorité de cette Église. Car c'est par l'exercice constant de cette autorité ou, selon l'expression d'Irénée à la fin du paragraphe suivant, c'est par la succession des évêques de Rome que la tradition qui est dans l'Église, venant des apôtres, et l'enseignement de la vérité sont parvenus jusqu'aux fidèles du temps présent.

On objecte, que *in qua* ne peut se rapporter à l'Église romaine, parce qu'il en résulterait que la tradition apostolique a été conservée dans l'Église romaine par les Églises autres que la romaine, d'après les mots *ab his qui sunt undique*.

Sans prendre parti pour les diverses solutions plus ou moins fondées, proposées ou approuvées par plusieurs critiques admettant une interpolation du texte primitif ou la substitution d'une préposition à une autre faite par le traducteur, on peut répondre qu'à prendre le texte ou plutôt la traduction comme nous l'avons, rien ne s'oppose à ce que *in qua* soit interprété dans le sens de *par laquelle*. On sait que ce sens se rencontre fréquemment dans l'Écriture; il n'est point rare non plus dans le *Contra hæreses*. Voir particulièrement l. III, c. XII, 4; XVIII, 1; l. IV, c. XXI, 3; l. V, c. II, 2, col. 896, 932, 1045, 1125. Et en particulier, dans ce passage, il est en parfaite harmonie avec le contexte, puisque, d'après ce qui précède et ce qui suit, l'autorité de l'Église se manifeste surtout par cette constante conservation de la tradition venant des apôtres.

c) De tout cet exposé il résulte donc que *necesse est* doit s'entendre d'une véritable obligation morale de s'accorder dans la foi avec l'Église romaine à cause de son éminente autorité en ce qui concerne la foi. D'ailleurs, les critiques qui veulent entendre *necesse est* dans le sens d'une nécessité logique s'appuient principalement sur ce que l'incidente *in qua* doit se rapporter à *omnem ecclesiam*. Opinion dont on vient de constater le peu de fondement ainsi que les graves inconvénients.

3. Toute cette exégèse du texte de saint Irénée montre l'enseignement qui y est manifestement contenu relativement à l'autorité doctrinale de l'Église de Rome ou de l'évêque de Rome. Cette autorité doctrinale apparaît manifeste d'après ces deux assertions : que c'est par l'Église romaine c'est-à-dire par la prédication ou l'enseignement des évêques qui ont régi cette Église depuis Pierre jusqu'à Éleuthère, que la tradition venant des apôtres a toujours été gardée par les fidèles de l'univers, et qu'il y a obligation pour toutes les Églises particulières ou pour tous les fidèles, de s'accorder avec l'Église romaine dans cette foi ainsi conservée.

On ne peut objecter qu'Irénée parle uniquement de l'Église romaine, non de l'évêque de Rome, car dans la phrase déjà citée plusieurs fois, col. 851, Irénée dit expressément que c'est par la succession des évêques de Rome, qu'il cite depuis Lin jusqu'à Éleuthère, que la tradition qui vient des apôtres et l'enseignement de la vérité sont parvenus jusqu'à son temps. Par cette phrase finale qui résume toute sa pensée sur ce point, il attribue donc aux évêques de Rome la conservation de la tradition des apôtres dont il avait parlé au paragraphe précédent, col. 849.

Les assertions de saint Irénée autorisent aussi à admettre, chez les fidèles de cette époque, une croyance assez évidente à la suprême autorité doctrinale ou à l'infaillibilité doctrinale de l'évêque de Rome. C'est ce que suppose cette affirmation que le moyen le plus assuré de confondre tous les hérétiques est de faire appel à la succession des évêques de l'Église romaine, qui possède la tradition des apôtres et la foi annoncée par eux, et avec laquelle tous les fidèles sont tenus de s'accorder dans la foi. Pour qu'un tel appel fût alors, au jugement d'Irénée, universellement considéré comme un moyen très assuré de confondre tous ceux qui sont en dehors de la vérité, il devait être bien manifeste aux fidèles de cette époque que les évêques de Rome enseignaient la vraie tradition des apôtres. Ce jugement contient en réalité la croyance à l'infaillibilité de l'évêque de Rome.

Et comme cette doctrine n'apparaît point, d'après le langage d'Irénée, comme une chose nouvelle à cette époque, il y a lieu d'admettre qu'elle était crue depuis longtemps et qu'elle remontait à l'époque apostolique, d'autant plus que saint Irénée, d'après toute son argumentation contre les gnostiques dans ce passage, rejette toute doctrine qui n'a pas pour elle l'enseignement des apôtres tel qu'il est conservé dans l'Église romaine.

IIe PÉRIODE, depuis l'an 260 jusqu'au pontificat de saint Léon le Grand en 444, caractérisée par quelques interventions doctrinales des souverains pontifes, en même temps que par des témoignages explicites de plusieurs Pères et docteurs. — 1° *Interventions doctrinales* du pape saint Denys en 260 et du pape saint Félix en 269. — 1. Le pape saint Denys, vers l'an 260, adresse à Denys, évêque d'Alexandrie, et probablement aussi aux autres évêques d'Égypte et à ceux de Lybie, une lettre doctrinale déjà mentionnée précédemment, t. IV, col. 424 sq. Nous n'avons de cette lettre qu'un fragment qui nous a été conservé par saint Athanase. *De decretis Nicænæ synodi*, n. 26, *P. G.*, t. XXV, col. 461 sq. Dans ce document, le pape saint Denys, parlant en son nom, bien qu'il ait consulté le *presbyterium* romain, réprouve, comme opposés à la foi, non seulement les sabelliens déjà condamnés précédemment, mais aussi ceux qui actuellement parlaient de la génération du Verbe de manière à laisser supposer qu'elle est, de quelque manière, une production ou une création : ceux qui osent appeler création la divine et ineffable génération du Fils de Dieu sont, par le témoignage de l'Écriture, évidemment convaincus de fausseté, col. 465. On ne doit point séparer en trois divinités l'admirable et divine unité. On ne doit pas non plus, par le mot production, diminuer la souveraine dignité et grandeur de Notre-Seigneur. Mais on doit croire en Dieu le Père tout-puissant, en Jésus-Christ son Fils et au Saint-Esprit. On doit croire particulièrement que le Verbe est un avec le Père selon ces paroles de l'Écriture : *Ego et Pater unum sumus*, Joa., X, 30; *Ego in Patre et Pater in me est*, Joa., XIV, 10. Ainsi la divine Trinité et la sainte prédication de la divine monarchie seront intégralement maintenues, col. 465.

Ce que nous devons particulièrement observer ici, c'est que cet acte du pape saint Denys est considéré, par saint Athanase, comme un jugement souverain, frappant définitivement d'anathème, dès cette époque, ce qui fut plus tard l'hérésie arienne. Car Denys, évêque de Rome, ayant écrit aussi contre ceux qui disent que le Fils de Dieu est une créature, κτίσμα καὶ ποίημα, il est manifeste que ce n'est pas seulement d'hier mais depuis longtemps que, pour tous, a été anathématisée cette hérésie des ariens ennemis du Christ. *De sententia Dionysii*, 13, *P. G.*, t. XXV, col. 500. Paroles qui, en même temps qu'elles expriment la ferme conviction d'Athanase, que ce jugement souverain du pape frappait définitivement d'anathème cette nouvelle erreur, autorisent aussi à admettre que, déjà à l'époque du pape saint Denys, le jugement pontifical était universellement considéré comme décidant souverainement une question doctri-

nale, puisque ces deux actes sont manifestement signalés comme étroitement corrélatifs : jugement définitif du pape sur une erreur doctrinale, et anathème porté par tous contre cette même erreur.

2. Vers 269, le pape saint Félix envoie à l'évêque Maxime et au clergé d'Alexandrie une lettre doctrinale motivée par les erreurs de Paul de Samosate concernant le dogme de l'incarnation. Jaffé, *Regesta, pontificum romanorum*, 2e édit., Leipzig, 1885, t. I, n. 140; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 204. De cette lettre nous ne possédons qu'un court fragment cité par saint Cyrille d'Alexandrie au concile d'Éphèse : *De Verbi autem incarnatione et fide credimus in Dominum nostrum Jesum Christum ex virgine Maria natum, quod ipse est sempiternus Dei Filius et Verbum, non autem homo a Deo assumptus, ut alius sit ab illo. Neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut alius ab ipso existat : sed cum perfectus Deus esset, factus est simul et homo perfectus, ex Virgine incarnatus.* S.-Cyrille d'Alexandrie, *Apologeticus adversus orientales*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 343; *Epistolæ S. Felicis papæ*, *P. L.*, t. V, col. 156; Mansi, *Concil.*, t. I, col. 1114. L'autorité avec laquelle l'évêque de Rome parle, et le fait que cette affirmation doctrinale est citée au concile d'Éphèse comme une autorité irréfragable, montrent qu'il s'agit ici d'un acte doctrinal exigeant la soumission de tous.

2° *Témoignages de plusieurs Pères et docteurs au IVe et dans la première moitié du Ve siècle.* — Saint Athanase († 373) rend un hommage explicite à la suprême autorité doctrinale du pape dans le texte déjà cité, affirmant que, par la décision du pape saint Denys, l'hérésie arienne avait déjà été anathématisée depuis longtemps. *De sententia Dionysii*, 13, *P. G.*, t. XXV, col. 500.

Saint Basile († 379), qui avait déjà écrit plusieurs fois à saint Athanase d'Alexandrie, au sujet des affaires d'Orient, lui adresse une nouvelle lettre en 371, où il lui manifeste son intention d'écrire à l'évêque de Rome sur ces mêmes affaires. Comme il serait difficile de prendre des décisions à ce sujet dans un concile, parce que ces mesures pourraient être facilement empêchées par les ennemis de la paix, Basile donnera à l'évêque de Rome le conseil d'exercer lui-même son autorité, αὐτὸν αὐθεντῆσαι περὶ τὸ πρᾶγμα en envoyant des hommes capables de corriger les pervers de la région, capables aussi d'annuler tout ce qui s'est accompli par la force au concile de Rimini et depuis ce concile. Basile demandera également, en son nom et au nom d'autres personnes, que ces envoyés de l'évêque de Rome exterminent aussi l'hérésie de Marcel d'Ancyre comme pernicieuse et comme étrangère à la vraie foi. *Epist.*, LXIX, n. 1, *P. G.*, t. XXXII, col. 432.

On remarquera que M. Turmel, qui, dans son *Histoire du dogme de la papauté*, mentionne et interprète, un peu à son gré, plusieurs lettres antécédentes de Basile à saint Athanase, omet de signaler ce qu'il y a de plus caractéristique dans la lettre LXIX, c'est-à-dire la demande que le pape exerce lui-même son autorité, et qu'il envoie des hommes capables d'accomplir ce qui a été précédemment indiqué. J. Turmel, *op. cit.*, p. 351. On doit aussi observer que la lettre de saint Basile, mentionnant cette demande d'intervention de l'évêque de Rome comme une affaire courante et ordinaire, autorise à conclure qu'à cette époque c'était non seulement la conviction personnelle de Basile, mais aussi la conviction de tous, même en Orient, que l'évêque de Rome possède le pouvoir de juger souverainement, par lui-même, les questions doctrinales.

Saint Épiphane († 403), dans son *Ancoratus*, écrit en 374, parlant de la primauté de Pierre, loue la solidité de cette pierre sur laquelle l'Église est bâtie, et grâce à laquelle les puissances de l'enfer, c'est-à-dire les hérésies et les hérésiarques, ne prévaudront jamais contre l'Église. Car la foi a été parfaitement affermie en celui qui a reçu les clefs du ciel et qui délie sur la terre et lie dans les cieux. En lui on trouve la réponse à toutes les questions sur la foi. *Ancoratus*, IX, *P. G.*, t. XLIII, col. 33.

Saint Jérôme († 420), consultant en 376 le pape saint Damase sur la question doctrinale d'une ou de trois hypostases en Dieu, fait ressortir la souveraine autorité doctrinale du pape par ces deux affirmations : *a)* C'est dans la seule chaire de Pierre que l'héritage de la foi se garde incorruptible : *Ideo mihi cathedram Petri et fidem apostolico ore laudatam censui consulendam... Apud vos solos incorrupta patrum servatur hæreditas. Epist.*, XV, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 355. *b)* Il est nécessaire, pour n'être pas séparé de Jésus-Christ, de garder la communion dans la foi avec la chaire de Pierre sur laquelle l'Église a été bâtie : *Ego nullum primum nisi Christum sequens, beatitudini tuæ, id est cathedræ Petri, communione consocior. Super illam petram ædificatam Ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est.... Quicumque tecum non colligit, spargit : hoc est qui Christi non est, antichristi est*, col. 355 sq.

Saint Ambroise († 397) reconnaît, comme on le verra bientôt, la souveraine autorité doctrinale du pape saint Sirice dans la condamnation portée par lui contre l'erreur de Jovinien. *Epist.*, XLII, 14, *P. L.*, t. XVI, col. 1128. Ailleurs, il interprète le texte : *Rogavi pro te ut non deficiat fides tua*, Luc., XXII, 32, dans ce sens que Jésus a affermi la foi de Pierre et qu'il a établi l'apôtre comme le soutien de son Église. *De fide*, l. IV, c. V, 56, *P. L.*, t. XVI, col. 628. Voir aussi *De virginitate*, XVI, n. 105, col. 292 sq.; *De incarnationis dominicæ sacramento*, IV, 32; V, 34, col. 826-827.

Saint Augustin († 430), au sujet de l'approbation donnée par le pape Innocent Ier aux décrets des deux conciles de Carthage (416) et de Milève (417) condamnant les erreurs pélagiennes, formule ce jugement qui ne peut convenir qu'à un acte doctrinal considéré comme souverainement obligatoire pour tous et conséquemment infaillible : *Jam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam, inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est, utinam aliquando finiatur error. Serm.*, CXXXI, 10, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 734. Cf. P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920, t. II, p. 404-405.

Saint Cyrille d'Alexandrie († 444) affirme la suprême autorité doctrinale de l'évêque de Rome, quand il déclare dans une lettre au pape saint Célestin, peu de temps avant le concile d'Éphèse, que c'est la coutume ancienne des Églises d'avertir l'évêque de Rome quand la foi est en danger. Voir ÉPHÈSE *(Concile d')*, t. V, col. 158; Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1012, 1016. Et c'est conformément à cette coutume qu'il soumet lui-même au pape la question doctrinale soulevée par l'erreur de Nestorius. *Epist.*, VIII, parmi les lettres de saint Célestin, n. 1, *P. L.*, t. L, col. 447.

A noter aussi chez saint Cyrille ce sens donné à *confirma fratres tuos* : sois le soutien et le maître de ceux qui viennent à moi par la foi, *Comment. in Lucam*, XXII, 32, *P. G.*, t. LXXII, col. 916; et cette interprétation de *super hanc petram*, Matth., XVI, 18 : il appelle pierre la foi inébranlable du disciple. *In Isaiam*, l. IV, orat. II, *P. G.*, t. LXX, col. 940.

3° *Interventions doctrinales du Saint-Siège* au IVe et dans la première moitié du Ve siècle. — Nous citerons particulièrement les papes saint Damase, saint Sirice, saint Innocent Ier et saint Célestin.

Le pape saint Damase († 384), vers 370, envoie, aux évêques d'Illyrie, une lettre où il déclare privé

de toute valeur tout ce qui s'est passé au concile de Rimini, pour cette raison que l'évêque de Rome, dont l'avis devait être demandé avant tous les autres, *cujus ante omnes fuit expetenda sententia*, n'y donna aucun consentement. *Epist.*, I, *P. L.*, t. XIII, col. 349; Sozomène, *H. E.*, l. VI, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1349 sq.; Théodoret, *H. E.*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1052 sq. Preuve bien manifeste que la suprême autorité doctrinale appartient au pape seul.

Dans le fragment *Ea gratia* qui nous a été conservé, *P. L.*, t. XIII, col. 350, voir DAMASE, t. IV, col. 1842, le pape Damase parle manifestement avec une sou veraine autorité doctrinale, quand il affirme que sa communion, c'est-à-dire, d'après l'ensemble de ses lettres, la communion de l'Église catholique, est donnée à tous ceux qui suivent cette foi très explicite : *unius virtutis, unius majestatis, unius divinitatis, unius usiæ divinitatem, ita ut inseparabilem potestatem tres tamen asseramus esse personas... Nec dissimilem opere Filium nec dissimilem potestate... sed Deum verum de Deo vero esse generatum... imaginem quoque Patris, ut eum qui viderit, viderit et Patrem. Eumdem redemptionis nostræ gratia processisse de Virgine, ut perfectus homo pro perfecto qui peccaverat homine nasceretur.... Spiritum quoque Sanctum increatum atque unius majestatis, unius usiæ, unius virtutis cum Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo*, col. 351 sq.

Même autorité doctrinale souveraine dans la *Confessio fidei catholicæ* envoyée, en 380, par le pape Damase à Paulin d'Antioche, contenant 24 anathèmes dirigés contre ceux qui nient la parfaite consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, contre l'erreur de Sabellius, contre les ariens, les eunoméens, les macédoniens, les photiniens, les apollinaristes, et se terminant par cette conclusion très formelle : *Hæc ergo est salus christianorum, ut credentes Trinitati, id est Patri et Filio et Spiritui Sancto, in eam veram solamque unam divinitatem, et potentiam ac majestatem et substantiam eamdem sine dubio credamus, ut æternam attingere mereamur ad vitam*, col. 358 sq.

Le pape saint Sirice († 398), vers l'an 388, dans une lettre adressée à l'Église de Milan, condamne l'erreur de Jovinien et de ses partisans : *ut divina sententia et nostro judicio in perpetuum damnati extra Ecclesiam remanerent*; et, à l'encontre de cette erreur, il enseigne la véritable doctrine : *Nos sane nuptiarum vota non aspernantes accipimus quibus velamine intersumus, sed virgines quas nuptiæ creant, Deo devotas majore honorificentia muneramus. Epist.*, VII, n. 3 sq. *P. L.*, t. XIII, col. 1171. Cet acte pontifical doit être considéré comme un acte de suprême autorité doctrinale, selon le jugement de saint Ambroise et celui de tous les évêques réunis avec lui à Milan : *quos Sanctitas tua damnavit, scias apud nos quoque secundum judicium tuum esse damnatos.* S. Ambroise, *Epist.*, XLII, n. 14, *P. L.* t. XVI col. 1128. D'ailleurs le même document épiscopal indique, d'une manière générale, l'obligation imposée à toutes les brebis du troupeau de Jésus-Christ d'écouter et de suivre l'enseignement du pontife romain auquel tout le troupeau a été confié : *Recognovimus litteris Sanctitatis tuæ boni pastoris excubias, qui fideliter commissam tibi januam serves, et pia sollicitudine Christi ovile custodias, dignus quem oves Domini audiant et sequantur*, n. 1, col. 1124.

Sous le pape saint Innocent Ier († 417), les Pères des deux conciles de Carthage (416) et de Milève (417) soumettent leurs décisions contre les erreurs pélagiennes, à sa suprême approbation, suivant en cela l'antique tradition et sachant bien ce qui est dû au siège apostolique, *ut tota hujus (sedis) auctoritate justa quæ fuerit pronuntiatio firmaretur*, S. Innocent Ier, *Epist.*, XXIX, n. 1, *P. L.*, t. XX, col. 583; suivant aussi la règle antique observée dans tout l'univers, surtout quand une question de foi est en discussion, *præsertim quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres et coepiscopos nostros nonnisi ad Petrum, id est sui nominis et honoris auctorem referre debere, velut nunc retulit dilectio vestra, quod per totum mundum possit ecclesiis omnibus in commune prodesse. Epist.*, XXX, n. 2, col. 590.

Sur la demande formelle de ces deux conciles, le pape saint Innocent Ier prononce sur toute cette question doctrinale un jugement qui est reconnu comme souverain et définitif, *Epist.*, XXIX, XXX, col. 582 sq., 589 sq., ainsi que l'indique le texte déjà cité de saint Augustin, *Serm.*, CXXXI, 10, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 734.

Et ce qui atteste que cette coutume de considérer l'évêque de Rome comme possédant la suprême autorité doctrinale existait déjà depuis bien longtemps dans l'Église, c'est cette louange adressée par Innocent Ier aux évêques d'Afrique, qu'en consultant l'évêque de Rome sur la question de la doctrine catholique à défendre contre les pélagiens, ils avaient agi selon la règle antique suivie dans tout l'univers : *antiquæ scilicet regulæ formam secuti, quam toto semper ab orbe mecum nostis esse servatam. Epist.*, XXX, 2, *P. L.*, t. XX, col. 590. Cette même louange est encore donnée par Innocent aux évêques d'Afrique dans une autre circonstance : *antiquæ traditionis exempla servantes et ecclesiasticæ memores disciplinæ. Epist.*, XXIX, 1, col. 583.

Le pape saint Célestin Ier († 432). Vers le milieu de l'an 430, avant le concile d'Éphèse, sur la demande formelle de saint Cyrille d'Alexandrie, qui avait soumis à saint Célestin Ier la question doctrinale soulevée par l'erreur de Nestorius, selon l'ancienne coutume des Églises de communiquer toutes ces affaires au saint-siège, *Epist.*, VIII, parmi les lettres de S. Célestin Ier, n. 1, *P. L.*, t. L, col. 447, le pape saint Célestin prononce, de lui-même, une sentence définitive de condamnation et d'excommunication contre Nestorius. *Epist.*, XI, n. 4, col. 463. Sentence annoncée ensuite par Célestin lui-même aux autres évêques d'Orient, *Epist.*, XII, n. 2, col. 467, à Nestorius en particulier, *Epist.*, XIII, col. 469 sq., au clergé et au peuple de Constantinople, *Epist.*, XIV, col. 497, enfin au concile lui-même que le pape charge d'exécuter sa sentence. *Epist.*, XVIII, 5, col. 511.

D'ailleurs, la souveraine autorité doctrinale du pape, est expressément reconnue par le concile, voir t. V, col. 157 sq.; *P. L.*, t. L, col. 504; Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1211, 1287 sq., comme le témoigne encore très explicitement la lettre dans laquelle les Pères du concile rendent compte au pape de tout ce qui s'est accompli dans leurs réunions. *Epist.*, XIX, n. 2, 6, *P. L.*, t. L, col. 516, 522.

4° *Conclusion.* — On constate pendant toute cette période, mais surtout dans la seconde moitié du IVe siècle et dans la première moitié du Ve, un progrès notable relativement à l'exercice du droit d'intervention doctrinale des souverains pontifes et relativement à l'exposition des textes scripturaires affirmant l'autorité doctrinale de Pierre et de ses successeurs.

1. A l'époque précédente, nous n'avions rencontré aucune intervention doctrinale bien explicite et bien caractérisée. Dans cette deuxième période ces interventions sont assez nombreuses, surtout dans la seconde moitié du IVe siècle, avec les papes saint Damase et saint Sirice et dans la première moitié du Ve, avec les papes saint Innocent Ier, saint Zozime et saint Célestin Ier.

Ce qui donne encore à ces interventions une signification plus grande, c'est que le droit d'intervention est assez clairement attesté surtout dans la première moitié du Ve siècle par les souverains pontifes eux-

mêmes et par les témoignages des principaux docteurs de cette époque quand ils affirment la coutume obligatoire pour tous, et reconnue comme telle depuis longtemps, de recourir à l'évêque de Rome, quand il s'agit de décider les questions de foi. C'est ce que nous avons particulièrement constaté dans plusieurs lettres de saint Innocent Ier et de saint Zozime et dans une lettre de saint Cyrille d'Alexandrie.

En même temps que se produisent ces interventions des souverains pontifes, leur suprême autorité doctrinale est universellement affirmée, comme l'attestent particulièrement au IVe siècle saint Athanase, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Épiphane, saint Jérôme, saint Ambroise, et au Ve siècle saint Augustin, et les Pères du concile d'Éphèse, qui reconnaissent comme obligatoire pour tous la décision doctrinale portée par le pape saint Célestin dans l'affaire de Nestorius.

2. Il y a progrès aussi dans l'exposition scripturaire de cette vérité de l'autorité doctrinale de l'évêque de Rome. Plusieurs Pères mentionnent, d'une manière assez claire, la preuve scripturaire contenue dans le texte *Tu es Petrus*, comme le font saint Épiphane et saint Jérôme, ou dans le texte *Ego rogavi pro te*, selon saint Ambroise et saint Cyrille d'Alexandrie.

IIIe PÉRIODE, depuis le milieu du Ve siècle jusqu'au commencement du XVe siècle, caractérisée principalement par des interventions doctrinales plus fréquentes des souverains pontifes, en même temps que par des affirmations plus explicites de leur autorité provenant de déclarations doctrinales du magistère ecclésiastique, ou de témoignages des principaux auteurs ecclésiastiques ou théologiens. Ce sont ces interventions et ces affirmations qui vont être étudiées pour chacun des siècles de cette période.

1° *Dans la première moitié du Ve siècle et au VIe siècle.* — 1. *Principales interventions ou affirmations doctrinales des souverains pontifes.* — *a)* Le pape saint Léon le Grand, en 449, avant le concile de Chalcédoine, dans sa célèbre lettre à l'évêque Flavien de Constantinople, *Epist.*, XXVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 755 sq., expose, avec une souveraine autorité, la foi que tous doivent suivre relativement à l'incarnation, et commande que son jugement soit exécuté par ceux auxquels il en donne la commission. Le jugement doctrinal du pape est considéré par le concile lui-même comme définitif et comme strictement obligatoire pour tous, *Epist.*, XCVIII, parmi les lettres de saint Léon le Grand, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 952; Mansi, *Concil.*, t. VI, col. 147 sq., 155; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 149. C'est, d'ailleurs, ce qui fut expressément affirmé par le pape saint Simplice, *Epist.*, IV, *P. L.*, t. LVIII, col. 39, par le pape saint Hormisdas dans son formulaire de foi, Denzinger-Bannwart, n. 171, et conséquemment par toute la tradition catholique fidèle à ce formulaire de foi. D'autre part, la souveraine autorité doctrinale du pape saint Léon s'était encore manifestée par la confirmation qu'il avait donnée sur la demande de Marcien, *Epist.*, CX, aux décisions du concile. S. Léon Ier, *Epist.*, CXIV, *P. L.*, t. LIV, col. 1029.

Non seulement saint Léon agit comme possédant l'autorité doctrinale, mais il l'affirme expressément. Instruisant ses fidèles de Rome, au jour anniversaire de son sacre, il déclare que Pierre a été établi fondement perpétuel de l'Église, *in accepta fortitudine petræ perseverans, suscepta Ecclesiæ gubernacula non reliquit*, que son autorité vit toujours dans son siège, *cujus in sede sua vivit potestas et excellit auctoritas*, et que sa foi a été divinement munie d'une telle solidité, *ut eam neque hæretica unquam corrumpere pravitas, nec pagana potuerit superare perfidia. Serm.*, III, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 146 sq. Paroles qui expriment manifestement, non seulement le fait de la constante permanence de la foi chrétienne intégrale chez tous les successeurs de Pierre, mais même une absolue impossibilité d'une erreur quelconque dans la foi, en vertu de l'institution divine, par conséquent une autorité doctrinale infaillible.

Dans une autre circonstance, saint Léon, instruisant ces mêmes fidèles de Rome, interprète ainsi le texte *Simon, Simon ecce Satanas expostulavit ut vos cribraret sicut triticum.* Luc., XXII, 31 sq. Le péril était commun à tous les apôtres et tous avaient également besoin du secours de la protection divine, puisque le démon voulait les secouer et les briser tous. Cependant Notre-Seigneur prend de Pierre un soin tout spécial. Sa prière est, en réalité, pour la foi de Pierre : *tanquam aliorum status certior sit futurus, si mens principis victa non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur, et divinæ gratiæ ita ordinatur auxilium, ut firmitas quæ per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur. Serm.*, LXXXIII, 3, col. 431. Si l'on rapproche ce texte du passage cité plus haut, il est évident qu'il s'agit également ici d'une prérogative perpétuelle de Pierre, toujours vivant dans ses successeurs. On doit d'ailleurs noter que cet usage théologique du texte *Ego rogavi pro te*, en faveur du privilège de l'infaillibilité pontificale, est le premier qu'enregistre l'histoire de ce dogme, en dehors de la très brève indication de saint Ambroise, que nous avons déjà signalée.

b) Le pape saint Simplice († 483), après avoir loué la lettre du pape saint Léon qui doit servir de règle de foi relativement à l'incarnation de Notre-Seigneur, ajoute que, dans les successeurs de Pierre, persiste toujours la foi de Pierre : *Perstat enim in successoribus suis hæc et eadem apostolicæ norma doctrinæ, cui Dominus totius curam ovilis injunxit, cui se usque ad finem sæculi minime defuturum, cui portas inferi nunquam prævalituras esse promisit; cujus sententia, quæ ligarentur in terris solvi testatus est non posse nec in cælo. Epist.*, IV, *P. L.*, t. LVIII, col. 40.

c) Le canon scripturaire des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, attribué au pape saint Gélase († 496), rappelle que la primauté de l'Église romaine provient non de statuts synodaux, mais de l'institution de Jésus-Christ, d'après Matth., XVI, 18 sq. Puis il conclut : *Est ergo prima Petri apostoli sedes, romana Ecclesia, non habens maculam, neque rugam, nec aliquid hujusmodi.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 163; *P. L.*, t. LIX, col. 159. Expressions qui, d'après tout le contexte de ce décret, où il s'agit uniquement de préserver toute l'Église de la contagion de l'erreur, pouvant provenir de livres non approuvés ou réprouvés par l'autorité ecclésiastique, signifient manifestement que l'Église romaine, en vertu de sa primauté divinement instituée, est, par le fait même, garantie contre toute possibilité d'erreur. Si ce décret n'est point du pape saint Gélase, il prouve au moins la croyance de l'Église à l'infaillibilité pontificale, à l'époque où il a été composé.

d) Le pape saint Hormisdas († 523), impose aux évêques d'Orient qui veulent être en communion avec l'Église romaine, un formulaire de foi contenant plusieurs affirmations qui expriment équivalemment l'infaillibilité pontificale. — *a.* Le formulaire déclare que, d'après la promesse de Jésus-Christ, Matth., XVI, 18, la religion catholique a toujours été sans tache dans le siège apostolique, et que dans le siège apostolique est toujours l'intègre, vraie et parfaite solidité de la religion chrétienne. — *b.* Est également affirmée l'obligation d'adhérer à l'enseignement du siège apostolique sous peine d'être privé de la communion de l'Église catholique. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 171 sq.

On sait d'ailleurs que ce formulaire de foi, qui fut très longtemps en Orient la tessère de l'orthodoxie

catholique et de l'union avec Rome, fut solennellement proclamé règle de foi par le VIII[e] concile œcuménique en 869, Denzinger-Bannwart, n. 336, et par le concile du Vatican, sess. IV, c. IV, *ibid.*, n. 1832 sq.

e) Le pape Boniface II († 532). Sur la demande de saint Césaire d'Arles, sollicitant l'approbation pontificale pour les décrets du concile d'Orange concernant la doctrine de la grâce, *postulans ut pro ambiguitate tollenda confessionem vestram... auctoritate sedis apostolicæ firmaremus*, Boniface II, après avoir rappelé la doctrine catholique sur les points en litige, donne son approbation : *Quapropter affectu congruo salutantes, suprascriptam confessionem vestram consentaneam catholicis Patrum regulis approbamus. Epist.*, I, *P. L.*, t. LXV, col. 31, 33. On doit observer que c'est à cause de cette approbation toute spéciale du pape que le concile d'Orange, quoique simplement régional, a toujours été considéré dans l'Église universelle comme jouissant d'une souveraine autorité doctrinale.

f) Le pape Pélage II († 590), dans une lettre aux évêques schismatiques d'Istrie en 585, interprète ainsi avec autorité les paroles de Notre-Seigneur, Luc., XXII, 32 : *Considerate, carissimi, quia veritas mentiri non potuit nec fides Petri in æternum quassari poterit vel mutari : nam cum omnes discipulos diabolus ad excribrandum poposcerit, pro solo Petro se Dominus rogasse testatur et ab eo voluit ceteros confirmari. Epist.*, III, *P. L.*, t. LXXII, col. 707; Denzinger-Bannwart, n. 246.

2. *Témoignages explicites des principaux docteurs ou personnages ecclésiastiques. — a) Saint Pierre Chrysologue* († 450). — En février 449, quelques mois avant la lettre de saint Léon à Flavien, Pierre Chrysologue répondant à Eutychès l'engage à adhérer avec une parfaite obéissance aux lettres de l'évêque de Rome : *Quoniam beatus Petrus, qui in propria sede et vivit et præsidet, præstat quærentibus fidei veritatem.* Et il ajoute aussitôt : *Nos enim pro studio pacis et fidei, extra consensum Romanæ civitatis episcopi, causas episcopi, causas fidei audire non possumus. Epist.*, LXV, parmi les lettres de saint Léon le Grand, *P. L.*, t. LIV, col. 743.

b) Théodoret, évêque de Cyr († 458), dans une lettre à Renatus, archidiacre de Rome, affirme que le très Saint-Siège de Rome a l'hégémonie sur toutes les Églises de l'univers à beaucoup de titres, et avant tout parce qu'il est resté exempt de toute corruption hérétique, et que personne partageant ces idées hérétiques ne s'est jamais assis sur ce siège. *Epist.*, CXVI, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1324. Et, dans une lettre subséquente au même archidiacre, Théodoret exprime encore cette conviction que ceux qui adhèrent à la foi apostolique, c'est-à-dire à la foi de l'Église de Rome, y trouvent un port commode et sûr. *Epist.*, CXVIII, col. 1328.

Saint Fulgence de Ruspe († 533) et quinze autres évêques africains, écrivant vers 519 à ceux qui avaient été envoyés d'Orient à Rome pour la cause de la foi, parlent ainsi de l'autorité doctrinale de l'Église romaine : *Quod... romana quæ mundi cacumen est, tenet et docet Ecclesia, totusque cum ea christianus orbis et ad justitiam nihil hæsitans credit et ad salutem non dubitat confiteri. Epist.*, XVII, n. 21, *P. L.*, t. LXV, col. 465.

c) Témoignage des évêques des Gaules au V[e] et au VI[e] siècle. — Vers 450, plusieurs évêques des Gaules, en remerciant le pape saint Léon de sa lettre à Flavien, rendent un hommage très explicite à sa souveraine autorité doctrinale : *Magna præterea et ineffabili quadam nos peculiares tui gratulatione succrescimus, quod illa specialis doctrinæ vestra pagina ita per omnium Ecclesiarum conventicula celebratur, ut vere consona omnium sententia declaretur merito illic principatum sedis apostolicæ constitutum, unde adhuc apostolici spiritus oracula reserentur. Epist.*, LXVIII, parmi les lettres de saint Léon le Grand, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 889.

Vers la fin de l'année 451, quarante-quatre évêques des Gaules réunis à Arles, écrivant, pour la même occasion, au pape saint Léon, s'expriment de la même manière : *Quæ apostolatus vestri scripta ita ut symbolum fidei quisquis redemptionis sacramenta non negligit, tabulis cordis ascribit et tenaci, quo ad contundendos hæreticorum errores paratior sit, memoriæ commendavit. Epist.*, XCIX, parmi les lettres de saint Léon le Grand, c. II, col. 967.

Au concile d'Orléans en 549 les évêques gaulois réprouvent ainsi les erreurs de Nestorius et d'Eutychès, selon les condamnations déjà portées par le saint-siège : *Primo itaque nefariam sectam quam auctor male sibi conscius et a vivo sanctæ fidei catholicæ fonte discedens, quondam condidit Eutyches, vel si qua a venefico similiter impio sunt prolata Nestorio, quas etiam sectas sedes apostolica sancta condemnat, similiter et nos eadem cum suis auctoribus et sectatoribus execrantes, præsentis constitutionis vigore, anathematizamus atque damnamus, rectum atque apostolicum in Christi nomine fidei ordinem prædicantes.* Can. 1, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 129.

2° *Au VII[e] et au VIII[e] siècle.* — 1. *Interventions ou affirmations doctrinales des souverains pontifes. — a)* Le pape saint Agathon († 681), dans sa lettre *Ad augustos imperatores* sur la question du monothélisme, indique avec une pleine autorité, avant la célébration du concile, la doctrine que tous doivent suivre, sous peine d'être en dehors de la foi orthodoxe. *Epist.*, I, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1168 sq., 1205, 1208, 1212. Voir AGATHON, t. I, col. 559 sq. Cette souveraine autorité doctrinale est pleinement reconnue par les Pères du VI[e] concile dans leur lettre au pape Agathon. *Epist.*, IV, parmi les lettres de saint Agathon, col. 1247 sq. Ils déclarent que l'évêque du premier siège de toute l'Église est pour eux un sage médecin donné par Dieu, chassant vigoureusement, par les remèdes de l'orthodoxie, la contagion de la peste hérétique, et donnant aux membres de l'Église la santé et la force. Les Pères abandonnent la décision de ce qui est à faire au pape, qui s'appuie sur la pierre inébranlable de la foi, ἐπὶ τὴν στερεὰν πέτραν ἑστῶτι τῆς πίστεως. Ils reconnaissent la lettre d'Agathon [τὰ γράμματα] ὡς ἀπὸ τῆς κορυφαίας τῶν ἀποστόλων ἀκρότητος θεολογηθέντα, col. 1247. Ils affirment que, dans leur définition de la foi, ils ont été conduits par les enseignements du pape, ταῖς ὑμετέραις διδασκαλίαις ὁδηγούμενοι, col. 1251; et ils le prient de confirmer par un rescrit la foi qu'ils viennent de définir, ἣν καὶ αὖθις διὰ τιμίων ὑμῶν ἀντιγράφων ἐπισφραγίσαι τὴν ὑμῶν ἐκλιπαροῦμεν πατρικὴν ἁγιότητα, col. 1251. Voir HONORIUS I[er], col. 117.

La lettre d'Agathon contient aussi un enseignement formel sur l'autorité doctrinale de l'Église romaine. Voir t. I, col. 560 sq. L'Église romaine ou Église apostolique n'a jamais dévié de la voie de la vérité pour embrasser quelque erreur que ce soit, et on ne pourra jamais prouver qu'elle ait ainsi erré. Elle a toujours gardé avec une foi sans tache ce qu'elle a reçu dès le commencement de la foi chrétienne, conformément à cette parole : *Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua. Et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos*, Luc., XXII, 32, parole par laquelle Jésus a promis que la foi de Pierre ne pourrait défaillir et qu'il confirmerait ses frères. *Epist.*, I, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1169, 1205.

b) Le pape saint Adrien I[er] († 795), en 785, avant le II[e] concile de Nicée, dans une lettre doctrinale à Constantin et à Irène, sur le culte des images, demande, au nom de l'autorité principale qui lui appartient

en vertu de l'institution divine, que l'on suive, pour toute cette question, la foi orthodoxe de son Église romaine; doctrine dont il donne un long exposé. *Epist.*, LVI, *P. L.*, t. XCVI, col. 1218 sq., 1234. Ce n'est qu'à la condition d'adhérer pleinement à cette doctrine que l'on sera reçu à sa communion, col. 1234.

Vers la même époque, Adrien, écrivant à Tarasius de Constantinople, lui demande également, et pour les mêmes raisons, de suivre, relativement au culte des images, la doctrine du siège apostolique. *Epist.*, LVII, col. 1240.

La souveraine autorité doctrinale du pape Adrien Ier est pleinement reconnue par le IIe concile de Nicée. A la question que posent les légats du pape, de l'approbation à donner par le concile aux deux lettres doctrinales du pape, tout le concile répond unanimement : Nous les suivons, nous les recevons, nous y adhérons. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 1086.

2. *Principales affirmations des auteurs ou personnages ecclésiastiques.* — En 649, les évêques africains de Numidie, de Byzacène et de Mauritanie, écrivant au pape Martin Ier, reconnaissent, comme les évêques africains du Ve siècle écrivant à Innocent Ier, que, d'après les règles anciennes, ce qui concerne la foi doit, même dans les provinces éloignées, être déféré à la connaissance du siège de Rome, *ut hujus auctoritate justa quæ fuisset pronunciatio firmaretur, indeque sumerent ceteræ Ecclesiæ velut de natali suo fonte prædicationis exordium et per diversas totius mundi regiones puritatis incorruptæ maneant fidei sacramenta salutis.* Mansi, *Concil.*, t. X, col. 920.

Saint Maxime le Confesseur († 666), dans une de ses lettres, rend hommage à l'indéfectibilité perpétuelle de Pierre dans la confession de la foi; contre cette foi, la méchante bouche des hérétiques, ouverte comme les portes de l'enfer, sera à jamais impuissante. *Epist.*, XIII, *P. G.*, t. XCI, col. 512.

3° *Au IXe et au Xe siècle.* — 1. *Affirmations doctrinales du magistère ecclésiastique.* — *a)* Le pape saint Nicolas Ier († 867), en 860, dans une lettre à l'empereur Michel, affirme explicitement que Pierre, par ses prières, ne cesse de soutenir l'Église, bâtie sur sa foi solide, et de la soutenir de telle manière que, par la règle de la vraie foi, il réforme promptement la folie de ceux qui tombent dans l'erreur, et que les portes de l'enfer, c'est-à-dire les suggestions des esprits malins et les attaques des hérétiques, ne puissent point briser l'unité de l'Église. *Epist.*, IV, *P. L.*, t. CXIX, col. 773. Aussi Nicolas Ier demande que l'on suive, relativement au culte des images, la doctrine enseignée par ses vénérables et orthodoxes prédécesseurs, col. 777.

Dans une lettre à Photius, en 862, le même pape insiste de nouveau sur la primauté de l'Église romaine, *Epist.*, XII, col. 785 sq.; et, parce que l'universalité des croyants demande la doctrine et l'intégrité de la foi à cette sainte Eglise romaine qui est la tête de toutes les Églises, il faut que le pontife romain, à qui tous les croyants ont été confiés, veille à la garde du troupeau de Jésus-Christ avec d'autant plus de soin que l'on est plus avide de déchirer ce troupeau, col. 786.

En 865, dans une nouvelle lettre à l'empereur Michel, Nicolas Ier affirme derechef la souveraine autorité doctrinale du saint-siège par cette formule déjà en usage depuis plusieurs siècles : *patet profecto sedis apostolicæ cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de ejus liceat judicare judicio. Epist.*, LXXXVI, col. 954.

Dans une lettre au clergé de Constantinople en 866, le même pape déclare que ceux qui ont attaqué le culte des images *quamdiu de his nobiscum non senserint, et juxta sanctorum pontificum romanorum decreta, et aliorum catholicum patrum instituta, non sapuerint, sancimus eos a Christo et ab Ecclesia catholica atque apostolica esse anathema. Epist.*, CIV, n. 6, col. 1078.

b) Le IVe concile œcuménique de Constantinople (869-870) témoigne manifestement sa croyance, au moins implicite, au dogme de l'infaillibilité pontificale, en approuvant solennellement le formulaire de foi du pape saint Hormisdas, si explicite en faveur de l'infaillibilité pontificale. Voir t. III, col. 655, 1295.

2. *Principales affirmations des auteurs ecclésiastiques.* — *a)* En Orient, saint Théodore Studite († 828), dans sa lettre CXXIX, demande que, pour mettre fin à la controverse concernant le culte des images, on envoie une légation à Rome pour que de là on reçoive la certitude de la foi : Κἀκεῖθεν δεχέσθω τὸ ἀσφαλὲς τῆς πίστεως. *Epist.*, l. II, epist. CXXIX, *P. G.*, t. XCIX, col. 1420. Ce qui suppose manifestement dans le pontife romain, et le pouvoir suprême de déclarer, d'une manière obligatoire pour tous, ce que l'on doit croire, et le pouvoir de le déclarer d'une manière infaillible. Car la certitude de la foi qui doit résulter de l'enseignement du pontife romain, ne peut exister si cet enseignement n'est pas infaillible. Saint Théodore est d'ailleurs très explicite sur la primauté du pontife romain. *Epist.*, l. II, epist. LXXXVI, col. 1332.

b) En Occident. — Saint Paschase Radbert († 860), expliquant le texte *Tu es Petrus*, Matth., XVI, 16 sq., affirme que c'est une même chose de dire que les attaques des puissances infernales ne prévaudront jamais contre la foi de Pierre, ou qu'elles ne prévaudront jamais contre l'Église qui, par cette foi, est fondée sur Jésus-Christ. C'est tout un, parce que ni le fondement ne peut être dissous, ni une telle foi ne peut manquer de fermeté, ni l'Église ne peut être ébranlée par le choc des tempêtes. *Expositio in Matth.*, l. VIII, c. XVI, *P. L.*, t. CXX, col. 561. Affirmer que la foi de Pierre ne peut jamais manquer de fermeté jusqu'à la consommation des siècles, c'est manifestement affirmer que les successeurs de Pierre sont infaillibles quand ils se servent de leur autorité suprême pour diriger la foi des fidèles.

Saint Odon de Cluny († 942) reproduit l'interprétation de Luc, XXII, 32, précédemment donnée par saint Léon Ier, que, le danger étant commun à tous, Jésus prie particulièrement pour Pierre, *pro fide Petri proprie supplicatur, tanquam aliorum status certior sit futurus, si mens principis victa non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur, et divinæ gratiæ ita ordinatur auxilium, ut firmitas quæ per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur. Serm.*, I, *P. L.*, t. CXXXIII, col. 713.

Atton de Verceil († 961) conclut du texte *Tu es Petrus*, Matth., XVI, 16 sq., que la sainte Église a été bâtie sur la pierre dans la solidité de la foi apostolique, et que les puissances de l'enfer ne peuvent prévaloir contre elle. *De pressuris ecclesiasticis*, part. I, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 53. Ce qui est une affirmation assez évidente de l'infaillibilité de Pierre et de tous ses successeurs.

4° *Au XIe siècle.* — 1. *Affirmations doctrinales des souverains pontifes.* — *a)* Le pape saint Léon IX († 1054), dans une lettre à Michel Cérulaire, en 1053, après avoir rappelé les promesses infaillibles de Jésus-Christ : *portæ inferi non prævalebunt adversus eam*, Matth., XVI, 18, et *ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*, Luc., XXII, 32, appuie sur ces promesses cette déclaration : C'est par le siège du prince des apôtres, c'est-à-dire par l'Église romaine, tant par saint Pierre que par ses successeurs, qu'ont été réprouvées et repoussées toutes les opinions des hérétiques et que les cœurs de tous les frères ont été confirmés dans la foi de Pierre, qui jusqu'ici n'a jamais défailli et ne pourra

défaillir jusqu'à la fin des siècles. *Epist.*, c, n. 7, *P. L.*, t. CXLIII, col. 748. Enseignement répété un peu plus loin dans cette même lettre et également appuyé sur Luc., XXII, 32 : *Quo dicto demonstravit fidem fratrum vario defectu periclitandam, sed inconcussa et indeficiente fide Petri, velut firmæ anchoræ subsidio figendam et in fundamento universalis Ecclesiæ confirmandam. Quod nemo negat, nisi qui evidenter hæc ipsa verba veritatis impugnat, quia sicut cardine totum regitur ostium, ita Petro et successoribus ejus totius Ecclesiæ disponitur emolumentum. Et sicut cardo immobilis permanens ducit et reducit ostium, sic Petrus et sui successores liberum de omni Ecclesia habent judicium, cum nemo debeat eorum dimovere statum, quia summa sedes a nemine judicatur. Epist.*, c, n. 32, col. 765.

Cet enseignement est encore répété dans une lettre à Pierre d'Antioche, en 1054, et également appuyé sur Luc., XXII, 32 : *Quæ venerabilis et efficax oratio obtinuit quod hactenus fides Petri non defecit, nec defectura creditur in throno illius usque in sæculum sæculi; sed confirmabit corda fratrum variis concutienda fidei periclitationibus, sicut usque nunc confirmare non cessavit. Epist.*, CXI, col. 770.

b) Le B. Urbain II († 1099), dans plusieurs lettres, après avoir affirmé la plénitude du pouvoir concédé à Pierre, ajoute : *Ipsi quoque et propriæ firmitas et alienæ fidei confirmatio, eodem Deo auctore, præstatur cum ad eum ait : Rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Epist.*, LVIII, LX, CXLV, *P. L.*, t. CLI, col. 337, 341, 421.

2. *Affirmations des principaux auteurs ecclésiastiques.* — Saint Pierre Damien († 1072), dans un de ses sermons, enseigne que l'Église romaine est la mère et la maîtresse de toutes les Églises et qu'il lui a été dit : *Ego pro te rogavi, ut non deficiat fides tua. Serm.*, XXIII, *P. L.*, t. CXLIV, col. 636.

Saint Anselme de Lucques († 1086), dans son ouvrage contre l'antipape Guibert, déclare qu'à cause de la prière faite par Jésus-Christ pour que la foi de Pierre ne défaille point, la foi du seul patriarche romain, foi dans laquelle il doit confirmer ses frères, ne pourra jamais défaillir. *Contra Guibertum antipapam*, l. II, *P. L.*, t. CXLIX, col. 469.

5° *Au XII^e siècle.* — 1. *Affirmations doctrinales des souverains pontifes.* — *a)* Signalons d'abord, chez plusieurs papes de cette époque, la reproduction de la formule précédemment employée par Urbain II; notamment chez Pascal II, *Epist.*, CLXXXVIII, *P. L.*, t. CLXIII, col. 194; Eugène III († 1153), *Epist.*, CDIX, *P. L.*, t. CLXXX, col. 1435; Anastase IV († 1154), *Epist.*, XXIX, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1019; et Alexandre III, *Epist.*, CCLX, MCCCXXII, *P. L.*, t. CC, col. 301 sq. 1148 sq.

b) Innocent II († 1143), répondant en 1140 aux archevêques et évêques du concile tenu à Sens, au sujet des erreurs d'Abélard, s'appuie sur l'autorité qui appartient au successeur de Pierre, d'après la parole de Jésus-Christ, *Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*, pour condamner les faux dogmes de ce novateur, dont l'examen final lui était soumis. *Epist.*, CDLVII, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 517; Denzinger-Bannwart, n. 387. On doit d'ailleurs observer que les évêques de France, dans leur supplique au pape Innocent II, avaient expressément reconnu sa souveraine autorité doctrinale : *Tuum est, de cetero, beatissime pater, providere ne in diebus tuis aliqua hæreticæ pravitatis macula decor Ecclesiæ maculetur. Tibi commissa est sponsa Christi, amice sponsi : tuum est tandem uni viro virginem castam exhibere Christo. Epist.*, CXCI, parmi les lettres de saint Bernard, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 358.

c) Chez le pape Alexandre III († 1181) se rencontrent, avec la formule déjà signalée chez Urbain II, deux déclarations caractéristiques. Tous ceux qui sont du bercail de Jésus-Christ sont soumis au magistère de Pierre, *Petri magisterio et doctrinæ subjaceant*, selon la parole de Jésus. Luc., XXII, 32. Toutes les fois qu'il y a un doute concernant quelque article de foi, on doit recourir avec confiance *ad prædictam romanam Ecclesiam tanquam ad matrem et magistram fidei christianæ, cujus est teneros in fide populos verbo Dei pascere instruere et confirmare, sine qua fide videlicet, testante apostolo, impossibile est placere Deo. Epist.*, MDXLVII *bis*, *P. L.*, t. CC, col. 1259.

2. *Affirmations des principaux auteurs ecclésiastiques.* — Yves de Chartres († 1117) insère dans sa collection canonique les autorités précédemment citées des papes Agathon et Léon IX. *Decretum*, part. V, c. XLII, *P. L.*, t. CLXI, col. 337 sq.

Godefroi de Vendôme († 1132), dans une lettre au pape Pascal II, affirme que, maintenant encore, la foi de Pierre a toujours la même vigueur dans son siège, qui a coutume de ne jamais errer; et que Jésus a choisi Pierre pour affermir l'Église par la force de la foi de Pierre. *Epist.*, VII, *P. L.*, t. CLVII, col. 42 sq.

Hildebert du Mans († 1133), dans un de ses sermons, après avoir cité le texte, *Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*, ajoute que Pierre est le fondement auquel l'Église est unie; car c'est par la foi de Pierre que tous les membres adhèrent à l'Église. *Serm.*, XCVIII, *P. L.*, t. CLXXI, col. 795.

Saint Bernard († 1153), dans la lettre où il dénonce à Innocent II les erreurs d'Abélard, loue ainsi l'autorité doctrinale du pape : Il faut que votre autorité apostolique soit instruite sur les dangers et les scandales qui éclatent dans l'Église, ceux surtout qui concernent la foi. Car j'estime qu'il est digne que les dommages portés à la foi soient réparés là surtout où la foi ne peut éprouver aucune défaillance. *Dignum namque arbitror ibi potissimum resarciri damna fidei, ubi non possit fides sentire defectum. Hæc quippe hujus prærogativa sedis.* Ce que le saint docteur prouve par le texte de saint Luc, XXII, 32. *Cui enim alteri aliquando dictum est : Ego pro te rogavi ut non deficiat fides tua. Ergo quod sequitur a Petri successore exigitur : Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Il demande donc au pape d'exercer son autorité : *In eo plane Petri impletis vicem, cujus tenetis et sedem, si vestra admonitione corda in fide fluctuantia confirmatis, si vestra auctoritate conteritis fidei corruptores. Epist.*, CXC, *seu tractatus ad Innocentium II*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1053 sq.

Anselme d'Havelberg († 1154), dans les conférences qu'il eut avec les grecs, pendant son séjour à Constantinople, y prouva particulièrement la primauté de l'Église et le magistère du pontife romain : *Unde et Dominus sciens alias Ecclesias hæretica impulsione nimium vexandas, et Romanam Ecclesiam quam ipse supra petram fundaverat, nunquam in fide debilitandam, dixit Petro : Ego pro te rogavi ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos, ac si aperte ei dicat : tu qui hanc gratiam accepisti, ut, aliis in fide naufragantibus, semper in fide immobilis et constans permaneas, alios vacillantes confirma et corrige, et tanquam omnium provisor, et doctor, et pater, et magister, omnium curam et sollicitudinem gere. Merito ita privilegium prælationis super omnes accepit, qui in conservanda integritate fidei præ omnibus privilegium a Domino susceperat. Dialogi*, l. III, c. V, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1213 sq. Un peu plus loin, Anselme prouve que l'Église romaine possède, en vertu de l'institution divine, deux privilèges : *videlicet præ omnibus incorruptam puritatem fidei, et super omnes potestatem judicandi*, l. III, c. XII, col. 1223.

Bien que le *Decretum* de Gratien († 1158), considéré

dans son ensemble, ne donne aucun témoignage concluant en faveur de l'infaillibilité pontificale, nous le mentionnons ici, parce que, dans les siècles suivants, il a fourni des arguments aux adversaires aussi bien qu'aux défenseurs de l'infaillibilité pontificale.

Contre l'infaillibilité pontificale, on a invoqué l'attitude prise par Gratien à l'égard d'Anastase II. L'auteur du Décret rapporte d'abord la décrétale, d'ailleurs authentique, d'Anastase II reconnaissant la validité des sacrements conférés par Acace de Constantinople depuis sa déposition, et établissant d'une façon générale la validité des sacrements conférés par des ministres indignes. Puis il ajoute : « Pour avoir agi de cette manière illicite et anti-canonique, à l'encontre des décrets de ses prédécesseurs et de ses successeurs, Anastase est rejeté par l'Église romaine, et on sait par ailleurs qu'il fut frappé par Dieu, *ideo ab Ecclesia romana repudiatur, et a Deo percussus legitur fuisse hoc modo.* Suit la notice empruntée au *Liber pontificalis*, qui justifie l'assertion de Gratien. *Decret.*, I, dist. XIX, c. 8 et 9, *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 109 sq.; édit. Friedberg, t. I, col. 63 sq. On remarquera seulement que l'appréciation sévère de Gratien ne tombe pas sur le décret dogmatique d'Anastase, mais seulement sur les collusions dont ce pape se serait rendu coupable avec des hérétiques déclarés. En ceci Gratien ne faisait que suivre toute son époque qui unanimement regardait Anastase comme un des papes tombés dans l'hérésie. Au XIVe siècle encore, Dante fait une place dans son *Enfer*, l. XI, 9, à Anastase, « que Photin a entraîné hors du droit chemin. » Voir J. Döllinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, p. 124 sq.

En faveur de l'infaillibilité, on a pu citer le *dictum* de Gratien ainsi formulé : Jésus-Christ accordant à Pierre, *præ omnibus et pro omnibus*, les clefs du royaume des cieux, donne lui-même sa parole, qu'il a prié spécialement pour la foi de Pierre et qu'il lui a enjoint de confirmer ses frères par ces mots : *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Decret.*, part. I, dist. XXI, édit. Migne, col. 115; Friedberg, col. 67.

Le *Decretum* contient encore plusieurs canons favorables à l'infaillibilité pontificale, presque tous d'origine pseudo-isidorienne. La sainte et apostolique Église romaine, mère de toutes les Églises, n'a jamais dévié de la vraie foi apostolique, et elle garde intacte, jusqu'à la consommation des siècles, la règle de la foi chrétienne qu'elle a reçue de ses fondateurs. *Decret.*, part. II, causa XXIV, q. I, c. 9, canon pseudo-isidorien, édit. Migne, col. 1268; Friedberg, col. 969. La foi de l'Église romaine n'a jamais aidé aucune hérésie et elle les détruit toutes, c. 10, canon pseudo-isidorien, édit. Migne, col. 1268; Friedberg, col. 969. Dans le siège apostolique, la religion catholique a toujours été exempte de tache, c. 11, canon pseudo-isidorien, édit. Migne, col. 1268; Friedberg, col. 969. Toutes les fois que la question de la foi est agitée, il y a obligation pour tous, fidèles et évêques, d'en référer à Pierre, afin que celui-ci puisse, dans tout l'univers, être utile à toutes les Églises, selon la lettre du pape saint Innocent Ier, en 417, aux évêques du concile de Milève, c. 12, édit. Migne, col. 1269; Friedberg, col. 970. C'est au pape qui tient la foi et le siège de Pierre, à corriger ce qui peut être dit *minus perite aut parum caute* relativement à la foi. La sainte Église romaine, qui est toujours restée immaculée, le restera toujours, dans l'avenir, avec le secours de la providence divine et celui du bienheureux apôtre Pierre; et elle continuera, dans tous les temps, à être à l'abri de toutes les attaques de l'hérésie et inébranlablement ferme, c. 14, canon pseudo-isidorien, édit. Migne, col. 1269; Friedberg, col. 970. Il n'est point permis d'enseigner ou de penser autrement que l'on a été enseigné par le bienheureux Pierre et les autres apôtres, parce que saint Pierre est le chef de toute l'Église, auquel toutes les affaires majeures doivent être référées, c. 15, canon pseudo-isidorien, édit. Migne, col. 1270; Friedberg, col. 970.

6° *Au XIIIe siècle.* — 1. *Interventions doctrinales ou affirmations des souverains pontifes.* — *a)* Chez le pape Innocent III († 1216), on rencontre, à peu près, les mêmes expressions que chez ses prédécesseurs du XIIe siècle. Il affirme, dans plusieurs circonstances, que Jésus a prié spécialement pour que la foi de Pierre ne défaille pas, Luc., XXII, 32; qu'en conséquence il appartient à Pierre et à ses successeurs de confirmer les autres, de telle sorte que la nécessité d'obéir leur soit imposée. *Regesta*, l. II, epist. CCIX, *P. L.*, t. CCXIV, col. 760; *Registrum de negotio romani imperii*, epist. LXXXV, *P. L.*, t. CCXVI, col. 1091.

On doit aussi mentionner l'appellation *cunctorum fidelium mater et magistra* donnée à l'Église romaine par le IVe concile de Latran en 1215. Denzinger-Bannwart, n. 433, 436.

b) Le pape Clément IV, en 1267, détermine, par sa seule autorité, la profession de foi demandée à Michel Paléologue, empereur de Constantinople, en vue de l'union projetée avec l'Église romaine. Dans cette profession de foi, le pape, de lui-même, insère l'affirmation explicite de plusieurs dogmes qui, jusqu'à cette époque, n'avaient point encore été l'objet d'une telle affirmation, ni dans les professions de foi, ni dans les déclarations des conciles; notamment la croyance au Saint-Esprit procédant *ex Patre Filioque*, la croyance au purgatoire et à l'efficacité des suffrages offerts pour les âmes du purgatoire, et toute la doctrine sur les sacrements. Denzinger-Bannwart, n. 463 sq.

On doit aussi noter l'insistance avec laquelle la profession de foi propose la croyance de l'Église romaine, comme la règle de foi que doit suivre tout fidèle catholique, ainsi que l'affirmation très explicite de la souveraine autorité doctrinale du pape : *Et sicut præ cæteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si quæ de fide subortæ fuerint questiones, suo debent judicio definiri.* Denzinger-Bannwart, n. 466. On sait d'ailleurs que cette profession de foi fut solennellement approuvée et acceptée par le IIe concile œcuménique de Lyon en 1274.

c) Il convient particulièrement d'observer que les condamnations portées, à cette époque, avec une souveraine autorité, par les pontifes romains, ont pour objet non seulement la réprobation de ce qui est directement et immédiatement opposé à la foi, comme la condamnation portée contre les cathares et autres hérétiques du même genre, Denzinger-Bannwart, n. 444, mais encore ce qui est contre la foi d'une manière plus indirecte et plus lointaine, comme l'abus théologique des expressions nouvelles empruntées à la philosophie ou des raisonnements purement naturels, n. 442 sq. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2182.

2. *Affirmations des principaux théologiens.* — Nous citerons particulièrement Innocent III dans son traité *De sacro altaris mysterio* composé avant son pontificat, saint Thomas et saint Bonaventure.

a) Innocent III († 1216) insiste sur l'impossibilité d'une erreur quelconque dans la foi du siège apostolique, d'après le texte *Ego autem pro te rogavi : Ad Petrum igitur tanquam ad magistrum pertinet cæteros confirmare, cujus fides in nulla tentatione defecit. Fides enim apostolicæ sedis semper firmam petram stabili soliditate fundata, nullis unquam errorum sordibus potuit inquinari; sed absque ruga manens et macula, pro necessitate temporum, a cæteris maculas detersit errorum. De sacro altaris mysterio*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. CCXVII, col. 778.

b) Chez saint Thomas († 1274), se manifeste un progrès très marqué dans l'expression du dogme de l'infaillibilité pontificale qui, sans être l'objet d'une étude spéciale, est néanmoins nettement indiqué. Dans sa réfutation des erreurs des grecs, le saint docteur montre particulièrement, par le texte de saint Luc, XXII, et par le témoignage de plusieurs Pères orientaux, qu'il appartient au pontife romain de déterminer *quæ fidei sunt. Contra errorem græcorum*, c. XXXII.

Dans les *Quæstiones quodlibetales*, saint Thomas, examinant cette question : *Utrum omnes sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria*, pose ce principe général : *Certum est quod judicium Ecclesiæ universalis errare in his quæ ad fidem pertinent impossibile est.* Puis, en vertu de l'identification qu'il établit entre l'autorité doctrinale de l'Église et celle du pape, il conclut que l'on doit s'en tenir à la décision du pape, déterminant ce qui appartient à la foi. *Quodlibet.*, IX, q. VII, a. 16. Nous n'examinerons point ici la réponse donnée par saint Thomas à la question particulière de la canonisation des saints. Voir t. IV, col. 2182 sq. Nous voulons seulement retenir sa conclusion sur la nature et l'objet de l'infaillibilité pontificale. Dans sa nature, elle doit être identifiée avec l'infaillibilité de l'Église. Dans son objet, elle s'étend à tout ce qui appartient à la foi, en y comprenant ce qui lui appartient indirectement d'après la doctrine de saint Thomas précédemment indiquée. Voir DÉPÔT DE LA FOI, t. IV, col. 528 sq.

Dans la Somme théologique, l'autorité doctrinale du souverain pontife est appuyée sur la parole de Jésus-Christ : *Ego pro te rogavi.* Luc., XXII, 32. Il appartient à cette autorité de déterminer *ea quæ sunt fidei ut ab omnibus inconcussa fide teneantur.* IIª IIæ, q. I, a. 10. Cette détermination doctrinale peut s'étendre à tout ce qui est nécessaire pour l'explication de la foi *contra insurgentes errores*, ad 1um. Comme exemple de cette détermination faite par la souveraine autorité doctrinale du pape, saint Thomas indique le symbole attribué à saint Athanase, qui est devenu une règle de foi par l'approbation du souverain pontife : *quia integram fidei veritatem ejus doctrina breviter continebat, auctoritate summi pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur*, ad 3um.

c) Chez saint Bonaventure, l'on ne rencontre guère que les formules déjà en usage avant lui. Dans les *Quæstiones disputatæ de perfectione evangelica*, traitant de l'obéissance due au souverain pontife, il en montre le fondement dogmatique dans la primauté établie par Jésus-Christ. Il affirme particulièrement que toute la solidité de l'Église vient de Pierre, *unde et tota firmitas ipsius Ecclesiæ principaliter manat a soliditate unius Petræ et unius Petri qui est vicarius Petræ*; ce qu'il prouve par Matth., XVI, 18, et par Luc., XXII, 32; il ajoute aussi un canon pseudo-isidorien inséré dans le Décret de Gratien sous le nom de saint Jérôme. *De perfectione evangelica*, q. IV, a. 3, *Opera*, Quaracchi, 1891, t. V, p. 195.

Dans son commentaire sur saint Luc, le saint docteur déclare qu'il a été accordé à Pierre, *ut de Ecclesia ejus nunquam deficiat vera fides*, selon Luc., XXII, 32. *Comment. in Evangelium Lucæ*, c. IX, n. 34, t. VII, p. 227. Un peu plus loin, le texte *Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua*, est expliqué soit de Pierre, qui est tombé, mais qui n'est point resté dans sa défaillance, soit de l'Église de Pierre, pour laquelle Jésus-Christ a prié et qui, bien qu'elle soit secouée, ne fait cependant point naufrage. *Hoc enim posuit Deus in illa Ecclesia ad confirmationem aliarum. Comment. in Evang. Lucæ*, c. XXII, n. 43, p. 552.

Dans l'*Apologia pauperum*, saint Bonaventure fait observer que, si, au temps du sacerdoce préfiguratif, ceux qui s'opposaient à la décision du grand-prêtre étaient punis de la peine de mort, à bien plus forte raison, sous la loi de vérité et de grâce, quand la plénitude du pouvoir a été manifestement donnée au vicaire de Jésus-Christ, *malum esse constat nullatenus tolerandum in fide vel moribus ejus definitioni dogmatizare contrarium, approbando quod ipse reprobat, reædificando quod ipse destruit, defendendo quod damnat. Apologia pauperum*, c. I, t. VIII, p. 235.

7° *Au XIVe siècle.* — 1. *Interventions doctrinales des souverains pontifes.* — Ne pouvant signaler en détail toutes ces interventions, très nombreuses à cette époque, nous nous bornerons à indiquer leurs caractéristiques principales. — *a)* Parfois les papes, par leur seule autorité, définissent la doctrine à laquelle tous les fidèles sont strictement tenus d'adhérer, même pour des matières qui jusque-là n'avaient point été l'objet d'un enseignement très explicite. Telle fut particulièrement, en 1336, la déclaration de Benoît XII, relativement au moment auquel commence la vision béatifique, pour les âmes suffisamment purifiées en quittant cette vie terrestre. Denzinger-Bannwart, n. 530 sq. Voir t. II, col. 657-658.

b) Parfois aussi les papes, de leur seule autorité, condamnent plusieurs erreurs comme étant des hérésies formelles, ou comme entachées d'hérésie. C'est ce qui se fit particulièrement pour les fratricelles, dont les assertions furent réprouvées comme hérétiques du moins en partie, Denzinger-Bannwart, n. 490; et pour les erreurs de Marsile de Padoue et de Jean de Jandun, rejetées comme contraires à l'Écriture et à la foi catholique et comme hérétiques, en ce qui concerne la constitution de l'Église. *Ibid.*, n. 495 sq., 500.

c) En outre, les papes réprouvent, soit avec des articles hérétiques, soit en dehors de toute condamnation d'hérésie, des propositions fausses, dangereuses, suspectes ou erronées, comme les propositions principalement philosophiques de Nicolas d'Outrecour condamnées sur l'ordre de Clément VI en 1348, *ibid.*, n. 553 sq., et plusieurs assertions attribuées à Eckart, n. 501 sq.

d) Sans chercher à déterminer ici, pour chacun de ces divers cas, jusqu'à quel point chaque décision est tenue pour strictement infaillible, il nous suffit de constater que l'autorité doctrinale du pape s'exerce comme une autorité obligatoire pour tous en tout ce qui appartient à la foi, et qu'elle est, selon la doctrine de saint Thomas, pratiquement identifiée avec l'autorité doctrinale de l'Église.

2. *Affirmations des auteurs ecclésiastiques.* — A cette époque, quand les théologiens ou les canonistes parlent de l'Église et de la papauté, c'est surtout pour réfuter les prétentions césariennes des légistes du temps ou les erreurs de Marsile de Padoue et de Jean de Jandun relativement à la constitution de l'Église, ou les erreurs césariennes d'Occam et de ses partisans. Ce n'est qu'accidentiellement qu'ils parlent de l'infaillibilité pontificale. Leurs affirmations sont cependant assez explicites. Nous citerons particulièrement Gilles de Rome, Fasitelli et Triumphi.

a) Disciple de saint Thomas, Gilles de Rome († 1316) reproduit et accentue sa doctrine. *Ad summum pontificem et ad ejus plenitudinem potestatis spectat ordinare fidei symbolum et statuere quæ ad bonos mores spectare videntur, quia, sive de fide sive de moribus quæstio oriretur ad ipsum spectaret definitivam dare sententiam, ac statuere necnon et firmiter ordinare quid Christiani sentire deberent.* Cette fonction lui vient de sa primauté qui lui confie la charge et lui donne le pouvoir de régler dans l'Église *quæcumque sunt fidei et etiam quæcumque sunt morum.* Les autres docteurs procèdent *per viam doctrinæ;* seul le pape prononce d'autorité : *quid sententialiter sit tenendum ... ad solum-*

summum pontificem pertinebit. De ecclesiastica potestate, prologue, Florence, 1908, p. 7.

Ce caractère « définitif » des actes pontificaux implique évidemment leur infaillibilité. La tradition encore un peu confuse de Gratien et des canonistes est ici nettement fixée dans le sens pontifical.

b) Alexandre Fasitelli († 1325), appelé aussi Alexandre de Saint-Elpidius, s'inspire notoirement de Gilles. Voulant prouver que le pouvoir de juridiction, dans le souverain pontife, vient immédiatement de Jésus-Christ, il donne, entre autres arguments, celui-ci qui est déduit de l'unité de foi qui doit exister dans l'Église catholique. Des doutes pouvant s'élever et s'élevant sans cesse relativement à la foi, il est nécessaire que quelqu'un ait le pouvoir de juger et de donner une décision en ces matières, et qu'il ait immédiatement ce pouvoir *ab illo qui fuit principaliter ordinator et ædificator Ecclesiæ et fidei.* Car bien que, sur ces matières, d'autres docteurs puissent raisonner, une décision souveraine et finale peut et doit appartenir uniquement au vicaire universel de l'Église, qui doit diriger et gouverner toute l'Église : *auctoritative et determinative hoc (i. e. de talibus pertractare et investigare) solum pertinere potest et debet ad universlaem vicarium Ecclesiæ, qui totam Ecclesiam habet dirigere et gubernare. Tractatus de potestate ecclesiastica*, tr. I, c. IV, Lyon, 1498, sans pagination. La même affirmation se rencontre chez Hervé de Nédellec († 1323), *Tractatus de potestate papæ*, dans Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontifica*, Rome, 1698, t. VII, p. 703.

c) Augustin Triumphi, appelé aussi Augustin d'Ancône († 1328), reproduit la doctrine de saint Thomas, dont il avait été le disciple. Examinant cette question : *utrum ad papam spectet determinare quæ sunt fidei?* il répond que la foi de toute l'Église est une, selon le témoignage de l'Écriture. Eph., IV, 5. La détermination de ce qui est de foi appartient donc à celui qui est le chef de toute l'Église, c'est-à-dire au souverain pontife, successeur de Pierre et chef de cette Église pour laquelle le Sauveur a particulièrement prié. Luc., XXII, 32. *Summa de ecclesiastica potestate*, q. X, a. 2, Cologne, 1475, sans pagination.

d) Pour ce qui concerne particulièrement l'Église de France à cette époque, nous citerons un décret de l'évêque de Paris en 1324 et une déclaration de l'université de Paris en 1387.

a. En 1324, l'évêque de Paris Étienne (Stephanus de Borreto) publie un décret annulant la condamnation portée en 1276 par Étienne Tempier, évêque de Paris, contre plusieurs articles de saint Thomas, *in quantum tangunt vel tangere asseruntur sanam doctrinam sancti Thomæ prædicti et doctoris eximii.* Cette annulation est motivée par l'estime qu'a, pour ce docteur éminent, la sainte Église romaine, mère de tous les fidèles *et magistra fidei et veritatis, in firmissima Petri, Christi vicarii, confessione fundata, ad quam (velut universalem regulam catholicæ veritatis) pertinet approbatio et reprobatio doctrinarum, declaratio dubiorum, determinatio tenendorum et confutatio errorum.* Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728, t. I, p. 222 sq.; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, n. 838, Paris, 1891, t. II, p. 280 sq.

b. En 1387, dans une lettre au pape d'Avignon qui avait pris le nom de Clément VII, et que la France considérait comme le pape légitime, Pierre d'Ailly, chancelier de l'université de Paris, parlant au nom de l'université et exprimant sa doctrine relativement aux devoirs des fidèles envers le siège apostolique, affirme, au nom de l'université, que tous se soumettent au jugement du siège apostolique, en disant, avec saint Jérôme, que c'est la foi qu'ils ont apprise dans l'Église catholique et qu'ils désirent, en tout ce qui peut être imprudemment avancé, *minus perite aut minus caute positum*, être corrigés par celui qui tient et la foi et le siège de Pierre. Sfondrati, *Gallia vindicata*, diss. IV, p. II, dans Rocaberti, t. VI, p. 884.

8° *Conclusion.* — En même temps que l'on constate, chez les souverains pontifes, des interventions doctrinales plus fréquentes qu'à l'époque précédente, on constate, pour la première fois au Ve siècle, et dans les siècles suivants, des affirmations doctrinales des souverains pontifes déclarant, d'après l'enseignement de Notre-Seigneur, que la foi de Pierre et de ses successeurs ne peut jamais défaillir. Telles sont au Ve siècle les affirmations de saint Léon Ier et celles des papes saint Agathon, saint Nicolas Ier et saint Léon IX dans les siècles suivants.

On constate aussi dans l'Église universelle un progrès dans l'expression de la croyance très explicite à la souveraine autorité doctrinale des évêques de Rome. Cette croyance est particulièrement attestée par plusieurs conciles œcuméniques, surtout celui de Chalcédoine, le IIIe et le IVe de Constantinople et le IIe de Nicée, se soumettant pleinement aux décisions doctrinales antérieurement portées par le pape.

Très manifeste encore est l'expression de cette même croyance chez les auteurs ecclésiastiques de cette période, chez lesquels on constate une connaissance plus explicite du dogme de l'infaillibilité pontificale, comme on peut l'observer particulièrement chez saint Thomas au XIIIe siècle. On constate aussi un emploi encore assez peu détaillé, mais plus explicite qu'à l'époque précédente, des deux textes scripturaires, Matth., XXI, 18 et Luc., XXII, 32, et un usage fréquent de l'enseignement des souverains pontifes en cette matière, surtout depuis la formation des collections canoniques du moyen âge.

IVe PÉRIODE, depuis le commencement du XVe siècle, jusqu'au commencement du XVIe. Cette période est caractérisée par le vigoureux développement des doctrines qui réduisent le pouvoir administratif et doctrinal du pape et qui prennent bientôt le nom de gallicanisme. Les lamentables discussions du grand schisme où a été compromise l'autorité du souverain pontife expliquent d'une manière très suffisante le regain de faveur que trouvent alors les théories déjà avancées au siècle précédent par les théologiens de l'entourage de Louis de Bavière. Mais les défenseurs de la papauté ne restent pas sans réponse. En face du gallicanisme se précise et s'accentue la doctrine ultramontaine.

1° Les plus remarquables représentants du gallicanisme à cette époque sont Pierre d'Ailly, Gerson et Tudeschi.

Pierre d'Ailly († 1420), par ses erreurs sur l'Église et sur le pape, mentionnées, t. I, col. 647, fut amené à rejeter au moins théoriquement l'infaillibilité pontificale. Selon lui, le pape peut se tromper en ce qui est de foi, comme Pierre, auquel Paul dit avoir résisté, Gal., II, 11, parce que Pierre était répréhensible, *non recte ambulans ad veritatem Evangelii. Tractatus de Ecclesiæ, concilii generalis, romani pontificis et cardinalium auctoritate*, part. III, c. IV, dans les *Opera* de Gerson, Anvers, 1706, t. II, col. 958. Suivant une opinion citée ici et non blâmée par d'Ailly, l'exemption de toute erreur, assurée par la parole de Jésus-Christ, Matth., XVI, 18, et Luc., XXII, 32, doit s'entendre uniquement de la foi de l'Église universelle, représentée dans un concile général, ou selon une opinion citée aussi sans aucun blâme, cela doit s'entendre simplement de la foi de l'Église universelle qui a le privilège spécial de l'inerrance dans la foi. Pourtant l'on peut croire pieusement à l'inerrance d'un concile général quand il s'appuie sur la sainte Écriture ou sur une autorité

inspirée par le Saint-Esprit; autrement il s'est, de fait, souvent trompé. *Loc. cit.* Toutefois tout ceci est affirmé avec quelque hésitation, *non definitive determinando sed doctrinaliter suadendo.* Et finalement l'auteur se soumet à la définition du concile : *nam hujus rei definitionem sacri concilii determinationi submitto. Loc. cit.*

Gerson († 1429) admet qu'il est parfois permis de décliner le jugement du pape dans les causes de foi et d'en appeler à une autre autorité. Il fonde cette assertion sur un décret du concile de Constance dans la session du 6 avril 1415; décret non approuvé par Martin V et conséquemment sans autorité. Voir t. III, col. 1220 sq. Gerson s'appuie aussi sur le fait de la résistance de saint Paul à l'autorité de Pierre, auquel est attribuée, dans la circonstance, une défaillance dans la foi, parce qu'il ne marchait pas alors *ad veritatem Evangelii.* Gerson assure qu'il n'y a en ceci aucune contradiction avec la bulle de Martin V, du 10 mars 1418, interdisant tout appel de la sentence du pape à un concile futur. Car cette constitution, qui ne mérite aucun blâme théologique, est susceptible d'une interprétation très raisonnable et très vraie, à savoir qu'il n'est pas permis d'en appeler du jugement du pape ou de décliner son jugement dans les causes de foi, non indistinctement et dans tous les cas, mais quand le pape fait tout ce qui dépend de lui, quand il ne paraît pas dévier de la foi et qu'il marche droit selon la vérité de l'Évangile, sans aucune acception des personnes. Ce qui est véritablement le cas pour Martin V, selon son affirmation et selon la teneur de la constitution précitée. *Quomodo et an liceat in causis fidei a summo pontifice appellare seu ejus judicium declinare*, traité écrit en 1418, Gerson, *Opera*, Anvers, 1706, t. II, col. 303 sq., 308.

Nicolas Tudeschi, appelé aussi Nicolas de Sicile ou Panormitanus († 1445), admet quelque supériorité du concile sur le pape en ce qui concerne la foi. Il en conclut *quod papa non potest disponere contra dispositum per concilium.* Selon lui, si le pape était mu par des raisons et des autorités meilleures que celles sur lesquelles le concile s'appuie, on devrait s'en tenir à la décision du pape, parce que le concile peut errer, *sicut alias erravit super matrimonio contrahendo inter raptorem et raptam.* Tudeschi ajoute même qu'en matière de foi *dictum unius privati esset præferendum dicto papæ, si ille moveretur melioribus rationibus et auctoritatibus Novi et Veteris Testamenti quam papa.* Quant au texte *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua*, on doit l'entendre de l'Église en tant qu'elle est la collection de tous les fidèles. Cette promesse de Jésus-Christ serait même suffisamment accomplie si la foi restait dans une seule âme, comme il advint, après la passion de Jésus, quand la foi demeura intacte dans la seule âme de Marie. *Commentaria in Decretal.*, l. I, tit. VI, c. IV, n. 3, Venise, 1617, t. I, p. 108.

Des assertions assez semblables à celles de Tudeschi se rencontrent aussi chez Angelo de Clavasio et Denys le Chartreux. Angelo Carleti de Clavasio († 1495), s'appuyant sur le Décret de Gratien, affirme que le pape peut errer dans la foi, mais non toute l'Église. *Summa angelica*, art. *Papa*, q. IX, Venise, 1525, fol. 618. Denys le Chartreux ou de Ryckel († 1471), comparant l'autorité du pape et celle du concile général, affirme qu'un concile général ne peut errer dans la foi, ni en ce qui concerne les bonnes mœurs, parce qu'il est, dans de telles déterminations, immédiatement régi par le Saint-Esprit. Aussi on doit, en ces matières, s'en tenir à la détermination de l'Église ou aux statuts du concile comme à la détermination et à la décision du Saint-Esprit. Et comme le pape peut errer dans la foi et en ce qui concerne les mœurs et les autres choses nécessaires au salut, il ne paraît pas que l'on soit en cela, finalement et certainement, obligé de s'en tenir à son jugement, puisqu'il n'est pas une règle infaillible, ni un fondement incapable de dévier. *De auctoritate summi pontificis et generalis concilii*, l. I, a. 29, *Opera omnia*, Tournai, 1908, t. XXXVI, p. 570 sq. D'où Denys conclut que la décision dernière en matière de foi paraît appartenir à un concile général, parce qu'on ne peut donner son assentiment à la décision du pape qu'avec crainte, tandis que l'on peut adhérer avec certitude à la détermination faite par l'Église. Néanmoins il appartient à l'autorité du pape de faire un symbole de foi, quoique la personne à laquelle une si grande autorité est confiée, soit, comme les autres personnes, fragile et sujette au péché. En conséquence, vis-à-vis d'une décision provenant d'une telle personne, l'on n'est point aussi certainement tenu que pour les décisions de l'Église universelle infaillible, à laquelle il appartient de déclarer la juste convenance d'un symbole de foi rédigé par le pape. De même quand le concile n'est pas actuellement réuni, on doit recourir principalement au pape qui, en considération de sa faiblesse, n'a pas coutume de résoudre des choses difficiles sans l'approbation de l'Église ou sans la présence d'un concile. *Loc. cit.*, p. 571 sq.

2° A l'encontre de ces opinions se manifeste, à cette même époque, un premier développement théologique du dogme de l'infaillibilité pontificale, particulièrement chez Thomas Netter, saint Antonin de Florence et le cardinal Torquémada.

1. Thomas Netter, appelé aussi Waldensis († 1445), prouve, par plusieurs témoignages des Pères, que le pape possède *ab antiquo potestatem infringibilem ad determinandum fidei veritates et debellandum et cancellandum omnes falsitates hæreticas. Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiæ catholicæ*, l. II, a. 3, c. 47, Venise, 1571, t. I, p. 284 sq.; et que l'Église romaine est, par l'enseignement du pape, perpétuellement à l'abri de toute erreur dans la foi, l. II, c. 48, p. 287 sq. En faveur de cette immunité d'erreur dans la foi, l'autorité de Luc., XXII, 32, et de Matth., XVI, 18, est citée, p. 287, 289; et de ces autorités scripturaires Netter conclut que Pierre, qui a été le premier confesseur de la divine génération, a reçu le premier, de Jésus-Christ, la prérogative de l'autorité, *ut super fidem ejus præ aliis apostolis fundaretur Ecclesia*, p. 288; et que celui auquel Jésus a dit *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua*, est le maître unique par l'enseignement duquel la foi dans l'Église est une, p. 287.

On objecte ce passage de Netter : *Posset forsan alicujus unius sapientis fidelis esse suspicio, posset unius episcopi et apud pertinacem aliquem est alicujus cleri sive universitatis, sive synodi episcopalis, sive etiam decreti communis in Romana Ecclesia, imo forsan et generalis concilii patrum orbis, quia nulla harum est Ecclesia catholica symbolica, nec vindicat sibi fidem dari sub pœna perfidiæ, sed qui sanctionibus sanctorum patrum Ecclesiæ catholicæ et apostolicæ, id est per totum mundum expansæ et a sanctis apostolis constitutæ et per successiones patrum usque ad nostra tempora claruerunt, non statim obedit, ipse filius proterviæ sine omni scrupulo damnatur a singulis*, l. II, c. XIX, t. I, p. 196.

Mais il est manifeste qu'ici le but de Netter est uniquement de faire ressortir l'éclatante autorité du magistère ordinaire de l'Église universelle. Cette autorité est donnée comme tellement indiscutable, aux yeux de tous, que quiconque ne lui obéit point aussitôt, est condamné par tous sans aucune hésitation comme un révolté; tandis que pour les autres autorités, même pour un concile général et pour quelque décret de l'Église romaine, toute possibilité de soupçon contre leur vérité ou leur obligation n'est pas absolument

écartée, du moins dans quelque cas particulier et *apud pertinacem aliquem*. L'autorité des décrets de l'Église romaine n'est donc aucunement niée; elle est simplement jugée moins éclatante, au moins dans quelque cas particulier, que l'autorité du magistère ordinaire de l'Église universelle.

Quant à la phrase : *nec vindicat sibi fidem dari sub pœna perfidiæ*, appliquée aux décrets de l'Église romaine comme aux autres autorités indiquées, elle peut simplement signifier qu'il n'y a pas nécessairement obligation d'y adhérer sous peine de perdre la foi catholique; ce qui, dans les siècles suivants, et en l'absence de définition formelle jusqu'au concile du Vatican, fut encore admis par beaucoup de théologiens.

Dans un autre passage, Netter affirme incidemment que la promesse de Jésus, *Ego rogavi pro te*, faite à Pierre, doit s'entendre de l'Église universelle dispersée par toute la terre, l. II, c. XIX, n. 1, t. I, p. 193. Cette affirmation signifiant assez fréquemment chez les meilleurs défenseurs de l'infaillibilité pontificale, comme nous l'avons montré précédemment, que la promesse faite à Pierre est en réalité pour le profit de l'Église universelle, rien ne paraît s'opposer à ce que le même sens soit attribué à la phrase de Netter.

2. Saint Antonin de Florence († 1459) insiste particulièrement sur ce que l'infaillibilité doctrinale appartient au pape, non comme personne privée, car, sous ce rapport le pape est capable de pécher et d'errer, mais au pape *utens concilio et requirens adjutorium universalis Ecclesiæ. Summa theologica*, part. III, tit. XXII, c. III, Vérone, 1740, t. III, col. 1188. Expressions qui, au siècle suivant, donnèrent lieu à une controverse, mais qui ne paraissent point avoir été comprises par l'archevêque de Florence, dans le sens d'une condition absolument nécessaire pour l'exercice de l'infaillibilité pontificale dans un cas particulier.

Saint Antonin appuie l'infaillibilité pontificale sur l'institution divine, d'après la promesse formelle de Jésus à Pierre : *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua. Loc. cit.* Aucun détail n'est donné sur la manière dont doit s'exercer le magistère pontifical, mais la manière très nette dont saint Antonin affirme le caractère souverain et plénier de la primauté pontificale, écarte, dans sa pensée, toute subordination ou dépendance du pape vis-à-vis d'un concile ou de quelque autre autorité, part. III, tit. XXIII, c. III, col. 1273-1275. Quant à cette remarque, que, dans un concile général, ceux qui sont inférieurs au pape paraissent plutôt des conseillers, *potius videntur consultores*, col. 1279, elle doit, à cause du correctif employé, n'être point prise trop littéralement.

3. Le cardinal Jean de Torquémada († 1468) prouve, par plusieurs témoignages de la tradition et par l'Écriture, cette assertion : *Quod sedis apostolicæ judicium in his quæ fidei sunt et ad humanam salutem necessaria errare non possit. Summa de Ecclesia*, l. II, c. CIX, Rome, 1489, sans pagination. La principale preuve scripturaire est le texte *Ego rogavi pro te*, Luc., XXII, 32, dont l'interprétation en faveur de l'infaillibilité pontificale est appuyée sur de nombreuses autorités, particulièrement sur l'enseignement des papes saint Léon le Grand, saint Agathon et saint Léon IX, et sur le témoignage de saint Bernard, que nous avons cités précédemment. De toutes ces preuves, Torquémada conclut que l'opinion adverse est téméraire et opposée à la doctrine de Jésus-Christ et des Pères, et que l'on commet une erreur très pernicieuse en rendant suspectes de fausseté les définitions du saint-siège, les déclarations de la foi, les condamnations des hérétiques et les canonisations des saints. La réponse aux diverses objections, l. II, c. CXIII, fournit ensuite à Torquémada l'occasion de préciser la doctrine de l'infaillibilité pontificale. Le pape, comme homme privé, peut errer dans la foi, *tenendo malam opinionem circa ea quæ fidei sunt*. Mais il ne peut errer *sententiando in judicio de his quæ sunt fidei*. Cette infaillibilité provient de la promesse divine et de l'assistance du Saint-Esprit. Elle s'étend à tout ce qui touche à la foi *in hujusmodi arduis materiis quæ fidem tangunt*. Il est affirmé que le pape, avant de donner une décision en ces matières, prend toujours conseil *cum dominis cardinalibus et aliis doctis patribus*, mais rien n'autorise à admettre que, dans la pensée de l'auteur, cette consultation est nécessaire pour l'exercice de l'infaillibilité pontificale.

Quant à cette objection que le pape, pouvant tomber dans l'hérésie, peut aussi porter une définition en faveur de l'hérésie à laquelle il aurait ainsi adhéré, Torquémada donne simplement cette réponse qu'il juge la meilleure. Si le pape devient hérétique, il cesse, par le fait même, d'être pape; sa définition hérétique, s'il en portait une, n'étant plus une définition du siège apostolique n'aurait plus le privilège de l'infaillibilité. Il est manifeste que l'hypothèse ainsi envisagée est uniquement celle d'un pape tombant dans l'hérésie comme personne privée, et essayant vainement de porter une définition avec une autorité qu'il n'a plus.

4. Biel († 1495), appliquant au pape les paroles de Jésus à Pierre, Luc., XXII, 32, affirme que le successeur de Pierre doit confirmer ses frères *per prædicationem videlicet et doctrinam veræ fidei et evangelii. Sacri canonis missæ lucidissima expositio*, lect. XXXIII, Brescia, 1576, p. 146. Parlant du décret de Sixte IV concernant l'immaculée conception de Marie, il déclare que toutes les questions de foi devant être référées au siège apostolique et tous les fidèles étant tenus de se soumettre à sa détermination, il est téméraire d'affirmer ou de penser contrairement à ce décret pontifical. *In I V Sent.*, l. III, dist. III, q. I, Brescia, 1574, p. 49. D'ailleurs, à plusieurs reprises, parlant des définitions de foi, il emploie comme synonymes les expressions *determinatio Ecclesiæ aut summi pontificis. In I V Sent.*, l. IV, dist. XIII, q. II; l. III, dist. III, q. I, p. 223, 49. Ce qui suppose chez le pape, en matière doctrinale, la plénitude de l'autorité donnée par Notre-Seigneur à son Église.

3° En même temps, plusieurs documents ecclésiastiques de cette époque, en écartant les erreurs opposées à l'infaillibilité pontificale, devaient servir au progrès de ce dogme. Ainsi la constitution de Martin V du 10 mars 1418 et la bulle *Exsecrabilis* de Pie II du 18 janvier 1459, en condamnant la proposition d'après laquelle il est permis d'en appeler de la décision du pape à celle d'un concile mettaient en évidence la souveraine indépendance du magistère du pape vis-à-vis de toute autre autorité, quelle qu'elle fût. Voir CONSTANCE (*Concile de*), t. III, col. 1222, et Denzinger-Bannwart, n. 717.

Le même enseignement résultait aussi de la définition du concile de Florence affirmant que le pontife romain possède dans l'Église la plénitude de toute autorité. Donc aussi la plénitude de l'autorité doctrinale, et l'infaillibilité doctrinale que celle-ci comporte.

L'infaillibilité pontificale résultait aussi avec évidence de la condamnation portée par Sixte IV, le 9 août 1479, contre cette proposition de Pierre d'Osma : *Ecclesia urbis Romæ errare potest.* Denzinger-Bannwart, n. 730.

4° Comme *conclusion* de cette période, on doit, à côté des quelques erreurs signalées, noter, du moins chez les théologiens ultramontains, un progrès très manifeste portant surtout sur l'exposition doctrinale et sur la démonstration théologique de l'infaillibilité pontificale. Dans l'exposition doctrinale le concept de l'indépendance du pape, vis-à-vis du concile ou de n'im-

porte quelle autre autorité, est formellement exprimé chez saint Antonin de Florence. On précise aussi, comme le fait Torquémada, que l'infaillibilité pontificale s'étend seulement aux jugements que le souverain pontife porte en ce qui concerne la foi. Le progrès se manifeste aussi dans l'exposition de la preuve scripturaire et surtout patristique des deux textes évangéliques, Matth., XVI, 18, et Luc., XXII, 32, que l'on commence à développer avec un peu d'ampleur, contre les erreurs de cette époque.

V^e *PÉRIODE*, depuis le commencement du XVI^e siècle jusqu'à la définition dogmatique du concile du Vatican (1870), période caractérisée par un très notable développement dogmatique de l'infaillibilité pontificale. Nous nous bornerons à une indication sommaire du mouvement général des idées sur les principaux points concernant ce dogme.

1° *Preuves scripturaires et patristiques du dogme de l'infaillibilité pontificale.* — 1. *Preuves scripturaires.* — *a)* La principale preuve scripturaire invoquée par les défenseurs de l'infaillibilité pontificale à cette époque est le texte *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua.* Luc., XXII, 32. Le plus souvent on rapporte simplement le texte ou l'on y ajoute de courtes indications exégétiques ou patristiques, parmi lesquelles surtout l'autorité des souverains pontifes, tels que saint Léon le Grand, saint Agathon et saint Léon IX; c'est ce que font notamment Pighi, *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, l. IV, c. VIII, Cologne, 1538, fol. 130; Grégoire de Valence, *Analysis fidei catholicæ*, part. VII, Ingolstadt, 1585, p. 241 sq.; Ferré, *Tractatus de virtutibus theologicis*, t. I, q. XII, dans Rocaberti, *Bibliotheca pontificia maxima*, Rome, 1698, t. XX, p. 388.

Parfois cependant à l'appui de ce texte scripturaire on apporte quelques arguments exégétiques. Comme exemple, nous citerons surtout Bellarmin au XVI^e siècle et André Duval au XVII^e.

Bellarmin, dans son argumentation scripturaire, combat deux fausses interprétations. Contre la première attribuant à *Ego rogavi* ce sens que Notre-Seigneur a seulement prié pour l'Église universelle pour que sa foi ne défaille point, Bellarmin montre que Pierre seul est désigné par Notre-Seigneur comme le bénéficiaire immédiat des promesses divines, par toutes les expressions marquant spécialement la personne de Pierre et par les paroles *confirma fratres tuos*, qui dans l'autre hypothèse n'auraient aucun sens. Quant à la deuxième interprétation entendant les paroles de Notre-Seigneur de la seule persévérance personnelle de Pierre, elle est en opposition formelle avec le contexte. Car Jésus, pour écarter le danger commun *ut cribraret vos*, a certainement demandé pour Pierre un privilège qui dût servir à l'utilité commune : ce qui ne convient aucunement à l'hypothèse indiquée. D'ailleurs tout dans le contexte indique que Jésus demande pour Pierre une chose spéciale, bien qu'elle soit pour l'utilité des autres. Or la persévérance personnelle de Pierre dans la grâce ou dans l'amitié de Dieu n'est point une faveur spéciale, puisqu'une semblable faveur a été, peu après, demandée par Jésus pour tous les apôtres : *Pater sancte, serva eos in nomine tuo quos dedisti mihi.* Joa., XVII, 11.

Bellarmin adopte donc cette troisième exposition qui est la vraie : Jésus a demandé pour Pierre et ses successeurs deux privilèges intimement connexes : l'indéfectibilité dans la foi et le privilège de ne jamais rien enseigner contre la foi. Dans la pensée de Bellarmin, ces deux privilèges n'en font vraiment qu'un, car d'après tous les témoignages qu'il cite, l'indéfectibilité est promise au chef de l'Église pour qu'il affermisse ou confirme lui-même tous ses frères dans la foi. *De romano pontifice*, l. IV, c. III.

Au XVII^e siècle, André Duval complète la démonstration de Bellarmin en réfutant les arguments par lesquels Edmond Richer († 1631) et Simon Vigor († 1624) venaient d'attaquer l'interprétation traditionnelle du texte *Ego rogavi pro te. De suprema romani pontificis in Ecclesiam potestate*, part. II, q. I, Paris, 1877, p. 107 sq.

Au XVIII^e siècle, Pierre Ballerini († 1769), insiste principalement sur les témoignages patristiques en faveur de cette même interprétation du texte de saint Luc. *De vi ac ratione primatus romanorum pontificum*, Munster, 1845, p. 276 sq.

b) Les défenseurs de l'infaillibilité pontificale, à cette époque, citent fréquemment aussi le texte *Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam et portæ inferi non prævalebunt adversus eam*, Matth., XVI, 18, le plus souvent sans apporter aucune preuve ou en donnant seulement une courte démonstration exégétique et patristique. Nous citerons particulièrement Pighi, *loc. cit.*; Bernardini de Lucques († 1585), *Concordia ecclesiastica*, l. IV, c. II, Florence, 1552, p. 191 sq.; Grégoire de Valence, *op. cit.*, p. 219; Bellarmin, *De romano pontifice*, l. IV, c. III; S. François de Sales, *Controverses*, part. II, c. VI, a. 4, *Œuvres*, Annecy, 1892, t. I, p. 246; Duval, *De suprema romani pontificis in Ecclesiam potestate*, part. II, q. I, Paris, 1877, p. 107; Platel († 1681), *Synopsis cursus theologici*, part. III, c. I, p. IV, 5^e édit., Douai, 1704, t. III, p. 79; Ferré, *loc. cit.*; Dominique de la Sainte-Trinité († 1687), *De summo pontifice romano*, c. XVI, p. IV, dans Rocaberti, *op. cit.*, t. X, p. 311.

Les théologiens qui insistent le plus sur les preuves patristiques en faveur de l'infaillibilité pontificale d'après Matth., XVI, 18, sont, au XVII^e siècle, Macédo, et au XVIII^e, Pierre Ballerini.

François Macédo († 1681), explique ainsi le langage des Pères qui, dans leur interprétation de ce texte, font surtout ressortir la foi de Pierre. Ce n'est point, dit-il, que les Pères aient nié que le texte doive s'entendre de la personne de Pierre, établi lui-même fondement de l'Église. Mais ils ont considéré, dans Pierre, la *raison* pour laquelle il a mérité de Jésus l'éloge que tous ses successeurs méritent également. Dans la pensée de ces Pères, notamment de saint Hilaire, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme et saint Augustin, le sens est véritalement : *Christus super hanc fidelem petram ædificavit Ecclesiam.* D'où Macédo conclut : *Igitur non potest unquam Petrus a fide deficere. De auctoritate papæ*, q. I, a. 1, dans Rocaberti, *op. cit.*, t. XII, p. 165 sq. Macédo écartait ainsi la principale difficulté critique soulevée par Launoi au point de vue patristique.

Pierre Ballerini met la même remarque en tête de sa longue liste de témoignages patristiques, p. 269 sq.

c) Le texte *Pasce oves meas*, Joa., XXI, 17, très souvent mentionné dans la démonstration de l'infaillibilité pontificale, n'est l'objet durant cette période d'aucun développement exégétique ou patristique.

2. *Autorité de la tradition.* — Cette autorité est fréquemment citée, soit à l'appui des preuves scripturaires, comme chez Bellarmin et Macédo, soit à part, comme le fait Dominique de la Sainte-Trinité. *Bibliotheca theologica*, l. III, sect. IV, c. XVI, Rome, 1668, t. III, p. 282 sq., ou dans Rocaberti, t. X, p. 312 sq.; soit pour ces deux démonstrations. Ballerini, *op. cit.*, p. 275 sq., 279 sq.

Cette démonstration patristique n'est pas exempte de défauts. On y a inséré quelques témoignages inauthentiques, comme ceux de saint Lucius I^er et de saint Félix I^er, empruntés par Bellarmin, *De romano pontifice*, l. IV, c. III, aux fausses Décrétales encore acceptées avec confiance. On rencontre aussi, dans cette démonstration, des réponses discutables ou même

inexactes données à certaines difficultés historiques dont il sera question dans d'autres articles du *Dictionnaire*. Malgré ces quelques défauts, d'ordre plutôt secondaire, cette démonstration garde sa valeur substantielle et méritait d'être traitée plus équitablement par J. Turmel, qui, après avoir cité les critiques peu fondées dirigées par Launoi contre la démonstration patristique de Bellarmin, n'y oppose qu'une bien faible résistance. *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, Paris, 1906, p. 293 sq.

3. *Certitude dogmatique de l'infaillibilité pontificale.* — Cette question se pose comme conséquence de la démonstration scripturaire et patristique. Au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle, on affirme encore assez fréquemment que l'infaillibilité pontificale, bien qu'elle soit une vérité certaine, n'est cependant pas expressément de foi, soit parce que l'Église n'avait point encore porté de définition expresse sur ce point, soit à cause des assertions opposées de plusieurs théologiens ou canonistes jouissant de quelque considération. Stapleton († 1598), *Controversia III capitalis, De primario subjecto potestatis ecclesiasticæ*, q. IV, dans Rocaberti, t. XX, p. 84 sq.; Bannez, *Commentaria in II^am^ II^æ^*, q. I, a. 10, dub. II, Venise, 1602, p. 113, 119; Bellarmin, *De romano pontifice*, l. IV, c. II; Tanner († 1632), *In Summam S. Thomæ*, t. III, disp. I, q. IV, dub. VI, dans Rocaberti, *op. cit.*, t. I, p. 39; Duval, *op. cit.*, p. 105; Platel, *op. cit.*, t. III, p. 80.

Cependant dès le XVI^e^ siècle, Pighi, *op. cit.*, fol. 129; Cano, *De locis theologicis*, l. VI, c. VII, *Opera*, Venise, 1759, p. 161, et Grégoire de Valence, *op. cit.*, p. 309, 311, affirment explicitement que l'infaillibilité pontificale est une vérité de foi catholique. Au XVII^e^ siècle, cette même affirmation se rencontre plus fréquemment, notamment chez Suarez, *De fide*, tr. I, disp. V, sect. VIII, n. 4; Nugno († 1614), *Commentarii ac disputationes in III^am^ S. Thomæ*, q. XX, a. 3, dans Rocaberti, *op. cit.*, t. VIII, p. 257; Oregi († 1635), *Summa theologica*, tr. II, c. V, dans Rocaberti, t. IV, p. 633; Perez († 1637), *Pentateuchum fidei*, l. V, dub. VI, c. I, dans Rocaberti, t. IV, p. 806; Gravina († 1643), *Catholicæ præscriptiones adversus hæreticos*, q. II, a. 1, dans Rocaberti, t. VIII, p. 425; Sylvius, *Controversiæ*, l. IV, q. II, a. 8, *Opera*, Anvers, 1598, t. V, p. 313; Lao († 1663), *Tractatus de summo pontifice*, dub. III, dans Rocaberti, t. III, p. 604 sq.; Chiroli, *Lumina fidei divinæ*, disp. III, diff. VI, dans Rocaberti, t. III, p. 340; Macédo († 1681), *De auctoritate papæ*, q. V, a. 1, dans Rocaberti, t. XII, p. 213; Brancati de Lauria († 1693), *In III Sent., De virtutibus theologicis*, disp. V, a. 1, dans Rocaberti, t. XV, p. 25.

Au XVIII^e^ siècle, beaucoup de théologiens reproduisent encore la formule de Bannez et de Bellarmin. Nous citerons particulièrement : Viva († 1710), *Damnatæ heses*, quæst. prodr., n. 7, Pavie, 1715, t. I, p. 3; Gotti († 1742), *Theologia scholastico-dogmatica*, tr. I, q. I, dub. VI, Venise, 1750, t. I, p. 60; Billuart († 1757), *De fide*, diss. IV, a. 5, p. I; Pierre Ballerini († 1769), *De vi ac ratione primatus romanorum pontificum*, c. XV, p. XI, Munster, 1845, p. 326; Kilber († 1783), *De principiis theologicis*, disp. I, c. III, a. 4, dans la *Theologia Wirceburgensis*, Paris, 1852, t. I, p. 349, 380; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. I, n. 110. Au XIX^e^ siècle, les positions théologiques restent à peu près les mêmes jusqu'à la définition portée par le concile du Vatican.

2° *Négation pour le magistère pontifical de toute dépendance nécessaire soit d'un concile soit d'une approbation ultérieure donnée par l'Église universelle.* —

1. Au XV^e^ siècle, quelques auteurs comme Tudeschi et Angelo de Clavasio sont encore dominés par les idées de Pierre d'Ailly et de Gerson, et soutiennent en quelque manière la supériorité du concile sur le pape en matière de foi.

Au commencement du XVI^e^ siècle, ces théories sont combattues par Cajétan dans deux opuscules publiés en 1511 et 1512. Cajétan montre, d'une manière générale, que le pape est *super potestatem Ecclesiæ universalis et concilii generalis, ut distinguitur contra papam*, d'après l'institution de Jésus-Christ. *De comparatione auctoritatis papæ et concilii*, c. VII. *Opuscula omnia*, Turin, 1582, p. 12 sq. Démonstration complétée dans le reste de cet opuscule, c. XI sq., p. 20 sq., et dans un deuxième opuscule publié en 1512, *Apologia de comparata auctoritate papæ et concilii*, p. 44-66. Le pouvoir de déterminer avec infaillibilité ce qui est de foi, réside principalement dans le souverain pontife; et même, selon saint Thomas, l'autorité de l'Église universelle, comme on l'appelle, n'est autre que celle du pape. *De comparatione auctoritatis papæ et concilii*, c. IX, p. 17.

Quelques années plus tard, en 1516, Sylvestre de Priério († 1523) combat aussi les assertions de Tudeschi, mais sans se dégager entièrement de ce que celles-ci avaient de faux. Sylvestre admet, avec la tradition catholique, que le pape n'erre point tant qu'il parle comme chef de l'Église, c'est-à-dire quand il se sert du secours des membres de l'Église, *per concilia et orationes et hujusmodi*, ou quand il donne une décision comme chef de l'Église, au sujet de doutes pour lesquels il est consulté. *Summa Sylvestrina*, art. *Concilium*, n. 3; art. *Fides*, n. 10 sq., Lyon, 1594, t. I, p. 151, 441. En même temps, la dépendance vis-à-vis du concile est admise, en ce que le pape est soumis au concile pour ce qui est manifestement de foi, et si le pape erre en cela avec obstination, il se dépose lui-même et n'est plus chef de l'Église, p. 151. Toutefois, en cas de dissentiment en matière de foi entre le pape et le concile, on est tenu de donner la préférence au pape, non point parce que ses raisons sont jugées meilleures, car un tel jugement ne peut être porté avec autorité, mais parce que le pape, comme chef de l'Église, a plein pouvoir pour résoudre les doutes en matière de foi, p. 151, 441.

Cette opinion attardée de Tudeschi est encore soutenue par Thomas Illyricus († 1528). Après avoir prouvé que toutes les causes majeures, dans l'Église, appartiennent au pape, Thomas excepte la cause de la foi, où le pape ne peut rien décider sans un concile; exception qu'il essaye d'appuyer sur le Décret de Gratien, *Prima pars*, dist. XIX, c. IX. Thomas ajoute que le pape peut errer dans la foi, mais non toute l'Église. Comme preuve de cette dernière assertion, l'auteur cite Gratien, *Prima pars*, dist. XL, c. VI, dont nous avons parlé précédemment. Une autre conclusion d'Illyricus est que les textes affirmant, comme la lettre de saint Jérôme au pape Damase, que l'Église romaine ne peut errer, doivent s'entendre de l'Église universelle, justement appelée l'Église romaine. *Tractatus de summa potestate*, Turin, 1523, sans pagination.

Une opinion assez semblable est défendue par Alphonse de Castro († 1558), dans un ouvrage publié en 1534. Le pape peut errer dans la foi, comme il advint, de fait, pour Libère et Anastase II. L'Église universelle est seule à l'abri de toute erreur, parce qu'elle est enseignée par le Saint-Esprit. *Adversus hæreses*, l. I, c. IV, Cologne, 1543, fol. VI. Le siège apostolique qui ne peut errer dans la foi n'est point le pape seul. *Sed sedes apostolica quæ nunquam erravit, comprehendit tam collegium cujus concilio juvatur pontifex quam ipsum pontificem*, l. I, c. VIII, fol. XV. Castro est cependant très explicite sur la primauté de Pierre et sur son privilège de confirmer ses frères, l. XII, fol. CLXXIV sq.

Adrien d'Utrecht, qui plus tard devint pape sous le nom d'Adrien VI († 1523), émit incidemment cette assertion que, si par Église romaine on entend son chef, il est certain qu'elle peut errer, même en ce qui concerne la foi, en affirmant l'hérésie, *hæresim per suam determinationem aut decretalem asserendo;* car il y a eu, en fait, plusieurs pontifes romains hérétiques. *Questiones in IV Sententiarum. De sacramento confirmationis*, a. 3, Paris, 1516, fol. XVIII.

2. A l'encontre des opinions erronées que nous venons de citer, les théologiens ultramontains du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle enseignent, comme une vérité très certaine, souvent même comme une vérité de foi, que le pape, dans l'exercice de son magistère infaillible, n'est point dépendant de l'autorité d'un concile. Ces théologiens étaient d'ailleurs aidés en cela par l'enseignement du V^e^ concile de Latran affirmant l'autorité du pape sur le concile, Denzinger-Bannwart, n. 740, et par la condamnation portée par Léon X contre cette proposition 28^e^ de Luther : *Si papa cum magna parte Ecclesiæ sic vel sic sentiret, nec etiam erraret; adhuc non est peccatum aut hæresis contrarium sentire, præsertim in re non necessaria ad salutem, donec fuerit per concilium universale alterum reprobatum, alterum approbatum.* Denzinger-Bannwart, n. 768.

Pighi († 1534), après avoir démontré, par beaucoup de preuves de tradition, le privilège de l'infaillibilité pontificale, conclut que ce privilège est assuré non seulement au siège apostolique, mais à tous les successeurs de Pierre. *Quare nobis constat non solum cathedræ, sed multo magis Petri et successorum ejus indefectibilis fidei privilegium, ad confirmandos fratres in fide.* Ce privilège est assuré à tous les successeurs de Pierre, de telle manière qu'ils sont seuls à le posséder et qu'aucun concile ne peut participer à cette infaillibilité qu'à la condition d'être uni au pape et de s'appuyer sur son autorité. *Hierarchiæ ecclesiasticæ*, l. IV, c. VIII, Cologne, 1538, fol. CXXXVI sq.

Melchior Cano († 1560), rejette expressément l'opinion de quelques théologiens qu'il appelle *non satis acuti*, qui, mettant une distinction entre l'Église romaine et le pontife romain, affirmaient que celui-ci peut errer dans la foi, tandis que celle-là n'est jamais capable d'errer. *De locis theologicis*, l. VI, c. VII, Venise, 1759, p. 163. Il rejette également la thèse de ceux qui faisaient dépendre l'autorité doctrinale du pape de celle d'un concile. Il montre contre eux que, si le jugement du Saint-Siège était faillible, et celui d'un concile toujours certain et véridique, il serait déraisonnable de rejeter un appel du jugement pontifical à celui d'un concile. Or un tel appel, dans les causes de foi, est contraire à la coutume constante et universelle dans l'Église. *Nunquam enim admissa est appellatio in causis fidei a sede romana*, l. VI, c. VII, p. 161.

Stapleton († 1598), après avoir cité les principales preuves de tradition en faveur de l'infaillibilité du pape, conclut que, d'après tous ces témoignages, le pontife romain possède seul *supremum et absolutissimum fidei judicium. Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*, controv. II, l. VI, c. XVII, 2^e^ édit., Paris, 1582, p. 240.

Grégoire de Valence († 1603), combat particulièrement ceux qui voulaient subordonner l'autorité doctrinale du pape à celle d'un concile. Une telle assertion est en opposition manifeste avec la foi catholique sur la primauté de Pierre et de ses successeurs. Celui-là seul a le pouvoir de déterminer, avec une autorité infaillible, les controverses de foi, qui possède, dans l'Église, le pouvoir spirituel suprême; pouvoir qui certainement appartient au seul pontife romain, non à un concile en dehors du pape. *Analysis fidei catholicæ*, part. VIII, Ingolstadt, 1585, p. 402. Aussi est-il expressément affirmé que les conciles généraux ont une autorité infaillible seulement quand ils sont approuvés par le pontife romain, p. 400 sq.

Bannez († 1604), estime qu'il y a témérité scandaleuse à affirmer qu'un concile est supérieur au pape, *valde temerarium esse et scandalosum multarumque hæresum fomentum, asserere quod concilium sit supra papam.* L'infaillibilité du pape enseignant seul *in publico fidei judicio* a été, au jugement de Bannez, définie par Léon X, par sa bulle du 15 juin 1520, condamnant la proposition 28^e^ de Luther, précédemment citée. Bannez conclut que c'est un enseignement apostolique, qui serait certainement considéré comme tel par tous les fidèles, si, depuis le concile de Constance, le démon n'avait pas, sur ce point, semé la zizanie dans l'Église. *Commentaria in II^am^ II^æ^*, q. I, a. 10, dub. II, Venise, 1602, col. 113, 119.

Bellarmin († 1621), réprouve, à diverses reprises, l'erreur de ceux qui voulaient, en matière de foi, soumettre le pape à l'autorité d'un concile général. *De romano pontifice*, l. IV, c. I; *De conciliis et Ecclesia*, l. I, c. XVII.

Suarez († 1618), montre que l'autorité doctrinale n'a pas été donnée au pape *dependenter a concilio*, mais qu'elle a été donnée au concile *dependenter a papa*, et il estime que c'est une vérité de foi. *De fide*, part. I, disp. V, sect. VIII, n. 4, 6.

Sylvius († 1648), prouve que l'autorité des conciles n'est pas requise *ut pontifex possit infallibiliter definire res fidei*, parce que l'infaillibilité n'est pas dans un concile d'évêques, ni dans une réunion de conseillers, mais en celui à qui Jésus a dit : *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua*, c'est-à-dire dans Pierre et dans ses successeurs légitimes. *Controv.*, l. IV, q. II, a. 8, *Opera*, Anvers, 1698, t. V, p. 134.

La même doctrine est soutenue en France, à cette époque, à l'encontre de l'erreur de Richer qui prétendait que l'autorité doctrinale infaillible est dans toute l'Église, ou dans un concile général qui la représente, et que le pape, chef ministériel de l'Église, ne peut obliger l'Église sans que celle-ci donne son consentement préalable, ou sans qu'elle ait été consultée. *De ecclesiastica et politica potestate*, n. 6, 8, Paris, 1611, p. 8, 13 sq. Nous citerons particulièrement, Mauclère († 1622), *De monarchia divina, ecclesiastica et seculari christiana*, part. II, l. IV, c. IV sq., Paris, 1622, col. 496 sq.; Duval, *op. cit.*, p. 105; Louis Abelly, († 1699), *Défense de la hiérarchie de l'Église*, Paris, 1659, p. 110 sq.

A ces témoignages on doit joindre deux lettres des évêques de France reconnaissant alors pleinement l'obligation imposée par les décisions doctrinales du pape, avant qu'elles fussent sanctionnées par le consentement de l'Église universelle. En 1651 25 évêques de France, écrivant à Innocent X, au sujet des erreurs de Jansénius, témoignent que c'est la coutume constante de l'Église de référer au saint-siège, à cause de la foi indéfectible de Pierre, les causes concernant la foi. Pour mettre fin aux controverses, ils demandent au pape de porter, sur les propositions plus particulièrement dangereuses ou dont la discussion est plus ardente, une décision certaine qui dissipe toute obscurité, calme les esprits, termine tout différend et rende à l'Église la tranquillité. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1736, t. III, p. 260. Après la condamnation portée par Innocent X contre les cinq propositions extraites de l'*Augustinus*, ces mêmes évêques, exprimant au pape leurs remerciements et leur parfaite soumission, reconnaissent que l'autorité du pape divinement établie est, selon la parole de Jésus-Christ et selon la tradition constante, une autorité souveraine dans toute l'Église, que tous les chrétiens sont tenus de lui donner *mentis obsequium*, et que le pape Innocent X,

per Petri soliditatem, triomphera certainement de la nouvelle hérésie. Comme les évêques du IVe concile acclamaient saint Léon le Grand, ainsi les évêques acclament aujourd'hui Innocent X, *cujus ore Petrus locutus est.* Duplessis d'Argentré, *loc. cit.*, p. 275.

3. A cause de l'erreur soutenue dans la 4e proposition de la déclaration gallicane de 1682, voir DÉCLARATION DE 1682, t. IV, col. 197 sq., l'exposition catholique, à la fin du XVIIe ainsi qu'au XVIIIe siècle, présente un nouvel aspect. L'effort principal des théologiens ultramontains à l'encontre des assertions gallicanes, est de prouver que les décisions doctrinales du pape, pour être infaillibles et irréformables, n'ont pas besoin d'être sanctionnées par le consentement subséquent de l'Église universelle. Cette revendication est principalement appuyée sur les paroles scripturaires conférant l'autorité suprême à Pierre seul et à ses successeurs, et sur le témoignage constant de la tradition reconnaissant cette suprême autorité dans les seuls pontifes romains. Souvent aussi, par une argumentation *ad hominem*, on prouve contre les gallicans, en se plaçant sur leur propre terrain, que même en acceptant une telle condition, ce que l'on déclare toutefois inadmissible, on devrait nécessairement admettre le caractère souverain de l'infaillibilité pontificale, accepté de fait par l'Église universelle en dehors de la fraction gallicane. On a soin, d'ailleurs, de noter que le fait subséquent de la croyance de l'Église universelle peut être considéré comme un signe manifeste de l'enseignement obligatoire et infaillible donné antérieurement par le pape seul.

On doit enfin remarquer que les théologiens ultramontains furent aidés dans cette lutte par la condamnation portée par Alexandre VIII, le 7 décembre 1690, contre cette proposition : *Futilis et toties convulsa est assertio de pontificis romani supra concilium œcumenicum auctoritate atque in fidei quæstionibus decernendis infallibilitate.* Denzinger-Bannwart, n. 1319. Voir t. I, col. 761-762.

Parmi les théologiens qui combattirent ainsi, à la fin du XVIIe et au XVIIIe siècle, contre l'idée qu'une ratification de l'enseignement pontifical par le consentement de l'Église universelle était nécessaire, on doit particulièrement mentionner : d'Aguirre († 1699), *Auctoritas infallibilis et summa cathedræ S. Petri*, disp. I, sect. I, Salamanque, 1683, p. 2 sq.; Viva, *Damnatæ theses*, Pavie, 1715, t. I, p. 3 sq.; t. III, p. 117 sq.; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, tr. I, q. III, dub. VI, Venise, 1750, t. I, p. 61 sq.; Billuart, *De fide*, diss. IV, a. 5, § 2; Orsi († 1761), *De irreformabili romani pontificis in definiendis fidei controversiis judicio*, 2e édit., Rome, 1772; Pierre Ballerini, *op. cit.*, p. 222 sq., 255 sq.; Kilber, *op. cit.*, t. I, p. 349 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. I, n. 115.

Même en France, malgré la prédominance du gallicanisme théologique, tel qu'il a été exposé à l'art. GALLICANISME, t. VI, col. 1097 sq., les défenseurs de la vérité catholique ne firent pas entièrement défaut. Entre 1682 et 1689 parut, sans nom d'auteur, un ouvrage reproduisant d'autres écrits contemporains sur la même matière et revendiquant pleinement la doctrine catholique, sous ce titre : *Cathedræ apostolicæ œcumenicæ auctoritas ex occasione quatuor cleri gallicani propositionum anno 1682 in parisiensi ecclesiastico conventu editarum, asserta et vindicata*, ouvrage inséré dans la *Bibliotheca maxima pontificia* de Rocaberti, t. VII. L'auteur affirme que la foi du successeur de Pierre, enseignant l'Église, est ferme *quoad se et quoad ipsam rei veritatem*, avant que le consentement de l'Église vienne s'y adjoindre, t. VII, p. 664. Mais ce même consentement, quand il s'est adjoint, nous donne une certitude plus grande, de telle sorte que l'on peut dire que, *quoad nos*, il est plus certain *quod papæ judicium ex petra et cathedra ipsius apostolica promanarit*, p. 665. L'infaillibilité du pape indépendamment de la ratification de l'Église est prouvée par les textes scripturaires. Luc., XXII, 32; Matth., XVI, 18; Joa., XXI, 15 sq., p. 671 sq. Après avoir cité, en faveur de cette doctrine, les témoignages de la tradition chrétienne, l'auteur mentionne les témoignages concernant spécialement les Églises de France, soit aux époques anciennes soit à l'époque même où il écrivait, p. 692 sq.

Quelques années plus tard, dom Mathieu Petitdidier, abbé de Saint-Pierre de Senones, faisait publier à Luxembourg son *Traité théologique sur l'autorité et l'infaillibilité des papes*, 1724. Il y prouve notamment que le jugement du pape, pour être infaillible, n'a pas besoin de la ratification subséquente de l'Église, p. 355 sq.

On doit également noter que les assemblées du clergé de France, tenues à Paris en 1700, 1705, 1713, 1714, rendirent pratiquement hommage à la souveraine infaillibilité du pape, en adhérant à la vérité déjà jugée par lui, notamment dans les deux constitutions apostoliques *Vineam Domini* du 16 juillet 1705 et *Unigenitus* du 8 septembre 1713. Le 7 septembre 1705, les évêques de France écrivent au pape Innocent XI, qu'ils ont reçu son enseignement comme les évêques des Gaules avaient autrefois reçu celui du pape saint Léon le Grand, et comme les Pères du IVe concile avaient reçu l'enseignement du même saint Léon. Tous ont été d'avis qu'il faut veiller avec soin pour que, parmi les fidèles confiés à leur sollicitude, personne ne puisse impunément enseigner, écrire ou dire le contraire. *Procès-verbal de l'assemblée générale du clergé de France tenue à Paris en 1705*, Paris, 1706, p. 262. Même déclaration dans la lettre adressée au pape le 5 février 1714 relativement à la constitution *Unigenitus*. *Procès-verbal de l'assemblée des 112 cardinaux, archevêques et évêques, tenue à Paris en 1713 et 1714*, Paris, 1714, p. 101 sq.

Notons, pour terminer cette courte esquisse, qu'au XIXe siècle les opinions théologiques, sur le point qui nous occupe actuellement, restent à peu près les mêmes jusqu'à la définition du concile du Vatican.

3° *Négation pour le pape de toute véritable nécessité d'employer les moyens naturels et surnaturels aidant à connaître la vérité à enseigner aux fidèles, ou du moins négation de toute nécessité pratique d'examiner si ces moyens ont été employés.* — Au XVe siècle, saint Antonin de Florence, pour désigner l'infaillibilité du pape, parlant, non comme personne privée, mais comme chef de l'Église, s'était servi de ces expressions : *papa utens concilio et requirens adjutorium universalis Ecclesiæ, Summa theologica*, part. III, tit. XXII, c. III, Vérone, 1740, t. III, col. 1188, sans déterminer si cette condition est nécessaire pour l'infaillibilité elle-même, ou seulement pour son légitime exercice.

Au XVIe siècle, chez Sylvestre de Priério († 1523), ces expressions sont synonymes de *papa quamdiu est caput Ecclesiæ et ut caput Ecclesiæ. Summa sylvestrina*, art. *Concilium*, n. 3; art. *Ecclesia*, n. 3, Lyon, 1594, t. I, p. 151, 298. Sylvestre s'était déjà servi du même langage dans un opuscule contre Luther, *Errata et argumenta Martini Lutheri recitata detecta repulsa et copiosissime trita*, Rome, 1520, opuscule inséré par Rocaberti dans sa *Bibliotheca pontificia maxima*, Rome, 1699, t. XIX, p. 281.

Viguier († 1553), va plus loin. Il déclare expressément que le pape, pour procéder comme pape et être conséquemment infaillible, doit observer les rites accoutumés, c'est-à-dire qu'il doit convoquer un concile d'évêques, faire prier et invoquer le Saint-Esprit dont l'assistance a été promise à l'Église. *Institutiones, De virtute fidei*, 3, Venise, 1560, p. 103.

Pighi († 1534) paraît admettre quelque obligation morale, pour le pape, de consulter avant d'exercer son autorité infaillible, non une nécessité absolue pour l'exercice même de l'infaillibilité doctrinale. Après avoir solidement prouvé que le privilège de l'infaillibilité appartient, en vertu de la prière de Jésus-Christ, non seulement à Pierre, mais encore à tous ses successeurs pour qu'ils confirment leurs frères dans la foi, Pighi conclut que ceux qui siègent sur la chaire de Pierre, doivent, dans les questions difficiles qui leur sont soumises, s'aider d'un concile sacerdotal, selon l'usage ecclésiastique observé depuis les commencements. Toutefois il est expressément affirmé que ce concile sacerdotal n'a ni par lui-même, ni par un privilège propre, aucune garantie d'orthodoxie, mais seulement, *ex privilegio Petri ecclesiasticæ hierarchiæ capitis, cui uni impetravit Christus ne fides ejus deficeret ad confirmandos fratres in fide. Hierarchiæ ecclesiasticæ*, l. IV, c. VIII, Cologne, 1538, fol. 136. Cette remarque finale, développée avec quelque instance par Pighi, autorise à admettre que, dans sa pensée, il y a, pour le pape, dans le cas indiqué, une obligation morale de consulter, non une nécessité absolue pour l'exercice de l'infaillibilité doctrinale.

Selon Cano († 1560), Dieu, qui a promis à son Église la fermeté dans la foi, ne peut manquer de lui assurer effectivement les secours par lesquels cette fermeté est conservée. *Itaque præstat semper pontifex quod in se est, præstatque concilium cum de fide pronuntiant : caditque causa si quis e nostris aliter existimat.* Quand Jésus a dit à Pierre : J'ai prié pour toi pour que ta foi ne défaille point, nous comprenons manifestement que Jésus a obtenu de son Père, *ut quæ ad rectum de fidei quæstione judicium pertinerent, ea adessent Petro omnia, sive a Deo, sive ab homine exspectarentur.* D'où Cano conclut : *Ita nunquam ego admittam aut pontificem aut concilium diligentiam aliquam necessariam quæstionibus fidei decernendis omisisse. De locis theologicis*, l. V, c. V, *Opera*, Venise, 1759, col. 133.

Grégoire de Valence († 1603) reproduit les affirmations de Cano, en ajoutant qu'il n'y a aucune raison solide *quam ob rem existimare debeamus studii diligentiam pontifici necessariam esse non modo ut convenienter ac sine culpa auctoritate sua infallibili utatur, verum etiam ut omnino illa utatur. Analysis fidei catholicæ*, part. VIII, Ingolstadt, 1585, p. 325 sq.

Bellarmin († 1621) se borne à montrer la conciliation pratique entre les deux opinions. Ceux qui rejettent la stricte nécessité des recherches et soins diligents, veulent simplement affirmer que l'infaillibilité doctrinale n'est point dans un concile ou dans une réunion de conseillers, *sed in solo pontifice.* Ceux qui admettent cette même nécessité, l'entendent seulement d'une obligation morale de consulter, *explicare volunt pontificem debere facere quod in se est, consulendo viros doctos et peritos rei de qua agitur. De romano pontifice*, l. IV, c. II.

Suivant Bannez († 1604), les recherches et soins diligents sont nécessaires pour l'infaillibilité elle-même, mais en fait ils ne feront jamais défaut. *Commentaria in IIam IIæ*, q. I, a. 10, dub. II, Venise, 1602, col. 125. Désormais tous les théologiens s'accordent sur cette conclusion, qu'il n'y a pas lieu de s'enquérir pratiquement si le pape a attentivement considéré la question avant de porter son jugement; soit qu'ils pensent, avec Bannez, que de la part du pape, des recherches diligentes sont nécessaires, mais qu'elles ne feront jamais défaut, soit qu'ils jugent, avec Grégoire de Valence, et c'est le plus grand nombre, que cette nécessité n'est point prouvée et qu'elle n'existe point.

Nous citerons particulièrement parmi les théologiens du XVIIe et du XVIIIe siècle : Nugno, *Commentarii ac disputationes in IIIam partem S. Thomæ*, q. XX, a. 3, diff. 3, dans Rocaberti, t. VIII, p. 259; Suarez, *De fide*, tr. I, disp. V, sect. VIII, n. 11; Tanner, *In Summam S. Thomæ*, t. III, disp. I, q. IV, dub. VI, dans Rocaberti, t. I, p. 40; Gravina, *Catholicæ præscriptiones adversus hæreticos*, q. II, a. 1; *Pro sacro deposito fidei catholicæ et apostolicæ fideliter a romanis pontificibus custodito apologeticus*, XIX, 22, dans Rocaberti, t. VIII, p. 429, 489 sq., 1040; Duval, *op. cit.*, p. 123; Sylvius, *op. cit.*, p. 315; André Lao († 1663), *Tractatus de summo pontifice*, Rome, 1663, dans Rocaberti, t. III, p. 605; Dominique de la Sainte-Trinité, *op. cit.*, dans Rocaberti, t. X, p. 456; Brancati de Lauria, *op. cit.*, dans Rocaberti, t. XV, p. 46 sq.; Viva, *op. cit.*, t. I, p. 2; Billuart, *loc. cit.*; Ballerini, *op. cit.*, p. 295; Kilber, *op. cit.*, t. I, p. 348 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. I, n. 110.

Dans toute cette période un seul auteur ultramontain fait exception, Hyacinthe Serry († 1738). Dans un ouvrage publié en 1732, Serry soutint que les pontifes romains, jugeant dans les causes de foi, sont infaillibles seulement quand ils se prononcent solennellement, c'est-à-dire quand ils ont préalablement consulté, selon l'usage actuel, les cardinaux qui constituent aujourd'hui le clergé romain, *præhabita Ecclesiæ intra urbis ambitum constitutæ consultatione, seu, ut præsens habet usus, adhibitis ad consultationem eminentissimis cardinalibus qui romanum hodie clerum constituunt. De romano pontifice in ferendo de fide moribusque judicio falli et fallere nescio*, Pavie, 1732. A l'appui de cette thèse, l'auteur publia une dissertation nouvelle, *Infallibilitatis pontificiæ justis terminis circumscriptæ explicatio atque defensio, dissertatio apologetica*, Cologne, 1734. Mais l'ouvrage ayant été mis à l'Index par un décret du Saint-Office du 14 janvier 1733, l'opinion ne trouva plus aucun défenseur parmi les auteurs catholiques.

4° *Conditions requises quant à la définition elle-même.* — 1. *Jusqu'à la fin du XVIIe siècle*, les indications données par les théologiens s'appliquent explicitement aux seules définitions *ex cathedra* concernant les vérités de foi. Suivant Cano, le pape doit porter un jugement obligeant tous les fidèles à croire la vérité définie. *De locis theologicis*, l. V, c. VIII, Venise, 1759, p. 165. Conséquemment ce qui, dans les décrets des papes, comme dans les décrets des conciles, est cité comme exemple ou comme répondant à une objection, ou indiqué *obiter et in transcursu præter institutum præcipuum de quo erat polissimum controversia*, n'appartient point à la foi, ou n'est point *catholicæ fidei judicium*, l. V, c. V, p. 136.

Selon Grégoire de Valence († 1603), il y a définition infaillible quand le pape, *ut persona publica*, affirme une vérité concernant la foi et oblige l'Église universelle à l'accepter, *Analysis fidei catholicæ*, p. 311, 313. Le pape veut ainsi obliger l'Église universelle seulement en ce qu'il détermine de propos délibéré, *ex instituto.* Ce que l'on peut déduire *aut ex erroribus contrariis adversus quos pontifices aliquid definiunt aut ex asserendi modo atque forma ut si aliquid sub anathemate statuant, aut si ex fide certum esse affirment. Commentaria theologica. In IIam IIæ*, disp. I, q. I, p. VII, q. VI, § 41, Lyon, 1603, t. III, col. 259 sq.

Bannez, dans le but de déterminer à quels signes on peut reconnaître une définition pontificale infaillible, pose ce principe, que ces signes sont pratiquement les mêmes que ceux auxquels on reconnaît les définitions portées par les conciles. Il y a donc définition infaillible de foi dans les trois cas suivants : quand l'erreur opposée est condamnée comme hérétique, quand la vérité définie est expressément proposée comme devant être acceptée et crue par tous les fidèles, et quand il est dit expressément dans la définition,

de consilio fratrum hoc vel illud definimus. Si aucun de ces signes ne se rencontre, la définition pontificale n'est pas vraiment infaillible, *non est omnibus modis ipsa pontificis definitio infallibilis, etiamsi pontifex aliquid absolute proferat et in volumine juris suam pronuntiationem inserat.* Toutefois, il y aurait témérité, surtout en ce qui concerne la foi, à nier ce qui est défini dans les décrets d'un concile général ou provincial confirmé par le souverain pontife, même si, dans ces décrets, l'on ne rencontre aucun des signes indiqués. *Commentaria in IIam IIæ*, q. I, a. 10, dub. II, Venise, 1602, p. 127.

Cet enseignement de Bannez se rencontre habituellement chez les théologiens du XVIIe siècle : Suarez, *De fide*, tr. I, disp. V, sect. VIII, n. 4, 7; Nugno, *Commentarii ac disputationes in IIIam S. Thomæ*, q. XX, a. 3, dans Rocaberti, t. VIII, p. 256; Duval, *De suprema romani pontificis in Ecclesiam potestate*, Paris, 1877, p. 107, 149 sq., 151; Gravina, *Catholicæ præscriptiones adversus hæreticos*, q. II, a. 14, dans Rocaberti, t. VII, p. 495 sq.; Sylvius, *op. cit.*, p. 313; Platel, *op. cit.*, t. III, p. 91; Cardenas, *Crisis theologica*, Venise, 1710, t. I, p. 64 sq.; t. IV, p. 9 sq.

2. *Depuis la fin du XVIIe siècle*, à la suite de la controverse relative aux faits dogmatiques, l'infaillibilité du pape, comme celle de l'Église, est habituellement affirmée, d'une manière très explicite, relativement aux faits dogmatiques. Voir Église, t. IV, col. 2188 sq. Incidemment aussi l'infaillibilité du pape, comme celle de l'Église, est affirmée pour les conclusions théologiques concernant les matières appartenant indirectement au dépôt de la foi, col. 2184 sq., et même pour les propositions condamnées par le pape comme erronées, téméraires ou scandaleuses. Cardenas, *op. cit.*, t. I, p. 58; Viva, *op. cit.*, t. I, p. 8 sq. Toutefois on doit noter qu'au XVIIIe siècle quelques théologiens emploient encore des expressions qui paraissent restreindre l'infaillibilité du pape aux seules définitions de foi. Ballerini, *op. cit.*, p. 292 sq., 316, 320; Kilber, *op. cit.*, t. I, p. 348. Ces expressions ne doivent pas être prises trop littéralement. Ainsi Ballerini déclare lui-même que l'on doit ranger parmi les définitions de foi les décrets apostoliques qui ont pour objet la condamnation de quelque erreur contraire au dogme, *op. cit.*, p. 316, et que dans les dogmes de foi on doit comprendre *morum naturalis ac divini juris doctrina. Ibid.*

3. On doit également noter que, depuis le XVIe siècle, les théologiens admettent explicitement l'infaillibilité du pape en ce qui concerne les lois portées pour l'Église universelle, la canonisation des saints et l'approbation des ordres religieux. Voir t. IV, col. 2185 sq.

5° *Conclusion.* — 1. De tout ce qui précède on doit conclure qu'il y eut pendant cette période un progrès considérable dans le développement des preuves scripturaires et patristiques du dogme de l'infaillibilité pontificale et dans l'exposition du concept théologique de cette même infaillibilité.

Le progrès dans le développement des preuves scripturaires et patristiques est très marqué chez quelques théologiens comme Bellarmin au XVIe siècle, André Duval au XVIIe et Pierre Ballerini au XVIIIe.

Le progrès accompli dans l'exposition du concept théologique de l'infaillibilité pontificale porte particulièrement sur les points suivants : *a)* A partir du XVIe siècle, l'on rencontre chez presque tous les théologiens ultramontains un concept très explicite de l'indépendance du magistère pontifical vis-à-vis des conciles; et depuis la fin du XVIIe siècle, cette même indépendance est explicitement proclamée vis-à-vis du consentement de l'Église universelle. Cette doctrine l'on a soin de l'appuyer solidement sur l'Écriture et la tradition catholique constante. *b)* Depuis la fin du XVIe siècle, les théologiens s'accordent à affirmer explicitement qu'il n'y a aucune nécessité de vérifier si le pape a fait des recherches diligentes avant de prononcer un jugement suprême en matière de foi, soit parce que ces recherches ne sont point nécessaires pour l'infaillibilité, soit parce que la Providence veille constamment pour en procurer l'exécution. *c)* Depuis la fin du XVIe siècle également, les théologiens s'accordent à appliquer, aux définitions du magistère pontifical, les principes précédemment admis et concernant les définitions du magistère de l'Église considéré d'une manière générale; et ils en déduisent les conditions nécessaires pour qu'il y ait une définition infaillible du magistère pontifical. *d)* Depuis la fin du XVIIe siècle, l'infaillibilité du pape, comme celle de l'Église est, habituellement affirmée d'une manière très explicite, relativement aux faits dogmatiques, et en tout ce qui appartient indirectement au dépôt de la foi.

2. Un nouveau progrès dogmatique est accompli en 1870 par la définition du concile du Vatican qui proclame la complète indépendance du magistère pontifical vis-à-vis des conciles, ou vis-à-vis du consentement de l'Église universelle, et qui enseigne en même temps que le magistère infaillible du pape doit s'étendre à tout ce qui appartient à la foi et aux mœurs.

Le concile du Vatican devant être étudié à part, nous citerons seulement ici la définition portée par le concile sur l'infaillibilité pontificale.

Itaque nos traditioni a fidei christianæ exordio perceptæ fideliter inhærendo, ad Dei salvatoris nostri gloriam, religionis catholicæ exaltationem et christianorum populorum salutem, sacro approbante concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus : romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate, doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiæ, irreformabiles esse. Si quis autem huic nostræ definitioni contradicere, quod Deus avertat, præsumpserit, anathema sit.

C'est pourquoi nous attachant fidèlement à la tradition reçue dès le commencement de la foi chrétienne, pour la gloire de Dieu notre Sauveur, pour l'exaltation de la religion catholique et le salut des peuples chrétiens, avec l'approbation du sacré concile, nous enseignons et nous définissons que c'est un dogme révélé que quand il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire quand, s'acquittant de sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité apostolique, le pontife romain définit une doctrine, appartenant à la foi et aux mœurs, qui doit être tenue par l'Église universelle, il jouit, grâce à l'assistance divine qui lui a été promise dans le bienheureux Pierre, de cette infaillibilité dont le divin rédempteur a voulu que son Église soit munie dans la définition de la doctrine appartenant à la foi et aux mœurs. En conséquence nous enseignons et nous définissons aussi que les définitions du pontife romain sont irréformables par elles-mêmes, non en vertu du consentement de l'Église. Si quelqu'un a la présomption de contredire notre définition, ce qu'il plaise à Dieu d'empêcher, qu'il soit anathème.

C'est à la lumière de cette définition que nous allons étudier les conclusions doctrinales concernant la nature, l'objet et le mode d'exercice de l'infaillibilité pontificale. Auparavant, qu'il nous soit permis de noter ici, comme dernière conclusion de notre esquisse

historique, la souveraine influence de cette définition sur la pensée théologique. En même temps que furent entièrement dissipés les derniers restes du gallicanisme théologique, voir t. VI, col. 1116, il y eut, comme nous le constaterons bientôt, une affirmation plus explicite des conditions requises pour une définition pontificale infaillible, et une précision plus grande du rôle appartenant au magistère ordinaire du pape.

IV. Conclusions doctrinales concernant la nature, l'objet et le mode d'exercice de l'infaillibilité pontificale, principalement d'après la définition portée par le concile du Vatican. — Après l'exposé des preuves scripturaires et traditionnelles en faveur de l'infaillibilité pontificale, il sera utile d'indiquer ici, sous une forme synthétique, les principales conclusions doctrinales découlant de toute cette documentation, principalement d'après l'autorité du concile du Vatican.

I. Conclusions concernant la nature de l'infaillibilité pontificale. — 1re conclusion. — Le magistère infaillible du pape est, dans son exercice, absolument indépendant, soit de l'autorité d'un concile, soit d'une approbation ultérieure donnée par l'Église universelle. — 1. C'est ce qu'indique l'enseignement néo-testamentaire, particulièrement dans Luc., XXII, 32. Car, selon la parole de Jésus, comme nous l'avons démontré précédemment, Pierre seul et ses successeurs jusqu'à la fin des siècles, possèdent, d'une manière absolue et sans aucune restriction, le privilège de confirmer dans la foi les fidèles de tous les temps, considérés isolément ou collectivement. Pierre et ses successeurs devant communiquer à tous la fermeté dans la foi, ne peuvent eux-mêmes la recevoir de ceux qu'ils doivent confirmer.

2. C'est aussi ce qui résulte des preuves traditionnelles précédemment citées. — *a)* Même dans les quatre premiers siècles, l'autorité doctrinale du pontife romain était reconnue comme l'autorité doctrinale suprême, à laquelle tous devaient absolue soumission et avec laquelle il était nécessaire d'être en communion de foi, si l'on voulait appartenir à l'Église catholique. Et dans les siècles suivants cette pratique se maintint constante et universelle. *b)* Depuis le commencement du Ve siècle, des documents très explicites attestent que les conciles œcuméniques eux-mêmes reconnaissaient le magistère suprême des pontifes romains et se soumettaient pleinement à leurs décisions, notamment à Éphèse, à Chalcédoine, au IIIe et au IVe concile de Constantinople et au IIe concile de Nicée. Voir Conciles, t. III, col. 653 sq.

3. L'erreur théologique affirmant la supériorité du concile sur le pape en matière de foi, soutenue par quelques auteurs aux XVe et XVIe siècles, mais combattue par presque tous les théologiens catholiques, fut souvent réprouvée par l'Église, en même temps que la thèse générale de la supériorité du concile sur le pape. Voir Pape.

4. Au XVIIe siècle, la même réprobation atteignit l'erreur théologique affirmant la nécessité d'une ratification ou approbation donnée au moins tacitement par l'Église aux décisions doctrinales du pape, pour qu'elles soient vraiment infaillibles. Cette erreur fut positivement condamnée par l'Église, à plusieurs reprises, dans le 4e article de la Déclaration du clergé de France de 1682, notamment par Pie VI, dans la bulle *Auctorem fidei*. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1598 sq. Voir t. IV, col. 204.

5. Enfin, le concile du Vatican a solennellement proclamé comme vérité de foi que les définitions du pontife romain sont d'elles-mêmes irréformables, et qu'elles ne le sont point en vertu du consentement de l'Église : *ideoque ejusmodi romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiæ irreformabiles esse.* Sess. IV, c. IV.

On doit remarquer que les paroles *non autem ex consensu Ecclesiæ* furent ajoutées par le concile à la première rédaction, précisément pour écarter l'erreur d'après laquelle une ratification subséquente de l'Église était nécessaire pour que la définition pontificale fût infaillible. *Acta et decreta concilii Vaticani, Collectio Lacensis*, t. VII, col. 458.

6. Doit-on conclure de là que l'infaillibilité du pape est une infaillibilité absolue, personnelle et séparée? *a)* Si, par l'expression infaillibilité *absolue*, on voulait seulement dire que l'infaillibilité pontificale n'est, dans son exercice, aucunement subordonnée à l'autorité d'un concile général ou à une approbation ultérieure de l'Église universelle, rien ne s'opposerait à ce que l'expression pût être employée. Mais il est plus juste de dire, avec Mgr Gasser, rapporteur de la Commision de la foi au concile du Vatican, que l'infaillibilité pontificale n'est, en aucun sens, absolue, parce que l'infaillibilité absolue appartient à Dieu seul. Toute autre infaillibilité a ses limites et ses conditions. L'infaillibilité pontificale est restreinte dans son sujet qui est le pape enseignant l'Église universelle en vertu de son pouvoir suprême; elle est restreinte dans son objet qui doit se rapporter à la foi et aux mœurs; elle est restreinte aussi dans son exercice, puisqu'elle suppose une définition de ce que tous les fidèles sont obligés de croire ou de tenir ou de rejeter. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 401 sq.

b) Si, par infaillibilité *personnelle*, on veut exprimer l'infaillibilité qui appartient à la personne publique du pape, en tant que pasteur suprême enseignant toute l'Église, l'expression peut être employée. Cette expression est de fait approuvée dans ce sens par beaucoup de théologiens, à l'encontre de la distinction gallicane entre le siège de Rome et l'occupant de ce siège; le premier toujours préservé de toute erreur ayant quelque durée, le second n'étant point à l'abri de quelque erreur momentanée n'atteignant pas le siège lui-même. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 398 sq. Mais l'infaillibilité pontificale, du moins pour ce qui concerne le dogme défini par l'Église, ne peut être appelée personnelle en ce sens qu'elle appartiendrait au pape considéré comme personne privée.

c) Quant à l'expression infaillibilité *séparée*, rien ne s'opposerait à son usage, si l'on voulait seulement signifier que l'infaillibilité pontificale est, dans son exercice, absolument indépendante, soit de l'autorité d'un concile, soit d'une approbation ultérieure donnée par l'Église universelle. Mais l'expression devrait être rejetée si l'on voulait exclure dans les évêques, dispersés ou réunis en concile, toute autorité doctrinale même dépendante.

d) En résumé, ces expressions, bien que susceptibles d'un sens vrai, ne doivent pas être employées sans quelque explication, à cause de l'abus que l'on pourrait en faire; abus qui a certainement existé dans la controverse anti-infaillibiliste, avant et pendant le concile du Vatican, surtout à l'occasion du volume de Mgr Maret, *Du concile général et de la paix religieuse*, Paris, 1869. Voir Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1908, t. I, p. 294 sq.

2e conclusion. — L'infaillibilité pontificale, comme celle du magistère de l'Église considéré d'une manière générale, provient de l'assistance divine écartant perpétuellement tout danger d'erreur; assistance spécialement promise à Pierre et à ses successeurs jusqu'à la consommation des siècles, d'après toutes les preuves précédemment exposées.

C'est l'enseignement formel du concile du Vatican dans la définition du dogme de l'infaillibilité pontificale : *per assistentiam ipsi in beato Petro promissam.* Sess. IV, c. IV. Voir Assistance du Saint-Esprit, t. I, col. 2126 sq.

3e conclusion. — L'infaillibilité pontificale appartenant aux seuls actes dans lesquels le pape agit avec la plénitude de son pouvoir apostolique, se rencontre seulement dans les actes émanant effectivement du pape et manifestés comme tels, et possédant d'ailleurs les conditions requises pour un enseignement infaillible.

1. C'est ce que montre l'enseignement traditionnel tel que nous l'avons exposé. Selon cet enseignement, l'infaillibilité doctrinale appartient au pape définissant, en vertu de sa suprême autorité apostolique et en tant que docteur et pasteur de l'Église universelle, la doctrine qui doit être tenue par tous les fidèles. C'est aussi l'enseignement formel du concile du Vatican dans la définition de foi. Sess. IV, c. IV.

2. D'où il suit, comme on l'a montré précédemment, que les décrets doctrinaux des Congrégations romaines, même munis de l'approbation commune du pape, tant qu'ils restent tels et sont publiés comme tels, ne jouissent point du privilège de l'infaillibilité. Voir CONGRÉGATIONS, t. III, col. 1108 sq. Il arrive parfois que le pape les fasse siens et les publie en son nom. C'est par exemple le cas du décret *Lamentabili*, du Saint-Office, du 3 juillet 1907. Car Pie X l'a véritablement fait sien par le *Motu proprio Præstantia* du 18 novembre 1907. Voir d'autres exemples plus anciens dans L. Choupin, S. J., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du saint-siège*, Paris, 1907, p. 52-56. Contre Bouix, l'auteur établit d'ailleurs que cette approbation *in forma specifica* ne transforme pas toujours et nécessairement la décision antérieure en une définition *ex cathedra*. Elle le ferait seulement « si le pape manifestait suffisamment son intention, sa volonté de porter une sentence *définitive, absolue* sur la question. » P. 55.

4e conclusion. — Quand le magistère infaillible est exercé conjointement par le pape et les évêques, dispersés ou réunis en concile, on doit affirmer au moins comme une conclusion bien probable de l'enseignement scripturaire, de l'enseignement traditionnel, et de l'enseignement du concile du Vatican, que l'infaillibilité pontificale réside premièrement et principalement dans le pape, de telle sorte qu'elle est dans les évêques seulement *par participation et d'une manière dépendante.*

1. C'est ce que montre l'enseignement scripturaire de Matth., XVI, 18, et de Luc., XXII, 32, affirmant que Pierre et ses successeurs possèdent seuls l'infaillibilité d'une manière immédiate et principale, tandis que les apôtres et leurs successeurs jusqu'à la consommation des siècles, confirmés eux-mêmes dans la foi par Pierre, ont l'indéfectibilité dans la foi ou l'infaillibilité seulement par l'intermédiaire de Pierre et sous sa dépendance.

Les paroles subséquentes adressées conjointement à Pierre et à ses collègues, Matth., XXVIII, 20, ne pouvant modifier la promesse absolue précédemment faite à Pierre, Matth., XVI, 18; Luc., XXII, 32, doivent s'entendre de telle sorte que Pierre est toujours le fondement de l'Église et que, par lui, la foi des autres apôtres est affermie et rendue indéfectible.

2. C'est aussi le témoignage formel de la tradition catholique, du moins depuis le Ve siècle. Cet enseignement se rencontre explicitement dans les paroles précédemment citées de saint Léon le Grand, déclarant expressément que, selon la prière infaillible de Jésus, la fermeté dans la foi est accordée à Pierre par Jésus, pour que Pierre lui-même la confère aux apôtres, *Serm.*, LXXXIII, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 431; que tout dans l'Église repose sur la foi de Pierre et que cette foi a été munie, par Jésus-Christ, d'une telle solidité que la perversion hérétique et l'infidélité n'ont jamais pu la corrompre. *Serm.*, III, c. III, col. 146 sq. Nous avons constaté, en étudiant les témoignages de la tradition, que cet enseignement de saint Léon, depuis le Ve siècle jusqu'à notre époque, est très souvent reproduit, soit comme interprétation des textes scripturaires, soit en dehors de toute citation scripturaire, et que, surtout depuis le XVIe siècle, cette doctrine s'est particulièrement affirmée à l'encontre de l'erreur théologique subordonnant les décisions doctrinales du pape à la prétendue autorité supérieure d'un concile ou à l'approbation ou ratification finale de l'Église universelle.

3. Cet enseignement a d'ailleurs un fondement solide dans le dogme de la primauté pontificale, tel qu'il est enseigné par le concile du Vatican. Sess. IV, c. III. Puisque, la plénitude de toute autorité réside premièrement et principalement dans le pape, comme on est autorisé à le conclure de l'enseignement du concile, il est permis d'affirmer aussi que la plénitude de l'autorité doctrinale, c'est-à-dire l'infaillibilité doctrinale, réside dans le pape premièrement, principalement et immédiatement, voir *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 357 sq., de telle sorte que les évêques enseignant avec le pape possèdent cette infaillibilité seulement par participation et avec dépendance dans la mesure où leur enseignement est uni à celui du pape.

4. Quant à la fonction de *juges de la foi* qui, selon la tradition catholique, appartient certainement aux évêques enseignant conjointement avec le pape, elle peut s'exercer en toute vérité, soit avant soit après une définition pontificale. *a) Avant* la définition pontificale, les évêques réunis en concile ou dispersés, peuvent, en s'appuyant sur les enseignements ou les documents connus jusque-là, porter un jugement doctrinal sur la matière qui leur est soumise. Dans la suite, ce jugement est connu comme participant à l'infaillibilité doctrinale par le fait qu'il est ratifié ou confirmé par le pape, avec l'autorité qu'il tient de Jésus-Christ. *b) Après* la définition pontificale, les évêques dispersés ou réunis en concile peuvent, avant de s'unir à la décision du pape, examiner la question, en vertu de l'autorité qui leur appartient, pour porter, à la lumière des arguments scripturaires ou traditionnels qu'ils ont examinés, un jugement doctrinal conforme à celui du pape et participant conséquemment à son infaillibilité. Ce jugement doctrinal des évêques ne peut avoir pour but de consolider l'autorité doctrinale du pape, puisqu'elle est consolidée par Jésus-Christ lui-même, mais seulement de donner, à la décision doctrinale du pape, plus d'éclat extérieur par la cohésion très manifeste de tout l'épiscopat uni à l'enseignement du pape. Nous avons précédemment montré, dans l'étude de la tradition catholique, que, de fait, ce fut la pratique suivie aux conciles d'Éphèse et de Chalcédoine et au VIe concile général (IIIe de Constantinople), où les évêques, après avoir déclaré leur devoir et leur volonté formelle de se soumettre aux décisions doctrinales déjà portées par le pape, examinèrent cependant, en vertu de leur autorité épiscopale, à la lumière des enseignements de l'Écriture et de la tradition, la matière déjà définie et donnèrent leur pleine adhésion à la décision pontificale par un jugement doctrinal motivé. C'est en ce sens qu'ils apposèrent leurs signatures aux actes du concile avec cette formule, *ego definiens subscripsi.* C'est ce que les conciles eux-mêmes ont souvent fait relativement aux décisions infaillibles déjà portées par des conciles précédents. Voir *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 397 sq.; CONCILES, t. III, col. 665. Il est d'ailleurs manifeste que la qualité de juges de la foi est attribuée aux évêques par le concile du Vatican : *sedentibus Nobiscum et judicantibus universi orbis episcopis.* Denzinger-Bannwart, n. 1781.

II. CONCLUSIONS RELATIVES A L'OBJET DE L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE. — 1° Puisque, selon l'enseignement du concile du Vatican, le pape possède cette infaillibilité dont Jésus-Christ a voulu munir son Église *in definienda doctrina de fide et moribus*, sess. IV, c. IV, et que cette infaillibilité de l'Église s'étend non seulement à ce qui est révélé par Jésus-Christ, mais encore à toutes les vérités sans lesquelles le dépôt de la foi ne pourrait être défendu avec efficacité, ni proposé avec une suffisante autorité, c'est donc une vérité bien certaine que l'infaillibilité pontificale a la même extension.

2° Cette vérité est aussi bien manifeste d'après ces paroles de la définition vaticane, que le pape est infaillible, *cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate, doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit.* Sess. IV, c. IV. L'expression *tenendam* ayant été ici substituée au mot *credendam* de la première rédaction, pour ne point restreindre les définitions *ex cathedra* aux seules vérités de foi, *Acta concilii Vaticani, Collectio Lacensis*, t. VII, col. 1704 sq., il est donc bien certain que l'infaillibilité pontificale peut avoir pour objet toutes les vérités connexes à la foi.

3° Selon cet enseignement du concile du Vatican, notre conclusion a la même certitude théologique que l'infaillibilité même du magistère ecclésiastique relativement à l'objet indirect du dépôt de la foi. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2196.

Le concile se réservant de traiter cette question dans un chapitre subséquent du schéma *De Ecclesia*, la laisse dans l'état où elle se trouvait alors et avec la certitude théologique qui lui appartient. Voir *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 415 sq.

III. CONCLUSIONS RELATIVES AUX CONDITIONS REQUISES POUR UNE DÉFINITION PONTIFICALE INFAILLIBLE OU EX CATHEDRA AU SENS DU DÉCRET DU CONCILE DU VATICAN. Voir EX CATHEDRA, t. V, col. 1731 sq. — *1re condition.* — Le pape doit parler comme pasteur et docteur de tous les chrétiens, puisque, selon les textes scripturaires et les documents traditionnels précédemment indiqués, l'infaillibilité doctrinale est garantie à Pierre et à ses successeurs en tant qu'ils enseignent aux fidèles la doctrine que ceux-ci sont tenus de croire ou de tenir. Il ne suffit donc point que le pape parle comme personne privée ou comme auteur particulier. Il n'est cependant point requis que le pape s'adresse explicitement à l'Église entière; il suffit qu'il le fasse implicitement ou équivalemment, en définissant une matière qu'il déclare obligatoire pour tous les fidèles, comme l'indiquent les paroles subséquentes du décret conciliaire, *cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit.* Sess. IV, c. IV. Il est également certain que cet enseignement déclaré obligatoire pour tous les fidèles n'est nécessairement lié à aucune forme extérieure déterminée. Il suffit que l'enseignement soit rendu obligatoire pour tous. Aussi, au concile du Vatican, plusieurs amendements dont le but était de faire déterminer quelques conditions qui seraient toujours requises, comme une consultation des évêques réunis en concile ou dispersés, ou une étude diligente de l'Écriture ou de la tradition, voir amendements 22, 24, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 375 sq., furent rejetés par la presque unanimité des membres du concile, col. 421. Le rapporteur fit observer que dans tout le passé, où le saint-siège avait fréquemment porté des jugements dogmatiques, il n'avait jamais été question d'une règle canonique à observer, et que pour l'avenir aucune règle canonique ne pouvait être établie. Cette règle nouvelle par laquelle un concile voudrait contrôler l'exercice du magistère pontifical, supposerait de quelque manière ce principe erroné, tant de fois condamné, que le concile est supérieur au pape. Une telle règle serait d'ailleurs inutile puisque son observation ne pourrait pas être vérifiée par les évêques et les fidèles dispersés dans le monde catholique. Cette règle serait aussi très dangereuse, parce qu'elle donnerait lieu à beaucoup de difficultés et d'anxiétés. Le pape doit donc être libre d'employer la forme extérieure qu'il juge la meilleure ou la plus opportune pour manifester l'enseignement qu'il veut rendre obligatoire pour tous, col. 401 sq. Car, selon l'affirmation du rapporteur, quelles que soient les circonstances, l'assistance divine promise à Pierre et à ses successeurs est tellement efficace qu'elle empêcherait le jugement du pape s'il devait être erroné, tellement efficace qu'elle assurera toujours l'infaillibilité du jugement que le pape prononce comme définitif et obligatoire pour tous, col. 401.

2e condition. — Il faut qu'il soit question d'une vérité ou d'une doctrine concernant la foi et les mœurs, que cette vérité soit en elle-même une vérité révélée, ou qu'elle soit seulement une vérité connexe à la révélation, au sens précédemment indiqué, *doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam.*

3e condition. — Il faut que le pape définisse, en vertu de sa suprême autorité apostolique, que la doctrine dont il s'agit doit être tenue par l'Église universelle. *cum... doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit.* — 1. La définition dont il s'agit ici, est un *jugement doctrinal explicite et final*, porté par le pape relativement à la foi et aux mœurs, de telle manière que tous les fidèles puissent être certains que telle doctrine est jugée par le pape appartenir à la révélation, ou avoir avec elle une connexion certaine. *a)* Puisque, selon le décret conciliaire, il y a identité entre le magistère du pape et celui de l'Église considéré d'une manière générale, on doit prendre ici les mots *definit tenendam* dans le sens où ils étaient jusque-là habituellement pris par les théologiens, quand ils parlaient du magistère ecclésiastique considéré d'une manière générale. Or il est bien démontré que, dans le langage habituel des théologiens depuis le XVIe siècle, d'après les témoignages précédemment cités, ces mêmes mots ou des mots équivalents signifiaient, particulièrement pour les décisions doctrinales portées par les conciles généraux, un jugement final sur la foi ou la doctrine que tous doivent croire ou admettre.

C'est en ce sens, que les théologiens disaient habituellement que cela seul tombe réellement sous la définition conciliaire que le concile veut réellement y comprendre ou veut réellement définir, d'après le but qu'il se propose, les expressions qu'il emploie et les erreurs qu'il veut formellement condamner. D'où l'on concluait habituellement qu'il ne faut comprendre dans la définition, ni les arguments ou raisons qui ne sont point expressément imposés à l'assentiment des fidèles, ni les motifs de la définition, ni les choses incidemment dites ou louées dans le concile, ni ce qui est dit incidemment dans un texte conciliaire, sans que le concile veuille aucunement le comprendre dans la définition ou l'imposer à la croyance ou à l'assentiment formel des fidèles.

La conclusion est donc manifeste. Les mots *definit tenendam* de la définition vaticane doivent s'entendre, suivant le sens communément admis jusque-là, d'un jugement explicite et final sur ce que tous doivent croire ou tenir fermement

b) C'est d'ailleurs l'interprétation formulée dans le rapport de Mgr Gasser, au nom de la Commission

de la foi. Le mot *definit* ne doit pas être pris dans son sens juridique, de mettre fin à une controverse portant sur une hérésie ou sur une doctrine de foi. Ce mot signifie un jugement direct et final porté par le pape relativement à la foi et aux mœurs, de telle manière que tous les fidèles puissent être certains de l'intention du souverain pontife, et qu'ils sachent que telle doctrine est jugée par lui hérétique, proche de l'hérésie, certaine ou erronée. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 474 sq.

c) On doit conclure avec le cardinal Billot, *op. cit.*, p. 655, que la condition exigée par les mots *definit tenendam* peut faire défaut de deux manières : ou parce que les expressions dont le pape se sert ne contiennent point de jugement doctrinal, ou parce que ce jugement n'est point un jugement final, certainement manifesté comme exigeant l'assentiment de la foi ou une ferme adhésion. *a.* Il y a manifestement absence de jugement doctrinal, quand le pape se contente d'interdire de rien innover, comme le fit le pape saint Étienne Ier dans la question des rebaptisants, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n.46, ou à plus forte raison quand le pape demande simplement que l'on s'abstienne de toute controverse sur une matière déterminée, jusqu'à ce que le saint-siège définisse ce que l'on doit croire ou admettre, comme le fit Pie II relativement à la discussion sur l'union de la personne du Verbe aux gouttes de sang répandues par Notre-Seigneur pendant la passion, Denzinger-Bannwart, n. 251. Il y a également absence de jugement doctrinal quand, toute question de doctrine étant d'ailleurs pleinement sauvegardée, il s'agit uniquement de l'opportunité ou de l'inopportunité d'un jugement à porter sur une simple question de fait, par exemple si telle personne ou tel ouvrage mérite condamnation à cause d'erreurs réelles, ou s'il est préférable de s'abstenir d'une condamnation formelle, à cause d'inconvénients graves pouvant résulter de cette condamnation et parce que le danger immédiat n'existe plus. On peut, comme exemple, citer le cas du pape Vigile dans l'affaire des Trois Chapitres. Voir CONSTANTINOPLE *(IIe concile de)*, t. III, col. 1231 sq. et VIGILE.

Il y a aussi absence de jugement doctrinal quand il s'agit uniquement de l'inopportunité d'une expression considérée, à tort et d'après des récits faux et insuffisamment contrôlés, comme donnant lieu à des conséquences fâcheuses. Plusieurs auteurs appliquent ceci au cas du pape Honorius Ier. Voir en sens contraire HONORIUS Ier, col. 110-111.

Enfin il y a absence de jugement doctrinal explicite dans tous les cas où il s'agit d'un enseignement pontifical effectivement contenu dans les lois portées par le pape pour l'Église universelle, ou dans les décrets pontificaux concernant l'approbation du culte des saints ou l'approbation des ordres religieux. Cet enseignement pontifical est infaillible dans le sens et aux conditions précédemment expliqués pour le magistère de l'Église, t. IV, col. 2197 sq. Mais il n'y a point l'acte requis pour une définition au sens du décret conciliaire.

b. Il y a certainement absence de jugement final au sens indiqué, toutes les fois qu'il y a simple affirmation d'une doctrine proposée ou recommandée comme meilleure pour la défense de la vérité révélée, comme cela arrive fréquemment dans les actes du magistère ordinaire des souverains pontifes. Nous parlerons bientôt de cet enseignement pontifical non infaillible qui se rencontre souvent dans les encycliques de Léon XIII et de Pie X.

2. Puisque seul le jugement direct et final porté par le pape relativement à la foi et aux mœurs constitue la définition infaillible au sens du décret conciliaire, il est donc certain que l'autorité infaillible doit être strictement limitée à ce que le pape veut y définir, d'après le but qu'il se propose, d'après les expressions qu'il emploie ou les erreurs qu'il veut formellement condamner. *a)* On ne doit donc point comprendre dans une telle définition les raisons ou les arguments sur lesquels elle est appuyée, à moins que ces arguments ne soient en eux-mêmes expressément définis, comme les textes de Matth., XVI, 18; et de Luc., XX, 32, dont le sens a été défini par le concile du Vatican. Sess. IV, c. I, IV.

Ainsi, dans la bulle *Ineffabilis Deus* de Pie IX du 8 décembre 1854 définissant le dogme de l'immaculée conception de Marie et unanimement acceptée comme acte *ex cathedra*, les preuves ou indications bibliques déduites par le document pontifical de Gen., III, 15, ou des figures de la pureté parfaite de Marie dans l'Ancien Testament, selon l'interprétation des Pères, ne sont ni d'après la déclaration du pape, ni d'après le but qu'il se propose, l'objet d'un jugement doctrinal voulu comme positivement obligatoire pour tous les fidèles. Voir col. 1207.

La même affirmation doit, à plus forte raison, s'appliquer à des textes cités, dans les documents pontificaux, d'une manière simplement accommodatice, comme les deux textes. *Ecce duo gladii hic*, Luc., XXII, 38; *Converte gladium tuum in vaginam*, Matth., XXVI, 52; Joa., XVIII, 11, dans la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII.

b) On ne doit pas non plus comprendre dans la définition pontificale ce qui est affirmé incidemment, à l'occasion de la définition, sans que le pape veuille aucunement le définir ou l'imposer à la croyance ou à l'assentiment des fidèles. Ainsi, dans la bulle précitée *Ineffabilis Deus*, on ne considérera point comme comprises dans la définition, plusieurs assertions concernant la médiation universelle de la très sainte vierge Marie et la toute-puissance effective de son intercession; assertions faites incidemment et sans qu'il y ait aucun indice que le pape les impose obligatoirement à l'adhésion des catholiques.

C'est encore ce que l'on doit penser de cette affirmation incidente, à la fin de la même bulle, que quiconque aura la présomption de penser, dans son cœur, *secus ac a nobis definitum est*, sache qu'il est condamné par son propre jugement, qu'il a fait naufrage en ce qui concerne la foi et qu'il s'est séparé de l'unité de l'Église. Il est manifeste que, par cette affirmation incidente, le pape n'a pas voulu dirimer la controverse théologique concernant les hérétiques occultes, rangés par plusieurs théologiens parmi les membres de l'Église visible, tant que leur hérésie n'est pas exprimée extérieurement, ou, selon d'autres théologiens, entièrement séparés de l'Église visible parce que leur foi purement extérieure ne peut constituer un lien réellement suffisant.

c) Pour la même raison, on ne doit pas non plus comprendre, dans la définition pontificale, les conclusions qui en sont légitimement déduites à l'aide du contexte. Car ces conclusions, bien qu'elles puissent être certaines et bien qu'elles ne puissent le plus souvent être niées sans mettre en péril la vérité révélée ou l'infaillibilité même du pape, ne sont cependant point directement proposées à la foi ou à l'acceptation des fidèles comme il est requis pour une définition proprement dite. C'est d'ailleurs ce qu'admettent tous les théologiens catholiques pour ce qui concerne les définitions portées par les conciles.

3. Quant aux signes auxquels on peut reconnaître les définitions pontificales infaillibles, on doit, d'après la remarque précédemment faite, appliquer les signes qui étaient communément donnés par les anciens théologiens pour reconnaître les définitions infaillibles du

magistère de l'Église considéré d'une manière générale. Il suffit que le pape manifeste formellement sa volonté de réprouver ou de condamner une erreur comme directement ou indirectement opposée à la foi, ou de déclarer une doctrine comme strictement obligatoire pour tous les fidèles, soit en l'imposant sous peine d'anathème, soit en la proposant comme vérité de foi, ou comme ne pouvant être rejetée sans porter atteinte à la foi. Bien que, pour signifier cette volonté, aucune expression ne soit, en principe rigoureusement requise, il y a des expressions qui sont, d'après l'appréciation universelle, des signes certains d'une définition proprement dite. Nous citerons comme exemples les cas où une vérité est déclarée vérité de foi ou vérité révélée, surtout avec les expressions *definimus, auctoritate apostolica definimus*, ou les cas dans lesquels une proposition est condamnée comme hérétique ou comme contraire à la foi, surtout avec les expressions *definitive damnamus et reprobamus, auctoritate Dei et beatorum apostolorum Petri et Pauli damnamus et reprobamus.* Voir *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 285; cardinal Billot, *op. cit.*, p. 657 sq.

Nous citerons, à titre d'exemples, quelques documents pontificaux qui, d'après les principes que nous venons de rappeler, sont habituellement, ou assez habituellement, considérés comme contenant une définition infaillible :

a) La lettre déjà mentionnée du pape saint Léon Ier à l'évêque Flavien de Constantinople, où est exposée, avec une souveraine autorité, la foi que tous doivent suivre relativement à l'incarnation, *Epist.*, XXVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 755 sq., et qui fut, comme nous l'avons précédemment montré, considérée par le concile de Chalcédoine comme un jugement doctrinal définitif et obligatoire pour tous, et mentionnée comme telle dans toute la tradition catholique, particulièrement dans le formulaire de foi du pape saint Hormisdas. Denzinger-Bannwart, n. 171.

b) La lettre dogmatique du pape saint Agathon relative à la question de deux volontés en Jésus-Christ, indiquant avec une pleine autorité, avant la célébration du concile, la doctrine que tous doivent suivre, sous peine d'être en dehors de la foi orthodoxe. *Epist.*, I, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1168 sq., 1205, 1208, 1212. Voir AGATHON, t. I, col. 559 sq. Nous avons montré que la souveraine autorité doctrinale de ce document fut pleinement reconnue par les Pères du VIe concile dans leur lettre au pape Agathon. *Epist.*, IV, parmi les lettres de saint Agathon, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1247 sq. Cf. col. 1668.

c) La bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII, du 18 novembre 1302, du moins pour sa déclaration finale, concernant la soumission nécessaire de toute créature humaine au pontife romain. Denzinger-Bannwart, n. 469. Voir BONIFACE VIII, t. II, col. 1001.

d) La constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII, du 29 janvier 1336, concernant la vision béatifique accordée, immédiatement après la mort corporelle, aux âmes complètement purifiées. Voir BENOIT XII, t. II, col. 657 sq.; Denzinger-Bannwart, n. 530 sq.

e) La bulle *Exsurge Domine* de Léon X, du 15 juin 1520, condamnant 41 propositions de Luther comme hérétiques et erronées et exigeant de tous les fidèles une absolue réprobation. Denzinger-Bannwart, n. 741 s.

f) La constitution apostolique *Cum occasione* d'Innocent X, du 31 mai 1653, condamnant cinq propositions extraites de l'*Augustinus* de Jansénius et interdisant à tous les fidèles de les admettre, sous peine des censures portées contre les hérétiques et contre leurs fauteurs. Denzinger-Bannwart, n. 1092 sq.

g) La constitution apostolique *Cælestis pastor* d'Innocent XI, du 19 novembre 1687, réprouvant d'une manière définitive 68 propositions de Michel de Molinos en faveur du quiétisme. Denzinger-Bannwart, n. 1221 sq.

h) La constitution d'Innocent XI *Cum alias*, du 12 mars 1699, condamnant avec la plénitude du pouvoir apostolique 23 propositions du livre de Fénelon. Denzinger-Bannwart, n. 1237 sq. Voir t. V, col. 2155-2156.

i) La constitution *Unigenitus* de Clément XI, du 8 septembre 1713, condamnant 101 propositions de Quesnel comme hérétiques ou erronées et commandant à tous les fidèles de ne pas avoir en cette matière d'autre sentiment que celui qui est exprimé dans cette constitution, Denzinger-Bannwart, n. 793 sq.

j) La constitution *Auctorem fidei* de Pie VI, du 28 août 1794, condamnant les propositions hérétiques ou erronées du conciliabule de Pistoie et enjoignant expressément à tous les fidèles de conformer leur sentiment à la doctrine enseignée dans cette constitution. Denzinger-Bannwart, n. 1501 sq.

k) La bulle *Ineffabilis Deus* de Pie IX, du 8 décembre 1854, pour la partie qui contient la définition du dogme de l'immaculée conception. Voir plus haut, col. 845 sq.

l) « Beaucoup de théologiens et de canonistes y ajouteraient volontiers la célèbre encyclique *Quanta cura* de Pie IX. » Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du saint-siège*, p. 23. L'infaillibilité du *Syllabus* qui eut ses partisans est aujourd'hui à peu près abandonnée. *Ibid.*, p. 105-124.

m) L'encyclique *Pascendi* du 7 septembre 1907 et le décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907 furent dès le temps de leur apparition l'objet de jugements contradictoires. Plusieurs théologiens y virent des actes du magistère infaillible, dans celle-là à cause de son importance doctrinale, dans celui-ci à raison du *Motu proprio Præstantia* du 18 novembre 1907, où Pie X fait sien le décret et l'accompagne de censures. D'autres furent d'un avis différent. Pour le P. Choupin, l'encyclique est seulement « le plus haut acte du magistère pontifical après la définition *ex cathedra.* » Quant au décret qui n'était primitivement qu'un acte du Saint-Office, le même auteur estime que le *Motu proprio* ne lui ajoute pas « ce qui lui manquait pour être une décision strictement et formellement papale. » Voir Choupin, dans *Études* du 5 janvier 1908, t. CXIV, p. 119-123; *Revue du clergé français*, 15 janvier 1908, t. LIII, p. 247-248; Vermeersch, S. J., dans *Revue pratique d'apologétique*, 15 juillet 1908, p. 622-623. Ces scrupules des spécialistes, en présence des actes pontificaux les plus graves, montrent quel souci de précision et de rigueur il faut apporter dans l'application des principes posés par le texte du concile du Vatican.

n) Aucune encyclique de Léon XIII n'est mentionnée comme contenant une définition *ex cathedra* au sens précédemment indiqué, bien qu'il puisse y avoir, comme nous le montrerons bientôt, plusieurs enseignements infaillibles concernant des vérités précédemment définies, ou toujours enseignées par le magistère ordinaire, et qui sont rappelées par le pape et proposées comme vérités certaines.

4. De tout ce qui précède il résulte qu'il peut y avoir parfois quelque incertitude pratique relativement au jugement particulier à porter sur un document pontifical. Dans ces cas on devra tenir compte des observations suivantes :

a) La difficulté n'est pas plus grande que dans le cas d'incertitude du même genre relativement aux définitions portées par les conciles généraux. Les observations habituellement faites par les théologiens relativement à ce cas doivent trouver encore ici leur application. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 285. — *b)* En

l'absence de preuve certaine en faveur d'une définition strictement obligatoire, on peut toujours prudemment s'en tenir au principe *non est imponenda obligatio de qua certo non constat*, pour ne point imposer l'obligation provenant d'une définition stricte, bien qu'il puisse y avoir, dans la circonstance, d'autres obligations. — *c)* Bien qu'une obligation stricte provenant d'une définition certaine fasse alors défaut, il y a, le plus souvent, dans cette occurrence, une obligation, en elle-même grave, résultant, comme nous le montrerons bientôt, d'un enseignement même non infaillible du magistère ordinaire du pape.

IV. CONCLUSIONS CONCERNANT LES CONDITIONS REQUISES POUR QU'IL Y AIT ENSEIGNEMENT PONTIFICAL INFAILLIBLE PROVENANT DU MAGISTÈRE ORDINAIRE DU PAPE. — 1. Puisque, selon le décret du concile du Vatican, le pape possède l'infaillibilité donnée par Jésus à son Église et que, pour l'Église, cette infaillibilité peut s'étendre aux actes du magistère ordinaire, dans la mesure et aux conditions précédemment indiquées, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2193 sq., on doit affirmer que le pape enseignant seul, en vertu de son magistère ordinaire, est infaillible dans la même mesure et aux mêmes conditions. Pour qu'il y ait infaillibilité, il est donc requis que la vérité enseignée soit proposée comme ayant été définie précédemment, ou comme ayant toujours été crue ou admise dans l'Église, ou comme étant attestée, par le consentement unanime et constant des théologiens, comme vérité catholique.

2. Comme exemples d'enseignement infaillible du magistère ordinaire du pape nous indiquerons particulièrement, dans les encycliques de Léon XIII, les enseignements suivants : *a)* Dans l'encyclique *Arcanum*, du 10 février 1880, sur le mariage chrétien, la divine institution du sacrement de mariage, l'indissolubilité du mariage et le pouvoir exclusif et intégral de l'Église sur le mariage chrétien. — *b)* Dans l'encyclique *Diuturnum*, du 29 juin 1881, l'origine divine du pouvoir résidant dans la société civile, vérité enseignée comme évidemment attestée dans la sainte Écriture et dans les monuments de l'antiquité chrétienne. — *c)* Dans l'encyclique *Immortale Dei*, du 1er novembre 1885, la souveraine indépendance de l'Église qui possède, en vertu de son institution divine, pleine et absolue autorité en toutes les matières qui sont siennes. — *d)* Dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893, particulièrement ces deux enseignements concernant les Livres saints : la notion catholique de leur inspiration et l'absence de toute erreur dans le texte sacré fidèlement conservé. — *e)* Dans l'encyclique *Satis cognitum*, du 29 juin 1896, toute la doctrine catholique sur la primauté pontificale qui y est proposée comme doctrine définie et universellement reconnue dans l'Église.

On observera d'ailleurs que, dans tous ces cas, selon les explications données précédemment, l'infaillibilité s'étend seulement à ce qui est directement proposé comme vérité déjà définie ou toujours crue ou admise dans l'Église, et qu'elle ne s'étend point aux raisons ou aux explications ajoutées à cet enseignement.

On doit aussi noter que, bien qu'un tel enseignement infaillible du pape, puisse, de droit, selon l'enseignement du concile du Vatican, sess. III, c. III, suffire pour que la vérité enseignée soit vérité de foi catholique, il ne paraît pas suffire pour cela, en fait et d'après la conduite habituelle de l'Église. En effet, dans plusieurs cas particuliers, l'Église a jugé nécessaire d'intervenir, par une définition solennelle, pour proclamer telle vérité ainsi enseignée comme vérité de foi catholique, ou du moins pour déterminer le sens précis dans lequel elle appartient à la foi catholique. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, p. 117 sq.

V. CONCLUSIONS CONCERNANT L'ENSEIGNEMENT PONTIFICAL INFAILLIBLE RÉSULTANT DES LOIS PORTÉES PAR LE PAPE POUR L'ÉGLISE ENTIÈRE. — On a montré à l'art. ÉGLISE, t. IV, col. 2197 sq., que le magistère infaillible de l'Église doit s'étendre à tout enseignement dogmatique ou moral pratiquement inclus dans l'observation des lois portées pour l'Église universelle, ainsi qu'à l'enseignement inclus dans l'approbation donnée aux ordres religieux et à la canonisation des saints. Le pape possédant toute l'infaillibilité donnée par Jésus-Christ à son Église, on doit donc conclure, dans la même mesure et aux mêmes conditions, à l'infaillibilité de l'enseignement dogmatique ou moral pratiquement inclus dans les lois ou décrets portés par le pape pour l'Église universelle.

Ainsi le dogme de l'immaculée conception de la très sainte Vierge, plusieurs siècles avant sa définition solennelle, devait être considéré comme enseigné par le magistère ordinaire du pape, à cause des prescriptions des souverains pontifes enjoignant la célébration de cette fête et précisant le sens dans lequel cet insigne privilège devait y être honoré. Voir IMMACULÉE CONCEPTION, col. 1120.

Parmi les autres applications du principe général, nous citerons particulièrement les suivantes :

1° L'infaillibilité pontificale elle-même longtemps avant la définition du concile du Vatican, puisqu'elle était enseignée par le magistère ordinaire du pape, comme le montrent notamment diverses professions de foi imposées par le saint-siège et que nous avons précédemment indiquées, particulièrement le formulaire de foi du pape saint Hormisdas, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 171 sq., et la profession de foi approuvée en 1267 par Clément IV pour l'usage des grecs, n. 466.

2° L'autorité dogmatique du symbole de saint Athanase, Denzinger-Bannwart, n. 39 sq. ; voir t. I, col. 2186-2187, provenant de l'approbation du magistère ordinaire des papes qui ont autorisé l'usage de ce formulaire, dans l'Église universelle.

3° Sont également enseignées par le magistère ordinaire du pape : 1. Les vérités dogmatiques affirmées dans les professions de foi approuvées ou proposées par le saint-siège, telles que le formulaire de foi du pape saint Hormisdas, la profession de foi approuvée pour l'usage des grecs en 1267, la profession de foi de Pie IV, Denzinger-Bannwart, n. 994 sq., et la formule du serment prescrit par Pie X contre les erreurs modernistes, *Ibid.*, n. 2145, 2146. Comme exemples de vérités dogmatiques ainsi affirmées, même avant toute définition solennelle, nous citerons particulièrement dans la profession de foi de 1267 : *a)* l'entrée immédiate au ciel pour les âmes entièrement purifiées au moment de leur séparation d'avec le corps, vérité qui fut un peu plus tard explicitement définie par Benoît XII; *b)* l'existence du purgatoire et l'utilité des suffrages et des aumônes des vivants ainsi que du sacrifice de la messe pour le soulagement des âmes souffrant en purgatoire, Denzinger-Bannwart, n. 464, vérité expressément définie un peu plus tard par les conciles de Florence et de Trente.

2. Toutes les vérités dogmatiques et morales effectivement contenues dans la liturgie approuvée par le saint-siège pour l'Église universelle, notamment les vérités dogmatiques concernant les sacrements, le sacrifice de la messe et la sainte eucharistie, longtemps avant les définitions solennelles portées par le magistère infaillible.

3. Toutes les vérités dogmatiques et morales réellement contenues dans l'approbation donnée par le saint-siège, pour l'Église universelle, aux ordres religieux et à leurs règles, notamment l'excellence des conseils évangéliques et l'utilité surnaturelle

des moyens de perfection recommandés par ces règles.

V. RÉPONSE A QUELQUES OBJECTIONS. — 1re *objection*. — On ne peut admettre comme un dogme révélé une proposition dont le concept théologique explicite ne se rencontre pas avant le XVe siècle, et qui, depuis cette époque, a été, même dans l'Église catholique, l'objet de nombreuses et persévérantes attaques. — *Réponse*. — 1° Pour qu'une vérité puisse être explicitement définie comme vérité de foi ou comme vérité révélée, à une époque quelconque de l'histoire de l'Église, il suffit qu'elle ait été implicitement révélée au sens précédemment expliqué, voir DOGME, t. IV, col. 1642, et que, dans la tradition catholique, elle ait toujours été crue comme implicitement révélée, soit que cette croyance doive être considérée comme contenue dans la croyance à une vérité connexe où elle était manifestement comprise, soit que cette croyance ait pu seule dicter une pratique constante et universelle dans l'Église.

Or, selon les explications données au cours de cet article, il est manifeste, au moins après le progrès dogmatique accompli, en cette matière, au cours des siècles chrétiens, que l'infaillibilité pontificale, n'étant autre que la plénitude de l'autorité doctrinale dans l'Église, est manifestement comprise dans la plénitude de toute autorité conférée à Pierre et à ses successeurs dans l'Église; plénitude qui est certainement une vérité révélée d'après Matth., XVI, 18, et Joa., XXI, 16 sq., et d'après l'enseignement constant de la tradition catholique.

Il est également certain que, selon la démonstration faite au commencement de cet article, l'infaillibilité pontificale, même dans les quatre premiers siècles, était effectivement contenue, d'une manière assez évidente, dans la croyance formelle à la souveraine autorité doctrinale du pape, et dans la constante et universelle pratique de recourir à l'Église ou au siège de Rome et de s'en tenir à son enseignement ou à sa décision quand la foi était en danger. Cette croyance a d'ailleurs reçu, dans les siècles suivants, un développement considérable, que nous avons analysé en détail, jusqu'au moment où s'est manifesté, au XVe siècle, le concept explicite du dogme de l'infaillibilité pontificale, à l'occasion des négations ouvertement formulées pour la première fois à cette époque par les partisans de la supériorité du concile sur le pape.

2° Les négations anti-infaillibilistes, telles qu'elles se sont manifestées depuis le XVe siècle jusqu'au concile du Vatican, n'ont pas, très particulièrement pour la France, l'importance effective qu'on leur attribue.

Elles portaient principalement, non sur l'existence, mais plutôt sur la nature de l'infaillibilité pontificale et sur son mode d'exercice, comme le montre l'article 4e de la Déclaration du clergé de France de 1682, voir t. IV, col. 197 sq., exigeant l'approbation ou la ratification subséquente, au moins tacite, de l'Église, pour que les définitions pontificales dussent être considérées comme vraiment infaillibles. Ainsi la controverse portait principalement sur ce point : la ratification ou approbation subséquente de l'Église est-elle nécessaire et dans quelle mesure l'est-elle? Voir GALLICANISME, t. VI, col. 1103 sq.

C'est d'ailleurs un fait bien constaté que, ces doctrines gallicanes étaient souvent assez mitigées chez beaucoup d'individus; on était habituellement assez soumis de fait aux enseignements du souverain pontife, dans les milieux simplement gallicans, en dehors du parti janséniste ou de ceux qui se laissaient guider par lui. Le plus souvent on se soumettait pratiquement, même avant que la ratification ou approbation de l'Église universelle eût pu devenir manifeste. Nous en avons vu plusieurs preuves assez évidentes.

On peut donc conclure qu'en face d'une erreur ainsi restreinte dans sa durée, dans son objet et dans ses applications pratiques, le témoignage de la tradition catholique constante, tel qu'il a été exposé, garde toute sa force.

2e *objection*. — On ne peut admettre qu'à une époque tardive de l'histoire de l'Église, une définition de foi soit portée en faveur d'une nouvelle prérogative pontificale, produisant à l'intérieur de l'Église de profonds changements organiques, et rendant, à l'extérieur, toute entente effective avec les pouvoirs civils, sinon impossible, du moins très difficile. — *Réponse*. —

1° D'après toute notre démonstration, il n'est point vrai que l'on ait défini une nouvelle prérogative pontificale produisant à l'intérieur de l'Église, des changements profonds. Il y eut simplement manifestation plus explicite d'une croyance constamment admise antérieurement, sous les formes multiples indiquées dans l'étude des preuves traditionnelles.

2° Toutefois on doit reconnaître que, surtout dans certains milieux où régnait auparavant un gallicanisme plus ou moins nuancé, il se produisit, par suite de l'abandon des vieilles opinions et du rayonnement nouveau de l'autorité pontificale, un changement qui, sans être pratiquement très profond, put donner, à certains esprits peu réfléchis ou mal informés, l'illusion, plus ou moins volontaire d'un profond changement dans la doctrine et dans la constitution de l'Église. C'est ce que faisait observer Newman, en 1874, relativement à la fausse attitude prise par les évêques anglais et irlandais sur la question de l'infaillibilité et de l'autorité du pape, en 1826, au moment du projet de loi sur l'émancipation des catholiques. Ce fait put donner quelque occasion, après 1870, à la méprise et aux attaques passionnées d'hommes politiques comme Gladstone, ainsi que le faisait remarquer Newman dans dans sa réponse à Pusey, *A letter to the duke of Norfolk*, 1874, dans *Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching considered*, Londres, réimpression, 1910, p. 187, sq.

Cette remarque peut également s'appliquer à la lettre du 30 juillet 1870, dans laquelle le chancelier autrichien Beust affirmait que les doctrines promulguées par le concile plaçaient les relations de l'État avec l'Église sur une base toute nouvelle, puisque celle-ci étendait le cercle de sa compétence, et concentrait en même temps dans la personne du pape tous les pouvoirs qu'elle prétend exercer. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 1722; Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. Conrad Kirch, Bruxelles, 1913, t. III, pars II, p. 341 sq.

3° Il n'est point vrai que la définition de l'infaillibilité pontificale, en augmentant considérablement les droits de l'Église, ait rendu désormais toute entente effective avec les pouvoirs civils, sinon impossible, du moins très difficile. — 1. A ceux qui voudraient raisonner au point de vue catholique, nous avons le droit de répondre, d'après tout ce qui précède, que la définition vaticane n'a fait que donner une forme plus complète à ce qui avait toujours été cru jusque-là au moins pratiquement, soit relativement à l'infaillibilité pontificale, soit relativement à la nature de la primauté pontificale. Les relations de l'Église avec les pouvoirs civils, surtout quand ceux-ci reconnaissent et observent leurs devoirs envers l'Église, ne peuvent donc être aucunement modifiées. Elles restent telles que Léon XIII les a déclarées dans son encyclique *Immortale Dei*, telles que la tradition catholique les avait affirmées dans les siècles précédents.

2. Quant aux hommes politiques qui ne se soumettent point à l'enseignement catholique et qui professent vouloir laisser à l'Église la liberté en ce qui concerne son organisation purement interne, on a le droit

de leur répondre, qu'il s'agit précisément ici d'une question purement dogmatique ou d'ordre purement interne, qui doit donc dépasser toutes les revendications des pouvoirs civils.

3. Il est d'ailleurs bien évident que la définition vaticane ne s'oppose aucunement à ce que, pour assurer des relations convenables entre les souverains pontifes et les chefs d'État, des accords ou concordats soient conclus qui garantissent, avec la concorde, la paix et la liberté. C'est ce qu'indique notamment ce passage de l'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII du 1er novembre 1885 : *Incidunt autem quandoque tempora cum alius quoque concordiæ modus ad tranquillam libertatem valet, nimirum si qui principes rerum publicarum et pontifex romanus de re aliqua separata in idem placitum consenserint. Quibus Ecclesia temporibus maternæ pietatis eximia documenta præbet, cum facilitatis indulgentiæque tantum adhibere soleat, quantum maxime potest.*

3e objection. — Le désaccord des théologiens catholiques, même après la définition vaticane, relativement aux conditions requises pour une définition ou pour un enseignement vraiment infaillible, rend la doctrine catholique sur toute cette question, à peu près ineffective et inapplicable. — *Réponse.* — 1° Au point de vue doctrinal, les divergences encore subsistantes, suivant ce qui a été noté précédemment, portent uniquement sur l'interprétation des mots *definit tenendam* du décret du concile du Vatican. Sess. IV, c. IV. Et encore peut-on dire, sans exagération, que la controverse existe à peine, puisque, selon l'enseignement commun et autorisé, ces mots signifient une définition proprement dite, c'est-à-dire, selon le sens habituellement admis pour les définitions conciliaires, un jugement doctrinal explicite et final sur la foi ou sur la doctrine que tous doivent croire ou tenir fermement. — 2° Au point de vue du jugement concret sur les divers cas particuliers, on doit observer que les divergences d'appréciation ne dépassent point, en nombre et en importance, les divergences qui se rencontrent pour plusieurs définitions conciliaires, et quelles n'empêchent pas un jugement certain sur un bon nombre de définitions pontificales communément admises par tous.

Quant aux nombreuses objections historiques souvent citées contre l'infaillibilité pontificale, elles seront ou ont déjà été traitées aux articles particuliers avec tous les détails qu'elles comportent, particulièrement pour les papes Libère, Vigile et Honorius Ier.

VI. Deux questions complémentaires : l'obligation d'adhérer a l'enseignement pontifical non infaillible et le privilège de l'exemption de l'hérésie attribué, par quelques théologiens, au pape considéré même comme personne privée. — Nous devons, comme couronnement de notre travail, formuler quelques conclusions relatives à ces deux questions qui se sont souvent rencontrées sur notre route au cours de cette étude.

I. Conclusions concernant l'obligation d'adhérer a l'enseignement pontifical non infaillible. — *Ire conclusion* concernant l'existence de cette obligation. — 1. Cette obligation est une conséquence rigoureuse des principes précédemment établis. On a prouvé que l'Église possède l'autorité d'enseigner non seulement les vérités appartenant à la révélation, mais aussi toutes celles sans lesquelles le dépôt de la révélation ne pourrait être défendu avec efficacité, ni proposé avec une suffisante autorité; et que ce pouvoir s'étend non seulement à ce qui est strictement défini et imposé à tous les fidèles, mais encore à ce qui est désapprouvé comme constituant quelque danger plus ou moins immédiat pour la foi, ou à ce qui est reconnu comme meilleur pour la défense ou pour la sécurité de la foi. Voir Dépôt de la foi, t. IV, col. 528; Église, t. IV, col. 2199 sq.; Congrégations romaines, t. III, col. 1110. Cette autorité doctrinale appartenant incontestablement au magistère de l'Église, appartient aussi au magistère pontifical qui, d'après toutes nos démonstrations précédentes, possède la plénitude du pouvoir conféré à l'Église.

2. Il est manifeste, d'après les nombreux documents précédemment cités, que l'obligation d'adhérer à un enseignement pontifical non infaillible a toujours été admise dans l'Église au moins implicitement, par le fait que le devoir de se soumettre au pape a toujours été reconnu, et que cette obligation n'a jamais été restreinte exclusivement aux seuls enseignements infaillibles. Cette loi apparaît plus manifeste à partir du XIIIe siècle, à cause des interventions fréquentes des papes en matière doctrinale, même en dehors de toute définition infaillible; et ces interventions d'ailleurs, furent toujours acceptées avec soumission, même quand l'enseignement pontifical n'avait point de titre certain à être considéré comme infaillible. Nous citerons particulièrement la condamnation de plusieurs propositions de Guillaume de Saint-Amour par Alexandre IV en 1256, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 449 sq., quelques articles réprouvés dans Eckhart par Jean XXII en 1329, comme *male sonantes, temerarios et suspectos de hæresi*, avec d'autres condamnés absolument comme hérétiques, n. 529; ainsi que les décrets pontificaux de Sixte IV en 1476 et en 1483, louant la dévotion envers l'immaculée conception de la très sainte Vierge et réprouvant ceux qui la condamnaient, n. 734 sq.

Au XVIe siècle, le cardinal Jean de Torquémada affirme comme une vérité constante, que les décrétales des papes qui ne sont pas renfermées dans les canons des conciles, et où il est manifeste que l'enseignement infaillible est généralement absent, doivent être acceptées avec soumission par tous les fidèles. *Summa de Ecclesia*, l. II, c. CVIII.

Au XVIe siècle, Bellarmin reconnaît comme admis par tous les catholiques que le pape décidant seul, ou avec son concile particulier, *aliquid in re dubia*, qu'il puisse errer ou non, doit être écouté avec obéissance par tous les fidèles. *De romano pontifice*, l. IV, c. II.

De même Bannez, relativement aux décrets des conciles généraux ou des conciles provinciaux confirmés par le pape, fait observer qu'il est téméraire de nier ces décrets surtout en ce qui concerne la doctrine de foi, même quand les signes attestant une définition infaillible ne s'y rencontrent aucunement. *Commentaria in IIam IIæ*, q. I, a. 10, dub. II, Venise, 1602, p. 127.

Il est vrai qu'au XVIe siècle et dans les siècles suivants beaucoup de théologiens laissent fréquemment entendre que le pape parle *ut doctor privatus*, quand il n'enseigne pas *infallibiliter ut pontifex*; ainsi Bellarmin, *De romano pontifice*, l. IV, c. XXII; Bannez, *loc. cit.* Mais si l'on examine attentivement toutes ces assertions, d'ailleurs souvent contredites par des assertions tout opposées, il est facile de constater que ce sont seulement des réponses données, en passant, à quelques objections historiques, sans que l'on ait voulu établir par là une doctrine s'appliquant généralement à tous les cas où l'infaillibilité pontificale n'existe point.

3. Cette autorité doctrinale non infaillible fut particulièrement affirmée dans la seconde moitié du XIXe siècle. — *a)* Pie IX, dans sa lettre à l'archevêque de Munich du 21 décembre 1863, déclare que les catholiques qui se livrent à l'étude des sciences doivent, outre la soumission aux dogmes définis par l'Église, pratiquer aussi la soumission aux décisions doctrinales des Congrégations romaines. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1684. Soumission qui, d'après l'ensemble de tout ce texte, est considérée comme obliga-

toire en conscience, sans qu'il soit cependant question d'un enseignement infaillible. D'où l'on doit conclure que la même soumission est due, à plus forte raison, aux enseignements similaires donnés par le pape lui-même en dehors d'une définition proprement dite. *b)* La même conclusion doit être déduite de l'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864, réprouvant l'audace de ceux qui, impatients du joug de la saine doctrine, prétendent que l'on peut, sans péché et sans atteinte à la profession de la foi catholique, refuser l'assentiment et l'obéissance aux jugements et décrets du saint-siège concernant le bien général, les droits et la discipline de l'Église et n'appartenant point aux dogmes de foi. *Ibid.*, n. 1698.

c) On doit également citer quelques formules de souscription imposées par le saint-siège en plusieurs circonstances où il ne s'agissait point d'un enseignement pontifical infaillible. En 1866, des professeurs de l'université de Louvain dont l'enseignement avait été déféré à Rome, durent adhérer à cette formule : *Decisionibus sanctæ sedis apostolicæ die 2 martii et 30 augusti hujus anni plene perfecte absoluteque me subjicio, et ex animo acquiesco. Ideoque ex corde reprobo et rejicio quamcumque doctrinam oppositam.* Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 2e édit., Rome, 1875, p. 135. De semblables souscriptions avaient été précédemment exigées de l'abbé Bautain en 1840 et de Bonetty en 1855, p. 136. Voir ces noms.

d) De même le concile du Vatican, en 1870, rappela l'obligation qui incombe à tous non seulement de fuir l'hérésie, mais aussi d'observer les constitutions et décrets du saint-siège, proscrivant et prohibant les opinions perverses qui ne sont point mentionnées expressément par le concile, et qui sont plus ou moins proches de l'hérésie. Denzinger-Bannwart, n. 1820. Paroles qui, outre les décrets doctrinaux des Congrégations romaines, visent certainement aussi des constitutions et décrets pontificaux, même non infaillibles. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 334 sq. Il est d'ailleurs manifeste que ce grave avertissement, appuyé sur la nécessité de fuir toute contagion plus ou moins prochaine de l'hérésie, indique qu'il s'agit ici d'une adhésion de l'intelligence.

e) Un peu plus tard Léon XIII, dans l'encyclique *Immortale Dei* du 1er novembre 1885, déclarait qu'en matière d'opinions *quæcumque pontifices romani tradiderint vel tradituri sint, singula necesse est et tenere judicio stabili comprehensa et palam, quoties res postulaverit, profiteri.* Ce qui est particulièrement requis en ce qui concerne les libertés modernes, pour lesquelles *oportet apostolicæ sedis stare judicio, et quod ipsa senserit idem sentire singulos.* Déclarations qui exigent certainement une adhésion de l'intelligence, même pour des décisions qui ne sont pas nécessairement infaillibles.

4. On a pu observer que les documents qui viennent d'être cités, exigent une adhésion de l'intelligence à l'enseignement proposé, bien que celui-ci ne soit pas infaillible. Pour concilier cette obligation avec la non-infaillibilité de l'enseignement, on doit tenir compte des remarques suivantes : *a)* Il ne s'agit point ici d'un assentiment ferme comme celui de la foi, qui tire son absolue certitude de l'infaillible véracité de Dieu sur laquelle il s'appuie. Car il n'y a pas enseignement révélé. L'assentiment exigé est simplement un assentiment prudent, appuyé sur la certitude morale de la vérité proposée ou recommandée. — *b)* Cette certitude morale repose principalement sur les motifs suivants : la prudente maturité avec laquelle l'Église procède à l'examen doctrinal, les preuves traditionnelles ordinairement citées, et la sagesse éprouvée des papes en toutes ces occurences, sagesse telle que, dans les nombreuses interventions doctrinales provenant immédiatement du pape lui-même, on ne peut en citer une seule où l'erreur ait été enseignée ou favorisée. — *c)* La certitude morale de l'enseignement proposé ou recommandé suffit pour que l'autorité enseignante ait le droit de commander un assentiment prudent. *En principe*, il doit en être ainsi ; autrement l'Église ou le pape ne pourrait pas prémunir suffisamment les fidèles contre tous les dangers qui menacent leur foi. Car il faut que l'Église ou le pape puisse pourvoir à la défense intégrale non seulement des vérités révélées, mais encore de tout ce qui a une connexion intime avec ces vérités. Il faut que le pape puisse écarter non seulement les dangers de perversion immédiate de la foi, mais encore, selon le concile du Vatican, précédemment cité, ce qui est plus ou moins proche de la perversion hérétique. Pour cela il ne suffit pas que le pape puisse, avec une autorité infaillible, définir ce qui est de foi ou ce qui a avec la foi une connexion intime. Il est nécessaire qu'il puisse aussi, avec autorité, interdire ce qui, à son jugement, est dangereux pour la foi, même d'une manière moins immédiate, et doit pour cette raison être rigoureusement évité ; qu'il puisse aussi avec autorité prescrire ce qui, à son jugement, est très utile ou très efficace pour la défense intégrale des vérités appartenant indirectement au dépôt de la foi.

En fait, l'Église et les papes ont toujours procédé ainsi et leur pouvoir a toujours été universellement reconnu par les fidèles.

d) Contre la certitude morale avec laquelle l'enseignement pontifical se présente à l'intelligence, il ne peut y avoir normalement que des doutes ou soupçons non fondés ou imprudents, que l'on doit écarter soit à l'aide des motifs d'ordre intellectuel sur lesquels s'appuie la certitude morale de l'enseignement, soit par l'influence de la volonté qui doit, par déférence pour l'autorité, incliner l'intelligence vers une adhésion jugée pratiquement très prudente.

Si, dans un cas particulier, des doutes qui paraissent bien fondés arrêtent l'intelligence et empêchent son adhésion à l'enseignement proposé, on doit, pour mettre un terme à cette situation d'esprit, soumettre ses doutes à des guides capables d'éclairer l'intelligence, ou les soumettre à l'autorité elle-même.

5. On doit pratiquement insister beaucoup sur l'accomplissement intégral de l'obligation d'adhérer à l'enseignement pontifical même non infaillible, parce que c'est la meilleure garantie pour la parfaite intégrité de la foi qui par là sera toujours défendue contre tous les périls. C'est en même temps la meilleure garantie d'une entière soumission aux enseignements infaillibles du saint-siège.

Ce devoir doit être plus particulièrement accompli par ceux qui exercent dans l'Église quelque autorité ou qui peuvent, de quelque manière, collaborer, avec charité et soumission, à l'œuvre du ministère ecclésiastique, surtout à notre époque où, suivant les instantes recommandations si souvent répétées par Léon XIII et Pie X, il importe souverainement que toute l'action catholique de tous les fidèles, dans toute leur vie publique, se fasse avec unité de vues, et avec la concorde des intelligences et des volontés. Conditions manifestement nécessaires pour le plein succès désiré, mais conditions qui ne pourront jamais être suffisamment réalisées sans une constante soumission de l'intelligence aux enseignements du souverain pontife, même en dehors des définitions infaillibles au sens du décret du concile du Vatican.

6. Comme *exemples* de cet enseignement pontifical obligatoire bien que non infaillible, nous indiquerons d'une manière très générale : *a)* Beaucoup de décrets doctrinaux des souverains pontifes, insérés dans le

Corpus juris, et cités assez fréquemment, en théologie dogmatique ou en théologie morale, en faveur d'une assertion doctrinale ou d'une obligation morale. — *b)* Beaucoup d'assertions doctrinales, dans les encycliques de Léon XIII et de Pie X, où un enseignement est loué, recommandé ou simplement affirmé, sans aucune indication de son appartenance à la révélation ou à la tradition catholique constante et universelle et sans aucune indication d'obligation stricte imposée par la foi ou par la soumission due à la souveraine autorité du pontife romain. Nous ne croyons point nécessaire de rapporter ici aucun exemple particulier. Nous ferons seulement observer que dans ces cas, comme pour les définitions infaillibles dont nous avons parlé précédemment, les arguments ou motifs sur lesquels l'enseignement doctrinal est appuyé dans le document pontifical, ne sont point l'objet direct et immédiat du jugement doctrinal. Ils ne tombent point dès lors sous l'obligation directe qu'il impose, bien qu'il puisse habituellement y avoir témérité à rejeter ces arguments ou motifs, surtout si l'adhésion au jugement doctrinal devait par là être mise en péril, Ainsi dans l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII. du 16 mai 1891, on devra distinguer entre les arguments multiples et très développés, et des affirmations doctrinales, portant principalement sur la légitimité du droit de propriété privée, comme découlant du droit naturel, sur la réprobation du socialisme, sur la légitimité de l'intervention législative de l'État dans les cas et selon la mesure indiquée, et sur les droits appartenant aux corporations selon le droit naturel.

7. On doit distinguer des décrets doctrinaux non infaillibles, les décrets principalement *disciplinaires*, dont l'objet premier et principal est l'accomplissement de quelque injonction positive, accompagnée, il est vrai, de considérants et d'arguments d'ordre intellectuel, mais sans que ceux-ci tombent, du moins par eux-mêmes, directement et nécessairement, sous l'obligation imposée. Toutefois, notons encore ici, qu'il y aurait facilement témérité et danger à rejeter ces arguments, même en dehors de toute obligation d'adhésion qui peut exister en vertu d'autres enseignements de la révélation chrétienne ou du saint-siège.

A la catégorie des décrets principalement disciplinaires, on peut rattacher tous les documents positifs concernant le principat civil du pontife romain. Nous croyons inutile d'insister encore sur la témérité qu'il y aurait à rejeter, contrairement au jugement du pape, les arguments sur lesquels, dans tous les documents pontificaux, le maintien des droits du saint-siège est appuyé.

A la catégorie des décrets principalement disciplinaires, paraissent également appartenir les nombreux documents de Léon XIII et de Pie X, prescrivant l'emploi de la philosophie scolastique de saint Thomas, particulièrement pour les séminaires et les instituts religieux. Les très graves arguments sur lesquels cette mesure disciplinaire est appuyée, surtout dans l'encyclique *Æterni Patris* du 4 août 1879, ne sont point l'objet d'un jugement doctrinal, que le saint-siège veuille rendre, de soi, strictement obligatoire, en dehors de ce qui est imposé à l'obéissance. Mais il y aurait très grande témérité et danger manifeste à les rejeter ou à ne pas en tenir compte, surtout si l'observation des prescriptions pontificales, devait, pour cela, être mise en péril, comme il y a tout lieu de le craindre.

La même remarque doit encore être appliquée aux arguments et aux considérants sur lesquels sont appuyées les prescriptions tracées par Pie X, dans plusieurs documents principalement disciplinaires concernant l'action catholique et la question sociale, comme le *Motu proprio* sur l'action populaire chrétienne du 18 décembre 1903, les encycliques *Il fermo proposito* du 11 juin 1905 et *Pieni l'animo* du 28 juillet 1906, aux évêques d'Italie, et la lettre encyclique *Singulari quadam* du 15 novembre 1912 aux évêques d'Allemagne. On observera d'ailleurs que, parmi les arguments ou considérants employés dans ces documents, plusieurs, bien qu'ils ne soient point l'objet d'un jugement doctrinal, doivent cependant, d'après d'autres enseignements pontificaux, être tenus pour certainement vrais. Telle est, par exemple, dans la lettre encyclique *Singulari quadam*, cette assertion que la question sociale et les controverses qui s'y rapportent, relativement au contrat et à la durée du travail, au salaire et aux grèves, ne sont point des questions purement économiques, pouvant se résoudre en dehors de l'autorité de l'Église, puisqu'il est au contraire très vrai, selon l'enseignement de Léon XIII dans l'encyclique *Graves de communi* du 18 janvier 1901, que la question sociale est tout d'abord une question morale et religieuse, et que, pour cette raison, elle doit être résolue principalement d'après la loi morale et le critère de la religion.

2° *conclusion* concernant la gravité de l'obligation imposée et la malice spécifique de la faute commise dans le cas d'insoumission à un tel enseignement pontifical. — 1. La *gravité* de l'obligation imposée, dans un cas donné, par tel enseignement pontifical doit se mesurer d'après les principes suivants : *a)* On doit tenir compte des principes exposés en théologie morale relativement à l'obligation des lois ecclésiastiques relativement aussi aux dangers plus ou moins prochains et plus ou moins graves auxquels la foi peut être exposée. *b)* On doit également tenir compte de la connaissance et de l'advertance du sujet, ainsi que de la circonstance de scandale, plus ou moins grave, qui peut se présenter, parfois aussi de la circonstance du mépris de l'autorité ecclésiastique, si elle existait réellement, ce qui est assez rare.

2. La *malice spécifique* de la faute commise dans le cas d'insoumission à un tel enseignement pontifical doit s'apprécier selon les principes suivants : *a)* Il y a toujours en soi violation d'une loi de l'Église obligeant gravement en une matière relevant immédiatement de son autorité. — *b)* Il y a souvent, *per accidens*, faute contre la vertu de foi dans la mesure où, en désobéissant au magistère pontifical, on s'expose à quelque danger plus ou moins grave concernant la foi. — *c)* Il peut facilement aussi y avoir faute contre la charité, par le scandale donné ou par le dommage spirituel que l'on peut causer autour de soi par sa désobéissance, suivant la position que l'on occupe et l'influence que l'on peut exercer.

II. CONTROVERSE THÉOLOGIQUE CONCERNANT LE PRIVILÈGE DE L'EXEMPTION DE L'HÉRÉSIE, ATTRIBUÉ, PAR QUELQUES THÉOLOGIENS, AU PAPE CONSIDÉRÉ MÊME COMME PERSONNE PRIVÉE. — 1° *Aperçu historique.* — 1. On rencontre dans le *Decretum* de Gratien cette assertion attribuée à saint Boniface, archevêque de Mayence, et déjà citée sous son nom par le cardinal Deusdedit († 1087), ainsi que par Yves de Chartres, *Decretum*, v, 23, que le pape peut défaillir dans la foi : *Hujus (i. e. papæ) culpas istic redarguere præsumit mortalium nullus, quia cunctos ipse judicaturus a nemine est judicandus, nisi deprehendatur a fide devius. Decretum*, part. I, dist. XL, c. 6.

Dans la suite cette même doctrine se retrouve jusque chez les partisans les plus convaincus du privilège pontifical. Innocent III s'y réfère dans un de ses sermons : *In tantum fides mihi necessaria est ut cum de ceteris peccatis solum Deum judicem habeam, propter solum peccatum quod in fide committitur possem ab Ecclesia judicari. P. L.*, t. CCXVII, col. 656. Les grands théologiens scolastiques ont généralement négligé d'envi-

sager cette hypothèse; mais les canonistes des XII^e^ et XIII^e^ siècles, connaissent et commentent le texte de Gratien. Tous admettent sans difficulté que le pape peut tomber dans l'hérésie comme dans toute autre faute grave; ils se préoccupent seulement de rechercher pourquoi et dans quelles conditions il peut, dans ce cas être jugé par l'Église. C'est pour quelques-uns la seule exception à l'inviolabilité pontificale. *Non potest accusari nisi de hæresi*, est-il dans la *Summa Lipsiensis* (avant 1190). D'autres équiparent à l'hérésie le schisme, la simonie, l'inconduite, mais le péché contre la foi demeure toujours le cas type qui leur sert à régler la procédure. Il doit être question d'une affaire intéressant toute l'Église. Rufin (vers 1164-1170) résume ainsi les opinions de son temps : *In ea (causa) quæ totam Ecclesiam contingit judicari potest, sed in ea quæ unam personam vel plures non.* Le même auteur précise qu'il faut entendre cette règle de l'hérésie obstinée. *Prima sedes non judicabitur a quoquam nisi in fidei articulis pertinaciter erraverit.* Ce qui suppose, pour Jean de Faënza que le pape coupable a été *secundo et tertio commonitus*. Il n'y a plus lieu dans ce cas d'invoquer la primauté : pour Huguccio († 1210) le pape est alors *minor quolibet catholico*.

A partir du XIII^e^ siècle, les Décrétalistes ont tendance à s'en tenir à la lettre de Gratien, que les Décrétistes étendaient volontiers à des cas similaires. Les premiers réservent donc le jugement du pape pour le seul cas d'hérésie. *Nisi in crimine hæresis*, dit Bernard de Pavie († 1213), *Excipitur unum solum crimen super quo Papa accusari possit*, prononce le célèbre Hostiensis (Henri de Ségusio † 1271). Mais l'éventualité de ce dernier cas est toujours prévue sans la moindre hésitation. Restreinte ou élargie la pensée de Gratien a dominé tout le droit canonique du moyen âge.

Fr. Schulte, *Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe*, Prague, 1871, p. 188-205 et Appendice 253-268 a dressé, à l'appui du « vieux catholicisme » un dossier très complet de ces textes pour la plupart inédits ou difficilement accessibles.

2. Au XV^e^ siècle la même doctrine persiste encore chez de nombreux auteurs, qui, comme leurs devanciers, ajoutent que le pape est, en ce cas, immédiatement déchu de la dignité pontificale ou déposé par le fait même, Torquémada, *Summa de Ecclesia*, l. II, c. CXII, Rome, 1469, sans pagination. Selon d'autres théologiens, le pape peut, en ce cas, être jugé par un concile. Nicolas Tudeschi, ou Panormitanus († 1445), *Commentaria in Decretal.*, l. I, tit. IV, c. 4, n. 3, Venise, 1617, t. I, p. 108; Thomas Netter ou Waldensis († 1430) *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiæ catholicæ*, l. II, a. 3, c. 80, Venise, 1571, t. I, p. 397.

3. Au commencement du XVI^e^ siècle, l'opinion du cardinal Torquémada est reproduite par Cajétan, *De romani pontificis institutione et auctoritate*, c. XIII, *Opuscula omnia*, t. I, tr. III, Turin, 1582, p. 93 sq., et par Sylvestre de Priério, *Summa sylvestrina*, art. *Papa*, n. 4, Lyon, 1594, t. II, p. 276. A l'encontre de cette assertion, Pighi affirme que, selon la promesse de Jésus-Christ, prise dans toute son étendue, Matth., XVI, 18, il est impossible que le pape soit hérétique, parce que, le fondement de l'Église faisant alors défaut ou cessant d'être uni à Jésus-Christ, il serait vrai de dire que les puissances de l'enfer ont prévalu contre l'Église. Pighi confirme sa conclusion par ce fait providentiel, certainement démontré, dit-il, qu'il n'y a eu jusque-là aucun pape hérétique, ce qui autorise à conclure qu'il n'y en aura point jusqu'à la fin des siècles. *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, l. IV, c. VIII, Cologne; 1538, fol. CXXXI sq. Cette affirmation de Pighi fut aussitôt combattue par Melchior Cano, qui, après avoir rejeté la plupart des explications données par Pighi pour justifier plusieurs papes au sujet de la foi, conclut que l'on ne peut nier que le souverain pontife puisse être hérétique, puisqu'en fait il y a un exemple ou peut-être deux. *De locis theologicis*, l. VIII, c. VIII, *Opera*, Venise, 1759, p. 170. Cano fut suivi par Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. XXII, q. II, a. 2, Venise, 1575, t. I, p. 1040; Grégoire de Valence, *Analysis fidei catholicæ*, part. VIII, Ingolstadt, 1585, p. 310; Bannez, *Commentaria in II^am^ II^æ^*, q. I, a. 10, dub. II, Venise, 1602, col. 115 sq.

Pighi eut cependant quelques défenseurs. Bellarmin soutint comme probable cette proposition extraite de Pighi : il est probable et l'on peut croire pieusement que le souverain pontife, considéré comme personne privée, ne peut être hérétique en adhérant avec opiniâtreté à une erreur contraire à la foi. Cette proposition est montrée conforme à l'ordre providentiel et appuyée par les faits. Il est plus conforme à l'ordre providentiel que celui qui doit, selon l'ordre établi par Dieu, confirmer tous les autres dans la foi, soit lui-même toujours à l'abri de toute défaillance privée. Sans doute, Dieu peut d'un cœur hérétique tirer la confession de la vraie foi, comme il mit autrefois des paroles vraies dans la bouche de l'ânesse de Balaam. Mais ce serait violent et non selon l'ordre habituel de la divine Providence disposant toutes choses avec suavité. L'assertion est d'ailleurs corroborée par les faits. Toutes les objections historiques tirées des prétendues erreurs dans la foi enseignées par plusieurs papes sont discutées une à une, de manière à prouver la conclusion proposée par le savant controversiste. *De romano pontifice*, l. IV, c. VI sq.

4. Au XVII^e^ siècle, l'opinion de Pighi et de Bellarmin fut défendue comme probable par plusieurs théologiens, notamment par Suarez. *De fide*, tr. I, disp. X, sect. VI, n. 12; Gravina († 1643), *Catholicæ præscriptiones adversus hæreticos*, q. II, a. 5, dans Rocaberti, t. VIII, p. 462 sq.; Dominique de la Sainte-Trinité, *De summo pontifice romano*, sect. IV, c. XVI, dans Rocaberti, t. X, p. 458; d'Aguirre, *Auctoritas infallibilis et summa cathedræ sancti Petri*, tr. II, disp. XXV, sect. I, n. 2, Salamanque, 1683, p. 362.

Cette opinion fut aussi considérée comme probable par quelques théologiens dont la préférence était pour le sentiment de Cano, particulièrement par Nugno († 1614), *Commentarii ac disputationes in III^am^ S. Thomæ*, q. XX, a. 3, dans Rocaberti, t. VIII, p. 256; Tanner, *In Summam S. Thomæ*, t. III, disp. I, q. IV, dub. VI, dans Rocaberti, t. I, p. 37; Duval († 1638), *De suprema romani pontificis in Ecclesia potestate*, part. II, q. I, Paris, 1877, p. 100 sq.; Théophile Raynaud († 1663), *Corona aurea super mitram romani pontificis, Epilegomena*, II, 7, *Opera*, t. X, p. 146 sq.; Vincent Ferré († 1682), *Tractatus de virtutibus theologicis*, t. I, q. XII, dans Rocaberti, t. XX, p. 395 sq.; Brancati de Lauria († 1693), *In III Sent., De virt. theol.*, disp. VIII, a. 5, dans Rocaberti, t. VI, p. 111 sq.; et les théologiens de Salamanque, *Cursus theologicus, De fide*, disp. IV, dub. I, n. 7 sq.

Nous arrêtons nos indications à la fin du XVII^e^ siècle, parce que, depuis cette époque, la controverse théologique présente peu d'intérêt, les positions restant les mêmes, et la question n'ayant le plus souvent, chez les théologiens, qu'une brève mention.

2° *Conclusion théologique.* — Bien qu'on ne puisse démontrer que, pour le pape considéré comme personne privée, le privilège de l'exemption de toute hérésie soit contenu dans le dogme de l'infaillibilité pontificale, on ne peut non plus démontrer que ce privilège soit inadmissible. On peut même estimer avec quelque probabilité, qu'étant donné le dogme de l'infaillibilité pontificale, l'existence de ce privilège, paraît plus conforme à l'ordre providentiel tel qu'il se manifeste habituellement à nous.

1. Aucune des preuves invoquées en faveur de l'infaillibilité pontificale ne démontre le privilège en question. Les deux textes scripturaires, Matth., XVI, 18, et Luc., XXII, 22, selon l'argumentation précédemment établie et selon l'interprétation constante des théologiens, prouvent seulement l'infaillibilité du pape enseignant, comme pasteur et docteur de l'Église entière, ce que les fidèles sont tenus de croire ou d'admettre. C'est également tout ce que prouve, d'après toute notre exposition, le témoignage de la tradition catholique.

2. On ne peut non plus démontrer que le privilège en question est inadmissible. Il ne se heurte à aucun principe certain de la théologie; et d'autre part les défaillances imputées à certains papes ou ne sont pas absolument certaines au regard de l'histoire, ou n'intéressent pas la foi. Voir ARIANISME, t. I, col. 1825 sq., et LIBÈRE.

3. On peut même penser, avec quelque probabilité, qu'étant donné le dogme de l'infaillibilité pontificale, l'existence du susdit privilège semble plus conforme à l'ordre providentiel tel qu'il se manifeste habituellement à nous. Voir *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 357. Car, selon l'ordre providentiel tel qu'il nous est manifesté par le témoignage constant de la tradition, l'infaillibilité pontificale nous est garantie, non par une inspiration divine ou par quelque acte analogue, mais par une simple assistance du Saint-Esprit, écartant tout danger ou toute possibilité d'erreur dans le jugement doctrinal porté par le pape et rendu par lui obligatoire pour tous les fidèles. Or, dans l'hypothèse indiquée, cette simple assistance ne suffirait point, puisque l'intelligence de celui qui devrait enseigner la vérité divine pourrait être à quelque moment opposée à cette vérité. On devrait admettre une inspiration divine toute spéciale et une motion exceptionnelle dans le genre de celle qui, selon l'expression de Bellarmin, mit des paroles dans la bouche de l'ânesse de Balaam; procédés sans doute possibles à la toute-puissance divine, mais qui ne s'harmonisent guère avec la conduite habituelle de la Providence. Cette opinion vaut ce que valent les raisons qui l'appuient; mais elle n'est à aucun titre garantie par l'Église, ni adoptée par l'ensemble des théologiens.

Outre les nombreux ouvrages cités au cours de cet article, on peut consulter les traités *De Ecclesia* qui s'occupent tous de l'infaillibilité pontificale, le *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. XII, col. 348 sq., la *Catholic Encyclopedia*, New York, 1910, t. VII, p. 790 sq. et le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 1333-1371 et 1422-1534.

Spécialement pour les textes néo-testamentaires qui traitent des prérogatives de saint Pierre, voir J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 32-71; C. A. Kellner, *Ueber die « ursprüngliche » Form des Matth. XVI, 18-19*, *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1920, p. 147-169; Kessel, *Der Spruch über Petrus als Felsen der Kirche*, dans *Pastor bonus*, 1920, p. 193-207, 326-333, 393-413, 471-487; J. Sickenberger, *Eine neue Deutung der Primatstelle, Mt. XVI, 16*, dans *Theologische Revue*, 1920, col. 1-7; L. Fonck, *Tu es Petrus*, dans *Biblica*, Rome, 1920, t. I, p. 240-264; Prosper Schepens, *L'authenticité de saint Matthieu, XVI, 18*, dans les *Recherches de science religieuse*, septembre-novembre 1920, p. 271-302; H. Dieckmann, *Mt., XVI, 18*, dans *Biblica*, Rome, 1921, p. 65-69. Les principaux documents ecclésiastiques sur l'infaillibilité du pape se trouvent dans Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, Paris, 1920, n. 168, 188, 193, 325, 332, 378, 541.

E. DUBLANCHY.

INFANTICIDE. — D'après l'étymologie (*infantem, cædere*), l'infanticide est le meurtre d'un enfant. Dans le langage juridique, le sens est plus précis : c'est le meurtre d'un enfant nouveau-né. Ainsi le Code pénal, art. 300, s'exprime de la manière suivante : « Est qualifié infanticide, le meurtre d'un enfant nouveau-né. » Il se distingue donc de l'avortement qui tue l'enfant dans le sein de la mère. Voir t. I, col. 2644 sq. Le langage courant ajoute une détermination de plus : il réserve d'ordinaire le mot d'infanticide au meurtre du nouveau-né par son père ou sa mère. C'est dans ce sens que nous allons étudier l'infanticide en exposant : I. Ce qu'il a été de fait dans les principales sociétés civilisées. II. Quelle fut l'attitude de l'Église en face de l'infanticide. III. Ce qu'il faut en penser au point de vue moral.

I. L'INFANTICIDE DANS LES PRINCIPALES SOCIÉTÉS. — Nous trouvons deux principales manières dont ce crime fut commis et l'est encore. Dans certains cas, le père ou la mère commettent positivement l'acte criminel : ils tuent, étouffent ou noient leur enfant (infanticide *positif*). Beaucoup plus souvent, ils se contentent de le laisser sans aucun des soins nécessaires pour soutenir la vie du nouveau-né; ils l'abandonnent, l'exposent, soit dans un endroit écarté où, inévitablement, il doit périr, soit dans un endroit public où peut-être il sera recueilli dans un but de charité ou de lucre, mais où il peut aussi être délaissé et mourir (infanticide *négatif*).

1° *En Grèce.* — Signalons d'abord une sorte d'infanticide légal. A Sparte, les enfants, d'après Lycurgue, appartiennent à l'État plus qu'à leurs parents. Quand un enfant est né, il est porté devant les anciens, qui ne permettent de garder et de nourrir que les enfants de robuste apparence. L'enfant est-il chétif ou mal conformé, il est porté sur le mont Taygète; et là (les textes ne sont pas parfaitement clairs et les auteurs modernes les interprètent de l'une ou de l'autre façon) on le précipite dans le gouffre des *Apothètes*, ou peut-être on l'abandonne simplement, de sorte qu'il ne puisse être élevé avec les enfants des citoyens. Plutarque, *Lycurgue*, § 16.

Dans les autres cités grecques, à Athènes surtout, l'enfant appartient complètement au père; c'est lui qui prononce souverainement sur le sort du nouveau-né. Dans les dix jours qui suivent la naissance, si le père a décidé de l'accepter dans la famille et de l'élever, il le prend et le porte autour du foyer pour l'associer au culte des ancêtres. Sinon, il a le droit de l'abandonner, de le vendre ou de le faire mourir. Tel sera surtout le sort des infirmes, des chétifs ou des petites filles; car élever une fille, c'est un luxe coûteux, un sacrifice sans compensations. Cf. Glotz, art. *Expositio*, dans le *Diction. des antiquités grecques et romaines*, t. II, p. 930-939; et Léon Lallemand, *Histoire des enfants abandonnés et délaissés*, Paris, 1885, p. 36.

Le mode d'exposition était double. Tantôt le père portait l'enfant dans un endroit où il devait mourir : c'était l'ἀπόθεσις. D'autres fois, il le plaçait en un lieu où il pouvait être recueilli, et il arrivait que l'on mît à côté de lui des objets qui permissent de le reconnaître plus tard : c'était l'ἔκθεσις. Quel que soit le mode choisi, le père ne peut être inquiété : il use de son droit souverain en se débarrassant d'un enfant qui le gêne; ni les lois ne le lui nient, ni les philosophes ne le lui contestent. Aristote, *Politique*, VII, 16; Platon, *République*, V.

2° *A Rome.* — Nous trouvons les mêmes principes et les mêmes mœurs, mais avec une abondance de documents incomparablement plus grande.

La loi des XII Tables ne permet pas de garder les nouveau-nés monstrueux. Cicéron, *De legibus*, III, 8. Comme de pareilles naissances annonçaient quelque malheur public, ces petits êtres mal conformés étaient brûlés, Lucain, *Pharsale*, I, vers 589 sq., ou placés dans un coffre que l'on jetait à la mer, ou simplement noyés. Tite-Live, *Hist.*, XXVII, 37; XXXI, 12; cf. Léon Lallemand, *Histoire de la charité*, Paris, 1902, t. I, p. 104.

En dehors même de ces cas exceptionnels, le père, ayant tout pouvoir civil et religieux dans sa famille, Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris, 1870, p. 96-97, est souverain absolu de tout ce qui naît chez lui. On dépose à ses pieds le nouveau-né; s'il le relève, c'est la vie; s'il le laisse à terre, c'est la mort ou l'abandon.

De telles pratiques remontent à l'origine même de Rome, puisque la légende de Romulus et Rémus les représente comme des enfants abandonnés et allaités par la louve. Elles prirent un accroissement effrayant avec les progrès de l'immoralité, dans les derniers temps de la république et au début de l'empire. Ovide nous montre un homme de condition obscure, mais libre, Leydus, qui dit à sa femme sa volonté sur l'enfant qui va naître : il souhaite que ce soit un fils; car la charge d'une fille est trop lourde pour lui, et il termine par cette menace attristée :

> ... Quod abominor, ergo
> Edita forte tuo fuerit si femina partu,
> Invitus mando; pietas, ignosce; necetur.
> *Metam.*, IX, 674-679.

Senèque compare sur ce point les mœurs de son temps aux mœurs plus pures d'autrefois, *Consolat. ad Marciam*, XIX : « Autrefois, c'était la ruine d'un vieillard que de rester seul. Maintenant, c'est un si beau titre à la puissance, que l'on en voit qui feignent la haine contre leurs enfants; ils les désavouent et vident leurs maisons par le crime. »

Que l'on ne doive pas généraliser, c'est évident. La famille romaine était une institution vraiment sacrée et la plupart des pères avaient pour leurs enfants, même nouveau-nés, l'amour et le dévouement que la nature met au cœur des parents. Et pourtant la fréquence des infanticides est indiscutable; et les apologistes chrétiens avaient beau jeu de repousser sur ce point les calomnies populaires contre la religion du Christ : il leur suffisait de retourner l'argument contre les accusateurs et, après avoir rappelé les lois de l'Évangile qui ordonnent de respecter le vie humaine, de peindre comme contraste les mœurs impures et atroces du paganisme.

Tertullien, par exemple, dit dans son *Apologétique*, IX : « Je m'adresse maintenant au peuple. Combien parmi vous, hommes altérés du sang des chrétiens, combien de vos magistrats, si équitables pour vous, si rigoureux contre nous, je pourrais confondre par le reproche trop fondé d'avoir ôté la vie à leurs enfants au moment de leur naissance ! Vous ajoutez encore à la cruauté par la façon dont vous les faites mourir : vous les noyez ; vous les faites périr de froid ou de faim; vous les donnez à manger aux chiens : ce serait une mort trop douce que de mourir par le fer. » *P. L.*, t. I, col. 318-319.

Minucius Félix n'est pas moins formel : « Je veux m'expliquer maintenant avec celui qui dit ou qui croit que notre initiation comporte le meurtre d'un enfant dont nous buvons ensuite le sang. Crois-tu possible qu'un corps si tendre et si petit puisse recevoir des blessures mortelles? que quelqu'un ait le courage de frapper ce nouveau-né qui est à peine un être humain, de verser et de boire son sang? Personne ne le peut croire que celui qui oserait le faire. Je vous vois, en effet, tantôt exposer vos enfants aux oiseaux et aux bêtes, tantôt les faire périr d'une mort misérable en les étranglant. Il y a des mères qui avalent des médicaments pour tuer l'embryon dans leur propre sein et qui commettent ainsi un homicide avant d'avoir enfanté. Et tout cela découle de l'exemple de vos dieux. Saturne n'a pas exposé ses enfants, il les a dévorés : c'est donc avec juste raison que, dans certaines parties de l'Afrique, des parents lui venaient immoler leurs enfants, en étouffant leurs cris sous les baisers et les caresses pour ne pas immoler une victime en pleurs. » *Octavius*, 30, *P. L.*, t. III, col. 333-335; trad. Rivière. *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907, p. 35-36.

Jusque sous le règne de Constantin, Lactance, en même temps qu'il essaie de montrer à l'empereur l'atrocité de telles mœurs, témoigne qu'elles n'ont pas cessé d'exister : « Ce n'est pas parmi nous, mais parmi eux qu'on trouve des gens qui... étranglent leurs enfants ou, s'ils ont quelque pitié, les exposent. » *Instit. divin.*, V, 9, *P. L.*, t. VI, col. 578. « Il est impossible d'accorder que les pères aient le droit de faire mourir leurs enfants nouveau-nés; car c'est là une impiété monstrueuse. Car Dieu donne l'âme pour la vie, et non pour la mort. Comment se fait-il donc qu'il y ait des hommes qui ne pensent pas souiller leurs mains en enlevant à des êtres à peine formés la vie qui vient de Dieu et qu'ils ne leur ont point donnée? Épargneront-ils le sang étranger, ceux qui n'épargnent pas le leur propre?... Que dire aussi de ceux qui croient devoir, par pitié, les exposer? Peut-on les regarder comme innocents, eux qui jettent en proie aux chiens leurs propres entrailles et tuent leurs enfants plus cruellement que s'ils les étranglaient?... Et quand même il arriverait que l'enfant exposé trouvât quelqu'un qui se chargeât de le nourrir, le père serait-il moins coupable pour avoir livré son propre sang à l'esclavage ou à la prostitution?... Certes, autant vaut tuer son enfant que l'exposer. » *Institut. div.*, VI, 20, *P. L.*, t. VI, col. 708.

Des lois impériales avaient vainement essayé d'enrayer cette plaie. Une loi *De agnoscendis et alendis liberis*, *Digeste*, XXV, III, 4, tente de faire honte au père qui expose son enfant : *Necare videtur non tantum is qui partum perfocat, sed et is qui abjicit, et qui alimonia denegat, et is qui publicis locis, misericordiæ causa, exponit quam ipse non habet.* Constantin alla plus loin; il régla le sort des enfants exposés et recueillis, *P. L.*, t. VIII, col. 352-353, des enfants vendus, *ibid.*, col. 397; dès 315, il avait organisé une charité officielle en faveur des parents que la pauvreté pourrait porter à abandonner leurs enfants : « Que toutes les villes d'Italie aient connaissance de cette loi, dont le but est de détourner la main des pères du parricide et de leur inspirer de meilleurs sentiments. Si donc quelque père a des enfants auxquels sa pauvreté l'empêche de donner des aliments et des vêtements, ayez soin que notre fisc et même notre domaine privé leur en procurent sans délai; car les secours à donner aux enfants qui viennent de naître ne comportent pas de retard. » Loi *De alimentis quæ inopes parentes...*, *P. L.*, t. VIII, col. 121; trad. Troplong, *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains*, Paris, 1868, p. 272. Mais ces mesures, si sages qu'elles fussent, ne pouvaient changer les mœurs, et nous verrons l'Église obligée, longtemps encore, de lutter contre l'habitude de l'infanticide.

3° *Chez les Gaulois et les Germains.* — Les mœurs de ces peuples reconnaissaient au père un pouvoir souverain sur sa famille, avec droit de vie et de mort. Toutefois dans la pratique, il y avait, entre la *patria potestas* du droit romain et le *mundium* du droit germanique, plus qu'une nuance : ce dernier impliquait plus que l'autre l'idée de protection et de défense au profit de l'être faible.

Dans certaines parties de la Germanie, notamment chez les Frisons, le père a le droit de tuer ou d'exposer son enfant tant qu'il n'a pris aucune nourriture; mais dès qu'il a pris du lait et du miel, il est devenu membre de la famille et le père n'a plus le droit de s'en débarrasser.

Chez les tribus voisines du Rhin, « le nouveau-né,

placé sur une planchette ou un bouclier d'osier, est livré au cours de l'eau; si le léger esquif surnage, l'épreuve est favorable; dans le cas contraire, le père abandonne à son malheureux sort un enfant qu'il répudie. Galien fournit une autre explication de cette coutume : selon lui, ce bain froid a pour but d'opérer une sélection profitable à la race; il fortifie les rejetons vigoureux et fait périr les débiles. » Léon Lallemand, *Histoire de la charité*, p. 171-172.

En tout cas, on ne trouve pas chez les Gaulois ou les Germains le calcul intéressé du père de famille romain qui limite le nombre de ses enfants et abandonne ou tue ceux qui sont en excès. Tacite, *Germania*, XIX, loue les Germains de ce que, même quand la conservation de la famille est déjà assurée par un héritier, ils ne mettent pas à mort les petits enfants qui viennent au monde. « Le meurtre des nouveau-nés, dit-il, est un acte que l'esprit public flétrit et réprouve; et les bonnes mœurs ont là plus de pouvoir que n'en ont ailleurs les bonnes lois. » Cf. Geffroy, *Rome et les barbares*, Paris, 1874, p. 63.

4° *Dans la Chine actuelle.* — Quand on parle de l'infanticide à notre époque, la pensée se reporte naturellement vers cet immense empire chinois, sur lequel les missionnaires nous donnent sans se démentir jamais les détails les plus navrants. On a mis en doute la véracité de leurs récits, mais sans pouvoir produire ni un fait, ni un témoignage vraiment capables de les ébranler. Des lois existent pour réprimer l'infanticide; mais elles demeurent lettre morte, et, de fait, les infanticides sont innombrables et demeurent généralement impunis. Les petites filles en sont les principales victimes, la naissance d'une fille étant considérée comme une humiliation et un malheur. Ce fléau a fini par émouvoir les autorités; et naguère, l'*Ami du clergé*, 1906, p. 1020-1021, publiait, d'après la communication d'un missionnaire, un appel de plusieurs lettrés du Kiang-Si, pour fonder une société contre l'infanticide; cet appel avait été publié dans le journal officiel du vice-roi du Tché-li. Ces initiatives seront-elles efficaces? Le changement de régime en Chine aboutira-t-il à changer les mœurs? Il semble en tout cas que les seuls qui aient jusqu'ici lutté avec quelque succès contre l'infanticide en Chine soient les missionnaires. Ici encore l'Église se montre la seule protectrice de l'enfant, comme elle le fut en présence des civilisations ou des barbaries du passé.

5° *Dans la civilisation européenne actuelle*, l'infanticide n'existe plus à l'état d'institution : l'action de l'Église qui s'y fait sentir depuis tant de siècles a fini par avoir raison et par supprimer dans les mœurs cette coutume barbare. Ce ne peut plus être qu'une exception, toujours trop fréquente cependant et souvent trop mollement réprimée par les juges.

En France, par exemple, l'art. 302 du Code pénal édicte la peine de mort contre l'infanticide; mais en pratique la sentence de mort n'est jamais prononcée, sinon dans des cas de gravité exceptionnelle. On l'avait prévu dès la rédaction du Code pénal. En même temps que l'on voulait arrêter les infanticides trop nombreux, des membres du Conseil d'État firent remarquer que cette peine, à cause même de sa rigueur, serait peu appliquée; que les jurés trouveraient toujours quelque circonstance atténuante, surtout dans le cas d'une fille devenue mère et qui ne se porte à ce crime atroce de supprimer son enfant que par crainte du déshonneur. Dalloz, *Répertoire de législation*, art. *Crimes et délits contre les personnes*, n. 93, Paris, 1853, t. XIV, p. 599. Et en effet l'impunité est presque absolue et l'acquittement certain dans bien des cas, tant il est vrai que, sur ce point comme sur tous les autres, les lois sont impuissantes si elles ne sont soutenues par une formation chrétienne et forte des consciences.

II. Action de l'Église contre l'infanticide. — 1° *L'esprit de l'Évangile.* — L'Église ne pouvait que s'opposer de toutes ses forces aux cruelles pratiques d'infanticide en face desquelles elle allait se trouver dans toutes les sociétés. Car l'esprit de l'Évangile, l'esprit de Jésus y répugnait absolument.

Jésus est le maître de la charité; il ordonne aux hommes de s'aimer comme des frères; bien plus, il donne comme modèle à leur amour mutuel l'amour même qu'il leur a témoigné. Il veut que leur charité se traduise par la bienfaisance et il déclare que tout le bien qu'ils feront « à l'un de ces plus petits » d'entre les frères, c'est à lui-même qu'ils le feront. Matth., XXV, 40. Si telle est la loi du Christ vis-à-vis de tous, même des inconnus ou des étrangers, à plus forte raison oblige-t-elle les parents à l'égard de leurs enfants.

Jésus est le docteur de la confiance en la Providence du Père céleste; et par là il condamne les calculs égoïstes qui aboutissent au meurtre et à l'abandon du nouveau-né. Dieu qui n'abandonne pas les oiseaux du ciel ne délaissera pas ses propres enfants. Matth., VI, 25-34.

Jésus est l'ami de l'enfance. Il a voulu être enfant lui-même; et la sainte Famille est l'idéal éternellement proposé aux familles humaines. Il aime à voir les enfants autour de lui. Matth., XIX, 13-14. Il réclame le respect de l'âme des enfants, Matth., XVIII, 6, et s'il ne parle pas du respect de leur vie, c'est que la société juive n'était pas gangrenée comme les autres par la plaie de l'infanticide.

L'Église se devait donc de combattre l'infanticide; elle le fit soit par des lois, soit par des institutions destinées à assurer la vie des enfants exposés.

2° *Lois de l'Église contre l'infanticide.* — Le concile d'Elvire (vers 300) prévoit le cas d'une mère supprimant son enfant pour cacher sa faute, et prononce une peine variable suivant que la mère est chrétienne ou simplement catéchumène; dans le premier cas, elle est excommuniée sans réconciliation possible, même à la fin de sa vie; dans le second cas, elle ne pourra être baptisée qu'à la mort : *Si quæ per adulterium absente marito conceperit, idque post facinus occiderit, placuit nec in fine dandam esse communionem eo quod geminaverit scelus... Catechumena, si per adulterium conceperit et præfocaverit, placuit eam in fine baptizari.* Can. 63 et 68, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 256 et 258.

On ne put maintenir une telle rigueur, sans doute parce que, dans une société insuffisamment christianisée, ce crime était trop fréquent. Aussi la durée de l'excommunication fut bientôt réduite à dix ans ou à sept ans. Le concile d'Ancyre, en 314, porte le canon suivant : « Les femmes qui se prostituent, qui tuent leurs enfants ou qui cherchent à les détruire dans leur sein, étaient par l'ancienne ordonnance excommuniées jusqu'à la fin de leur vie. Nous avons, adouci cette mesure et les avons condamnées aux divers degrés de pénitence pendant dix ans. » Can. 21. Hefele, trad. Leclercq, t. I, p. 323. Même sanction au Ier concile de Mayence, en 847 : « Les femmes qui tuent leurs enfants ou qui se font avorter étaient autrefois condamnées à la pénitence pour le reste de leur vie; on réduit cette pénitence à dix ans. » Can. 21; Hefele, trad. Leclercq, t. IV, p. 134. Le concile de Lérida, en 524, accepte une peine plus bénigne : « Quiconque a cherché à faire mourir, soit après la naissance, soit dans le sein de la mère, le fruit de l'adultère ne pourra être admis à la communion avant sept ans, et passera le reste de sa vie dans les larmes et dans l'humilité. » Can. 2; Hefele, trad. Leclercq, t. II, p. 1064.

En même temps l'Église qui commence à exercer sa bienfaisante influence sur le pouvoir civil, l'appelle à collaborer avec elle dans cette lutte. Le 17e canon disciplinaire du IIIe concile de Tolède, en 589, invite le clergé et les juges civils « à unir leurs efforts pour détruire l'abominable pratique, très répandue, de parents tuant leurs enfants pour ne pas les nourrir. » Hefele, trad. Leclercq, t. III, p. 227. On trouvera le texte complet de ce canon dans Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 997.

De fait, à partir de Constantin, les lois impériales se font sévères contre l'infanticide, et on est bien obligé d'y reconnaître l'influence de l'Église. De Constantin même, nous avons une loi datée de 319 qui condamne au dernier supplice les parricides (et sous ce nom, le droit romain entendait non seulement les enfants qui tuent leurs parents, mais aussi les parents qui tuent leurs enfants). On ne les fera pas mourir par le glaive, ou par le feu, ou par une autre peine ordinaire; on les coudra dans un sac de peau avec quelque bête, chien, vipère ou singe, et on les jettera, suivant les lieux, dans la mer ou dans une rivière. *De parricidiis*, *P. L.*, t. VIII, col. 152. En 374, Valentinien ordonne encore la peine de mort contre l'infanticide, *Code Théodosien*, IX, XVI, et veut que l'on mette en vigueur les sanctions prononcées contre ceux qui exposent leurs enfants : « Que chacun nourrisse ses enfants; s'il les expose, qu'il soit puni conformément à la loi. » *Code Justinien*, VIII, LII, *de inf. expos.*, 2.

Cette même influence de l'Église, nous la retrouvons dans les législations barbares. « Dans le crépuscule des temps barbares, dit Laboulaye, il semble que le père a sur les siens une autorité absolue; il est impossible de méconnaître qu'une fois le christianisme levé, toutes ces atrocités disparaissent devant cette grande lumière. » *Recherches sur la condition civile des femmes depuis les Romains jusqu'à nos jours*, 1843, p. 81. Et en effet, peu à peu, les lois civiles des Wisigoths, des Francs, des Bavarois, des Anglo-Saxons, en s'imprégnant de l'esprit chrétien, édictent des mesures contre l'infanticide. Les parents, dit la loi des Wisigoths, n'ont pas le droit d'exposer ou de vendre leurs enfants. Celui qui recueille un enfant abandonné de naissance libre a droit à un esclave que les parents lui remettront en échange de leur enfant. Si les parents ne se font pas connaître, le juge les recherchera, les condamnera à une amende et à un exil perpétuel; et s'ils ne peuvent payer l'amende, l'auteur de l'abandon deviendra esclave en place de l'enfant recueilli. *Lex Visigothorum*, l. IV, tit. IV, § 1.

Pour terminer ce rapide exposé des lois formulées ou inspirées par l'Église contre l'infanticide, nous signalerons que le *Corpus juris* a toute une législation sur ce point, *Decret. Greg. IX*, l. V, tit. X, *De his qui filios occiderunt;* tit. XI, *De infantibus et languidis expositis*, et que jusqu'en ces derniers temps, un certain nombre de statuts diocésains portaient des peines ou des réserves, soit contre l'infanticide proprement dit, soit contre l'exposition et l'abandon des enfants, soit contre l'imprudence des parents qui faisaient coucher avec eux des petits enfants et les étouffaient ou les blessaient gravement.

3° *Institutions de l'Église pour recueillir les enfants abandonnés.* — L'infanticide proprement dit était un crime devant lequel la plupart des parents reculaient; ils avaient un autre moyen de se débarrasser d'enfants qui les gênaient : c'était de les abandonner. L'abandon de l'enfant, c'était pour lui dans beaucoup de cas la mort; dans d'autres une condition pire que la mort, si l'enfant était recueilli dans un but de lucre ou de débauche. Contre de double danger, l'Église a voulu prémunir l'enfant en créant et en multipliant les institutions de charité qui recueillaient les pauvres abandonnés.

Le soin des enfants délaissés a évidemment préoccupé l'Église dès les premiers temps. Dans les *Constitutions apostoliques*, probablement vers 400, nous trouvons de chaudes recommandations en faveur des petits orphelins : « Quand un enfant chrétien, garçon ou fille, reste privé de ses parents, c'est une bonne œuvre si un frère, sans descendants, l'adopte et le traite comme sien; si, au contraire, un riche repousse l'orphelin qui est membre de l'Église, le Père des orphelins veillera sur ce délaissé et il enverra au riche la punition de son avarice, » IV, 1, *P. G.*, t. I, col. 807. Ce texte parle des orphelins, non des abandonnés : mais il indique l'esprit de charité qui, dès le début, anime l'Église en faveur de la faiblesse de l'enfant privé de ses parents : c'est la mise en pratique du précepte du Maître.

Toutefois si, dans les premiers temps de l'Église, des fidèles pouvaient recueillir des enfants abandonnés pour les adopter ou les faire élever à leurs frais, il ne semble pas qu'il y ait eu d'abord des institutions fondées dans ce but. Lallemand, *Histoire des enfants abandonnés et délaissés*, p. 78-80. L'Église se contenta d'encourager les charités individuelles en garantissant à celui qui a recueilli un petit abandonné tout droit sur l'enfant; ainsi au concile de Vaison, 442, can. 9 et 10, et au concile d'Agde, 506, can. 24. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 459, 460, 991. Il semble qu'il en fut encore longtemps ainsi en Occident; l'abandon des enfants se faisait souvent à la porte de l'église, comme pour mettre le petit être sous la protection du Christ et le recommander à la charité des fidèles. A Trèves, on avait même disposé devant la porte de l'église une coquille de marbre destinée à recevoir les enfants abandonnés. *Vita S. Goaris*, dans les *Acta sanctorum*, julii t. II, p. 335. Certains documents nous permettent d'assister à la suite des événements : l'enfant est recueilli, on recherche pendant trois jours ses parents; comme ils restent introuvables, on fait baptiser l'enfant, puis on le met en nourrice. *Formulæ Andegavenses*, n. 39, citées par Lallemand, *Histoire de la charité*, t. II, p. 170.

En Orient, l'organisation de la charité envers les enfants abandonnés était plus perfectionnée. Dès le IVe siècle, nous voyons s'élever des *brephotrophia* et des *orphanotrophia* où sont nourris et instruits les enfants privés de leurs parents, orphelins ou exposés. Lallemand, *ibid.*, p. 133. Ces asiles se multiplièrent peu à peu dans toute l'Église; et au moyen âge il n'est guère de ville un peu importante qui ne possède parmi ses établissements d'assistance une maison où l'on recueille les enfants trouvés. Cf. Lallemand, *Histoire de la charité*, t. III, p. 135-151.

Cependant, quelque considérable qu'en fût le nombre, il était encore insuffisant pour subvenir aux besoins. L'exposition des enfants demeurait pratique courante dans certains cas, malgré les condamnations de l'Église et les peines très fortes édictées par le pouvoir civil. On cite même des maisons, comme l'Hôtel-Dieu-le-Comte, de Troyes, ou Saint-Jean d'Angers, auxquelles les statuts interdisaient de recevoir les enfants exposés, de peur que leur affluence ne fût une cause de ruine. Lallemand, *ibid.*, p. 138. Du temps de saint Vincent de Paul, Abelly estime à trois ou quatre cents au moins le nombre des enfants exposés chaque année dans la seule ville de Paris. *Vie de saint Vincent de Paul*, l. I, c. XXX, Paris, 1839, t. I, p. 143. D'autre part, les soins que recevaient les enfants entassés dans ces asiles n'étaient pas toujours assez éclairés; l'hygiène y était rudimentaire et la maladie y faisait des victimes en foule. Abelly, *ibid.*, donne des détails navrants, et rien ne prouve mieux que,

malgré les efforts tentés, l'exposition des enfants restait un infanticide déguisé.

Il y avait donc toujours place pour la charité privée et les hardies initiatives. Saint Vincent de Paul en fut l'apôtre. On connaît ses premiers efforts, les difficultés auxquelles il se heurta et qui semblaient devoir le condamner à un échec. On connaît aussi sa fameuse allocution aux dames de la charité : « Or sus, mesdames, la compassion et la charité vous ont fait adopter ces petites créatures pour vos enfants; vous avez été leurs mères selon la grâce, depuis que leurs mères selon la nature les ont abandonnés. Voyez maintenant si vous voulez aussi les abandonner. Cessez d'être leurs mères pour devenir à présent leurs juges; leur vie et leur mort sont entre vos mains...; il est temps de prononcer leur arrêt et de savoir si vous ne voulez plus avoir de miséricorde pour eux. Ils vivront si vous continuez d'en prendre un charitable soin; et au contraire ils mourront et périront infailliblement si vous les abandonnez; l'expérience ne nous permet pas d'en douter. » Sous son impulsion furent créés, à Paris d'abord, puis dans les principales villes du royaume, des hôpitaux spéciaux pour enfants trouvés; et le nombre des pauvres petits qui y furent recueillis montre à quelle nécessité urgente répondait cette création : à l'hôpital des *Enfants trouvés* de Paris, il y en eut 312 en 1670; 890 dix ans après; vers la fin du XVII^e^ siècle, on en compte plus de 1 600; en 1740, 3 150 et près de 7 000 en 1770.

La Révolution a enlevé à l'Église le soin des enfants trouvés pour le confier à l'État; mais sur ce terrain spécial comme dans tous les domaines de la charité, l'Église fut la première et pendant de longs siècles la seule à penser aux pauvres enfants abandonnés : c'est elle qui a tourné vers cette misère des cœurs aimants et créé des institutions pour la soulager.

III. Appréciation morale de l'infanticide. — 1° *L'infanticide positif.* — Il est un homicide et un homicide commis par ceux-là mêmes qui avaient le devoir absolu de veiller sur la vie de leur enfant. A ce double point de vue, il est un péché grave.

Péché grave contre la justice d'abord, comme tout homicide. Voir col. 37-38.

Péché grave ensuite contre les devoirs imposés aux parents; et c'est une circonstance qui ajoute une malice spécifique nouvelle au péché d'homicide. Dieu, en effet, en faisant naître un enfant dans une famille, ne donne pas aux parents un droit absolu sur le petit être; il n'est pas une chose quelconque dont les parents puissent user et abuser; il est un dépôt qui leur est confié. L'enfant est incapable de vivre par lui-même : les parents lui doivent de protéger cette vie toute faible, de la garantir et de la fortifier autant qu'il est en eux. L'enfant n'a pas à sa naissance la vie surnaturelle : il ne la recevra qu'au baptême et c'est aux parents de lui procurer, autant qu'ils le peuvent, la grâce et le salut. Si, par un crime, les parents tuent cet être qu'ils avaient mission de défendre, ils vont directement et en matière grave contre la volonté de Dieu, auteur de la nature et créateur de la famille; si les parents donnent la mort à leur enfant avant que celui-ci ait reçu la grâce par le baptême, alors que leur devoir était de la lui procurer, ils vont directement et en matière grave contre la volonté de Dieu, auteur de l'ordre surnaturel.

Nous laissons de côté volontairement les considérations sociales ou humanitaires pour nous en tenir aux motifs religieux.

2° *Infanticide négatif ou abandon de l'enfant.* — Si l'abandon a lieu dans des conditions telles que l'enfant doive inévitablement mourir, faute de quelqu'un qui le recueille, c'est un véritable infanticide au point de vue de la conscience : il faut en juger comme de l'infanticide positif. Ce sont des crimes que rien ne saurait justifier.

Il en va autrement de l'abandon tel qu'il s'est pratiqué et se pratique encore dans nos sociétés. L'enfant n'est pas condamné à mourir faute de soins; placé dans un endroit où certainement il sera recueilli, ou confié anonymement à une œuvre créée dans ce but, il ne manquera pas des soins que réclame le nouveau-né. Ce n'est donc pas un homicide. Mais c'est toujours un manquement grave aux devoirs imposés aux parents. C'est à eux et non à des étrangers que Dieu a confié leur enfant, âme et corps; ils sont personnellement responsables de sa vie, de son éducation morale et religieuse et n'ont pas le droit de se décharger sur d'autres de l'obligation qu'ils ont contractée en le mettant au monde. Il faudrait des circonstances exceptionnellement urgentes pour autoriser cet abandon de l'enfant, par exemple, la misère qui mettrait les parents dans l'impossibilité absolue de le nourrir, ou peut-être aussi une crainte grave de déshonneur. Encore faudrait-il que les parents n'aient rien négligé de ce qui est en leur pouvoir pour assurer à l'enfant qu'ils délaissent la vie surnaturelle, l'éducation physique, morale et religieuse, et même l'avenir auquel il a droit. Cf. Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. VI, sect. IV, dub. II, Prato, 1890, t. II, p. 571.

L. Godefroy.

INFIDÈLES (Salut des). Ce problème théologique, très compliqué, a toujours préoccupé les esprits, et les attire spécialement de nos jours. — I. Notions préliminaires. II. Solutions hétérodoxes du problème. Les unes rigoristes (calvinisme, jansénisme). Les autres laxistes (origénisme, pélagianisme, naturalisme ou rationalisme); examen historique de quelques auteurs célèbres, accusés d'une solution naturaliste (Abélard, Vivès, Dominique Soto, Véga). III. Thèse fondamentale pour le choix de la meilleure solution : « l'acte de foi stricte est de nécessité de moyen pour la justification de l'adulte, absolument et sans aucune suppléance. » État de la question; principaux adversaires (Ripalda, Gutberlet). Preuves : documents de l'Église, Écriture sainte et tradition des Pères; réponse aux objections. IV. Solutions orthodoxes du problème, nombreuses et plus ou moins probables.

I. Notions préliminaires. — 1° *Définitions des termes et délimitation de la question.* — « Salut », au sens théologique, signifie l'acquisition de la fin surnaturelle, de la vision intuitive de Dieu, à laquelle Dieu a bien voulu, après comme avant le péché originel, destiner les hommes, bien que cet état final fût au-dessus de leurs forces et de leurs exigences.

« Infidèle », au sens théologique, signifie celui qui n'a pas la foi, *fides*, de même qu'un « fidèle » est celui qui a la foi. « Infidèle » peut encore signifier le manque de *fidélité*, mais alors il demande un complément : infidèle « à ses promesses » ou « à ses obligations. » Dans la question présente, c'est le seul manque de *foi* qui définit l'infidèle.

De quelle « foi » s'agit-il? De la foi proprement dite : c'est-à-dire d'un assentiment dont le motif est l'autorité du témoignage de Dieu, de la révélation divine. Voir Foi, t. VI, col. 107 sq. C'est par rapport à cette foi qu'un homme est appelé « infidèle » en théologie. De quelle révélation divine est-il question? D'une révélation *surnaturelle*, *ibid.*, col. 122 sq.; et généralement d'une révélation *médiate*, révélation ancienne, transmise par l'intermédiaire de témoignages humains, surtout par la prédication de l'Église : nous avons montré que la révélation médiate suffit à la foi, qu'elle en est même la condition normale. *Ibid.*, col. 144. Mais une telle révélation peut facilement rester inconnue et inaccessible à des païens qui non seu-

lement ne sont pas en contact avec les ministres de l'Église, mais qui n'ont même aucun moyen historique de connaître ce fait ancien, ou, s'ils le connaissent, de le connaître par des motifs suffisants de crédibilité comme fait divin et surnaturel, ce qui est une condition préalable de la foi. Voir Foi, col. 171 sq. De là le problème angoissant du salut de ces païens : pour ce salut, la foi leur est *nécessaire* et en même temps, semble-t-il, *impossible*.

On distingue l'infidèle « positif », ayant rejeté la révélation qui lui était suffisamment proposée comme divine et obligatoire, bien que souvent il cherche à se faire illusion sur l'origine divine et le caractère obligatoire de cette révélation, et l'infidèle « négatif », celui à qui la révélation n'a jamais été proposée, du moins suffisamment, et qui est de bonne foi en ne croyant pas. Que l'infidèle positif n'arrive pas au salut, il n'y a rien là d'étonnant : c'est sa faute; Dieu lui a offert les moyens de salut. La difficulté ne commence qu'avec l'infidèle *négatif*, le seul que nous ayons à considérer ici.

« Infidèle », en théologie, peut se prendre, *a)* au sens *générique :* il comprend alors, avec ceux qui n'ont ni le baptême ni la foi chrétienne, ceux qui croient en dehors de l'Église une partie des vérités révélées, et rejettent les autres. La raison d'étendre à ceux-ci le nom d'infidèles, c'est que, s'ils ne sont pas de bonne foi, si leur conscience les avertit qu'ils devraient croire les vérités qu'ils rejettent, ils commettent le péché d'*infidélité,* ou rejet coupable d'une ou plusieurs vérités révélées; et ce péché, soit qu'il porte directement sur une seule vérité ou sur toutes, détruit également dans l'âme la vertu infuse de foi. L'hérétique « formel » a donc « perdu la foi » en rejetant un dogme, aussi bien que l'apostat qui les rejette tous; il est sans foi, *infidelis;* on fait donc rentrer le péché d'hérésie dans celui d'infidélité. Voir. Hérésie, t. vi, col. 2211; Foi, t. vi, col. 313, 385, 386. *b)* Au sens *spécifique,* « infidèle », se dit seulement des non baptisés, et s'oppose à l' « hérétique » baptisé. D'ailleurs, quand il s'agit d'une âme de bonne foi, engagée par sa naissance dans l'hérésie, il n'y a pas de péché contre la foi; la vertu infuse, reçue au baptême, n'a pas été perdue par des négations que l'ignorance invincible excuse; et l'acte salutaire de foi peut être fait sur les vérités qui sont retenues comme révélées. Voir Foi, col. 165, 306, 307. De cette foi, la grâce de Dieu peut faire passer l'âme aux autres actes nécessaires d'espérance, de charité, de contrition; par ces actes s'ouvre une voie suffisante au salut. La possibilité du salut n'est donc pas difficile à expliquer pour l'hérétique « matériel » ou de bonne foi; reste seulement à bien entendre l'axiome « Hors de l'Église pas de salut. » Voir Bonne foi, t. ii, col. 1011 sq.; Église, t. iv, col. 2163-2170. Nous n'avons pas à nous occuper ici de cette question plus facile de l'hérétique matériel; nous prenons donc le mot « infidèle » au sens spécifique, pour les non baptisés, et qui ignorent la révélation, et de bonne foi (infidèles négatifs).

2° *Principes généraux que toute solution du problème doit respecter.* — Les uns sont des dogmes, les autres des thèses certaines et communément admises. Presque tous appartiennent à d'autres articles du dictionnaire, et ne sont pas à démontrer ici. En voici le sommaire :

1. *La fin dernière.* — Dieu a élevé l'homme à la fin surnaturelle, concile du Vatican, sess. III, c. ii, Denzinger-Bannwart, n. 1786; élévation qui n'a rien d'impossible. *Ibid.*, n. 1808. Cette fin surnaturelle est la vision intuitive de Dieu, définie par Benoît XII; elle est appelée « salut » de l'âme, Phil., ii, 12; I Pet., i, 5, 9, etc. Voir Benoit XII, t. ii, col. 657 sq.; Fin dernière, t. v, col. 2485, 2486; Gloire, t. vi, col. 1393; Intuitive *(Vision)*.

2. *La justification, moyen nécessaire pour arriver à la fin dernière.* — Cette fin ne pourra être obtenue, si l'homme n'a été « transféré, de l'état où il naît, dans un état de grâce et d'adoption », translation en quoi consiste la « justification. » Concile de Trente, sess. VI, c. iv, Denzinger-Bannwart, n. 796. Cet état de grâce est une condition nécessaire pour le salut. *Ibid.*, n. 842. La justification est une « sanctification et une rénovation de l'homme intérieur par la grâce et les dons qu'il reçoit volontairement... en sorte qu'il devient *héritier de la vie éternelle.* » *Ibid.*, n. 799. Voir Grace, t. vi, col. 1561 sq.; Justification.

3. *Nécessité, pour le salut, de mourir en état de grâce* (persévérance finale). — Cette « vraie justice » ou sainteté infuse, que l'on reçoit par la justification au baptême, on devra y persévérer « de manière à la porter au tribunal de Jésus-Christ et à avoir la vie éternelle. » Concile de Trente, *loc. cit.*, n. 800. L'homme une fois « justifié... mérite par ses bonnes œuvres ...l'acquisition de la vie éternelle, *si toutefois il meurt en état de grâce.* » *Ibid.*, n. 842. Ainsi l'état de grâce est de rigueur à la mort, pour être sauvé. Qui meurt en état de péché, ne peut espérer une justification qui le sauverait après la mort. Voir Grace, col. 1604 sq.; Impénitence finale; Persévérance.

4. *La foi, condition nécessaire de la justification.* — L'adulte ne peut obtenir la justification sans certaines « dispositions », actes libres et surnaturels. La première de ces dispositions est l'acte de foi, « par lequel on croit vrai ce que Dieu a révélé. » Concile de Trente, *ibid.*, n. 797, 798, n. 813. La foi est « le fondement et la racine de toute justification. » *Ibid.*, n. 801.

Ici le point absolument certain, c'est que l'acte de foi, dont parle le concile, est, au moins en principe, nécessaire à la justification de l'adulte, et ne peut se confondre avec les actes purement facultatifs. Mais quelle est la nature *exacte* de cette nécessité, c'est une question fort difficile, controversée entre catholiques dans une certaine mesure, et pourtant capitale pour choisir la meilleure solution au problème qui nous occupe. Aussi la traiterons-nous largement, en exposant la thèse fondamentale.

5. *Avec quelle étendue Dieu veut la fin dernière.* — Après avoir vu quelle est la fin dernière dans l'ordre présent, on peut se demander si *tous* les hommes y sont vraiment *appelés :* quel est là-dessus le plan divin. Or « Dieu veut le salut de *tous* les hommes, » I Tim., ii, 4 sq., même après le péché originel; la rédemption du Christ a été pour *tous. Ibid.*, 6. Aussi Innocent X a-t-il condamné cette 5e proposition de Jansénius : *Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse...;* et il déclare que si l'on entend par là que le Christ est mort pour les seuls *prédestinés*, c'est un blasphème et une hérésie. Denzinger, n. 1096. Et Alexandre VIII a condamné cette autre proposition des jansénistes : *Christus dedit semetipsum... pro omnibus et solis fidelibus.* Denzinger, n. 1294. Voir t. i, col. 753. Si le Christ ne s'est pas offert pour les seuls *fidèles*, il s'est donc offert aussi pour les infidèles, même pour ceux qui de toute leur vie ne deviennent jamais des fidèles. Cette volonté « salvifique » de Dieu, comme disent les théologiens, n'est sans doute que *conditionnelle*, puisqu'il y a des damnés, qui n'entreront jamais au ciel; et il fallait faire sa part à la liberté de l'homme : mais c'est une volonté *sérieuse*, ce qui suppose qu'elle offre à tous une *vraie* possibilité de salut. Voir Salut.

6. *La grâce suffisante donnée à tous, même aux infidèles.* — C'est une conséquence logique de la volonté divine de sauver tous les hommes, et de leur donner à tous une vraie possibilité de salut. L'adulte ne peut obtenir la justification sans des actes libres et surnaturels, qui ont besoin d'une grâce intérieure et

actuelle; et si cette grâce ne produit pas toujours son effet, du moins elle doit être *vraiment suffisante* à le produire. Voir GRACE, col. 1599, 1636-1640, 1656-1660.

7. *Inégalité pourtant dans la distribution des grâces.* — De ce que Dieu, voulant sérieusement sauver tous les hommes, offre à tous des moyens de salut, il ne s'ensuit pas qu'il donne à tous des moyens *égaux*. Voir GRACE, col. 1600. Parmi les dogmes chrétiens figure la « prédestination », par laquelle Dieu, en vertu de son souverain domaine, établit des inégalités entre les hommes comme il lui plaît, et favorise les uns plus que les autres dans l'ordre même du salut. Sans doute, nous ne sommes pas obligés d'admettre que Dieu détermine *antérieurement* à toute prévision de mérite surnaturel ou de démérite, quels seront les élus du ciel (prédestination à la *gloire)* et quels seront les damnés. Mais nous devons admettre qu'il détermine, indépendamment de tout mérite, des grâces, des secours tant extérieurs qu'intérieurs, beaucoup plus abondants pour celui-ci que pour celui-là, produisant leur effet en celui-ci, non en celui-là (prédestination à la *grâce)*. L'espèce de prédestination que saint Augustin considère le plus souvent, c'est la prédestination à la *grâce*, surtout à la *première* grâce et conséquemment à *tout l'ensemble* des grâces, qui dépend de la *première*. La première des dispositions à la justification étant la *foi*, laquelle suppose une prédication ou proposition de la révélation, Dieu détermine sans aucun mérite de leur part ceux qui, devant naître dans un milieu éclairé des lumières de la foi, auront le baptême en naissant, et l'enseignement de la révélation dès l'âge de raison, et ceux qui, devant naître au sein du paganisme, seront privés de cette lumière sans qu'il y ait de leur part péché contre la foi (les infidèles négatifs). La grâce extérieure de la révélation est d'ailleurs accompagnée d'une grâce intérieure pour arriver à faire l'acte de foi; l'ensemble des deux est appelé la « vocation prochaine à la foi; » *prochaine*, pour la distinguer d'une vocation antérieure et *éloignée* qui consiste simplement en ce que Dieu, par sa volonté salvifique universelle, appelle, c'est-à-dire destine en principe, tous les hommes à la foi, qui est le premier moyen de salut. Même en admettant que tout infidèle, s'il n'y met pas obstacle par sa liberté, recevra avant de mourir, d'une manière ou d'une autre, la vocation prochaine à la foi et en général les moyens de salut, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse, sans qu'il y ait de sa faute, les attendre bien longtemps, et être constitué par là dans un état d'infériorité relativement aux fidèles, plongés de bonne heure, dans la lumière et dans l'abondance des grâces. Voir GRACE, t. VI, col. 1595; PRÉDESTINATION.

8. *État moral des infidèles : ils ne pèchent pas dans toutes leurs œuvres.* — On peut considérer leur état moral soit après, soit avant la vocation prochaine à la foi. — *a) Après.* — Aidé par les grâces qui accompagnent et suivent cette vocation prévenante, l'infidèle, déjà en voie de devenir fidèle, peut arriver à faire l'acte de foi et d'autres actes moralement bons, et même surnaturels, pour se disposer au baptême et à la justification. Luther a nié jusqu'à la bonté morale de ces actes préparatoires, à cause de ses deux théories fondamentales, l'une sur la totale perversion de la moralité dans la nature humaine par l'effet du péché d'Adam, l'autre sur la nature toute extérieure de la justification, par laquelle Dieu laisserait le pécheur dans sa corruption intérieure et ne ferait que fermer les yeux, quand il lui plaît, sur les continuels péchés que sont tous ses actes. Le concile de Trente l'a condamné : « Si quelqu'un dit que toutes les œuvres faites avant la justification, de quelque manière qu'elles soient faites, sont de vrais péchés, ou méritent la haine de Dieu; ou s'il dit que, plus vivement on s'efforce de se disposer à l'état de grâce, plus gravement on pèche, qu'il soit anathème. » Sess. VI, can. 7, Denzinger-B., n. 817. — *b)* Même *avant* la vocation prochaine à la foi, par conséquent dans un état plus complet de paganisme, rien n'empêche l'infidèle, selon les lumières qu'il a sur la loi naturelle, de faire des actes, sinon surnaturels, du moins moralement bons : soit par la seule vigueur de la nature, laquelle n'est pas totalement corrompue par le péché originel, soit au moyen d'une grâce qui parfois ajoute à la nature des forces nouvelles, spécialement dans les occasions plus difficiles, de manière à pouvoir non pas être justifié encore, mais éviter un nouveau péché. Alexandre VIII a condamné cette proposition des jansénistes (8e) : *Necesse est infidelem in omni opere peccare*, Denzinger-Bannwart, n. 1298; et cette autre, qui privait les infidèles de toute grâce actuelle, pour observer un précepte de la loi naturelle et éviter le péché : « Les païens, les juifs, les hérétiques, etc., ne reçoivent absolument aucune influence de Jésus-Christ; leur volonté est dénudée et désarmée sans aucune grâce suffisante. » *Ibid.*, n. 1295. Voir ALEXANDRE VIII, t. I, col. 753, 754; GRACE, t. VI, col. 1578-1580; PÉCHÉ ORIGINEL.

De plus, le manque de foi n'est pas un péché dans l'infidèle à qui la révélation n'a pas été présentée : aussi la proposition 68e de Baius a-t-elle été condamnée : « L'infidélité purement négative, dans ceux à qui n'a pas été prêché le Christ, est un péché. » Denzinger-Bannwart, n. 1068. Bien que Dieu, en appelant tous les hommes à la foi par une vocation éloignée, leur donne à tous en principe le précepte de la foi, cependant ceux qui ne connaissent pas la révélation, base nécessaire de la foi, sont excusés de ce précepte général par leur ignorance invincible et le manque de vocation prochaine. Cette proposition de Baius découle de sa théorie barbare (prop. 46) que le péché n'a pas besoin d'être volontaire pour être coupable et punissable, Denzinger-Bannwart, n. 1046; ainsi les mouvements involontaires de la concupiscence, bien qu'on n'y consente pas, sont de vrais péchés, prop. 50, 51; et Dieu peut commander sous peine de péché même aux justes, des choses impossibles, prop. 54; cf. 1re propos. de Jansénius, Denzinger-Bannwart, n. 1092. L'Église a condamné aussi comme hérétique la 3e proposition de Jansénius, que dans l'état de nature tombée, le libre arbitre, *libertas a necessitate*, n'est pas requis pour qu'il y ait péché, *ad demerendum*, *Ibid.*, n. 1094. Conséquence de cette erreur : si le péché n'a pas besoin d'être libre, ni possible à éviter, l'ignorance invincible, qui est une des causes enlevant à l'homme la liberté d'éviter le péché, n'excuse pas; et les infidèles négatifs pèchent mortellement en omettant l'acte de foi dont ils ignorent invinciblement le précepte, et qu'ils n'ont pas le moyen de faire. L'erreur janséniste sur l'ignorance invincible a provoqué une condamnation de l'Église. Voir la proposition 2e condamnée par Alexandre VIII, *Ibid.*, n. 1292. Voir IGNORANCE, t. VII, col. 731-734, 737; BAIUS, t. II, col. 81-86, 93-94, 96-99; BONNE FOI, t. II, col. 1015; JANSÉNISME.

II. SOLUTIONS HÉTÉRODOXES DU PROBLÈME. — Leur étude éclaire par contraste la doctrine catholique, et justifie les condamnations de l'Église. Elles peuvent se diviser en deux classes : celles qui sont *rigoristes*, et celles qui, allant à l'autre extrême, sont *laxistes*.

1. SOLUTIONS RIGORISTES. — Elles s'opposent au principe de la volonté divine du salut de tous, et au principe connexe de la vraie possibilité du salut (ou

de la grâce suffisante) donnée à tous. On les trouve 1° chez les anciens protestants; 2° chez les jansénistes.

1° *Protestants.* — 1. *Calvin*, surtout, entend le dogme de la prédestination de manière à nier en Dieu toute volonté sérieuse du salut des réprouvés. « Par la prédestination, dit-il, Dieu en a ordonné aucuns à salut, et assigné les autres à damnation éternelle... C'est tout confondre, de dire que Dieu élit (pour le ciel) ou rejette selon qu'il prévoit ceci et cela (les bonnes œuvres ou les crimes)... Selon la fin à laquelle est créé l'homme; nous disons qu'il est prédestiné à mort ou à vie. » *Institution chrétienne*, l. III, c. XXI, n. 5; *Corpus Reformatorum, Calvini opera*, Brunswick, 1866, t. IV, col. 460, 461. « Ceux que Dieu laisse en élisant (les autres), il les réprouve : et non pour autre cause, sinon qu'il les veut exclure de l'héritage. » *Ibid.*, c. XXIII, n. 1, col. 485. A cette question : « Pourquoi Dieu en a-t-il prédestiné aucuns à damnation, lesquels ne l'avaient point mérité, vu qu'ils n'étaient pas encore », Calvin répond : « S'ils sont tous pris d'une masse corrompue (par le péché originel), ce n'est point de merveilles s'ils sont assujettis à damnation. » *Ibid.*, n. 3, col. 489. Il n'y a pas à se préoccuper davantage du problème de leur salut. A cette autre objection : « Pourquoi Dieu imputerait-il à vice aux hommes les choses desquelles il leur a imposé nécessité par sa prédestination, » il note que les scolastiques nient cette nécessité, en disant que la prescience divine n'apporte nulle nécessité aux créatures : mais lui ne recourra pas à cette réponse tirée de la nature de la prescience, parce que Dieu n'a pas seulement prévu, mais voulu et déterminé les crimes. *Ibid.*, n. 6, col. 493, 494. Les scolastiques, ajoute-t-il, « recourent ici à la différence de *volonté* et *permission*, disant que les iniques périssent, Dieu le permettant, mais non pas le voulant. » Pour lui, il rejette cette différence. C'est « par l'ordonnance de Dieu que l'homme s'est acquis damnation. » *Ibid.*, n. 8, col. 495. Et si l'on objecte que les réprouvés, puisqu'ils sont forcés à pécher par l'ordonnance de Dieu, sont excusables, Calvin « nie que cela soit pour les excuser, parce que cette ordonnance de Dieu, de laquelle ils se plaignent, est équitable, combien que l'équité nous en soit inconnue. » *Ibid.*, n. 9, col. 497. Enfin, pour se débarrasser des textes où brille la volonté divine du salut de tous, il ajoute : « Combien que les promesses de salut soient universelles, toutefois elles ne contrarient nullement à la prédestination des réprouvés... Car le Seigneur, en promettant ainsi, ne signifie autre chose sinon que sa miséricorde est exposée à tous ceux qui la chercheront. Or nul ne la cherche, sinon ceux qu'il a illuminés. Finalement, il illumine ceux qu'il a prédestinés à salut. » *Ibid.*, c. XXIV, n. 16, col. 529. Les autres, ou bien ne reçoivent pas la prédication de l'Évangile, ou bien la reçoivent sans la grâce intérieure nécessaire à la foi, recevant l'Évangile « en odeur de mort, et pour matière de plus grièvе condamnation. » *Ibid.*, n. 8, col. 516. Quant à la dureté de Dieu à l'égard de ceux-ci, non seulement Calvin ne songe pas à l'en justifier, mais il fallait qu'il en fût ainsi : « les réprouvés ont été suscités pour illustrer sa gloire en leur damnation. » *Ibid.*, n. 14, col. 524. Et Calvin trouve cette doctrine « fort douce et savoureuse, car elle met en relief la gloire de Dieu et elle fonde la vraie humilité. » Voir CALVINISME, t. II, col. 1407-1412; PRÉDESTINATION; RÉPROBATION.

Remarquons d'ailleurs que la doctrine la plus rigide sur le salut des infidèles n'est point fondée sur un particularisme qui réserverait le salut à un peuple et en exclurait les autres. Calvin ne nie pas que les élus puissent se trouver dans toutes les nations, toutes les races, et jusque dans les milieux les plus idolâtriques; même dans l'Ancien Testament l'Écriture l'indique. Remarquons encore que citer des *noms* de païens sauvés, c'est question secondaire, qui n'atteint pas le vrai problème, car il reste à expliquer si les païens qui ne sont pas sauvés avaient une vraie possibilité de l'être; c'est aussi question passablement oiseuse, où le plus souvent on ne peut avoir que des probabilités ou des possibilités pour et contre, et où l'on ne décide que d'après sa fantaisie. Il arriva pourtant que cette question occupa beaucoup les premiers protestants. Ce fut à l'occasion de l'indulgence excessive de Zwingle, qui peu avant sa mort, 1531, dans un opuscule dédié à François Ier, s'était laissé entraîner par l'humanisme de l'époque à canoniser, non seulement tous les rois de France morts dans la foi, mais encore « Hercule, Thésée, Socrate, Aristide, Antigone, Numa, Camille, les Catons, les Scipions. » Sur le scandale que cette phrase causa parmi les réformateurs, sur les controverses qui en naquirent non seulement parmi eux, mais encore parmi les catholiques, voir de nombreux détails dans l'*Essai historique*, très documenté, de M. l'abbé Capéran sur le *Problème du salut des infidèles*, Paris, 1912, p. 242-251. A noter, le rôle qu'a joué parfois dans cette question secondaire, du côté rigoriste, la théorie protestante que tout est dans l'Écriture et qu'il ne faut rien admettre au delà; comme si elle devait nous donner les noms de tous ceux qui ont été sauvés. « Les grands hommes du paganisme, disait le luthérien Wigand, étant morts sans la foi, sont en enfer. » — « Mais, répondait le zwinglien Gwalther, Dieu n'a-t-il pas pu leur montrer la lumière, fût-ce à l'heure de la mort? Tout est possible à Dieu. » — « L'Écriture n'en dit rien, reprenait Wigand, c'est témérité de soutenir que ceux dont parle Zwingle sont sauvés. » Capéran, *op. cit.*, p. 245. C'est témérité de le soutenir comme *certain* en l'absence de toute révélation; ce n'est pas téméraire de le soutenir comme *possible*, du moins pour *quelques-uns* de ces noms, et un protestant avait raison de répondre à Zwingle qu'il craindrait de se trouver au ciel à côté de la massue d'Hercule.

2. *Synode protestant de Dordrecht* (1618-1619). — Ses décisions furent reçues dans les Pays-Bas, en Suisse, en France et en Angleterre. Il maintient la prédestination de Calvin, et cette idée calviniste que la grâce, du moins la grâce intérieure, produit toujours son effet, que l'homme ne peut jamais lui résister. Conséquence : pas de grâce qui soit suffisante sans être efficace, c'est-à-dire sans produire son effet; on ne doit pas distinguer de la grâce efficace, une grâce suffisante, qui donnerait à l'homme une possibilité de salut dont il ne voudrait pas se servir. Voir GRACE, col. 1656. Les infidèles qui ne se convertissent pas n'ont donc reçu aucune grâce intérieure de conversion; car s'ils en avaient reçu, ils se seraient nécessairement convertis. Et la raison de cet abandon, c'est que Dieu *a priori* ne voulait pas leur salut Citons quelque chose des réfutations que dans ce synode divers groupes de théologiens protestants opposèrent aux disciples d'Arminius, ou « remontrants ». Ceux-ci avaient parlé d'une grâce intérieure de conversion à laquelle on peut résister, d'une grâce suffisante, mais qui ne produit pas son effet par la malice de l'homme. Les théologiens du Palatinat répondent « que la grâce n'est pas résistible, mais irrésistible, s'il est permis d'employer une terminologie barbare nouvellement inventée par de vilains oiseaux... Pourquoi disent-ils qu'on peut résister à la grâce? Pour exalter les forces du libre arbitre contre la grâce de Dieu : il n'y a pas d'autre raison. Mais c'est tirer gloire de notre infirmité et de notre malice, c'est armer l'homme contre Dieu. Comme si la poussière et la cendre pouvaient empêcher et éluder l'action

toute-puissante de Dieu! Comme si elle pouvait se glorifier, quand elle ne l'empêche pas d'avoir par sa liberté rendu la grâce de Dieu efficace! » *Acta synodi nationalis... Dordrechti habitæ*, Leyde, 1620, part. I, p. 139, 140. « Nous rejetons, disent les théologiens de Hesse, cette misérable assertion que Dieu donne une grâce suffisante pour la conversion et la foi à tous ceux à qui l'Évangile est prêché, et par conséquent à ceux-là même qui de fait ne se convertissent pas et ne croient pas. » *Ibid.*, p. 147. Viennent à leur tour les théologiens du pays d'Emden : « Bellarmin, avec le concile de Trente et avec Pélage, entend par grâce prévenante une vocation offerte du dehors, une sollicitation morale de la volonté, dont l'efficacité dépend de l'homme qui la reçoit. Voilà la grâce que ces sophistes appellent un secours suffisant pour la conversion et qu'ils prétendent être donnée à tous les hommes, avec laquelle le libre arbitre peut coopérer s'il le veut et se convertir, sans qu'il soit nécessaire d'y ajouter aucun autre secours efficace. C'est aussi la pensée des remontrants, » etc. *Ibid.*, p. 166. Et plus loin : « Nous affirmons au contraire que Dieu meut par sa grâce la volonté de l'homme non pas de la manière qu'enseignent les papistes, c'est-à-dire en laissant à notre faculté d'élection le pouvoir d'obéir ou de résister, mais de telle sorte qu'il courbe efficacement notre volonté à l'obéissance. » Et ils concluent : *Quapropter gratia resistibilis, quam Remonstrantes ad turbandas Ecclesias Belgicas docent et urgent, nihil aliud est quam excrementum jesuiticum*, etc. *Ibid.*, p. 169. A la négation de toute grâce suffisante, à laquelle on résiste, se joignait naturellement la négation de la volonté salvifique, antécédente et universelle. A la CXLIII^e^ session, on donna lecture du jugement envoyé par Pierre Dumoulin, pasteur de l'Église de Paris, où il disait entre autres choses : « Jean Damascène, au livre II de la *Foi orthodoxe*, c. XXIX, et après lui Arminius, mettent en Dieu deux volontés, l'une antécédente, l'autre conséquente. Leur intention n'est pas de mettre en Dieu des volontés ou plutôt des volitions qui se précèdent les unes les autres; ceci est en dehors de la controverse : mais ils appellent la volonté de Dieu antécédente, en ce qu'elle précède la volonté humaine, et conséquente, en ce qu'elle la suit... Ils disent qu'antécédemment Dieu veut sauver la totalité des hommes, mais que conséquemment il n'en veut sauver qu'une partie, ceux dont il a prévu la foi... ; que l'on peut résister à la volonté antécédente et éluder l'intention divine... Cette doctrine est, plus que toute autre, injurieuse à Dieu... » Elle lui suppose des désirs inefficaces..., et qui, dépendent, pour leur accomplissement, du libre arbitre de l'homme. » *Ibid.*, p. 294, 295.

2° *Jansénistes.* — 1. *Jansénius.* — Au temps du synode protestant de Dordrecht, Jansénius venait de commencer en Belgique son *Augustinus*. Voir JANSÉNISME. Il y reprend pour son compte l'attaque des calvinistes contre la grâce *suffisante*, ou grâce à laquelle résiste la liberté humaine. « Cette grâce suffisante, dit-il, que beaucoup de scolastiques ont fait entrer dans la théologie comme un secours du Sauveur, avait été d'avance renversée par Augustin... Nous appelons suffisante une grâce qui n'a pas besoin que Dieu de son côté ajoute autre chose par manière de principe nécessaire, pour que l'homme veuille ou fasse l'acte salutaire. Car c'est ainsi que beaucoup de théologiens modernes, et généralement le vulgaire, entendent ce mot. » Jansénius, fait observer que cependant quelques-uns donnent au mot un autre sens, et appellent « suffisant » un secours qui en demande encore un autre pour que l'acte puisse avoir lieu; que saint Augustin admettrait peut-être un secours de ce genre, mais qu'assurément il lui refuserait le titre de *véritable grâce* du Christ. Et il conclut : « Depuis la chute il n'est donné aucun secours suffisant dans le premier sens du mot, sans qu'il soit en même temps efficace (accompagné de l'effet salutaire) : voilà ce qui ressort clairement des principes d'Augustin. » *Augustinus*, t. III, *De gratia Christi Salvatoris*, Rouen, 1643, l. III, c. I, p. 102. Ainsi, ou la grâce efficace, ou rien qui mérite le nom de la grâce. Cette grâce suffisante qui demeure sans effet paraît monstrueuse à Jansénius, *monstrum quoddam singulare gratiæ. Ibid.*, c. III, p. 106. Cf. l. IV, c. X, p. 184. Mais alors, comment les infidèles qui ne se convertissent pas à la foi (signe évident qu'ils n'ont pas eu ce qu'on appelle la grâce efficace) ont-ils pourtant une vraie possibilité de salut? L'Église a vu la gravité de cette négation de la grâce suffisante, de la grâce à laquelle on résiste, et l'a condamnée comme hérétique parmi les cinq propositions de Jansénius « Dans l'état de nature déchue on ne résiste jamais à la grâce intérieure, » Denzinger-Bannwart, n. 1093. De cette 2^e^ proposition on pourrait déduire les quatre autres. Notons spécialement la 5^e^ où il est dit que le Christ n'est pas mort pour tous les hommes, *pro omnibus omnino hominibus*. En effet, si la grâce suffisante n'existe pas, le Christ ne fait part de quelque fruit de la rédemption qu'aux prédestinés auxquels il donne la grâce efficace.

2. *Les jansénistes*, à la suite de leur maître, rejetèrent d'abord, et pendant longtemps, toute grâce suffisante. Encore en 1690, Alexandre VIII condamne avec d'autres maximes jansénistes cette proposition 6^e^ : « La grâce suffisante, dans notre état, est moins utile que pernicieuse, en sorte que nous pouvons à bon droit faire cette prière : De la grâce suffisante délivrez-nous, Seigneur. » Denzinger, n. 1296. Voir, t. I, col. 754. Malgré tout, une *évolution* avait commencé chez eux, dans le but de se mettre extérieurement en règle avec la condamnation des cinq propositions fameuses, qu'ils prétendaient d'ailleurs n'être pas dans le livre de Jansénius. Si l'on ne remarque cette évolution, on ne peut rien comprendre à la question théologique du jansénisme. Ce secours incomplet, qui en demande encore un autre pour que l'acte salutaire puisse avoir lieu, et auquel, d'après Jansénius, saint Augustin refuserait le nom de véritable grâce, voici que les jansénistes s'en emparent, et le baptisent véritable grâce, et grâce *suffisante* sous prétexte qu'il *suffirait* à l'homme en d'*autres* circonstances, et *si* telle tentation ne lui rendait pas en ce moment l'acte salutaire impossible. Le grand Arnauld, principal auteur de cette évolution, va même jusqu'à tâcher de confondre cette singulière « grâce suffisante » avec celle des thomistes, qu'il ne répugne pas trop à accepter, *Dissertatio theologica quadripartita* ou *De gratia efficaci*, *Œuvres*, Lausanne, 1778, t. XX, p. 257. Voir *Revue thomiste*, mars 1902, p. 59, 60. Ainsi les jansénistes se mirent à utiliser, sans y croire et par pure politique, la doctrine catholique de l'existence d'une grâce suffisante, en la prenant « avec l'explication thomiste », disaient-ils, ou plutôt avec l'explication de *certains* thomistes. Fénelon, témoin de ce manège, et trouvant qu'il durait depuis trop longtemps, protesta en plusieurs occasions. Après avoir rappelé la seconde *Provinciale*, où Pascal, *avant* cette évolution, se moquait ouvertement de la grâce suffisante des dominicains de Paris : « Telle est, dit l'archevêque de Cambrai, cette ridicule suffisance d'une grâce véritablement insuffisante, que (les jansénistes) mettent dans leur profession de foi, pour se justifier devant toute l'Église catholique. Ils la jugent ridicule chez les thomistes, et cependant ils s'en couvrent comme d'un manteau de comédie, pour passer comme catholiques... Demandez-leur

pourquoi ils ne veulent jamais dire franchement qu'il y a une grâce vraiment suffisante, pourquoi ils affectent toujours d'ajouter les paroles estrictives et suspectes : « au sens thomiste? » Ce n'est pas ainsi que font les vrais thomistes, non : ils déclarent simplement, absolument, sans restriction, de tout cœur et comme un point de foi, que Dieu donne, même dans l'état de nature déchue, une grâce qui suffit vraiment à faire l'acte commandé, même quand on ne le fait pas. » *Epistola de editione benedictina operum S. Augustini*, part. II, n. 4; *Œuvres*, édit. Leroux-Gaume, Paris, 1851, t. v, p. 220. Fénelon y revient dans l'exorde du document pastoral où il réfute si bien les jansénistes de son temps : « A mesure que l'Église multiplie ses condamnations, dit-il, le parti multiplie aussi ses détours captieux... Ce parti a inventé pour ainsi dire une espèce de langue nouvelle, pour se jouer de toutes les décisions, en faisant semblant de les recevoir... Suivant le dictionnaire du parti, il faut donner le nom de *pouvoir sans l'acte* à l'impuissance la plus réelle, telle qu'est celle où se trouve un courrier de courir la poste sans cheval... Suivant ce dictionnaire inouï, il faut dire qu'une grâce est *suffisante au sens des thomistes*, quoiqu'elle soit disproportionnée à la force de la tentation, et qu'elle ne fasse qu'un demi contrepoids à la délectation du mal qui lui est opposée. Moyennant cette contorsion donnée au langage, on admet un pouvoir avec lequel on ne peut rien... On admet une grâce suffisante, qui ne suffit pas. On signe tout, et on ne croit rien. On jure, et on trompe l'Église. On soutient l'hérésie, et on crie qu'elle n'est qu'un fantôme. En vain l'Église est alarmée depuis soixante-dix ans : le parti veut qu'on se rie de sa terreur panique, et que cette hérésie ne soit qu'un prétexte dont les disciples de Pélage se servent pour opprimer ceux de saint Augustin. » *Instruction pastorale... sur le système de Jansénius*, *Œuvres*, *loc. cit.*, p. 224. Fénelon, dans cette *Instruction*, touche en passant le problème du salut des infidèles. Voir Capéran, *op. cit.*, p. 375.

3. Une autre erreur qui dans le jansénisme vient aggraver le sort des infidèles, c'est de représenter *l'état moral* où ils vivent avant la vocation prochaine à la foi, que cette vocation doive ou ne doive pas leur arriver, comme un état de complet abandon et d'absolue immoralité, où Dieu laisserait ces malheureux sans aucune espèce de grâce, sans aucune influence de la rédemption, et où chacune de leurs actions ne serait que péché. A cette erreur s'oppose l'un des principes rappelés plus haut; nous avons cité à ce sujet, voir col. 1729, plusieurs condamnations de l'Église. Montrons que c'est bien la pensée de Jansénius. Non seulement il refuse aux infidèles, en attendant la vocation prochaine à la foi s'ils y sont prédestinés, toute grâce surnaturelle *quoad substantiam*, comme disent les théologiens — en cela il est plutôt d'accord avec la pensée de saint Augustin — mais il leur refuse encore toute grâce d'ordre inférieur, toute grâce surnaturelle *quoad modum*, qui, sans les élever à un acte surnaturel proprement dit, à l'acte proportionné avec la fin dernière, pourrait leur donner ou leur faciliter soit la connaissance de Dieu, soit l'honnêteté de la vie morale, et leur ferait éviter le péché sans mériter le ciel. Voir Grace, t. vi, col. 1559. Parlant des scolastiques, Jansénius dit : « Presque tous, d'un commun accord, mettent chez les infidèles ce secours qui donne la force d'éviter le péché... Si vous demandez à ces auteurs comment ils entendent ce secours, les uns vous disent que c'est une bonne pensée suscitée même par des objets naturels; les autres que c'est une diminution des forces du démon, ou l'éloignement d'une occasion, d'une tentation, l'esprit, par exemple, étant distrait par un autre objet qui terrifie ou attire; les autres disent d'une façon plus vague et plus générale que c'est une grâce naturelle quant à la substance » *Augustinus*, t. III, l. III, c. XI, p. 126. A tous ces secours proposés par les scolastiques, Jansénius oppose une absolue négation : « Non seulement les infidèles, dit-il, sont dépourvus de toute grâce du Christ pour écarter ou vaincre les tentations, mais leur volonté n'est libre de faire aucun bien, toujours et seulement le mal, esclave et captive qu'elle est sous le joug des convoitises terrestres et charnelles, dont elle ne peut être délivrée en aucune façon que par la *foi* du Christ libérateur. » *Loc. cit.* Saint Augustin, comme les conciles, fait commencer par la foi ce changement spécial et surnaturel qu'est la *justification*. Jansénius lui fait dire que par la foi commence « *tout* changement en bien, *toute* justice, *toute* bonté, morale ou autre, puisque l'homme, avant la grâce de la foi, ne peut être autre chose qu'un méchant pécheur, un prévaricateur de la loi, dont toutes les œuvres sont autant de péchés. » *Ibid.*, p. 128. Et il conclut : « C'est donc en vain que les scolastiques attribuent je ne sais quelle grâce suffisante aux infidèles avant la foi, puisque la foi elle-même est la première grâce donnée, *cum fides sit prima gratia.* » *Ibid.*, p. 129. On voit ce que la bulle *Unigenitus* a voulu condamner dans ces propositions du janséniste Quesnel : *Fides est prima gratia...*, prop. 27, Denzinger-Bannwart, n. 1377. *Nullæ dantur gratiæ, nisi per fidem*, prop. 26. *Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia*, prop. 29. Arnauld (5e proposition condamnée par Alexandre VIII, *ibid.*, n. 1295; voir t. I, col. 753), soutient les mêmes idées : « La volonté des infidèles, dit-il, est vraiment nue et désarmée, et sans aucune grâce suffisante, quand elle viole sans cesse les commandements de Dieu par une vie criminelle » *Difficultés proposées à M. Steyaert*, part. IX, diff. 96, *Œuvres*, t. IX, p. 371.

II. SOLUTIONS LAXISTES. — 1° *Solution origéniste.* — A l'erreur rigoriste de Calvin et de Jansénius, détruisant la volonté salvifique universelle, s'oppose diamétralement une autre erreur, rendant universelle non seulement la possibilité du salut, mais encore le *fait* du salut. Elle conçoit la volonté salvifique universelle, non pas comme conditionnelle, mais comme absolue : Dieu veut que tous les hommes, quoi qu'ils fassent en cette vie, finissent par être sauvés. Pour arriver à ce résultat, on suppose d'abord que tout homme, après la mort, aura une nouvelle période d'épreuve où il pourra acquérir la fin dernière, s'il ne l'a pas acquise en cette vie; ensuite, que tout homme, même le plus impénitent et le plus rebelle, finira tôt ou tard par l'acquérir de fait; soit que toute rébellion doive finir par se démentir et s'incliner devant Dieu, soit qu'elle doive finir par forcer Dieu à céder. Ce système, proposé avec beaucoup d'hésitation par Origène, que l'Église a désavoué en cela, est adopté par beaucoup de *protestants contemporains*, même de ceux qui se piquent d'orthodoxie; il prend le nom d' « universalisme » à cause du salut *universel* qu'il proclame, et parfois de « restaurationisme » parce que les âmes les plus scélérates seront finalement *restaurées* dans la sainteté et le bonheur. Il s'oppose aux principes rappelés plus haut, qu'après la mort nul ne peut changer son sort éternel, et qu'une condition nécessaire de salut est la persévérance finale, c'est-à-dire la mort en état de grâce : ce dernier moment de notre vie n'aurait aucune importance particulière, si une autre épreuve nous était donnée dont tout dépendrait, où tout pourrait être réparé. Les sanctions nécessaires de la vie future seraient d'ailleurs singulièrement énervées et ne produiraient pas leur effet ici-bas, si l'on avait la prévision d'une nouvelle épreuve, et surtout si l'on était sûr d'être sauvé tôt

ou tard. Voir ENFER, t. v, col. 87-89; ORIGÈNE, ORIGÉNISME; F. Prat, *Origène*, Paris, 1907, Introd., p. XXXI sq. et LI sq., p. 99-109; p. 199-200.

A l'origénisme peut se rattacher une solution analogue pour le résultat. Elle semble avoir été soutenue au XVe siècle par un humaniste, Marzio Galeotti (1440-1494), que signale en passant M. l'abbé Capéran, *op. cit.*, p. 220. Il enseignait avec distinction à l'université de Bologne, quand il eut la fâcheuse idée d'écrire un livre où il faisait arriver au ciel tous les hommes païens et chrétiens. Le scandale fut si grand, qu'il dut s'enfuir. Arrêté à Venise, il est jeté dans les prisons de l'Inquisition, et condamné à se rétracter; on n'alla pas plus loin, grâce à l'intervention de Sixte IV, son élève. Il se retira en Hongrie, où le roi Mathias Corvin le fit son secrétaire, son bibliothécaire et le précepteur de son fils. Après la mort du roi, nous le trouvons en France, où il meurt à Lyon d'une chute de cheval, dans le cortège qui accueillait Charles VIII. Michaud, *Biographie universelle*, Paris, 1816, t. XVI, p. 291; De Colonia, *Histoire littéraire de le ville de Lyon*, Lyon, 1730, t. II, p. 390 sq. Le livre où il ouvrait le ciel à tous, a eu des répercussions bien lointaines, d'après cette note du P. De Colonia : « Le dangereux manuscrit qui porte pour titre, *Le Ciel ouvert à tous les hommes*,... par M. Cuppé, curé, bachelier, chanoine régulier de Saint-Augustin, n'a fait que renouveler l'impie système de Galeotus Martius, et il en est tiré en partie. » *Ibid.*, p. 391 en marge. L'œuvre de Cuppé est une monstrueuse réaction contre les exagérations d'alors sur « le petit nombre des élus » (comme on le voit dans la *Préface)* et contre la damnation sommaire de tous les infidèles, c'est-à-dire contre l'esprit janséniste.

Pour le dire en passant, nous n'avons pas, dans cet article, à nous occuper du *nombre relatif* des sauvés et des damnés. Ce problème difficile, invoquant des preuves spéciales, regarde le *fait* du salut des hommes dans une de ses déterminations, le *nombre :* notre problème ne regarde que la *possibilité de salut* accordée aux infidèles; étant donnée la liberté humaine, la volonté divine de sauver *tous* les hommes n'est tenue qu'à leur donner sérieusement la *possibilité* d'arriver au salut. Voir ÉLUS *(Nombre des)*, t. IV, col. 2350 sq.

Par crainte, soit d'une condamnation de l'Église, soit des dures rigueurs des parlements jansénistes, le livre de Cuppé a dû circuler *longtemps* par le seul moyen de copies transcrites à la main. De Colonia, en 1730, parlait déjà d'un « dangereux *manuscrit.* » Nous en avons une copie manuscrite avec ces mots à la fin : ... *scripsit Lugduni 1760;* le nom du calligraphe a été effacé; la reliure du temps, soignée, cache son contenu sous un faux titre. Il semble bien que l'ouvrage n'a été *imprimé* qu'en 1768, seule date indiquée par Quérard, *La France littéraire*, Paris, 1828, t. II, p. 355. Au reste, ce « traité théologique » bourré de textes latins n'a guère attiré l'attention publique (ni pour le vanter ni pour le condamner) au moment de son *impression.* C'était l'époque où Voltaire et les encyclopédistes occupaient davantage l'opinion et mettaient en mouvement d'autre part le clergé de France, la Sorbonne et même le Parlement. Nous relèverons brièvement les sophismes de Cuppé; s'ils sont partiellement empruntés au livre introuvable de Marzio Galeotti, on conçoit le scandale excité par celui-ci au XVe siècle.

La thèse de Cuppé qui fait arriver au ciel tous les hommes, depuis Adam jusqu'à la fin du monde, rappelle par cette universalité la solution origéniste, suivie de nos jours par bon nombre de protestants; quelques passages de l'Écriture y sont interprétés comme ceux-ci le font aujourd'hui. Mais ces protestants, avec Origène, avouent que bien des gens, pour leurs crimes, sont punis dans l'autre vie, plus ou moins longtemps, jusqu'à ce que Dieu les admette dans son ciel. Notre auteur, plus bénin, ouvre les portes du ciel à tous *dès leur mort.* Sa méthode théologique? La *tradition* ne le gêne guère. Au début de son traité, divisé en quinze articles, il constate que sa thèse est nouvelle, autant qu'il peut le savoir, « car ce n'est point la proposition d'Origène. » Mais la nouveauté dans le dogme ne l'effraye pas. Qu'en conclut-il? « Il faut lui donner des preuves plus anciennes que toute la tradition... Prouvons-la donc par la seule *Écriture sainte* et par la *raison.* » Art. 2. Le voilà débarrassé des Pères et des définitions des conciles ou des papes; mais alors pourquoi disait-il dans sa préface : « Je me rapporte du tout au jugement et aux décisions de l'Église, pour laquelle j'aurai toujours une parfaite soumission et une aveugle obéissance », sans oublier « son chef visible, N. S. P. le pape. » Dans l'*Écriture*, son texte fondamental est Rom., v; saint Paul, dans ce chapitre particulièrement difficile, établit une comparaison entre Adam source du péché originel et Jésus-Christ source de la justification et de la grâce; mais Cuppé oublie que toute comparaison cloche, et qu'il ne faut la pousser que d'une main discrète : « Tous les hommes, dit-il expliquant le péché originel à sa manière, se sont trouvés malgré eux enveloppés dans cette corruption (née du péché d'Adam) par *l'imputation* que Dieu en a faite à tout le genre humain; ils se sont trouvés pécheurs sans que leur liberté y ait coopéré en aucune manière. Pourquoi donc auront-ils besoin d'agir pour être justifiés en Jésus-Christ, pourquoi cette rédemption ne leur sera-t-elle pas appliquée même sans qu'ils y pensent? » Art. 3. Cf. *Précis du traité*, après la préface. Et voilà tous les hommes justifiés et sauvés par la seule *imputation* que Dieu leur fait de la sainteté du Christ. C'est l'hérésie de Luther, Denzinger-Bannwart, n. 821, mais bien aggravée : car Luther ne dit pas que l'homme soit justifié sans avoir besoin d'*agir* et sans y penser; il exige un *acte de foi* comme condition indispensable, et explique souvent que cet acte tend à se compléter plus tard par les bonnes œuvres; il n'admet pas non plus le salut de *tous* les hommes. On voit l'immoralité du nouveau système; croyez ou ne croyez pas, faites des bonnes œuvres ou des crimes atroces, vous êtes toujours sûrs d'entrer au ciel : tout le monde y va. Enfin les « preuves par la raison » ne sont qu'une suite d'autres arguties sur des *textes* mal entendus, par exemple : « Dieu veut le salut de tous les hommes », I Tim., II, 4. Donc tous seront sauvés (raisonnement renouvelé par les protestants universalistes). Mais cette volonté de Dieu, bien que réelle et sérieuse (parce qu'elle offre à tous des moyens suffisants d'arriver au salut), peut cependant n'avoir pas de résultat, par la faute des hommes. Dieu respecte leur liberté, et exige très sagement qu'elle coopère à sa grâce, qu'elle observe ses lois. Sa volonté de les sauver est donc conditionnelle quant au résultat. Ceux qui, par leur faute, ne satisferont pas à la condition posée, ceux qui s'entêteront dans l'impiété et le crime, ceux-là manqueront le but que Dieu désirait pour eux. « Dieu, insiste l'auteur, a une bonté *infinie*... Or elle ne le serait pas, si Dieu ne pardonnait qu'à un certain nombre d'hommes; car il serait aisé de se figurer une bonté plus grande. » Art. 5. Oui, la bonté considérée *en Dieu*, comme attribut divin, est infinie. Mais les manifestations *extérieures*, terrestres, de cette bonté infinie, comme tout ce qui est créé, sont forcément finies, limitées. Elles sont limitées par la liberté humaine que Dieu respecte et laisse s'exercer; limitées par les manifestations d'*autres* attributs de Dieu, de sa *sagesse* d'où procèdent

son gouvernement du monde et sa loi morale, de sa *justice* qui fait respecter ses lois, etc. Enfin sa *bonté* même fait recourir à la menace de la damnation éternelle : la pensée de l'enfer a mis au ciel plus d'âmes que la pensée du ciel. « Rien de plus utile que la crainte de l'enfer, dit saint Chrysostome; car c'est elle qui nous apporte la couronne du royaume céleste. » *Homil.*, XV, *ad popul. Antiochenum*, *P. G.*, t. XLIX, col. 154. Naturellement notre auteur dénigre la crainte de l'enfer, et prétend la remplacer par l'amour de Dieu, que son système allumerait dans les cœurs les plus livrés au péché. Si quelqu'un de ces pécheurs n'est pas touché d'apprendre que Dieu le mettra dans son ciel quoi qu'il fasse, ni enflammé d'amour divin à cette nouvelle, celui-là « ne sera jamais retenu que par une crainte servile, qui n'a aucun mérite devant Dieu, et qui n'est propre qu'à faire des hypocrites. » Art. 10, 5e obj. C'est là, malheureusement, l'erreur de Luther, condamnée par Léon X, puis par le concile de Trente, Denzinger-Bannwart, n. 746, 818, 898, 915. De plus, en supposant qu'un certain amour de Dieu s'éveillât en quelques pécheurs adonnés à tous les crimes et persuadés que par la grâce de la rédemption il n'y a pas d'enfer pour eux, rien ne serait gagné si cet amour, insuffisant à leur conversion, ne servait qu'à endormir leur conscience. Un tel amour de Dieu ressemblerait à celui que l'Église a condamné dans la doctrine spirituelle de Molinos. Ennemi, lui aussi, du souvenir de l'enfer, celui-ci associait l'amour divin avec les pires horreurs, auxquelles l'âme n'avait qu'à s'abandonner passivement. Denzinger-Bannwart, n. 1227, 1244, 1257, 1261-1267.

Dans la dernière partie, l'auteur répond aux objections principales qu'on lui a faites. A cette question : « Ce traité n'est-il point contraire aux décisions du concile de Trente au sujet de la justification? » il répond carrément : Non. Art. 14. Nous avons pourtant cité plusieurs textes décisifs du concile; ajoutons celui-ci : « Le Christ est mort pour tous les hommes, mais ils ne reçoivent pas tous le bénéfice de sa mort. » *Decretum de justificatione*, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 795. A cette objection, que dans son système ceux qui mènent une vie licencieuse n'ont aucun intérêt à en sortir, il répond qu'ils y ont un grand intérêt, soit parce qu'ils s'exposent en ce monde à des châtiments temporels, soit surtout parce qu'ils se privent des « grâces de surabondance » par lesquelles ils gagneraient des mérites et des degrés de gloire, ce qui encourage aussi dans leur zèle les apôtres qui cherchent à les convertir. Art. 10, 1re et 5e objections. Mais les châtiments temporels de Dieu ou des hommes ne leur viennent pas régulièrement, et beaucoup se flattent de les éviter. Quant à une place plus élevée dans le ciel, ils se contenteront volontiers d'une plus modeste, pourvu qu'ils soient sûrs du bonheur éternel, et puissent, grâce à cette opinion, satisfaire ici-bas toutes leurs passions sans le perdre. Enfin à cette objection irréfutable, que la sainte Écriture nous dit souvent qu'il y aura des damnés, quand, par exemple, Jésus-Christ nous annonce qu'au jugement dernier il les enverra à un supplice éternel, Matth., XXV, il répond : Il y a en chacun de nous deux hommes, celui que saint Paul appelle le « vieil homme » et celui qu'il appelle « l'homme nouveau » restauré par le Christ et sur son modèle; ils ont des volontés opposées. Rom., VII. « C'est ce vieil homme, conclut-il, qui au jugement dernier recevra une condamnation authentique, et qui avec la mort et l'enfer sera envoyé dans l'étang de soufre, d'après l'Apocalypse, XX, 14, 15. Car pour lors il sera entièrement séparé de l'homme nouveau... L'un ira dans le ciel, l'autre sera perdu pour jamais et accablé de malédictions... Explication simple et naturelle. » *Ibid.*, 3e obj., et art. 11. Et disserte sur l'Antechrist, qui sera seul damné, n'étant autre chose que le vieil homme, art. 2, 11 et 14. Mais laissons là ce mélange de chicane et de rêve.

2° *Solution pélagienne.* — 1. *Remarques préliminaires.* — *a)* Ennemis de deux grands dogmes, le péché originel et la grâce, les pélagiens n'étaient pourtant pas simplement des rationalistes ou naturalistes, comme on se l'imagine parfois. Ils prétendaient s'appuyer sur la révélation, et ne rejetaient pas absolument la fin surnaturelle. Ainsi, pour esquiver la preuve que saint Augustin, et avec lui l'épiscopat catholique, tirait du baptême des enfants, nécessaire à les purifier du péché originel, les pélagiens, tout en reconnaissant pour ces enfants la nécessité du baptême, imaginèrent qu'il ne leur était pas nécessaire pour laver en eux la tache d'un péché, mais pour les faire monter à une béatitude plus haute. Et ils tentaient de s'appuyer sur l'Évangile, qui parle tantôt d'une *vita æterna*, tantôt d'un *regnum Dei*. Le baptême n'est pas nécessaire, disaient-ils, pour arriver à la « vie éternelle »; mais il est nécessaire pour arriver au « royaume de Dieu. » Augustin n'eut pas de peine à montrer que ces deux locutions sont synonymes, et désignent une seule et même béatitude. Voir BAPTÊME, t. II, col. 195, 364.

b) Quelle *grâce* attaquent les pélagiens? Non point celle qu'ils se représentent comme une pure *dignité* sans *action*, la dignité de fils adoptif, d'héritier du ciel, voir *Lettre de Pélage à Démétriade*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1099 sq., mais toute grâce *agissante*, qu'elle soit habituelle ou actuelle. Ils attaquent spécialement la grâce *intérieure*, au moins celle qui est dans notre *volonté*. Ils la croient inutile et même nuisible au « libre arbitre », dont ils exagèrent les forces, et qu'ils cherchent à sauvegarder avant tout. Voir GRACE, t. VI, col. 1568, 1574 sq. Parmi les grâces *extérieures*, ils admettent volontiers la révélation faite dans les Livres saints, la loi divine, les exemples du Christ, les sacrements, etc.

c) Mais il est une grâce *extérieure* qu'ils rejettent comme nuisible d'une autre façon à notre libre arbitre, et aussi à la justice de Dieu. C'est une *providence spéciale*, favorisant les uns plus que les autres et produisant des inégalités entre les hommes pour les moyens de salut. Réduisant Dieu au rôle de simple spectateur, les pélagiens veulent laisser l'homme décider seul de son sort dans l'ordre de la *vertu* (d'après une idée stoïcienne) et dans l'ordre du salut, où ils donnent au libre arbitre un pouvoir illimité et affranchi de Dieu. Voir AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2381, 2385. Ils rejettent donc une providence qui dispose à son gré les circonstances et les événements, *ibid.*, col. 2302, et qui favorise en cela les uns plus que les autres. S'il y a des inégalités incontestables dans l'ordre même du salut, elles doivent s'expliquer, selon eux, par un *mérite* ou *démérite* antérieur, et se ramener ainsi au seul libre arbitre, jamais à la *faveur*. La *justice*, ennemie de la faveur et de la grâce, est pour eux la vertu suprême; elle doit donc dominer en Dieu. « La justice est de toutes les vertus la plus grande, s'acquittant diligemment de son office de rendre à chacun ce qui lui revient, sans fraude, sans grâce. » Ainsi parle Julien, cité par saint Augustin dans son dernier ouvrage inachevé, *Opus imperfectum contra Julianum*, *P. L.*, t. XLV, col. 1063. Si donc les infidèles ont reçu moins de moyens de salut, c'est que leur libre arbitre a démérité. Mais l'idée de *justice* est ici mal appliquée par les pélagiens; ils confondent les temps. Quand Dieu *jugera* l'homme après la mort, alors, oui, il le jugera exactement selon ses œuvres, il exercera la justice sans aucune faveur, sans acception de personnes. Voir ACCEPTION DE PERSONNES, t. I, col. 299 sq. Mais quand il crée l'âme, et lui pré-

pare son premier capital de moyens et de secours pour son salut, elle n'a pu encore mériter ou démériter, et Dieu n'a pas alors à exercer la justice du juge, mais seulement le souverain domaine qui lui appartient comme créateur; maître de ses dons, il les distribue comme il lui plaît, et *inégalement*. Voir notre 7e principe, col. 1729. Nous avons insisté sur ce côté du pélagianisme, parce qu'il est bien moins connu que leurs attaques contre la grâce *intérieure;* le mauvais emploi du principe de justice leur a servi aussi à attaquer le péché originel.

A la suite des sociniens et des arminiens, beaucoup de protestants de nos jours, devenus aussi pélagiens que les chefs de la Réforme l'étaient peu, reprennent pour leur compte ce principe mal appliqué *d'égalité et de justice*.

2. *Controverse entre saint Augustin et Julien sur les bonnes œuvres et les vertus des infidèles.* — Nous venons de voir que le naturalisme des pélagiens ne va pas jusqu'à nier toute *fin surnaturelle* (à propos du baptême des enfants). Notons-le encore pour les *adultes*, en rappelant la polémique, très importante pour notre sujet, avec l'évêque Julien, le dernier et le plus avancé des défenseurs du pélagianisme; son livre est perdu, mais Augustin, dans ses réponses, en a fait de nombreuses citations. S'il exaltait les belles actions des héros de Rome païenne, Julien rangeait toutefois ces actes parmi ceux qui restent stériles pour le ciel, *affectus per quos steriliter boni sumus. Contra Julianum*, l. IV, n. 22, *P. L.*, t. XLIV, col. 749. Et il explique cette locution un peu étrange : « J'appelle *stérilement bons* ces hommes, qui ne faisant pas pour Dieu les bonnes œuvres qu'ils font, n'obtiennent pas de lui la *vie éternelle*. » *Ibid.*, n. 33, col. 755. D'autre part, Julien répugne à mettre de tels hommes en enfer : « Est-ce à dire qu'ils soient dans l'éternelle damnation, ceux en qui était une vraie justice? » *Ibid.*, n. 26, col. 751. On peut retrouver ici la théorie des *deux béatitudes* différentes, et Augustin la soupçonne : « Est-ce que par hasard, lui demande-t-il, ces Fabricius, ces Régulus, ces Fabius, ces Scipions, etc., vous allez leur fournir, comme aux enfants morts sans baptême, un lieu intermédiaire entre la damnation et le royaume des cieux, où ils ne soient pas dans un malheur, mais dans une béatitude éternelle? » *Loc. cit.* En tout cas, le saint docteur a raison de nier, en dehors du « royaume des cieux », une autre « béatitude » éternelle. Quant à l'idée d'un « lieu intermédiaire » *qui ne soit pas proprement une béatitude*, des catholiques de nos jours l'ont admise pour une grande partie des infidèles comme pour les enfants morts sans baptême, et l'on ne peut en cela les accuser de pélagianisme ou de naturalisme.

Dans cette célèbre querelle avec Julien sur les infidèles, saint Augustin établit solidement les quatre points suivants : *a)* Pour proclamer un acte « moralement bon », on ne doit pas regarder seulement son *objet* (qu'il appelle *officium)*, mais encore la *fin* (extrinsèque) visée par l'agent *(finis operantis). Ibid.*, col. 749. — *b)* Les brillantes actions des héros païens, ou des philosophes stoïciens, ont été souvent gâtées par une mauvaise *fin*, surtout par la recherche de la vaine gloire, qui les rendait coupables (au moins véniellement). Augustin, dans la vivacité oratoire de sa polémique, semblerait dire que *toutes* leurs actions sont ainsi gâtées. Mais d'abord, Dieu seul, qui lit dans les consciences, sait ce qu'il en est, et ne nous l'a pas révélé. Ensuite, Augustin lui-même, parlant des *infidèles* dans un autre ouvrage contre les pélagiens : « Il est très difficile, dit-il, que dans la vie des plus scélérats parmi eux, il ne se rencontre pas quelques actions moralement bonnes, inutiles d'ailleurs pour le salut éternel; » *a fortiori* dans la vie des meilleurs. *De spiritu et littera*, n. 48, col. 230. — *c)* Puisque Dieu a de fait élevé l'homme à la fin surnaturelle (que Julien ne niait pas), nous avons le droit, avec Augustin, de prendre ces mots « actes bons, vraie justice, vraies vertus, » non pas au sens purement *philosophique*, où l'on fait abstraction de cette élévation, mais au sens *théologique*, où l'on en tient compte, où l'on ne regarde comme vraiment et complètement *bon*, que ce qui conduit à notre fin dernière, telle qu'elle est en réalité. « Puisqu'au moins tu concèdes, dit-il à Julien, que les œuvres qui te semblent *bonnes* chez les infidèles, ne les conduisent pas au salut éternel, au royaume, apprends que nous appelons œuvre *bonne* ... celle-là seulement qui peut conduire l'homme au royaume éternel de Dieu. » *Cont. Julian.*, n. 33, col. 755. De ce point de vue *théologique*, les œuvres et les vertus simplement honnêtes, purement éthiques des infidèles sont défectueuses : on peut même, parce qu'elles manquent la fin de l'homme, les appeler « péchés » au sens *large et impropre* du mot, familier à saint Augustin. Poussant à bout la pensée du maître, Baius soutiendra que toutes les œuvres et les vertus des infidèles sont des « péchés » au sens *strict*, sont mauvaises *même* du point de vue *éthique*, sont déshonnêtes : aussi les papes ont-ils condamné sa 25e proposition avec le sens qu'il lui donne, Denzinger-Bannwart, n. 1025. Voir t. II, col. 83-86. — *d)* Ces actions simplement honnêtes, des païens, ces vertus naturelles qui ne conduisent pas à la fin surnaturelle, Augustin montre encore à Julien qu'au moins il aurait dû, en vertu des principes rappelés tout à l'heure, y reconnaître un *don de Dieu*, une *faveur de la Providence*, et donc ne pas les attribuer au *seul* libre arbitre. *Ibid.*, n. 16, col. 744, 745. Voir AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2387.

On a souvent attribué aux *pélagiens* de nier chez les adultes la nécessité de l'acte de foi pour le salut; est-ce exact? Sans doute, ils ont une hérésie sur l'acte de foi. Ainsi que les autres actes conduisant au salut, ils se l'imaginent comme un fruit des seules forces de la nature, et rejettent l'influence de la *grâce* qui nous le fait produire. Mais ils semblent admettre la nécessité d'un acte de foi appuyé sur la *révélation* divine, pour pouvoir entrer au ciel. On a dit : dans cette controverse avec Julien sur les infidèles, Augustin affirme non seulement la nécessité de la grâce, mais aussi la nécessité de la foi; n'est-ce point parce que les pélagiens niaient l'une et l'autre? C'est plutôt parce que les « infidèles » tirent leur nom du manque de foi, coupable ou non *(in* privatif, *fides)*. Il faut (nous le montrerons) qu'avant leur mort ils *cessent* d'être infidèles, en faisant par la grâce de Dieu un acte de *foi* à la révélation, pour pouvoir entrer dans la vision intuitive : voilà ce que saint Augustin affirme à Julien qui louait trop leurs vertus; c'est aussi ce que Julien semble reconnaître en déclarant « stériles » ces vertus. Mais de ce que l'infidèle, même négatif, même vertueux, s'il meurt sans l'acte de foi n'entrera pas dans le royaume de Dieu, le problème de son sort n'est pas pleinement résolu. Et la tendance dernière des pélagiens semblait être d'adoucir son sort éternel par une autre espèce de béatitude : ce qui laisse subsister la nécessité de la foi pour avoir le *ciel*.

3. *Semi-pélagiens.* — *a)* Tout en évitant plusieurs des erreurs pélagiennes sur le péché originel et la grâce, ils prétendent que le libre arbitre de l'homme doit *prévenir* le secours de la grâce, au moins dans le *premier* acte (ou disposition à la conversion) d'où dépendent plus ou moins les autres actes dans l'ordre du salut, et qu'ils appellent *initium fidei*. Ils attribuent à cet acte, bien que purement naturel, une influence *positive* et une certaine valeur *méritoire* pour attirer les grâces qui suivent. C'est leur erreur la plus notoire.

Cassien, prenant pour exemple la conversion de Zachée et celle du bon larron, décrit ainsi l'acte du libre arbitre qui prévient tout seul, d'après lui, l'appel même de la grâce : « Par leur désir, faisant une sorte de *violence au ciel*, ils ont *prévenu* l'avertissement spécial de la vocation. » *Collationes*, XIII, c. XI, *P. L.*, t. XLIX, col. 923. Cassien, plus modéré que les autres, concède pourtant que parfois c'est la vocation d'en haut, ou appel de la *grâce*, qui *commence;* ainsi dans la conversion de saint Paul. Cette erreur est très clairement condamnée dans le IIe concile d'Orange, can. 3-8, Denzinger-Bannwart, n. 176-181. Voir AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2283; CASSIEN, t. II, col. 1826-1828; FAUSTE, t. V, col. 2103-2105; GRACE, t. VI, col. 1575-1577.

b) Après la conversion, il s'agit de *persévérer*. Le principal obstacle est la *tentation grave*, où le juste lui-même a besoin d'un secours spécial. Saint Prosper reproche à Cassien d'avoir nié la nécessité d'un tel secours divin, dans tout l'ensemble des tentations terribles que Job eut à souffrir de la part du démon, et d'avoir fait Dieu *simple spectateur* du combat et de la victoire : *Conflictus illius atque victoriæ non vis credi cooperatorem Deum fuisse, sed tantummodo spectatorem. Contra Collatorem*, c. XV, *P. L.*, t. LI, col. 258. Enfin, après les combats de la vie, la « persévérance finale », la bonne mort, n'était pas pour les semi-pélagiens un nouveau don de Dieu, mais le simple résultat des précédents efforts de l'homme avec la grâce, le fruit de ses mérites. Saint Augustin réfute cela dans son livre *De dono perseverantiæ*, *P. L.*, t. XLV.

c) Mais voyons ce qui dans leur doctrine touche de plus près à la question des *infidèles* et de leur *salut*. Ils soutiennent la volonté salvifique universelle, à bon droit; mais ils se la figurent comme si Dieu voulait également et indifféremment le salut de tous les hommes. « D'après eux, dit saint Prosper, la justice de Dieu exige que ceux qui n'auront pas cru, périssent (donc, nécessité de la foi pour le salut); mais sa bonté brille en ce qu'il veut sauver tous les hommes et les amener à la foi sans mettre de différence entre eux, *indifferenter*. » Lettre à saint Augustin sur leur doctrine, n. 4, *P. L.*, t. LI, col. 70. « La grâce qui fait de nous le peuple du Christ, dit-il dans un autre exposé de leur système, appelle et invite tous les hommes sans exception, pour leur salut commun; mais c'est au libre arbitre de chacun, d'obéir à cet appel » comme si la *différence* entre les fidèles et les infidèles venait tout entière du libre arbitre. *Carmen de ingratis*, part. II, vers 251 sq., *ibid.*, col. 110. Aussi les semi-pélagiens attaquaient-ils, comme les pélagiens, la doctrine augustinienne des *faveurs* de la Providence dans l'ordre du salut, le principe de la distribution *inégale* de la grâce, voir col. 1723, enfin la *prédestination*, à laquelle ils voulaient substituer la seule *prescience*. Voir PRÉDESTINATION. Dieu pour sa part était résolu à donner d'après eux, des secours *égaux :* la différence ne venait que des *mérites* ou des *démérites* humains. Alors Prosper leur montrait des infidèles à qui l'Évangile n'était point parvenu, sans qu'il y eût de leur faute : « Même de nos jours, dit-il, l'Évangile du Christ n'a pas encore été porté partout; à plus forte raison au commencement de l'Église, où il a été remis aux apôtres pour être porté partout, mais cet ordre du Sauveur n'a pu s'exécuter aussitôt, ni partout en même temps. » *Carmen, ibid.*, vers 272-280. Et la grâce extérieure de la prédication évangélique emporte avec elle les grâces intérieures qui la complètent. Il fallait donc reconnaître une *faveur divine* faite à celles des nations infidèles qui les premières avaient reçu la grâce de la foi, une *élection* de Dieu en leur faveur. On ne pouvait dire qu'elles eussent *mérité* cette grâce, puisque la foi salutaire est un don de Dieu, qui ne provient pas de nos œuvres, de nos mérites, Eph., II, 8, 9; puisque la justification, qui est donnée par la foi, est donnée gratuitement, Rom., III, 22 sq.; textes qu'Augustin ne cessait de rappeler aux semi-pélagiens. Et quant aux nations dont l'évangélisation avait été retardée, elles n'étaient pas pires que les autres, souvent même le contraire apparaissait; mais par leur système les semi pélagiens étaient forcés de leur trouver des démérites. Prosper, dans sa lettre à Augustin déjà citée, explique leurs vaines subtilités : « Habitués à ravaler l'élection divine sous des mérites imaginaires, ils disent que Dieu envoie la prédication de ses ministres à ceux (des infidèles) dont il prévoit la bonne volonté et la foi. » Les autres, qu'il veut également sauver, mais à qui il n'envoie rien, c'est leur faute, « ils sont inexcusables, parce que Dieu a prévu qu'ils ne croiraient point (si ses ministres leur étaient envoyés); ils n'ont pas entendu parler de l'Évangile, parce qu'ils ne l'auraient pas reçu, *Evangelium ideo non audierunt, quia nec fuerint recepturi.* » *Ibid.*, n. 5, col. 71. Augustin réfutera par l'Évangile même cette idée que Dieu aurait subordonné la prédication au bon ou au mauvais usage qu'on en aurait fait; le Christ n'affirme-t-il pas que s'il avait prêché à Tyr et à Sidon, et dans ces villes païennes opéré les miracles qu'il avait faits en Galilée, « il y a longtemps qu'elles auraient fait pénitence sous le cilice et la cendre, » et pourtant il ne leur a rien donné; tandis que Corozaïn et Bethsaïde, ces villes « où il avait opéré le plus grand nombre de miracles, n'avaient pas fait pénitence. » Matth., XI, 20-24. La « pénitence », que Jésus prêchait, présupposait la *foi*, et ses « miracles » étaient des motifs de crédibilité qui montraient l'obligation de *croire* en lui. — Du point de vue rationnel, d'ailleurs, il était absurde d'admettre ces mérites ou démérites à l'état de *futur conditionnel*, qui n'ont jamais existé. Le mérite et le démérite demandent une existence *réelle* à quelque moment du temps, pour avoir quelque valeur. On n'est ni récompensé ni puni pour ce que l'on *aurait fait, si* on s'était trouvé dans d'autres conditions d'existence, qui peuvent varier à l'infini; mais pour ce que l'on *fait* en réalité.

3° *Solution naturaliste.* — Elle peut attaquer : 1. ou la *fin* surnaturelle, ou du moins 2. les *moyens* d'y arriver.

1. *Attaque contre la fin surnaturelle.* — Portée à l'*extrême*, elle nie la fin surnaturelle assignée au genre humain dans l'ordre actuel. Plus *modérée*, elle partage les hommes en deux groupes, l'un avec une fin surnaturelle, l'autre avec une fin naturelle.

a) La forme *extrême* se trouve chez les *rationalistes*, ennemis du surnaturel. Sans parler de ceux qui rejettent tout christianisme, il est des rationalistes qui se disent chrétiens, les *protestants libéraux*, parti très influent aujourd'hui dans les milieux protestants. Ils empruntent à saint Paul, et autres écrivains sacrés les formules d'une « *fin*, qui est la *vie éternelle*, » Rom., VI, 22, d'un « *héritage* qui nous est réservé dans les cieux, » d'un « *salut* prêt à être manifesté dans les derniers temps, » I Pet., I, 45, mais ils vident ces mots de leur contenu surnaturel. Le salut, pour eux, ou bien n'est pas dans une autre vie, ou n'est qu'une vague survivance, dont la conviction reste facultative.

b) Le naturalisme *modéré* ne rabaisse pas ainsi le salut que nous espérons. Il admet dans l'autre vie une *fin surnaturelle*. Aussi bien est-elle prouvée par les données scripturaires et patristiques. Voir GLOIRE, t. VI, col. 1393, 1402. A cette fin surnaturelle, le créateur avait déjà élevé le premier homme dès son origine, et en lui tous ses descendants. Voir ADAM, t. I, col. 372, 374. Même après la chute, quand Adam eut perdu pour lui et pour nous l'état de grâce, et donc les *moyens* d'arriver à cette *fin*, *ibid.*, col. 377, Dieu voulut bien les rendre en vertu des mérites futurs

du rédempteur promis, appliqués au premier homme par sa pénitence, *ibid.*, col. 379, à tous les autres par divers moyens avant et après Jésus-Christ; notre baptême en est le principal. Voir Baptême, t. II, col. 167 sq.; Péché originel; Rédemption. C'est la volonté salvifique, universelle *même après la chute.* Mais le naturalisme modéré conteste ici l'*universalité* de la fin *surnaturelle :* après la chute, une telle fin est promise aux « fidèles » seulement, à ceux qui auront la foi et le baptême; aux « infidèles », qui n'ont ni l'un ni l'autre, la fin surnaturelle n'est pas rendue : ils restent donc avec la fin *naturelle*, répondant à la nature humaine que le péché originel n'a pas détruite. On aperçoit cette solution dans la pensée de certains catholiques de nos jours. Accordons-leur, d'abord, que l'on peut *concevoir*, mais dans un *autre* ordre de choses, une fin *naturelle.* En créant le premier homme, le créateur aurait pu lui assigner comme fin dernière une béatitude naturelle, comportant une connaissance naturelle de Dieu plus satisfaisante pour l'esprit et le cœur que la nôtre en cette vie, mais infiniment inférieure à la vision intuitive, que Dieu n'était pas *tenu* de nous donner. Ce serait « l'état de pure nature » qui de fait n'a jamais existé, mais dont l'hypothèse sert par contraste à concevoir le surnaturel. Voir Grace, t. VI, col. 1590; Nature (*État de pure)*; Surnaturel.

Cette solution plus modérée n'en est pas moins inadmissible. — *a.* Elle suppose que l'homme, par l'effet du péché originel, a *cessé* d'être ordonné à la fin surnaturelle, à la vision intuitive. Mais c'est une fausse supposition. C'est précisément parce qu'il *resta* ordonné à cette fin, sans pouvoir désormais l'atteindre, qu'il fut dans un état anormal, comme une machine détraquée, et qu'aujourd'hui même il naît dans un état de déchéance et de désordre moral, produit de la prévarication du chef de la race. L'effet de cette prévarication a été seulement de lui enlever les moyens de parvenir à une fin qu'il *devrait* atteindre, ce qui le met dans un état de *privation* et non de simple carence, et lui fait perdre *pratiquement* la fin. De même, l'effet de la rédemption a été, non pas de lui rendre vers la *fin* surnaturelle une orientation, une destination éloignée, qu'il n'avait jamais perdue, mais la grâce sanctifiante, et autres *moyens* de salut liés à cette grâce. Dieu n'a donc pas assigné *deux fins* à la postérité d'Adam, ni par le fait de la chute permise, ni par le fait de la rédemption soit promise en général, soit appliquée en détail; qu'il s'agisse de fidèles ou d'infidèles, d'adultes ou d'enfants. Voir Baptême, t. II, col. 372, 373.

b. Si, dans l'ordre de providence que Dieu a choisi, il y avait une *béatitude naturelle* pour une partie des êtres humains, ce serait *surtout* pour le groupe immense des petits enfants morts sans baptême. D'après la doctrine catholique ils ne peuvent entrer au *ciel;* et quand même on admettrait en leur faveur, par quelque hypothèse plus ou moins risquée, quelque suppléance du baptême, qui les fasse entrer dans la béatitude surnaturelle, encore n'atteindrait-on qu'un certain nombre de cas, et non pas le groupe comme tel. Et pourtant ce groupe, pris comme tel, est le plus digne d'intérêt, puisqu'au péché originel ces enfants n'ajoutent pas, comme les adultes, des péchés personnels. Voyons donc si l'on peut admettre, dans les *limbes*, une « béatitude naturelle », mot parfois prononcé de nos jours. Non, si adouci que l'on se représente leur sort, si fortunés et si joyeux qu'ils soient, par ignorance ou autrement. La « béatitude » même naturelle comporte une exemption de tout mal. Or ils garderont éternellement en eux la tache du *péché* originel, qui est un grand mal; et ils sont « condamnés », disent les textes des conciles, à une *peine* correspondante, tout au moins à la privation de la vision béatifique qui leur était destinée; condamnation et privation qui sont un autre malheur. Pour les textes qui parlent de leur condamnation et de leur peine, voir Denzinger-Bannwart, n. 364, 693. Il ne faut pas pourtant les entendre (comme les jansénistes) de la peine du feu, et soufferte dans l'*enfer des damnés.* Voir Baptême *(Enfants morts sans)*, t. II, col. 364 sq. Augustin a beaucoup hésité sur ce dernier point.

2. *Attaque naturaliste contre les moyens de parvenir à la fin surnaturelle.* — Ces moyens sont surtout : les divers secours surnaturels et intérieurs de la grâce; l'acte de foi fondé sur la révélation surnaturelle; les autres dispositions à la justification, et la justification elle-même; les sacrements. On peut distinguer *deux genres* d'attaque : celle qui travestit tel ou tel de ces secours ou de ces actes, en mettant sous le nom qui lui est consacré ce que Dieu et l'Église n'y ont pas mis; et celle qui nie la nécessité de tel ou tel secours ou acte, entendu dans son vrai sens.

Premier genre d'attaque. — Pour ce qui est des secours de la *grâce*, Pélage changeait le contenu du nom traditionnel de « grâce », quand d'abord il y mettait le *libre arbitre*, sous prétexte que c'est un bienfait de Dieu, et, n'admettant que le libre arbitre, prétendait admettre la grâce; quand ensuite il restreignait le nom de « grâce » à des grâces extérieures, comme la révélation et les exemples du Christ; quand enfin, admettant (peut-être) un secours surnaturel intérieur, il le mettait dans la seule intelligence et non dans la volonté. Mais ces concessions progressives à la défense de la vérité catholique sont en dehors du sujet qui présentement nous occupe. Voir Grace, t. VI, col. 1568, 1636 sq. En dehors aussi de notre sujet, le travestissement de la *justification*, réduite par Luther et beaucoup de protestants à une simple imputation divine sans aucune transformation intérieure de notre âme pécheresse; ou par d'autres protestants de nos jours, très naturalistes, à une simple amélioration morale, obtenue par le travail de la volonté sur elle-même. Voir Justification. A la place de cette causalité *ex opere operato* qui distingue le *sacrement* proprement dit, les protestants ont mis l'aptitude vulgaire d'une cérémonie religieuse quelconque à produire une impression de foi et de piété. Voir Sacrement. Mais ce qui vient plus à notre sujet, c'est la déformation des concepts traditionnels de *révélation* et de *foi.* Pour Luther, la « foi qui justifie », c'est la persuasion absolue que possède le croyant de son propre salut, et pas autre chose. Il conservait pourtant l'adhésion à des dogmes; mais les protestants libéraux ont rejeté tout dogme, plusieurs même toute croyance religieuse. La « foi » devient un vague et aveugle *sentiment* religieux; pour d'autres, ce n'est que la connaissance naturelle de Dieu, ou la bonne volonté et l'intention droite, ou la poursuite de l'idéal. La révélation, base de la foi, subit des déformations correspondantes : elle devient cette idée, ou cette impression vague, qui excite le sentiment religieux; ou bien le spectacle de l'univers, qui amène à la connaissance naturelle de Dieu, ou la voix de la conscience, ou l'apparition d'un idéal moral. Faite immédiatement à chacun, cette prétendue « révélation » n'est pas *médiate*, comme la révélation évangélique historiquement transmise. S'ils admettent celle-ci, c'est en la confondant avec l'enseignement naturel des grands philosophes, ou avec l'inspiration des poètes. Nous avons longuement réfuté ailleurs ces fausses conceptions de la foi et de la révélation, voir Foi, t. VI, col. 57 sq., 82-84, 107-124, 135-145. Ces conceptions résoudraient facilement le problème du salut des infidèles : tous les païens vraiment *adultes*, au sens non seulement physique, mais intellectuel et moral, auraient ainsi à

leur portée la « révélation » et la « foi ». Mais une solution commode n'est pas nécessairement orthodoxe.

Second genre d'attaque. — Même en respectant, au moins en apparence, le *vrai concept* des divers moyens de parvenir à la fin surnaturelle, on peut les attaquer par la *négation* de leur *nécessité* pour atteindre cette fin. Notons ici que prétendre qu'un de ces moyens n'est pas nécessaire n'implique pas toujours que l'on nie la nécessité d'un autre, ni à plus forte raison de tous les autres. C'est ainsi que certains protestants qui nient la nécessité du baptême inutile pour le salut (même des enfants), proclament la nécessité de la foi ou de la grâce. Les pélagiens, ennemis de la nécessité de la grâce et en cela naturalistes, n'ont pas nié, semble-t-il, la nécessité de la foi appuyée sur la révélation, ni celle du baptême. Voir plus haut, *Solution pélagienne.*

Nous avons ici à examiner celles des solutions naturalistes de notre problème, qui nient la *nécessité de la foi* pour le salut. Sans parler des rationalistes qui rejettent la révélation elle-même et conséquemment la foi, on pourrait admettre la révélation (surnaturelle) et nier la nécessité de l'acte de foi, soit d'une manière *absolue* en prétendant que cet acte, pour qui que ce soit, est purement *facultatif*, soit d'une manière *mitigée* en reconnaissant sa nécessité pour le salut des *fidèles*, de ceux qui sont nés dans le christianisme, mais en prétendant que le moyen régulier et général pour le salut des *infidèles*, c'est de connaître Dieu par la raison seule, sans préjudice d'autres actes naturels qui peuvent être nécessaires du côté de la volonté et de la vie honnête, suivant les lumières naturelles de chacun. On aurait par là une solution assez facile du problème du salut des infidèles, mais une solution *hétérodoxe*. Montrons-le brièvement : *a)* pour la forme absolue, *b)* pour la forme mitigée. A cet examen théologique nous ajouterons *c)* un examen historique de divers auteurs à qui on a prêté une semblable erreur : l'ont-ils soutenue en réalité?

a) Forme absolue. — Faire de la foi un acte purement facultatif pour tout le monde, c'est contrevenir à la doctrine chrétienne, qui en fait un grave devoir, et un précepte divin, imposé dans l'ordre présent. Voir Foi, t. VI, col. 512; on y renvoie, pour établir ce précepte divin, à beaucoup de documents de l'Écriture, des Pères et du magistère de l'Église, précédemment donnés. Voir aussi les explications sur le précepte négatif et le précepte positif de la foi. *Ibid.*, col. 513.

b) Forme mitigée. — Supposer que chez les infidèles, pour arriver à la *seule* fin dernière de l'homme que Dieu ait voulue de fait dans l'ordre présent, à la fin surnaturelle, la lumière de la raison remplace régulièrement celle de la révélation et de la foi, c'est leur donner le droit de se renfermer dans le moyen qui leur est propre, de rejeter la révélation que les apôtres et les missionnaires viennent leur prêcher, et par une conséquence logique, d'enlever à ceux-ci le droit de venir leur parler de Jésus-Christ, de sa révélation et de sa rédemption, avec l'autorité de se faire écouter d'eux. Or on lit le contraire dans l'Évangile, où Jésus-Christ dit qu'en vertu de son pouvoir universel il envoie ses apôtres (et leurs successeurs) à toutes les nations, pour se les soumettre comme disciples, et les enseigner, et ainsi jusqu'à la fin du monde, Matth., XXVIII, 18 sq.; cf. Marc., XVI, 15 sq., où l'acte de foi est requis (chez tous les adultes), avec le baptême. Voir Église, t. IV, col. 2117. De plus, le concile du Vatican affirme que « l'élévation de l'homme à la fin surnaturelle rend absolument nécessaire la révélation, » sans doute avec la foi qui y répond. Denzinger-Bannwart, n. 1786. Donc, même en admettant que *par accident* et par le malheur des circonstances il y ait des gens privés de cette lumière et réduits à la seule lumière de la raison, on ne peut admettre que ce soit là *l'état normal et régulier* de quelqu'un, bien moins encore de la grande majorité des hommes. Sur la doctrine de saint Paul, que le salut *destiné à tous* est le salut *par la foi*, voir Capéran, *op. cit.*, p. 26-29.

c) Examen historique de quelques auteurs célèbres, accusés d'une solution naturaliste, les uns au moyen âge, d'autres à la Renaissance.

a. Moyen âge. — « Ce fut l'opinion de quelques catholiques, dit Suarez, que l'homme, dans un cas particulier, peut se sauver sans la foi, par la connaissance naturelle ou de Dieu ou du bien honnête, s'il fait ce qu'il peut pour éviter le mal et faire le bien. » *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 339. Suarez croit trouver une allusion à cette opinion dans le commentaire de saint Thomas sur l'*Épître aux Romains*, c. II. Le P. Pesch fait observer que ces anciens théologiens étaient si rares et si secondaires, que ceux qui en ont parlé n'en ont jamais donné les noms. *Theologische Zeitfragen*, V^e^ série, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. I, p. 11.

A côté de ces inconnus, un philosophe célèbre, Abélard, chef d'école même en théologie, voir t. I, col. 49, a été cité comme résolvant notre problème par la substitution pure et simple de la raison à la révélation et à la foi. Il a contre lui bien des griefs. Il a prétendu *démontrer* la Trinité par la raison; cette prétention n'était pas nouvelle; on la trouve avant lui, même chez saint Anselme. Abélard fut naturellement amené par là, comme plusieurs écrivains d'alors, à prêter la connaissance rationnelle de la Trinité à Platon et autres philosophes grecs, et même aux hommes en général. De son temps, cela n'a pas choqué. Ce que lui reproche saint Bernard, ce que le concile de Sens, confirmé par Innocent II, a condamné en cette matière, c'est qu'en paraissant défendre le dogme de la Trinité, il l'a *défiguré;* il l'a fait d'ailleurs d'une manière incohérente, allant tantôt à l'arianisme et tantôt au sabellianisme. Voir Abélard, t. I, col. 44, 45, et la discussion de ses autres erreurs sur les dogmes, col. 46-48. Il a erré sur la nature ou les propriétés de l'*acte de foi :* il a compromis le *motif propre* de cet acte, parce qu'il en a mal expliqué les rapports avec les actes de la raison qui lui servent de préambules, *ibid.*, col. 45; il a compromis la *fermeté* de la foi, comme le lui reproche saint Bernard, voir Foi, t. VI, col. 89; ces erreurs ne le forçaient pourtant pas à nier la *nécessité* de la foi pour le salut. Il a supposé trop facilement le salut des divers philosophes païens. Il leur a supposé même, avec une extrême partialité, tout ce qu'il y a de plus admirable en fait de vertus, d'ascétisme, de contemplation mystique. Cf. Capéran, *Le problème du salut des infidèles, Essai historique*, 1912, p. 173-177. Mais de tout cela suit-il qu'Abélard ait prétendu sauver ces philosophes par la seule raison philosophique, sans aucun acte de foi à la révélation? C'est en ce moment toute la question. La réponse à donner nous semble plutôt négative, si nous consultons ses écrits. « Peut-on prouver, dit-il, que ces philosophes n'aient pas *cru au Christ*, lui qu'une païenne, une sibylle, a prédit plus clairement que les prophètes? » *Introductio ad theologiam*, l. I, n. 15, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1008. Il croyait comme tous ses contemporains à l'authenticité des livres sibyllins, plus clairs en effet que les prophètes. « Qui pourrait affirmer, dit-il encore, que la foi de l'incarnation n'a été révélée à aucun d'eux comme à la sibylle, quand même on ne trouverait pas cette foi exprimée dans leurs écrits? » Et il cite une phrase de Platon qui pourrait d'après lui se rapporter au mystère de la croix. *Theologia christiana*, l. II, *ibid.*, col. 1172. Enfin il blâme parmi les erreurs « opposées à la foi catholique ou aux saines doctrines » cette opinion d'un professeur de son temps,

que « plusieurs, avant l'incarnation, ont été sauvés sans la foi à un rédempteur futur » *Introd. ad theol.*, l. II, n. 5, 6, col. 1056. Son blâme, en soi, est trop sévère, car de nombreux et graves théologiens, venus depuis, regardent cette vérité de foi comme n'ayant pas été *nécessaire* au salut *avant* l'incarnation, bien que toujours crue par des âmes d'élite, et sans préjudice de la question de sa nécessité *après* l'incarnation et la rédemption. D'ailleurs nous n'avons pas maintenant à examiner *quelles sont* les vérités indispensables au salut, mais seulement, si l'acte de *foi* à *quelque* vérité révélée (encore indéterminée) est indispensable. Sur cette question qui est la nôtre, le blâme infligé à ce professeur montre qu'Abélard exigeait comme *nécessaire* au salut des infidèles, même *philosophes*, la foi à des mystères tels que l'incarnation et la rédemption, à des mystères que les anciens philosophes auraient connus par révélation surnaturelle, puisque la révélation faite aux sibylles, à laquelle il a recours, était universellement regardée comme surnaturelle. « Ses *explications* des dogmes, sont, il est vrai, trop souvent empreintes de rationalisme; mais il a été et a voulu être un croyant sincère. D'avance il s'est toujours soumis au jugement de l'Église... Après la décision de Rome, sa soumission a édifié Pierre le Vénérable. » ABÉLARD, t. I, col. 41.

b. Renaissance. — Les *humanistes* furent entraînés encore plus loin qu'Abélard dans le culte des philosophes et des littérateurs païens. Sans parler de ceux qui renièrent le christianisme, d'autres élargirent leurs idées religieuses jusqu'à nier la nécessité de la révélation et de la foi pour le salut. Nous avons déjà nommé l'un des plus anciens, Marzio Galeotti, au XVe siècle. Voir col. 1737.

Au XVIe siècle, un des plus célèbres humanistes qui en marquèrent les débuts, Louis Vivès, dans un ouvrage latin qui lui valut la faveur d'Henri VIII d'Angleterre (1522), a un passage où il semble bien sauver les infidèles par la raison naturelle. Citons la vieille traduction : « Ceux des gentils qui suivaient nature pour leur guide, laquelle n'était pas souillée et corrompue par mauvais jugements et opinions, ont pu être aussi agréables à Dieu comme ceux qui ont gardé la loi mosaïque... Le même adviendra aussi en notre temps à celui, lequel n'ayant rien ouï dire de Jésus-Christ, étant né aux terres de l'Océan les plus éloignées, aura gardé les deux plus grands commandements, auxquels la Vérité même a affirmé que la Loi consiste et les prophètes, c'est d'aimer Dieu et son prochain... Tant et de si grande importance est d'avoir voulu être bon, bien que tu n'aies personne qui t'enseigne la vertu. Et à telle sorte d'homme que défaut-il sinon de l'eau? » *La cité de Dieu* (de S. Augustin)... *illustrée des commentaires de J. Loys Vivès*, le tout fait français par G. Hervet, chanoine de Reims, 2e édit., Paris, 1579, l. XVIII, c. XLVII, p. 214, 215. Cette idée de Vivès fut connue des protestants, rejetée par la plupart, acceptée de quelques-uns. Curioni, humaniste italien passé à la Réforme, émit des idées semblables dans ses dialogues *De amplitudine regni Dei*. Déféré au sénat de Bâle, il se défendit par une apologie où est cité le passage de Vivès. *Amœnitates litterariæ*, Francfort, 1730, t. XII, p. 611.

Peu après la publication de ces commentaires de Vivès, Zwingle, sous l'influence des humanistes, fit scandale parmi les protestants en ouvrant le ciel à une foule de païens fameux. Voir col. 1732. Après sa mort, ses disciples, ne voulant pas compromettre la nécessité de la foi, admise généralement par les protestants eux-mêmes, cherchèrent plutôt à y ramener la pensée du maître, en disant qu'il n'avait pas prétendu sauver ces grands hommes sans la foi, et qu'il leur supposait une révélation surnaturelle. Dieu n'a-t-il pas, de l'aveu de tous, parlé à plusieurs païens par une révélation semblable, extérieure ou intérieure? Les luthériens, au contraire, accusaient Zwingle, et pensaient que son extraordinaire bienveillance pour les infidèles dérivait d'un faux principe opposé à la nécessité de la foi, ce qui est assez vraisemblable, et c'est aussi l'idée qui a prévalu parmi les catholiques à son sujet. Voir Capéran, *op. cit.*, p. 244-247.

c. Théologiens catholiques du XVIe siècle. — Dominique Soto, dominicain, a incliné en un temps vers l'opinion de ces quelques inconnus de l'ancienne scolastique, qu'il mentionne lui aussi sans les nommer. Il admettait, et non sans hésitation, comme plus probable, que pour la période appelée avec une certaine équivoque le temps de « la loi de nature », celle qui va du péché d'Adam à la loi mosaïque ou « loi écrite », la foi n'aurait pas été nécessaire au salut, mais qu'il aurait suffi, du côté de l'*intelligence*, d'une connaissance purement *rationnelle et naturelle* de Dieu et de la rémunération future, bien qu'il fallût la grâce surnaturelle du côté de la *volonté*, pour faire les actes de contrition, etc., nécessaires à la justification. *Denatura et gratia*, Venise, 1547, l. II, c. XI, p. 139 sq. Il ne s'agissait donc, chez Soto, que d'une période bien éloignée dans la nuit du passé : cependant une brèche était faite à la doctrine de la nécessité de la foi. Mais deux ans plus tard, il changeait d'avis « après de plus mûres réflexions », disait-il, *op. cit.*, Paris, 1549, p. 143. Les excellentes raisons qu'il donna en faveur de cette rétractation, c'est qu'il serait dangereux d'attribuer à la connaissance naturelle tant d'influence en matière surnaturelle; que les Pères n'ont pas seulement soutenu la gratuité et la surnaturalité de la justification en général; mais encore affirmé que l'*initium fidei* vient lui-même de la grâce; enfin, qu'Augustin n'admettait, pour tous les temps depuis l'origine du monde, qu'une seule et même foi, la foi surnaturelle. *Op. cit.*, édition de Salamanque revue et corrigée par l'auteur, 1561, p. 126. Cf. Capéran, *op. cit.*, p. 256.

Un autre célèbre théologien du concile de Trente, le franciscain André Véga, souvent accusé d'avoir, pour le salut des infidèles, substitué la lumière de la raison naturelle à celle de la révélation et de la foi, a été mal compris. Il y prête, sans doute, par la façon oratoire que l'humanisme avait introduite jusqu'en théologie, surtout par l'abondance d'idées qui se pressent, et dont plusieurs, trop brièvement exprimées semblent contredire le reste; de sorte qu'on le juge trop sévèrement, si l'on s'arrête à un passage sans tenir compte de l'ensemble. Parcourons donc les chapitres où il commente ce que le concile dit de l'acte de foi comme disposition nécessaire à la justification de l'infidèle : ils en valent la peine. Un bon juge, le B. Pierre Canisius, fit imprimer en Allemagne, après la mort de Véga, une édition plus soignée et plus lisible de ses œuvres, où il déclare ne pas connaître de meilleur commentaire de la session capitale du concile de Trente, *De justificatione*, ni de meilleur antidote contre les erreurs de Luther et de Calvin. Non seulement Véga avait pris part à cette discussion, mais encore, au témoignage de Canisius, « il joignait à une magistrale science une égale sainteté, et fut des premiers parmi les théologiens si remarquables du concile. » *De justificatione doctrina universa, libri XV*, etc., *auctore... Vega, magistro Salmanticensi*, in-fol., Cologne, 1572, Préface de Canisius, *sub finem*. Nous lui consacrerons plusieurs colonnes, soit pour y prendre d'utiles explications du concile, relatives à notre problème, soit pour examiner avec lui une question préliminaire et fondamentale, c'est-à-dire comment les infidèles peuvent se procurer la connaissance rationnelle de Dieu, nécessaire préambule de la foi.

Après avoir montré que, dans leur énumération des dispositions pour être justifié, les Pères du concile ont eu raison de mettre l'*acte de foi* en premier lieu, cf. Denzinger-Bannwart, n. 798, Véga réduit leur doctrine sur cet acte à quatre points : *1er point :* « l'acte de foi (ainsi que les dispositions suivantes) procède *de la grâce* divine qui excite et aide à le faire. » *Ibid.*, et n. 813. Il ajoute que cette définition conciliaire « ôte toute valeur à l'opinion de quelques scolastiques, disant que nos forces naturelles suffisent à l'acte de foi. » Véga, *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio*, édition in-4°, Venise, 1548, l. VI, c. XII, fol. 60; édit. de Cologne, p. 89. *2e point :* « la foi est conçue (se reçoit) par l'audition. » *Ibid.* Le concile a en vue les mots *fides ex auditu*, Rom., X, 17, où saint Paul affirme la nécessité de la prédication pour transmettre la parole du Christ. Ce texte et d'autres seront plus loin commentés par Véga, et il en conclura que la grâce intérieure, comme « la vertu infuse de foi, reçue par l'enfant au baptême, » demande à se compléter par « la prédication extérieure et sensible, l'instruction donnée par l'homme, » le catéchisme. De même pour l'adulte infidèle, à la grâce actuelle doit s'ajouter l'instruction qu'il entend. C'est là « le cas *normal* considéré par le concile, » bien qu'extraordinairement Dieu remplace l'homme par l'ange ou par la révélation directe. « Ainsi la *proposition* des mystères à croire, faite par l'homme avec des motifs de crédibilité,... et la *foi humaine* » que l'on donne à cet homme, « précèdent d'ordinaire l'acte de foi divine, mais non pas rigoureusement dans tous les cas. » Édit. de Venise, c. XIII, fol. 61. *3e point :* « nous avons un libre mouvement vers Dieu par la foi », *libere moventur in Deum, credentes*, etc. Denzinger-Bannwart, n. 798. Deux choses dans ce membre de phrase : le mouvement *vers Dieu*, et la *liberté*. Véga explique aussitôt la première : « le concile veut dire que la foi s'attache au témoignage de Dieu, à l'autorité de Dieu, comme à son motif propre et essentiel. : C'est à l'autorité divine que nous croyons, dit saint Léon... Et c'est principalement par là, que la foi théologale se distingue de la foi humaine : celle-ci croit sur l'autorité des hommes, celle-là en Dieu seul, parce que Dieu a indubitablement révélé tout ce qu'elle croit. Aussi notre foi divine est-elle infaillible comme Dieu lui-même. » C. XII. Il expliquera la *liberté* de la foi au c. XIV : « Bien que la foi soit un acte de l'intelligence, faculté qui n'est pas libre, cependant cet acte présuppose une pieuse (et libre) affection de la volonté, affection qui le rend libre par une certaine participation. » Contre Luther, qui niait cette liberté, Véga cite les textes sacrés d'où on doit la conclure, ainsi que de la tradition. A l'objection protestante, que les juifs endurcis « *ne pouvaient pas* croire, » Joa., XII, 39, il répond avec saint Augustin, autorité admise de Luther : « Ils ne pouvaient pas, parce qu'ils ne *voulaient* pas, » *In Joa., P. L.*, t. XXXV, col. 1776; réponse donnée aussi par les autres commentateurs de cet Évangile, Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie. *4e point :* « Les Pères du concile, dit-il, font connaître ici l'acte de foi (qui prépare à la justification) du côté de son *objet*, de sa *matière*, c'est-à-dire de ce que l'on croit par cet acte. On croit, disent-ils, comme vrai tout ce qui a été divinement révélé et promis, et en particulier ceci, que Dieu justifie l'impie par sa grâce, à cause de la rédemption accomplie par le Christ Jésus. » *Ibid.* Un double *objet* est indiqué dans cette phrase; un objet *général :* « tout ce que Dieu a révélé et promis »; un objet *spécial :* la promesse divine de justifier le pécheur par la grâce, à cause de la rédemption. Pourquoi cet objet spécial? C'est que le concile ne parle pas ici d'un acte de foi quelconque, mais de celui qui doit disposer le pécheur ou l'infidèle à la justification, et qui le disposera en montrant à sa lumière surnaturelle les motifs des autres vertus, et en excitant ainsi l'espérance et autres dispositions du cœur qui sont nécessaires ou utiles à la justification, comme le repentir, l'amour, le ferme propos pour l'avenir, etc., tout ce qui constitue une conversion sincère et peut obtenir le pardon divin. Or il n'est pas d'objet particulier de foi, pas d'article de la révélation, dont la pensée ait autant d'efficacité pour atteindre ce but, que l'article de la bonté de Dieu, et de sa promesse de pardon fondée sur l'œuvre rédemptrice du Christ.

« Ce n'est donc pas sans raison, dit Véga en abordant une question difficile, que les Pères du concile ont fait ici mention de cet article. C'est celui qui, saisi par la foi, est le plus capable d'exciter en nous l'espérance de notre justification, et de nous faire arriver à ce but. Et c'est à la foi en cet objet, que les livres sacrés et les saints docteurs attribuent notre justification, le plus souvent et principalement... Il ne s'ensuit pas pourtant que la foi en cet article soit *absolument* nécessaire à *tous* pour arriver au pardon, et que la foi explicite en d'autres vérités, spéculatives ou morales, ne puisse la remplacer. Aussi saint Paul, Heb., XI, 6, cité aussitôt par le concile (Denzinger-Bannwart, n. 798), exige seulement, pour arriver à l'amitié divine, que l'on croie l'existence du vrai Dieu, et la récompense qu'il donnera un jour, » vérités de foi qui ne manquent pas d'aptitude à exciter l'espérance. « Et c'est une opinion commune parmi les théologiens qui ont commenté le IIIe livre des *Sentences*, dist. XXV, que pour être justifié il suffit d'avoir explicitement *ou implicitement* la foi au Christ, unique médiateur. Et tous ceux-là sont censés l'avoir eue implicitement, qui ont cru que Dieu est véridique dans toutes ses paroles et promesses, et qu'il offrira avec bonté tout ce qui est nécessaire au salut. Les Pères du concile n'ont pas exigé davantage dans le membre de phrase que nous expliquons. » S'ils y parlent explicitement de la rédemption par le Christ, ce n'est que « pour indiquer la voie commune (normale), par laquelle nous devons préparer les autres, ainsi que nous-mêmes, à la justification. » C. XV. « Ce que nous avons dit jusqu'à présent sur la foi, ajoute-t-il, peut éclaircir et confirmer ce passage du concile. Mais il reste à approfondir un peu plus cette question, si la foi est une disposition nécessaire à la justification. Qu'elle le soit en un certain sens, c'est très clair,... par exemple, quand nous voyons saint Paul si souvent attribuer la justification à la foi... Mais, y a-t-il eu des hommes justifiés sans la foi, ou peut-il y en avoir?. Voilà la question délicate; *hic opus, hic labor est.* Sans donner à cette question une réponse aussi expresse que possible, les Pères du concile semblent bien se prononcer pour la négative, en leur chapitre suivant c. VII, et plus clairement encore au c. VIII. » Véga, c. XVI.

Sur la question complexe et difficile qu'il vient de poser très nettement : Y a-t-il des *exceptions possibles* à la nécessité de l'acte de foi pour la justification et le salut, Véga déclare que malgré les études et les consultations faites par lui depuis de longues années, il n'est arrivé qu'à des probabilités assez grandes, qu'il soumet à un meilleur jugement. Il va les développer dans une série de chapitres, après un bref sommaire, c. XVII. Sa marche est à peu près celle-ci. Il prend d'abord la *foi explicite au Christ :* a-t-elle cette nécessité *absolue*, c'est-à-dire *sans aucune exception?* Viendra ensuite la *foi explicite en Dieu*, telle qu'elle est présentée dans l'Épître aux Hébreux, XI, 6 : a-t-elle cette nécessité absolue?

Foi explicite au Christ. — Nous venons de voir par son c. XV, que pour de bonnes raisons il ne la croit

pas *absolument* nécessaire. Un grand nombre de théologiens anciens étaient avec lui, pour les temps qui ont *précédé* la promulgation de l'Évangile faite par les apôtres dans le monde. Mais pour les temps qui l'ont *suivie*, plusieurs d'entre eux excluaient du salut, sans exception, *tous* ceux qui ont ignoré le Christ, sous prétexte que dans *tous* cette ignorance était coupable. Contre ces rigoristes, Véga commente un bel article de la *Somme*, où saint Thomas reconnaît, d'une manière générale et sans distinction de temps, qu'il y a des infidèles purement négatifs, « qui n'ont rien entendu dire de la foi (chrétienne)... Pour ceux-là vaut le principe : Personne n'est coupable de ce qu'il ne peut éviter, tout péché étant volontaire; et ce mot de saint Paul : « Comment croiraient-ils en celui dont « ils n'ont jamais entendu parler? Et comment enten- « draient-ils parler de lui, sans quelqu'un qui le leur « prêche? » Rom., x, 14. Et saint Thomas conclut que leur manque de foi n'est pas coupable; ils peuvent être condamnés pour d'autres péchés (contre la loi naturelle), mais non pour un péché contre la foi au Christ, comme lui-même l'a dit des juifs s'il n'était pas venu leur prêcher, Joa., xv, 22. *Sum. theol.*, II• II^{ae}, q. x, a. 1. Mais, disaient ces rigoristes, les prédicateurs n'ont pas manqué : les apôtres ont promulgué l'Évangile en tout pays. Véga leur oppose les faits. « Prenons, dit-il, ces peuples des Indes occidentales, découvertes de notre temps par l'industrie de nos Espagnols. On n'y trouve pas de vestige suffisant d'une prédication de l'Évangile dans ces régions. D'ailleurs, que des prédicateurs y soient autrefois venus, ou non, cela ne doit pas changer notre jugement sur ces peuples. Quand on les a découverts, tous ignoraient le Christ comme si on ne l'eût jamais prêché dans leur pays. N'est-ce pas là une ignorance inévitable, invincible?... Ce manque de foi au Christ n'est pas coupable en eux, quand même ce serait à cause de leurs graves péchés que Dieu se serait abstenu de leur donner la pluie bienfaisante de la doctrine évangélique. » Car ils n'ont pu voir, en commettant ces péchés, qu'ils risquaient par là de n'avoir pas la foi au Christ. D'une conséquence qu'ils n'ont pas *prévue*, on ne peut pas les rendre responsables, comme le faisaient d'anciens théologiens que Véga réfute ici. Pour l'un d'eux (Adrien), l'ignorance n'était invincible et excusable que dans ceux qui se conduisaient bien, jamais dans les *pécheurs;* ceux-ci, en péchant, devenaient responsables de ce que la prédication de l'Évangile n'arrivait pas jusqu'à eux, et rendaient ainsi coupable leur ignorance du Christ. D'autres (Gerson, etc.) semblaient ne pas admettre d'ignorance invincible pour les préceptes *de droit divin*, comme celui de la foi. D'autres (Guillaume d'Auxerre, etc.) disaient que Dieu ne permettra jamais que quelqu'un se trompe sur une vérité de foi quelle qu'elle soit, *sans sa faute*, et arrivaient ainsi à en faire une ignorance ou une erreur *coupable*. « Mais, dit Véga, Dieu n'a jamais promis, même au juste, un tel privilège » (*d'assistance* contre toute erreur contre la foi, s'il n'y met un obstacle coupable). C. XVIII. Sur cette opinion de Guillaume d'Auxerre, voir Foi, t. VI, col. 235. Ces anciens théologiens, avec leurs idées exagérées sur l'ignorance coupable des infidèles étaient, toute proportion gardée, les ancêtres de Baius et des jansénistes sur la même question. Voir notre 8^{e} principe, col. 1729. Véga ajoute contre eux ce raisonnement. « Si dans l'Église primitive, où le précepte divin de la foi au Christ était déjà en vigueur, et partiellement divulgué, la foi *explicite* au Christ n'était pas *absolument* nécessaire à tous, *avant* la prédication des apôtres aux nations (comme ces théologiens le concédaient), pourquoi n'en serait-il pas de même *après?* Même foi, même Évangile, même loi, avant et après. La promulgation de l'Évangile n'a pas rendu la loi divine plus dure, ni la justification plus difficile. Cette promulgation, sans doute, a diminué le nombre de ceux qui ignoraient invinciblement le Christ, et aggravé le péché de ceux qui l'ont rejeté (de mauvaise foi) : elle n'a pu exclure de la grâce de Dieu, ni de la béatitude ceux qui ont continué à l'ignorer avec la même bonne foi qu'auparavant. » C. XIX. Véga relève enfin des théologiens qui, de son temps, reconnaissaient des infidèles dispensés de la foi explicite du Christ à cause de leur ignorance invincible, et pouvant ainsi être *justifiés*, mais non pas *sauvés*. Il s'étonne d'une telle position. « Elle ne peut s'autoriser ni de l'Écriture, ni de l'Église, ni même d'aucun docteur ancien, que je sache. Ces infidèles, une fois justifiés, ne peuvent-ils mourir comme tout le monde, et s'ils meurent en état de grâce, ne seront-ils pas sauvés? Non, répondent-ils dans leurs écoles; quiconque a été justifié sans la foi explicite du Christ, une *loi* veut qu'il ne puisse mourir avant qu'il lui soit arrivé de deux choses l'une : ou de retomber par une faute grave dans l'état de péché (et de se perdre), ou de parvenir à la foi explicite du Christ (par une infaillible assistance de Dieu, et de là au salut éternel). Mais de grâce, réplique Véga, où est cette loi? Où Dieu l'a-t-il consignée? Par quelle preuve montrerons-nous qu'elle n'est pas le produit de notre cervelle?... Il n'est certes pas vraisemblable qu'il faille plus de formalités à un juste pour entrer dans la béatitude, qu'à un pécheur pour obtenir le pardon de ses crimes. » *Ibid.* Tout juste est héritier du ciel, ses bonnes œuvres le méritent et il l'aura *s'il meurt en état de grâce*. Concile de Trente, sess. VI, can. 32, Denzinger-Bannwart, n. 842.

Jusqu'ici Véga a soutenu ou des principes certains, ou des opinions théologiques permises, par exemple, quand il réclame comme nécessaire à la justification la foi au Christ, mais avec cette atténuation, qu'elle soit *explicite* s'il se peut, *implicite* dans le cas fréquent d'ignorance invincible du Christ. « Ceux-là, ajoute-t-il, sont censés l'avoir *implicitement* (c'est-à-dire en atteignant confusément son objet), qui croient que Dieu est véridique dans toutes ses paroles et promesses, et qu'il offre avec bonté tout ce qui est nécessaire au salut. » C. XV. En effet, ces choses « nécessaires au salut » indiquent confusément le Christ, puisqu'elles se résument dans le Verbe incarné et rédempteur, et dans l'application de ses mérites à l'âme. « Et ils sont sauvés par les mérites du Christ, ceux mêmes qui sont sauvés sans la foi explicite du Christ; ils sont justifiés par lui, ceux qui sont justifiés sans elle. » C. XIX. Ainsi la foi en Jésus Christ est *renfermée* dans la foi *explicite* en un Dieu véridique et bon, voulant nous sauver et nous promettant le nécessaire pour cela, cf. Heb., XI, 6. Ce qui ramène le difficile problème à la question suivante.

Foi explicite en un Dieu rémunérateur : est-elle *absolument* nécessaire à la justification? A cette question répondent les c. XX et XXI. Le c. XX a fait accuser Véga de naturalisme, comme s'il voulait sauver beaucoup d'hommes par la seule raison laissée à son évolution naturelle. Le passage est obscur; mais, sans défendre tout ce qu'il avance, nous croyons injuste cette accusation, et nous donnons de notre dire, d'abord et surtout, une preuve *indirecte*. On ne peut admettre qu'un logicien si exercé se contredise d'une manière criante, et sur le point principal en question, en deux chapitres consécutifs. Or au c. XXI, où il donne son jugement final, il soutient clairement la nécessité absolue, pour la justification, de l'acte explicite de foi proprement dite en un vrai Dieu, comme l'entend saint Paul, Heb., XI, 6; il dit même que le concile de Trente a *défini* cette nécessité. Donc au c. XX *il ne peut* sou-

tenir le naturalisme dont on l'accuse. Nous ne sommes pas du reste obligés de dissiper toutes les obscurités d'un auteur par une explication *directe* de sa pensée, ni surtout par une explication *certaine*. Le P. Pesch suggère une mise au point, assez plausible, des affirmations du c. xx les plus en désaccord avec le c. xxi : ce ne sont pas des affirmations catégoriques, inconditionnées; elles sont conditionnées par « l'hypothèse impossible de l'ignorance invincible de Dieu, dans laquelle Véga se place, » et qu'il *sait* impossible dans l'ordre actuel de providence. *Prælectiones*, t. xiii, n. 438 (de la *3e édition)*, p. 240. Cette explication s'appuie sur le texte même de l'auteur espagnol, qu'il nous faut parcourir. Au début du c. xx, il se pose cette difficulté : « Si l'on peut être justifié et sauvé sans la foi explicite au Christ, on peut l'être aussi sans la foi explicite à un article quelconque, voire avec l'ignorance de Dieu lui-même (pourvu qu'elle soit) invincible. Car il y aura *même raison* pour l'un et pour l'autre, s'il y a une même ignorance; et la foi en Jésus-Christ n'est pas *moins nécessaire* à tous maintenant pour la justification, que la foi en Dieu. » Véga, après ce qu'il a dit, au c. xv, ne devrait pas trouver cette objection si « pressante »; il en a déjà démoli la base. La foi au Christ doit être absolument en *tous*, mais d'une façon ou d'une autre, explicitement ou implicitement; et si elle peut ne pas être explicitée chez certains (comme il l'a montré par de bonnes raisons), c'est parce qu'elle est renfermée *implicitement* dans leur foi *explicite* en Dieu. Celle-ci doit donc se trouver en tous *explicitement*, pour que la foi du Christ soit en tous, au moins d'*une certaine façon;* il n'y a donc pas la même espèce de nécessité dans l'une et dans l'autre; la foi *explicite* au Christ est *moins nécessaire* que celle en Dieu, et il faut nier cette prétendue *parité* qui sert de base à l'objection. Mais Véga tient à dire que *si l'on supposait* en quelqu'un l'ignorance de Dieu, sans faute de sa part, et en même temps l'observation de ce qu'il connaît de la loi naturelle avec le repentir de ses fautes passées en tant qu'opposées à la droite raison, dans cette double hypothèse la grande miséricorde de Dieu ne pourrait repousser celui qui ferait son possible, ne pourrait le laisser mourir ainsi sans le justifier, ne pourrait le condamner après sa mort. Véga ne dit pas qu'il y ait des gens réunissant toutes ces conditions; il dit : « S'il y en avait, *si qui tales essent;* » et au c. xxi il s'appliquera à montrer qu'il n'y en a pas. Sur cette question, voir Ignorance, t. vii, col. 735, 2°, et 736.

On peut dire aussi de cet esprit chercheur, qu'au c. xx, où il touche à la question plus difficile de l'ignorance du vrai Dieu, il entrevoit bien des cas possibles, et plusieurs solutions du problème des infidèles, et que dans l'embarras d'en choisir une avec assurance et de tout traiter au long, il se contente de jeter des idées, un peu pêle-mêle, qui peuvent suggérer diverses solutions, différentes toutefois de la solution naturaliste et hétérodoxe. Ainsi il entrevoit dans l'infidèle trois cas possibles : « ignorer Dieu complètement; avoir une certaine opinion de son existence; en avoir l'évidence par la lumière naturelle », mais non par la foi divine. Ce qui nous intéresse, ce sont quelques remarques utiles à nous diriger vers une bonne solution. « Dieu est plus porté à la miséricorde qu'à la punition » et tient compte de ceux « qui font leur possible », sans multiplier cependant les « miracles » outre mesure. « Il faut bien du temps, dit-il, pour qu'ils puissent arriver à la foi d'un seul Dieu, ces infidèles qui habitent des terres fort éloignées de qui peut les instruire. A ceux qui font leur possible, direz-vous peut-être, Dieu accordera *aussitôt* la foi, et les illuminera contre l'erreur ou l'ignorance des choses nécessaires au salut. Mais comment le savez-vous, quand saint Paul affirme la nécessité du prédicateur?... D'ailleurs nous ne cherchons pas ce que Dieu fera miraculeusement, mais (avant tout) ce qu'il fera suivant la loi commune établie par lui. Il ne peut avoir établi pour la plupart des hommes, qu'ils ne puissent être justifiés sans un miracle (pour chacun d'eux); ce serait contraire à sa très douce providence (qui aime à faire agir les causes secondes)..., contraire à ce que demande la vie d'épreuve sur la terre » (où le surnaturel se cache pour laisser à la foi plus de mérite). Vers la fin du chapitre il jette une autre idée, que Ripalda saura recueillir et mettre en œuvre de manière à éviter une solution purement naturaliste. « Dans les autres commandements de Dieu, dit Véga, on ne trouve pas une telle rigueur. Si l'acte commandé n'est pas possible, c'est assez d'en avoir le *vœu*, même implicite. Pour n'avoir pas accompli cet acte, on ne sera pas privé de la grâce ou de la vie éternelle, pourvu que l'on soit prêt à le faire (si l'on pouvait), et à observer aussi les autres (graves) préceptes que l'on connaîtra. Nous avons montré que ce *vœu* ou désir suffit à la place du baptême, quand il y a impossibilité de le recevoir. De même pour le sacrement de pénitence... Pourquoi le seul précepte de *croire* sera-t-il plus rigoureux que les autres? Pourquoi l'interpréter plus durement? » Nous répondrons ailleurs à ces interrogations; mais enfin quelques théologiens catholiques ont admis cette opinion depuis; elle n'est pas clairement condamnée, et on ne peut la confondre avec le naturalisme. On remarquera que Véga ne parle jamais, pour l'acte de foi, que d'une *nécessité de précepte;* ce n'est que plus tard que les théologiens ont approfondi le concept de la *nécessité de moyen;* il y avait des progrès à accomplir en fait de précision théologique.

Au début du c. xxi, il rappelle qu'il vient de parler d'une pure hypothèse ou plutôt d'un ensemble de pures hypothèses, et il montre, encore que trop sommairement et imparfaitement, les raisons qui en rendent la réalisation impossible, du moins dans l'ordre actuel de providence : « Observer la loi naturelle, se repentir de l'avoir transgressée par le péché; et en même temps ignorer invinciblement le seul maître du monde, le législateur, avec son gouvernement (providentiel), voilà qui ne se peut guère. » Et même pas du tout! Sans un « législateur », pas de « loi »; sans Dieu ou sans connaissance de Dieu, pas d'obligation proprement dite, et donc pas de morale solide; pas de « péché » au sens propre et théologique, c'est-à-dire d'offense *de Dieu :* on n'offense pas celui que l'on ignore d'une ignorance invincible et innocente. Conséquemment pas de « justification » véritable et menant au ciel : la justification, concept théologique, est essentiellement une rémission des « péchés » et une réconciliation avec *Dieu*, connu par l'adulte. Qu'un homme, ignorant Dieu invinciblement, se repente de fautes passées « en tant qu'opposées à la droite raison », cela ne lui donne ni disposition ni droit à la « justification »; il faudrait se repentir de « péchés » proprement dits, et se repentir *à cause de Dieu offensé.* Du reste, il ne peut y avoir non plus de « condamnation » à l'enfer : une telle sentence postule une offense de Dieu, et une grave offense. *S'il pouvait arriver* qu'on se tournât vers un désordre réprouvé par la droite raison, sans aucune aversion à l'égard de Dieu, sans savoir même que l'on offense Dieu, il n'y aurait pas là péché *mortel.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. xx, a. 3. Ainsi l'ensemble des hypothèses susdites porte en soi une multipl contradiction; et il n'y a pas à s'en préoccuper davantage. « Bien qu'on puisse, par la lumière naturelle de la raison, dit ensuite Véga, arriver à connaître sur Dieu ce que j'ai dit (un seul Dieu, législateur de la loi

naturelle, et gouvernant le monde par sa providence), il y faut cependant beaucoup de temps, et des esprits qui surpassent le vulgaire. » C'est ce qu'avait si bien développé saint Thomas, *Contra gentes*, l. I, c. IV. Véga indique alors les moyens soit préternaturels, soit simplement providentiels, que Dieu, dans l'ordre présent, ajoute à la faculté naturelle pour assurer même au vulgaire, s'il veut s'en donner la peine, ces connaissances, préambules nécessaires de la foi et de la justification. D'abord, Dieu a donné « la doctrine théologique, qui a été toujours requise pour que, en partie par elle, en partie par la lumière naturelle, les hommes puissent saisir l'existence de Dieu (avec les attributs énumérés) et en être tout à fait persuadés. » C'est à peu près ce que dira le concile du Vatican sur le *pouvoir* de la *raison*, qui n'empêche pas l'*utilité* ni même une certaine *nécessité morale* de la *révélation* des vérités rationnelles sur Dieu. Denzinger-Bannwart, n. 1785, 1786. Cf. DIEU, t. IV, col. 825 sq. La « doctrine théologique » dont parle Véga est, comme on sait, fondée sur la *révélation*, qu'elle explique et adapte à tous les esprits, à tous les temps et à tous les siècles, sous la direction du magistère infaillible de l'Église. Ensuite, continue notre auteur, « la majesté divine, sans mérite de notre part, a eu toujours de tels soins *de providence* pour donner à chacun ces premières connaissances nécessaires, qu'il n'est pas vraisemblable qu'un homme quelconque puisse ignorer Dieu sans qu'il y ait de sa faute » (du moins après un certain temps). Ces *secours de la Providence*, naturels ou préternaturels, ne sont pas nécessairement des miracles proprement dits et constatés comme tels; nous avons vu que Véga n'aime pas recourir à la multiplication de tels miracles. Quoi qu'il en soit, Dieu peut sans l'enseignement des hommes, de même qu'avec cet enseignement, éveiller des idées religieuses dans les âmes, au moins si elles sont droites et sincères, si elles cherchent la vérité; il peut appliquer leurs facultés avec une grande intensité à bien saisir les vérités religieuses que la raison peut connaître et à les bien retenir, et il ne manquera pas d'employer des secours de ce genre quand la privation des moyens de salut, ne provenant pas d'une volonté criminelle de l'homme, retomberait sur la volonté salvifique universelle en la privant de sincérité. Exiger un secours *objectif*, tel que la révélation divine, base de la foi salutaire, comme nécessaire à toute connaissance de Dieu, serait du *fidéisme;* exiger en certains cas un secours *subjectif*, tel qu'une action de Dieu, même extraordinaire, sur nos facultés, — sur la volonté pour l'exciter à de bonnes dispositions morales qui aident à l'intelligence, sur l'intelligence elle-même pour lui faire produire avec lucidité et force ses actes propres, sans leur enlever leur caractère de certitude *rationnelle*, — voilà qui n'est point condamné, et reste dans le champ des hypothèses permises. Voir DIEU, t. IV, col. 860-862; cf. 856.

Voici enfin le passage très important du c. XXI, où Véga soutient que la nécessité absolue de l'acte de foi pour la justification est définie par le concile de Trente. « J'attribue, dit-il, à une providence et à une inspiration divine que tous les Pères du concile, sans avoir eu là-dessus une discussion bien longue, aient reconnu comme certain, et même *défini*, qu'absolument personne n'a obtenu la justification sans la foi. Denzinger-Bannwart, n. 799. Quelqu'un dira peut-être qu'ils parlent ici de la *vertu infuse* de foi; ou bien (s'il s'agit de l'*acte* de foi), qu'ils exposent la loi générale et la voie commune (comportant des exceptions). Et ces autres paroles du concile : *Fides..., radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo (ibid.*, n. 801), on dira qu'on peut leur faire signifier, non pas la nécessité absolue de la foi, mais seulement une nécessité de croire analogue à celle du baptême dans ces paroles du Christ : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua*, etc. (Joa., III, 5; on sait que cette nécessité comporte des exceptions) Ou enfin l'on dira que les Pères, et saint Paul lui-même, Heb., XI, 6, dans cette phrase : *Sine fide impossibile est*, etc., entendaient sous le mot *fides* une connaissance *quelconque* de Dieu. Mais pour nous, aucune de ces échappatoires, de ces tergiversations ne nous plaît. Si nous examinons bien ce que se proposaient les Pères, et toutes les circonstances (Véga, présent à tout, pouvait en juger), nous verrons clairement qu'ils ont défini comme ayant toujours été nécessaire à la justification la foi actuelle et proprement dite, suivant la doctrine de saint Paul et des docteurs cités; et cela très raisonnablement, car avant tout il est nécessaire, pour obtenir la vraie justice, de captiver nos intelligences pour rendre hommage à notre seul Dieu et législateur suprême. » Ainsi ce grand théologien signale et rejette tous les faux-fuyants que nous aurons à réfuter, en expliquant les textes décisifs soit du concile de Trente, soit de l'Épître aux Hébreux.

Nous terminons ici l'examen *historique* des auteurs accusés de naturalisme par négation de la nécessité de la foi. Pour les temps plus rapprochés de nous, les accusés sont plus connus et la solution plus facile. Par exemple, que faut-il penser des *modernistes* à cet égard? Comme ils employaient les expressions catholiques de « révélation », de « foi », etc., sans avertir d'abord qu'ils les détournaient de leur sens usuel, on a hésité sur leur compte pendant un certain temps. Mais ensuite eux-mêmes se sont déclarés, soit par des paroles plus franches, soit par le fait de leur séparation; et le jugement du Saint-Siège est venu encore nous éclairer et nous fixer. Étant donnée leur doctrine sur l'expérience religieuse, qui est pour eux le fond de la religion, il s'ensuit nécessairement, dit l'encyclique *Pascendi*, « qu'une religion quelconque, sans en excepter celle des *païens*, doit être jugée vraie. Car pourquoi n'y aurait-il pas là des expériences religieuses?... Les modernistes ne s'y opposent point; bien plus, ils prétendent, les uns en termes voilés, les autres ouvertement, que toutes les religions sont bonnes. » Denzinger-Bannwart, n. 2082.

III. THÈSE FONDAMENTALE POUR LE CHOIX DE LA MEILLEURE SOLUTION. — Il s'agit de prouver ceci : « pour la *justification* de l'adulte, l'acte de foi (au sens *strict)* est *de nécessité de moyen*, en lui-même, *absolument* et sans aucune suppléance. » Nous exposerons d'abord l'état de la question, puis les preuves principales : documents de l'Église, Écriture sainte et tradition des Pères, réponse aux objections.

1. ÉTAT DE LA QUESTION. — Nous avons à expliquer les termes de la thèse, et la pensée de ses principaux adversaires (Ripalda, Gutberlet).

1° *Explication des termes.* — 1. Cette thèse étant tenue pour certaine par la très grande majorité des théologiens, un catholique instruit, capable de discuter le difficile problème du salut des infidèles, ne peut la regarder comme de peu d'importance, ni en éviter l'examen. Cette enquête du reste lui permettra de bien choisir parmi les nombreuses solutions que ce problème a reçues; car, si après l'étude de cette thèse il en reste persuadé, non seulement par l'autorité de ce grand courant théologique, mais encore et surtout par la valeur intrinsèque des preuves, il devra logiquement s'interdire ensuite toute solution *contraire*, pour attrayante et simple qu'elle paraisse. Il doit donc avant tout examiner cette thèse et la valeur de ses preuves : voilà pourquoi nous l'appelons *fondamentale*. Les théologiens placent généralement la question de la nécessité de la foi *après* avoir expliqué la nature assez complexe de cet acte, comme la méthode le demande. Pour nous, ayant

longuement expliqué la nature de l'acte de foi, nous avons renvoyé, pour l'étude plus profonde de sa *nécessité*, au présent article sur le salut des infidèles, où elle joue un rôle si important. Voir Foi, t. VI, col. 514.

2. *Pourquoi les mots « adulte » et « justification »?* — Nous parlons de l'*adulte*, parce que seul il est capable d'un acte raisonnable, moral et surnaturel, comme la foi; l'enfant qui meurt baptisé avant l'âge de raison est justifié et sauvé, mais sans acte qui le dispose à la justification; Dieu n'exige pas de lui ce dont il est incapable. Quelques personnes, adultes quant au développement du corps seulement, peuvent être baptisées (et justifiées) comme le sont les petits enfants, sans témoigner leur volonté, sans instruction, sans acte de foi, etc. Le nouveau droit canonique dit cela de ceux dont l'aliénation mentale est continuelle, et a commencé avant l'âge de raison. Can. 754. Voir Baptême, t. II, col. 279, 280.

Nous disons : « pour la *justification* de l'adulte » au lieu de : « pour le *salut*... » Cela revient au même : car pour avoir le salut, la vie éternelle, il faut avoir été justifié en cette vie. Voir 2e et 3e principes, col. 1728. Il y a même une raison de regarder plutôt la nécessité de la foi pour la justification, que celle de la justification ici-bas pour le salut. Cette dernière *nécessité* est estimée par tous les théologiens catholiques, sans exception, comme aussi absolue que possible, et cela avec certitude. Il n'en est pas de même de la première : quelques théologiens doutent qu'elle soit absolue et sans aucune suppléance. Notre thèse les réfutera, mais notre thèse est controversée entre catholiques, et libre tout au moins en ce sens, que nos adversaires ne sont pas hétérodoxes. Tout catholique est tenu d'admettre au moins d'une manière vague et générale la nécessité de la foi pour la justification, mais non pas avec la *précision* que nous avons posée. C'est donc là en définitive qu'est la difficulté, le nœud du problème, que l'on ne peut éviter, et que notre thèse aborde.

3. *Foi stricte et foi large.* — Notre thèse établit la nécessité absolue de « l'acte de foi au sens *strict.* » On entend par là l'assentiment donné à une vérité religieuse, non pas pour une raison quelconque, mais à cause de l'*autorité de Dieu* comme *témoin* de cette vérité; c'est une question de motif intellectuel. Voir Foi, t. VI, col. 107 sq., 115-118. Ce motif de l'autorité divine exige une révélation surnaturelle et proprement dite. *Ibid.*, col. 123 sq., 138-142. La « foi au sens *large* » est déclarée *insuffisante pour la justification*, par une condamnation d'Innocent XI sur laquelle nous reviendrons. Denzinger-Bannwart, n. 1173. On entend par « foi au sens large » l'assentiment donné non pas à une révélation surnaturelle et proprement dite, mais à la « révélation naturelle », par exemple, au spectacle de l'univers matériel si bien ordonné qui nous « révèle » Dieu son auteur. Il n'y a pas ici révélation divine au sens propre, à savoir un témoignage de Dieu, mais plutôt « le témoignage des créatures, » comme dit la proposition condamnée par Innocent XI. Il manque dès lors le motif intellectuel essentiel à la foi qui dispose à la justification; il manque l'hommage caractéristique rendu à l'autorité de Dieu par le fait que, sur sa seule parole, les croyants adhèrent à l'objet d'une affirmation divine, fût-il mystérieux. Autre exemple de « révélation naturelle » : la voix de notre conscience, qui est au sens large la parole de Dieu. Dire sans aucun correctif ni restriction que la foi *large* suffit à la justification ou au salut, c'est le faux principe de la solution *naturaliste* de la question des infidèles, déjà rejeté plus haut, col. 1744 sq. Mais quelques théologiens catholiques, comme nous allons le voir, ayant *ajouté* à la foi large tel ou tel élément d'ordre surnaturel, et restreint son usage, méritent par là de n'être pas confondus avec ces naturalistes et ces hérétodoxes. C'est leur position que nous devons examiner dans la thèse présente, dont ils sont précisément les adversaires.

4. *Nécessité de précepte, et nécessité de moyen.* — Une chose est « de nécessité de précepte » pour le *salut*, quand la loi divine la rend gravement obligatoire : il y a alors « nécessité » d'obéir à ce « précepte », à ce commandement divin, si je ne veux, par un péché mortel, compromettre mon salut éternel. Cette notion est fort simple, et a toujours été d'un grand usage. Il n'en est pas de même de la « nécessité de moyen; » notion plus complexe, qui ne semble pas encore commune parmi les théologiens au temps du concile de Trente. Y a-t-il des choses nécessaires aux *justes* pour leur *salut*, « de nécessité de *moyen?* » Quelques-uns le pensent; mais peut-être n'y a-t-il plus pour les *justes* qu'une nécessité de *précepte;* pour *pouvoir* être sauvés, et n'être pas dans la nécessité de se perdre, ils n'ont qu'à conserver leur état de grâce par l'observation des préceptes *sub gravi* qu'ils rencontrent, observation toujours possible avec les secours divins qui sont la suite de leur état, que Dieu leur a promis et qui ne leur manquent jamais. Voir la condamnation de la 1re proposition de Jansénius, Denzinger-Bannwart, n. 1092. En tout cas, nous ne nous attarderons pas à cette question. Notre thèse, en effet, ne regarde que le *pécheur*, qui a besoin tout d'abord de la « justification »; et c'est le cas général de tous les *infidèles :* ils manquent de l'état de grâce, au moins à cause du péché *originel;* pas de baptême qui le leur ait enlevé dans leur enfance, et au péché originel ils ont pu ajouter des péchés personnels et mortels; il faut donc qu'ils puissent parvenir tôt ou tard à la *justification.* C'est là seulement, que, dans cet article nous avons à faire intervenir la notion de la « nécessité de moyen ». D'ailleurs, c'est là aussi, que cette notion trouve son plus clair exemple, et qu'on peut le mieux la distinguer de la « nécessité de précepte » déjà connue. Dans l'explication de cette différence, nous irons encore du plus facile au plus difficile.

a) Explication première et plus facile de la différence entre ces deux nécessités. — On les a distinguées d'abord, et facilement, par l'effet différent que produit sur elles l'*ignorance invincible :* par le fait de cette ignorance, la nécessité de précepte cesse, la nécessité de moyen ne cesse pas. L'ignorance invincible excuse complètement de la transgression d'un *précepte* quelconque, en dépit des jansénistes. Voir 8e principe, col. 1729. Tant qu'elle demeure invincible, elle fait pratiquement cesser l'obligation du précepte; car elle enlève à l'homme, sans qu'il y ait de sa faute, la connaissance de son obligation, connaissance essentielle à la pleine délibération de son intelligence et au libre choix de sa volonté; Dieu ne peut alors lui commander un bon choix, puisqu'il ne commande pas l'impossible. Mais de ce que l'ignorance invincible ait cet effet *négatif* d'empêcher dans l'homme la liberté et la responsabilité d'un mal, et par suite d'empêcher que ce mal ne prenne un caractère moral et ne devienne *péché*, il ne s'ensuit nullement qu'elle puisse avoir l'effet *positif et surnaturel* de produire la vie de l'âme, et de procurer par la « justification » la grâce sanctifiante à qui ne l'a pas; de même que l'ignorance invincible ne suffirait pas à rendre la santé et à sauver la vie du corps à un moribond qui se tuerait par préjugé, quand bien même elle l'excuserait du *péché* de suicide; le *moyen* nécessaire serait un médecin peut-être, ou du moins un miracle : mais l'ignorance invincible se heurte inutilement à cette *nécessité de moyen.*

« Le moyen, dit Suarez, n'est pas seulement nécessaire à cause du précepte (qui l'impose), mais surtout à cause de son influence et de sa causalité, que l'ignorance ne supplée pas, quand même elle excuserait du péché. » *De fide*, disp. XII, n. 3, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 335. Du reste quand une chose est de nécessité de *moyen* pour la justification, et conséquemment pour le salut, il y a en général un *précepte* divin de prendre ce moyen; alors les deux nécessités, quoique distinctes, sont réunies; de là ces mots « seulement.., surtout » dans ce passage de Suarez. Telle est la notion de la nécessité de moyen, d'après beaucoup de théologiens. Une chose est de nécessité de moyen « si sans elle on ne peut obtenir le salut (ou la justification), quand même on ne serait pas coupable de l'omettre », *sine qua, etiam inculpabiliter omissa, salus haberi nequit.* Voir GRACE, t. VI, col. 1571, où la nécessité de la grâce sanctifiante pour la justification et le salut est donnée comme exemple de la nécessité de moyen. Véga reconnaissait que les Pères de Trente avaient affirmé la nécessité absolue de l'acte de foi pour la justification des adultes, sans exception ni suppléance; voir col. 1752. Mais il avait peine à concilier cette « providentielle » affirmation avec la possibilité, chez les païens, de l'ignorance invincible soit de la foi divine soit de ses préambules indispensables. La seule voie de conciliation qu'il trouva fut de nier enfin, très arbitrairement, la possibilité de cette ignorance invincible en qui que ce fût. Une voie plus sûre eût été la conception de la nécessité de moyen, qui semble lui avoir manqué. Elle n'eût pas, sans doute, résolu les difficultés du problème du salut des infidèles; mais elle lui aurait donné une orientation plus juste.

b) Complément nécessaire de cette explication. — Tout en répondant à une vérité, cette explication n'est pas complète, comme l'ont constaté ensuite les théologiens. Pour avoir une classification qui *cadre avec tous les faits* qu'elle résume, on a été amené à distinguer *deux espèces* de nécessité de moyen.

La *première* et la principale est celle où le moyen, non seulement n'admet pas, comme le précepte, d'être suppléé par l'ignorance invincible, mais encore n'admet absolument aucune suppléance; il doit exister lui-même dans sa réalité, *absolute in re*, disent les théologiens. La *seconde* admet une suppléance; exemple : la nécessité du baptême pour que l'adulte puisse arriver à la justification. Le désir du baptême, appelé souvent « baptême de désir », peut *suppléer* (comme nous le savons par la tradition) le véritable baptême, le « baptême d'eau. » Celui-ci n'est donc pas nécessaire absolument dans sa réalité, *absolute in re*, mais en réalité ou en désir, *in re vel in voto*. Il suffit même que le désir ou « vœu » du baptême soit *implicite*, c'est-à-dire contenu dans un autre acte. Cet autre acte est la contrition parfaite, qui a le privilège de justifier immédiatement le pécheur; elle contient comme élément le ferme propos d'accomplir tout ce qui sera gravement obligatoire; il y a là, pour l'adulte non baptisé, un vœu implicite du baptême, la réception du baptême se trouvant, qu'il le sache ou non, parmi ses graves obligations; en voulant accomplir celles-ci, il veut donc implicitement et confusément celle-là. Toute cette doctrine, qui doit servir à expliquer en partie la justification des infidèles, est exposée par le concile de Trente : « La contrition (ou repentir en général, avec ferme propos pour l'avenir) est quelquefois rendue *parfaite* par la charité (c'est-à-dire par le motif le plus parfait de repentir, l'amour de Dieu que nous avons offensé), et alors elle réconcilie l'homme avec Dieu (c'est la « justification ») avant même que le sacrement ne soit reçu de fait. » Toutefois ce résultat immédiat de justification « ne doit pas être attribué à l'influence de la contrition sans l'influence du *vœu* du sacrement *inclus* en elle. » Sess. XIV, c. IV, Denzinger-Bannwart, n. 898. Voir CONTRITION, t. III, col. 1685. Il est vrai qu'il s'agit ici du sacrement de pénitence, et non pas de baptême. Mais le concile a dit précédemment : « Le repentir a été de tout temps (et est encore) *nécessaire* à tous les adultes en état de péché mortel pour obtenir l'état de grâce et de justice, même à ceux qui demandent le sacrement de *baptême*. » *Ibid.*, c. I, n. 894. Et plus loin : « A ceux qui sont tombés après le baptême le sacrement de pénitence est nécessaire pour le salut, *comme* le baptême est nécessaire à ceux qu'il n'a pas encore régénérés ». Même espèce de nécessité. *Ibid.*, c. II, n. 895. Les théologiens ont donc raison d'appliquer au baptême des adultes tout ce que le concile, à propos du sacrement de pénitence, dit de la nécessité du repentir comme disposition, de la nécessité du sacrement *in re vel in voto* pour la justification, enfin du vœu implicite, *inclus dans la contrition* elle-même. Du reste, le concile affirme ailleurs plus directement que la justification « ne peut se faire sans le baptême ou le vœu du baptême. » Sess. VI, c. IV, n. 796.

Objection. — « N'y a-t-il pas de l'arbitraire à prêter au baptême une certaine nécessité de *moyen*, tandis qu'à d'autres actes, aussi nécessaires pour la justification ou le salut, on ne daigne accorder qu'une nécessité de *précepte?* » — *Réponse.* — Il n'y a pas d'arbitraire, si cette différence de traitement et de classification est fondée sur une différence réelle entre les choses. Le baptême est un véritable *moyen*, c'est-à-dire une cause *positive* et *proportionnée* à la fin à atteindre, parce qu'il est cause positive de la justification (sacrement et sacrement des morts), et lui est proportionné par sa surnaturalité. De plus, pour la justification *première*, il est le moyen *normal*, par institution divine; que la contrition parfaite (autre cause surnaturelle), avec le vœu implicite d'être baptisé qu'elle contient, soit admise par la volonté divine (pour le salut d'un plus grand nombre) à suppléer le baptême, cela ne détruit pas la prérogative de celui-ci comme moyen normal. On en dira autant du sacrement de pénitence : à l'égard des baptisés qui ont perdu la première justification, il est le moyen normal de la seconde. Au contraire, il y a des choses exigées par un grave précepte, qui se trouvent être des conditions très nécessaires de la justification, je l'avoue, mais qui n'ont point par rapport à elle la nature du *moyen*, encore moins de moyen *normal*. Par exemple, la restitution d'une somme volée, enjointe par un grave précepte, est une condition très nécessaire à la justification du voleur; car le repentir et le ferme propos, absolument nécessaires au pardon, ne seraient ni sérieux ni sincères, si le coupable ne se décidait à rendre le bien d'autrui. Mais Dieu n'a pas institué la restitution comme moyen général et normal de justification, puisqu'elle ne regarde qu'une certaine catégorie de pécheurs, ni même comme un moyen, puisqu'elle n'a pas avec la justification, avec la grâce sanctifiante, cette *proportion* que nous voyons soit dans les actes surnaturels qui préparent la justification, soit dans les sacrements qui la produisent. Dieu n'exige pas, pour la volonté de restituer, la qualité d'acte surnaturel, proportionné à la grâce sanctifiante; si la restitution se fait par un mouvement purement naturel, et même véniellement mauvais, cela suffit pour que le bien volé cesse de faire obstacle à la justification; et la restitution n'est destinée qu'à enlever cet obstacle, non pas à être « cause de la grâce » comme le sont les sacrements. Sur l'efficacité et la nécessité du baptême d'après la tradition, voir BAPTÊME, t. II, col. 201, 203, 208, 209, 275, 280, 287-289.

On insiste : « Comme le baptême, la restitution

est nécessaire *in re vel in voto*. Dans l'ignorance invincible de l'un ou de l'autre, dans l'impossibilité de restituer ou d'être baptisé, le désir, le vœu suffit, et même le vœu *implicite*. Dans ce dernier cas, c'est un seul et même acte surnaturel de contrition, par son ferme propos général, qui sera le vœu du baptême et celui de la restitution. La nécessité de l'un et de l'autre, comme son efficacité, est donc alors *identique*. » — *Réponse*. — Le vœu inclus dans l'acte de contrition est alors *un* physiquement, et du côté du sujet; mais il est *multiple* du côté de ses objets, et variant dans sa valeur morale selon la nature de chaque objet, puisqu'il équivaut à plusieurs désirs différents. Ainsi le vœu du baptême participe de la nature morale du baptême, qui est un vrai *moyen* de sanctification, et nécessaire comme tel. Au contraire, le désir de la restitution suivra la nature morale de la restitution, qui n'a ni cette efficacité ni cette espèce de nécessité. Si Dieu, en effet, daigne accepter le désir au lieu de la chose désirée, comme son succédané et son remplaçant, si la bonne intention est réputée pour le fait, celle-ci ne peut cependant avoir une influence plus grande que le fait même qu'elle remplace; et puisque le fait de restituer n'est pas un *moyen* de salut, l'intention de restituer ne le sera pas davantage. De plus, dans la contrition parfaite, il faut distinguer deux efficacités très différentes : l'une qu'elle a toujours eue, même avant Jésus-Christ, d'obtenir infailliblement, à cause d'une promesse divine, la rémission des péchés mortels; l'autre, d'une nature supérieure, et seulement depuis Jésus-Christ instituteur de nos sacrements, est de pouvoir suppléer le baptême; car le Sauveur a institué le baptême non pas comme nécessaire en soi sans aucune suppléance, mais comme nécessaire *in re vel in voto*, avec la suppléance du *vœu* renfermé dans la contrition parfaite. Dès lors celle-ci influe sur la justification à un nouveau titre, et plus excellent : par le vœu du baptême inclus en elle, elle participe à l'excellence de ce sacrement, car tout suppléant est assimilé à celui qu'il remplace. Le concile de Trente insinue cela en disant que la justification « ne peut se faire sans le baptême ou le vœu de ce sacrement, » *ibid.*, n. 796, formule qu'il *réserve* aux sacrements de baptême ou de pénitence; il ne dirait pas que la justification ne peut se faire sans la restitution ou le ferme propos de restituer, sans la récitation de l'office ou le désir de le réciter, etc. C'est la remarque du cardinal de Lugo, dont nous avons à peu près reproduit la théorie. *De eucharistia*, disp. III, n. 1-4, et surtout n. 22-28, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1840, t. XXIII, col. 78-81.

5. *Deux questions différentes : la nécessité absolue de la vertu de foi, et celle de l'acte de foi.* — Sur la vertu infuse de foi, *habitus fidei*, voir Foi, t. VI, col. 366-369. Cette vertu, quand elle survit à l'état de grâce perdu, peut subsister sans lui, mais la réciproque n'est pas vraie : la justice surnaturelle, ou état de grâce, ne peut exister sans la vertu de foi, comme il résulte de plusieurs textes du concile de Trente. Il explique la « justification », ou production en nous de la justice surnaturelle, par l'*infusion de la foi*, de l'espérance et de la charité. Voir Espérance, t. V, col. 608. Il identifie l'augmentation de la justice surnaturelle avec l'augmentation de ces trois vertus infuses : « C'est cet accroissement de justice, dit-il, qu'implore cette oraison de l'Église : Augmentez en nous, Seigneur, la foi, l'espérance et la charité. » Sess. VI, c. X, Denzinger-Bannwart, n. 803. C'est dire que la vertu de foi fait partie de la justice surnaturelle, bien qu'elle soit insuffisante à constituer cette justice à elle seule. Or on sait que la justice surnaturelle est d'une nécessité de moyen absolue pour l'effet de la justification en nous, puisqu'elle en est l'essence même, ou (comme dit le concile en termes scolastiques) la « cause formelle ». *Ibid.*, c. VII, n. 799. Rien n'est aussi nécessaire à une chose, que son essence. La vertu de foi partage donc sans aucun doute cette absolue nécessité. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 7, t. XII, p. 338. Mais il ne faut pas confondre la nécessité absolue de cette *vertu*, et celle de l'*acte* de foi. La nécessité de la vertu est non seulement : *a)* plus *étendue* que celle de l'acte, puisqu'elle s'étend même aux enfants avant l'âge de raison, qui ne peuvent être ni sauvés sans la justice surnaturelle, ni justifiés sans recevoir par le baptême la *vertu* de foi avec les autres parties essentielles de cette justice, bien qu'ils soient incapables de s'y disposer par l'*acte* de foi; mais encore *b)* plus *facilement prouvée*, et plus *unanimement reconnue* par les théologiens catholiques. La thèse difficile que nous avons à prouver a pour objet la nécessité absolue, non pas de la *vertu* de foi, mais de l'*acte* de foi pour la justification de tous les adultes. Cet acte leur est-il nécessaire, sans aucune suppléance, comme disposition à la justification? A-t-il une vraie « nécessité de *moyen* », et de la principale espèce, celle où le moyen est nécessaire *absolute in re*, et non pas *in re vel in voto*? Telle est la question présente, et nous en avons suffisamment expliqué les termes.

2° *Adversaires de la thèse.* — Ce ne sont pas les rationalistes et naturalistes, réfutés ailleurs, mais quelques théologiens catholiques. Comme disposition à la justification, ils ont tenté de substituer à l'acte de foi stricte l'acte de foi *large*, non pas purement et simplement, mais en y ajoutant un élément d'ordre surnaturel; cet acte ils ne le prétendent pas d'ailleurs valable d'une manière générale et pour tous, mais seulement dans le cas où manquent par ignorance invincible la révélation et la foi stricte. Ou encore ils ont tenté de substituer à la nécessité de moyen *absolue* de l'acte de foi stricte, *absolute in re*, l'autre nécessité de moyen, *in re vel in voto*. Voir ce que nous venons d'expliquer, n. 3 et 4. Parmi eux nous allons citer quelques noms plus connus, et donner leurs hypothèses. En guise d'introduction, voir Foi, t. VI, col. 513, 531.

1. Au XVI^e^ siècle, Véga hasardait déjà l'hypothèse que la nécessité de l'acte de *foi* peut n'être pas supérieure à celle du *baptême* des adultes; que pour l'un comme pour l'autre le fait peut être suppléé par l'intention, par le vœu, même implicite. Voir col. 1750 sq. Mais, nous l'avons vu, il abandonna finalement cette hypothèse, en expliquant la pensée du concile de Trente.

2. Au XVII^e^ siècle, Jean Martinez de Ripalda (1594-1648) conçut un système vaste et précis, plus ou moins imité depuis par les essais du même genre; aussi l'exposerons-nous avec soin. Il y faut distinguer : *a)* ce que nous appellerons l'élément *risqué*, et *b)* les *correctifs* qui adoucissent ce qui peut paraître téméraire et séparent ce système du naturalisme et du pélagianisme. Il est bon de distinguer aussi, historiquement, la *première pensée* de l'auteur, et la *dernière*, où il répond aux critiques de quelques grands théologiens de son temps.

Première pensée de Ripalda. — Nous la trouvons dans une dissertation de son grand traité du surnaturel (I^re^ partie publiée en 1634). C'est là qu'il explique plus à fond le point de départ de tout son système sur l'acte de foi nécessaire à la justification de l'adulte. Il avertit, en passant, que pour désigner brièvement des choses qui n'étaient pas nouvelles, c'est lui qui a inventé les noms de « foi stricte » et de « foi large. » *De ente supernaturali*, édit. Vivès, 1871, disp. LXIII, n. 30, t. II, p. 261. Il définit et explique ces deux termes, *ibid.*, n. 7 sq., p. 249 sq. Cette même dissertation, avec les précédentes qu'il cite, expose et soutient, d'une part l'élément risqué du système, de l'autre ses correctifs.

a) L'élément risqué. — L'auteur, par des autorités et des raisonnements, attaque, semble-t-il, l'unanimité des théologiens, la thèse commune qui exige la foi stricte pour toute justification d'adulte. *Ibid.*, n. 19-25, p. 255-259. En terminant, il élève un doute sur la pensée d'un certain nombre de théologiens : est-ce bien la foi *stricte*, déterminée comme telle, qu'ils exigent en réalité ? L'unanimité est-elle certaine? Et il note que le chancelier et le doyen de l'université de Salamanque (où il enseignait la théologie avec grand succès) ont permis à un de ses élèves de défendre son système dans une soutenance solennelle. Il montre ensuite le faible des preuves que l'on apporte pour la thèse dite « commune ». *Ibid.*, n. 26 sq., p. 259 sq. Accordons-lui que beaucoup de théologiens, allant au plus court, n'ont pas choisi assez sévèrement, ni présenté dans toute leur force les arguments qu'ils donnaient; tout à l'heure nous examinerons en détail les preuves principales.

b) Les correctifs. — Ripalda les a multipliés, pour rendre plus acceptable ce que son système avait de risqué. — *a.* D'abord, il exige une véritable *surnaturalité* dans l'acte de foi large. Pour comprendre ceci, qui peut à première vue paraître contradictoire, il faut avant tout distinguer dans un acte humain, comme la foi, deux espèces de surnaturalité, qu'en termes plus modernes nous pouvons appeler, l'une *objective*, l'autre *subjective*. Sur cette distinction dans la foi, voir Foi, t. VI, col. 358, 359. Cela supposé, nous avouons que ce serait une contradiction dans les termes, une absurdité d'admettre une surnaturalité *objective*, un objet surnaturel, dans la « foi large »; car on entend, par cette « foi » au sens impropre, une connaissance naturelle de Dieu ou de la loi morale, accessible à tous les hommes; connaissance dite « naturelle » à cause de son *objet*, lequel n'est surnaturel ni en lui-même, puisqu'il ne dépasse pas les forces de la raison, philosophique ou vulgaire, ni dans la manière dont il est supposé actuellement connu, puisque la foi large suppose précisément qu'on ne va pas à lui par la voie de la révélation. Mais ce n'est pas une absurdité de supposer dans ce même acte une surnaturalité *subjective*, c'est-à-dire de supposer qu'alors Dieu par sa grâce *élève* le sujet, la faculté, pour lui faire connaître surnaturellement cet objet naturel, en sorte que l'*acte* de connaissance, considéré comme *modification du sujet*, est alors surnaturel intrinsèquement et dans son entité même. C'est ainsi que Ripalda rend surnaturel l'acte de foi large. Dans quel but? Pour pouvoir ensuite en faire une disposition positive, intrinsèquement *proportionnée* à la justification, un acte *salutaire*, et lui appliquer la doctrine certaine qui, pour les actes salutaires, proclame la nécessité absolue d'une élévation de la faculté par la grâce (grâce actuelle quand il s'agit d'un pécheur). Voir Grace, t. VI, col. 1576-1578. Reste pourtant contre ce correctif la doctrine de nombreux théologiens qui réclament un parallélisme *rigoureux* entre les deux surnaturalités. D'après eux, si l'*objet* est naturel (comme dans le cas de la foi large), la grâce n'élèvera jamais le *sujet* pour l'atteindre; à l'objet naturel correspond nécessairement un acte naturel, à l'objet surnaturel un acte surnaturel. Mais Ripalda peut leur répondre que leur doctrine n'est pas *commune*, et ne passe même pas pour telle; qu'avant lui plusieurs graves auteurs ont rejeté cette correspondance, ce parallélisme avec ses preuves; et de fait il a déjà traité cette question subsidiaire. *De ente supernaturali*, t. II, disp. XLV, p. 88 sq. Ajoutons qu'entre ces deux opinions extrêmes, on peut concevoir une *via media*. Ce serait de concéder à la première le parallélisme comme cas *normal*, et à la seconde des *exceptions* possibles, pour des raisons particulières et *per accidens*, comme disent les scolastiques. Saint Thomas paraît souscrire à cette troisième opinion *moyenne*, quand il juge admissible que l'âme du Christ, par sa science *infuse* et surnaturelle, ait connu non seulement « tous les objets que les hommes connaissent par révélation divine, qu'ils appartiennent au don de sagesse, ou de prophétie, ou à quelque autre don du Saint-Esprit, » mais encore « tout ce qui appartient aux sciences humaines. » *Sum. theol.*, III^{a}, q. XI, a. 1. Voilà donc un principe *infus* et surnaturel, destiné normalement par son caractère à faire atteindre tous les objets *surnaturels* (tous, excepté l'essence divine prise en elle-même comme le remarque le saint docteur), mais qui étend sa haute influence à faire atteindre secondairement des objets d'un ordre très inférieur, des objets *naturels*, aux dépens de la symétrie *rigoureuse* rêvée par la première opinion. Il n'y aurait donc pas d'*absurdité* à admettre avec Ripalda qu'une grâce actuelle des plus élevées (puisqu'elle remplace, dans les infidèles et les pécheurs, les vertus infuses) puisse s'employer à faire atteindre surnaturellement un objet naturel. D'ailleurs, cette corrélation *rigoureuse*, qu'il attaque, entre la surnaturalité du principe actif et la surnaturalité de son objet est rejetée encore de nos jours par plusieurs, à la suite du cardinal Billot, *De virtutibus infusis*, 2^{e} édit., Rome, 1905, t. I, proleg. III, p. 62-89. Voir Foi, col. 268-271. Nous laisserons donc Ripalda soutenir en paix une opinion suffisamment probable et autorisée. Mais il va *plus loin*, et c'est alors que nous ne pouvons plus le suivre. Qu'une révélation improprement dite, objet *naturel*, puisse sous l'influence de la grâce être affirmée par un acte *surnaturel*, qu'il n'y ait pas en cela d'absurdité, soit; mais que cet acte surnaturel de « foi large » puisse remplacer la foi proprement dite pour disposer à la justification les infidèles négatifs, voilà ce que réfuteront les preuves de notre thèse.

b. Un *second correctif* ajouté par Ripalda le rapproche des tenants de la nécessité de la « foi stricte ». S'il n'exige pas celle-ci *en elle-même* pour toute justification d'adulte, du moins il en exige le *vœu*, et le vœu produit *surnaturellement* par la volonté élevée, sous l'influence de la grâce. Ce vœu peut se rencontrer sous forme *explicite* ou *implicite*. Le *premier cas* n'a rien d'absurde. L'infidèle négatif peut arriver, au moins avec un secours providentiel, à concevoir la *possibilité* de la révélation proprement dite, dont il ignore le *fait* et le *contenu;* or connaître la simple possibilité d'une chose excellente suffit pour qu'on puisse la désirer. « Ah! si la Divinité venait nous donner les lumières qui nous manquent! » L'infidèle peut avoir également ce qui vaut encore mieux que ce *désir*, le *ferme propos* de *croire* tout ce que lui affirmerait la Divinité, si elle lui parlait de fait (immédiatement ou médiatement). Et la grâce peut élever la faculté affective, la volonté, pour que bon désir et ferme propos soient intrinsèquement surnaturels. En exigeant tout cela pour la justification, Ripalda reconnaît à la foi proprement dite une véritable *nécessité de moyen*, mais seulement *in re vel in voto*, telle que la nécessité du baptême. *De ente supernaturali*, t. I, disp. XX, n. 117, p. 265. C'est déjà une bonne concession, mais pas assez pour la thèse commune : l'acte de foi stricte est nécessaire *absolute in re*. Dans le *second cas* (forme implicite), le vœu est contenu dans l'acte de charité parfaite, que d'après lui (nous examinerons plus tard la question), ces infidèles auraient la possibilité de faire sans que l'acte de foi stricte, ait précédé. Il part de l'opinion d'un bon nombre de théologiens que la nature humaine n'est pas incapable de produire un acte naturel d'amour de Dieu, en voyant par la raison ses immenses bienfaits et ses perfections les

plus touchantes, qui portent à l'aimer, et même au premier rang; et comme l'acte de charité parfaite aime Dieu pour sa perfection et par-dessus toutes choses, cet acte *naturel* d'amour de Dieu est analogue à l'acte de charité théologale, qui est surnaturel; *analogue* seulement, d'après ces théologiens. Mais Ripalda en fait un acte *véritable* de charité parfaite, en le supposant produit par un principe surnaturel, par une grâce élevante, suivant sa théorie que nous venons d'exposer. Il se flatte donc d'avoir ainsi, à la portée des infidèles négatifs, un acte de charité parfaite et surnaturelle, acte qui contient le vœu d'accomplir toutes ses graves obligations, et auquel on reconnaît la propriété de justifier, de réconcilier l'âme avec Dieu. *Ibid.*, n. 115, p. 264 et ailleurs.

c. Enfin nous devons noter l'*hésitation* par laquelle Ripalda termin l'exposé de son système et l'accablante *supériorité* que malgré tout il reconnaît à la thèse commune. « Il y en aura peut-être, dit-il, qui oseront librement souscrire à la doctrine que je viens de développer. Pour moi, en matière si grave je ne l'ose p s du tout... Puisque le consentement commun des théologiens, paraît-il, voit dans les textes de saint Paul et du concile de Trente cités au n. 116 la nécessité absolue, *in re*, de l'acte de foi stricte pour parvenir à la justification, il faut dire que, par une divine loi positive et libre, jamais la grâce, du moins efficace, n'est donnée pour faire un acte d'amour de Dieu et de conversion surnaturelle, sans qu'ait précédé l'instruction (qui transmet la révélation proprement dite, élément absolument nécessaire) de la foi stricte... En conséquence, toutes les choses que nous venons de dire en faveur d'un secours qui sans l'acte de foi stricte suffirait au salut, nous ne les avons proposées que par manière de doute, et non pas d'assentiment, afin que les docteurs ou les confirment par leu suffrage ou les corrigent par leur jugement, et par leurs recherches éclaircissent tout ce qui précède. » *Ibid.*, n. 123, p. 268.

Dernière pensée de Ripalda. — On la trouve dans son traité *De fide divina*, composé vers la fin de sa vie (et publié après sa mort, en 1652), disp. XVII, sect. x-xiii. Son système a été critiqué dans l'intervalle par plusieurs célèbres théologiens; le cardinal de Lugo, surtout, l'a fait d'une manière très détaillée et approfondie, dans son traité *De fide*, disp. XII. Quelle est alors l'attitude de Ripalda?

a) Il *profite* de quelques critiques de détail. Ainsi Lugo lui reprochait avec raison d'avoir, dans son *De ente supern.*, disp. XX, n. 78, t. I, p. 248; disp. LXIII, n. 21, 22, t. II, p. 256; n. 26, p. 259, défini la foi stricte et théologale « un assentiment donné à la révélation divine *proposée par l'Église* », et utilisé cette définition pour la défense de son système. Ripalda, tout en cherchant à s'expliquer, *reconnaît* que la proposition de la révélation par le ministère de l'Église n'est pas nécessaire pour faire un acte de foi théologale; si, en décrivant la foi stricte, il a mentionné le fait de la proposition par l'Église, c'était afin d'opposer à la foi large la foi stricte par un contraste plus frappant, en prenant le cas le plus *connu* et le plus *régulier*. *De fide*, édit, Vivès, Paris, 1873 ,disp. XVII, n. 146. t. VII, p. 383. (Cette édition est pleine de fautes, mais surtout dans cette fin du t. VII, grâce à un correcteur malhabile qui a inventé de mettre le mot *effectus* partout où l'auteur, dans son livre devenu introuvable, avait mis *affectus;* ce qui rend quantité de phrases inintelligibles, car Ripalda parle à tout moment de l'influence de la foi, stricte ou large, sur les autres actes salutaires qui à sa lumière disposent à la justification, lesquels sont des *affectus*, ou actes de la partie *affective* de l'âme, tels que l'espérance, la charité, la contrition parfaite ou imparfaite). Sur cette vérité moralement certaine et incontestable, que la *proposition* de la révélation *par l'Église* n'est pas indispensable à l'acte de foi théologale et justifiante, et sur les conséquences consolantes de cette vérité pour le salut possible des âmes de bonne foi placées en dehors du corps de l'Église, voir Foi, t. VI, col. 163 sq.

b) Il emploie son habileté subtile à *maintenir théologiquement* son système par divers procédés. — *a.* Il prend plus que jamais l'offensive *contre les principales preuves* scripturaires et traditionnelles de la thèse commune, que Lugo avait données et défendues contre ses attaques. Aux réponses de Lugo il réplique, *ibid.*, disp. XVII, n. 147-162, p. 384-388. Nous tiendrons compte de ses répliques, en exposant et défendant les preuves de la thèse, ainsi que des textes qu'il allègue à son tour par manière d'arguments, n. 163-171. — *b.* Du reste, il invoque surtout, comme arguments, des « raisons théologiques », n. 172-189. Elles sont fondées sur un principe dont il fait un continuel usage, et qu'il a posé dès le commencement de la discussion, *ibid.*, n. 144 : « La foi, dit-il, est nécessaire à la justification dans la mesure où elle est nécessaire aux affections surnaturelles qui disposent à cette justification, et particulièrement à ce qu'on appelle la *dernière* disposition, comme l'amour de Dieu et la contrition parfaite, en dehors du sacrement, ou l'attrition, avec le sacrement. *Toute* la controverse revient donc à examiner si la *dernière disposition* ne peut être produite sans la foi stricte, appuyée à la révélation divine, si cette foi ne peut être remplacée par toute autre illustration surnaturelle pour le même résultat. » Ce prétendu principe, affirmé sans aucune preuve, nous paraît faux, ainsi que sa conséquence. La foi, comme disposition à la justification, ne tire pas *toute* sa valeur de ce qu'elle est une « illustration surnaturelle », ni de ce qu'elle *prépare la voie* aux autres actes salutaires, spécialement à la *dernière* disposition, la plus importante de toutes (parce que la justification la suit immédiatement et immanquablement). La foi « stricte, appuyée à la révélation divine », vaut par elle-même, et non pas seulement par ses suites. Comme « *fondement* de la justification », concile de Trente, sess. VI, c. VIII, Denzinger-Bannwart, n. 801, elle vaut par sa *solidité*, sa *fermeté spéciale* qui lui vient de ce qu'elle s'appuye sur l'*autorité* incomparable du témoignage divin, avantage qui manque aux autres « illustrations surnaturelles » dont parle Ripalda, la science infuse par exemple, et qui manque particulièrement à la « foi large ». Elle vaut par l'*hommage spécial* qu'elle rend à Dieu, en croyant celui-ci sur parole et avec une certitude suprême; par le *mérite* qui lui vient de ce qu'elle n'est pas une « illustration surnaturelle » de l'intelligence *sans* aucune *liberté*, comme, par exemple, les « illustrations » ou « illuminations » de la grâce prévenante : non, la foi stricte est *libre*, parce qu'elle doit venir d'un acte libre et surnaturel de la *volonté*, *ex imperio voluntatis*, *ex pio credulitatis affectu*. Concédons à Ripalda que la foi *stricte* n'est pas absolument requise *par la nature des choses* pour arriver à la justification, ou à la production d'un acte de contrition parfaite, ou d'attrition avec le sacrement; Dieu *a pu* toutefois, à cause de sa valeur spéciale, l'*exiger* pour arriver là, de manière à lui donner une nécessité de moyen *absolue*. Qu'il l'*ait fait*, les preuves de la thèse le feront voir. — *c.* Par la dernière « raison théologique » de Ripalda, le problème du salut des infidèles est directement mis en cause, ce qui nous intéresse donc spécialement. Son système, dit-il en substance, donne à ce problème une solution bien plus simple et plus facile que n'est la solution qu'il appelle « commune », c'est-à-dire « celle de Suarez, Valentia,

Aragon, Ruiz, Vasquez », celle que plus récemment Lugo a défendue contre ses attaques. Et il se met à comparer les deux solutions. *Ibid.*, n. 190-198. Notre réponse sera d'abord, qu'il nous faut pour le moment traiter la thèse vraiment *fondamentale* où nous sommes : la solution détaillée du problème des infidèles et la réponse aux difficultés ne peut venir que plus tard.

Ensuite, on n'est point obligé, comme Ripalda a tort de le supposer, de choisir entre *deux* solutions seulement : ou la sienne, ou celle de Suarez, Vasquez, Lugo, etc. Celle-ci n'est pas vraiment « commune », elle n'est pas la seule en dehors de la sienne. Plusieurs solutions du problème ont été proposées par des docteurs catholiques dans la suite des temps, ayant une certaine probabilité plus ou moins grande; nous les exposerons plus tard, et l'on pourra choisir. Enfin, de toutes ses attaques contre notre thèse et ses preuves, Ripalda conclut « qu'il ne voit (théoriquement et selon les raisons intrinsèques) aucun motif d'affirmer la nécessité de la foi stricte pour la justification, plutôt que sa non-nécessité. » *Ibid.*, n. 203.

c) Mais alors, se plaçant finalement sur le terrain *pratique*, comme il l'avait déjà fait jadis en donnant sa première pensée sur la question, il ajoute : « Malgré tout, je juge absolument que la foi stricte est nécessaire à la justification, et voici pourquoi. Ni l'affirmative, ni la négative n'est convaincante par la force de ses preuves. Mais en toute matière probable et douteuse ayant la grande importance de celle-ci, il faut choisir le parti le plus sûr, même contre l'inclination de son propre jugement. Or ici le parti le plus sûr, c'est d'affirmer la nécessité de la foi stricte pour la justification, parce que cette affirmation est conforme à l'avis commun des théologiens, auquel, en pareille matière, un homme prudent doit soumettre son jugement. » *Ibid.*, n. 204. Et la gravité des conséquences pratiques réclame ici d'aller *au plus sûr*, comme il l'indique : car le salut de nombreux infidèles serait mis en danger si l'on répandait avec faveur et même pratiquement l'opinion de la suffisance de la foi large; une telle diffusion serait capable de refroidir le zèle des missionnaires pour aller porter aux nations lointaines la révélation divine, ce grand moyen de salut, ce moyen qui est très probablement le seul.

e) De là, Ripalda tire une conclusion *pro domo sua :* c'est à tort que certains ont voulu flétrir par une censure théologique son opinion particulière, déjà exposée dans le *De ente supernaturali* avec toutes ces restrictions, et l'accuser de témérité. « Est *téméraire*, dit-il, celui qui se fie à son propre jugement au point d'abandonner, sans preuve nouvelle et suffisante, le sentiment commun des théologiens. Or nous sommes très loin de mépriser le jugement des autres; bien qu'apportant des preuves nouvelles, non encore examinées, nous les avons reniées (en pratique) par respect pour la pensée commune. » *Ibid.*, n. 212 sq., p. 405.

3. Vers la fin du XIX^e^ siècle, le docteur Gutberlet, qui s'est fait connaître en Allemagne par de bons travaux de théologie et surtout d'apologétique, a repris l'opinion proposée par Ripalda; du moins, il s'en rapproche beaucoup, dans la continuation qu'il a faite de la théologie dogmatique de Heinrich. Voir Foi, t. VI, col. 460, 461. « Il n'y a pas lieu, dit-il, de refuser le caractère surnaturel à un acte de croyance ou à un acte moral quelconque, qui, produit sous l'influence d'une grâce intérieure, a pour objet les données de la raison. » Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1897, t. VIII, p. 495. On reconnaît ici le point de départ de Ripalda, cette première théorie controversée en théologie, mais suffisamment autorisée. Mais de là, comme Ripalda, Gutberlet passe à une seconde théorie qui est moins sûre, c'est qu'une connaissance purement rationnelle par son objet, surnaturalisée ainsi par la grâce qui la fait produire, pourra chez un infidèle négatif remplacer la foi stricte comme fondement de la justification, du moins si l'on y ajoute le *vœu* de la foi stricte. Il reconnaît toutefois que régulièrement parlant la foi stricte est nécessaire *in re*, et ne suffit pas *in voto* : « En règle générale, dit-il, la foi proprement dite, explicite, est de nécessité de moyen, et une *fides in voto* ne peut suffire. Mais si l'on descend aux cas particuliers, les deux vérités qui seules sont regardées communément et avec *certitude* comme étant de nécessité de moyen, à savoir l'existence de Dieu et la rémunération future, le sont en ce sens, qu'elles doivent dans tous les cas être connues explicitement, mais non pas toujours crues par une foi stricte, basée sur la révélation. » *Ibid.*, p. 493. La nécessité de moyen *in re*, pour la foi stricte, n'est donc pas *absolue :* il y a des exceptions pour les infidèles négatifs, exceptions que rejette la thèse commune. Gutberlet a pris, d'ailleurs, les plus grandes précautions pour ne pas heurter de front cette thèse, pour s'en rapprocher le plus possible et rendre plus acceptable l'opinion qu'il soutient, comme on peut le voir encore, quand il fait les réserves et les remarques suivantes :

a) Il ne cherche pas, dit-il, à démolir la thèse commune. Son intention est purement apologétique. « Quand des ennemis reprochent à l'Église de condamner à l'enfer tous ceux qui ne connaissent pas la révélation, je veux leur faire remarquer que leur reproche en réalité ne tombe pas sur une définition de l'Église, mais seulement sur une thèse aujourd'hui commune en théologie. » *Ibid.*, p. 502. Le P. Pesch fait observer qu'il ne faudrait pas dire *aujourd'hui* commune, mais *toujours* commune.

b) Bien que très probable, dit-il encore, notre théorie ne peut être démontrée comme certaine, et par suite ne doit pas avoir d'applications pratiques : car en pratique, lorsqu'il s'agit de la fin dernière à atteindre, il faut prendre le moyen le plus sûr, qui est ici la foi stricte. La théorie reste donc sans influence sur l'ordre pratique (évangélisation des infidèles, etc.), et purement apologétique. *Ibid.*, p. 503.

c) Une évolution ultérieure de sa pensée a fait dire à Gutberlet : « On nous a attribué de soutenir, comme suffisant à la justification, la *fides improprie dicta* de Ripalda... Non, elle ne peut suffire... parce que c'est une pure opération logique (Ripalda recourait cependant, comme Gutberlet, à la *fides stricta in voto*, laquelle n'est pas une pure opération logique). Nous, nous exigeons pour la justification un acte de foi proprement dit, que l'on définit *assensus firmissimus super omnia propter solum Deum, primam veritatem.* Car un païen même peut avoir ces concepts et cet assentiment, sans connaître aucun objet révélé. » Revue *Pastor bonus*, t. XIV, p. 46 sq. Le P. Pesch répond que cet « *assensus* sans aucun objet révélé » n'est pas autre chose qu'un *pius affectus*, ce n'est pas un assentiment de foi proprement dit. Un païen, sans connaître aucun objet révélé, peut bien dire : « Si Dieu révélait quelque chose, je le croirais; » mais c'est là un acte de *volonté*, et non pas un acte de foi proprement dit, lequel doit être une *connaissance* et, comme l'indique saint Thomas, doit toujours avoir pour objet une vérité que Dieu ait révélé de fait, *Sum. theol.*, II^a^ II^æ^, q. I, a. 1. Pesch, *Theologische Zeitfragen*, V^e^ série, Fribourg-en-Brisgau, 1908, p 21, 22. Sur cette « foi implicite » qui en effet chez un infidèle négatif ne peut être qu'une *volonté* de croire, un *désir* de la foi stricte, tandis que chez un fidèle, où elle

prend la forme : « Je crois tout ce que Dieu a révélé, tout ce que l'Église enseigne comme tel », elle peut contenir en outre un véritable assentiment de foi à l'existence d'une révélation divine, vaguement connue, et à la mission divine donnée à l'Église, voir Foi, t. VI, col. 343 sq. Le terme « implicite » est très équivoque.

Quel accueil a-t-on fait à l'opinion de D. Gutberlet? *a*) Le Dr Franz Schmid est le premier qui en ait publié une étude approfondie, dans son livre sur « les moyens extraordinaires de salut » *Die ausserordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit*, Brixen, 1899. Dans sa critique, il reconnaît d'abord que cette conception n'implique « aucune impossibilité intrinsèque, » c'est-à-dire que Dieu aurait pu, dans un autre ordre de providence, établir ainsi les conditions de la justification; ensuite, qu'elle « s'accorde avec la doctrine de l'Église sur la nécessité de la grâce », puisqu'elle exige absolument pour la justification des infidèles négatifs « le secours d'une grâce intérieure et vraiment surnaturelle, prévenante et concomitante. » *Op. cit.*, n. 81, p. 77. « Mais, ajoute-t-il, cette théorie s'accorde-t-elle avec la doctrine catholique sur la nécessité de la foi? Non; aussi est-elle « intenable », n. 83, p. 78. « La théorie de Gutberlet, dit-il dans sa dernière conclusion, ne mérite pas, à notre avis, d'être regardée comme probable; la science catholique n'a pas à compter sérieusement avec elle, » n. 125, p. 112. — *b*) Le Dr Liese a repris l'examen de cette théorie, mais au seul point de vue de l'Écriture et des Pères, qu'il expose plus amplement quoique dans un ouvrage plus restreint : « La position de Gutberlet, dit-il également, ne peut pas être considérée comme tenable. Il ne s'appuie que sur un argument purement négatif; il n'apporte aucune preuve positive tirée de l'Écriture, et ne s'est pas inquiété des Pères. » *Der heilsnotwendige Glaube*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 179. — *c*) Comme Gutberlet avait prétendu s'appuyer sur saint Thomas, le R. P. Raymond Martin, O. P., sans négliger les autres considérations l'a critiqué spécialement par rapport à la pensée du docteur angélique, qu'il montre toute différente. *De necessitate credendi et credendorum, seu de fide salutari*, Louvain, 1906. L'occasion de son opuscule est la théorie du professeur Gutberlet, dit-il dans son introduction, p. 21, 22. Il l'expose et l'oppose à la pensée de saint Thomas, p. 57-59; cf., p. 74 sq. et p. 84-87; cf. 122 sq. — *d*) En dernier lieu le P. Pesch a examiné la question, et après avoir cité la conclusion sévère du Dr Schmid sur l'improbabilité de la théorie de Gutberlet, il dit : « Je ne puis que souscrire entièrement à ce jugement. » *Op. cit.*, p. 19.

En terminant la revue de nos plus fameux adversaires, tous d'une habileté incontestable, une pensée nous frappe. Les honnêtes scrupules qu'ils éprouvent quand, il s'agit de conclure, prêchent à leur façon la valeur de la thèse commune. Véga hésitait; tantôt il paraissait verser dans le naturalisme, tantôt n'osant pas nier la nécessité de la foi stricte pour la justification, il semblait vouloir se contenter d'une nécessité *in voto;* et le voilà qui, malgré le candide exposé de toutes les difficultés où il se débat depuis longtemps, conclut en faveur d'une nécessité absolue de l'acte de foi, qu'il déclare affirmée par les Pères de Trente. Ripalda après avoir, en théorie, attaqué la thèse tant qu'il peut, conclut que malgré tout il lui donne son adhésion, parce qu'il faut en pareille matière aller au plus sûr. Gutberlet, qui a toujours mis plus de ménagement dans son attaque, conclut également qu'en pratique la sécurité exige qu'on s'en tienne à la thèse commune. En faveur de celle-ci nous avons là, déjà, une forte présomption.

II. DOCUMENTS DE L'ÉGLISE. — Nous abordons les *preuves* de la thèse commune, et fondamentale pour résoudre le problème du salut des infidèles. Parmi les preuves données par divers auteurs, il en est de faibles; nous les négligerons, ou parfois nous en ferons la critique. D'autres sont bonnes, mais ont besoin d'être présentées dans toute leur force et défendues contre les objections de Ripalda ou de Gutberlet. Comme documents de l'Église, on allègue pour la thèse : 1° le concile de Trente; 2° le concile du Vatican; 3° la condamnation d'une proposition par Innocent XI.

1° *Le concile de Trente, sess. VI, sur la justification.* — La question présente n'y fut pas l'objet d'un grand débat, comme l'a remarqué Véga. Voir col. 1751. C'est principalement contre les erreurs protestantes, que le concile se proposait d'expliquer la doctrine catholique de la justification; or la plupart des protestants, avec Luther et Calvin, admettaient, tout comme nos théologiens, la plus absolue nécessité de la « foi », même entendue dans le sens d'un assentiment donné à la révélation chrétienne; ils étaient même beaucoup trop durs pour les païens, qu'ils envoyaient en bloc au feu éternel. Leurs erreurs sur la justification étaient d'ailleurs si profondes, si multiples, elles tenaient à tant de difficiles problèmes, que les Pères du concile eurent assez d'autres questions à débattre longuement avec eux en dehors de celle qui nous occupe. Celle-ci ne pouvait cependant être complètement omise : Zwingle l'avait soulevée dans les milieux protestants; et, depuis Vivès, l'idée de sauver les païens sans la foi faisait son chemin parmi les humanistes, et menaçait par eux les catholiques eux-mêmes. Voir col. 1732. Aussi la négation de la nécessité de la foi figure-t-elle dans le catalogue d'erreurs que, dès le début, plusieurs évêques avaient prié les légats du pape de faire dresser comme direction pour les travaux du concile, et qui fut présenté par les légats à la séance du 30 juin 1546; parmi les dix erreurs qui regardent le *premier* stade de la justification des adultes, c'est-à-dire la justification de l'*infidèle*, figure celle-ci au n. 5 : *Sola opinione de Deo, et dolore, etiam sine fide, posse hominem ad justificationem disponi. Concilium Tridentinum*, nouvelle collection des actes et autres documents, publiée par la Société de Gœrres, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. V, p. 281. La « foi large » est ici exprimée par les mots : *Opinio de Deo... etiam sine fide.* Nous voyons aussi des Pères du concile combattre cette erreur dans leurs discours; ainsi l'évêque de Vaison, *op. cit.*, p. 299, 300; l'évêque de Fano, p. 310.

Deux passages du décret de la justification concernent la nécessité de la foi :

1. Sine (fide) nulli unquam contigit justificatio. Sess. VI, c. VII, Denzinger-Bannwart, n. 799.

Sans la foi personne n'a jamais obtenu la justification.

a) *Historique de cette phrase.* — Quand une assertion d'un concile n'a qu'un sens possible, pas n'est besoin d'aller chercher dans les *Actes* quelle a été l'intention du magistère ecclésiastique en l'insérant, quel sens il avait en vue : le texte suffit à lui-même, et sa force décisive ne dépend pas de circonstances historiques ou de paroles d'évêques qui ont en elles-mêmes une bien moindre valeur. Mais il en est tout autrement quand le texte a quelque ambiguïté; et c'est le cas présent, comme nous le verrons par les nombreuses objections. Voilà pourquoi nous avons entrepris ici un travail sur les Actes, qui n'avait pas encore été fait.

La phrase dont il s'agit ne figure pas encore à cette place dans la *troisième* des rédactions successives du décret *De justificatione*, rédaction qui pour la première fois contenait une énumération des *causes* de la justi-

fication. Voir cette rédaction, c. VIII, dans la collection Gœrres que nous continuerons à citer, t. V, p. 636. Voici quelle fut l'occasion d'y insérer notre phrase. Dans la discussion de ce chapitre, plusieurs Pères demandèrent que la foi fût énumérée parmi les causes de la justification, vu le grand rôle que lui donne saint Paul, *justificati ex fide*, Rom., V, 1, et ailleurs. Ainsi l'évêque de Fano, O. P. : *Inter causas justificationis debet addi fides. Ibid.*, p. 650. Ainsi l'évêque de Terracine, p. 653, et les abbés mitrés demandent que sous la rubrique de la « cause *instrumentale* » on mette : *fides, et fidei sacramentum quod baptismus est.* Pour répondre à leurs désirs, la commission proposa qu'à cet endroit du décret : *Instrumentalis item (causa est) sacramentum baptismi*, on ajoutât les paroles que nous y lisons aujourd'hui : *quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio*, p. 700. Dans la discussion de ce nouveau texte, l'évêque de Fano se plaignit qu'on ne déterminât point la *causalité* de la foi, et qu'on eût l'air de la réduire à une simple condition *sine qua non*, p. 703; d'autres l'appuyèrent. Notons en passant que, si la foi est déclarée absolument nécessaire à la justification, c'est déjà beaucoup pour la question présente. Qu'elle soit de plus une vraie *cause* de la justification, les Pères du concile étaient d'accord là-dessus et ce concept de *cause* achève et complète l'idée de la nécessité *de moyen*. Voir col. 1760. Une congrégation spéciale des « prélats théologiens » avait été réunie pour aider à la rédaction définitive. On leur pose, entre autres, cette question : « Faut-il donner à la foi un rang parmi les causes de la justification, et lequel ? » P. 740. L'évêque de Bertinoro, O. P., fait remarquer que « le décret ne doit énumérer que les causes *principales* : or la foi n'en est pas. » D'autres sont du même avis, « parce que la foi est seulement une cause *dispositive* », causalité d'espèce très inférieure qui se ramène à la cause matérielle. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II^{a}-II^{æ}, q. XXVII, a. 3. et *Quæst. de veritate*, q. XXVIII, a. 8, ad 5^{um}. D'autres veulent que la foi, comme le baptême, soit une cause *instrumentale*, se ramenant par conséquent à la cause efficiente. *Loc. cit.* En face de ce dissentiment on renonça à exprimer, dans l'énumération des causes, la causalité propre de la foi, et l'on s'en tint à la phrase de la commission, affirmant seulement son absolue nécessité. Telle est l'histoire de cette phrase, acceptée ensuite par le concile tout entier, et répondant d'ailleurs à l'une des erreurs que dès le début on s'était proposé de combattre.

b) Preuve tirée de cette phrase en faveur de la thèse commune. — Le concile affirme que « sans la foi *personne* n'a *jamais* obtenu la justification. » On ne peut mieux exprimer une nécessité absolue, qui ne souffre *aucune exception*. Or dans les discussions personne ne réclama contre une formule aussi nette et aussi tranchante, personne ne chercha soit à l'excuser, soit à l'adoucir par une interprétation large ou mitigée : ni dans la congrégation spéciale des prélats théologiens, très attentifs à éplucher tous les mots, ni dans les séances générales. Nous devons donc la prendre dans son sens naturel. En confirmation de cette preuve très solide, ajoutons que l'un des Pères, le dominicain Stella, évêque de Salpe, fut amené par son argumentation à *nier toute exception*, même extraordinaire et par dérogation à la loi générale, comme est l'exception que nos adversaires voudraient voir ici. Il se proposait de montrer que la foi n'est pas une cause instrumentale; et il supposait manifestement ce principe, que Dieu peut toujours suppléer extraordinairement, par sa toute-puissance, les instruments qu'il emploie, et se passer d'eux; c'est le principe de saint Thomas, *Deum posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam. Sum. theol.*, I^{a}, q. CV, a. 2. De là le prélat concluait : *Fides non est causa instrumentalis, quia sequeretur quod Deus posset justificare hominem sine fide* (par une exception extraordinaire) *: quod falsum est, quia sine fide impossibile est placere Deo*, Heb., XI, 6, p. 741. Il entendait donc les paroles de l'Épître aux Hébreux de manière à rejeter toute exception, même extraordinaire. Or son interprétation et son assertion ne furent attaquées par aucun des Pères. C'est donc bien ainsi qu'ils comprenaient la nécessité de la foi, l'impossibilité d'être justifié sans elle.

c) Objections et réponses. — Véga a déjà signalé les diverses « échappatoires » par lesquelles on peut chercher à esquiver la « définition » de Trente. Voir col. 1757. Ce sont d'ailleurs les mêmes pour *tous* les arguments de la thèse. Nous allons y répondre pour la phrase citée.

1re objection. — « En admettant que le concile parle de la foi proprement dite, nous savons que dans sa doctrine de la justification il enseigne comment les choses se passent *ordinairement.* » Gutberlet, *op. cit.*, p. 497. Donc il n'exclut pas les cas *extraordinaires* et exceptionnels, comme celui des infidèles négatifs. — *Réponse.* — Il est vrai que le concile parle quelquefois de ce qui est requis non pas absolument, mais ordinairement, normalement : par exemple, dans cette phrase même, il parle du baptême pour la justification de l'adulte infidèle, parce que c'est le moyen *normal*. Mais, précisément, il ne dit pas du baptême que « sans lui personne n'a jamais été justifié » : il réserve cette phrase, qui signifie une nécessité *absolue*, à l'acte de foi; et nous avons vu que le concile l'entendait bien ainsi.

2^{e} objection. — Le concile peut parler ici de la foi large ou impropre : on ne peut donc rien conclure de certain. — *Réponse.* — Outre cette réponse générale, que les conciles choisissent leur langage et en bannissent l'impropriété, surtout pour des termes aussi essentiels que l'est dans la question de la justification le mot « foi », rappelons qu'au chapitre précédent, en mettant la foi en tête des dispositions à la justification, le concile s'est donné la peine de définir ce qu'il entendait par « foi » : *Fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt...* Denzinger, n. 798. Or la foi large, fondée sur le spectacle de la création, n'est pas *ex auditu;* elle n'a pas pour objet « les choses divinement révélées » : ou, si l'on veut équivoquer au moyen de la révélation naturelle (terme bien ignoré du concile!), la foi large ne peut du moins avoir pour objet des *promesses* de Dieu, *divinitus promissa*, car c'est par le seul canal de la révélation surnaturelle et proprement dite que Dieu peut faire des promesses, par exemple, « de pardon et de rédemption par le Christ », comme ajoute le concile. Enfin, la foi dont parlent les Pères dans notre phrase même, c'est celle dont le « baptême » est le signe et le sacrement, *sacramentum fidei, sine qua nulli unquam*, etc. Or la foi liée au baptême, et dont l'adulte fait profession au baptême en récitant le symbole, n'est certainement pas la foi large. Celle-ci est donc éliminée par tout le contexte.

3^{e} objection. — Il peut se faire que le concile parle ici de la foi (stricte) *in re vel in voto :* la foi, *ou* le désir de croire; il n'est donc pas certain qu'il prenne la foi *absolute in re.* — *Réponse.* — Prendre le mot *fides* pour un simple désir de croire, ce serait de nouveau un sens *impropre* que rien ne nous autorise à attribuer au concile, et qui va même contre la définition qu'il vient de donner de l'acte de foi comme contenant, en plus d'un mouvement de la volonté vers un *bien*, un assentiment intellectuel donné au *vrai* et au vrai connu comme *révélé, credentes vera esse*, etc. Voir Foi, t. VI,

col. 82. En outre, quand le concile veut réduire la nécessité d'une chose à une nécessité *in re vel in voto*, il le dit : ainsi, peu auparavant, parlant de la nécessité du baptême pour la justification de l'adulte, il dit : *sine lavacro regenerationis aut ejus voto*, c. IV. Denzinger, n. 796. Il se garderait bien de dire : *sine lavacro nulli unquam contigit justificatio*, comme il dit de la foi : *sine fide nulli*, etc.

4e objection. — Sous le nom de *fides*, le concile peut entendre ici la *vertu infuse* de foi, dont la nécessité absolue va de soi toutes les fois qu'il y a justification, mais sort de la question présente, laquelle porte sur l'*acte* de foi. Voir col. 1763. — *Réponse.* — Le concile ne peut parler ici que de l'*acte* de foi. Il vient, en effet, de définir la foi comme *acte*, comme mouvement de la volonté et de l'intelligence, *libere moventur in Deum, credentes vera esse*, etc. : reparlant de la foi quelques lignes après, peut-il, sans rien qui nous avertisse, ne plus parler de cet acte, mais d'un principe permanent, qui n'est pas un acte ni un mouvement? Mais surtout si nous consultons les Actes, nous voyons que les Pères, quand ils discutaient la présente phrase et la mention à donner à la foi parmi les causes de la justification, entendaient l'*acte* de foi, dont le concile venait de parler comme d'une *disposition* à la justification, c. VI, Denzinger, n. 798; c'est pourquoi la plupart n'y voyaient qu'une « causalité *dispositive* », tandis que d'autres voulaient aussi faire de cet acte une sorte d'*instrument* pour appliquer à l'âme la justification et parlaient de « causalité *instrumentale.* » *Loc. cit.* Ajoutons deux citations. Le général des dominicains dit : « La foi n'est pas autre chose qu'une disposition à la justification, dans laquelle le premier *acte* nécessairement requis est l'acte de foi... On pourrait dire cependant qu'elle est en quelque manière un instrument de la part de l'homme, qui est dit *coopérer* dans la justification elle-même. » P. 741. Le général des conventuels approuve le précédent : « Ce n'est qu'une cause dispositive. Si nous parlions, ajoute-t-il, de l'*habitus fidei, alors il faudrait mettre* la foi dans la cause *formelle*, suivant la doctrine de saint Bonaventure », etc. *Loc. cit.* Ce conditionnel montre bien qu'il n'était pas question entre eux de l'*habitus fidei.*

Mais, dira quelqu'un, s'il n'est pas question de l'*habitus*, ou vertu infuse, la phrase du concile devient fausse, ce qu'il n'est pas permis de supposer. Vous voulez que le concile dise : « Sans l'*acte* de foi *personne* n'a *jamais* été justifié. » C'est faux! Sans l'acte de foi, les *enfants* sont justifiés par le baptême. Pour que la phrase soit vraie, on est donc forcé de l'entendre de la *vertu* de foi, qui ne manque pas à ces enfants mêmes, puisqu'ils la reçoivent nécessairement avec la justification. — *Réponse.* — Le mot « personne » comme les autres termes universels semblables peut, d'après son contexte, recevoir une extension différente. Parfois il s'applique à tout être humain, parfois à ceux-là seulement qui ont l'usage de la raison, comme quand on dit : « *Personne* qui ne désire le bonheur. » La phrase du concile entendue de l'*acte* de foi pourra donc s'appliquer aux adultes seulement (et par suite être parfaitement vraie), si le contexte le montre. Or il en est ainsi. Après avoir touché à la justification des *enfants* dans la session Ve, et remettant à plus tard d'en parler encore à propos du baptême, le concile, dans la session VIe, dont il s'agit maintenant, s'occupe *seulement des adultes.* Tout l'indique : les mots *justificatio impii*, cf. Rom., IV, 5, et l'idée du *vœu* du baptême, c. IV, Denzinger-Bannwart, n. 796; les mots *in adultis*, c. V, n. 797; la description des *actes*, foi, crainte, espérance, etc., servant de dispositions, ce dont les adultes seuls sont capables, c. VI, n. 798; la justification présentée comme *faisant suite* à ces dipositions, et définie comme telle, et dans cette définition le mot *voluntariam*, qui ne peut concerner que les adultes, c. VII, n. 799. Enfin si nous consultons les *Actes* du concile, nous y voyons qu'après que les théologiens eurent été entendus, avant d'ouvrir la discussion générale des évêques sur la justification, les légats du pape présentèrent, le 13 juin 1546, sous le titre *De justificatione adultorum*, le plan des grandes lignes à suivre pour traiter avec méthode les principales théories protestantes en matière de justification. On examinerait successivement *trois classes* d'adultes arrivant par la justification au salut, *tres status hominum : a.* l'infidèle qui se convertit à la foi, avec toute la genèse de cette justification *première; b.* l'homme *justifié* qui persévère et augmente sa justice, avec toute la marche de sa persévérance, de ses mérites, et de son accession à la gloire; *c.* le juste qui *tombe*, mais *se relève*, avec la genèse de son relèvement par une *nouvelle* justification. *Concilium Tridentinum*, t. V, p. 281. La grande majorité des Pères approuve le projet des légats : *placet ordo.* P. 283. Cet ordre ou plan, qui comme le montrent ensuite les *Actes* empêcha une confusion inextricable, et que l'on retrouve dans le décret final, Denzinger, n. 796-810, concentre sur les *adultes seuls* la perspective du concile en cette session VIe. La justification des enfants avant l'âge de raison est mentionnée aux sessions Ve, n. 791, et VIIe, n. 869, 870.

Dans un ouvrage excellent d'ailleurs, Vacant dit que le concile de Trente, en déclarant « que jamais personne n'a été justifié sans la foi », sous ce mot *foi* entend parler « non des actes de foi, mais de la foi habituelle donnée par le baptême aux petits enfants aussi bien qu'aux adultes. » *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 126. Les *Actes* de Trente, on vient de le voir, prouvent nettement le contraire; mais une bonne édition n'en existait pas encore, quand le vénéré fondateur de ce dictionnaire écrivait ces lignes. Pour fixer le sens de la phrase de Trente, il en est réduit à exploiter une phrase de saint Augustin qui n'a avec elle qu'une faible ressemblance. Ce qui l'impressionne surtout, c'est que le concile du Vatican, dont il a très bien saisi la pensée d'après les actes de ce concile, a emprunté cette même phrase de Trente en lui donnant vraiment le sens que lui-même vient de lui donner. Mais nous conclurons plus loin que c'est un sens accommodatice, si l'on peut dire, et non pas le sens propre de la phrase de Trente. Voir col. 1772.

2. Cum vero Apostolus dicit justificari hominem per fidem..., ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et expressit : ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire. Sess. VI, c. VIII, Denzinger, n. 801.

Quand l'apôtre dit que l'homme est justifié par la foi, ces mots doivent être entendus au sens que la perpétuelle et unanime interprétation de l'Église catholique a retenu et exprimé, à savoir, qu'il nous déclare justifiés par le moyen de la foi, parce que la foi est le commencement du salut, le fondement et la racine *de toute justification*, et que sans elle il est impossible de plaire à Dieu, ni d'entrer dans la famille de ses enfants.

a) Historique du texte. — Nous le trouvons déjà en substance dans la nouvelle forme du décret *De justificatione*, proposée le 23 septembre 1546, par les soins du second légat, Marcel Cervin, cardinal de Sainte-Croix. On y lit déjà au n. 7, en explication des mêmes paroles de l'apôtre, cette assertion que *toute vraie justice* (en ne considérant jamais que les adultes) débute par l'acte de foi; que la foi est le fondement du salut, nécessaire pour entrer dans la famille des

enfants de Dieu, *Op. cit.*, t. v, p. 423. Aucun amendement ne fut proposé par les Pères pour restreindre une telle affirmation de la nécessité de la foi : voir le résumé des amendements, p. 504 sq.

Mais plusieurs voulurent préciser davantage ce rôle initial de la foi, et de là cette nouvelle rédaction dans la 3e forme du décret, proposée le 5 novembre à l'assemblée générale : *Per fidem autem justificari ideo dicimur, quia in ea quæ ad justificationem est dispositione, prima est fides. Est enim ejus quasi fundamentum, et omnis humanæ salutis exordium*, etc., p. 636. Le texte nouveau, par ces mots : *in dispositione, prima est fides*, souleva de vives réclamations. « Nous semblons dire, s'écria l'évêque de Fano, suivi par plusieurs autres, que la foi n'est pas requise dans la justification elle-même, » p. 699. Pour comprendre cette critique, il faut se reporter à un passage où saint Thomas fait ressortir le rôle de l'acte de foi dans la justification, et le distingue d'autres actes qui ne font que préparer de loin; ainsi tel acte d'aumône ne sert à la justification que par manière de disposition éloignée, *per modum præparationis* : au contraire la foi, bien qu'elle précède comme disposition éloignée, se retrouve encore avec la charité parfaite au moment même où celle-ci justifie, *simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus caritatis. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXIII, a. 4, ad 1um. C'est que la foi n'est pas, de sa nature, une disposition éloignée *qui cède la place* à d'autres actes plus rapprochés du but : son acte « coopère » avec ceux des vertus qui la suivent, même de la charité, Jac., II. 22. Voir Foi, t. VI, col. 84, 85. Les réclamations reprirent de plus belle dans la commission chargée de la rédaction définitive du décret; à cette question du légat, cardinal de Sainte-Croix : « Pourquoi saint Paul attribue-t-il la justification à la foi? » l'évêque de Fano répond : « Parce que la foi est la première, non seulement dans la disposition, mais encore dans la justification; » l'évêque de Vérone : « Parce qu'elle est la première dans la justification selon saint Thomas; » l'évêque de Lanciano : « On pourrait dire dans le début : *Quia non solum in dispositione sed in justificatione primus motus in Deum est fidei;* » le général des augustins cite un passage semblable de saint Thomas, *In Rom.*, III, 22; l'évêque de Bertinoro demande aussi qu'on distingue entre la foi qui dispose et la foi qui justifie, car dans la préparation la foi est informe, mais dans l'instant de la justification elle opère par la charité, Gal., v, 6. *Op. cit.*, p. 724, 725. Ils entendaient que l'acte de foi n'est pas seulement une disposition éloignée, mais qu'il se répète au moment de la justification comme disposition prochaine : *Fides disponit, et in ipsa justificatione est etiam dispositio propinqua*, dit l'évêque de Belcastro, p. 740.

D'autres prélats, cependant, se refusaient à introduire cette théorie de saint Thomas dans le décret conciliaire. D'abord, elle est loin de se vérifier toujours : par exemple, un malade qui a perdu connaissance ne peut-il pas, sans aucun nouvel acte, être justifié par le baptême ou l'absolution du prêtre en vertu de dispositions seulement antérieures et éloignées, la foi avec l'espérance et l'attrition seulement? L'évêque de Salpe semble faire allusion à ce point, p. 741. Saint Thomas n'a envisagé que le cas de la justification par la charité parfaite, peut-être en vue de simplifier une question très complexe, mais en sacrifiant dans ce raccourci une plus complète exactitude. Et quand la théorie de saint Thomas serait rigoureusement exacte pour tous les cas, doit-on prêter cette théorie scolastique à saint Paul, dont il s'agit ici d'interpréter la pensée? Non. Saint Paul, au dire de l'archevêque d'Armagh, « ne parlait pas de la foi vive, mais de la foi informe, telle qu'elle est d'abord dans le pécheur; il voulait simplement dire que cette foi est la première des dispositions, et par là le commencement et le fondement du salut, » p. 724. Enfin, il ne s'agissait pas seulement, dans le présent chapitre, de fournir une interprétation plausible de saint Paul, mais de déterminer une interprétation qui ait été perpétuellement donnée dans l'Église aux paroles de saint Paul, *sensus quem perpetuus Ecclesiæ consensus tenuit.* Pour déterminer un tel sens, remarquait le légat Cervin, l'exégèse des plus anciens docteurs est encore plus à considérer qu'une explication relativement tardive, donnée par saint Thomas, p. 734. A cet effet, le légat avait lui-même versé au débat plusieurs textes de Pères grecs, p. 729. Mais ce débat menaçait de s'éterniser : aussi, le 21 décembre, le légat prit-il le parti de proposer une nouvelle rédaction supprimant la phrase *Fides est prima in dispositione*, origine de toute la controverse; le concile éviterait ainsi de se prononcer sur l'explication détaillée du rôle de la foi, question secondaire. Proposée au concile le 10 janvier 1547, cette nouvelle rédaction, qui est notre texte actuel, fut adoptée le lendemain en séance générale, avec le reste du décret. *Op. cit.*, p. 779, 784, 800-802.

b) Preuve tirée de ce texte en faveur de la thèse commune. — Le concile ne dit pas : « La foi est le fondement *normal* de la justification; *en général*, la justification part de la foi. » Il dit : « La foi est le fondement de *toute* justification. » Donc, pas *d'exception.* Et comment concilier avec cette affirmation si nette le système de nos adversaires, admettant des millions d'exceptions pour les infidèles de bonne foi? Au surplus, pesons ces mots *fundamentum et radix.* Comme il n'y a pas moyen d'avoir un édifice sans fondations, un arbre et ses fruits sans racine, ainsi, d'après le concile, il n'y a pas de justification sans la foi : voilà qui indique une *absolue* nécessité de moyen.

c) Objections et réponses. — Les tentatives pour esquiver cette preuve ont été écartées déjà à propos du premier texte. Insistons sur un seul de ces points. Les actes du concile, que nous venons de parcourir, attestent évidemment que tous les Pères entendaient parler de foi *actuelle*, et non pas *habituelle.* L'acte de foi, le « mouvement de foi » dans le style de saint Thomas, est-il seulement disposition éloignée, ou bien aussi disposition prochaine dans la justification, et laquelle des deux conceptions correspond le mieux à la pensée de saint Paul, quand il dit que nous sommes *justifiés par la foi?* Tel était le sens du débat que nous venons de reproduire : c'est donc bien l'*acte* de foi, que tous considéraient comme le fondement de toute justification (d'adultes). Ils n'avaient pu se tromper sur la pensée de saint Paul, si claire par elle-même; l'apôtre ne montre nullement qu'il veuille parler de l'*habitus fidei*, mais, au contraire, de cet acte, *credere*, dont il donne l'exemple dans Abraham : *Credidit Abraham Deo.* Rom., IV, 3; cf. 5, 18 sq. On voit que le concile en était convaincu; par exemple, l'évêque de Badajoz *(Pacensis)* affirme sans être relevé par personne : « Quand saint Paul dit aux Romains, c. III et IV, que nous sommes justifiés *per fidem*, il s'explique lui-même, il entend la foi actuelle et non pas habituelle, » p. 324. On peut ajouter avec Schmid que *per fidem* exprime un rapport de causalité, qui existe vraiment entre l'*acte* de foi comme cause et la justification comme effet : tandis que, le rapport entre l'*habitus fidei* et la grâce sanctifiante n'étant pas une relation de cause à effet, *per fidem* ne peut signifier cet *habitus.* Enfin, au membre de phrase qui dans le décret suit immédiatement, *gratis autem justificari ideo dicamur*, etc., où est expliqué le mot *gratis* de saint Paul, le concile entend par *fides* la foi qui tout en « précédant la justification, ne la mérite

pas : » il entend donc bien la foi *actuelle*, pour qui seule on peut soulever la question de « mérite. » Denzinger, n. 801.

Une objection historique pourrait être tirée de ce fait que Véga et Soto, cités parmi les adversaires de la thèse commune, assistaient précisément comme théologiens à cette VI^e^ session du concile de Trente, et semblent y avoir joué un rôle important. Cela ne jette-t-il pas un doute sur la pensée du concile, quand il affirme la nécessité de la foi? — *Réponse.* — Pour André Véga, il a collaboré avec quatre évêques à la première rédaction du *Decretum de justificatione*, projet présenté le 24 juillet 1546. *Concilium Tridentinum*, t. V, p. 384, note 1. Le 17 août, ce projet de décret (qui d'ailleurs ne contenait rien sur la nécessité de la foi) est blâmé par beaucoup de Pères pour sa forme, sa prolixité, etc. *Ibid.*, p. 408 sq. On décide une nouvelle rédaction, où Véga n'a point de part. Le nouveau décret, très différent de forme, « édité par le cardinal de Sainte-Croix » qui avait surtout mis à contribution les travaux de Séripandus, général des augustins, voir p. 391, note, 418, note 13, se rapproche beaucoup plus du décret final dont il a déjà la structure générale, et bien des parties telles quelles; il présente déjà en substance, nous l'avons vu, le second texte de Trente, sur la nécessité de la foi, p. 423. Les théologiens furent appelés à donner leur avis sur cette nouvelle rédaction, et parmi eux Véga fit quelques remarques, mais qui ne touchent en rien au point de la nécessité de la foi, p. 431, 438. Et comment Véga pourrait-il jeter un doute sur l'intention du concile? N'a-t-il pas au contraire attesté que le concile avait « défini » la thèse commune, et qu'aucune « évasion » n'était sérieusement possible? Voir col. 1757.

Quant à Dominique Soto, bien qu'il ait rétracté une idée trop large sur la nécessité de la foi, on objectera peut-être qu'au moment où nous sommes il se peut qu'il l'ait eue, n'ayant encore là-dessus ni rien écrit, ni rien rétracté. Soit : mais si grande qu'ait pu être son influence sur les premiers travaux du concile, il n'en est pas de même pour la session VI^e^ sur la justification, et surtout pour le point qui nous occupe. Vers la fin de mai 1546, c'est-à-dire quand on en était encore à préparer la session V^e^ sur le péché originel, Soto part pour Rome où il assiste au chapitre de son ordre et à l'élection d'un général; on ne le retrouve pas à Trente dans les diaires jusqu'au 23 août, *Concil. Trid.* t. V, p. 332, note 7, 1069. D'ailleurs, il ne participe pas aux travaux des théologiens *minores*, mais siège au concile à la place de son nouveau général et en attendant sa venue, p. 442, note 3. Sa seule intervention dans les débats sur la justification a lieu le 9 octobre, p. 491; cf. p. 673, note 16. Il y propose quelques amendements à la seconde forme du décret, mais rien qui touche à la nécessité de la foi, qui d'ailleurs ne fut pas discutée. Sans reprendre la parole, il remplace son général pour la dernière fois le 29 octobre, p. 634. Quand vient l'examen de la troisième forme du décret, c'est le général des dominicains que l'on entend parler, le 24 novembre, p. 660. Il n'est déjà plus question de Soto dans les diaires de Trente à partir du 11 novembre; il est probablement à Venise, et la session se clôt sans lui. *Op. cit. Introduction*, p. LIV, note 1.

La preuve tirée du concile de Trente reste donc très sérieuse. Mais peut-on garantir qu'il ait *voulu définir* la thèse et *créer* ainsi l'*obligation* d'y donner un assentiment intérieur et très ferme? Sauf meilleur avis, les textes conciliaires ne nous semblent pas assez clairs pour établir une telle volonté et une telle obligation, une *définition* au sens rigoureux du mot, une définition certaine.

2° *Le concile du Vatican.* — On a voulu tirer une preuve de ce passage :

Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire, ideo nemini unquam sine illa contigit justificatio, nec ullus, nisi in ea perseveaverit usque in finem, vitam æternam assequetur. Sess. III, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1793.	Comme il est impossible, sans la foi, de plaire à Dieu et d'être mis au nombre de ses enfants, personne n'a jamais obtenu la justification sans la foi, et, à moins d'y persévérer jusqu'à la fin, personne n'obtiendra la vie éternelle.

Le commencement de la phrase est emprunté mot pour mot aux déclarations de Trente que nous venons d'examiner : aussi est-on porté de prime abord à prendre ce texte au même sens que celui de Trente; on aurait donc une nouvelle preuve en faveur de la thèse commune. Ainsi l'avait pris un des Pères, qui, pour plus de clarté, demanda que la phrase reçût ce léger développement : « Personne *de ceux qui sont parvenus à l'âge de raison* n'a jamais obtenu la justification sans la foi, » etc. Et il ajoutait en faveur de son amendement : « On excepterait par là ceux qu'il faut excepter, les enfants et les faibles d'esprit qui sont justifiés par le seul baptême sans connaître ni professer la foi. » Amendement 58^e^, dans la *Collectio Lacensis conciliorum*, t. VII, col. 160. Mais l'évêque Martin de Paderborn, donnant son avis comme rapporteur sur la longue liste des amendements proposés, pria le concile d'écarter celui-ci. Dans cet endroit de notre schéma, dit-il, « il est question de la foi comme *vertu*, et non pas de la foi comme *acte;* or, comme nous le savons tous, la foi, vertu infuse, existe aussi dans les enfants baptisés, donnée par le sacrement de baptême. » *Ibid.*, col. 178. Et le vote de la grande majorité du concile se conforma d'autant plus facilement à cet avis, que l'évêque de Paderborn était un des principaux auteurs du schéma, donc très compétent pour en interpréter la pensée. Il résulte de ces faits que la phrase du Vatican ne peut prouver notre thèse : elle parle d'autre chose. C'est la remarque de Vacant, *loc. cit.*, et de Granderath, *Constitutiones dogmaticæ... concilii Vaticani ex ipsis ejus Actis explicatæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 87. Le P. Pesch, qui avait paru prendre la phrase du Vatican comme preuve de notre thèse, *Prælectiones dogmaticæ*, 1898, t. VIII, n. 432, p. 179, a retiré explicitement cette preuve dans sa 3^e^ édit., 1910, n. 427, p. 198, ainsi que dans son *Compendium.*

Reste à expliquer : *a)* comment il est arrivé qu'un texte du concile de Trente ait passé dans celui du Vatican avec un sens tout différent; et *b)* comment la preuve tirée du premier concile ne périt point par le fait du second.

a) Franzelin avait préparé pour le concile un premier schéma *De fide* « contre les multiples erreurs dérivées du rationalisme, » travail profond et encore utile à consulter, *Collectio Lacensis*, *ibid.*, col. 507 sq., mais trop long, trop chargé de matière et d'érudition pour un décret conciliaire, ce qui le fit rejeter par le concile. On nomma Mgr Martin, évêque de Paderborn, avec Mgr Pie, évêque de Poitiers, et Mgr Dechamps, évêque de Malines, pour tailler dans cette forêt touffue un nouveau schéma, que, de fait, sa brièveté substantielle et son sens pratique firent voter par les Pères, après des amendements de détail. Comme on l'avait promis, le nouveau schéma s'inspirait de l'ancien dans sa marche générale, souvent dans le détail même. C'est visible pour la question qui nous occupe. On connaît la méthode d'Hermès, chanoine de Cologne : elle veut que les catholiques instruits et capables, destinés à enseigner les autres, appliquent à tous et à chacun des dogmes un *doute* ayant quelque analogie avec le doute cartésien, mais pire parce qu'on n'en sortirait que par de *longues* études. Voir t. VI, col. 2290 sq. Franzelin, dans son schéma, rejetait

cette méthode au nom d'un double devoir, imposé à tout catholique, le devoir de recevoir la vraie foi, et celui d'y persévérer ensuite *perpétuellement* : à la place de cette *continuité*, Hermès avait introduit un *hiatus*, et même un *long* temps d'arrêt. Au parti hermésien qui répondait que ce double devoir est impossible à la raison cultivée, Franzelin répliquait que Dieu le rend possible, soit par le secours extérieur des hommes qui de sa part présentent la révélation, et des motifs de crédibilité qu'il nous a donnés, soit par le secours intérieur de sa grâce prévenante et adjuvante. Citons une phrase : *Ut autem huic necessariæ obligationi amplectendi veram fidem et in eadem constanter perseverandi homines satisfacere valeant, Deus ipse, qui instat præcepto, etiam præcurrit auxilio. Ibid.*, c. IX, col. 511. Ainsi : *a.* Franzelin ne prend pas ici le mot « foi » au sens *subjectif*, acte ou vertu, le seul en question dans nos textes de Trente, mais à l'*objectif*, où *fides* signifie simplement l'*objet*, la *matière* de nos actes de foi, c'est-à-dire les dogmes, la révélation chrétienne et catholique : « embrasser la vraie foi » ne peut avoir d'autre sens; « persévérer constamment dans la foi » ne veut pas dire qu'on en fasse constamment des *actes*, ce qui est impossible et n'a jamais été commandé, mais que jamais on ne renie les dogmes de foi, que jamais on ne les révoque en doute comme le faisait Hermès; c'est l'obéissance au précepte *négatif* de la foi. Voir Foi, t. VI, col. 513. — *b.* Franzelin ne parle que de « précepte », d' « obligation » : il ne traite donc que de la *nécessité de précepte*, et non pas, comme nos textes de Trente, de la *nécessité de moyen*. — *c.* Il ne fait aucune allusion aux paroles du concile de Trente d'où nous tirons notre preuve. Denzinger-Bannwart, n. 799 et 801. S'il renvoie en note à ce concile, c'est à d'*autres* passages. S'il y relève un endroit où il est question de la *vertu infuse de foi*, *ibid.*, n. 800, c'est toujours en vue du même but. Hermès exigeait des catholiques les mêmes *doutes* que ceux-ci permettent aux hérétiques cherchant la vérité; il voulait les faire tous passer sous le même niveau, à la grande joie de l'indifférentisme et du libéralisme. Franzelin établit la différence profonde des deux situations : par exemple, le catholique croyant à des dogmes vraiment révélés a dans son acte une *surnaturalité intime* provenant de la *vertu infuse* de foi, que n'a point l'hérétique, même baptisé et de bonne foi, quand il adhère aux opinions purement humaines qu'on lui a enseignées : c'est une raison de condamner le doute dans le premier cas, comme déplacé et nuisible, et de le permettre dans l'autre, où le même inconvénient ne peut pas exister.

Venons au second schéma, et comparons-le au premier sur le chapitre de la foi. On y a conservé la marche, les idées et même beaucoup d'expressions de Franzelin. Mais à l'endroit où il parlait de la nécessité de la foi, on a cru bien faire d'insérer les textes de Trente qu'il s'était abstenu de citer, ceux qui prouvent la thèse présente où nous sommes. De là, dans le concile du Vatican, ces paroles : « Sans la foi, il est impossible... de parvenir à la participation de la qualité d'enfants de Dieu, » *ad filiorum ejus consortium pervenire* (Trente, dans Denzinger-Bannwart, n. 801); *nemini unquam sine illa contigit justificatio* (Trente, *ibid.*, n. 799). Ces deux membres de phrase, en sortant de leur propre cadre, qu'ils avaient à Trente, pour entrer dans un cadre tout différent (Denzinger-Bannwart, n. 1793), y ont perdu leur sens propre. Il n'en est pas de même de la *fin* de cette phrase du Vatican : *nec ullus*, etc. C'est une allusion transparente à un autre passage un peu long du concile de Trente, celui que Franzelin avait cité pour prouver contre Hermès le soin jaloux avec lequel les catholiques doivent persévérer continuellement jusqu'à la fin dans leur foi aux dogmes révélés. Voici l'essentiel de ce texte de Trente : « Dans la justification elle-même, l'homme reçoit... ces trois choses *infuses* ensemble, la *foi*, l'espérance et la charité... *C'est cette foi* qu'avant de recevoir le sacrement du baptême, les catéchumènes » (ayant déjà reçu le *Credo* et fait l'*acte* de foi) « demandent à l'Église, par une tradition qui remonte aux apôtres, quand ils demandent *la foi, qui donne la vie éternelle*, ce que la foi ne peut faire que dans son union avec l'espérance et la charité. » Il y a là une évidente allusion au rituel romain, où le prêtre, dans le baptême des adultes, dit aux catéchumènes : « Que venez-vous demander à l'Église de Dieu? » Réponse : « La foi » — « La foi, que vous donne-t-elle? » — Réponse : « La vie éternelle. » Dans le baptême des nouveau-nés, mêmes questions du prêtre, mêmes réponses faites par le parrain. La *foi* dont il est ici question ne peut être que la *vertu infuse* de foi, soit parce que le concile de Trente l'explique ainsi, nous venons de le voir, soit parce qu'étant donnée *par* le sacrement, elle se distingue des *actes* de foi qui *ont disposé* l'adulte au sacrement, soit parce que le baptême la confère aux enfants eux-mêmes. Voir Foi, t. VI, col. 367. Reprenons notre texte de Trente; il s'achève ainsi : « Cette justice (ou sainteté) chrétienne et véritable, rendue aux baptisés à la place de la première robe (de justice originelle) qu'Adam a perdue pour lui et pour nous, les néophytes, en qui elle est restaurée par le don du Christ, reçoivent aussitôt l'ordre de la conserver blanche et immaculée pour la porter jusqu'au tribunal de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et avoir la vie éternelle. » Denzinger-Bannwart, n. 800. Nouvelle allusion aux cérémonies du baptême, où cette robe d'innocence et de sainteté, rendue par le Sauveur, est symbolisée non seulement par la robe blanche que l'on donne à l'adulte, mais encore par le petit linge blanc qui la remplace sur la tête de l'enfant baptisé, avec ces paroles du rituel : « Reçois ce vêtement blanc, et porte-le immaculé jusqu'au tribunal de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour avoir la vie éternelle. » C'est donc ce long passage du concile de Trente qui constitue l'*idée dominante* de la phrase du Vatican, dont voici le trait final : « Et personne, s'il ne persévère dans la foi (après le baptême) jusqu'à la fin, n'obtiendra la vie éternelle. » Denzinger-Bannwart n. 1793. Ce *trait final*, ainsi que la double *source* qu'il avait dans le concile de Trente et le rituel romain, autorisait l'évêque de Paderborn, rapporteur, à affirmer, comme nous l'avons vu, que dans la phrase du Vatican il n'est pas question de la foi comme acte, mais comme vertu infuse existant même dans les enfants baptisés. Et l'on comprend que le concile, par son vote, ait simplement approuvé cette manière de voir, sans se préoccuper d'examiner si le *début* de la phrase prenait d'*autres* paroles de Trente dans leur sens *réel*.

b) Mais le doute ne retombe-t-il pas sur notre explication des premiers textes de Trente, étant donné l'emprunt qu'en a fait, à son début, la phrase du Vatican? Non, car — *a.* historiquement, le sens des déclarations de Trente doit être cherché, comme nous l'avons fait, dans le contexte et les Actes de Trente, et non pas dans les Actes d'un concile postérieur. — *b.* Si le concile du Vatican, faisant appel à son magistère suprême, avait rendu un jugement solennel et obligatoire sur le vrai sens de telle assertion du concile de Trente, tout catholique devrait acquiescer à ce jugement : mais au Vatican rien de tel n'a eu lieu. — *c.* Un concile peut emprunter à un autre plus ancien une phrase, et l'accommoder à sa propre idée si elle en est matériellement susceptible, de même qu'il prend parfois une phrase de l'Écriture dans un sens accommodatice, et la fond dans son texte à lui, sans prétendre déclarer par là le sens lit-

téral de ces mots dans l'Écriture elle-même. — *d.* Dans l'emprunt verbal qu'ils font au concile de Trente, les Pères du Vatican, s'abstiennent même de *nommer* ce concile : comment rendraient-ils un jugement solennel sur le sens d'une phrase de Trente? — *e.* A supposer même qu'ils aient voulu faire de l'autorité du concile de Trente une sorte de *preuve* pour le sens différent qu'ils ont donné à ses paroles, comme si c'était le sens réel, cela non plus ne prouverait rien, car les conciles, pas plus que les papes, ne sont infaillibles dans le choix des *preuves* dont ils se servent. Voir CONCILES, t. III, col. 667; INFAILLIBILITÉ DU PAPE, col. 1702.

Peu après le concile du Vatican, un partisan dévoué de Ripalda, le P. Desjardins, S. J., attaquait la preuve tirée du concile de Trente pour la thèse commune. Dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, avril 1872, t. XXV, p. 346-352. Il y entremêlait d'autres difficultés plus ou moins spécieuses. Voici celles de ses objections qui n'ont pas de solution suffisante dans ce que nous avons dit.

1re objection. — Dans ces paroles de Trente : *Fides est humanæ salutis initium*, si vous entendez « que l'acte formel, strict de foi, est le premier acte dans l'ordre surnaturel,... et au sens absolu le commencement du salut, » la *conséquence* sera qu'il faudra retrancher de « la série des actes surnaturels » la volonté de croire qui le précède, et, à plus forte raison, les excitations de la grâce qui préviennent cette volonté, d'après le concile, c. V et VI, Denziger-Bannwart, n. 797, 798. — *Réponse.* — Nous nions cette *conséquence.* L'acte de foi *stricte* est ainsi appelé, parce qu'il demande une *révélation* divine, et par là s'oppose à la foi *large.* Mais comme il doit être libre, il *inclut* nécessairement une libre volonté ou volition de croire, surnaturelle et salutaire d'après les documents antipélagiens; et cette volition doit être *prévenue* par la grâce excitante, surnaturelle aussi, d'après les mêmes documents, le concile de Trente, *ibid.*, et celui du Vatican, c. III, n. 1791. L'objection entend mal l'acte de foi *stricte*, et le confond avec sa partie purement *intellectuelle.* C'est sans doute la partie principale, puisque le reste lui est subordonné : c'est pour obtenir cette foi intellectuelle, que la grâce prévient et que la volonté commande. Mais le principal n'est pas tout; on ne peut supprimer les autres éléments essentiels, ni leur enlever leur surnaturalité; on nous accuse faussement de le faire. Voir FOI, col. 359-362.

2e objection. — Si vous admettez dans la série des actes surnaturels les excitations de la grâce agissant *immédiatement* sur la volonté de croire et sur la foi à la révélation, pourquoi ne pas y admettre aussi les bonnes pensées et affections excitant *longtemps auparavant* la volonté de l'infidèle à bien faire, pourvu qu'alors la faculté soit *élevée* comme Ripalda le suppose? Pourquoi dire avec « Suarez et Lugo... que la première grâce surnaturelle date du moment où l'adulte entend la prédication de l'Évangile, ce qui est précisément en question? Pour nous, il nous semble qu'il est permis de faire remonter plus haut ces excitations de la grâce et ce réveil de l'âme... (Dans) tout infidèle qui observe fidèlement les prescriptions de la loi naturelle, les bonnes œuvres qu'il fait alors n'appartiennent-elles pas à la préparation, au moins *éloignée*, à la foi? » *Ibid.*, p. 351. — *Réponse.* — L'opinion commune, avec Suarez, Lugo, etc., a un excellent ensemble de raisons pour ne pas admettre une telle *extension* de la préparation surnaturelle à la justification. — *a)* Pour le concile de Trente, la « grâce prévenante excitante » est le « commencement, *exordium*, de la justification des adultes », Denzinger, n. 797; et il s'agit de la grâce qui excite *prochainement* à l'acte de foi stricte. *Ibid.*, n. 798. Le concile ne connaît pas votre « préparation éloignée », surtout avec une telle profusion d'actes surnaturels; voilà un argument négatif qui n'est pas sans valeur. — *b)* Saint Augustin fournit la base d'un argument positif : Les œuvres conformes à la loi naturelle, dit-il, faites par les infidèles avant de connaître la révélation et de se convertir à la foi proprement dite, n'ont aucune valeur devant Dieu, ne mènent pas à lui. Comment donc Desjardins peut-il en faire des actes aussi surnaturels que possible, et de véritables « dispositions », bien qu'éloignées, *à la foi stricte;* ou même un « moyen extraordinaire » *remplaçant* la foi stricte, et menant sans elle à la justification, en cas d'ignorance invincible de l'Évangile? *Ibid*, p. 353. Voici le texte du docteur de la grâce, contredisant formellement l'hypothèse de Ripalda : « Ces œuvres, que l'on dit précéder la foi, quelque louables qu'elles semblent aux hommes, sont vides, *inania.* Je les comparerais à une grande dépense de forces et vitesse de course, mais en dehors du bon chemin, *præter viam.* Que personne donc ne *compte* ses bonnes œuvres *avant* la foi; où la foi manquait, il n'y avait point d'œuvre bonne. » *In psal. XXXI*, n. 4, *P. L.*, t. XXXVI, col. 259. Rappelons que cette négation d'*œuvre bonne* se rapporte à la bonté *théologique*, la seule envisagée d'ordinaire par Augustin. Voir sa controverse avec Julien sur les infidèles col. 1741. Les meilleures œuvres avant la foi manquent absolument de bonté théologique et sont en dehors du bon chemin, parce qu'elles ne conduisent pas positivement à la justification, ni par suite au salut; le saint docteur va même jusqu'à donner à ces œuvres manquant le but le nom de « péché », C'est saint Thomas qui nous a fourni les expressions mêmes de bonté philosophique et de bonté théologique, quand il distingue l' « acte bon suivant le philosophe » et l'acte bon suivant « le théologien. » *Quæst. disp., de veritate*, q. XIV, a. 3. — *c)* Saint Augustin reconnaît, surtout chez les infidèles, l'*existence* d'actes *louables*, mais purement *naturels.* Donc il contredit l'hypothèse de Ripalda, que, chez les infidèles, tout acte humain qui n'est point *péché*, est *surnaturel.* Voici le texte : « Il y a un amour du prochain (c'est ici le sens du mot *caritas)* qui est divin (surnaturel), et un autre qui est humain (naturel); celui-ci se subdivise en licite et illicite. Celui que j'appelle licite est non seulement permis, mais réclamé sous peine de blâme. Qu'il vous soit donc permis d'aimer d'un amour humain vos épouses, vos fils, vos amis, vos concitoyens. Mais vous voyez bien qu'un tel amour peut se trouver même chez les impies, c'est-à-dire les païens, les juifs, les hérétiques. » *Serm.*, CCCXLIX, n. 1, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1529. Pour d'autres textes augustiniens reconnaissant l'honnêteté *naturelle* chez les infidèles, voir Pesch, *Prælectiones*, 2e édit., t. V, n. 136, p. 75. — *d)* La bulle *Auctorem fidei* cite ce passage de saint Augustin, et reproche au synode janséniste de ne pas reconnaître l'existence « d'affections moyennes, provenant de la nature même, et louables de leur nature. » Denzinger-Bannwart, n. 1524. Moyennes ou « tenant le *milieu* », *affectus medii :* le milieu entre une œuvre *surnaturelle* comme celle de la charité théologique, et une œuvre *illicite.* Ripalda, comme les jansénistes, nie l'*existence de ce milieu*, proclamée par Augustin et par la bulle; mais il ne le nie pas en vertu des principes jansénistes, que la nature humaine a été totalement corrompue par le péché originel, et qu'aux infidèles nulle grâce du Christ n'arrive, bien au contraire; aussi nous n'appliquerons pas au célèbre théologien la *note* ici donnée par Pie VI : « proposition fausse, déjà condamnée ». Il reste cependant une preuve sérieuse contre lui dans ce passage de la bulle. — *e)* Saint Thomas admet également des actes d'une bonté naturelle chez les infidèles, même infidèles *positifs*, c'est-à-dire coupables du « péché mortel d'infidélité »;

a fortiori chez les *négatifs*, objet de notre étude, qui peuvent avoir d'autres péchés graves mais pas celui-là. Il en donne ainsi la raison : « Le péché mortel supprime la grâce sanctifiante, mais ne corrompt pas entièrement la nature en ce qu'elle a de bien(moral)... (Les infidèles) peuvent donc, dans une certaine mesure, faire des actes bons, ce qui reste de bien dans leur nature suffisant à les produire. Donc, il n'y a nulle nécessité pour eux de pécher dans toutes leurs œuvres. » *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. x, a. 4. Il se pose cette objection : « C'est la foi qui dirige l'intention; mais sans intention bien dirigée, pas de bonne action; donc pas de bonne action sans la foi. » Il répond : « La foi dirige l'intention par rapport à la fin dernière surnaturelle; mais la lumière de la raison naturelle peut aussi diriger l'intention quand il s'agit d'une bonne action naturelle. » *Ibid.*, ad 2[um]. Saint Thomas reconnaît donc chez les infidèles une action naturelle et bonne, tenant par conséquent le *milieu* entre l'acte surnaturel et le péché. Dira-t-on qu'ailleurs il soutient ceci : il n'y a *pas de milieu* entre le *péché* et l'acte surnaturel *méritoire* pour le ciel? Nous répondrons que cette autre assertion du saint docteur, bien probable du reste, sans être certaine, ne regarde pas les *infidèles*, qui ne peuvent *mériter* ni le ciel, ni même la justification (don gratuit), mais regarde ceux qui certainement sont les seuls à pouvoir mériter le ciel, c'est-à-dire les *justes*. Voir MÉRITE.

3[e] *objection.* — Un fait du Nouveau Testament prouve qu'un infidèle peut atteindre la justification sans passer par la révélation et la foi stricte. Quand il adorait le vrai Dieu avec toute sa maison, et lui était agréable dans ses prières et ses aumônes, Act., x, 1-4, le centurion Corneille « ne soupçonnait même pas l'existence d'une révélation positive. » Desjardins, *ibid.*, p. 351. — *Réponse.* — *a)* Une telle ignorance, qui n'est point dans le texte des Actes, est invraisemblable dans un homme préoccupé de religion, vivant en ami au milieu des juifs, et auquel « toute la nation juive rendait témoignage », ℣ 22, surtout si l'on se rappelle l'usage fréquent et même extérieur que les juifs faisaient de la Bible, — *b)* Saint Thomas répond à cette difficulté, et cela en affirmant nettement la thèse commune : « Corneille n'était pas infidèle : autrement sa conduite n'aurait pas été agréable à Dieu, à qui personne ne peut plaire sans la foi. Il avait la foi implicite (en Jésus-Christ); la vérité de l'Évangile ne lui avait pas encore été manifestée. Pierre lui est envoyé pour l'instruire plus pleinement de la foi. » *Ibid.*, ad 3[um].

4[e] *objection.* — Si la phrase de Trente : *Fides est humanæ salutis initium..*, c. VIII, n. 801, devait s'entendre de la foi stricte, « on ne voit pas, dit le P. Desjardins, comment le pape Clément XI aurait pu condamner dans la bulle *Unigenitus* la 27[e] proposition de Quesnel : *Fides est prima gratia et fons omnium aliarum* (Denzinger-Bannwart, n. 1377). Cette proposition, en effet, ne serait que la reproduction de la doctrine du concile. » *Ibid.*, p. 350. — *Réponse.* — Voilà un moyen bien commode de nous arracher la preuve que nous tirons de cette phrase de Trente; bien commode, parce qu'il dispense d'étudier le contexte et les actes du concile, comme nous l'avons fait. On procède *a priori* : cette phrase de Trente ne peut pas dire de *la foi stricte* qu'elle est le commencement du salut, parce qu'alors le concile parlerait comme Quesnel, condamné par Clément XI. Mais, qu'est-ce que le Saint-Siège a voulu condamner dans la proposition que vous citez? Que voulait dire Quesnel? C'est là le point. Desjardins répond encore *a priori* : Quesnel voulait dire que l'acte *intellectuel* de foi est le *premier* acte surnaturel dans l'infidèle qui se convertit, le premier dû à la grâce, *prima gratia*, que par conséquent les actes requis pour la foi, qui doivent précéder, « comme la volonté qui commande l'adhésion de l'intelligence, ne seraient pas des actes surnaturels. » — *a)* Cette hypothèse sur l'erreur de Quesnel confond l'acte de foi *stricte*, pris au complet, avec sa partie purement *intellectuelle*. Voir réponse à la 1[re] *objection.* — *b)* Quelques auteurs avaient déjà hasardé sur le sens de Quesnel quelque chose d'approchant : avant la foi (volontaire et intellectuelle) Quesnel entendait,d'après eux, « nier toute grâce *prévenante* ». Ce serait donc, tout simplement, le semi-pélagianisme, tant combattu par Augustin, qui dit par exemple : « La grâce prévient donc la foi elle-même, » etc. *De dono perseverantiæ*, n. 41, *P. L.*, t. XLV, col. 1018. Ce serait le semi-pélagianisme condamné au concile d'Orange, can. 7, Denzinger, n. 180, et anathématisé à Trente, sess. VI, can. 3, *ibid.*, n. 813. On trouve cette interprétation de Quesnel, avec d'autres considérations meilleures, dans un ouvrage anonyme en 4 in-fol., *Clementis XI constitutio Unigenitus theologice propugnata*, Rome, 1717; réimpression de Dillingen, 1720, t. I, p. 219 sq. Mais il est invraisemblable qu'un ennemi aussi déclaré des semi-pélagiens, ait versé dans une erreur de ce genre. Et Quesnel ne dit-il pas lui-même : « La volonté *que la grâce ne prévient point* n'a de lumières que pour s'égarer, d'ardeur que pour se précipiter, de force que pour se blesser, capable de tout mal, impuissante à tout bien? » Propos. 39, *ibid.*, n. 1389. — *c)* Disons plutôt que dans les infidèles qui n'ont pas reçu ce que nous appelons la « vocation *prochaine* à la foi », c'est-à-dire la présentation de la révélation divine et de sa crédibilité, avec la grâce intérieure prévenante et inclinant à croire, voir col. 1735, Quesnel, comme les jansénistes précédents, niait absolument *tout* secours : non seulement le secours d'ordre proprement *surnaturel* que leur attribue Ripalda, et qui rendrait surnaturels tous leurs actes bons, mais encore tout secours inférieur, soit d'ordre *préternaturel*, soit d'une providence *spéciale*. Car la thèse janséniste veut que ces infidèles *ne puissent* éviter le péché dans *aucune* de leurs œuvres, c'est la 8[e] proposition condamnée en 1690. Denzinger, n. 1298. Voir ALEXANDRE VIII, t. I, col. 754. Elle veut aussi que ces péchés leur méritent l'enfer, puisque le manque de liberté personnelle pour les éviter, ou l'ignorance invincible, ne les excuse pas, et que ces péchés leur sont suffisamment libres et imputables à cause de la libre faute originelle d'Adam leur père, dont ces péchés sont la suite inévitable pour eux. *Ibid.*, col. 752. Or cette théorie barbare suppose nécessairement *deux choses*, quand elle refuse à ces malheureux et tout acte bon et tout secours divin qui leur évite l'enfer, ou le leur diminue. La *première*, c'est que le péché originel a tellement corrompu la nature morale de l'homme, qu'elle est devenue *incapable* de toute bonne action, même simplement honnête. La *seconde*, c'est que le Christ, en relevant par les mérites de sa passion la nature tombée, a laissé absolument de côté les infidèles; chose non moins nécessaire à la théorie janséniste, que la première : car une totale corruption de la nature humaine par le péché originel n'empêcherait pourtant pas de bonnes actions chez les infidèles, si, pour éclairer leur intelligence et fortifier leur volonté, tout infidèle (et non pas seulement les *élus* parmi eux) recevait quelque miette, quelque parcelle des secours mérités par le Christ. Mais ceci renverserait la 5[e] proposition de Jansénius : « Il est semi-pélagien de dire que le Christ est mort absolument pour tous les hommes. » Denzinger-Bannwart, n. 1096. Et la 32[e] de Quesnel : « Jésus s'est livré à la mort afin de délivrer pour jamais les aînés, c'est-à-dire *les élus*, de la main de l'ange exterminateur. » D'où les jansénistes concluaient que « les païens, les juifs, les hérétiques ne reçoivent absolument aucune influence de

Jésus-Christ; leur volonté est nue et désarmée, sans aucune grâce suffisante. » Voir ALEXANDRE VIII, t. I, col. 753. Et la 39e proposition de Quesnel, que nous venons de citer dans son texte original français, nous dépeint avec une dureté élégante ce lamentable état des infidèles, abandonnés sans aucun secours de la grâce à leur nature qui « n'a de lumière que pour s'égarer, d'ardeur que pour se précipiter, de force que pour se blesser », jusqu'à ce que vienne, ou ne vienne pas, la vocation prochaine à la foi, la *grâce prévenante* qui en les poussant à l'acte de foi peut seule les tirer de leur état d'infidèles, mais qui n'est donnée qu'à des *élus* parmi eux.

Nous trouvons du reste l'origine de cette erreur de Quesnel, et son explication authentique, dans le livre fameux qui est à la base de toute sa doctrine, dans l'*Augustinus* de Jansénius. — *a.* « Il y a, affirme ce maître de Quesnel, des commandements de Dieu qui sont impossibles dans l'état présent de leurs forces aux infidèles, et même (aux autres)... Et ils ne reçoivent point de grâces qui les rendent possibles... Et la difficulté d'accomplir ces commandements ne vient pas de ce que l'action de les accomplir doive être *surnaturelle*, ou méritoire, choses qui ne sont *jamais* venues à la pensée d'Augustin ; mais de ce que les forces de la volonté sont infirmes, à cause de la concupiscence qui détourne de vouloir le bien. » *Augustinus*, Rouen, 1643, t. III, *De gratia Salvatoris*, l. III, c. XIII, p. 138. Quand saint Augustin parle du manque de forces de la nature humaine, il n'est donc jamais question, selon Jansénius, de son impuissance à *agir surnaturellement*. Comment donc l'erreur de Quesnel consisterait-elle à mettre l'acte de foi le premier parmi « les actes surnaturels », ainsi que Desjardins interprète cette erreur? Non, Quesnel, pas plus que Jansénius, ne se souciait de ce que la théologie appelle par excellence les « actes surnaturels », ni d'assigner à la foi stricte, dont ils parlaient, son rang dans la série de ces actes. — *b.* Aussi Jansénius, visant un autre ennemi plus dangereux, dit-il dans le *titre* même de son chapitre précédent : « Les infidèles n'ont point de *grâce* suffisante d'*ordre naturel*. » *Ibid.*, p. 133. — *c.* Et au c. XI, où il aborde la question des infidèles et ce qu'en ont dit les théologiens, il écarte d'abord « quelques scolastiques » qui ont supposé chez les infidèles dans tout le courant de leur vie (au moins de temps à autre) une grâce qui suffise à obtenir actuellement la justification, clef du salut. « Un tel secours, dit Jansénius avec raison, supposerait qu'alors ils peuvent croire; mais personne ne le peut si on ne lui a proposé ce qu'il faut croire, ni sans quelque excitation surnaturelle de la volonté » (il entend « surnaturelle » en un sens vague et général). « Or, il est téméraire de supposer chez tous les infidèles un tel genre de secours... Aussi l'on admet facilement en théologie que le secours suffisant pour le salut n'est pas toujours actuellement à leur disposition, *semper præsto in actu*, mais seulement en leur puissance ou prochaine *ou éloignée*. Ils reçoivent au moins le pouvoir *de ne pas mettre obstacle*, par leurs *péchés*, à la vocation divine : s'ils en usaient, sans aucun doute ils recevraient cette vocation ultérieure : mais s'ils pèchent, ils se rendent incapables d'une grâce plus sublime. Car un tel secours *pour éviter le péché*, presque tous (les théologiens) sont d'accord pour le reconnaître chez les infidèles eux-mêmes : sans cela (pensent-ils) le péché ne saurait leur être imputé ». Puis Jansénius mentionne sommairement les diverses explications que les auteurs donnent d'un tel secours, avec références marginales à Vasquez, à Suarez, à Bellarmin. Nous avons déjà traduit plus haut ce passage où l'on voit dans Jansénius une négation radicale de tout secours chez les infidèles; d'où il conclut leur impossibilité *absolue* d'éviter le péché dans un seul de leurs actes, résumant le tout dans ces quatre mots : *Fides est prima gratia*. Voir col. 1733. Et voilà l'origine évidente de la 27e proposition de Quesnel dont il s'agit maintenant, et son vrai sens. Ajoutons une conclusion que Jansénius tire vers la fin du chapitre : « Donc les infidèles, avant de recevoir la foi, n'ont absolument aucune grâce suffisante.... par laquelle ils puissent bien vivre, ou observer la loi naturelle, ou éviter les péchés. Car d'après les principes d'Augustin, *la foi est la première grâce*. » *Ibid.*, p 132.

Quant à saint Augustin, après tout ce que nous avons cité de lui, nous ne voyons qu'*un moyen* de concilier ses apparentes contradictions sur les infidèles et de répondre victorieusement à Jansénius et à Quesnel, *en deux points*. — *1er point*. — Si vous prenez l'infidèle *avant* l'acte de *foi stricte*, ou plutôt, *avant* les éléments dont cet acte exige nécessairement d'être précédé, grâce extérieure de la révélation (suffisamment proposée), secours intérieur de la grâce excitante, etc., alors les œuvres de l'infidèle, quelle que soit leur bonté morale, ne conduisent pas au but, c'est-à-dire à la justification, qui mène au salut; elles ne sont qu'œuvres de la nature, et par suite ne sont point salutaires. Voir 2e objection, col. 1783. Ainsi la foi est le *premier* acte salutaire, ou, comme parle le concile de Trente, la *première* disposition à la justification, l'*initium salutis*, le *fundamentum justificationis* : par suite elle est le premier des actes « intrinsèquement » surnaturels, surnaturels dans leur essence même, dans leur entité subjective, *quoad substantiam (actus)*; genre de surnaturalité reconnu dans certains actes par la grande majorité des théologiens, bien qu'Augustin n'entre pas encore dans la distinction nette des genres de surnaturalité, réservée au développement théologique; mais, quand Augustin simplement *se tait*, Jansénius a tort de *nier*. — *2e point*. — D'autre part, avant la foi et ses présupposés, le docteur de la grâce n'*exclut pas* un genre *inférieur* de *secours* divin qui fait éviter le péché en *empêchant* de le commettre. Au contraire, nous voyons qu'Augustin *admet* un tel genre de secours, dont souvent le bénéficiaire ne s'aperçoit pas. Il apostrophe en ces termes celui qui se vante de n'avoir pas fait de grands péchés avant sa conversion à la foi : « Tu n'as pas été adultère dans ta vie passée si pleine d'ignorance, quand tu n'étais pas encore illuminé (baptisé), quand tu discernais si peu le bien du mal, quand tu ne croyais pas encore en Dieu (tout cela désigne clairement l'*état d'infidélité*) : mais c'est Lui qui dirigeait ta vie à ton insu. Écoute ce que dit ton Dieu : C'est moi qui te dirigeais, te conservais pour moi. Si tu n'as point commis d'adultère, c'est qu'il t'a manqué une invitation criminelle : qui l'a fait manquer? c'est moi. Ou bien, le temps, le lieu t'a manqué : c'est grâce à moi (la Providence dispose à son gré les circonstances de temps, de lieu, etc.). Peut-être l'invitation, le lieu et le temps n'ont pas manqué : mais alors je t'ai effrayé pour t'empêcher de consentir. Reconnais donc la *grâce* du protecteur à qui tu dois de n'avoir point péché. La gratitude, que me doit celui à qui j'ai pardonné sous tes yeux de grands crimes, tu me la dois aussi pour t'avoir empêché d'en commettre. » *Serm.*, XCIX, n. 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 598. Voir AUGUSTIN, t. I, col. 2392. Cette espèce de secours, bel exemple des *faveurs spéciales* de la Providence, rentre dans l'ensemble de *grâces* défendues par Augustin contre les pélagiens et semi-pélagiens, tous très hostiles à toute *faveur* de Dieu faite à l'un plutôt qu'à l'autre. Voir solution pélagienne, col. 1740.

Une autre espèce de secours, inférieur à la grâce qui engendre des actes intrinsèquement surnaturels, vise à *faire produire* à l'infidèle *un acte* moralement bon, purement naturel en lui-même, mais ayant dans son origine une sorte de surnaturalité. Quand Julien exalte les actes

vertueux du paganisme, tout en les avouant « stériles », Augustin, entre autres réserves qu'il fait, lui dit qu'il devrait du moins attribuer ces actes à un don divin, à une grâce; et cette grâce n'est pas celle des actes salutaires, puisque ces actes « stériles » ne conduisent ni à la justification, ni par conséquent au ciel. Pour les textes, voir AUGUSTIN, t. I, col. 2387; cf. ce que nous avons dit de sa controverse avec Julien, col. 1741. Les théologiens ont suggéré diverses formes de cette espèce de secours, qui, luttant contre les tentations, fait produire un acte bon dans les circonstances où celui-ci serait quasi impossible, sans toutefois élever la faculté à produire un acte intrinsèquement surnaturel. Il y a l'apparition soudaine, dans l'intelligence, d'un objet capable d'éveiller des sentiments puissants pour empêcher la volonté de consentir au mal, au moment où l'âme, entraînée par les passions et les sens, est froide et insensible aux considérations religieuses; l'objet est présenté par une espèce de miracle en dehors de toutes les associations d'idées et de toutes les lois psychologiques, ou avec une extrême intensité que les causes naturelles n'expliquent pas. Dans le passage de tout à l'heure, Augustin semble indiquer à la fin cette forme de secours, quand il dit : « Je t'ai effrayé, pour t'empêcher de consentir. » Une autre forme, c'est la communication directe de force à la volonté, sans passer par l'intelligence. Nul n'ignore qu'il y a plus de force de caractère dans un homme que dans un autre; et dans un même homme la volonté, par des efforts souvent répétés, peut acquérir de l'énergie à la longue. Mais le Tout-Puissant, lui, peut en une seconde mettre dans une âme une énergie indomptable, comme il l'a fait d'une manière *durable* pour ses apôtres, le jour de la Pentecôte; dans notre cas il peut suffire d'un surplus *passager* d'énergie, pour obtenir un acte de ferme résistance, et empêcher ainsi la chute qui menaçait. Dans ces dernières formes, l'acte humain comporte un élément qui surpasse les forces et les exigences de la nature humaine, donc « surnaturel » en un sens général. Que cet *acte*, naturel en lui-même, soit appelé « surnaturel *quoad modum* », ou « préternaturel », ou « extrinsèquement surnaturel », il implique dans le mode de son origine quelque chose de *miraculeux*, et se distingue par là soit de l'acte purement humain, fait avec le concours ordinaire et naturel de Dieu, soit de l'acte surnaturel *quoad substantiam*. Il n'a donc pas simplement, comme on le dit parfois, une *dénomination* de surnaturalité, tirée de la vocation *éloignée* qu'a tout homme à la fin surnaturelle, dans l'ordre présent.

La *grâce* surnaturelle *quoad modum*, intermédiaire entre le concours ordinaire et naturel de Dieu, d'une part, et la plus haute grâce dont il nous assiste ici-bas, d'autre part, était presque communément admise autrefois par les théologiens, non seulement comme une possibilité, mais encore comme un *fait*, sans lequel on ne peut expliquer, par exemple, le secours certainement donné parfois aux infidèles avant leur vocation prochaine à la foi. Quelques théologiens aujourd'hui, sans en nier la possibilité, ne veulent pas l'admettre *en fait* dans la providence actuelle, et, comme Ripalda, la remplacent par la grâce surnaturelle *quoad substantiam*, qui serait de fait la grâce uniquement donnée aux infidèles comme aux autres. Voici leurs raisons : *a*. Il semble que la grâce surnaturelle *quoad modum* n'ait aucun fondement dans l'Écriture ou la tradition, et qu'elle ait été inventée par ceux qui, comme Suarez, répugnent à admettre dans le *sujet* (ayant besoin de grâce pour connaître ou aimer) une grâce surnaturelle *quoad substantiam*, quand l'*objet* à connaître ou à aimer n'a rien en lui que de *naturel;* alors, ne voulant pas d'ailleurs le laisser sans aucune grâce, ils lui ont décerné une grâce surnaturelle *quoad modum*. Telle est la pensée du cardinal Billot, *De gratia Christi*, Prato, 1912, th. II, p. 79 (édit. de Rome, 1908, p. 66). — *Réponse*. — Nous sacrifions volontiers au docte cardinal cette opinion de Suarez et autres auteurs, suivie aujourd'hui encore par plusieurs; voir ce que nous en avons dit, à propos de Ripalda qui n'a pas tort de s'en écarter, col. 1765. Mais le grâce surnaturelle *quoad modum* n'est pas une création de théologiens pour les besoins d'une opinion contestable : elle a une base dans la tradition. Elle suit de la *réunion* de deux faits traditionnels: *1er fait*, ou groupe de faits, établi plus haut : saint Augustin refuse *absolument* toute influence positive, pour la justification comme pour le salut, aux meilleures œuvres des infidèles *avant la foi stricte*, ce qu'il ne pourrait faire s'il les regardait comme intrinsèquement surnaturelles; et avec Augustin le concile de Trente dit de la foi stricte, qu'elle est pour l'homme le *commencement* du salut, la *première disposition* à la justification, le fondement de *toute* justification. *2e fait*. Ce n'est pas assez, aux yeux de l'Église, pour nous opposer aux *jansénistes*, d'admettre que la *nature*, n'étant pas totalement corrompue par le péché originel, peut faire par ses propres forces et sans celles de la grâce quelques œuvres moralement bonnes, au moins en matière assez facile. Alexandre VIII a condamné chez ces sectaires une *autre* erreur (5e proposition), atteignant directement les infidèles, et leur refusant absolument *toute grâce* pour les fortifier contre le mal. Et en effet Jansénius, dans son *Augustinus*, leur refusait en propres termes « avant la connaissance de la révélation et la vocation prochaine à la foi, pour éviter le péché, tout secours surnaturel, même *quoad modum* », en sorte que leur volonté resterait « nue et désarmée, et sans aucune influence du Christ », comme le dit la proposition condamnée. Du reste, si l'on y tient, le secours surnaturel leur sera mesuré avec parcimonie, il ne les mettra pas à même d'éviter *longtemps* tout péché grave, et de vaincre toutes les tentations, ce qui serait réservé aux fidèles en état de grâce; mais du moins ils en seront aidés dans quelques occasions difficiles, et décisives pour toute leur vie, ce qui est très appréciable. Enfin, pour qui ne serait pas assez au courant de la position tenue par l'auteur éminent dont nous parlons, il est bon de rappeler ici qu'il n'a rien de commun avec Ripalda sur la thèse fondamentale que nous prouvons, et qu'il exige *absolument* et sans aucune suppléance la foi *stricte* pour la *justification* de tout adulte. *De virtutibus infusis*, 2e édit., Rome, 1905, t. I, th. XIX, p. 331. — *b*. Une autre objection part de ce principe incontestable, que toute grâce nous vient du Christ; même la grâce qu'il nous faut contre notre infirmité due à la concupiscence, c'est encore « la grâce de Dieu *par Jésus-Christ* ». *Rom.*, VII, 25. Or « une telle grâce, continue l'objection, est la grâce du Sauveur; et la grâce du *Sauveur* conduit au *salut*. Mais une grâce qui conduit au salut (c'est-à-dire à la fin surnaturelle) ne peut être que la grâce surnaturelle *(quoad substantiam)*. » — *Réponse*. — Oui, toute grâce conférée par les mérites du Sauveur l'est en vue du *salut*. Mais le « salut » est un terme plus abstrait, plus vague, plus général que la vision de Dieu, ou fin dernière et surnaturelle. Celle-ci est l'élément *suprême* et *positif* du « salut ». Mais le terme de « salut » s'applique aussi à la justification, Eph., II, 8, laquelle n'est pas le bien *suprême;* il peut également convenir à un élément plutôt *négatif*. Dans le langage humain, auquel la religion révélée emprunte ses termes, et ses concepts, le « salut » ne signifie pas la suprême béatitude, mais ordinairement la délivrance ou la préservation d'un grand mal : on est « sauvé » d'un naufrage, d'un incendie, d'un attentat; on cherche son « salut » dans la fuite, etc. Elle sera donc

donnée pour le « salut », la grâce seulement destinée à préserver l'homme du plus grand des maux, le péché mortel; d'autant plus que ce mal, de sa nature, fait obstacle à la fin de l'homme, qu'elle soit naturelle ou surnaturelle comme dans l'ordre présent; et lors même que cette fin serait déjà compromise par des péchés plus anciens non pardonnés, celui-ci serait toujours un obstacle de plus, et, si l'homme se damnait, lui vaudrait un surcroît de peine. Donc la grâce surnaturelle *quoad modum*, qui suffit à empêcher de le commettre, est donnée elle-même en vue du « salut ». Elle ne fera pas produire au pécheur un acte « salutaire » disposant à la justification, ni ne le justifiera; pour accomplir ces choses sublimes, il faudra une grâce d'ordre plus élevé; et devenu juste, l'homme alors pourra mériter pour le ciel. Mais, après tout, une grâce inférieure, en préservant d'une grande chute qui orienterait vers le mal, pourra jouer un rôle plus important dans une vie humaine qu'une grâce supérieure qui fait gagner un mérite de plus, un degré de gloire de plus. Du reste l'apôtre, dans le texte que l'on cite, dit lui-même : *Infelix ego homo, quis me liberabit*, etc., et laisse entendre que le propre de la grâce donnée contre la concupiscence et le péché, c'est de délivrer ou de préserver du mal, effet plutôt *négatif*, mais d'un grand intérêt. Et dans les dernières demandes du *Pater*, Jésus insiste sur cet aspect négatif du salut. Cf. Joa., XVII, 15. Et le don si précieux de persévérance, défendu par saint Augustin contre les semi-pélagiens, peut consister dans une spéciale providence, *empêchant* un juste *de vivre* jusqu'à une chute prévue, effet plutôt *négatif : Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus*, Sap., IV, 11. S. Augustin, *De prædestinatione sanctorum*, c. XIV, *P. L.*, t. XLIV, col. 979. — *c.* On nous fait un dilemme. Cet acte « naturel par son entité », fruit de la grâce surnaturelle *quoad modum*, « est-il dans l'ordre du salut..., fait-il obtenir le moyen positif de salut, c'est-à-dire la grâce surnaturelle *quoad substantiam*,... est-il un commencement dans la voie qui mène à la vie éternelle, *initiative se habebit in via vitæ æternæ?* Ceci ne semble point conforme à la foi. » *Ibid.*, p. 81. — *Réponse.* — En effet, ce serait l'erreur semi-pélagienne de dire qu'un acte naturel *fait obtenir* (par sa valeur méritoire ou quelque autre influence causale) la grâce qui mène à la justification et à la fin surnaturelle; qu'il est l'*initium* dans la voie de la vie éternelle. Aussi, rejetant cette erreur, nous disons seulement que cet acte (ou omission d'acte) empêche de tomber dans le grand mal du péché mortel. — Mais alors (seconde corne du dilemme), « alors la grâce qui le fait produire ne fait rien pour le *salut*, et n'est pas la grâce du *Sauveur* ». *Réponse.* — Elle ne fait rien pour le « salut » pris sous son aspect positif, soit. Mais pour le « salut » considéré incomplètement, elle fait quelque chose, et c'est assez pour qu'elle relève du Sauveur. Voir la réponse à l'objection précédente. Nous ne nous appuyons pas, qu'on veuille bien le remarquer, sur la théorie de la « disposition négative », que l'on semble croire nécessaire à la défense de la grâce surnaturelle *quoad modum*. *Ibid.*, p. 97, note.

Enfin ajoutons, contre le préjugé de plusieurs, que saint Augustin, quand il défend « *la* grâce », n'entend point, par ce *substantif au singulier*, une entité unique et simple, mais l'*ensemble* de tous les divers secours *niés par les pélagiens*, et soutenus par lui contre les « ennemis de *la* grâce ». De même saint Thomas, sous ce titre : la grâce, entend souvent grâce habituelle et grâce actuelle, choses pourtant différentes. Mais quelques-uns, lorsqu'ils entendent un seul terme, imagnent une seule chose, soit recherche exagérée de l'unité et de la simplification, soit duperie de l'imagination et « piperie des mots. »

3° *La proposition 23e condamnée par Innocent XI.* —

Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit. Denzinger, n. 1173.

La foi au sens large, fondée sur le témoignage des créatures ou un semblable motif, suffit pour la justification.

Étant admis de tous, qu'une certaine « foi » est nécessaire pour la justification, il s'agit dans ce document de déterminer *laquelle*. Sur le sens de ces mots : « foi au sens large », « témoignage des créatures » voir ci-dessus, col. 1759. La seule question vraiment importante ici, c'est de savoir si la condamnation pontificale atteint cette proposition jusque dans le sens mitigé que lui donne Ripalda, voir col. 1768. A cette question il est aujourd'hui deux réponses opposées :

1. *Réponse négative; sa preuve.* — Toutes les propositions énumérées par ce décret du 2 mars 1679 sont condamnées en bloc sous cette rubrique : *Sicut jacent, ut minimum tanquam scandalosæ et in praxi perniciosæ.* Denzinger-Bannwart, n. 1215 (ou dans le prologue du décret). Vu ce mode de condamnation, toute proposition de la liste peut ne mériter que ce minimum de censure, par exemple, la 23e. Or elle a très bien pu le mériter par le seul fait que sous la forme qu'elle a, *sicut jacet*, elle est trop générale et trop ambiguë, ce qui la rend scandaleuse et dangereuse en pratique. « La foi large, dites-vous, suffit pour la justification. » Voulez-vous dire qu'elle suffise *par exception*, aux seuls infidèles qui ignorent la révélation sans qu'il y ait de leur faute, ou qu'elle suffise aux chrétiens mêmes, et normalement? *Sicut jacet*, votre proposition ne le dit pas; or, si on l'entend au second sens, c'est le mépris et le renversement de toute révélation proprement dite, à la façon des rationalistes : une proposition aussi ambiguë est donc scandaleuse et pernicieuse. Et puis, qu'entendez-vous par la foi large? Celle qui procéderait de la grâce (d'un principe surnaturel), bien que l'objet n'en fût pas révélé, ou celle qui serait purement naturelle? Le second sens est pélagien, et rend scandaleuse et pernicieuse en pratique une proposition assez imprécise pour l'accueillir. Mais s'ensuit-il que l'on condamnerait la proposition autrement conçue, qui, mettant toutes les précisions désirables, dirait avec Ripalda : « La foi, large du côté de son motif, *mais* cependant *surnaturelle* par son principe, et accompagnée d'*un vœu surnaturel* de la foi stricte, suffit pour la justification des infidèles de bonne foi, et cela *par exception*, et sans empêcher que la foi stricte reste un *précepte* et même un *moyen* nécessaire *in re vel in voto?* » La condamnation des propositions doit s'interpréter avec plus de modération que de rigueur. Ainsi raisonne Schiffini sur la proposition de Ripalda, bien qu'il ne l'admette pas d'ailleurs. *De virtutibus infusis*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, n. 168, p. 292, note. Gutberlet a fait valoir pour lui-même une raison semblable; il ajoute que sa doctrine ne saurait en aucune façon devenir *perniciosa in praxi*, puisqu'il déclare expressément qu'elle n'a qu'une portée théorique et apologétique, et qu'on ne doit pas en tenir compte dans la pratique. Voir col. 1770.

2. *Réponse affirmative; sa preuve.* — Le décret d'Innocent XI vise des propositions *laxistes* qui avaient cours en ces temps-là parmi les *théologiens catholiques*. Or, personne alors parmi les catholiques ne défendait comme suffisante pour la justification une foi large en tout sens, purement naturelle et sans inspiration de la grâce; et il n'était pas nécessaire de condamner plus faiblement dans cette nouvelle liste une hérésie déjà clairement anathématisée par le concile de Trente, sess. VI, can. 3, Denzinger-Bannwart, n. 813, sans parler des anciennes condamnations du pélagianisme et du semi-pélagianisme alors bien connues. Au con-

traire, l'opinion émise par Ripalda n'avait jamais été condamnée, et le soin qu'il avait pris de se garder du pélagianisme et du semi-pélagianisme risquait de lui susciter des adeptes. Ainsi raisonne le P. Martin, O. P., *De necessitate credendi et credendorum...*, Louvain, 1906, p. 78; et il cite pour cette interprétation Steyaert (l'un des docteurs de Louvain, qui se sont occupés de faire condamner à Rome ces propositions), *Opuscula theologica*, Louvain, 1703, t. I, p. 15, et p. III, XIII; et Viva, S. J., *Damnatæ theses*, Padoue, 1723, p. 239. Sans doute Viva excuse *personnellement* Ripalda d'une condamnation, en ce sens qu'il a déclaré « adhérer à la thèse commune », voir col. 1767; mais, ce qui est pour nous le principal, Viva fait tomber la condamnation sur « la foi large *surnaturelle* ». De même Cardenas, S. J. *Crisis theologica*, 5e édit., Venise, 1700, p. 286, 287. De même la grande majorité des modernes: tels, par exemple, Franzelin, *De traditione*, Rome, 1875, Appendix, p. 615, 616 en note; Chr. Pesch, *Prælectiones*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. VIII, n. 439, p. 205, 206.

Plusieurs détails historiques, fournis par nos recherches, nous semblent fortifier beaucoup la réponse affirmative. — *a)* L'expression même de *fides late dicta* (ou *fides lata)*, qui figure dans cette proposition condamnée, a été inventée par Ripalda, comme il nous en avertit lui-même, *De ente supernaturali*, l. III, disp. LXIII, n. 30, Paris, 1871, t. II, p. 261. Elle était donc en quelque sorte inféodée à son opinion et servait naturellement à la désigner. — *b)* Les œuvres de Ripalda, publiées en 1632, venaient d'être rééditées en 1663, et cette opinion sur la « foi large », qui tient une assez grande place en plusieurs endroits de ses ouvrages pouvait alors attirer certains esprits. — *c)* De fait, le témoignage de Platel, S. J., enseignant alors à l'université de Douai, nous apprend *avant* le décret d'Innocent XI « que l'opinion ingénieusement inventée ou du moins savamment développée par Ripalda sur la suffisance de la foi large... était regardée comme probable et très conforme à la bonté de Dieu... par de doctes contemporains dans leurs leçons manuscrites. » *Synopsis cursus theologici*, Douai, édit. nouvelle de 1706, p. 268. part. III, n. 222, Lui-même pourtant n'y voulait pas souscrire, et donnait ses raisons contre Ripalda, *loc. cit.*, auxquelles il ajoutait plus tard : « un argument convaincant, la *condamnation* par Innocent XI. » *Synopsis synopseos*, ou table largement détaillée, avec additions et corrections, publiée à la fin de la même édition (sans pagination). — *d)* Havermans, prémontré, un des docteurs de Louvain qui dénoncèrent à Rome ces propositions laxistes et provoquèrent le décret d'Innocent XI, atteste que cette proposition sur la « foi large » est tirée mot pour mot des thèses que Gilles Estrix, S. J., fit soutenir à Louvain le 30 juin 1670, et qu'elle a été adoptée ensuite par d'autres jésuites et par les frères mineurs des Pays-Bas. *Epistola apologetica ad Innocentium XI*, Cologne, 1692, c. IV, n. 81, p. 97; et n. 87, p. 103. C'était sans doute dans le sens de Ripalda qu'Estrix entendait cette proposition, soit parce qu'il dépendait beaucoup de ce maître comme nous le verrons tout à l'heure, soit parce que Platel, vivant au même pays et au même temps, nous y a signalé des partisans de Ripalda parmi les professeurs. — *e)* Deux ans après ses thèses de Louvain, Estrix publie un livre qui, à une apologie assez remarquable de la religion, de l'Église catholique, de la primauté du pape et de son infaillibilité (même sur la question de *fait)*, joint des assertions théologiques très audacieuses sur l'acte de foi. *Diatriba theologica, sive Manuductio ad fidem divinam*, etc., Anvers, 1672; mis à l'Index en 1674. Dans ce petit livre surchargé de matière, il ne touche pas à la question de la *nécessité de moyen* de la foi, ni par conséquent à sa thèse de Louvain sur la « foi large ». Mais, si cet ouvrage ne nous donne pas de renseignement *direct* sur la proposition que condamnera bientôt Innocent XI sous le n. 23, il défend toute une série d'autres propositions qui avoisineront immédiatement celle-ci dans le décret du pape : prop. 19-21, Denzinger-Bannwart, n. 1169 sq. Cf. *Diatriba*, 28e assertion, p. 68 : *Assensus fidei nequit esse in se magis firmus quam sint ii assensùs, ex quibus dependet...* Corollaire, p. 70 : *Non potest efficere voluntas nostra, ut assensus fidei sit in seipso magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium.* Plus loin, p. 83, Estrix tire de toute sa doctrine ce corollaire que le pape condamnera sous une forme plus concise : *Accidere potest, ut is, qui credidit assensu fidei supernaturali ac salutari rem quampiam a Deo revelatam, incipiat deinde prudenter de eadem dubitare.* Et il cherche à le prouver ainsi : « Un ignorant a cru surnaturellement, sur le seul témoignage de son curé, que Dieu a révélé le dogme de la Trinité; il aura raison de commencer à en douter, s'il s'aperçoit que ce curé *a coutume* de débiter *également* au peuple (comme articles de foi) des vérités et des erreurs. » — C'est avoir l'air de donner, comme un cas pratique parmi nous, un cas moralement impossible, en quelque sorte, dans l'Église catholique. Voir Foi, t. VI, col. 234. Estrix reprend : « Mon corollaire ne doit pas faire peur. Si un infidèle, de l'avis commun des docteurs, n'est pas obligé de croire dès que les dogmes de notre foi, sur une preuve quelconque *(utcumque)*, commencent à lui sembler plus probables; s'il a le droit de prendre son temps pour un examen plus soigné; pourquoi le fidèle qui a cru, dépendamment d'une preuve que Dieu a parlé, laquelle était seulement probable (en soi), n'aurait-il pas ensuite le droit de cesser de croire, surtout dans le cas où l'opinion contraire à la foi lui paraît plus vraisemblable? auquel cas je juge impossible qu'il croie, » p. 84. — Cette assimilation du fidèle à l'infidèle pour la liberté d'examen est absolument condamnable. Voir Foi, col. 181, 183, 184. Elle prélude à une erreur d'Hermès, contre la conservation de la foi, condamnée par le concile du Vatican. Voir Denzinger-Bannwart, n. 1793, 1794, 1815. Déjà le concile de Trente avait assez nettement exigé la *conservation* de la foi jusqu'à la mort. *Ibid.*, n. 800. Voir ci-dessus, col. 1728, et Foi, col. 287-290. Nous avons longuement expliqué ailleurs comment les enfants et les ignorants, formés par l'instruction que donne l'Église catholique, peuvent, malgré leur certitude seulement *respective*, toujours persévérer *raisonnablement* dans la foi reçue, grâce à une providence spéciale de Dieu, du moins s'ils ne manquent pas gravement à leur devoir par rapport à la foi. Voir Foi, col. 300-305, 316-329.

Ainsi le livre très rare d'Estrix, récemment connu de nous, donne un précieux complément d'information; il nous fournit la « pensée de l'auteur », le « contexte » qui nous manquait (ainsi qu'à ceux qui ont écrit sur les propositions condamnées par Innocent XI) dans notre explication des propositions 19e et 20e, voir Foi, t. VI, col. 311, 312. — De même pour la proposition 21e, sur le sens de laquelle on a beaucoup discuté. Elle se trouve dans la *Diatriba*, assez délayée et expliquée pour que le sens condamné devienne manifeste. — L'auteur prépare les voies par cette 33e assertion : « Un jugement seulement probable (quant à la valeur de ses preuves telles qu'elles sont perçues), et d'ailleurs vrai (par une heureuse rencontre), sur le fait de la révélation, et autres vérités que l'on doit connaître avant la foi, *peut suffire* pour que l'acte de foi qui en dépend soit surnaturel et utile à la vie éternelle : *au moins si* (dans ce jugement préalable) aucune raison contraire ne s'offre à l'esprit, et

s'il n'y a aucune crainte *(formido,* mot qui en théologie signifie le doute) que Dieu n'ait point parlé » p. 80. Ici Estrix, comme on le voit par la manière dont il développe et prouve cette assertion, défend une doctrine probable et bien connue, celle de la suffisance de la « certitude respective » qu'ont les simples à l'égard des préambules de l'acte de foi. Voir Foi, col. 219-225. Mais il ne sait pas s'arrêter où se sont arrêtés les tenants de cette doctrine; et en changeant totalement une circonstance dans son hypothèse, il se jette dans l'inadmissible : « 34e assertion : Un jugement probable et vrai, sur le fait de la révélation, peut suffire pour que l'acte de foi, qui en dépend, soit surnaturel, *même s'il* vient à l'esprit une raison contraire, et *un doute* sur le fait de la révélation »... *Etiamsi... adsit formido, ne Deus non sit locutus, quæ hic et nunc deponi non possit,* p. 85. Voici « l'exemple » qu'il donne : « Soit un enfant dont le jugement, comme l'âge, est débile; les membres de sa famille ont des religions diverses; il entend chaque jour des discussions religieuses entre son père catholique, sa mère luthérienne, un aïeul calviniste et un oncle zwinglien; comprenant déjà la nécessité d'une religion, et que c'est à lui à l'accepter librement, il délibère comme peut le faire un enfant, et décide enfin en faveur de la religion de son père, en qui il voit plus d'autorité et de sagesse. Dieu lui paraît avoir révélé la religion de son père; il arrive ainsi à croire sur la parole de Dieu les dogmes catholiques. Refuserons-nous à cet acte de foi d'être surnaturel et de mener au salut? Non. Dirons-nous qu'en un pareil milieu cet enfant ne doute jamais de la religion catholique? Non plus. Quoi! direz-vous, il serait permis à un catholique d'admettre quelque doute sur sa religion, lorsqu'il a l'obligation de croire de foi divine à la parole de Dieu? Je déclare moi-même que ce serait une grande faute, s'il avait présentes à sa pensée, ou du moins pouvait facilement se procurer, les raisons qui permettent de combattre ce doute. Cet avantage appartient à la plupart des catholiques qui ne sont pas tout à fait dépourvus de jugement et d'instruction, *non omnino rudes;* du moins quand il s'agit de croire les mystères proposés explicitement à la foi de tous par *l'Église,* dont la parole est autorisée comme divine par tant de signes et de raisons qui détruisent la probabilité du contraire. Ceux-ci peuvent très facilement arriver (sur le fait de la révélation du mystère, etc.) à cette sécurité d'esprit, qu'on appelle certitude morale. Quant aux fidèles sans culture, s'ils vivent dans un milieu catholique, ils n'ont pas coutume d'avoir des doutes, parce qu'ils n'entendent pas ce qui leur en donnerait; mais parmi ceux qui vivent dans un milieu hérétique, si quelqu'un cherche la vérité avec tout le soin dont il est capable et ne trouve rien de *certain,* mais cependant croit ce qu'il juge *plus probable,* comment ne pas admettre qu'il a le droit de douter? Il serait imprudent, en ne doutant pas. » *Diatriba theol...,* p. 85, 86. Pour répondre aux objections contre sa doctrine, Estrix distingue entre la fermeté *interne* de l'acte intellectuel, celle-ci toujours proportionnée à la force des raisons intellectuelles, et sa fermeté *externe,* qui est uniquement dans la ferme *volonté* de croire. Une foi, qui admet quelque doute dans l'intelligence, peut, malgré cela, paraître obligatoire, à cause de l'intérêt éternel qui est en jeu; elle peut, par suite, s'allier à une volonté très ferme de faire son devoir de croyant, jusqu'à mépriser la mort plutôt que de perdre sa foi, *du moins tant que les choses continueront à apparaître* à son intelligence comme elles lui apparaissent à présent. *Ibid.,* p. 86, 87; cf. p. 69, 73. Si l'apôtre, écrivant aux Galates (I, 7-9), exige davantage, c'est qu'il était *intellectuellement très certain* de ne leur avoir enseigné que ce que Dieu avait dit, et il voyait que la *certitude intellectuelle* sur le fait de cette révélation était à leur disposition, car ils en avaient vu tant de signes divins, qu'il leur suffisait d'y réfléchir. *Ibid.,* p .84. De même pour les Pères de l'Église : s'ils supposent que jamais il ne sera permis de cesser de croire, c'est qu'ils considèrent *seulement ceux* qui ont sur le fait de la révélation une véritable et absolue certitude intellectuelle; ou bien ces Pères veulent parler de la fermeté inébranlable d'assentiment intellectuel que *méritent* nos dogmes et leur preuve apologétique, bien qu'elle ne soit pas à la portée de tous à un tel degré, p. 87, 88. Du reste, ajoute Estrix, le doute mêlé à l'assentiment de foi, de la manière que nous avons dit, n'est pas injurieux à l'autorité divine; car le croyant ne craint pas alors que Dieu se trompe, ou le trompe; ce qu'il craint, et à bon droit, c'est que Dieu n'ait point parlé. » *Ibid.,* p. 85. Mais cette seconde *crainte,* dirons-nous, suffit pour priver la foi de cette fermeté souveraine, sans laquelle elle ne peut *fonder* la justification : il faut donc l'éviter aussi.

Nos citations montrent qu'Estrix, non seulement défend l'erreur qui correspond à la proposition 21e condamnée par Innocent XI, mais en même temps, par la liaison nécessaire des idées, ne peut l'expliquer ni la défendre qu'en s'appuyant sur ses autres erreurs qui correspondent aux propositions 19e et 20e; tout cela se tient étroitement, et c'est une preuve de plus (après ce que nous avons dit de la 19e et de la 20e) qu'il est l'auteur de la proposition 21e. — Nous avons, du reste, de graves autorités pour la lui attribuer. Havermans, qui a eu tant de part à la condamnation de toute cette liste, dit que la 21e a été tirée de la *Diatriba* d'Estrix, et qu'elle a été soutenue encore depuis par les frères mineurs d'Anvers dans leurs thèses publiques de 1674. *Op. cit.,* n. 85, p. 99; et n. 87, p. 103. Voir plus haut, col. 1793. Duplessis d'Argentré nous apprend que ce qui avait *surtout* choqué dans la *Diatriba* et l'avait fait mettre à l'Index, c'était l'assertion qu'un jugement mêlé de doute sur le fait de la révélation peut suffire à la foi surnaturelle; que cette doctrine d'Estrix, *déjà* auparavant proposée par Ripalda, a fourni la proposition 21e condamnée. *Collectio judiciorum,* 1736, t. III, p. 338. Cf. Hurter, *Nomenclator litterarius,* 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 330.

A Rome, on regardait donc dès ce moment Ripalda, mort depuis une trentaine d'années, comme l'auteur premier de la doctrine d'Estrix; et c'est bien le maître qu'Innocent XI a voulu frapper en frappant le disciple, et d'abord en mettant à l'Index la *Diatriba* en 1674, puis en condamnant, dans son décret de 1679, tout ce groupe de propositions, de la 19e à la 23e inclusivement. D'ailleurs la lecture de Ripalda lui-même, dans son traité de la foi divine, montre clairement sa paternité relativement à ce groupe, et sa parenté avec Estrix, qui souvent le copie; donnons-en un ou deux exemples. « Parmi les catholiques, dit Ripalda, la seule proposition (du fait de la révélation) par les parents ou les instituteurs suffit aux simples *(rudibus)* pour avoir une évidente crédibilité (pour qu'ils jugent sans aucun doute qu'ils peuvent et doivent faire l'acte de foi) : et cela, parce qu'il ne s'offre à eux aucune raison de douter. Il n'en est pas de même dans les pays où l'on a permis à chacun de professer la religion qu'il veut : là, il n'est pas rare de trouver, dans une même maison ou famille, bien des religions diverses. Il peut arriver que le père de famille propose (aux enfants) le catholicisme, la mère le luthéranisme, l'oncle le calvinisme, l'aïeul la secte de Zwingle. Celui qui choisit la religion catholique, il faut croire qu'il fait de vrais et surnaturels actes de foi, méritoires devant Dieu. » Voilà une affirmation qui n'a d'autre base que ce qu'il a dit plus haut : « l'acte de foi étant nécessaire à tous pour le salut, il faut croire que la bonté divine ne l'a pas rendu

difficile, mais *facile à tous.* » Mais Dieu, dirons-nous, n'était pas tenu de le rendre également facile à tous, ni même possible à tous dès l'enfance, dans les cas extraordinaires comme celui-ci; pourvu que la Providence veille à ce qu'il leur soit au moins possible avant leur mort, cela suffit pour une vraie possibilité de salut. « Et pourtant, continue Ripalda, cet enfant (tout en faisant un véritable acte de foi) peut légitimement douter de la crédibilité de la religion catholique, parce qu'il voit la plupart des membres de sa famille croire le contraire, et qu'il n'a point à sa portée les preuves pour se convaincre indubitablement de la crédibilité de sa religion. » *De fide*, édit. Vivès, disp. VI, n. 60, t. VII, p. 119. Comparez avec Estrix, cité tout à l'heure. De cette même doctrine, Ripalda tire ce corollaire, qu'étant donnée une proposition générale certainement révélée (comme : « Jésus-Christ est présent dans l'eucharistie », dans les hosties vraiment consacrées), on peut croire d'une foi *surnaturelle*, mais hésitante, *infirma*, les propositions particulières qui dans la générale ne sont que *probablement* contenues, comme : « *Cette* hostie est consacrée », quand le fait de la consécration n'est pour nous que probable. On pourra croire d'une semblable foi, *surnaturelle et infirme*, que cet enfant, probablement bien baptisé, est en état de grâce; que cet adulte l'est aussi, ayant pour lui des probabilités; que tel autre est en état de péché mortel, tel autre au ciel, ou y parviendra un jour, etc. *Ibid.*, disp. VIII, n. 78, p. 155. Estrix reproduit ces corollaires. *Diatriba*, p. 92 sq.

Ces singulières et dangereuses conceptions, qu'il suffit, pour la justification, d'un acte de foi stricte, mais branlante, ou d'un acte de foi surnaturelle, mais large, avec le vœu implicite de ce qui peut manquer, provenaient donc de Ripalda à travers Estrix. Sans doute le zèle de plusieurs docteurs de Louvain à faire condamner cette doctrine venait, pour une bonne part, de leur jansénisme. Ils ne pardonnaient pas à Ripalda d'avoir publié, en 1645, un puissant ouvrage, *Adversus Baium et Baianos*, t. V et VI de l'édition Vivès, et d'avoir ainsi peut-être contribué à la condamnation des cinq propositions de Jansénius par Innocent X en 1653. A cet ouvrage de Ripalda, Louvain avait répondu par un pamphlet mis à l'Index en 1654. Voir BAIUS, t. II, col. 59. Ils ne pardonnaient pas davantage à Estrix le zèle infatigable qu'il déployait à Louvain pour réfuter les jansénistes et défendre contre eux, dans sa *Diatriba* elle-même, l'infaillibilité du Saint-Siège. Havermans, qui sous Innocent XI poussa le plus à Rome la condamnation des propositions laxistes, entre autres celles de Ripalda et d'Estrix, était un janséniste avancé, dont plusieurs propositions devaient plus tard être condamnées à leur tour par Alexandre VIII. Voir t. I, col. 751, 752, 755, 762. Mais tout cela ne saurait sauver ces singulières théories de Ripalda reproduites par Estrix; un louable désir de faciliter aux infidèles la foi et le salut les excuse sans les justifier. Rome, gardienne de la vérité, frappait les opinions dangereuses dans ses défenseurs eux-mêmes, et jusqu'au bout. En 1674, on met à l'Index non seulement la *Diatriba*, mais encore la *Dilucidatio*, etc., réponse à des adversaires, où Estrix expliquait à sa manière la question de la « foi imparfaite d'une partie des hommes sans culture » Sommervogel, *Bibliothèque de la C^ie de Jésus*, t. III, col. 469, 470. En 1679, décret d'Innocent XI condamnant les propositions laxistes; et peu après, mise à l'Index d'une brochure (d'Estrix, croit-on) publiée sous le pseudonyme de « Sandœus », *Refutatio anonymi*, etc.; on y soutenait, contre une brochure anonyme, qu'*aucune* des propositions condamnées dans le décret n'avait pour auteurs des religieux, encore moins des jésuites. *Ibid.*, col. 471

Concluons, de ce vaste ensemble de documents, que la condamnation de la *proposition 23^e* fournit une preuve très solide contre le système de Ripalda sur les infidèles, même en le prenant avec tous ses correctifs. Elle classe ce système, non point parmi les hérésies, ou les erreurs théologiques, puisque les *censures* ou *notes*, énoncées dans le décret, n'ont qu'une application globale et indéterminée, mais au moins parmi les opinions de nature à scandaliser, et pernicieuses en pratique.

III. L'ÉCRITURE SAINTE. — Voici le texte vraiment classique en la matière : « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu; car il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe, et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent. » Heb., XI, 6 Nous donnerons : 1° le sens des termes; 2° la preuve qu'il fournit; 3° les objections qu'on y fait.

1° *Sens de quelques termes non encore expliqués.* — 1. « Plaire à Dieu », εὐαρεστῆσαι. Et dans le contexte immédiat : « Hénoch... a reçu (de l'Écriture) ce témoignage d'*avoir plu à Dieu* », Cf. Gen., V, 22; Eccli., XLIV, 16, *placuit Deo, et translatus est.* C'est l'état de grâce et de sainteté opposé à l'état de péché. « Plaire à Dieu » signifie « être ami de Dieu, être dans sa grâce, être justifié »; et notre phrase signifie : « Sans la foi il est impossible d'obtenir l'amitié de Dieu, d'être justifié. » Même sens et même antithèse dans saint Paul : « Ceux qui vivent dans la chair (selon les affections de la chair) ne peuvent *plaire à Dieu.* » Rom., VIII, 8. « Mais vous, vous ne vivez pas dans la chair, mais dans l'Esprit, si du moins l'Esprit de Dieu habite en vous. » *Ibid.*, 9. « Vivre selon la chair conduit à la mort », le contraire mène à la vie. *Ibid.*, 13. « Dieu a envoyé son Fils, afin que la justice de la loi soit accomplie en nous..., qui marchons non selon la chair, mais selon l'esprit. » *Ibid.*, 4. « Ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, sont fils de Dieu..., ont reçu l'esprit d'adoption, sont héritiers du ciel. » *Ibid.*, 14 sq. « Plaire à Dieu », dans saint Paul, c'est donc n'être pas en état de péché, mais en état de grâce, temple de l'Esprit-Saint, fils adoptif et héritier du ciel, juste et saint devant Dieu. Cf. Rom., XII, 1; XIV, 18, etc. Voir Liese, *Der heilsnotwendige Glaube*, 1902, p. 32-34.

2. « Celui qui s'approche de Dieu », προσερχόμενον τῷ θεῷ. Notons la *liaison* entre ce terme et celui que nous venons d'expliquer, et rappelons-nous la synonymie entre les mots « foi » et « croire » : « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu, *car* il faut que celui qui s'approche de Dieu croie... » Cette liaison implique ici une sorte d'identité entre « plaire » et « s'approcher » : avec cette seule différence, que « plaire à Dieu » indique un *état*, comme nous l'avons vu, tandis que « s'approcher de Dieu » désigne naturellement le *mouvement vers cet état*, la genèse de cet état, on la considère du côté du pécheur qui se réconcilie avec Dieu. C'est le sens que ce terme a dans la même Épître, VII, 25. C'est par l'acte de foi surnaturel, don de la grâce, que les pécheurs « viennent à Jésus », Joa., VI, 64, 65; si toutefois l'attachement au péché ne les empêche pas de « venir à la lumière ». *Ibid.*, III, 20, 21. Nous ne nions pas qu'ailleurs et dans un autre contexte *accedere ad Deum* puisse signifier l'acte du *juste* qui prie, honore, se confie, etc. Mais ici le contexte immédiat montre qu'il s'agit du *pécheur*, en marche vers la grâce et le pardon qui est pour lui la première condition du salut; l'idée de « salut » est contenue dans le « rémunérateur » que le pécheur doit avant tout connaître et croire. Aussi le concile de Trente, après avoir parlé de la préparation du pécheur à la justification, cite notre texte comme exprimant cette préparation. Sess. VI, c. VI, Denzinger, n. 798.

2° *Preuve.* — Si donc l'on veut bien admettre qu'il s'agit ici d'une nécessité de la foi pour passer de

l'état de péché à l'état de grâce, en un mot pour être « justifié », nous pouvons en conclure que la foi n'est pas seulement de nécessité de *précepte*, mais de *nécessité de moyen*. Quand peut-on dire, en effet, qu'une chose soit de simple nécessité de précepte? Quand elle est seulement requise pour ne pas commettre un nouveau péché grave; obstacle au salut. Et quand donc, au contraire, une chose est-elle de nécessité de moyen? Quand elle est requise non pas seulement pour éviter un nouveau péché, mais *pour sortir de l'état de péché* où l'on est, et acquérir l'état de grâce, moyen fondamental de salut. Voir col. 1760.

Mais la « nécessité de moyen » se subdivise : elle sera, soit *in re vel in voto*, soit *absolute in re*. Voir col. 1761. Et ici nous arrivons au nœud de la question. Peut-on, avec Ripalda et Gutberlet, voir dans ce passage une nécessité de la foi stricte qui soit seulement *in re vel in voto?* Le texte sacré ne se prête pas à une telle interprétation et ne lui fournit aucune base sérieuse. Nous allons le montrer en parcourant les différents efforts qui ont été faits pour raccrocher cette interprétation à telle ou telle parole du texte.

1. Dira-t-on que les mots *fides*, *credere*, peuvent signifier un simple désir, un acte purement volontaire, le « vœu de croire » non suivi d'effet? — Mais ce n'est point le sens propre de ces mots dans l'Écriture. Voir Foi, t. VI, col. 57 sq. Et l'on n'a pas le droit de s'écarter arbitrairement du sens propre, surtout dans un chapitre où l'apôtre parle *ex professo* de la foi, et dans une phrase où il emploie le verbe *credere*, qui n'a jamais signifié le simple *vœu* de croire. De plus, si ce verbe signifiait cela dans notre phrase, l'auteur sacré ne pourrait lui donner comme complément, comme objet, deux vérités particulières, l'existence de Dieu et la rémunération future; car le vœu de croire, de sa nature, a un objet universel : il *doit* porter sur *tout* ce que Dieu a révélé ou pourra révéler, et non pas seulement sur *deux* vérités; seul l'assentiment intellectuel peut se restreindre à telle ou telle vérité.

2. Dira-t-on que, tout en laissant au verbe *credere* son sens propre d'assentiment intellectuel, on peut admettre des exceptions à la formule : *Sine fide impossibile est*....., parce que dans l'Écriture le mot « impossible » est souvent pris dans un sens moral et large, et souffre des exceptions, tout comme son corrélatif, le mot « nécessaire »? S'autorisera-t-on de la formule semblable exprimant la nécessité du baptême, Joa., III, 15? Absolue, en apparence, elle admet des exceptions comme la tradition nous l'apprend. — Nous répondrons que le contexte de notre passage repousse absolument toute exception. L'apôtre, en effet, invoquant un passage de la Bible où il est dit que « Hénoch plaisait à Dieu » *en conclut* qu'il a eu la foi : *car*, dit-il, « il est impossible » de plaire à Dieu sans la foi. Voilà le principe général sur lequel s'appuie tout son raisonnement : pour que la déduction soit juste, il faut que ce principe n'admette pas d'exception; autrement on pourrait toujours objecter qu'Hénoch est peut-être une des exceptions à la règle. Afin donc que l'écrivain inspiré parle ici raisonnablement, il faut que le principe invoqué par lui soit strictement universel, et ne puisse entre ses mailles laisser échapper personne. Et bien que ce raisonnement ne soit pas répété à l'occasion d'autres personnages cités dans ce chapitre, on doit naturellement le sous-entendre pour tous ceux qui sont dans les mêmes conditions qu'Hénoch, c'est-à-dire qui, d'une part, sont suffisamment connus comme des saints de l'Ancien Testament, et dont la foi, d'autre part, ne reçoit pas de mention explicite dans la Bible. C'est la remarque de Suarez : « De ce principe, *sine fide impossibile*... etc., Paul conclut qu'Hénoch, ayant plu à Dieu, a eu la foi, *et ainsi des autres cas particuliers* : conclusion qui ne serait pas solide, s'il était permis d'excepter quelqu'un de la règle, » *De fide*, disp. XII, n. 6; t. XII, p. 340. Ce raisonnement de l'auteur inspiré, comme l'*universalité* que doit avoir le principe qui lui sert de base, a été remarqué non seulement par nos théologiens catholiques et nos exégètes, comme Estius, *Commentaires*, Paris, 1891, t. III, p. 272, 273, mais par des protestants, comme Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 3e édit., Londres, 1906, p. 358. Quelques théologiens ont objecté que pour Hénoch, ou tel autre de ces anciens personnages, l'acte de foi n'est pas prouvé *nécessaire* comme disposition à la justification, parce que l'on peut supposer deux choses : la première, qu'ils ont été justifiés sans aucune disposition, à la manière des enfants, car leurs parents ont dû leur appliquer le *remedium naturæ* (qu'admettent les théologiens sur l'autorité de deux ou trois Pères); la seconde, qu'ils n'ont jamais perdu ensuite cette première grâce par aucun péché mortel. Mais par quelle preuve peut-on nous certifier *tous* ces prétendus faits? Et le nécessaire *ensemble* de ces hypothèses, dont quelqu'une peut être vraie, tiendrait-il devant l'affirmation contraire de l'écrivain sacré? Ajoutons, en terminant, que le concile de Trente cite notre texte à l'un des endroits où il affirme la nécessité de la foi comme *absolue* et sans exception. Sess. VI, c. VIII, Denzinger, n. 801.

3° *Objections faites à cette preuve*, en dehors de celles que dans la preuve elle-même nous avons déjà résolues. — *1re objection.* — « Dans cet axiome : *Sine fide impossibile est placere Deo*, *fides* pourrait s'entendre de l'*habitus fidei*, et non pas de l'acte de foi, comme vous le supposez. » — *Réponse.* — C'est impossible pour les raisons que voici : *a)* L'axiome est expliqué et paraphrasé par les mots qui suivent : *accedentem enim ad Deum oportet credere*, etc.; remarquons la liaison *enim*. Or *credere* ne peut jamais signifier qu'un *acte;* et il a ici pour objet matériel *deux* vérités particulières, ce qui ne peut se vérifier que d'un *acte* particulier, et non pas de la *vertu* de foi, qui a pour objet matériel toutes les vérités révélées. — *b)* La « foi » dont il est ici question est celle que l'apôtre vient de définir, Heb., XI, 1; or, ce qu'il vient de définir, c'est l'*acte* et non la *vertu* de foi. Celle-ci ne pourrait être appelée un « argument », une preuve, ἔλεγχος; et ce n'est pas la vertu, c'est l'acte de foi qui excite l'espérance en lui présentant son objet. Voir Foi, t. VI, col. 86 sq. — *c)* Dans tout ce chapitre, il n'est pas trace d'une théorie sur l'*habitus*. Il n'est question que d'adultes, donnés comme exemples de l'acte de foi qu'ils ont fait briller en eux, et proposés à notre imitation; d'ailleurs on ne peut donner l'exemple d'un *habitus* invisible. Si donc on voulait étendre cet axiome aux enfants avant l'âge de raison, aux enfants incapables de l'*acte* de foi, en ce sens que, s'ils meurent alors, ils ne peuvent être sauvés sans la foi-vertu, infuse au baptême, ce ne pourrait être là qu'un sens accommodatice. Sur la manière dont un pareil sens a été amené dans les débats du concile du Vatican, voir col. 1780 sq. — *d)* Le concile de Trente entend notre texte de la foi *actuelle*, puisqu'il s'en sert pour montrer que l'on se prépare à la justification par l'acte de foi. Sess. VI, c. VI, Denzinger, n. 798.

Véga, dans un opuscule qu'il publia à Trente en 1546, au moment où le concile abordait la matière de la justification, établit fort bien cette thèse, que lorsque l'apôtre traite de la « justification par la *foi* », il entend l'acte et non la vertu infuse. Voici ses raisons. — *a)* Saint Paul lui-même, pour que nul ne s'y trompe, explique aussitôt le mot *fides* par le verbe *credere*, qui certainement ne convient qu'à l'acte de foi, Rom., III, 22; de même, pour prouver que l'homme est justifié par la foi, *ibid.*, 28, il donne l'exemple d'Abraham qui a *cru* à la parole de Dieu, *ibid.*, IV, 3, et en conclut

qu'il faut *croire* comme lui, *ibid.*, 5; cf. 23, 24. — *b*) Là et ailleurs, l'apôtre veut montrer comment nous pouvons coopérer (moralement) à notre justification et l'obtenir; or nous coopérons par des *actes*. — *c*) Il n'était pas d'un intérêt général pour les chrétiens de comprendre ce qui regarde l'*habitus fidei* : mais il leur importe beaucoup à tous de comprendre ce qui regarde l'*acte* de foi. Paul voulait donc parler de celui-ci, et non de celui-là. Préoccupés de la théorie philosophique des *habitus*, la plupart des scolastiques ont vu l'*habitus fidei* dans beaucoup de textes de saint Paul où rien n'exige ce sens, tandis que l'autorité supérieure des anciens Pères et surtout de saint Augustin rapporte ces textes à l'*acte* de foi; et il en est ainsi de Heb., XI, 6, où l'apôtre ne parle que des adultes. Cet opuscule de Véga, intitulé *De justificatione, gratia, fide*, est publié à la suite de son ouvrage principal dans l'édition qu'en fit le B. Pierre Canisius sous le titre : *De justificatione doctrina universa, auctore Vega*, Cologne, 1572, q. I, propos. 1ª, p. 728, 729.

2e objection. — « Les mots *fides, credere* ont dans l'Écriture plusieurs sens différents. On pourrait donc dans notre texte les entendre de la foi « large », c'est-à-dire de cette connaissance d'un Dieu existant et rémunérateur fondée, non sur la révélation, mais sur une preuve de raison, scientifique ou vulgaire, du moins si cette connaissance rationnelle était surnaturellement produite à l'aide de la grâce. » — *Réponse.* — *a)* Ripalda et Gutberlet eux-mêmes, soit dit en passant, ne voient pas dans notre texte cette *seule* connaissance, mais veulent qu'on y ajoute au moins le *vœu* de la foi stricte. — *b)* Quand les mots *fides, credere*, signifient dans l'Écriture un acte de connaissance, de croyance, et c'est ici le cas d'après l'objection elle-même, cette connaissance est généralement fondée sur la révélation. Voir Foi, t. VI, col. 107-109. On cite une exception, Rom., XIV, 23; le nom de « foi » y est donné au jugement, *dictamen*, de la conscience ou à la *bonne foi* avec laquelle on agit en sécurité de conscience, en un mot, à une connaissance qui *peut* n'être que rationnelle. Encore est-il que ce *dictamen* chez les fidèles, est ordinairement motivé par quelque donnée de la révélation. Mais admettons une exception dans ce passage de l'apôtre : il n'en reste pas moins vrai que *presque toujours* chez lui le mot *fides*, appliqué à un acte intellectuel, signifie la foi stricte, fondée sur la révélation, et qu'en cela saint Paul ne diffère pas des autres écrivains sacrés. Dans notre texte, nous devons donc admettre ce sens ordinaire et *propre* de la « foi », puisque rien ne nous oblige à nous en écarter. « Saint Paul, dit le P. Corluy, par ces mots, *fides, credere*, prêche si constamment la foi stricte, que si dans son Épître aux Hébreux il avait par ces mots entendu autre chose, il aurait dû absolument les avertir de cette nouvelle signification. » *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. II, p. 231. — *c)* Bien moins encore pouvons-nous supposer un sens tout à fait exceptionnel et *impropre* de ces mots dans un chapitre qui, comme celui-ci, roule *ex professo* sur la foi elle-même. — *d)* On peut ajouter que les nombreux exemples de « foi » cités dans ce chapitre exigent ou comportent la foi stricte, basée sur une révélation surnaturelle de Dieu, immédiate ou médiate. « Dans les uns, dit Corluy, il est évidemment question de la foi à une révélation divine. Noé, Abraham, Sara, Jacob, Joseph, Moïse, Gédéon, Barac, David, Samuel, les prophètes, les Macchabées; dans les autres, une telle foi peut facilement se supposer et offre une explication naturelle, Abel, Hénoch, Isaac, Rahab, les parents de Moïse. » *Loc. cit.* — *e)* Le concile du Vatican, dans un chapitre où il définit clairement la foi *stricte* et en traite *ex professo*, renvoie précisément à Heb., XI, 1-6, comme autorité scripturaire. C'est dire qu'il considère ces textes comme liés à la foi stricte, acte ou vertu; Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1789, 1793. Ainsi il rend au sens littéral du verset 6 un témoignage au moins partiel.

3e objection. — Les deux vérités mentionnées au verset 6 comme étant de nécessité de moyen, à savoir l'existence de Dieu et la rémunération future, sont accessibles à la raison par une preuve ou philosophique ou vulgaire, et d'autre part sont absolument nécessaires, par leur nature même, pour pouvoir chercher Dieu et lui demander le salut. Donc l'absolue nécessité de moyen, qui est ici affirmée, doit porter sans doute sur ces deux vérités, mais prises *en elles-mêmes* et indépendamment de la *manière* de les connaître ou de les croire. Cette manière reste indéterminée, et pourra varier suivant les cas : ce sera la foi stricte quand on pourra l'avoir, la foi large quand on ne le pourra pas, mais dans les deux cas ces *vérités* restent nécessaires, et l'apôtre n'a voulu affirmer que cette nécessité (Gutberlet). — *Ire Réponse.* — D'après ce que nous avons répondu à l'objection précédente, il est impossible, dans notre texte, de prendre les mots *fides* et *credere* avec cette *indétermination* quant à la manière de connaître, on ne peut les prendre que dans le sens de « foi stricte ». En conséquence, ce qui est affirmé ici comme nécessaire, ce n'est pas seulement de tenir avec certitude ces deux vérités, c'est encore de les tenir *de la révélation*, qui distingue la foi stricte de l'autre. En admettant même qu'on puisse les connaître toutes deux par une autre voie que par celle de la révélation, cela n'a pu empêcher Dieu d'établir positivement la nécessité absolue de la foi stricte. Pourquoi l'a-t-il ainsi voulu? Nous n'avons pas à le juger; d'ailleurs nous pouvons indiquer, comme raison de haute convenance, les avantages tout spéciaux de la foi stricte, fondée sur la révélation. Voir Foi, t. VI, col. 119-121. — *2e Réponse*, qui peut se tourner en nouvelle *preuve* de la thèse commune. — Il n'est pas exact que ces vérités de nécessité de moyen soient toutes deux accessibles à la raison, sans révélation. En effet, pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que saint Paul eût pris le terme « Dieu rémunérateur » dans le sens où le prend un *philosophe spiritualiste*, même chrétien, quand il traite de la vie future et de l'immortalité de l'âme d'après les seules données de la raison, en *faisant abstraction* des circonstances de l'ordre actuel et de la fin surnaturelle à laquelle nous sommes destinés par un libre décret de Dieu. Or il n'en est pas ainsi. Avec les défenseurs de la thèse commune, nous prétendons que le mot « rémunérateur » n'a point pour l'apôtre ce sens vague et abstrait, mais qu'il signifie, en langage théologique, « rémunérateur surnaturel » : c'est-à-dire que Dieu nous a gracieusement promis un bonheur qui *dépasse les exigences de la nature*, et donc un bonheur que la raison ne peut prévoir par voie philosophique et *a priori*, mais qu'elle ne peut connaître que par voie de la révélation. A l'appui de ce sens *concret* du mot « rémunérateur » nous proposons cette preuve, fondée sur toutes les habitudes d'esprit de saint Paul et sur sa manière générale de considérer la vie future. Jamais il ne parle de « l'immortalité de l'âme » à la façon abstraite des philosophes; toujours il conçoit cette immortalité *au concret*, avec la résurrection des corps qui complétera la récompense dans l'économie présente de la Providence. Tandis qu'une philosophie spiritualiste conçoit l'immortalité de l'âme dans l'abstrait, sans la résurrection des corps et sans leur état glorieux tel que la révélation nous l'affirme, l'apôtre ne voit pas de milieu entre le dogme chrétien de la résurrection et le pur matérialisme : « Si les morts ne ressuscitent pas, dit-il, mangeons et buvons, car demain nous mourrons. » I Cor., XV, 32. Otez-lui le dogme chrétien de la résurrection, il ne voit plus que

l'épicurisme grossier dont il cite les paroles. D'ailleurs cette manière de concevoir l'immortalité de l'âme toujours au concret, et sous les espèces de la résurrection des corps, était commune chez les Hébreux, comme il ressort des paroles des sept frères martyrs, II Mac., VII; l'auteur du même livre inspiré dit que Judas Macchabée croyait à la « résurrection » autrement il aurait jugé inutile de prier pour les morts. *Ibid.*, XII, 44. Saint Luc, compagnon de saint Paul, voulant exprimer le matérialisme des sadducéens, dit qu'ils n'admettent « ni *résurrection*, ni ange, ni *esprit.* » Act., XXIII, 8. Ainsi saint Paul prend-il la vie future *au concret*, avec les merveilleuses *qualités des corps glorieux*, qui ajoutent à la résurrection elle-même, I Cor., XV, 40-44; avec le *lieu de réunion* où les ressuscités jouiront de la société des autres saints et des anges, Heb., XII, 22, la « Jérusalem céleste », *loc. cit.*, que l'Apocalypse décrira, « la cité dont Dieu est l'architecte » et qu'il a préparée dans la « patrie céleste », Heb., XI, 10, 16. En conséquence, dans la pensée de l'apôtre, cette « grande *rémunération* » dont il parle, Heb., X, 35, ces « choses *espérées* » dont la *foi* est le soutien, XI, 1, désignent un bonheur *surnaturel*, qui dépasse les vagues données de la raison sur la vie future, et les précise. Ajoutons que la vision intuitive de Dieu, qu'il affirme, I Cor., XIII, 12, fait sans doute partie de ces « choses espérées », toujours entendues par lui sous les mots « rémunération, rémunérateur », et qu'elle leur donne un caractère absolument transcendant; et surtout qu'il ne fonde pas l'espérance chrétienne sur les données de la raison, mais sur une *promesse* gratuite de Dieu, sur un *témoignage divin* confirmé par serment et *qui ne peut mentir*, donnant par là à notre espérance et à notre foi un caractère surnaturel de fermeté. Heb., VI, 17-19.

Du reste, il n'est pas nécessaire que tout adulte, pour être justifié, ait l'idée explicite du « surnaturel » ou de la « vision intuitive », idées trop subtiles qui manquent à beaucoup de simples fidèles et par suite ne peuvent avoir été exigées de tous, ni de nécessité de précepte, ni de nécessité de moyen. Lugo, *De fide*, disp. XII, n. 129, 130, Paris, t. I, p. 542. Il suffit, du moins comme minimum, que la rémunération surnaturelle soit affirmée implicitement et confusément : ce qui a lieu, par exemple, quand on croit que Dieu sera rémunérateur *suivant ce qu'il a promis*. Car cette promesse libre et gratuite, que nous n'avons pu recevoir que par voie de *révélation*, comme du reste les simples fidèles le conçoivent facilement eux-mêmes, cette promesse n'a *en réalité* d'autre objet que la béatitude *surnaturelle :* celle-ci est donc par là désignée suffisamment, bien que confusément, quand on dit : « Je crois que Dieu donnera la récompense qu'il a promise. » Voir Pesch, *Prælectiones*, 3e édit., 1910, t. VIII, n. 443, p. 207; Schiffini, *De virt. infusis*, 1904, n. 182, p. 322.

4e objection. — La première des deux vérités ici affirmées comme étant de nécessité de moyen, à savoir l'existence de Dieu, ne peut, sans un acte déraisonnable, être tenue par la foi stricte, c'est-à-dire sur la parole et le témoignage de Dieu. Un témoin dont nous connaissons la véracité peut bien nous dire : « Croyez-moi, j'ai vu telle chose. » Mais il ne nous dira pas : « Croyez-moi, j'existe », parce que c'est inutile et ridicule. — *Réponse. — a)* C'est inutile et ridicule, parce que nous le *voyons exister*, et que notre nature raisonnable éprouve en elle-même une sorte d'impossibilité de s'appuyer sur un témoignage quand elle *voit*, d'une vraie et immédiate vision. Voir Foi, t. VI, col. 452. Mais ceci n'est pas applicable à Dieu en cette vie; nous ne *voyons* pas son existence, nous ne la connaissons que par des raisonnements qui peuvent nous en donner la certitude, mais non pas l'évidence immédiate ou l'intuition; il n'est donc pas contre nature de croire l'existence de Dieu sur un témoignage. — *b)* Sans doute cette croyance, comme toute foi stricte, *présuppose* avant tout une connaissance de l'existence de Dieu témoin véridique, obtenue par une preuve scientifique ou vulgaire; supprimer ce *préambule* de la foi serait du fidéisme, et rendrait déraisonnable l'acte de foi Voir Foi, col. 176, 177. Mais l'existence de Dieu étant une fois connue par ce canal préalable, rien ne l'empêche d'être ensuite admise parce que Dieu l'a révélée dans son Écriture, explicitement ou implicitement. Et ce n'est pas inutile, parce que cet acte de foi, grâce à l'excellence de son motif et à sa surnaturalité intime, jouit d'une certitude spéciale. *Ibid.*, col. 387 sq.; cf. col. 461. — *c)* Il n'est même pas possible de croire Dieu comme « rémunérateur » sans le croire comme « existant ». Le rémunérateur que je crois et que j'espère n'est pas un rémunérateur *possible*, idéal, mais un rémunérateur *réel*, agissant, donc *existant*. Ainsi, des deux vérités nécessaires à la justification d'après Heb., XI, 6, attester la seconde est nécessairement, de la part de Dieu, attester aussi la première; et par suite, de notre part, croire la seconde est nécessairement et implicitement croire la première, et sans aucun acte de déraison.

5e objection. — Un même point ne peut pas être en même temps objet de *science* et objet de *foi* (stricte). Or le fait que « Dieu existe » devient objet de *science*, quand il est philosophiquement démontré. Donc l'existence de Dieu, bien qu'elle puisse être objet de *foi* pour qui n'en a pas la démonstration, ne peut l'être pour les autres, suivant la distinction donnée par saint Thomas. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 5. Donc la *nécessité* d'atteindre par la *foi* cette vérité de l'existence de Dieu *comporte des exceptions*, et ne peut être *absolue*. Donc le texte, Heb., XI, 6, affirmant la *nécessité* de croire à l'existence de Dieu, ne peut être entendu d'une nécessité de moyen *absolue* de la foi stricte à cette vérité (Gutberlet). — *Réponse.* — Nous avons étudié et délimité ailleurs l'*adage thomiste* qui sert de base à toute cette argumentation. Voir Foi, t. VI, col. 450 sq. Il vaut assurément pour l'objet matériel *principal* de la foi, c'est-à-dire les *mystères*, que saint Thomas nomme par excellence « objets de foi » et qui ne peuvent être objets de science. Quant aux vérités accessibles à la raison comme l'existence de Dieu, qui n'est pas un mystère proprement dit, cet adage a été compris par plusieurs thomistes de marque dans un sens très *modéré*, qui réduit, à une simple *question de mots* la controverse entre théologiens à ce sujet. *Ibid.*, col. 465-467. Si l'on interprète saint Thomas d'après ces thomistes, son autorité ne crée aucune difficulté dans la question actuelle. *Ibid.*, col. 468-469. Si l'on prend ses paroles, au contraire, dans le sens le plus *rigide*, alors il reste à choisir entre *deux autres* interprétations de sa pensée. — *a)* Ou bien il faudra admettre avec Gutberlet qu'ici le saint docteur nie la thèse commune sur l'absolue nécessité de la foi. Voir Foi, t. VI, col. 460-461. Mais c'est le mettre en contradiction avec lui-même : car il tient pour la thèse commune, nous le prouverons plus bas; et la grande majorité des thomistes en est convaincue. Si l'on voulait toutefois que sa pensée fût restée là-dessus hésitante ou contradictoire, mieux vaudrait alors opter pour la thèse traditionnelle où il est d'accord avec le grand courant théologique, et rejeter plutôt l'opinion rigide qu'il aurait peut-être admise ailleurs sur l'incompatibilité de la foi et de la science *en tout point*, laquelle après tout n'est qu'une *opinion*, et des plus controversées dans l'Église. — *b)* Ou bien il faudra dire que pour saint Thomas « l'existence de Dieu », *Deus est*, dans le texte qui nous occupe, Heb., XI, 6, n'est pas ce que tout le monde entend par ces mots, mais quelque *mystère*

qui de l'aveu de tous ne puisse jamais ici-bas être objet de *science :* comme si ces mots *Deus est* équivalaient, par exemple, à ceux-ci : *Deus est unus et trinus.* De fait, pour sortir de la difficulté présente, saint Thomas a recours, *en passant*, à ce genre d'exégèse. *In Heb.*, loc. cit. Voir Foi, t. vi, col. 459 sq. Il arriverait ainsi à tout concilier, la thèse commune et l'incompatibilité de la science et de la foi. Mais c'est une exégèse forcée de Heb., xi, 6, qui ne sera admise par aucun exégète, et sur laquelle les plus dévoués disciples du grand docteur n'osent s'appuyer.

A ce passage de l'Épître aux Hébreux nous aurions pu, avec beaucoup de théologiens, ajouter d'autres textes scripturaires d'une précision suffisante, ceux où saint Paul affirme d'une manière si absolue la nécessité de la foi pour la justification, dans les Épîtres aux Romains et aux Galates. Mais les limites de cet article ne nous permettent pas de développer toutes ces preuves, nous avons préféré insister avec ampleur sur la plus précise, la plus célèbre, et la défendre contre toutes les attaques.

IV. LES PÈRES. — On ne doit pas s'attendre à trouver chez eux notre question traitée fréquemment, ni *ex professo.* Sans doute, ils enseignent avec l'Écriture d'une manière générale que la foi est nécessaire au salut. Et cela doit s'entendre de la foi stricte, et au moins du salut de tous ceux qui peuvent connaître la révélation chrétienne. Voir Foi, col. 109-115, 186, 188, 280, 330, 331. Mais notre question présente va plus loin; elle examine s'il y aurait une autre disposition providentielle pour le salut des infidèles négatifs, qui les dispenserait de la foi à la révélation à cause de leur ignorance invincible et excusable. Or une telle question ne devait pas souvent se rencontrer sous la plume de nos anciens docteurs. C'est en effet une question de circonstances *subjectives.* Le Christ a envoyé ses apôtres et son Église prêcher la révélation divine à toutes les nations : voilà qui est *objectif* et général. Mais voici un homme qui n'a pas même entendu parler du Christ, ni de ses envoyés, et qui ignore invinciblement cette révélation qu'ils prêchent; l'ignorance invincible, circonstance toute *subjective*, le dispensera-t-elle de la foi nécessaire en règle générale pour être sauvé? Les enquêtes de ce genre ne se rencontrent pas ordinairement dans les écrits des Pères. Quand, par exemple, ils proclament *objectivement* l'obligation pour tout homme d'observer la loi naturelle, ils n'ont pas coutume de discuter les cas d'ignorance invincible par rapport à certains commandements de cette loi, ni d'insister sur les péchés, très graves de leur nature, qui pourraient être ainsi excusés surtout chez les païens; c'est la remarque de Mausbach dans le *Katholik*, 1900, n. 11, p. 260. C'est de plus une question *subtile*, supposant des distinctions multiples entre nécessité de précepte et nécessité de moyen, entre nécessité de moyen absolue et nécessité *in re vel in voto*, entre infidèles positifs et négatifs, etc. Donc il ne faut pas s'attendre à la voir traitée par tant de Pères qui fuient les questions subtiles pour s'en tenir aux dogmes et à la pratique, tels que les Pères apostoliques, et beaucoup d'autres. C'est aussi une question qui ne concerne que des *païens :* donc on ne la rencontre pas chez des Pères luttant uniquement contre les *hérésies*, ou uniquement occupés à exhorter les fidèles. C'est même une question en dehors du cercle ordinaire des « Pères apologistes », bien qu'ils s'adressent aux *païens.* Nous voyons en effet ces Pères travailler seulement à réfuter les calomnies des païens contre les chrétiens, à donner une idée générale de notre religion, avec des motifs de crédibilité, voir Crédibilité, t. iii, col. 2240 sq.; Foi, t. vi, col. 185 sq., enfin à démolir les fables du polythéisme. Or notre question restait en dehors de tout cela. D'ailleurs elle était délicate pour les païens, et n'en eût pas été facilement comprise. Il fallait leur prêcher simplement la nécessité de se convertir à la foi chrétienne, sans épiloguer sur le degré et la nature de cette nécessité, sur la question de savoir si elle pouvait admettre des exceptions, ce qui aurait pu fournir un prétexte à leur indifférence religieuse; comme l'observe Liese, *Der heilsnotwendige Glaube*, 1902, n. 80, p. 68. Tandis que l'apologie et la prédication, auxquelles se livraient les Pères, se bornent à insister tantôt sur un point tantôt sur un autre, suivant le besoin pratique du moment, seule la théologie a pour mission de considérer tout l'ensemble, et de mettre à leur place scientifique toutes les vérités contenues dans le dépôt de la révélation ou en dérivant, lors même qu'elles apparaissent comme pratiquement peu importantes. A cette dernière espèce de vérités appartient la question présente, et c'est pourquoi elle a été beaucoup moins traitée par les Pères qu'ensuite par les théologiens. Cf. Mausbach, *loc. cit.*

Malgré tout, la question s'est posée plus ou moins clairement pour un certain nombre de Pères. Mais on ne peut songer à en tirer un argument *certain*, pour lequel il faudrait prouver, par des textes assez nombreux et assez représentatifs de toute la catholicité, l'*unanimité morale* du magistère ordinaire, au moins à une époque donnée des temps patristiques. D'ailleurs les limites nécessaires de cet article nous obligent à nous borner à quelques noms célèbres et des plus anciens, soit pour prouver qu'on a eu tort de les opposer à la thèse commune des théologiens, soit pour montrer que celle-ci n'est pas sans fondement dans l'ancienne tradition. Nous entendrons : 1° saint Justin; 2° Clément d'Alexandrie; 3° Origène; 4° saint Irénée.

1° *Saint Justin.* — 1. *Appui qu'il donne à la thèse commune.* — Dans son Dialogue avec le juif Tryphon, il pose en principe que Dieu est le Dieu de tous les hommes, qu'il les destine tous au même héritage céleste, et leur demande à tous comme moyen nécessaire pour arriver à cette fin *une même justice*, laquelle ne consiste pas dans les observances mosaïques, mais, du moins partiellement, dans la *foi à la révélation*, telle que fut la foi d'Abraham (foi stricte); et il faut noter que notre apologiste ne se préoccupe que des adultes et de leur justice *actuelle*, qui consiste en des actes vertueux. Or des principes aussi universels excluent absolument cette hypothèse qu'une partie des adultes puisse arriver exceptionnellement au salut par un autre moyen que l'acte de foi stricte : car alors tous n'auraient pas la même justice actuelle. Justin *rejette* donc ces exceptions, ce qui caractérise la thèse commune. Voici quelques-uns des textes où il pose ces principes. Si l'on prétend que la loi mosaïque est un moyen nécessaire au salut de tous, « il faudra, dit-il, tomber dans l'absurde et admettre, ou bien que Dieu n'est pas le même Dieu que du temps d'Hénoch et de tant d'autres qui n'ont pas eu la circoncision, le sabbat et autres institutions de la loi mosaïque, ou bien qu'il n'a pas toujours demandé à tout le genre humain la même espèce de justice, ce qui est ridicule et insensé. Abraham, lui-même encore incirconcis, a été justifié par la foi avec laquelle il a cru à la parole de Dieu, comme l'affirme l'Écriture. » *Dial. cum Tryph.*, n. 23, *P. G.*, t. vi, col. 525. « Les païens qui ont cru au Christ, et qui ont fait pénitence de leurs péchés partageront l'héritage des patriarches des prophètes et des justes nés de Jacob, bien qu'ils n'observent pas le sabbat ni la circoncision ni les fêtes judaïques; ils entreront tout à fait dans le saint héritage de Dieu. » *Ibid.*, n. 26, col. 532. Les cérémonies judaïques n'ont été instituées que pour préserver les juifs de l'idolâtrie où ils tombaient si facilement : « autrement il faudra dire que Dieu n'a pas donné à tous les hommes

la même justice à connaître et à *pratiquer* » (justice actuelle). *Ibid.*, n. 94, col. 696. On peut ajouter que, lorsqu'il parle aux païens eux-mêmes, Justin leur représente la foi comme si nécessaire, que l'enfer attend « ceux qui ne croient pas ce que Dieu a enseigné par le Christ. » *Apol.*, I^a, n. 19, col. 357. On voit qu'en parlant de la nécessité de la foi, il a en vue la foi stricte, celle qui croit ce que Dieu a enseigné par une révélation surnaturelle comme fut celle du Christ.

2. *Objection.* — Justin a été cité comme adversaire de la thèse commune des théologiens. Dans un passage célèbre il touche à la question des infidèles négatifs avant la venue du Christ, comme à une difficulté que lui feront quelques païens; et pour la résoudre, il semble ne faire appel qu'à la foi large, à la raison naturelle qu'avaient ces infidèles. N'est-ce pas dire que la foi stricte n'était pas nécessaire à leur salut? Voici le texte : « On objectera que les hommes qui ont vécu avant (le Christ) ne sont pas coupables. » Et il répond : « Le Christ est le premier-né de Dieu, son Verbe, auquel tous les hommes participent... Ceux qui ont vécu selon le Verbe sont chrétiens, eussent-ils passé pour athées comme chez les Grecs Socrate, Héraclite et leurs semblables, et chez les barbares Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Élie et tant d'autres dont il serait trop long de citer ici les actions et les noms. Et aussi, ceux qui ont vécu contrairement au Verbe ont été vicieux, ennemis du Christ, meurtriers des disciples du Verbe. Au contraire, ceux qui ont vécu ou qui vivent selon le Verbe sont chrétiens, et intrépides, et sans peur. » *Apol.*, I^a, n. 46, *P. G.*, t. VI, col. 397; trad. Pautigny, *Justin, Apologies*, Paris, 1904, p. 95. Cette solution très brève, et par là-même obscure, appelle deux éclaircissements préliminaires.

a) En quel sens est-il dit que *tout homme participe au Verbe* ou *Logos?* — Quand saint Jean, l'inspirateur de Justin, dit du « Verbe », qu'il « éclaire tout homme, » Joa., I, 9, il faut entendre tout d'abord la *révélation naturelle*, appartenant à l'ordre de la création : le Verbe « par qui tout a été fait », *ibid.*, 3, révèle Dieu à tout homme par le fait qu'il crée en lui la nature raisonnable et la conscience, et qu'il lui donne le spectacle de la création pour éveiller sa raison et pour la conduire par la vue des effets jusqu'à a première cause. Mais il faut encore entendre ici la *révélation surnaturelle* et proprement dite donnée aux hommes dès l'origine (révélation primitive), développée ensuite par d'autres révélations, surtout celles de Moïse et des prophètes, enfin portée à son plus haut point par le Verbe fait chair (révélation chrétienne). Saint Jean vise nettement cette révélation surnaturelle et positive, quand il ajoute : « La loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ... Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui a fait connaître Dieu ». *Ibid.*, 17, 18. Ces deux révélations, l'une naturelle, l'autre positive, ne s'excluent pas, mais se complètent; la seconde présuppose la première; puisque la foi divine, que la révélation positive tend à obtenir, suppose nécessairement la connaissance naturelle des préambules de la foi, c'est-à-dire la révélation naturelle. Voir Foi, t. VI, col. 176 sq. 183 sq. L'infidèle de bonne foi qui n'a que cette révélation naturelle, est déjà, quoiqu'à un degré inférieur, participant du Verbe; et ce qu'il possède de lumière morale et religieuse, s'il ne l'éteint pas et s'il y conforme sa vie, l'achemine d'ailleurs vers une révélation plus haute. En ce sens « la semence du Verbe est innée dans tout le genre humain. » *Apol.*, II^a, n. 8, trad. franç., p. 165. Et ces deux révélations, vraiment connexes, Justin pouvait d'autant plus facilement les unir et les prendre comme une seule illumination du Verbe, qu'alors on ne connaissait guère les distinctions de nature et de grâce, de naturel et de surnaturel. Sur la doctrine johannique du Logos, voir Jules Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4^e édition entièrement refondue, Paris, 1919, p. 450 sq. Cf. p. 496 sq., 591 sq.

b) En quel sens saint Justin a-t-il pu *appeler « chrétiens » d'anciens philosophes*, comme Socrate et Héraclite? — Ce n'est pas au sens *strict* du mot, puisqu'il oppose clairement ailleurs ces anciens aux chrétiens, et note l'immense infériorité de leur philosophie par rapport à la doctrine révélée. « Ces enseignements, dit-il, que nous avons reçus du Christ et des prophètes ses prédécesseurs, sont seuls vrais, et plus anciens que ceux de vos écrivains. » *Apol.*, I^a, n. 23, trad. franç., p. 47. « Notre doctrine, dit-il encore, surpasse toute doctrine humaine, parce que nous avons *tout* le Verbe dans le Christ qui a paru pour nous, corps, verbe et âme. Tous les principes justes que les philosophes et les législateurs ont découverts et exprimés, ils les doivent à ce qu'ils ont trouvé et contemplé *partiellement* du Verbe. C'est pour n'avoir pas connu tout le Verbe, qui est le Christ, qu'ils se sont souvent contredits eux-mêmes. » *Apol.*, II^a, n. 10, p. 169. Et enfin : « Chacun d'eux a vu du Verbe divin disséminé dans le monde ce qui était en rapport avec sa nature, et a pu exprimer ainsi une vérité partielle; mais, en se contredisant eux-mêmes dans des points essentiels, ils montrent qu'ils n'ont pas une science supérieure et une connaissance irréfutable... Ces écrivains ont pu voir indistinctement la vérité, grâce à la semence du Verbe qui a été déposée en eux. Mais autre chose est de posséder une semence et une ressemblance proportionnée à ses facultés, autre chose l'objet même dont la participation et l'imitation procèdent de la grâce qui vient de lui. » *Ibid.*, n. 13, p. 177, 179. Ainsi, dans la doctrine révélée il existe une inerrance absolue, qui vient soit de l'infaillibilité divine, soit de la grâce d'assistance donnée par le Verbe à son organe humain; au contraire, dans l'enseignement des philosophes il y a des contradictions, des vérités mêlées d'erreurs. Si Justin les nomme « chrétiens », c'est donc dans un sens *large*, autorisé toutefois par les points de contact que voici avec les véritables chrétiens. *a.* « Tout ce qu'ils ont enseigné de bon nous appartient, à nous chrétiens. » *Ibid.*, C'est donc en quelque sorte un *fragment* de christianisme, puisque nous possédons la pleine vérité dont ils ont reproduit quelques traits. — *b.* Ces philosophes ont été *monothéistes*, malgré les erreurs polythéistes de leur milieu. « Socrate, dit-il, chassa de sa république les mauvais démons et les divinités qui commettaient les crimes racontés par les poètes...; et il en détournait les hommes et les exhortait à chercher à connaître par la raison le Dieu qu'ils ignoraient. » *Apol.*, II^a, n. 10, p. 171. Or le monothéisme est une vérité de telle importance, et si réservée au christianisme, surtout dans ces temps-là, qu'elle donnait presque droit au nom de « chrétien ». De là chez nos apologistes du II^e siècle, tout occupés à lutter contre le polythéisme gréco-romain, la tendance à prendre, au sens large, le nom de « chrétien » comme synonyme de « monothéiste », mot qui n'était pas alors en usage. Par exemple, Tertullien, observant chez les païens certaines exclamations populaires où la divinité était nommée au singulier et non au pluriel, comme : « Grand Dieu! Bon Dieu! Plaise à Dieu... », entendait là le cri de la nature, y voyait le témoignage spontané « d'une âme naturellement chrétienne », c'est-à-dire naturellement *monothéiste*. Il corrige, pourtant, au début de son livre *De testimonio animæ*, l'excès de son expression qui semble faire sortir le *christianisme* de la *nature* humaine : il note que l'âme ne naît pas chrétienne, mais le devient; alors il prend le nom de « chrétien » au sens propre. Pour les textes, voir A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 1-3, 38-41. Cf.

Études, t. CXV, p. 33, 34. Justin a de même appelé Socrate « chrétien », parce que monothéiste. Quant à Héraclite, la raison de le citer est qu'il a été le premier des philosophes grecs à ébaucher une théorie du *logos*. Voir J. Lebreton, *op. cit.*, p. 41-43. — *c*. Un autre point de contact avec les chrétiens, alors plein d'actualité, consiste en ce que Socrate, comme les chrétiens du IIe siècle, avait été traité d'impie et d' « athée », parce qu'il méprisait la mythologie du paganisme, et fut comme eux persécuté et mis à mort. *Apol.*, Ia, n. 5, p. 11; *Apol.*, IIa, n. 10, p. 169. Héraclite passait pour avoir subi une persécution du même genre. Que le nom de « chrétien » donné au sens large à ces philosophes par Justin vienne aussi d'une persécution à cause du vrai Dieu, courageusement supportée, nous pouvons le conclure du texte objecté; aux noms de Socrate et d'Héraclite « ayant passé pour athées » sont accolés de préférence les noms d' « Abraham », exilé de son pays idolâtre pour pouvoir servir le vrai Dieu, d' « Élie », persécuté par des rois d'Israël déserteurs du vrai Dieu et sectateurs de Baal, enfin des trois jeunes gens jetés dans la fournaise pour avoir refusé d'adorer une statue, eux dont l'image est si souvent reproduite dans les peintures des catacombes, comme le type des persécutés et des martyrs. De là aussi cette conclusion du même texte, unissant au nom de « chrétien » l'idée d'*intrépidité* : « Ceux qui *ont vécu* autrefois, avant le Christ ou qui *vivent* maintenant (les chrétiens proprement dits) selon le Verbe, participant au Verbe à des degrés divers, sont *chrétiens, intrépides* et sans peur ». *Apol.*, Ia, n. 46. — *d*. Enfin ces philosophes sont ici appelés chrétiens à un autre titre encore, parce que dans la pensée de Justin ils connaissaient l'ancienne révélation positive, prélude du christianisme et reconnue par lui comme vraie révélation; mais nous reviendrons là-dessus. Les diverses raisons que nous venons de développer, et qui permettaient d'étendre jusqu'à ces philosophes le nom de « chrétien » sont déjà indiquées par dom Maran, éditeur des œuvres de Justin, dans sa *Préface*, part. II, c. VII, n. 5, *P. G.*, t. VI, col. 59, 60. Cf. Liese, *Der heilsnotwendige Glaube*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 78 sq.

3. *Réponse à l'objection* que l'on a voulu tirer du passage allégué ci-dessus contre la thèse commune. « Justin, nous dit-on, y suppose que la foi stricte n'est pas absolument nécessaire au salut; car *a)* il n'en parle pas (argument négatif); *b)* il semble admettre ailleurs le salut de Socrate, etc. — Nous répondons : *a)* Dans le passage allégué, qui traite des infidèles avant le Christ, Justin ne se propose pas d'expliquer comment ils pouvaient *arriver au salut*, question plus compliquée, mais comment il pouvait y en avoir de *coupables*. Car il pose lui-même ainsi l'objection que peuvent lui faire les païens : « On objectera que les hommes qui ont vécu avant lui *ne sont pas coupables*. » *Apol.*, Ia, n. 46, trad. franç., p. 95. Or la difficulté étant ainsi posée, il n'était pas même nécessaire d'aborder, pour la résoudre, la question de la nécessité de la foi stricte. Il suffit à Justin de remarquer que, déjà avant la venue du Christ en ce monde, tous les hommes participaient au *Logos* au moins par leur *raison*, par la *loi naturelle* qu'ils n'ignoraient point. S'il en cite qui ont vécu conformément à ces lumières, il cite aussi des gens « vicieux » malheureusement trop nombreux au témoignage de l'histoire. Cette réponse suffit pleinement à expliquer ce qui était en question, comment il y a eu des *coupables* avant le Christ, malgré la bonne foi avec laquelle on ignorait alors ses futurs enseignements. C'est la remarque de Maran, *loc. cit.*, col. 58. Sur la loi naturelle connue de tous, cf. *Dialogue avec Tryphon*, n. 93, col. 698.

b) Quand Justin, sinon dans ce passage, du moins ailleurs, admettrait le *salut* de Socrate ou d'autres sages pareillement distingués par leur vie et leur mort, il n'y aurait rien là contre la thèse commune, puisque ces hommes ont pu recevoir, par exemple, au moment de la mort, une révélation avec la grâce de la foi. Et même sans leur supposer cette révélation *immédiate*, Justin a pu leur supposer la foi stricte en vertu d'une révélation *médiate*, parvenue jusqu'à eux. Rappelons-nous en effet une de ses idées favorites, c'est que les principaux philosophes de la Grèce connaissaient la Bible, et y avaient puisé plusieurs dogmes, entre autres ceux dont la connaissance est le plus nécessaire au salut. Il ne craint pas d'affirmer aux païens cette théorie sur l'histoire religieuse, bien qu'elle mette leurs grands philosophes dans un état d'infériorité et de dépendance. « Platon ... a emprunté cette parole au prophète Moïse, car Moïse est plus ancien que tous les écrivains grecs. Tout ce que les philosophes et les poètes ont dit de l'immortalité de l'âme, des châtiments qui suivent la mort, de la contemplation des choses célestes, et des autres dogmes semblables, ils en ont reçu les principes des prophètes, et c'est ainsi qu'ils ont pu les concevoir et les énoncer. » *Apol.*, Ia, n. 44, trad. franç., p. 91. Cette théorie remonte d'ailleurs bien plus haut que saint Justin, elle est due aux juifs hellénistes d'Alexandrie. Voir un fragment d'Aristobule dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, l. XIII, c. XII, *P. G.*, t. XXI, col. 1097-1104; Philon en plusieurs de ses traités, *Quis rerum divinarum hæres sit*, édit. Mangey, t. I, p. 503; *Quisquis virtuti studet*, *ibid.*, t. II, p. 454; *De mundi incorruptibilitate*, *ibid.*, t. II, p. 490-491; Josèphe, *Contra Apionem*, l. I, c. XXII, édit. Niese, Berlin, 1889, t. V, p. 25 sq.; l. II, c. XVI, *ibid.*, p. 70 sq. Cf. Capéran, *Le problème du salut des infidèles, Essai historique*, p. 55-59. Or, quelque sévère que soit le jugement que l'on porte aujourd'hui sur un tel système, saint Justin, lui, en était convaincu, au point de l'affirmer devant les païens eux-mêmes, sans redouter de leur part un démenti qui eût ébranlé la valeur de l'apologie qu'il leur adressait. Puisque telle était sa pensée, il ne concevait donc pas Socrate ou Platon comme réduits à leur seule *raison* naturelle, mais comme aidés du secours de la *révélation* prophétique; et de ce qu'il a pu admettre leur *salut*, on ne peut donc conclure qu'il l'ait admis en dehors de toute *foi stricte*. Cf. Liese, *op. cit.*, n. 98, p. 86-88.

2° *Clément d'Alexandrie*. — C'est l'écrivain ecclésiastique le plus allégué contre la thèse commune des théologiens, en faveur de celle de Ripalda. Les modernistes ont même cherché à s'en servir, ainsi que de saint Justin, à l'appui de leur thèse hétérodoxe, que toute religion est vraie, que la révélation positive n'est nécessaire au salut de personne. Voir le *Programma dei modernisti*, Rome, 1908, p. 118. Clément mérite donc aussi une spéciale attention.

1. *Observations préliminaires*. — *a)* On a voulu opposer son concept de la foi, comme extrêmement large, au concept traditionnel. Sans doute, quand il remonte *en philosophe* à l'idée *générique* de foi ou de « croyance », il donne du mot πίστις, existant déjà chez les grecs de l'époque classique des définitions qui conviennent à la foi humaine ou à la croyance en général, aussi bien qu'à la foi divine. Les scolastiques eux-mêmes en font tout autant à propos du mot *fides*; et c'est un lieu commun chez les Pères de rapprocher sous un même nom, en ce qu'elles ont de commun, et d'expliquer l'une par l'autre, la foi donnée à l'homme et la foi donnée à Dieu. Voir Foi, t. VI, col. 110 sq. Cf. Lugo, *De fide*, disp. I, n. 147, Paris, 1891, t. I, p. 81. Tout cela ne contredit en rien le concept *spécifique* et *théologique* de la foi salutaire. Comme les autres, quand il quitte la pure philosophie pour la théologie, quand il décrit la foi divine néces-

saire au salut, Clément fait assez voir qu'alors il ne se contente pas d'une foi *large*, mais exige une foi *stricte* ayant pour motif la *révélation* proprement dite, le témoignage divin. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 189; FOI, t. VI, col. 110, 114. Cf. Le Nourry, *Dissertationes in Clementem Alexandr.*, diss. II, c. XI, 2, *P. G.*, t. IX, col. 1184 sq.; Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. franç., Paris, 1903, t. I, § 17, p. 136 sq.; Liese, *op. cit.*, n. 110, p. 103 sq.

b) Qu'il y ait une part d'exagération dans les éloges et le rôle que donne à la philosophie antique cet érudit, si versé dans la philosophie et la littérature des Grecs, soit; mais il est juste de faire à sa décharge les remarques suivantes. — *a.* Clément met à ses éloges des restrictions trop souvent oubliées. « Nous n'acceptons pas en bloc *tous* les philosophes, dit-il, mais seulement ce petit nombre d'élus... dont parle Socrate dans Platon..., ceux, dit Socrate, qui ont une philosophie saine et droite. » *Strom.*, I, c. XIX, *P. G.*, t. VIII, col. 808. Même parmi ces élus, Clément fait encore un choix de doctrines. « Quand je parle de la philosophie, dit-il, je n'entends pas celle des stoïciens, ni celle de Platon, ou d'Épicure, ou d'Aristote, mais tout ce qui a été dit de bon dans chacune de ces écoles, tout ce qui enseigne la justice avec une science pieuse, tout cet ensemble *éclectique*, voilà ce que j'appelle *la philosophie*. » *Ibid.*, c. VII, col. 732. Large éclectisme, guidé par la raison et la foi. « La philosophie au sens que nous lui avons donné, dit-il d'autre part, c'est ce qu'on atteint de vérité en philosophant, quand même cette vérité n'est que *partielle*. » *Strom.*, VI, c. XVII, *P. G.*, t. IX, col. 392. Cf. *ibid.*, c. VII. Vanter la haute mission que Dieu, dans le plan de sa providence, a donnée à la philosophie ainsi entendue, ce n'est pas dire que les philosophes grecs se soient montrés à la hauteur de leur tâche : au contraire, Clément ne craint pas d'affirmer qu'ils ont manqué le but. Voir Freppel, *Clément d'Alexandrie*, VI^e leçon, Paris, 1865, p. 160-162. — *b.* Ceux qui se sont scandalisés de la mission que ce Père reconnaît à la philosophie comme *préparatrice de la foi*, comme *auxiliaire* de l'apologétique et de la théologie, nous les trouvons surtout parmi les sectaires qui s'imaginaient la raison humaine détruite par le péché originel, du moins sur le terrain moral et religieux : protestants de la vieille école, ou jansénistes, suivis par quelques catholiques fidéistes. L'Église enseignante rejette le fidéisme. Elle approuve les vues originales de Clément sur les rapports de la philosophie et de la foi; Léon XIII en cite les formules mêmes : que la philosophie est « une institution préparatoire à la foi chrétienne. » *Strom.*, I, c. XVI; cf. VIII, c. III; qu'elle est « le pédagogue qui conduit à l'Évangile. » *Strom.*, I, c. V. Voir l'encyclique *Æterni Patris*, dans *Leonis XIII acta*, Rome, 1881, t. I, p. 258. — *c.* La « gnose » que Clément veut voir *surajouter à la foi* par ceux qui en sont *capables*, comme un complément et un *dernier perfectionnement*, n'est pas la philosophie, mais la théologie, laquelle part des vérités mêmes de la foi comme de principes inébranlables. A la philosophie il indique le rôle de servante de la théologie ou « sagesse », de même que la grammaire et les arts libéraux, la géométrie et d'autres sciences servent à la philosophie qui les domine à son tour. *Strom.*, I, c. V, *P. G.*, t. VIII, col. 721.

2. *Textes et idées de Clément que l'on a objectés contre la nécessité absolue de la foi stricte. — a)* La philosophie est par lui attribuée au Verbe. On veut en conclure qu'il la regarde comme l'égale de la révélation. — *Réponse.* — Clément ne fait que reproduire la théorie de saint Justin sur la participation de tout homme au Verbe. Voir col. 1808. Comme Justin, il n'accorde à la raison naturelle et à la philosophie qu'une participation d'ordre inférieur. « Les Grecs, dit-il, ayant reçu *quelques étincelles* du Verbe divin, ont dit *quelques parcelles* de vérité. Par là ils témoignent de la puissance du Verbe, et en même temps accusent leur faiblesse, puisqu'ils ont *manqué le but.* » *Protrepticus* c. VII, *P. G.*, t. VIII, col. 184.

b) Il semble mettre la philosophie, résultat du travail rationnel, sur la même ligne que les livres inspirés de l'Ancien Testament : « La philosophie, comme un pédagogue, conduisait le monde grec vers le Christ, de même que la Loi conduisait vers lui les Hébreux (d'après Gal., III, 24). » *Strom.*, I, c. V, *P. G.*, t. VIII, col. 717. On veut en conclure que, comme la révélation de l'Ancien Testament, par la foi qu'on y avait, et les autres dispositions que cette foi faisait naître, conduisait à la justification et au salut, ainsi la philosophie d'après Clément, aurait suffi également à y conduire. *Réponse.* — Il n'établit pas l'égalité entre ces deux pédagogues, et ne concède pas à la philosophie comme telle de suffire au salut. Car à cet endroit même il fait observer que, si la philosophie vient de Dieu, c'est dans un tout autre sens que la révélation biblique : « Dieu est cause de tous les biens; mais il produit les uns *principalement*, tels l'Ancien Testament et le nouveau, les autres indirectement comme un *accessoire*, telle la philosophie. » *Loc. cit.* Et quand il dit que la philosophie « préparait les voies au Christ », rappelons-nous que ce mot vague de préparation ou de disposition recouvre bien des choses de nature et de valeur très différentes : ne distingue-t-on pas la disposition purement *négative*, qui ne fait qu'écarter l'obstacle, et la disposition *positive*, telle que la foi stricte et surnaturelle qui introduit déjà dans l'ordre même de la justification et proportionne le sujet à la recevoir? La philosophie, pour Clément, n'est qu'une disposition négative à l'enseignement du Christ : elle « écarte les sophistes. » *Loc. cit.*

c) « Avant la venue du Seigneur, dit-il encore, la philosophie était nécessaire aux grecs *pour la justice;* maintenant elle reste utile à la religion, étant une propédeutique à l'usage de ceux qui reçoivent la foi par démonstration. » *Loc. cit.* Ne semble-t-il pas que, dans sa pensée, la philosophie donnait alors la « justice » et par conséquent le salut, sans qu'il fût nécessaire d'y ajouter la grâce du Christ et la foi proprement dite? — *Réponse.* — Un peu plus bas, Clément s'explique, et limite beaucoup le rôle de la philosophie. Ce n'est qu'une « coopératrice », pour la « recherche de la vérité. » *Loc. cit.* « Bien des choses concourent à la recherche de la vérité, mais on ne peut la trouver sans le secours du Fils. » *Strom.*, I, c. XX, *P. G.*, t. VIII, col. 813. « Il n'y a qu'une vérité proprement dite, celle que nous enseigne le Fils de Dieu... A trouver cette vérité, la philosophie ne concourt que *de loin*, πόρρωθεν. C'est Dieu qui nous enseigne au moyen de livres vraiment sacrés que nous recevons de son Fils (révélation surnaturelle et foi stricte) : l'enseignement de la philosophie ne prend pas les âmes de la même manière. » *Ibid.*, col. 816. Quand il dit que « la philosophie, par elle-même, a parfois rendu *justes* les grecs », il remarque lui-même qu'il ne se s'agit pas « de la justice supérieure et entière. » A celle-ci la philosophie pouvait contribuer seulement « comme le premier et le second escalier conduisent à l'étage supérieur de la maison, comme le grammairien prépare le philosophe. » *Loc. cit.* D'ailleurs cette préparation philosophique à la foi et à la justification proprement dites n'est pas proprement *nécessaire* aux croyants, et le plus souvent leur manque. « Presque tous les fidèles, dit-il, se sont passés de l'enseignement classique de la philosophie grecque et des lettres, quand, sous l'influence d'une philosophie divine et étrangère à la Grèce, aidés de la puissance (divine), enseignés par une sagesse librement agissante, ils ont reçu avec foi la parole de Dieu.

Loc. cit. « La vérité donnée par la foi, ajoute-t-il, est nécessaire à la vie de l'âme comme le pain à la vie du corps; la préparation philosophique n'est qu'un assaisonnement et une friandise. » *Ibid.*, col. 817.

d) Mais n'a-t-il pas dit : « *De même que* Dieu a voulu *sauver* les juifs en leur donnant des prophètes, *de même* il a distingué du vulgaire les plus vertueux des grecs, les constituant *prophètes* dans leur propre langue, suivant qu'ils étaient capables de participer au bienfait céleste. » *Strom.*, VI, c. v, *P. G.*, t. IX, col. 261, 264. Le parallélisme peut-il être plus complet? Dans sa pensée la philosophie *sauve* donc aussi bien que la révélation. — *Réponse.* — Clément ne parle pas dans cette phrase de la philosophie *seulement*, ni même *principalement*. Il cite comme exemples « la Sibylle et Hystaspe », c'est-à-dire non pas des philosophes, mais des païens qui auraient reçu de véritables révélations surnaturelles et immédiates comme les prophètes juifs, des révélations que les philosophes pouvaient connaître et qui pouvaient servir de base à la foi stricte, que notre apologiste suppose donc, loin de l'exclure. Sans doute il se fie trop, comme l'avait déjà fait saint Justin avant lui, soit aux affirmations des juifs hellénistes d'Alexandrie, soit à des écrits apocryphes comme la « Prédication de saint Pierre. » Mais ce que nous avons à examiner ici, c'est sa prétendue négation de la nécessité de la foi, et pas autre chose. Par l'autorité des mêmes juifs d'Alexandrie il est également convaincu, comme Justin, que les philosophes grecs ont fait de nombreux emprunts à la Bible; Aristobule et Philon sont cités par lui, *Strom.*, I, c. XV, *P. G.*, t. VIII, col. 781; c. XXII, col. 893; V, c. XIV, t. IX, col. 145. Avec plus de vérité historique, il observe que les grands philosophes grecs, quand il s'agit des choses divines, ne s'appuyaient pas seulement sur la raison, mais parfois sur d'anciennes traditions; il cite un passage où Platon dit que Dieu, « comme l'atteste la parole antique », contient le principe, le milieu et la fin de toutes choses, *Strom.*, II, c. XXI, t. VIII, col. 1081. Cette « parole antique » citée par Platon, c'est pour Clément quelque passage de la Bible. Voir Freppel, *Clément d'Alexandrie*, p. 146-148.

3. *Textes et idées de Clément pour la nécessité absolue de la foi stricte. — a)* Il affirme cette nécessité, et l'insuffisance de la philosophie pour le salut : « Le Seigneur a dit : Je suis la porte par où entrent les brebis. Joa., X, 7. Il faut donc avoir appris la vérité par l'intermédiaire du Christ pour être sauvé, quand même on aurait déjà la philosophie. Car ce qui était inconnu aux générations précédentes vient d'être révélé aux enfants des hommes. » *Strom.*, V, c. XIII, *P. G.*, t. IX, col. 128. Il s'agit clairement ici de la foi stricte, fondée sur la révélation positive et surnaturelle. Les derniers mots, il est vrai, semblent restreindre la portée du texte aux temps qui suivent la venue du Christ. Mais un autre texte, qui envisage directement les temps antérieurs, vient compléter celui-là : « Abraham n'a pas été justifié par les œuvres, mais par la foi. » Rom., IV; Gal., III. « Inutile donc aux philosophes grecs d'avoir eu ici-bas les bonnes œuvres, s'ils n'ont eu la foi. C'est pourquoi les Écritures furent traduites en grec, pour qu'ils n'eussent pas même le prétexte de leur ignorance, étant à même de connaître nos Livres saints s'ils le voulaient. » *Strom.*, I, c. VII, *P. G.*, t. VIII, col. 733. — *b)* Pour expliquer la *nature* de la foi, Clément cite Heb., XI, 1; pour expliquer sa *nécessité*, Heb., XI, 6. Or, le sens de ce passage est clairement en faveur de la nécessité absolue de la foi stricte. Voir col. 1798 sq. — *c)* Une théorie singulière de Clément sur le salut des infidèles avant le Christ révèle aussi le fond de sa pensée, qui est que la foi stricte a toujours été d'une *absolue* nécessité de moyen. Il rappelle d'abord que « à ceux qui étaient justes selon la philosophie il fallait encore non seulement la foi au Seigneur, mais aussi le rejet de l'idolâtrie. » *Strom.*, VI, c. VI, *P. G.*, t. IX, col. 265. Les « justes selon la philosophie » sont ceux qui conforment leur vie à la règle de la raison et de la loi naturelle. Mais comment ces âmes droites et exerçant des vertus naturelles, pouvaient-elles parvenir à ce qui leur manquait encore? C'est le nœud de la difficulté. Notre apologiste en a déjà indiqué une solution au moins partielle, pour ceux des anciens qui, au sein du paganisme, ont pu connaître la révélation proprement dite, ou primitive ou mosaïque, pour ceux encore qui ont reçu une révélation immédiate : ils ont pu faire ainsi, avec le secours de la grâce, un acte de foi stricte, fondement de leur justification. Mais si large que soit la part faite par lui à ces moyens providentiels de distribuer la vraie révélation dans le monde païen, Clément ne paraît pas pleinement satisfait de la solution. C'est alors que dans une conviction profonde de la nécessité de la foi stricte, notre apologiste a recours à une hypothèse célèbre, que nous devons exposer avec quelque développement

4. *Son hypothèse d'une conversion à la foi par l'évangélisation aux enfers.* — L'âme du Christ, après la mort sur la croix, est descendue « aux enfers. » Sur les fondements de ce dogme chrétien, voir DESCENTE DE JÉSUS AUX ENFERS, t. IV, col. 567 sq. Sur le *sens traditionnel* de ce dogme défiguré par les protestants, défendu contre eux dans son vrai sens par Bellarmin, Suarez et Petau, voir *ibid.*, col. 582 sq. Citons aussi une étude de théologie positive plus voisine de notre temps, celle que Mamachi, O. P., se proposait d'ajouter en appendice à son livre célèbre sur les antiquités chrétiennes et que, vu l'abondance des matières, il a publiée séparément en deux volumes, *De animabus justorum ante Christi mortem expertibus visionis Dei*, Rome, 1766. D'après la doctrine traditionnelle, la descente du Christ a eu pour effet principal la délivrance des âmes justes de la prison où elles étaient renfermées jusqu'à l'accomplissement de la rédemption; par une suite du premier péché, elles devaient attendre jusque-là pour recevoir leur récompense, la vision de Dieu, et entrer au ciel avec leur libérateur. Mais la descente de Jésus aux enfers n'a-t-elle pas produit d'autres effets, et sur des âmes en moins bon état? Ici nous entrons sur un terrain plus discuté, où les Pères n'ont pas toujours été d'accord. Clément d'Alexandrie a le premier soutenu *ex professo* qu'une conversion a été produite dans l'Hadès par la parole du Christ. Il importe de préciser sa pensée, et d'en examiner la valeur. *Strom.*, VI, c. VI, *P. G.*, t. IX, col. 265 sq. — *a)* Clément admet-il ce qu'aujourd'hui certains protestants lui prêtent pour étayer de son autorité leur propre théorie sur le salut *universel* et la restauration finale des damnés : à savoir, que le Christ aux enfers ait converti *tous les damnés?* Nullement. Il est même très douteux qu'il parle de la conversion d'un scélérat quelconque. Lui-même, en effet, prend soin d'expliquer qu'il n'a en vue que les meilleurs observateurs de la loi naturelle, ceux auxquels il n'avait manqué sur terre que la grâce de la révélation positive pour obtenir d'eux la foi et le repentir : « A ceux qui étaient *justes selon la philosophie*, il fallait encore la foi au Seigneur, avec le rejet de l'idolâtrie. De tels hommes, dès que la vérité leur a été révélée, regrettent leur passé. C'est pourquoi le Christ a évangélisé aussi ceux qui étaient dans l'Hadès. » *Loc. cit.* Cette liaison : « c'est pourquoi », et ces paroles qui servent d'introduction à la thèse de la conversion dans l'Hadès, font assez voir quelle sorte d'âmes, d'après lui, en bénéficie. Et plus loin, il les désigne ainsi : « ceux qui ont plus excellé dans la justice et

mieux vécu, et qui se repentent de leurs fautes, bien que ce repentir n'ait lieu que dans l'autre monde. » *Ibid.*, col. 268. — *b)* Parle-t-il des païens? — Ses paroles, que nous venons de citer, le disent clairement, et ne perdent rien de leur clarté, quand il hésite ensuite sur ce point *secondaire*, si peut-être le Christ n'a évangélisé *en personne* que les âmes *juives*, réservant les *autres* pour ses apôtres, qui à leur tour descendraient dans l'Hadès et achèveraient son œuvre : tout cela à cause d'un passage du *Pasteur* d'Hermas, d'ailleurs ambigu, et sans véritable autorité, sur lequel il veut appuyer sa thèse. Sur ce passage voir DESCENTE DE JÉSUS AUX ENFERS, t. IV, col. 579. — *c)* Inefficacité des preuves accumulées par Clément. Son argument *capital* est un passage (reconnu par tous les interprètes comme très obscur) de la première Épître de saint Pierre, III, 19. Dans cette « bonne parole » apportée par le Christ aux esprits détenus en prison, Clément voit une prédication de missionnaire, destinée à donner à certaines âmes la foi qu'elles n'auraient pas eue encore. *Loc. cit.* Mais on peut très bien n'y voir que la bonne nouvelle de leur prochaine entrée au ciel, apportée par le Christ aux justes. La « proclamation » de leur délivrance trouve son expression très propre dans le mot ἐκήρυξε, que notre Vulgate traduit par *prædicavit*. Sur ce texte de saint Pierre, voir DESCENTE DE JÉSUS AUX ENFERS, col. 590-592. Voir un commentaire encore plus détaillé et discutant spécialement l'interprétation de Clément dans Stentrup, *Prælectiones de Verbo incarnato*, part. II, *Soteriologia*, Inspruck, 1889, t. I, p. 606-622. Enfin les *raisons théologiques* où Clément s'attarde avec complaisance ne sont pas efficaces. Il part de principes généraux admis par tous les catholiques, mais qui sont aussi bien sauvegardés par d'autres solutions dont nous aurons à parler, que par celle qu'il préconise. La justice de Dieu, dit-il, doit mettre une différence entre bons et méchants, et ne peut les envelopper tous dans une même condamnation. *Strom.*, VI, c. VI, col. 268. Sans doute! Mais cela ne prouve pas qu'une conversion ait dû se faire dans les enfers; il y a d'autres manières de vérifier ce grand principe. Nous en dirons autant de ces autres principes invoqués, que Dieu n'est pas le Dieu des seuls juifs, mais de tous les hommes, et que le Christ est assez puissant pour les sauver tous, *ibid.*, col. 269; que l'ignorance de la révélation excuse le défaut de foi; que Dieu a donné à tous des moyens de salut, même avant le Christ, col. 272; que la Providence s'étend à tous, et n'exclut aucune race, col. 273. — *d) Inconvénients de cette hypothèse.* — D'abord, ce n'est pas une solution adéquate du problème du salut des infidèles. « Elle ne s'applique, observe Freppel, qu'aux païens morts avant l'incarnation. Mais que penser de ceux qui ont vécu depuis cette époque-là, et qui se sont trouvés dans l'impossibilité de connaître l'Évangile? Faudra-t-il que le Sauveur descende de nouveau dans les enfers pour y prêcher la foi? » *Clément d'Alexandrie*, p. 172. Mais surtout son hypothèse a contre elle cette grande doctrine scripturaire et patristique, que l'épreuve du libre arbitre s'arrête à la mort; que dans l'autre vie on ne peut par son repentir faire son salut, en acquérant la justice surnaturelle dont on aurait été dépourvu au moment de la mort; que ceux-là seuls sont sauvés, qui meurent en état de grâce; que le dernier instant de cette vie temporelle est d'une suprême importance, et décisif pour notre éternité. Voir MORT, PERSÉVÉRANCE FINALE.

Malgré tout, cette théorie de Clément a l'avantage de nous révéler à fond sa pensée sur la nécessité de l'acte de foi stricte, fondé sur la révélation positive. Il est si persuadé du caractère *absolu* de cette nécessité, que, plutôt que d'y admettre des exceptions, quand il s'agit de concilier cette nécessité avec un autre principe vrai qui lui est cher, à savoir la sérieuse volonté qu'a Dieu de sauver tous les hommes, il ne craint pas de recourir à un biais singulier et difficile à défendre, faute de trouver mieux. Pour occuper dans les limbes, comme il l'a fait, l'âme du Christ lui-même, ou les âmes de ses apôtres, à obtenir des païens honnêtes un acte de foi stricte qu'innocemment ils n'avaient jamais pu faire, il fallait être bien convaincu de l'*absolue nécessité* de cet acte; sans cette conviction profonde, une hypothèse beaucoup plus simple l'eût emporté, celle d'admettre *des exceptions* à cette nécessité dans les cas d'ignorance invincible.

3° *Origène.* — 1. *Il affirme la nécessité de la foi stricte.* — « L'apôtre, dit-il, déclare que la promesse (du salut) n'est pas faite à ceux qui s'inspirent seulement de la loi naturelle, mais à ceux qui auront ajouté à la loi naturelle cette foi qu'a eue Abraham notre père. Il n'a pas en vue deux groupements d'hommes, l'un selon la foi, l'autre selon la loi, mais un seul groupe qui plaise à Dieu non seulement par la loi naturelle à l'usage de tous les hommes, mais encore par la foi dont Abraham a été le modèle : afin de faire voir que, lorsqu'on aurait pour soi tout ce qu'enseigne la loi naturelle sans être accusé en rien par sa conscience, si pourtant l'on n'a pas la grâce de la foi, on ne peut être justifié. » *In Rom.*, l. IV, n. 5, *P. G.*, t. XIV, col. 976, 977. Il s'agit bien *a)* de l'acte de foi stricte, comme celui que fit Abraham quand il crut à la révélation, à la promesse divine, et *b)* des païens eux-mêmes. « Même parmi les païens, dit-il ailleurs, quelques-uns ont cultivé les vertus de l'âme, et la philosophie a eu chez eux quelques bons résultats; mais Dieu ne veut pas que cela lui soit offert en prémices. Quels sont ceux dont il veut recevoir les bonnes œuvres? Ceux dont l'âme voit Dieu, et qui lui ont été consacrés par la foi. » *In Num.*, hom. XI, n. 7, *P. G.*, t. XII, col. 652.

2. *Sa pensée sur l'évangélisation aux enfers.* — Il était naturel qu'Origène empruntât à Clément son maître l'idée de la conversion des païens à la foi par la descente du Christ; d'autant plus que, par l'effet d'autres influences, surtout par suite de l'idée platonicienne de la préexistence des âmes, Origène est allé bien plus loin que son maître dans les rêveries d'épreuves successives et de conversions après la mort. Contre Celse, il affirme nettement des conversions dans l'Hadès : « L'âme du Christ, dit-il, une fois séparée de son corps, a conversé avec les âmes également séparées, *convertissant à soi* celles qui en avaient le désir, ou celles qu'en vertu de sa propre science il voyait mieux disposées. » *Cont. Celsum*, l. II, n. 43, *P. G.*, t. XI, col. 865. Voir DESCENTE AUX ENFERS, col. 580.

3. *Son influence pour répandre l'hypothèse des conversions dans l'Hadès.* — Sur ce point comme sur quelques autres questions connexes, le grand nom d'Origène, qui n'était pas encore condamné par l'Église, a influencé quelques docteurs du IVe siècle, surtout en Orient. Mais certains protestants modernes, tout à fait origénistes, augmentent indûment le nombre de ces Pères ou docteurs. — *a) Saint Épiphane*, par exemple, est revendiqué par eux pour une phrase plutôt obscure en sa brièveté : « Le Christ est venu pour (Adam) et tous ses descendants; aux anciens qui l'avaient reconnu et ne s'étaient pas éloignés de sa divinité, mais qui, pour quelques fautes, étaient détenus dans l'Hadès, il est venu donner la grâce de l'amnistie. » *Hær.*, XLVI, c. IV, *P. G.*, t. XLI, col. 844. Or ces protestants origénistes entendent qu'il a retiré même les plus scélérats, tandis qu'Épiphane ne parle que des âmes religieuses et justes, d'autant plus qu'il ajoute aussitôt : « A ceux qui sont *en ce monde*, (le pardon est donné) à cause de leur pénitence, de leur conversion,

μετανοίας : à ceux qui étaient dans l'Hadès il fut donné par miséricorde. » C'est dire, à l'encontre de Clément et d'Origène, qu'il n'y a en l'autre vie ni pénitence, ni conversion, ni justification, pour faire passer au ciel ceux qui se sont perdus en ce monde. Cette amnistie dans l'Hadès, dont parle Épiphane, doit donc s'entendre pour des fautes légères, comme l'indique son mot grec σφάλματα. Plusieurs des anciens justes avaient à leur mort des fautes vénielles non pardonnées en ce monde, et des peines temporelles à subir; l' « Hadès » était le séjour de *tous* les morts avant la passion du Christ, et comprenait *diverses* catégories d'âmes séparées les unes des autres. Voir Enfer, t. v, col. 29. Il devait donc renfermer un purgatoire, ont conclu les théologiens. Que l'âme du Sauveur soit elle-même descendue ou non dans ce purgatoire, elle pouvait également y délivrer des âmes par sa pure miséricorde; et telle doit être l' « amnistie » des « fautes légères » dont parle Épiphane. Quand même ce Père entendrait une libération *générale* de toutes ces âmes du purgatoire, il n'y aurait pas grand inconvénient : c'était une occasion exceptionnelle et unique, qui ne tirait pas à conséquence, le Christ, venant apporter aux âmes justes la vision de Dieu et les emmener dans son royaume, pouvait sans inconvénient faire un don de joyeux avènement, une indulgence plénière, à toutes celles que le purgatoire obligeait encore; aussi quelques scolastiques l'ont admis, et après eux le vénérable Louis du Pont. Cependant les théologiens, en général, préfèrent limiter cette gracieuse concession à des âmes d'élite, à la suite de saint Thomas interprétant saint Augustin. *Sum. theol.*, III[a], q. lii, a. 8, ad 1[um]. Voir Stentrup, *op. cit.*, thèse LI, p. 678 sq.; Descente aux enfers, t. iv, col. 615-617. — *b) Saint Athanase* a été faussement cité en faveur de l'hypothèse origéniste : il ne fait que redire le texte de la I[re] Épître de saint Pierre, iii, 19, sans autre explication. *Ad Epictetum*, n. 5, 6, *P. G.*, t. xxvi, col. 1060. — *c) Saint Cyrille de Jérusalem* ne parle point de prédication aux infidèles ni de conversion dans l'Hadès, mais seulement de la délivrance des justes par le Christ, et de son triomphe sur la mort et les démons, ces « portiers des enfers » frappés d'épouvante. *Cat.*, xiv, n. 19, *P. G.*, t. xxxiii, col. 848-849. Cf. Capéran, *op. cit.*, p. 84. — *d) Saint Jean Chrysostome* rejette positivement l'hypothèse alexandrine. « Quand on affirme, dit-il, que le Christ a brisé les portes de l'enfer..., cela signifie qu'il a détruit la puissance de la mort, et non pas qu'il ait remis leurs péchés à ceux qui étaient morts avant sa venue. » *In Matth.*, hom. xxxvi, n. 3, *P. G.*, t. lvii, col. 416. Il énonce la principale raison de rejeter les conversions posthumes. « La vie présente, dit-il, est le temps de mettre ordre à ses affaires, après la mort, il n'y a plus que le jugement, et la punition. » *Ibid.*, Cf. Capéran, p. 85. Du reste nous retrouverons Chrysostome, quand nous signalerons la meilleure solution du problème du salut des infidèles, qui l'a beaucoup préoccupé. — *e) En Occident*, l'hypothèse de la conversion dans l'Hadès est plus sévèrement jugée qu'en Orient. Au iv[e] siècle, *saint Philastre*, évêque de Brescia, regarde comme une *hérésie* de dire « que le Seigneur, descendu aux enfers, y a prêché à tous pour obtenir d'eux une confession (de foi, ou de leurs péchés?) et les sauver. » *Hæres.*, *P. L.*, t. xii, col. 1250. — *f) Saint Augustin*, après avoir hésité dans des ouvrages précédents, voir Augustin, t. i, col. 2451; cf. Capéran, *op. cit.*, p. 106-110, écrit vers la fin de sa vie : « Une autre *(hérésie)* dit qu'à la descente du Christ aux enfers les incrédules ont cru, et les regarde tous comme délivrés. » *De hæresibus*, *P. L.*, t. xlii, col. 45. — *g) Saint Grégoire le Grand*, écrivant à deux membres du clergé de Constantinople, qui dans un séjour à Rome avaient soutenu le salut de *tous* dans l'Hadès, moyennant la confession de foi au Christ-Dieu, leur cite Philastre et Augustin, et ajoute : « Ne tenez que ce qu'enseigne la *vraie foi* par l'*Église catholique*, c'est-à-dire que le Seigneur, descendu aux enfers, a délivré de prison ceux-là seuls qui, *vivant* encore *dans leur chair*, avaient été conservés par sa grâce dans la *foi* et les *bonnes œuvres*. » *Epist.*, l. VII, epist. xv, *P. L.*, t. lxxvii, col. 870. Cf. *Homil. in Evangelia*, l. II, hom. xxii, n. 6, *P. L.*, t. lxxvi, col. 1177. Voir Descente aux enfers, t. iv, col. 599, 602. — *h) Saint Bède le Vénérable* dit aussi : « Il est *de foi catholique* qu'à la descente du Christ aux enfers ce ne sont pas des *incrédules* qu'il est venu *convertir*, mais seulement ses fidèles qu'il a retirés et conduits au royaume céleste. » *P. L.*, t. xciii, col. 59.

4° *Saint Irénée.* — Chronologiquement, nous aurions dû le faire passer avant Origène, mais nous n'avons pas voulu diviser les deux alexandrins, premiers tenants de l'hypothèse d'une conversion aux enfers.

1. *Peut-on lui attribuer cette hypothèse?* — Non. On a objecté un passage où Irénée rapporte ce que lui avait dit un presbytre qui avait recueilli l'enseignement des disciples immédiats des apôtres : « que le Seigneur est descendu dans les lieux souterrains pour annoncer, là aussi, la bonne nouvelle de son avènement; car il existe une rémission des péchés pour ceux qui croient en lui. Ont cru en lui tous ceux qui espéraient en lui, c'est-à-dire qui ont prédit son avènement et servi ses desseins, les justes, les prophètes et les patriarches; il leur a remis les péchés comme à nous; il ne faut donc pas les leur imputer, ce serait mépriser la grâce de Dieu. » *Cont. hær.*, l. IV, c. xxvii, n. 2, *P. G.*, t. vii, col. 1058. La « rémission des péchés » mentionnée ici par l'évêque de Lyon est celle qui a lieu *sur la terre*, non pas *dans l'Hadès*. En effet, comme on le voit par tout le contexte, Irénée réfute les gnostiques, ennemis de l'Ancien Testament, de ses Écritures, de ses saints, et surtout de son Dieu, qu'ils disaient différent du Dieu du Nouveau Testament. Tantôt ils reprochaient au Dieu de la Bible d'y avoir fait enregistrer tant de crimes sans les blâmer, tantôt ils reprochaient à des prophètes et à des justes, par exemple David, leurs péchés comme s'ils ne leur avaient pas été pardonnés. Irénée leur prouve que le Dieu de la Bible n'est pas distinct de celui de l'Évangile, comme le prouvent les livres mêmes du Nouveau Testament admis par eux; que Dieu a pardonné à David, et le lui a fait savoir par son prophète Nathan (il s'agit donc bien pour Irénée de la rémission des péchés *en cette vie)*; que Dieu a suffisamment blâmé les crimes des juifs et les a fait écrire dans la Bible pour notre instruction; que nous ne devons pas reprocher aux saints leurs péchés pardonnés, de même qu'ils ne nous reprochent pas les nôtres, une fois effacés; que le Christ, dont se réclament les gnostiques, est venu sauver tous les hommes, même ces anciens juifs qu'ils détestent; que comme le premier homme a exercé son influence fatale sur toutes les générations suivantes, ainsi le Christ, bien que venu dans les derniers temps, a purifié et vivifié par anticipation tous ceux qui depuis le commencement du monde ont réuni pour cela les conditions nécessaires, cf. *ibid.*, c. xxii, col. 1046, 1047; ce qu'il a fait voir notamment quand il est descendu dans l'Hadès, pour y annoncer la bonne nouvelle de son avènement et de la délivrance. Par tout ce contexte, nous comprenons le passage objecté, et nous voyons que l'hypothèse alexandrine n'y est pas affirmée; nous comprenons aussi pourquoi le gnostique Marcion, ennemi du Dieu de l'Ancien Testament, et par là même ami de tous ses ennemis, est allé jusqu'à dire, au témoignage de saint Irénée : « Le Seigneur est descendu dans 'Hadès pour sauver Caïn, Coré, Dathan et Abiron,

Ésaü et toutes les nations qui ignoraient le Dieu des juifs; il y a laissé Abel, Hénoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, David et Salomon... Leur crime est d'avoir reconnu le dieu des juifs, fabricateur du monde, et d'avoir suivi ses lois, au lieu de se vouer au Dieu invisible. » *Cont. hær.*, l. III, c. XLII, n. 4, *P. G.*, t. VII, col. 700. Dans sa *Démonstration de la prédication apostolique*, n. 78, trad. latine de S. Weber, Fribourg-en-Brisgau, 1917, p. 103, saint Irénée, citant un texte apocryphe de Jérémie, que saint Justin a cité aussi, *Dial. cum Tryph.*, n. 72, *P. G.*, t. VI, col. 644 sq., restreint aux seuls saints israélites la rédemption des morts, que devait produire la descente du Sauveur aux enfers.

2. *Sa pensée sur la nécessité de la foi. — a)* Après avoir dit que « l'olivier sauvage n'est pas reçu dans le paradis de Dieu », Irénée développe ainsi la comparaison : « Comme un olivier sauvage, si on le greffe, ne perd pas l'essence de son bois, mais seulement change la qualité de ses fruits, et prend le nom d'olivier fructifère, ainsi l'homme greffé *par la foi*, et recevant l'Esprit de Dieu, ne perd pas la substance de sa chair, mais change la qualité de ses œuvres, et reçoit un autre nom, qui signifie la précieuse transformation opérée en lui : on ne l'appelle plus chair et sang, mais homme spirituel. Et d'autre part, comme un olivier sauvage, s'il n'est pas greffé, demeure inutile à son maître, et par suite est coupé et jeté au feu, ainsi l'homme qui ne prend point *par la foi* la greffe spirituelle continue d'être ce qu'il était; chair et sang, *il ne peut* posséder l'héritage du royaume de Dieu. » *Cont. hær.*, l. V, c. X, *P. G.*, t. VII, col. 1148. Tout concourt ici à montrer la nécessité *absolue* de la foi pour la justification et le salut : la mention expresse de la foi comme cause nécessaire de la greffe spirituelle, la nature même de la comparaison employée, où il n'y a pas d'*exception possible*, enfin le caractère *universel* et *absolu* de l'affirmation.

b) Par le mot « foi » saint Irénée entend-il la foi *stricte*, basée sur la révélation positive, telle qu'une promesse divine? Nous le voyons plus clairement par cet autre passage où, après avoir cité Gal., III, 5 sq., il dit qu'Abraham a été appelé par l'apôtre non seulement prophète de la foi, mais « père des croyants »..., parce que sa foi et la nôtre sont une seule et même foi : il a cru à des événements à venir comme s'ils étaient déjà accomplis, à cause de la promesse de Dieu; et il en est de même quand nous contemplons par la foi le royaume qui est notre héritage. » *Op. cit.*, l. IV, c. XXI, col. 1044.

Les limites de cet article nous contraignent à arrêter ici notre travail sur les Pères, comme nous l'avons dit en le commençant.

V. RÉPONSE AUX OBJECTIONS. — C'est le complément nécessaire de nos preuves. Les objections, comme on le sait, sont de deux espèces. Les unes s'attaquent aux *preuves* d'une thèse, veulent montrer qu'elle n'est pas prouvée; besogne négative; à celles-là nous avons largement répondu. Les autres, qui nous restent à voir pour la plupart, sont les arguments de l'adversaire en faveur de la thèse contradictoire; à celles-ci nous allons répondre, prenant la besogne négative à notre tour. L'adversaire allègue la sainte Écriture, la tradition, la raison théologique.

1° *Écriture. — a)* Rom., I, 18 sq. Ripalda argumente ainsi : D'après saint Paul, les philosophes et les païens sont *inexcusables*. Or nous expliquons bien ce mot en remarquant que Dieu se manifeste à eux non seulement par leur *raison* naturelle, mais encore par une *lumière* surnaturelle *infuse*, qui les rend capables d'atteindre la justification et le salut. C'est tout ce que nous demandons. Rappelons que dans son système, voir col. 1764, Ripalda exige absolument chez les infidèles une lumière surnaturelle *subjective*, c'est-à-dire l'*élévation intérieure* de la faculté naturelle par la grâce, voilà dans quel sens il parle ici de « lumière infuse, mais non pas une lumière surnaturelle *objective*, c'est-à-dire la *révélation* proprement dite, *objet* de la foi stricte qu'il ne leur juge pas absolument nécessaire. *De fide*, disp. XVII, n. 70, édit. Vivès, t. VII, p. 361; et n. 164, p. 389. — *Réponse.* — La mineure du syllogisme, au lieu de suivre fidèlement le texte de saint Paul, l'arrange à sa façon. En réalité, d'après l'apôtre, pourquoi les païens sont-ils inexcusables ? — Parce que *a.* Dieu leur avait manifesté très visiblement, par le spectacle de l'univers créé, tel qu'il apparaît à la *raison*, quelques-uns de ses attributs, Rom., I, 19, 20; c'est en citant ce dernier verset que le concile du Vatican a défini que « la lumière naturelle de la raison peut connaître Dieu avec certitude » Denzinger-Bannwart, n. 1785; cf. n. 1806. Parce que *b.* ayant par la *raison* une connaissance (confuse) de Dieu, *cum cognovissent Deum*, ils n'ont pas cherché une connaissance meilleure, et ne l'ont pas « glorifié comme Dieu, ni remercié de ses bienfaits, mais ont déraisonné et obscurci leur cœur, » ℣ 21. Parce que *c.* ils ont accepté, contre la *raison* elle-même, une grossière idolâtrie, ℣ 22, 23. Enfin *d.* parce qu'ils se sont dès lors abandonnés à leurs passions et jetés dans les crimes contre la loi naturelle, ℣ 24-31, et que, « connaissant très bien le jugement de Dieu, à savoir, que ceux qui commettent ces crimes sont dignes de mort, non seulement ils les font, mais encore ils approuvent ceux qui les font, » ℣ 32. imparfaitement traduit dans la Vulgate. Voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 266-268. Mais où trouve-t-on, dans le texte, que les infidèles soient « inexcusables » parce qu'ils ont une « lumière infuse » consistant dans une élévation de leur faculté? Et quand même on accorderait à Ripalda cette élévation qu'il imagine chez eux, longtemps avant toute connaissance de la révélation, ce n'est pas cette grâce élevante qui pourrait les rendre « inexcusables » dans leurs actes mauvais, parce que de sa nature elle ne tombe pas sous la conscience, et qu'ils ne peuvent savoir qu'ils l'ont, ni pécher en ce qu'ils ne l'ont pas. Si Ripalda veut dire que, lors même qu'ils ne la reconnaissent pas comme telle, cette grâce élevante change leur connaissance naturelle de Dieu et leur vœu implicite de la foi en actes surnaturels par lesquels ils obtiennent la justification et le salut, et que saint Paul dit qu'ils sont *inexcusables de ne pas se sauver*, puisqu'ils en ont le moyen facile, alors nous répondons : ce n'est pas dans ce sens que l'apôtre prend le mot « inexcusable ». Voyons, en effet, le contexte. Il traite de la « colère de Dieu » qui punira « l'impiété et l'injustice de ces hommes qui retiennent la vérité captive » : si la colère divine les frappe, « ils n'auront pas d'excuse » *inexcusabiles*, ℣ 18-20. Saint Paul ne se propose pas de résoudre, du moins ici, notre problème, si compliqué, ni d'expliquer les moyens de salut qui sont offerts aux infidèles de bonne foi et la marche de leur conversion. Ripalda veut s'appuyer sur les versets 14-17, où l'apôtre dit qu'il est débiteur de la prédication de l'Évangile aux gens de toute race, et que l'Évangile est une force divine pour le salut de tous ceux qui le croient. Nous répondons que l'Évangile, comme chacun sait, est une révélation *proprement dite*, objet de foi *stricte ;* où l'adversaire voit-il dans saint Paul, qu'on peut en dire autant d'une révélation *improprement* dite, et d'une foi *large?* Enfin quelques Pères, dont Ripalda cherche à s'étayer, proclament à propos de ce texte le principe certain, mais vague, que les moyens de salut ne manquent à personne; nous devrons expliquer *comment*, c'est notre problème; mais saint Paul ici ne l'aborde pas, et donc

ne peut fournir de preuve pour la manière dont Ripalda le résout.

b) Rom., II, 13-16. « Ce ne sont pas ceux qui entendent une loi (divine), qui sont justes devant Dieu; mais ceux qui la mettent en pratique seront justifiés. » Saint Paul pose ce principe à propos des juifs qui « ont péché ayant une loi (mosaïque), et seront jugés par elle. » (II, 12.) Il ne leur servira de rien d'avoir possédé cette Loi dont ils sont fiers, s'ils ne la pratiquent pas. Cf. ℣ 17-24. Paul applique ensuite aux infidèles ce principe que l'on sera jugé sur la loi que l'on connaît, répondant à cette objection tacite que ceux-ci ne connaissent pas la Loi : « Quand les gentils, qui n'ont pas de loi (divine *écrite)*, font naturellement ce qu'ordonne la Loi, n'ayant pas de loi ils sont à eux-mêmes une loi : car ils montrent l'œuvre de la Loi (l'œuvre que le décalogue ordonne) écrite dans leurs cœurs; leur conscience en rend témoignage, leurs pensées les accusant ou les excusant réciproquement au jour où Dieu jugera le fond caché des cœurs humains » etc., Voir Prat, *ibid.*, p. 270-272.

De ce texte Ripalda propose quelques interprétations de détail que nous admettons absolument. D'abord, contre les pélagiens qui en abusaient pour attribuer le salut aux œuvres purement naturelles sans aucune grâce intérieure, il observe que le mot φύσει, *naturaliter*, marque la naturalité du *moyen de connaître* (qui est la *raison* humaine), sans toutefois réduire le gentil aux seules forces de la *nature*, car il n'exclut pas toute *grâce* qui l'aide à bien faire. Ensuite, notre théologien fait observer que les « gentils » dont parle ici l'apôtre d'après son contexte, sont bien des infidèles *restant païens*, et non pas des infidèles *déjà convertis* à la foi chrétienne, comme l'a dit à tort saint Augustin, et d'autres après lui. Ripalda cite avec raison nombre de Pères, d'exégètes et de grands théologiens qui se sont écartés ici de saint Augustin, lequel d'ailleurs n'est pas toujours affirmatif là-dessus. Il rappelle que les papes ont condamné la 22e proposition de Baius, traitant de pélagiens ceux qui voient dans ce passage les gentils encore infidèles et non convertis. Denzinger-Bannwart, n. 1022. « Que (saint Paul) parle des païens et non des chrétiens venus de la gentilité, dit le P. Prat, cela ne souffre pas de doute et, sans les controverses pélagiennes, saint Augustin n'aurait jamais imaginé le contraire. » *Ibid.* Tout ceci accepté, venons à l'*argument* de Ripalda pour sa thèse. Saint Paul, dit-il, attribue à l'observation de la loi naturelle par les païens le pouvoir de les *justifier;* et il s'agit bien de la justification *devant Dieu, justi apud Deum, factores legis justificabuntur*, ℣ 13. Donc les païens, non seulement à l'aide d'une grâce élevante, s'ils sont de bonne foi, font des actes salutaires et surnaturels sur des objets présentés par la raison humaine, tels que la loi naturelle, mais encore ils arrivent par des actes de cet ordre à la *justification devant Dieu*, sans passer par la révélation proprement dite et l'acte de foi stricte. *De fide*, disp. XVII, n. 75, p. 362; et n. 164, p. 389.

Réponse. — Cette « justification devant Dieu », que saint Paul attribue à l'observation de la loi naturelle par les païens en dehors de toute loi révélée et de toute foi stricte, n'est pas, si nous étudions son contexte, la justification *intérieure* et toute *miséricordieuse* par la grâce sanctifiante, dont s'occupent les théologiens, voir JUSTIFICATION, mais une justification *extérieure, judiciaire*, et toute *de justice*, par laquelle Dieu après la mort, en son *jugement* soit particulier, soit général, reconnaîtra comme moralement bonnes et non dignes de *peine* beaucoup d'actions où les païens se sont conformés à la loi naturelle, et ne reprochera pas aux infidèles *négatifs* leur manque de foi stricte, *excusés* qu'ils sont par leur ignorance invincible de la révélation. Voir Pesch, *Prælectiones*, t. V, n. 139, p. 76. Et cela, soit que plus tard, à l'aide de la foi enfin obtenue, ils aient coopéré à leur justification intérieure et à leur salut; soit que, par de graves et libres péchés contre la loi naturelle, ils aient fait obstacle aux bienfaits ultérieurs; du reste l'apôtre ne se propose pas ici d'expliquer toutes ces différences, ni l'économie complète des moyens de salut pour les infidèles. Que saint Paul ne parle ici que d'une justification *judiciaire* appartenant au jugement après la mort, cela ressort de tout le contexte du chapitre, avant et après le verset 13 en question. Voir surtout les versets 2 (le jugement de Dieu s'exerce selon la vérité contre les criminels), 3 (c'est un jugement qu'ils ne peuvent fuir), 5 (le juste jugement de Dieu sera manifesté dans le *dies iræ)*, 6 (alors Dieu rendra à chacun selon ses œuvres), 11 (alors pas d' « acception de personnes », ce qui est blâmable dans les juges), 12 (Dieu jugera d'après la loi, comme tout juge), 15 (il y aura accusation et défense, comme dans tout jugement), 16 (au jour du jugement, Dieu sondera les cœurs). Ce ne sera plus alors le temps de la miséricorde, mais celui de la justice; Dieu ne donnera point, comme ici-bas, sa *grâce sanctifiante* au *pécheur* qui ne l'aura pas acquise en cette vie, mais il pèsera exactement toutes les actions et déclarera selon la justice celles qui sont passibles de peine et celles qui ne le sont pas, à la manière d'un juge dans un tribunal. Ripalda raisonne mal : de ce que saint Paul ne parle pas d'une justification décernée par l'opinion des hommes, *apud homines*, mais par Dieu lui-même, *apud Deum*, il conclut que les païens ayant observé ce qu'ils connaissent de la loi naturelle sont, avec la grâce élevante qu'il leur suppose, *intérieurement justifiés* sans la révélation par certains actes surnaturels. Mais les mots qu'emploie l'apôtre, *apud Deum*, sont en eux-mêmes susceptibles de *deux* sens bien différents : celui de la justification *intérieure* que Dieu, sous des conditions à déterminer, produit dans l'âme du pécheur *en cette vie*, et celui de la justification *extérieure* et « forensique », comme disent les protestants dans leur controverse avec nous; c'est bien la seconde qui se produira *après la mort* au tribunal de Dieu, et le contexte de l'apôtre montre évidemment qu'il en parle. Ripalda est tombé ici dans l'excès de quelques théologiens catholiques, qui trop facilement, quand ils lisent dans l'Écriture les mots *justificatio, justificari a Deo*, entendent la justification intérieure et, par une réaction immodérée contre l'erreur protestante, n'aiment pas à reconnaître la justification forensique où elle est, parce que les protestants allant à l'autre extrémité en voient partout, ennemis qu'ils sont de la justification intérieure et de la grâce sanctifiante.

2° *Tradition.* — 1. *Les Pères.* — *a.* Ceux que l'on allègue *surtout*, c'est saint Justin, c'est Clément d'Alexandrie, suivi de son disciple Origène, avec leurs théories du Logos, du salut des grecs par la philosophie, etc. — *Réponse.* — En invoquant ces mêmes Pères en faveur de notre thèse, nous avons longuement expliqué déjà les passages et théories que l'on nous objecte; et *d'autres anciens Pères* ont été passés en revue à cette occasion. Voir col. 1805 sq.

b. On objecte saint Jean Chrysostome, en un long passage où il s'est proposé de réfuter « les dires de quelques-uns » sur l'évangélisation aux enfers. *Homil. in Matthæum*, homil. XXXVI, n. 2, *P. G.*, t. LVII, col. 415 sq. « Vous voulez donc, leur dit-il, que le Christ, si l'on n'admet pas cette évangélisation, suivie de conversions à la foi chrétienne, ait traité *injustement* ceux qui avaient vécu avant son avènement? Non, puisque ceux-ci avaient eu sur terre la possibilité de se sauver, même sans reconnaître et confesser le Christ par un acte de foi explicite en lui. Car alors on ne leur deman-

dait pas cela, mais seulement de ne pas adorer les idoles, et de connaître le vrai Dieu. » Et il cite le Deutéronome, VI, 4, l'exemple des trois enfants dans la fournaise, des Macchabées, etc. *Ibid.*, n. 3, col. 416, 417. De là, on argumente contre nous comme si le saint docteur disait que les païens pouvaient se sauver avec la connaissance de Dieu par la raison naturelle et philosophique seulement. — *Réponse.* — Chrysostome ne parle pas directement des *païens* comme on le suppose, en évitant de citer son contexte, mais des *juifs*, puisqu'il renvoie au Deutéronome, aux exemples des Macchabées, etc. Et pour les juifs, il ne faut pas considérer seulement leurs *prophètes*, auxquels Chrysostome a reconnu plus haut la connaissance *explicite* du Christ, dont ils ont prédit la passion avec maint détail, etc. A côté de quelques prophètes, il y avait nombre de juifs comprenant mal ces révélations mêlées d'énigmes; aussi Dieu s'adaptant à l'ignorance excusable de la multitude ne faisait pas de la foi *explicite au Christ* une condition essentielle de salut. Dès lors il n'y avait point, pour cette multitude, « l'injustice » objectée par les partisans de l'évangélisation aux enfers, ni aucune nécessité que le Christ, pour remédier à cette prétendue « injustice » vînt réclamer de cette multitude une conversion, *après la mort*, à la foi explicite en lui, puisque dans leur vie elle ne leur avait pas été demandée pour être sauvés. Donc, dans tout son raisonnement si juste contre cette hypothèse de l'évangélisation aux enfers, le saint docteur ne nie pas la nécessité de connaître par la foi stricte Dieu rémunérateur, comme le connaissaient les juifs dont il s'occupe directement, mais seulement la nécessité de la foi explicite au Christ pour le salut des âmes avant sa venue, même chez les juifs, et, comme on peut le conclure *a fortiori*, chez les païens également. Et il parle de la nécessité de *moyen*, non pas simplement de *précepte :* car celle-ci serait excusée par l'ignorance invincible sans qu'il soit besoin de tant de raisonnements. Nous avons cité ailleurs le concept très net qu'a Jean Chrysostome de la *foi stricte* et de son motif, par contraste avec la *vision*, la *science*, la recherche curieuse du *comment*. Voir FOI, t. VI, col. 110, 113, 114. Rappelons la souveraine importance qu'il donne à cette foi, et qui en suppose la nécessité absolue. *Ibid.*, col. 280.

c. Saint Augustin, parfois obscur en cette difficile question comme en plusieurs autres, est aussi allégué, et doit s'entendre à peu près comme saint Jean Chrysostome. Comme lui, il a un concept très net de la foi stricte, basée sur la simple autorité du témoignage divin, et continuellement il oppose « croire » et « savoir », la *foi* et la « raison » philosophique; la foi perd son *mérite*, ne peut même garder son *nom*, si vous la réduisez à la vision, à l'expérience; et ces affirmations péremptoires prennent une forme si *générale*, qu'elles doivent s'appliquer aux païens, non pas seulement aux chrétiens, voir FOI, t. VI, col. 78, mais surtout col. 111, 112. Comme Jean Chrysostome, il reconnaît la souveraine importance de la foi. *Ibid.*, col. 280, 342. Il proclame la foi absolument nécessaire, comme premier principe de salut : « D'après la doctrine catholique, ce qui discerne les justes de ceux qui ne sont pas justifiés, ce ne sont pas les œuvres, mais la foi »; et l'on voit par l'universalité de cette assertion, et plus encore par les explications ajoutées, qu'il étend aux infidèles eux-mêmes cette nécessité de la foi stricte. *Contra duas epist. Pelag.*, l. III, n. 14, *P. L.*, t. XLIV, col. 598. Comme Jean Chrysostome enfin, s'il a des passages où l'on a cru voir le contraire, il ne nie pas dans ces textes pour les infidèles la nécessité de toute foi stricte, mais seulement celle de la *foi explicite au Christ*.

« Ainsi s'expliquent tous ses textes, sans contradiction et sans en omettre aucun. » Liese, *Der heilsnotwendige Glaube*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, n. 169. Et quand au contraire Augustin exige absolument de tous « la foi du Christ » *fides Christi*, par là il entend alors non pas la foi explicite *au Christ*, ayant le Christ pour *objet*, mais la foi stricte et surnaturelle *que le Christ* a méritée et donnée; lui-même l'explique : « Ces deux choses, la *foi* et la *justice* à laquelle elle conduit, sont nôtres (c'est-à-dire *en nous*), mais elles sont dites *de Dieu* et *du Christ*, parce qu'il nous les donne dans sa bonté. » *De spiritu et littera*, n. 15, *ibid.*, col. 209. Et encore : « Par cette *foi de Jésus-Christ*, c'est-à-dire celle *que le Christ* nous a conférée, etc. » *Ibid.*, n. 18, col. 211. Cf. Liese, *op. cit.*, n. 158. Ou bien, si Augustin affirme la nécessité de croire explicitement au Christ pour ceux qui vivaient avant lui, cette affirmation ne porte pas sur *chaque* individu, mais sur la communauté, où la foi au futur rédempteur a *toujours* été représentée dans la personne de *quelques* âmes d'élite, par les soins de la Providence; et la *nécessité* dont alors il parle ne regarde que l'infaillible accomplissement de cette loi providentielle, ou encore une nécessité de *précepte* pour cette élite, et non une nécessité de *moyen*. Liese, *ibid.*, n. 155, 156. Enfin, Augustin exige la foi stricte pour la justification des païens jusqu'à recourir pour eux à une révélation *immédiate*, au besoin.

2. *Les documents ecclésiastiques.* — Quelques partisans de Ripalda ou de Gutberlet ont invoqué ces paroles d'une encyclique de Pie IX aux évêques d'Italie : « Ceux qui ont le malheur d'ignorer invinciblement notre sainte religion, et qui, observateurs empressés de la loi naturelle et de ses préceptes divinement gravés dans tous les cœurs, et prêts à obéir à Dieu, mènent une vie honnête et bonne, ceux-là, Nous le savons et Vous le savez aussi, Fils aimés et Vénérables Frères, peuvent par l'opération de la lumière divine et de la grâce parvenir à la vie éternelle; Dieu en effet, qui voit à découvert et connaît à fond les esprits, les intentions, les pensées et les dispositions habituelles de tous, ne souffre point, dans sa souveraine clémence et bonté, que personne soit puni des supplices éternels sans une culpabilité bien volontaire. » 10 août 1863. Denzinger-Bannwart, n. 1677. Et l'on veut tirer de ce texte que les infidèles négatifs, s'ils observent la loi naturelle avec la grâce surnaturelle élevant leurs facultés pour ces bonnes actions, et avec le ferme propos d'obéir à Dieu en tout grave commandement *fides in voto implicito*, peuvent être sauvés sans aucune intervention de la révélation et de la foi stricte.

Réponse. — Il est vrai que dans ce passage Pie IX ne fait pas une *mention expresse* de la foi stricte comme condition essentielle du salut éternel. Mais *a.* taire une chose n'est pas la nier; le silence, même complet, n'équivaut pas nécessairement et toujours à une négation; et l'argument *a silentio* ne vaut rien, quand on peut y répliquer en assignant une bonne raison qu'avait l'écrivain pour s'abstenir de mentionner un détail bien qu'il l'admît. Or Pie IX avait ici un excellent motif de se taire sur la nécessité de la foi stricte; c'est qu'il ne pouvait expliquer ici dans tous ses détails le *processus* compliqué du salut des adultes en dehors de l'Église. Et pourquoi? parce que sa phrase citée plus haut n'est qu'une réserve faite en passant, une sorte de parenthèse; les parenthèses doivent être courtes, et ne peuvent s'attarder sur tant de détails. Le but de Pie IX, le sujet qu'il traite directement, c'est de « blâmer la grave aberration de quelques catholiques, » lesquels espéraient le salut de tous ceux « qui vivent en diverses erreurs (ou religions fausses), étrangers à la vraie foi et à l'unité catholique. » Voir la même aberration relevée l'année suivante dans le *Syllabus*, n. 16 et 17. Denzinger-Bannwart, n. 1716, 1717. Mais ces laxistes auraient pu,

regimbant contre le pontife, le traiter à son tour de rigoriste rendant le salut impossible à des hommes bien excusables : aussi fait-il ici une réserve, pour ne pas avoir l'air de condamner en bloc l'ignorance ou erreur *invincible* avec l'ignorance ou erreur *coupable*, les infidèles *négatifs* avec les infidèles *positifs*, comme l'ont fait les jansénistes après les calvinistes, et d'envoyer comme eux en enfer *tous* ceux qui ignorent notre religion, ou même de prétendre avec ces hérétiques que *toutes* les actions des infidèles sont de graves transgressions de la loi naturelle. Pie IX fait cette réserve prudente dans la phrase ci-dessus que l'on nous oppose, puis il revient à son sujet, c'est-à-dire l'attaque contre l'indifférentisme, en ces termes : « Mais ce qui est encore plus connu, c'est ce dogme : hors de l'Église catholique point de salut, en ce sens qu'ils ne peuvent être sauvés, ceux qui, *avec contumace, contumaciter*, rejettent l'autorité de l'Église, ses définitions, et restent séparés avec obstination, *pertinaciter*, de l'unité de l'Église et du successeur de Pierre, le pontife romain « à qui la garde de la vigne a été confiée par le Sauveur » (concile de Chalcédoine). *Ibid.* On sait que la « contumace », en style ecclésiastique, signifie le *mépris* de l'autorité de l'Église, la *révolte* contre cette autorité, ce qui suppose qu'on en *connaît suffisamment* les droits, et la loi qu'elle impose. Voir CONTUMACE, t. III, col. 1748. La *pertinacia* désigne une révolte pareille, mais seulement quand il s'agit des *hérétiques* et du péché d'hérésie, dont la *pertinacia* est une note caractéristique. Elle consiste à émettre, *sciemment et volontairement*, c'est-à-dire en *connaissant* suffisamment l'Église comme *règle de la foi*, un jugement opposé à l'une de ses « définitions », que l'on *connaît* comme telle, et à laquelle on refuse de se soumettre. Voir HÉRÉSIE, t. VI, col. 2222. C'est l'élément essentiel par où l'hérétique proprement dit, l'hérétique *formel*, se distingue de l'hérétique de bonne foi ou *matériel;* celui-ci *ignore* invinciblement ou le *droit* de l'Église à régler la foi, ou le *fait* qu'elle a défini ce qu'il nie. *Ibid.*, col. 2220. — *b.* Le contexte que nous venons d'expliquer montre une remarquable différence entre la position de Ripalda ou de Gutberlet (dont le système vise le salut des *païens*) et la position du pontife dans ce document, qui s'occupe plutôt des baptisés, *hérétiques* ou *schismatiques*, sans doute parce que les évêques d'Italie, auxquels il s'adresse, n'avaient pas de païens dans leurs diocèses, et que la forme d'indifférentisme qu'il combat concernait les hérétiques, pénétrant alors en Italie. Placé sur ce terrain spécial, Pie IX avait une nouvelle raison pour *omettre* le problème du salut des païens, et pour *taire* l'absolue nécessité de connaître et de croire le peu de vérités révélées qui sont de nécessité de moyen : car ces éléments de salut ne manquent pas aux hérétiques ou schismatiques de bonne foi, tandis qu'ils manquent, ou semblent manquer, aux païens de bonne foi; c'est seulement à propos de ces *païens*, que la question de la révélation et de la foi stricte, une fois admise leur absolue nécessité, est angoissante. — *c.* Du reste, Pie IX, s'il ne fait pas mention expresse de l'acte de *foi* stricte, ne signale pas davantage l'acte de *charité*, ni même la *justification* que tous s'accordent à reconnaître comme absolument nécessaires au salut des infidèles. — *d.* Au surplus, on peut voir, dans le passage qu'on nous objecte, non pas certes une mention expresse, mais un vague rappel de la révélation, base de la foi stricte, lorsque le pontife ajoute à « l'opération de la grâce », admise par nos adversaires comme condition de salut, celle de la « lumière divine », ce qui paraît désigner la lumière de la *révélation* soit extérieure soit intérieure, faisant appel à la *foi*, en dehors même de l'Église. — *e.* Pie IX ne peut être invoqué pour le système de Ripalda, en voici une nouvelle preuve. Ce qu'il dit dans cette parenthèse que l'on objecte, il le donne comme étant une doctrine assez *commune* dans l'Église pour qu'il puisse la supposer connue et acceptée par les évêques d'Italie : *Notum Nobis Vobisque est, eos*, etc. Or ce serait tout le contraire, si cette parenthèse contenait, comme on l'a prétendu, le système de Ripalda; ce système est opposé à la pensée *commune* des catholiques, c'est un fait notoire, reconnu par Ripalda lui-même. Voir col. 1767. Pie IX ne peut donc prendre l'invention d'un théologien isolé pour une doctrine commune à laquelle il suffit de renvoyer l'épiscopat italien. Enfin il est à noter que Gutberlet lui-même n'a pas osé alléguer cette encyclique en faveur de son système, analogue à celui de Ripalda. Voir Fr. Schmid, *Die ausserordentlichen Heilswege*, Brixen, 1899, n. 72-75, p. 68 sq.

3° *Raisons théologiques.* — La raison fondamentale que donne Ripalda, et qu'il retourne de diverses manières, s'appuie sur les points suivants : *a.* L'infidèle de bonne foi, connaissant par la lumière de la raison quelqu'une des perfections de Dieu propres à exciter l'amour envers lui, peut l'aimer comme l'enfant aime ses parents et à bien plus juste titre, et alors produire un acte d'amour de Dieu « pour lui-même », c'est-à-dire à cause de sa perfection, et qui ne soit pas exclusivement intéressé. Ce premier point nié par quelques théologiens, est admis par d'autres, comme saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. I, c. XV, XVI, XVIII ; *Œuvres*, édit. de la Visitation d'Annecy, t. IV, p. 74, 78, 84. — *b.* Cet acte d'amour de Dieu, poursuit Ripalda, peut être « surnaturel » *subjectivement* et par son entité, *quoad substantiam*. Car Dieu peut élever la faculté pour aimer surnaturellement un objet naturel, c'est-à-dire présenté par la raison, philosophique ou vulgaire, et non par la foi stricte. Ce point est très discuté; mais on peut l'admettre. Voir col. 1765. — *c.* Cet amour peut en même temps être « efficace », aimant Dieu *par-dessus tout*, c'est-à-dire prêt à toujours lui obéir, au moins en ses commandements graves et à tout lui sacrifier, du moins par un ferme propos général et abstrait qui suffit, sans envisager au concret les répugnances particulières; en d'autres termes, prêt à renoncer pour Dieu à tout amour humain gravement illicite, qui détruirait en nous l'amour de Dieu en nous rendant son ennemi. Que l'on puisse avoir une telle affection ou résolution sans la foi stricte *in re*, ce point est très discuté; plusieurs théologiens l'admettent cependant. — *Conclusion.* — Un acte ayant les trois conditions ci-dessus, n'est-ce pas un acte de « charité parfaite » ? Et la charité parfaite n'est-elle pas liée à la justification? Donc, dit Ripalda, « il n'est pas impossible » qu'un infidèle dans l'ignorance invincible de la révélation fasse un acte de *charité parfaite* et *soit justifié* sans la foi stricte *in re*, mais avec la foi stricte *in voto*, car son acte de charité (par le ferme propos général dont nous avons parlé) contient le vœu *implicite* de l'acte de foi stricte, qui est ordonné à tous par un grave commandement divin. *De fide div.*, disp. XVII, sect. XII, n. 172-190, p. 391 sq. Sur plusieurs des détails ici indiqués, voir CHARITÉ, t. II, col. 2219-2225, 2236, 2251; GRACE, t. VI, col. 1559, 1583, et surtout 1585-1588.

Réponse. — *a.* Distinguons. Il n'est pas *impossible* d'admettre cette conclusion de Ripalda, *si l'on ne regarde, comme lui, que* les différentes controverses énumérées par lui, et que nous venons de parcourir. Mais il est *impossible* de l'admettre, *si l'on regarde* la thèse commune de l'absolue nécessité de la foi stricte *(in re)*, pour la justification des adultes, parce que cette thèse est tellement démontrée, qu'elle ne laisse

pas aux systèmes contraires une vraie probabilité. — *b*. Les dispositions de l'adulte à la justification ne sont pas, ou du moins ne sont pas *toutes*, réclamées par la nécessité inéluctable des choses, *ex natura rei*. Il peut y en avoir dont la raison *a priori* insinue la *convenance*, sans toutefois pouvoir démontrer qu'elles sont rigoureusement *exigées* de telle sorte, que leur absence serait une absurdité; Dieu reste libre de décider ce qu'il veut. En vertu de cet important principe, nous *concédons* à nos adversaires que l'acte de *foi stricte* n'est pas une disposition rigoureusement exigée *a priori* pour la justification par la force même des choses; c'est Dieu qui dans sa liberté a voulu l'exiger absolument par sa volonté *positive*, non sans une grande convenance à cause de la fermeté spéciale de la foi stricte comme solide fondement de la justification. Voir col. 1768. C'est pourquoi nos preuves proprement dites sont *positives*, appuyées sur le donné révélé qui montre cette volonté de Dieu. Mais si nous faisons à nos adversaires cette concession raisonnable, à leur tour et en vertu du même principe, ils doivent reconnaître que ce n'est point par la nécessité des choses que l'acte de *charité parfaite* mène à la justification, et qui plus est, infailliblement; de lui-même il n'aurait pas cette puissance; mais à cause d'une libre promesse divine, lorsque cet acte sera posé avec *toutes les conditions requises*, alors suivra la justification, cette merveille étonnante par laquelle Dieu ressuscite le pécheur, que seul il peut ressusciter. Une de ces *conditions requises*, c'est (de l'aveu même des adversaires) la *surnaturalité* de l'acte, produite par la grâce de Dieu; or cette condition ne dépend pas infailliblement du pécheur : il fait de son côté ce qu'il peut pour produire l'acte de charité parfaite; il peut y avoir convenance, mais il n'y a pas *nécessité* par la force des choses, ni même *infaillibilité* venant d'une promesse, pour que Dieu mette cette surnaturalité dans l'acte, en élevant la faculté humaine qui le produit. Le maître souverain pourra donc, usant de sa liberté, et pour que la foi stricte garde son privilège d'absolue nécessité à l'égard de la justification, refuser à ce prétendu acte de charité, fait sans la foi, la surnaturalité qui dépend de son seul pouvoir. En conséquence la justification, qui n'a jamais été promise aux actes *naturels*, ne suivra pas. Ou bien, si Dieu veut offrir *en ce moment-là* à cet infidèle le moyen prochain de la justification, sa providence aura tout disposé pour qu'il ait alors, d'une façon ou d'une autre, la révélation qui lui faisait défaut, du moins la révélation des quelques vérités dont Dieu a voulu que la connaissance fût de nécessité de moyen; il pourra faire alors l'acte de foi présupposé à l'acte de charité parfaite. Les moyens pour cela ne manquent pas à la puissante et sage Providence; nous en signalerons quelques-uns en expliquant les solutions les plus probables de ce difficile problème. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2217-2219.

IV. SOLUTIONS ORTHODOXES DU PROBLÈME. — En établissant par des preuves très solides, fondées sur la révélation, la thèse commune de la nécessité absolue de la foi stricte pour le salut de tous les hommes, même des infidèles négatifs, nous avions conscience de nous rendre par là plus difficile encore la solution d'un difficile problème, c'est-à-dire la réponse à cette autre question : « Comment expliquer que *tous* les infidèles aient à l'égard de leur salut une *possibilité véritable et pratique*, en d'autres termes, que la volonté divine de les sauver *tous* affirmée par saint Paul I Tim., II, 4, soit pour *tous* sérieuse et sincère, qu'elle leur fournisse à tous, par conséquent, des moyens *suffisants* pour arriver à ce grand but? Si nous faisons appel aux données de l'expérience, si nous jetons les yeux sur une carte du globe et sur les statistiques les plus dignes de foi, nous avons la douleur de voir qu'après tant de siècles de christianisme, malgré le zèle des missionnaires, malgré l'ouverture plus libre de frontières autrefois jalousement fermées, malgré la communication de tous les peuples entre eux, aujourd'hui bien plus rapide et plus facile, cependant il reste une multitude immense d'infidèles, très supérieurs en nombre aux chrétiens, et qui paraissent dépourvus de toute révélation vraiment divine, et par conséquent de foi stricte. Quelle possibilité de salut ont-ils donc? » C'est bien là le problème qu'il nous reste à résoudre autant que faire se peut. On voit combien cette dernière partie de notre étude a par elle-même d'intérêt et d'importance. Sans elle, le problème du salut des infidèles reste privé de solution : car les solutions *hétérodoxes*, que nous avons parcourues, ne ne sont pas des solutions pour nous, soit parce que nous en avons fait voir le faible, du point de vue des sources anciennes et même de la raison et du bon sens, soit par cela seul qu'elles sont hétérodoxes et clairement condamnées par l'Église. Mais l'Église ne se presse pas de condamner et de définir; elle laisse au mouvement des esprits assez de liberté pour la recherche scientifique et théologique, jusqu'à maturité pour une définition. De là vient que de ce problème si ardu il existe depuis longtemps, parmi les catholiques, *plusieurs solutions orthodoxes* et permises. Notre plan est d'aller des systèmes assez généralement regardés comme moins probables à ceux qui ont été mieux accueillis; et de ceux qui sont incomplets, tout en donnant un bon élément de la solution complète, à ceux qui approchent davantage d'une solution compréhensive.

PREMIER SYSTÈME. — C'est le système laxiste de Ripalda, Gutberlet, etc. Nous l'avons longuement exposé, col. 1764 à 1771; longuement réfuté par la thèse de la nécessité absolue de la foi stricte *in re*, col. 1758 sq. Il a contre lui de très fortes preuves, parmi lesquelles figurent des documents de l'Église, col. 1772 à 1798. Mais ces documents ne fournissent pas la *certitude* d'une *condamnation*, surtout d'une condamnation le qualifiant d'hérésie; voilà pourquoi nous ne l'avons pas mis parmi les solutions *hétérodoxes*. Nous venons de dire ce qu'on oppose à ses principaux arguments, col. 1819 sq.

DEUXIÈME SYSTÈME. — Il reconnaît l'absolue nécessité de la foi stricte pour le salut, et par ce côté vaut mieux que le précédent. Mais c'est un système *rigoriste, trop voisin des erreurs de Baius et de Jansénius* sur la grâce et la prédestination. Selon lui Dieu ne *veut* pas, à proprement parler, le salut de tous les adultes, ou, s'il a pour tous une sorte de volonté salvifique, du moins il n'*offre* pas à chacun d'eux des moyens *suffisants* de justification et de salut. Si l'on presse les partisans du système en leur disant : « Le salut n'est donc pas possible aux infidèles qui restent forcément sans connaître la révélation? » ils répondent nettement : « Non. » Solution expéditive, mais dure et spécialement déplaisante aujourd'hui. On reproche ce système à quelques auteurs catholiques; nous citerons les plus connus, avec leurs affirmations les plus caractérisées et la critique qu'on en fait. C'est Estius, Sylvius, quelques auteurs plus anciens et innommés, réfutés par Suarez (peut-être Grégoire de Rimini, qui n'est pas clair), enfin Gonet et un petit nombre d'autres thomistes.

1° Estius fut docteur de Louvain, haut dignitaire de l'université de Douai, théologien scolastique, mais surtout célèbre, comme exégète, par ses excellents commentaires de saint Paul. Malheureusement, comme le remarquent tous les critiques et historiens catholiques, Estius se ressent, sur la prédestination et la grâce, des erreurs de Baius et de Jean Hessels, dont il avait été le disciple à Louvain. Voir ESTIUS, t. V, col. 871 sq. Sa principale déviation concerne pré-

cisément notre problème du salut des infidèles, et l'un des principes que doit respecter toute solution orthodoxe, celui-ci : « Dieu a une sérieuse volonté du salut de tous les hommes, et donne à tous une vraie possibilité de salut. » Parcourons ce qu'Estius dit là-dessus dans ses divers ouvrages.

1. Dans son ouvrage *dogmatique*, il a un paragraphe intitulé : « Dans quel sens l'Écriture dit-elle que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés? » *In IV Sent.*, Paris, 1680, l. I, dist. XLVI, § 4, p. 197. Il y mentionne d'abord l'explication donnée par l'Ambrosiaster, admettant une volonté sérieuse, mais *conditionnelle*, du salut de tous, car « Dieu ne veut pas sauver les hommes malgré eux, mais à la condition qu'ils le veuillent, eux aussi. » *P. L.*, t. XVII, col. 466. Ce que d'autres expriment en ces termes : « Dieu offre sa grâce à tous, mais ils ne l'acceptent pas tous. » Cette explication, Estius la rejette. D'abord, parce qu' « elle ne convient pas aux enfants » qui meurent avant l'âge de raison. Cela va de soi, mais on ne la donne que pour les adultes. Ensuite, parce que les « Pères l'ont désapprouvée », même si l'on prend les seuls adultes. Or, en fait de Pères, il ne cite qu'Augustin, avec deux disciples, Prosper et Fulgence. Examinons-les. — Préoccupé de défendre contre les pélagiens ou semipélagiens la prédestination et la grâce efficace, deux choses très certaines qui supposent en Dieu la volonté *absolue et infaillible* d'atteindre un but, volonté qui *s'accomplit toujours*, mais qui n'est *pas universelle*, Augustin nie parfois l'existence de cette volonté divine qui n'aurait pas toujours son accomplissement. Voir AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2399-2401, 2407, 2408, et Capéran, *Problème*, etc., p. 128. Quant à ses deux disciples, saint Prosper d'Aquitaine, contemporain du maître, est plus modéré que lui en élaguant ses formules excessives. Voir AUGUSTINISME, t. I, col. 2525. « Sans rien abandonner de la doctrine du maître, dit M. Capéran, il la présente sous un jour meilleur..., en remettant en lumière une thèse que les semi-pélagiens voulaient à bon droit maintenir et qu'ils croyaient mise en péril par le système augustinien : à savoir, la volonté divine du salut universel, s'affirmant par la concession à tous les hommes des secours nécessaires et suffisants pour se sauver. « Il faut croire et professer, dit Prosper, que Dieu veut très sincèrement que tous les hommes soient sauvés. » *Le problème du salut des infidèles, Essai historique*, p. 135. Et Prosper ajoute : « Parmi ces hommes, si beaucoup périssent, c'est qu'ils l'ont mérité par leur faute; si beaucoup sont sauvés, c'est par un don du Sauveur. » *Pro Aug. Resp ad cap. object. Vincent.*, c. II, *P. L.*, t. LI, col. 179. Ailleurs, il dit : « Dieu donc a soin de tous les hommes, et il n'est *personne* qui ne trouve, ou dans la prédication de l'Évangile, ou dans le témoignage de la Loi (mosaïque), ou dans la nature elle-même, une invitation. Mais l'infidélité des uns, attribuons-la aux hommes eux-mêmes, et la foi des autres, à un don de Dieu. » *Pro Aug. Resp. ad cap. Gallorum*, c. VIII, *ibid.*, col. 164. Ce qui ne l'empêche pas de rappeler partout le mystère insondable des faveurs de la *prédestination*, et de la distribution *inégale* des secours, par où il s'oppose à bon droit aux semi-pélagiens. Voir ci-dessus, col. 1743. Estius ne peut se réclamer de Prosper — Saint Fulgence, évêque de Ruspe en Afrique, au commencement du VI^e^ siècle, mérite sans doute bien des éloges. Voir FULGENCE, t. VI, col. 968 sq. Mais sur ce point de doctrine mieux traité par Prosper, il excède. Sans parler du penchant naturel des Africains pour le rigorisme et l'outrance, les circonstances extérieures l'ont fâcheusement influencé dans notre question. C'est toute une curieuse série de réactions exagérées des uns contre les autres. Réagissant contre les semi-pélagiens de la Gaule, le prêtre gaulois Lucidus exagère la doctrine de saint Augustin sur la prédestination, et ose dire « que Dieu prédestine au mal et à l'enfer tout comme au bien et à la gloire, que, notamment, aucun des gentils morts avant le Christ ne s'était sauvé, et donc, que le Christ n'était pas mort pour eux. » Capéran, *op. cit.*, p. 144. Fauste, évêque de Riez, fait condamner Lucidus au concile d'Arles (475) et, dans un livre écrit sur la demande du concile, il dit non sans raison que « l'Église catholique a en horreur cette assertion que le Christ n'est pas mort pour tous. » *De gratia Dei et libero arbitrio*, l. I, c. XVI ; *P. L.*, t. LVIII, col. 808. Et il traite d'ignorance énorme, de déraison et d'impiété l'opinion que la connaissance de Dieu ait manqué aux gentils avant la venue du Sauveur. *Ibid.*, l. II, c. IX, col. 829. Mais Fauste exagère à son tour, et sa réaction contre le prédestinatianisme est gâtée par des emprunts aux idées semi-pélagiennes. Capéran, p. 145, 146. Voir FAUSTE DE RIEZ, t. V, col. 2101 sq. Alors les moines scythes, brouillons et querelleurs soit par leurs écrits, soit par leur présence et leurs intrigues à Constantinople et à Rome, attaquent, parmi d'autres questions, le livre de Fauste et cherchent à le faire condamner par le pape Hormisdas. Le pape refuse cette condamnation, dans une lettre à Possessor, son intermédiaire à Constantinople. Tout en louant les ouvrages d'Augustin contre les semi-pélagiens, et en constatant que ceux de Fauste n'ont pas d'autorité dans l'Église, et ne peuvent être lus qu'avec une prudente réserve, il s'en tient, comme document ecclésiastique sur la question de la grâce, aux *capitula* gardés dans les « archives romaines », *De gratia indiculus*, Denzinger-Bannwart, n. 129. Cette lettre à Possessor est alors injurieusement réfutée par Maxence, abbé des moines scythes qui, rebutés par le pape, se tournent vers Fulgence et les autres évêques d'Afrique. Voir HORMISDAS, t. VII, col. 173, 174; AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2465; AUGUSTINISME, *ibid.*, col. 2521. Fulgence, pour condescendre aux instances des moines scythes, et venger son maître, écrit en 523 son livre « de la vérité de la prédestination et de la grâce », où il réagit vivement contre Fauste de Riez, et se montre parfois excessif, particulièrement sur le sujet qui nous occupe. « Fulgence... garde les obscurités (de son maître) sur la volonté divine de sauver tous les hommes et sur la distribution de la grâce. C'est ce point principal où il a été victime des formules violentes d'Augustin ». AUGUSTINISME, *loc. cit.* Pour la prédestination, il la soutient avec modération et exactitude. Mais il voit trop *exclusivement* cette volonté absolue et infaillible, qui est la prédestination; et faute de reconnaître cette autre volonté, antérieure à la prédestination dans l'ordre logique, et non pas *absolue* comme elle, mais *conditionnelle*, par laquelle Dieu voudrait sincèrement sauver *tous* les hommes et leur donner *tous* les moyens nécessaires pour obtenir le salut, si la liberté humaine n'y mettait pas d'obstacle, faute de voir dans cette volonté antérieure le vrai sens du texte de saint Paul : *Vult omnes homines salvos fieri...*, Fulgence, comme son maître, en est réduit à une explication forcée du mot *omnes*, qu'il développe avec plus de chaleur que de bonheur, *De veritate prædestinationis et gratiæ*, l. III, n. 14-20, *P. L.*, t. LXV, col. 659-662.

Estius avoue que l'explication du texte par une volonté divine *antécédente* du salut de tous est non seulement donnée clairement par saint Jean Damascène, mais suggérée par saint Augustin, *De spiritu et littera*, n. 58, *P. L.*, t. XLIV, col. 238, saint Jérôme et saint Bernard, et préférée par saint Thomas. Mais, pas plus que saint Fulgence, il ne veut l'admettre. Cependant, à cause du contexte, I Tim., II, 1, 5, le grand exégète ne veut pas non plus de ces interprétations hasardées par Augustin et suivies par Fulgence, où l'on détourne

arbitrairement le terme *omnes* de son sens naturel, et contre son contexte. Estius choisit donc, comme « très probables et préférables à tout le reste » l'une ou l'autre de ces deux expositions qui dans sa liste portent les n. 6 et 7 : « 6e : Dieu est dit et censé « vouloir » le salut de tous, *absolument tous* les hommes, non pas qu'il le veuille lui-même, mais parce qu'il fait en sorte que les âmes pieuses le veuillent ou le désirent, au moins en ce sens qu'elles ne doivent exclure aucun homme de leurs prières, parce qu'en cette vie elle ne sont certaines de la réprobation d'aucun. Car il est bien des choses que Dieu nous fait vouloir, sans qu'il les veuille lui-même à proprement parler. » On lui en attribue la volonté par une figure de style; c'est encore une des interprétations données par Augustin, Estius le cite. Puis vient la 7e : « Dieu est dit *vouloir* le salut de *tous* en ce sens, qu'il a voulu donner au genre humain en général, et à beaucoup d'individus en particulier certains moyens et secours *extérieurs*, qui *peuvent* conduire les hommes au salut, comme sont (après la chute)... la lumière naturelle de la raison, la loi naturelle gravée dans tous les cœurs, la prédication (au sens figuré) du ciel et de tous les éléments, la mission des apôtres dans tout l'univers, le bienfait de la rédemption du Christ offert à tous, en ce sens que l'Église n'a reçu aucun précepte qui lui défende de prêcher à telle nation ni à telle personne, mais doit plutôt, autant qu'il est en elle, amener tout le monde au salut par Jésus-Christ. D'après cette interprétation, la phrase « Dieu veut le salut de tous » peut signifier : Dieu a disposé des moyens pour cette fin, des causes pour cet effet, quand même l'effet ne suit pas en réalité. Volonté apparente, *voluntas signi*, parce que, chez les hommes, une telle préparation (extérieure) de moyens et de causes est d'ordinaire accompagnée de la volonté (intérieure) de la fin et de l'effet, et la signifie; mais aussi, d'une certaine manière, volonté réelle, *voluntas beneplaciti*, non pas réelle quant à l'*effet* lui-même, mais quant aux *moyens* qui pour leur part, *per se*, conduisent à cet effet. » *In IV Sent., loc. cit.*, p. 198, 199. On peut noter qu'Estius, à dessein, parle de moyens *extérieurs*, et ne signale aucune véritable *grâce intérieure* donnée à *tous*, même aux infidèles. C'est ébaucher en quelque sorte l'erreur que nous avons relevée dans Quesnel et Jansénius, col. 1736 sq.

2. Dans sa grande œuvre *exégétique*, quand il arrive au verset *Deus omnes homines vult salvos fieri*, Estius rappelle que dans son livre sur les *Sentences* il l'a déjà expliqué « *largement* et avec soin » : il ne donnera donc qu'un *résumé*. *In D. Pauli Epistolas commentarii*, I Tim., II, 3; édit. Vivès, 1892, t. II, p. 633 sq. Ce raccourci demande souvent à s'éclairer par l'autre ouvrage, mais parfois fait mieux saisir la pensée d'Estius, laquelle d'ailleurs n'a pas varié sensiblement.

3. Un produit *secondaire* de l'exégèse d'Estius. ce sont les *Annotationes in præcipua ac difficiliora S. Scripturæ loca*. Dans la partie consacrée au IVe Évangile, on trouve des explications qui défigurent le sens du texte sacré, comme celle-ci « Jésus-Christ n'a prié que pour ses *élus*, ceux qui à la foi joindront la charité et la persévérance. » Joa., XVII, 9, 20. Et cette autre : « Le Christ n'est mort que pour le salut de ses *élus*, » à propos de Joa., X, 15; cf. 28; mais quarante ans après qu'Estius eut quitté la vie, cette thèse, reprise par Jansénius, fut déclarée *hérétique* dans la condamnation de la 5e proposition. Denzinger-Bannwart, n. 1096. On ne peut cependant attribuer avec *certitude* une pareille idée à Estius, à cause du genre de composition de cet ouvrage, où ses élèves avaient une grande part, et qui fut colligé sans révision du maître et publié après sa mort par l'un d'eux. Mais au XVIIIe siècle, quand le jansénisme en pleine révolte contre Rome voulut abuser de l'autorité d'Estius et de Sylvius, en prenant pied dans l'université de Douai où ces maîtres avaient brillamment enseigné, une *déclaration* de cette université vint constater d'une part quelques regrettables erreurs de leurs ouvrages, d'autre part leur piété et leur attachement au siège apostolique, dont ils reconnaissaient hautement l'autorité et l'infaillibilité, bien loin d'intriguer contre lui ou de lui résister ouvertement, à la façon des jansénistes et des « appelants » d'alors. Voir sur tout cela ESTIUS, t. V, col. 874, 875.

2° Sylvius († 1649), successeur immédiat d'Estius dans la chaire de théologie de Douai, produisit divers ouvrages, mais surtout un célèbre commentaire de saint Thomas. Toujours attaché au Saint-Siège, il honora les deux dernières années de sa vie par une lutte digne et ferme contre les théologiens de Louvain qui, alors déjà, tâchaient de gagner l'université de Douai au jansénisme. Cependant il est répréhensible sur la question du salut des infidèles et de la volonté que Dieu en a, question où il suit point par point, en les résumant, les idées d'Estius auquel il renvoie. — 1. Il pose la question et y répond encore plus nettement peut-être : « Est-ce que l'acte exprimé par ces mots, *vouloir le salut de tous*, est en Dieu au sens propre, ou par métaphore ? » Il développe alors, plus qu'Estius, l'exemple classique en théologie : quand le commerçant menacé de naufrage se résigne à jeter à la mer, pour alléger le bateau, ses précieuses marchandises, il *voudrait bien* les sauver, mais il *veut* les jeter à l'eau. Cette seconde volonté, prédominante et définitive, que les théologiens appellent *velle simpliciter*, n'empêche pas la première, *velle secundum quid*, d'être très réelle dans l'intérieur de l'âme, sans aucun trope. Faut-il en dire autant de Dieu, quand il « veut que tous soient sauvés? » Sylvius répond : « Il en est qui le pensent; parce que, si l'on ne met pas en Dieu, au sens propre, cette volonté (antécédente), ce désir du salut des hommes, l'Écriture semblera contenir des paroles simulatrices, plutôt que de vraies déclarations de l'amour divin envers le genre humain... Et ils ajoutent que saint Thomas l'indique par sa comparaison : Un juste juge, dit-il, par sa volonté définitive *(simpliciter)* condamne à mort un homicide; mais par une volonté antécédente *(secundum quid)* il voudrait lui sauver la vie, en tant qu'il le considère simplement comme un homme. » *Sum. theol.*, Ia, q. XIX, a. 6, ad 1um. « Toutefois, continue Sylvius, il paraît plus probable que cette volonté antécédente n'est pas en Dieu au sens propre. » Et la raison qu'il en donne, c'est qu'elle semble indigne de lui; saint Thomas, au même endroit, ne l'appelle-t-il pas « une velléité plutôt qu'une volonté absolue? » — Sans doute, ce n'est pas une volonté *absolue;* et ce n'est pas tant *volo* que *vellem*, d'où ce mot de *velleitas* qui en latin n'a pas nécessairement le sens péjoratif. S'il l'a toujours dans nos langues modernes, c'est que l'usage a prévalu de le réserver, par manière de blâme, aux hommes sans caractère, qui n'ont qu'un simulacre de volonté, quand ils devraient avoir une volonté ferme et efficace. Ce n'est pas le cas du « juste juge », pour nous tenir à l'exemple de « volonté antécédente » donné ici par saint Thomas : il tient ferme à son devoir de justice, mais cela ne l'empêche pas d'aimer vraiment ses semblables et de leur désirer la vie à tous, même à celui qu'il juge. — Mais, objecte Sylvius, l'Écriture fait souvent des métaphores. — Oui, seulement il faut, surtout dans une question aussi grave, prouver toujours le sens métaphorique, et vous ne le prouvez pas suffisamment, même en ajoutant que « Dieu est tout-puissant, et donc que nulle liberté créée ne peut l'empêcher d'accomplir ce qu'il veut. » Ce qu'il veut d'une volonté *absolue*, soit; et cela suffit pour qu'il ait la toute-puissance : car il ne tient qu'à lui d'avoir une volonté semblable

pour une chose quelconque d'ailleurs bonne en soi, *s'il lui plaît* de la vouloir absolument. Mais s'il préfère une volonté seulement conditionnelle, par exemple, pour laisser à notre liberté plus de jeu et nous donner plus de mérite, alors notre liberté pourra faire obstacle à ce qu'il désire, et il l'aura laissée faire, quitte à montrer sa puissance par la punition du coupable, ce qui donne à Dieu le dernier mot. *De spiritu et littera*, n. 58, *P. L.*, t. XLIV, col. 238. Voir col. 1835. Les autres raisons, moins spécieuses, alléguées ici par Sylvius n'ont pas plus de valeur. *In Iam partem Thomæ Aquinatis*, t. I, q. XIX, a. 6, q. II, Anvers (et Paris), 1714, p. 156. Voir VOLONTÉ SALVIFIQUE.

2. Comme Estius, il pose ensuite cette question : « Dans quel sens faut-il donc entendre le texte de saint Paul : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés? » Il énonce, presque dans le même ordre, les sept interprétations qu'a énumérées son prédécesseur, et choisit, comme lui, la septième : « Dieu est censé vouloir le salut de tous parce qu'il *nous* le fait désirer, nous ordonne d'y travailler, et de prier à cette fin pour tous, sans exclure personne. » Mais il penche aussi pour la quatrième (la 6e d'Estius). Cette interprétation a du moins l'avantage de laisser à Dieu (qu'Estius et Sylvius dépouillent de la volonté *réelle* de cette *fin* à l'égard de *tous)* une bienveillance apparente par le don *réel* de certains *moyens*. Mais Sylvius est plus bref et plus rude : « Dieu, dit-il, est censé vouloir sauver tous les hommes, parce qu'il a établi et proposé à *tout* le genre humain certains moyens et secours *généraux* par lesquels on peut » (d'une possibilité incomplète) « être amené au salut, bien qu'ils ne *suffisent nullement* à l'obtenir sans des moyens et secours *spéciaux* » qui ne sont pas donnés à tous, les grâces intérieures. Voici des exemples de ces moyens *généraux* : la création de l'homme pour la béatitude, la loi naturelle imprimée dans tous les cœurs, la prédication de l'évangile et la mission des apôtres dans tout l'univers, le prix du sang du Christ, très suffisant à racheter tous les hommes » (par lui-même, mais il faut des moyens *spéciaux* qui l'appliquent), « enfin les sacrements. » *Ibid.*, q. III, p. 157. Notons d'ailleurs que parmi ces « secours généraux » il en est, comme la prédication de l'évangile, qui sont empêchés de parvenir à beaucoup d'hommes par des circonstances indépendantes de leur volonté.

3° On pourrait, avec plus de générosité qu'Estius et Sylvius, admettre que Dieu, voulant *réellement* sauver tous les hommes, leur *prépare* des secours non seulement extérieurs mais intérieurs, non seulement généraux mais spéciaux : seulement ces secours, par un défaut des causes secondes, n'arriveraient pas à destination. D'après cette conception, Dieu agirait simplement en seigneur suprême, en gouverneur universel du monde. Il a choisi un ordre physique bon en soi, bien que nécessairement imparfait quand il s'agit du bien de *tous* les individus, toujours quelques-uns en souffriront; il n'est pas tenu de faire des miracles pour corriger ces imperfections et ces inconvénients accidentels d'un ordre bon en général; il n'est d'ailleurs pas tenu au plus parfait. Il peut donc permettre, tolérer que certains infidèles, à cause de circonstances physiques qui ne les favorisent pas, comme leur extrême éloignement du centre de la prédication évangélique, ou la difficulté insurmontable des communications, restent, sans faute de leur part, dans l'ignorance totale de la vraie révélation, et donc dans l'incapacité absolue de faire un acte de foi stricte, pour nécessaire qu'il soit à leur justification et à leur salut. Si l'on répugne à admettre que ces causes purement *physiques* puissent ainsi prévaloir sur le salut de plusieurs, on peut les remplacer par des causes *morales* produisant le même effet accidentel. Dieu a voulu que les moyens nécessaires de salut soient communiqués à chacun par le ministère d'*autres hommes* ; il arrivera que plusieurs de ces hommes s'acquitteront avec négligence de leurs devoirs, ou bien que ces messagers de salut seront arrêtés aux frontières des peuples par les gouvernants, excusables ou non, qui rendront compte à Dieu de cette fâcheuse intervention, comme les autres de leur négligence. Voilà des libertés humaines, des causes morales, qui peuvent priver beaucoup d'infidèles des moyens de salut que Dieu leur avait soigneusement préparés, et que le Christ avait payés de son sang. Pour remédier au déficit de ces causes secondes, physiques ou morales, Dieu est-il tenu de faire de l'extraordinaire, du miraculeux? Non; s'il arrête là ses dons, il ne commet aucune injustice, d'autant plus que le péché originel rend les infidèles indignes de la vie éternelle. Ainsi ont pensé quelques auteurs catholiques. Suarez, sans attribuer ce système à des *noms* déterminés et bien sûrs, l'expose et brièvement le réfute, *De gratia actuali*, l. IV, c. XI, n. 10-16, édit. Vivès, 1857, t. VIII, p. 316, 317. Cette œuvre de Suarez n'a paru pour la première fois qu'en 1651, trente-quatre ans après sa mort, et dans une édition très fautive. Voir la préface de ce volume, *édit. citée*. Dans cette opinion qu'il rapporte, et que nous allons critiquer, nous distinguerons quelques assertions vraies de celles qui sont fausses et contraires à la pensée traditionnelle et commune.

1. Si l'on considère *seulement* le souverain domaine de Dieu, il *pourrait* agir ainsi. Soit. Mais cette considération *abstraite* doit en théologie se compléter par des *faits*, que la *révélation* nous apprend; et ces catholiques le sentent eux-mêmes, puisqu'ils font appel au « péché originel », un *fait* de l'ordre présent. Ce péché atteint tous les hommes; et Dieu aurait pu les y laisser sans aucune rédemption, et donc privés de béatitude en l'autre vie. Voir col. 1744. Ou bien il aurait pu, à son gré et sans injustice, décréter une rédemption pour quelques-uns seulement; à cela revient un texte de saint Augustin qu'on nous oppose, *De dono perseverantiæ*, n. 16, *P. L.*, t. XLV, col. 1002. Mais il faut tenir compte aussi d'un autre *fait révélé*, la rédemption par le Christ, avec son universalité. Il est mort pour *tous*, pour les délivrer de tous leurs péchés et avant tout du péché *originel*, et pour leur rendre, non pas leur destination première à la fin surnaturelle, qu'ils avaient gardée même dans l'état de chute, mais les *moyens* d'y arriver. Voir col. 1745. Le péché originel ne saurait donc être pour Dieu une raison d'abandonner, sans aucun accès aux moyens *spéciaux* de salut, et avec les seuls moyens *généraux* et insuffisants, une partie du genre humain, les infidèles isolés des secours suffisants soit par la nature des lieux qu'ils habitent soit par la faute des autres hommes. S'il les abandonnait, comme on le prétend, à cause du péché *originel*, il manquerait de fidélité à sa promesse, faite à tous *même après* le péché d'Adam et à cause du Christ rédempteur. Voir col. 1728.

2. L'argument principal des adversaires est tiré des enfants morts avant l'âge de raison, et sans baptême. Il est évident que Dieu n'a pas recours à un miracle pour faire donner le baptême aux enfants, chaque fois que des causes physiques, ou morales, s'opposent à l'administration de ce sacrement, bien que pour leur salut le baptême soit de nécessité de moyen *in re*, c'est-à-dire aussi nécessaire pour eux que la foi stricte pour les adultes; la Providence peut donc se contenter alors d'avoir *préparé* ce que le défaut des causes secondes l'empêche de mettre à exécution. Et cependant, on admet que Dieu a une volonté *sérieuse* du salut de tous les enfants, aussi bien que de tous les adultes; c'est la thèse quasi commune en théologie. Concluons, disent-ils, que l'on doit pareillement

regarder la volonté salvifique de Dieu comme *sérieuse* pour les adultes, quand par l'obstacle des causes secondes, physiques ou morales, ils sont mis dans l'impossibilité de recevoir la révélation évangélique que Dieu leur avait *préparée*, avec la grâce intérieure, pour faire l'acte de foi stricte, fondement pour eux de toute justification. Et Dieu n'est pas tenu davantage de recourir à l'extraordinaire et au miraculeux pour sauver les uns que pour sauver les autres. On ajoute même que cet âge tendre, ne laissant place à aucun péché personnel et actuel, est moins indigne de la bienveillance divine, suivant la remarque de saint Augustin, que les adultes, qui au péché originel ont ajouté d'autres délits.

Réponse. — Si des adultes étaient traités comme le prétend ici l'opinion adverse, peut-être pourrait-on parler encore d'une « volonté sérieuse » que Dieu aurait de leur salut, tant ces termes gardent quelque chose de vague et d'imprécis; et le texte de saint Paul *pris tout seul* pourrait, à la rigueur, s'interpréter ainsi et s'appliquer aux adultes dans le sens où on l'applique aux enfants; voilà ce qu'on peut concéder à cette opinion. Mais la sainte Écriture ne se suffit pas sans la tradition qui l'explique et la précise. Or comment les Pères, suivis par la doctrine très commune des théologiens, expliquent-ils pour les *adultes l'obstacle* qui empêche Dieu de réaliser sa promesse conditionnelle de justification et de salut? Cet obstacle, ce ne sont jamais les seules causes *extérieures* à l'homme, physiques ou morales : c'est *toujours*, d'une manière ou d'une autre, la *libre faute*, la faute *sans excuse*, de cet homme lui-même, qui se prive des secours de la révélation et de la grâce intérieure, ou bien n'y consent pas.

Les *Pères* qui soutiennent ce principe, parmi les *latins*, ce n'est pas seulement l'Ambrosiaster, cité plus haut, col. 1829, avec saint Prosper, *ibid.* C'est déjà saint Ambroise, en ces termes : « Ce soleil mystique de justice est né pour tous, a souffert pour tous, est ressuscité pour tous.... Si quelqu'un ne croit pas au Christ, il se prive lui-même *(ipse se fraudat)* d'un bienfait commun à tous; de même qu'en fermant ses fenêtres on exclut la lumière du soleil, etc. » *In ps. CXVIII*, serm. VIII, n. 57, *P. L.*, t. XV, col. 1318. — C'est saint Augustin, qui sur ces mots « Nul ne peut se cacher de sa chaleur », dit : « Quand le Verbe s'est fait chair, il n'a permis à *aucun* des mortels de s'*excuser* s'il reste à l'ombre de la mort; car la chaleur du Verbe a pénétré cette ombre même. » *In ps. XVIII*, n. 7, *P. L.*, t. XXXVI, col. 155. Et non seulement *avant* la controverse pélagienne (cf. *De Genesi cont. manichæos*, l. I, c. III, *P. L.*, t. XXXIV, col. 176), mais encore *depuis*, Augustin soutient ce principe. Sans doute, il maintient la priorité de la grâce dans la foi. « La volonté même de croire, on ne peut dire que l'homme l'a en lui sans l'avoir reçue; car c'est la vocation divine qui la fait surgir du libre arbitre, reçu dans la création. Mais, ajoute-t-il, Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et viennent à la connaissance de la vérité, sans toutefois leur enlever le libre arbitre, dont ils se servent bien ou mal, ce qui sera l'objet d'un très juste jugement de Dieu. Si les infidèles ne croient pas à son évangile, (à la révélation qui leur est ou donnée, ı offerte,) c'est contre sa volonté; et ils ne sont pas alors les vainqueurs de cette volonté divine; mais *ils se privent eux-mêmes* d'un grand et souverain bien, et s'enchaînent aux peines futures, où ils éprouveront la puissance de celui dont ils auront méprisé les dons et la miséricorde... Quiconque, au contraire, aura cru, et se sera confié à Dieu pour être dégagé par lui de tous ses péchés et guéri de toutes ses mauvaises habitudes, pour être enflammé et illuminé de sa chaleur et de sa lumière, aura par sa grâce les bonnes œuvres qui le conduiront à l'incorruptibilité même du corps, à la couronne, à ces biens éternels qui satisferont tous nos désirs et dépassent ici-bas notre intelligence. » *De spiritu et litt.*, n. 58, *P. L.*, t. XLIV, col. 238, 239. — Un disciple d'Augustin, l'auteur inconnu des beaux livres *De vocatione omnium gentium*, nous dit. : « L'ineffable bonté de Dieu, comme nous l'avons abondamment prouvé, a eu toujours et a encore un tel soin de l'*universalité* des hommes, que d'une part *aucun* de ceux qui périssent éternellement *ne peut s'excuser* en disant que la lumière de la vérité lui a été *refusée*, et que d'autre part personne n'a le droit de se glorifier de sa justice; car pour les uns c'est leur *propre malice* qui les plonge dans les peines éternelles, pour les autres c'est la grâce de Dieu qui les conduit à la gloire. » *De voc. gent.*, l. II, c. XXIX, *P. L.*, t. LI, col. 715.

Parmi les *Pères grecs*, qui affirment ce *principe* si important dans la question des infidèles, citons saint Irénée. Après avoir insisté sur le libre arbitre que Dieu a donné à l'homme, il montre d'autre part l'œuvre de la grâce. C'est Dieu qui façonne sa créature pour « l'immortalité », pour « être mise en participation de sa propre gloire... Puisque tu es l'ouvrage de Dieu, attends la main de l'ouvrier qui fait tout avec opportunité... Si tu lui donnes ce qui est à toi, c'est-à-dire la *foi* en lui et la soumission, tu seras son œuvre parfaite. Mais si tu ne *crois* pas à sa parole, si tu fuis les mains de l'artiste divin, la *cause* du mal devra être cherchée *en toi*, qui n'auras pas obéi, et *non en lui*, qui t'a donné la vocation, *qui vocavit*. Il a envoyé inviter tout le monde aux noces; mais ceux qui n'ont pas obéi à l'appel *se sont privés eux-mêmes* du festin royal. Ce n'est donc pas l'art de Dieu, qui est en défaut; il peut des pierres mêmes susciter des fils d'Abraham; mais celui qui n'obtient pas en soi l'effet de cet art, *est lui-même cause* de sa misère. La lumière ne s'affaiblit pas parce qu'on s'est aveuglé soi-même. Elle demeure ce qu'elle est; mais qui s'est aveuglé reste *par sa faute* établi dans les ténèbres... Dieu, d'ailleurs, a préparé aux uns et aux autres l'habitation qui leur convient : à ceux qui cherchent la lumière de l'incorruptibilité, il donne avec bonté la lumière qu'ils désirent; à ceux qui la méprisent, ou s'en détournent et la fuient, et pour ainsi dire s'aveuglent eux-mêmes, il a préparé les ténèbres; aux insoumis, le châtiment qui leur convient. Mais comme en Dieu sont tous les biens, ceux qui par leur propre sentence se détournent de lui, *se privent eux-mêmes* de tous les biens..., et en conséquence tomberont sous le juste jugement de Dieu. » *Cont. hær.*, l. IV, c. XXXIX, n. 2-4, *P. G.*, t. VII, col. 1110, 1111. Irénée rappelle ensuite le jugement dernier, Matth., XXV, où il y a deux sentences seulement : ou le ciel, ou le feu éternel; nouvelle preuve de ce fait, qu'il entend bien parler de l'*universalité* des hommes, et des infidèles même négatifs, de tous ceux dont la raison a été suffisamment développée. — Saint Grégoire de Nysse, dans sa *Grande catéchèse*, où il parle du malaise qui trouble certains esprits en face de l'œuvre du Christ : « Une autre de leurs difficultés, dit-il, vient de ce que la *foi* n'a pas envahi *tous les hommes*... Tandis que plusieurs ont adhéré à la parole de Dieu, pourquoi un si grand nombre a-t-il été laissé en arrière, soit que Dieu n'ait pas voulu donner à son bienfait abondance et plénitude, soit qu'il ne l'ait pas pu? Dans l'un ou l'autre cas, c'est pour lui un défaut... Si la foi est un bien, pourquoi la grâce de la foi ne descend-elle pas sur *tous?* » Grégoire répond : « On aurait quelque raison de faire cette critique au mystère que nous prêchons, si selon nous le plan divin de la distribution de la foi aux hommes était d'en appeler quelques-uns, et de laisser les autres en dehors de tout appel. Mais si la vocation divine fait le même honneur à *tous*, et n'admet pas de distinction de dignité, d'âge, de nation, ce qui a été symbolisé par la

toute première prédication, au jour de la Pentecôte, quand les apôtres sous l'inspiration divine furent entendus et compris de chacun dans sa langue, sans exclusion de personne, comment peut-on raisonnablement mettre Dieu en cause, parce que son Verbe ne s'est pas assujetti tous les hommes? Celui qui a tout en sa puissance a voulu, par un excès d'honneur pour l'homme, *laisser en notre pouvoir* une chose dont chacun est seul maître. C'est la volonté de préférence, qui ne peut être réduite en esclavage, qui garde son indépendance dans la liberté de l'âme. Quant à ceux qui n'ont pas été agrégés à la foi, c'est donc *sur eux* que tomberait plus justement l'*accusation*, et non point sur celui qui les a invités à donner leur consentement. » *Oratio catechetica magna*, c. XXX, *P. G.*, t. XLV, col. 76, 77. — Saint Basile a un texte très décisif, que nous citerons plus loin. Voir col. 1847. — Saint Chrysostome n'est pas moins clair : « Si le Verbe illumine tout homme venant en ce monde, comment tant d'hommes restent-ils sans être illuminés? car tous ne reconnaissent pas le culte du Christ; comment donc éclaire-t-il tous les hommes? Autant qu'il est en lui. Mais ceux qui volontairement *ferment les yeux* de leur intelligence pour ne pas recevoir ses rayons, leurs ténèbres ne viennent pas de la nature de la lumière mais *de leurs œuvres mauvaises*, par lesquelles *ils se privent librement* de ce don. » *Homil. in Joa.*, homil. VIII, n. 1, *P. G.*, t. LIX, col. 65. Nous retrouverons ce principe dans saint Thomas et les autres docteurs scolastiques. Voir col. 1852.

Concluons que, si pour l'enfant qui meurt avant l'âge de raison il ne peut être question de consulter sa propre liberté, Dieu a voulu *de fait* consulter la liberté humaine chez ceux où elle est en exercice, c'est-à-dire chez les adultes. Quelles fins s'est-il proposées en la consultant? Lui seul pourrait nous en donner une complète idée. Du moins nous ne risquons rien en attribuant ce fait à sa grande miséricorde, et en ajoutant cette remarque. Les enfants morts sans baptême, d'après la thèse aujourd'hui commune, n'ont pas à souffrir de peines positives; ils ont un sort moyen entre ces peines et la vraie béatitude. Voir col. 1745 sq. Au contraire, pour les adultes dont la raison est suffisamment développée et la liberté morale en exercice, la tradition n'admet pas de sort moyen entre le ciel et les peines éternelles de l'enfer, comme nous aurons occasion de l'expliquer plus loin. Cette différence demandait pour tout adulte en telle situation une providence plus attentive et allant jusqu'à l'emploi de moyens extraordinaires, si cet adulte est *excusé* par sa bonne foi et son honnêteté relative, si l'on ne peut pas dire de lui qu'il *ait librement fermé les yeux* aux rayons du soleil divin. Gilles de Rome assignait déjà cette différence, voir col. 1851.

3. On nous objecte des textes de saint Augustin et de ses disciples, disant que la grâce n'est pas donnée à tous, puisqu'il y a des peuples qui n'ont pas encore reçu la prédication de l'évangile. Donnons un exemple où ce raisonnement est un peu plus développé. La lettre synodale des évêques africains exilés en Sardaigne le rend ainsi : « Celui-là n'apprécie pas dignement la grâce, qui la croit distribuée à tous les hommes, car non seulement la foi (intérieure, l'acte de foi) n'est pas donnée à tous, mais on trouve encore plusieurs nations où la prédication de la foi (extérieure, c'est-à-dire de la révélation à croire) n'est point parvenue. Comment, dit saint Paul, croira-t-on en celui dont on n'a pas entendu parler? Et comment en entendra-t-on parler s'il n'y a pas de prédicateur?... La grâce n'est donc pas donnée à tous, puisqu'elle n'est pas le partage de ceux qui ne sont pas fidèles (c'est-à-dire qui ne croient pas), et que ceux là ne peuvent pas croire, auxquels l'audition même de la foi n'est point parvenue. Et à ceux auxquels la grâce est donnée, elle n'est pas donnée également. » *Epist. de gratia et humano arbitrio*, n. 10, *P. L.*, t. LXV, col. 438, 439. — *Réponse.* — Ces Pères réservent par excellence le nom de « grâce » à la grâce (surnaturelle *quoad substantiam)* qui mène *prochainement* à la justification; c'est en premier lieu la *grâce de la foi*, laquelle est donnée, *normalement*, quand la révélation à croire a été proposée par la prédication. A la prédication il pourrait y avoir une suppléance extraordinaire et anormale. Voir col. 1847. Mais ces évêques, n'entrent pas dans un détail aussi compliqué : ils n'expliquent pas tout, pas plus que saint Paul dans le texte allégué par eux. Leur seul but est de réfuter les semi-pélagiens, ennemis des faveurs de la prédestination, qui non seulement voulaient donner *à tous* la grâce menant prochainement à la justification, mais la voulaient donner *également*, toujours par un principe de justice mal appliqué. Augustin, du reste, admet lui-même, pour certains infidèles privés de la prédication, des suppléances extraordinaires. Voir col. 1848.

Ces considérations nous amènent à préciser cette expression théologique de « grâce suffisante », et à la subdiviser, comme le font communément les théologiens, en secours *éloigné* (du but de la justification), *remote sufficiens*, qui est donné à tous, et en secours rapproché (de la justification), *proxime sufficiens*, qui n'est pas donné à tous. Et il faut admettre entre les deux secours une telle *liaison*, que si le libre arbitre profite du premier, il arrivera *infailliblement* (mais *sans mérite* de sa part) au second. Ceci est nécessaire pour que se vérifie l'assertion si commune des Pères, que ceux-là seuls périssent, qui auront fermé les yeux à la lumière, que leur perte vient de leur faute, etc.

4° Quelques thomistes de l'école bannézienne. On cite surtout Gonet, O. P. († 1681). Sans partager les erreurs jansénistes, il fut, avec deux autres professeurs de l'université de Bordeaux, poursuivi par la Sorbonne et par Louis XIV pour trop d'indulgence à l'égard des *Provinciales* de Pascal. Voir GONET, t. VI, col. 1487 sq.

1. Examinons sa pensée sur le salut des infidèles. Pour n'être pas en contradiction avec les Pères que nous venons de citer il devrait dire que, si à beaucoup d'infidèles n'est pas *donné, conféré* le secours d'espèce supérieure, *proxime sufficiens*, à tous cependant il est *offert*, en ce sens, qu'ils reçoivent au moins le secours moindre, *remote sufficiens*, et qu'il y a une *liaison infaillible* entre ces secours inférieurs, si le libre arbitre les accepte, et ceux de l'espèce supérieure, plus rapprochés de la justification, et qu'ainsi il ne tient qu'aux hommes d'accepter les premiers et de recevoir les seconds tôt ou tard. Or *a)* loin de soutenir cette thèse, il la représente comme étant celle de ses adversaires. *Clypeus theologiæ thomisticæ, De Deo uno*, disp. V, *De reprobatione*, n. 179, édit. Vivès; 1875, t. II, p. 405. — *b)* « Dieu par sa volonté antécédente, dit-il en interprétant saint Thomas, *offre* ou *prépare* à *tous* les hommes des secours ou remèdes suffisants pour le salut, en ce sens que pour tous il a institué les sacrements de l'Église, que pour tous il a envoyé le Christ et décrété ses mérites, qui sont en soi suffisants pour le salut du monde entier. » *Ibid.*, n. 210, p. 411. Et nous voilà revenus aux moyens purement « extérieurs et généraux » d'Estius et de Sylvius. Gonet veut pourtant admettre une « volonté antécédente » du salut de tous : c'est un certain progrès sur les théologiens de Louvain et de Douai. — *c)* Cette liaison *infaillible* affirmée par ses adversaires, il l'attaque par cet argument : L'état de péché qui existe dans tout infidèle, au moins à cause du péché d'Adam, souvent aussi à cause d'un ou plusieurs péchés mortels personnels,

« est un état de *mort de l'âme* ». Nous croyons comme lui cette vérité révélée; mais nous rejetons la singulière déduction qu'il veut en tirer; la voici : « Comme un cadavre *n'exige pas* les principes des mouvements et des actes vitaux de l'*ordre naturel*, ainsi l'âme en état de péché, de mort, *n'a aucun droit* aux secours de la grâce, qui sont les principes des mouvements et des actes vitaux de l'*ordre surnaturel.* » Nous concédons qu'elle n'y a aucun droit *par elle-même.* « Elle mérite, continue Gonet, d'en être privée en *punition* du péché précédent; et si Dieu en agit autrement dans sa miséricorde et donne ces grâces au pécheur, alors dans cet ordre surnaturel c'est une dérogation, *præter ordinem,* » un miracle; et il renvoie à saint Thomas, *Cont. gentes*, l. III, c. CLXI, puis conclut : « Si Dieu agit *præter ordinem* (miraculeusement) toutes les fois qu'il donne la grâce à un homme en état de péché, où est donc cette *loi* imaginée par nos adversaires de donner *infailliblement* la grâce, du moins la grâce suffisante, à l'homme qui fait le bien moral par les forces de la nature? » *Ibid.*, n. 201, p. 409. Observons, en passant, que nous ne prenons pas les « forces de la nature » *seules* et sans *aucune* grâce, même surnaturelle *quoad modum* voir col. 1789; et recueillons l'autre argument que Gonet donne à cet endroit, et qui complète sa pensée : « Si l'essence du péché mortel consiste à faire tourner le dos à la *fin dernière* surnaturelle *(aversio a Deo*, opposée à *conversio ad Deum* se tourner vers Dieu), ce péché doit *a fortiori*, autant qu'il est en lui, faire tourner le dos aux *moyens* par où l'on peut se retourner vers cette fin; qui n'a pas droit à la fin, a encore moins droit aux moyens, parmi lesquels on compte principalement la grâce. Donc, par le péché mortel, on se met dans la nécessité de manquer de tous les moyens de salut. » *Ibid.*, n. 200. Il ne faudra donc pas s'étonner que beaucoup d'infidèles manquent de tout accès aux moyens intérieurs et surnaturels. — Les *Salmanticenses* sont à bon droit sévères pour ce double argument de Gonet : « S'il prouvait quelque chose, disent-ils, il prouverait, contre Gonet lui-même, que les secours surnaturels ne sont donnés à *aucun* pécheur, même *fidèle*; et même, qu'ils ne sont pas *offerts* à tous, que le Christ n'est pas mort pour tous, ni les sacrements préparés pour tous, puisque d'après lui tout péché mortel s'oppose par un démérite à toute grâce (actuelle, tant extérieure qu'intérieure) et, en détournant de la fin dernière, *détourne* l'homme de tous les *moyens* de salut. Or ces assertions sont si absurdes, que ce n'est pas la peine de s'y attarder. En deux mots, nous concédons que le péché mortel suffirait à mériter le refus de tous ces bienfaits, et même l'anéantissement de la personne... Mais il ne mérite pas cette peine *effectivement*, parce que Dieu n'a pas décrété ni taxé pour le péché mortel une telle punition; et cette peine du refus de tous les bienfaits surnaturels, il l'a réservée pour l'autre vie dans la personne des damnés. De même, le péché d'Adam aurait pu suffire pour que Dieu refusât au genre humain les secours surnaturels même généraux: et toutefois Dieu, même après la chute, veut que tous les hommes soient sauvés, et pour cela a envoyé son Christ, institué les sacrements, ordonné que l'évangile fût prêché à tous. Et cela, non pas que l'homme déchu l'*exige*, mais grâce à une providence et miséricorde de Dieu qui nous est révélée dans l'Écriture et les Pères... Et bien que ces secours de la grâce, et la justification à laquelle ils conduisent, puissent être appelés *extraordinaires*, à l'égard d'un pécheur, *præter ordinem*, tout considéré ce n'est pas un *miracle*, parce que, supposé la fin surnaturelle et la volonté salvifique universelle, une loi générale de l'ordre surnaturel présent destine ces secours à tous les adultes, comme le dit assez clairement le saint docteur, *Sum. theol.*, II^a^ II^æ^, q. CXIII, a. 10. » *Salmanticenses. O. C. Cursus theologicus, De gratia*, disp. VI, n. 93, édit. Palmé, 1878, t. IX, p. 778, 779.

2. Du reste, cette controverse entre bannésiens est rendue confuse par le mélange d'une autre question qui aurait dû se traiter *séparément.* Les deux questions sont proposées *ensemble* par les *Salmanticenses* sous ce titre : « Dieu confère-t-il *réellement*, effectivement, à tous et à *chacun* des adultes les secours de la grâce *surnaturelle* suffisants pour le salut? » *Ibid.*, n. 58, p. 759. Ils entendent « surnaturelle » *quoad substantiam*, et constatent que sur la question ainsi posée les thomistes se divisent; qu'elle est fort difficile, et que les deux réponses opposées, l'affirmative et la négative, ont des preuves sérieuses; que pour eux, ils préfèrent l'affirmative, avec Médina, O. P., Alvarez, O. P., etc. *Ibid.*, n. 60, 61, p. 760. Ils énumèrent comme étant leurs adversaires Bañez lui-même, Godoy, Gonet, etc. *Ibid.*, n. 90, p. 776. — *a)* Bañez, plus ancien et moins développé, nous semble plus modéré que les autres. Sur la question de la volonté antécédente du salut de tous les hommes, dans sa 1^re^ et sa 2^e^ conclusion il juge « probable » l'opinion qui y voit une volonté *formelle et proprement dite*, et en trouve les preuves « assez fortes pour qu'on doive mettre en Dieu cette volonté, sinon *formellement*, au moins *éminemment*; » il regarde cependant comme « bien plus probable » l'opinion qu'il suffit de la mettre en Dieu « éminemment ». Cette expression est modérée; car *eminenter* dit plus que *metaphorice*. Voir FORMELLEMENT, t. VI, col. 593. La raison qui lui fait préférer la 2^e^ *opinion* c'est « l'imperfection intrinsèque » qu'il y a d'après saint Thomas dans cette volonté ou velléité, à savoir « l'inefficacité d'une volonté qui ne peut faire ce qu'elle désire, comme le marchand qui voudrait bien sauver ses marchandises, mais qui les jette à la mer parce qu'il ne peut les sauver en même temps que sa vie. » Du reste, comme il le remarque lui-même, la 1^re^ *opinion* entend bien aussi qu'on ne mette pas en Dieu cette imperfection et cette impuissance, ce qui fait peu de différence entre les deux. *In I^am^ partem D. Thomæ*, q. XIX, a. 6, Venise, 1587, col. 688-691. En terminant le commentaire de cet article, Bañez cherche la meilleure explication de I Tim., II, 4, et préfère celle-ci : « Dieu veut et fait, par l'opération du Saint-Esprit, que les justes (y compris saint Paul, et le Christ lui-même) veuillent et désirent le salut de tous les hommes. » *Ibid.*, col. 692. Sur la question plus compliquée des secours de la grâce donnés ou non à tous les adultes, il cherche sans parti pris à s'orienter dans ce dédale. Parmi les anciens théologiens ou interprètes de saint Thomas, il ne va pas chercher les plus rigoristes, un Bradwardin, un Grégoire de Rimini, etc. Il cite un thomiste large et libéral envers les pécheurs même endurcis, et les infidèles, Dominique Soto, *De natura et gratia*, l. I, c. XVIII, qui ne pense pas que Dieu punisse un homme de péchés précédents en lui retirant définitivement tout secours, mais le laisse agir selon sa volonté propre, toujours prêt à lui tendre la main, qu'il ne tient qu'à l'homme d'accepter. » *Ibid.*, q. XXIII, a. 3, dub. III, col. 786. Bañez plus loin semble approuver Soto, tout en réservant les droits de la prédestination, col. 804; mais la prédestination regarde les grâces efficaces, plutôt que des grâces suffisantes dont il est ici question. Il attaque un ancien théologien plutôt rigoriste, Adrien, quand il refuse à tout infidèle le bénéfice de l'ignorance invincible, voir col. 1753, et cite de lui à cepropos une doctrine large : « Si l'infidèle *par les forces de la nature*, faisait ce qui est en son pouvoir, Dieu l'illuminerait surnaturellement. » Seulement, il blâme, et à bon droit, cet auteur, s'il suppose que la nature seule commence, et qu'à la bonne action naturelle la grâce sur-

naturelle devra succéder aussitôt; il lui oppose les canons du concile d'Orange, et réclame que la bonne action qui conduira à la justification se fasse sous une « inspiration surnaturelle. » *Ibid.*, col. 788, 789. Enfin Bañez pose lui-même cette 9e conclusion : « Toutefois il est vrai de dire que Dieu est prêt à donner à tous les hommes, tant qu'ils sont en cette vie, le secours qui leur donne la puissance de se convertir, et même le secours plus spécial qui les convertira s'ils le veulent » *Ibid.*, col. 794. « Cette conclusion, ajoute-t-il, est *très fréquente* chez les théologiens, mais quelques-uns l'entendent mal, » c'est-à-dire d'une manière semi-pélagienne, qu'il explique. Et il cite le beau texte de saint Thomas, *Cont. Gentes*, l. III, c. CLIX. Sur cette question si ardue de la distribution de la grâce, la marche de Bañez a pourtant une certaine confusion qui, jointe à sa brièveté, le rend parfois obscur. Ses disciples auront le mérite de descendre dans plus de détails, avec plus d'ordre, et de préciser davantage. La plupart seront plus rigides que le maître; il en est au contraire qui l'abandonneront ici, comme les *Salmanticenses*, pour être plus larges que lui envers les infidèles. — *b)* Godoy († 1687), O. P., professeur à Salamanque, ensuite évêque d'Osma, propose déjà *quelques-uns* des arguments fâcheux de Gonet (qui s'est servi de ses manuscrits avant leur publication), mais pas *tous*. Plus pondéré il n'est pas, comme lui, hanté par le molinisme à combattre; il est d'ailleurs plus grand théologien. Voir GODOY, t. VI, col. 1472. Pourtant dans notre question il laisse, comme Gonet, une impression pénible de rigorisme; par exemple : « La volonté générale du salut de tous est une volonté antécédente, et non pas conséquente. Son effet, quant aux remèdes suffisants, n'est pas de les *conférer* tous à tous les hommes, mais de les *offrir* à tous, et d'en conférer à tous quelques-uns, c'est-à-dire les remèdes *extrinsèques* institués pour tous, comme sont les sacrements, la passion et la mort du Christ, mais non pas les *intrinsèques*. Et de même que les tenants de l'opinion contraire, nonobstant la volonté divine de sauver tous les hommes, avouent qu'à tous ne sont pas donnés les secours qui suffiraient *prochainement* pour la foi (et la justification), mais seulement les secours *éloignés*, de même, nonobstant cette volonté divine, nous disons que plusieurs ne reçoivent pas de secours suffisants intrinsèques, ni prochains, ni éloignés, mais seulement les extrinsèques. » *Opera theologica*, t. I, *Disputationes in Iam partem D. Thomæ*, q. XXIII, disp. LXX, n. 51, Venise, 1686, p. 377. Les *Salmanticenses* opposent à ce passage de Godoy l'explication « commune », que donnent les *Pères*, du texte, I Tim., II, 4 : « Ce n'est pas le secours divin qui manque, si tous les adultes n'arrivent pas au salut surnaturel, mais c'est la *faute des hommes* eux-mêmes, ne coopérant pas avec Dieu qui a cette intention de les sauver tous. » *Loc. cit.*, n. 67, p. 764. Ils allèguent Augustin et Chrysostome; nous en avons cité d'autres plus haut, col. 1835 sq. Ils concluent contre Godoy qu'étant donnée la nécessité des grâces *intérieures* pour arriver à la fin surnaturelle, il faut que chacun les reçoive, sous forme de secours sinon *prochain*, du moins *éloigné* qui conduise à l'autre, si l'homme veut se servir du premier. « Des secours *préparés en général*, » disent-ils, fort justement, « mais que plusieurs n'ont à leur disposition ni *proxime* ni *remote*, sont pour eux comme s'ils n'existaient pas. Dans cette opinion, leur défaut de tendance à la fin surnaturelle ne retomberait donc pas sur eux, mais sur Dieu; ce qui est contraire à la doctrine des Pères. » Ils ajoutent que ce don fait à tous de secours suffisants convient singulièrement, d'une part à la bonté divine, et ne nuit pas, d'autre part, au dogme de la prédestination; car, pour sauver ce dogme, même en supposant les secours *suffisants* donnés à tous, c'est assez que les secours *efficaces* ne soient pas distribués à tous, et que par sa volonté *conséquente*, à laquelle appartient la prédestination, Dieu les confère à ceux qu'il lui plaît de favoriser, ce que nous admettons très volontiers. *Ibid.*, n. 68, p 765. — *c)* Seulement les *Salmanticenses* exagèrent, quand ils prétendent que Dieu donne effectivement à tous les hommes une partie des secours *surnaturels quoad substantiam*. Sur ce point, Godoy et Gonet, qui le suit, vont reprendre l'avantage; et cela prouve ce que nous disions, que dans cette controverse entre banniésiens, unique en apparence, il y a en réalité *deux* questions enchevêtrées; l'une, bien résolue par un des partis; l'autre, par le parti opposé. D'ailleurs cette controverse est fort instructive en vue du problème des infidèles. Voyons donc maintenant le déficit des *Salmanticenses*, prouvé par leurs concurrents. La controverse va se transporter sur des sujets que nous avons déjà traités, ce qui nous permettra d'abréger.

3. Est-ce la meilleure opinion, comme le disent les *Salmanticenses* et d'autres, que tous les hommes participent de *fait* aux secours « surnaturels *quoad substantiam* », ou « surnaturels » tout court, qui élèvent la faculté pour lui faire produire un acte salutaire, un acte d'ordre divin; et que les infidèles négatifs reçoivent ce genre de secours, et longtemps avant toute connaissance de la révélation? Godoy attaque cette opinion sans nommer aucun adversaire. Après un premier argument moins heureux, il pose ce principe meilleur : « Le *premier acte* dans l'ordre surnaturel est l'acte de *foi*. » Il en conclut que « le *premier secours suffisant* d'ordre surnaturel est le secours qui suffit à *croire*; » et que « ceux qui manquent d'une telle grâce manquent de tout secours surnaturel. » *Loc. cit.*, n. 40, p. 375. Il prouve son principe par les paroles du concile de Trente que nous avons étudiées : « La foi est le *commencement* du salut de l'homme, le *fondement* et la racine de *toute justification*. » Voir col. 1776 sq. Il ajoute des textes augustiniens qui rendent la même idée. Puis il rapporte la *réponse* que font les adversaires à cette preuve : « Le concile de Trente et Augustin veulent dire que parmi les *dispositions nécessaires* à la justification la foi tient la primauté d'ordre » c'est-à-dire qu'elle vient la première dans l'ordre des temps : « mais ils ne nient point que d'autres œuvres surnaturelles, sans être *requises* comme la foi, *puissent* être des dispositions *imparfaites* et *éloignées*, à la justification. » A cette réponse, Godoy fait une *première réplique :* « S'il était permis d'esquiver par cette échappatoire les paroles de Trente, il serait également permis d'esquiver de même les paroles des conciles, celui d'Orange, par exemple, et des Pères, quand ils affirment que la *grâce* a le rôle *initial* dans la justification; il serait permis de dire : les conciles et les Pères parlent ainsi, parce que la grâce est absolument *nécessaire*, mais ils ne nient point que dans certains cas le *libre arbitre commence*, et avec ses *mérites*, (du moins imparfaits,) bien qu'ils ne soient pas *nécessaires*, *précède* la grâce. Or ceci est absurde. » C'est le semi-pélagianisme de Cassien, rejeté par tous les catholiques. « Donc pareillement l'interprétation qu'on veut nous donner du concile de Trente est inadmissible. » *Ibid.*, n. 42, p. 376. Nous résumons ainsi la *dernière réplique* de Godoy, très suggestive et très profonde : Ces œuvres « surnaturelles », que vous introduisez *avant* l'acte de foi, par le fait même que vous les supposez non seulement libres et moralement bonnes mais *surnaturelles*, doivent être aussi supposées *méritoires* (imparfaitement) ou *du moins impétratoires* pour obtenir la *foi* absolument nécessaire à la justification. Or, dans cette supposition, c'est *la première* de ces œuvres, et non la foi, qui doit devenir le vrai « commencement du salut, »

le premier de la série des actes *salutaires*. Dans votre supposition, l'acte de foi *perd* donc sa primauté d'ordre et passe au rang d'acte *intermédiaire*; heureux s'il aboutit enfin à la *suprême* disposition à laquelle est immédiatement attachée la justification : charité et contrition parfaite, ou attrition avec le sacrement de baptême ou de pénitence. Mais ce rabaissement que vous infligez à l'acte de foi est clairement opposé au concile de Trente, à saint Augustin. Voilà à quel grave inconvénient vous arrivez en voulant distribuer trop largement les secours proprement « surnaturels », surnaturels *quoad substantiam. Ibid.*, n. 43, p. 376. Il n'en serait pas de même, si l'on se contentait d'assigner aux infidèles, dans leurs spéciales difficultés et tentations, des secours « surnaturels *quoad modum* », que l'on appelle aussi « préternaturels », souvent même (chez les anciens théologiens) « naturels » parce que la bonne action, ou prière, qu'ils aident à faire sans élever la faculté pour autant, reste purement naturelle. Voir sur ces secours, col. 1736, et 1788 sq. Godoy, du reste, n'a pas la dureté de refuser, comme Jansénius, cette espèce inférieure de *grâce suffisante* aux infidèles. Parlant plus loin de la « grâce spéciale » sans laquelle, d'après plusieurs auteurs, dont il fait partie, l'homme déchu, non encore régénéré, ne peut jamais faire un acte d'amour de Dieu *efficace*, c'est-à-dire d'amour de Dieu *par-dessus tout*, tandis que d'autres auteurs ne voient pas d'impossibilité à ce qu'un tel acte, malgré sa difficulté, procède parfois des seules forces de la nature — il relate une objection qui lui reproche de se contredire par là, et de donner à un infidèle négatif la grâce surnaturelle Il répond « que la grâce spéciale » nécessaire pour que cet homme déchu produise cet acte d'amour « n'est pas surnaturelle mais naturelle. Or nous ne nions pas qu'une grâce spéciale, entitativement naturelle, soit donnée à tous : nous le nions seulement d'un secours surnaturel (entitativement, ou *quoad substantiam.*) » Il n'y a donc pas contradiction. *Ibid.*, n. 99, cf. 97, p. 372. Sur cette difficile controverse de la nécessité d'une grâce pour aimer Dieu par-dessus toutes choses, voir GRACE, t. VI, col. 1585-1588. Gonet admet également, dans tout adulte à l'âge de raison, un *auxilium speciale ordinis naturalis. Clypeus*, traité de la prédestination, disp. I, n. 234 sq., édit. Vivès, t. II, p. 415.

4. Voyons comment les *Salmanticenses* répondent à ces adversaires. A propos de l'extrême difficulté ou impossibilité morale qu'ont les infidèles, comme les autres et plus qu'eux, de résister aux tentations, et du genre de secours qui leur vient en aide alors *de fait*, ils ne sont pas contents de cette « grâce spéciale, entitativement naturelle » ou préternaturelle. La raison qu'ils apportent est que « les mots *auxilium divinæ gratiæ*, dont se servent les Pères, ont coutume de signifier la grâce surnaturelle *quoad substantiam.* » *Ibid.*, n. 78, p. 770. Cette raison n'est pas forte. Admettons que *le plus souvent*, quand les Pères parlent de la « grâce », ils entendent celle de la plus haute espèce. Ce n'est pas *toujours;* et il faut voir la matière dont il s'agit. Ici, il s'agit de résister aux tentations contre la loi naturelle, de manière à éviter le péché mortel, obstacle possible à des secours meilleurs : une espèce inférieure de grâce est *suffisante* pour cet objet négatif. Voir col. 1791. Mais voyons surtout leur réponse à la *principale* difficulté qui les presse : c'est l'argument de Godoy, tiré des assertions du concile de Trente sur le rôle *initial* de l'acte de foi dans la genèse de la justification. Ils y répondent de trois manières : — *a)* Vous nous reprochez d'admettre des actes entitativement surnaturels *avant* l'acte de foi. Mais tout le monde doit en admettre, et en admet! L'acte de foi proprement dit, acte *intellectuel*, « suppose *avant lui* la volonté de croire, acte entitativement surnaturel d'après tous les théologiens. Bien plus, cet acte de vouloir *libre*, comme tout acte délibéré, suppose *avant lui* un acte indélibéré, pieuse affection, d'ordre surnaturel aussi bien que lui; il doit en outre avoir été *précédé* et dirigé par un jugement pratique de la prudence, également surnaturel. Enfin le tout *doit* avoir été *précédé* par une première *grâce excitante* du même ordre, au jugement du concile de Trente, sess. VI, c. v, vi, » *Ibid.*, n. 82, 83, p. 773. — *Réplique.* — Cela revient précisément à la 1re *objection* du P. Desjardins, à laquelle nous avons répondu, col. 1783, cf. 2e *objection, ibid.* Ajoutons deux mots. Quand nous nions avec saint Augustin et le concile de Trente le caractère entitativement surnaturel des bonnes actions faites avant la foi, notre négation n'atteint pas et respecte toujours ces actes *préliminaires, liés* par leur fin immédiate à l'acte *intellectuel* de croire, et qui font partie *intégrante* de l'acte de foi si on le considère complètement. A ceux-ci la surnaturalité, oui; leur cas n'est point le même que celui des bonnes actions dont il s'agit, lesquelles par leur objet spécifique sont totalement distinctes de l'acte de foi, et peuvent le précéder de fort loin. Celles-là n'ont aucune raison d'être l'œuvre d'une grâce surnaturelle et une excellente raison de ne l'être pas. — *b)* Appuyés sur la base fragile que nous venons d'examiner, les *Salmanticenses* recommandent comme « très digne d'attention si l'on veut répondre aux arguments de leurs adversaires » la distinction des *deux sens* que peut prendre ce terme de *foi surnaturelle.* « Au sens *strict*, disent-ils, c'est l'assentiment que nous donnons à un objet, à une vérité inévidente, *à cause du témoignage de Dieu* qui la révèle; au sens *large*, c'est *toute* illumination et connaissance surnaturelle qui nous dispose à la foi stricte et nous fait tendre à l'objet de celle-ci, bien que d'une manière diverse et sous un *motif* différent, (autre que le témoignage divin ou révélation.) Sans doute, la foi au sens strict est tellement nécessaire pour *obtenir* la première justification..., que personne n'est justifié sans elle.... Malgré tout, elle n'est pas tellement nécessaire pour *commencer* l'affaire de la justification,qu'elle doive *précéder* tous les autres actes surnaturels : nous en avons montré quelques-uns, avec leurs secours du même ordre, qui la précèdent. Au contraire, la foi *large* et surnaturelle est tellement nécessaire aux adultes pour *commencer* l'affaire du salut, qu'elle *précède* tous les actes surnaturels distincts d'elle-même : car on n'en trouve pas qui ne présuppose quelque illumination surnaturelle (foi large) puisqu'il suppose, comme nous l'avons montré par le concile de Trente, une *grâce excitante*, qui est le secours destiné à la produire. » *Ibid.*, n. 86, p. 774. Voilà qui surprend. Les idées de Ripalda, jadis professeur de Salamanque en renom, y avaient donc partiellement pénétré jusque dans l'école bannésienne, si différente de la sienne! On lui empruntait la fameuse distinction, inventée par lui, entre la foi stricte et la foi large surnaturelle. Voir col. 1759, 1793. Les *Salmanticenses*, qui ne le citent pas ici, l'avaient nommé plus haut parmi les défenseurs de leur thèse donnant des secours *surnaturels à tous* les infidèles. *Ibid.*, n. 61, p. 761. Félicitons-les, toutefois, d'avoir maintenu, contre son hypothèse aventureuse, l'absolue nécessité de la foi stricte, comme nous venons de le voir. Seulement, ils prétendent que la foi *large* a sur la stricte l'avantage *initial*, « parce qu'elle précède tous les actes surnaturels *distincts d'elle-même.* » Mais, d'une part, on peut en dire autant de la foi *stricte* : elle précède tous les actes surnaturels distincts d'elle-même; car les seuls qu'on puisse faire valoir et qui, à première vue, semblent la précéder, en réalité font bloc avec elle et se rapportent à elle comme ses parties intégrantes. Et, d'autre part, l'autorité expresse du concile de Trente, sans parler de saint

Augustin, nous force de conserver à la foi stricte son rôle *initial*. Disons donc simplement avec le concile qu'elle est, non seulement un fondement de *toute* justification et un fondement *nécessaire*, *fides sine qua nulli unquam contigit justificatio* comme le reconnaissent les carmes de Salamanque, mais encore *humanæ salutis initium*, Denzinger-Bannwart, n. 801; cf. 799, plutôt que de les suivre dans leur conclusion finale, singulièrement embrouillée et certainement étrangère à la pensée du concile : « Quand on définit que la foi est le commencement et la racine de toute justification, on considère la « foi » dans son *double* sens, *utroque modo* : en sorte que la foi prise au sens *large*, en tant qu'elle implique une connaissance surnaturelle, soit *absolument* le commencement de la justification, la première dans l'ordre de génération ou de genèse, ordre qui va de l'imparfait au plus parfait, puisqu'elle est présupposée aux autres actes salutaires sans exception; et que la foi prise au sens *strict* soit un commencement *relatif*, et la première dans l'ordre de perfection, puisqu'elle a la prééminence parmi les connaissances qui concourent à la justification. » *Ibid.*, n. 86, p. 775. — *c)* Résumons enfin une preuve accessoire empruntée aussi à Ripalda par les *Salmanticenses*. *Ibid.*, n. 85, p. 774. Les conciles et les Pères, et surtout saint Augustin, prennent souvent le mot *caritas* dans un sens *large*, pour toute espèce d'affection envers les autres. Donc il est pareillement possible qu'ils aient pris au sens *large* le mot *fides*. — *Réponse.* — C'est possible en plusieurs cas; mais quand leur contexte, ou l'ensemble des circonstances, *détermine* clairement le sens *strict*, il ne vous est pas possible, dans leur interprétation, de prendre le sens *large*, ou les deux sens à la fois, ce qui est plus fort. Or cette *détermination* par le contexte, pour le mot *fides*, se rencontre dans Augustin souvent, et dans les passages du concile de Trente que nous venons d'étudier. Godoy sans nommer Ripalda ni les *Salmanticenses*, rejette ce recours « à un sens large de la *foi*, prise pour une illumination surnaturelle quelconque. » Il lui oppose le passage où le concile de Trente donne d'abord la définition très complète de la « foi » avant d'en parler comme disposition nécessaire à la justification et commencement du salut; définition où l'on ne peut voir autre chose que la foi *stricte* et théologale, sess. VI, c. VI. Denzinger-Bannwart, n. 798. Godoy se réclame aussi de la pensée *commune* des théologiens, et de l'interprétation qu'elle donne de Heb., XI, 6, sur la nature de la « foi » nécessaire à la justification. *Loc. cit.*, n. 44, et 45, p. 376.

TROISIÈME SYSTÈME : Les infidèles négatifs peuvent arriver à la foi par une révélation immédiate. — Au système précédent nous avons opposé ce *principe* des Pères, col. 1835 sq, que si un adulte ne reçoit pas la lumière de la révélation et de la foi conduisant au salut, c'est « *par sa faute*, parce qu'il ferme volontairement les yeux à la lumière et s'en prive ». D'autre part, c'est un *fait*, objecté par les défenseurs du système précédent que bien des adultes se trouvent placés dans de telles circonstances de lieu, de mauvaise volonté des hommes etc., que, forcément et *sans leur faute*, ils restent privés du moyen nécessaire de la prédication, établi par le Christ : les prédicateurs de la révélation n'arrivent pas jusqu'à eux. On concilierait le *principe* avec le *fait*, et avec la nécessité de la foi *stricte*, si l'on admettait que l'infidèle, privé du moyen normal de la prédication sans en être cause par sa liberté, recevrait une *suppléance* qui le conduirait à la foi stricte, et à la justification s'il le veut. Cette suppléance de la prédication, c'est la révélation *immédiate*.

1° *Définitions et explications préliminaires.* — Il agit, bien entendu, de la révélation *proprement dite*, surnaturelle au moins dans son mode. — *a)* On est convenu d'appeler révélation « médiate » celle qui, faite autrefois par Jésus ou ses apôtres, ou même par des envoyés de Dieu plus anciens, qu'ils nous ont garantis, a été transmise depuis l'âge apostolique par une série d'*intermédiaires humains*, soit qu'on les considère *historiquement* comme purement humains et d'après les seules règles de la critique des témoignages, soit qu'on les envisage *théologiquement* comme aidés, pour conserver la révélation, par une assistance de Dieu toute spéciale, tel le témoignage de l'Église nous proposant la révélation antique, et en cela infaillible dans certaines conditions déterminées. Par opposition, on appelle révélation « immédiate » non seulement celle que Dieu fait à l'âme par son action exclusive et directe (immédiate par excellence), mais encore celle qu'il lui fait par le ministère de ses anges. Dans ce dernier cas, il y a sans doute entre Dieu et l'âme un *intermédiaire*, mais *non humain;* un intermédiaire uni à Dieu par la vision intuitive, toujours infaillible, et sachant persuader l'âme de l'origine divine de la révélation qu'il transmet : aussi assimile-t-on cette révélation angélique à celle qui est immédiate par excellence, parce qu'elle est pratiquement, pour qui la reçoit, de la même valeur. Voir Foi, t. VI, col. 135. — Des *hétérodoxes* ont abusé de l'idée de la révélation *immédiate;* ils en ont fait le moyen choisi par la providence pour parler à *tous* les hommes, ou plutôt à *tous* les élus dont naturellement ils étaient, les autres étant laissés sans moyen de salut. Tantôt à la révélation médiate ils substituaient purement et simplement l'immédiate : exemple, les anabaptistes d'Allemagne, qui méprisaient la Bible et la *remplaçaient* par les fausses lueurs et les commandements détestables que Dieu était censé leur donner. Tantôt, chose à peine moins dangereuse en pratique, ils *ajoutaient* à la révélation médiate des Écritures leur prétendue révélation immédiate, se servant de celle-ci pour interpréter celles-là. Voir Foi, col. 143. Il faut soutenir contre ces hérétiques que Dieu ne distribue pas les révélations immédiates avec une telle profusion et si peu de preuves de leur réalité; mais cela n'empêcherait pas d'admettre, comme une explication de sa volonté sérieuse du salut de tous, qu'il les donne aux infidèles négatifs qui en ont rigoureusement besoin pour leur justification et leur salut, au moins s'ils n'y mettent pas d'obstacle volontaire. D'autant plus que le contenu d'une telle révélation n'est pas grand, ni composé d'étrangetés capables de troubler la société ou du moins le cerveau des hommes sans culture, comme dans l'exemple des fanatiques, mais comporte seulement un très petit nombre de vérités chrétiennes, celles qui sont « de nécessité de moyen ». D'ailleurs la « révélation » quand ce mot signifie le témoignage divin ayant pour but d'obtenir l'acte de foi, n'exige pas essentiellement du neuf, de l'inédit, dans son contenu; mais une vérité bien connue dans le monde chrétien, et depuis longtemps *révélée*, peut l'être un million de fois encore au bénéfice des pauvres infidèles. *Ibid.*, col. 124, — *b)* D'autres hétérodoxes confondent la révélation *publique*, base *nécessaire* de notre foi, avec la révélation *privée*, qui est loin d'avoir la même *nécessité*, tellement que ceux au moins à qui elle n'est pas immédiatement faite peuvent, sans nuire à leur salut, s'abstenir de l'étudier ou de chercher à la croire. *Ibid.*, col. 145 sq. Mais dans la solution orthodoxe du problème des infidèles, qu'en ce moment nous examinons, il ne peut y avoir aucune confusion avec la révélation proprement *privée*, puisque l'*objet*, que cette solution suppose révélé immédiatement à l'infidèle, se compose des *vérités* les plus *nécessaires* à la justification et au salut de *tous* les hommes, donc appartenant par excellence à la révélation *publique;* tandis que la révélation *privée* aurait pour objet, par exemple, l'assurance du salut de la per-

sonne à qui elle est faite, ce qui n'intéresse pas la révélation publique. *Ibid.*

2° *Principaux défenseurs de cette solution.* — 1. *Pères grecs.* — *a)* Saint Basile parle de ces infidèles (négatifs) «qui se servent bien des mouvements naturels » et dit : « S'ils accomplissent vraiment et sincèrement le bien qu'ils peuvent connaître et faire, Dieu leur donne ce qu'il a donné à Corneille, (favorisé de la vision d'un ange,) et ne leur reproche point leur passé comme une coupable négligence (du précepte de la foi,) puisque cela n'est pas arrivé par leur faute. » *Regulæ breviores*, interrog. 224, *P. G.*, t. XXXI, col. 1231. Un docteur célèbre de la Sorbonne, familiarisé avec les Pères grecs, Isaac Habert, cite ce texte, et dit « que les théologiens, à la suite de saint Thomas, ont de quoi confirmer par là ce qu'ils déclarent si souvent, qu'à un infidèle qui vivrait honnêtement Dieu ou bien enverrait un ange, etc. » *Theologia græcorum Patrum de gratia*, l. I, c. XXIV, n. 6, Wurzbourg, 1863, p. 126. Saint Basile suppose que Corneille était encore infidèle, quand il eut cette apparition; ce point, nié par d'autres, est ici d'importance secondaire pour la pensée générale de ce Père. — *b)* Saint Jean Chrysostome, qui fait la même supposition sur Corneille, dit de lui : « Parce qu'il avait fait avec soin tout ce qui dépendait de lui, Dieu a ajouté le reste. » C'est déjà l'axiome célèbre en théologie, dont nous reparlerons, *Facienti quod in se est*, etc. Le saint docteur l'applique à tous les infidèles, ce qui est d'ailleurs conforme à ce qu'il a dit sur Joa., I, 9, à savoir, que tout homme est éclairé par le Christ, à moins que par ses œuvres mauvaises il se prive librement de ce don. Voir col. 1837. Il s'adresse ensuite à ceux qui osent rejeter la faute sur la Providence, et que l'on entend dire : « Comment Dieu a-t-il laissé en dehors de la foi tel païen probe et sincère? » — « Ne dites pas cela, leur répond Jean Chrysostome, car d'abord cette sincérité, celui-là seul peut en être certain, qui sonde les cœurs qu'il a créés; et puis, il peut bien arriver que cet homme, qui ne néglige pas ses intérêts matériels ni les choses de ce monde, donne peu de soin à ses intérêts spirituels et aux choses de la conscience... Ce soin est obligatoire pour tous. » *Homil. in Rom.*, homil. XXVI, n. 3, *P. G.*, t. LX, col. 641. — *c)* Peu après, au V^e^ siècle, le moine saint Nil, très consulté pour sa science scripturaire et théologique, répondait à Maximien : « En toute nation, quiconque craint Dieu et pratique la justice, lui est agréable. Act., X, 35. Oui sûrement, il sera agréé du Seigneur, et non pas repoussé, celui qui en temps opportun se réfugie dans l'honneur qu'il rend à la très sainte science de Dieu (en lui demandant de l'instruire). Dieu ne le laissera pas mourir dans l'ignorance, mais l'acheminera vers la vérité, et l'illuminera de la lumière de sa science, comme il a fait pour Corneille, à propos duquel le bienheureux Pierre a prononcé les paroles susdites. » *Epist.*, l. I, epist. CLIV, *P. G.*, t. LXXIX, col. 145. Et la *révélation immédiate* ou *vision* qui amena ces paroles sur les lèvres de l'apôtre complétait celle du centurion. — *d)* Enfin le grand mystique et théologien grec, qui s'est caché sous le nom de Denys l'Aréopagite, nous explique l'élément *angélique* dans les révélations immédiates. « Les anges, dit-il, reçoivent premièrement en eux l'illumination divine et, comme l'indique leur nom d'*envoyés*, nous transmettent les révélations que nous recevons. » Ainsi la loi mosaïque, souvent présentée dans la Bible comme la parole de Dieu à Moïse en taisant tout intermédiaire, « a été transmise par les anges, Gal., III, 19; Act., VII, 53; et *avant* comme *depuis* le don de la loi, on a vu les anges diriger l'homme dans ses actions, le ramener de l'erreur ou de la vie profane au droit chemin, et manifester (aux prophètes) les mystères surhumains, les visions cachées, les prédictions divines. » *De cælesti hierarchia*, c. IV, *P. G.*, t. III, col. 180. « Le divin mystère de l'amour de Jésus pour les hommes a été révélé d'abord aux anges, puis par eux à nous. » Et il cite les apparitions de Gabriel à Zacharie, à Marie, les anges de la nuit de Noël; celui qui apparut souvent à Joseph, gardien du divin Enfant; Jésus lui-même fortifié par un ange dans son agonie. *Ibid.*, col. 181. Plus loin il passe au rôle des anges chez les *infidèles*. Il montre par l'Écriture que non seulement les Juifs, mais *toutes* les nations avaient leur ange *protecteur du pays;* ainsi les illuminations divines ne leur manquaient pas. « L'égarement idolâtrique n'est pas venu de leur délaissement, mais de leur libre volonté, de leur égoïsme, de leur opiniâtreté dans un culte absurde. » Souvent les Juifs en ont fait autant; mais ils ont eu *plus* de secours. « Les diverses nations avaient toutes pour premier principe le même Dieu, auquel les anges, préposés à chaque nation, ramenaient ceux qui voulaient les écouter. » Dieu n'a point partagé le règne du monde avec les faux dieux, gardant pour lui les seuls Juifs : à ceux-ci il a préposé l'archange Michel, aux autres nations d'autres anges. *Ibid.*, c. IX, col. 260, 261. Cf. Daniel, X, 13-21.

2. *Pères latins.* — *a)* Saint Augustin a déjà des considérations semblables à celles que devait développer plus tard le pseudo-Denys. *De civitate Dei*, l. VII, c. XXXII; l. XVIII, c. XLVI, *P. L.*, t. XLI, col. 221, 609. Voir Capéran, *Problème des infidèles*, p. 130. Ailleurs, parlant des anciens philosophes qui, ayant connu Dieu par ses ouvrages, ne l'ont pas glorifié comme Dieu, Rom., I, 21 : « Ils n'ont pas été jugés dignes, dit-il, de recevoir l'annonce de ces dogmes par les saints anges, soit extérieurement par les sens du corps soit par des révélations à l'intérieur de l'âme, comme en ont reçu nos pères (les patriarches, tels qu'Abraham) doués d'une vraie piété. » *De Trinitate*, l. IV, c. XVII, *ibid.*, t. XLII, col. 903. C'est indiquer que ces philosophes, au besoin, auraient eu de ces révélations extraordinaires, s'ils n'en avaient pas été indignes par toute leur vie, décrite par l'apôtre au chapitre cité. Ailleurs encore, à propos des révélations *immédiates* qui n'ont pas cessé de se faire dès l'origine du genre humain », il dit : « Quand on voit participer à ce don mystérieux, *sacramentum*, au témoignage même des saints Livres hébraïques, tels hommes qui n'étaient ni de la race d'Abraham, ni du peuple d'Israël, ni agrégés à ce peuple (Job, par exemple) pourquoi ne croirait-on pas que dans les autres nations dispersées sur la terre il y ait eu des cas semblables, bien qu'on ne lise rien là-dessus dans les auteurs juifs? » *Epist.*, CII, *ad Deogratias*, n. 15, *P. L.*, t. XXXIII, col. 376. Enfin, peu avant sa mort et réfutant les semi-pélagiens, il soutient toujours les révélations *immédiates*, faites aux infidèles *per ipsum Deum vel per angelos, nullo sibi homine prædicante* : on ne peut être plus clair. Mais il les estime « très peu nombreuses.... *relativement* à la multitude de ceux qui croient à la parole de Dieu par un intermédiaire humain », *multis... donatum ut Deo per homines credant. De dono perseverantiæ*, n. 48, *P. L.*, t. XLV, col. 1023. — *b)* L'auteur du *De vocatione omnium gentium* se demande pourquoi Dieu a permis que la prédication de l'Évangile ne fût pas donnée aussitôt à toutes les nations, et même en a positivement exclu ou plutôt retardé telle et telle pour un temps. Matth., X, 5, Act. XVI, 6, 7. Au « mystère insondable » des inégalités de la prédestination appartiennent « ces retards des illuminations (de la foi), qui font rester beaucoup d'hommes dans l'infidélité, non seulement chez les peuples lointains, mais encore dans les villes où il y a des fidèles, et où l'on voit des gens attaquer la foi chrétienne, qui plus tard deviendront chrétiens : pourquoi Dieu laisse-t-il si longtemps dans l'erreur ceux qu'à la fin il convertira vieillards? » etc — Dans les siècles avant Jésus-Christ « *cette même grâce* n'a pas

manqué au monde. Le peuple d'Israël était l'objet de soins spéciaux... Mais l'éternelle bonté du Créateur n'abandonnait pas les autres, et ne laisssait pas de les avertir par des signes... En comparaison du peuple choisi et des plus favorisés, ils paraissent avoir été rejetés, mais non, jamais ils n'ont été destitués des bienfaits manifestes ou *occultes*. » Et après avoir cité Act., XIV, 14 sq., il parle de l'admirable beauté du monde créé, et des autres bienfaits qui s'y rattachent, « par lesquels Dieu donnait aux cœurs humains comme les tables de la loi éternelle. » Puis il conclut : « Ce qu'en Israël faisaient la constitution de la loi mosaïque et les *oracles des prophètes*, le témoignage universel de la création et les *miracles* de la bonté de Dieu l'ont toujours fait dans toutes les nations. » l. II, c. III, IV, *P. L.*, t. LI, col. 689-691. Il continue : « Mais puisque dans le peuple juif *personne* n'a été *justifié* que par la grâce au moyen de l'*esprit de foi*, ces hommes qui dans toute autre nation et à quelque date que ce soit ont réussi à plaire à Dieu, peut-on douter que ce même esprit (de foi) cette même grâce de Dieu, les ait distingués (de ceux qui restaient dans l'infidélité)? Cette grâce moins abondante et plus cachée, *occultior*, n'a été refusée à aucun siècle, *une* dans sa *vertu*, diverse dans sa quantité. » *Ibid.*, c. V, col. 691. Enfin : « Cette assistance divine, *opitulatio*, s'exerçant d'innombrables manières, manifestes ou *occultes*, est offerte à tous. Que beaucoup la refusent, cela vient de leur malice; que beaucoup l'accueillent, cela vient de la grâce divine et de la volonté humaine. » *Ibid.*, c. XXXVI, col. 711. Une remarque sur ce mot « occulte », *occultior (modus)*, plusieurs fois répété dans ces passages : il doit s'appliquer, au moins partiellement, à ces révélations *immédiates* et personnelles, qui sont *cachées*, que le public *ignore*. Et c'est bien en ce sens que le mot *occultior* apparaît clairement dans saint Augustin, dont cet auteur était évidemment le disciple. « Depuis le commencement du genre humain, » dit le grand docteur, parlant des païens comme des patriarches et de la race choisie, « tantôt d'une manière plus cachée, *occultius*, tantôt d'une manière plus manifeste, *evidentius*, suivant qu'il convenait aux circonstances, au temps, la prophétie (la révélation) n'a pas cessé de se faire, et les croyants ne lui ont pas manqué. » *Epist. ad Deogratias* (ou *Sex quæstiones contra paganos*), *loc. cit.* — *c)* Saint Grégoire le Grand explique dans Daniel, X, 13-21, comment les anges tutélaires des diverses *nations*, malgré leur sainteté et leur céleste béatitude sont représentés comme en guerre, les uns avec les autres, quand ils ne font que débattre pacifiquement entre eux les intérêts surtout spirituels de leurs clients respectifs, tant que la décision divine sur les événements en jeu ne leur est pas communiquée; ce qui rend très probable que ces puissants défenseurs des intérêts spirituels dans les pays même païens fassent au moins à quelques-uns de leurs clients la révélation si nécessaire au salut. *Moral.*, l. XVII, n. 17; *P. L.*, t. LXXVI, col. 19, 20. Sur ces anges tutélaires des *nations*, voir la savante dissertation de Petau, *Dogmata, De angelis*, l. II, c. VIII, Bar-le-Duc, 1868, t. IV, p. 140 sq.

3. *Docteurs scolastiques du moyen âge, avant saint Thomas ou de son temps.* — Avant de concentrer notre attention sur saint Thomas et pour le mieux comprendre, nous étudierons son époque en citant quelques célèbres docteurs qui l'ont précédé ou qui ont vécu de son temps, chez lesquels on trouve plus ou moins clairement exprimé ce moyen d'une *révélation immédiate* pour expliquer la foi et le salut de certains infidèles. — *a)* Alexandre de Halès, voir t. I, col. 772 sq., pose cette objection : « Si la foi à l'incarnation (ou au médiateur) est nécessaire au salut, il semble que tous *les anciens philosophes* sont universellement damnés, faute d'avoir connu la révélation de ce mystère. Mais une telle damnation n'est pas juste, et on le prouve : Personne ne pèche en une chose qu'il ne peut éviter, ainsi dans le cas de l'ignorance invincible. Or ils avaient l'ignorance invincible de ce mystère, soit parce qu'ils ne pouvaient pas le déduire des principes de la raison naturelle; soit parce que la révélation du mystère n'était pas à leur portée. Donc ils n'ont pas péché dans cette ignorance; et l'on en dira autant des autres païens avant le Christ. » Il répond, ad 1um : « S'il s'agit des philosophes dont parle saint Paul, Rom., I, 21, 22, des philosophes coupables, aveuglés parce qu'ils usurpaient la gloire qui revient à Dieu, à ceux-là le mystère n'a pas été révélé; car l'enflure de l'orgueil est l'obstacle de la vérité, comme dit saint Grégoire. Quant aux bons philosophes, je crois que la révélation leur a été procurée, soit par la sainte Écriture qui existait chez les Juifs, soit par une *prophétie* ou une *inspiration intérieure*, comme cela a eu lieu pour Job et ses amis; car Dieu résiste aux orgueilleux, et il accorde sa grâce aux humbles. Jac., IV, 6. On peut en dire autant des autres païens, peu instruits. » Puis il rappelle d'après Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XXV, que même chez les Juifs, la multitude des « simples » n'était pas tenue d'avoir la foi *explicite* à l'incarnation. *Sum. theol.*, III^{a}, q. LXIX, a. 3, § *Sequitur* 2^{a} *pars*, Venise, 1575, fol. 302. Cette affirmation du Lombard et de plusieurs de ses commentateurs est fondée sur saint Augustin lui-même, bien compris.

b) Albert le Grand, voir t. I, col. 666 sq., rapporte une objection semblable : « Supposons, avant Jésus-Christ, un homme à qui aucune révélation n'a été faite et qui observe ce que lui dicte le droit naturel : il sera certainement sauvé, d'après l'apôtre. Rom., II, 27. La foi du médiateur n'est donc pas nécessaire. » Il y répond : « Les théologiens disent communément qu'il est impossible qu'un homme ait fait suffisamment ce qui était en lui pour se préparer, et qu'il ne reçoive pas soit une révélation de Dieu (immédiate), soit un enseignement venant des hommes inspirés (révélation médiate), soit quelque signe du médiateur. Et je pense que cela est vrai, à cause de la providence de Dieu préparant également ses bienfaits pour tous et les présentant à tous, pourvu que nous soyons prêts à les recevoir. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, a. 2, ad 6um, édit. Vivès, 1894, t. XXVIII, p. 477, — L'apôtre, à l'endroit cité par l'auteur de l'*objection*, dit que l'infidèle, s'il observe la Loi, c'est-à-dire ce qu'il connaît du Décalogue par la lumière de sa raison, *jugera* le Juif qui ne l'observe pas, c'est-à-dire *le fera condamner*, au dernier jugement de Dieu. Mais saint Paul ne se propose pas d'expliquer toutes les conditions nécessaires du salut des infidèles, et ne dit pas que l'observation de la loi naturelle y suffise. Voir col. 1821, 1822 sq.

c) Saint Bonaventure, voir t. II, col. 962 sq., pose à peu près la même objection à propos de l'époque dite « de la loi de nature », qui a précédé la loi mosaïque et les révélations explicites et publiques des prophètes sur le médiateur à venir. « Au temps de la loi de nature, dit l'objection, les hommes ne pouvaient trouver par eux-mêmes la connaissance du médiateur, il n'y avait personne pour les en instruire extérieurement, et les révélations prophétiques n'avaient pas encore commencé. Il semble donc qu'alors on n'était pas tenu de croire au médiateur, et qu'on pouvait se sauver sans cette foi. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, a. 1, q. II, obj. 6^{a}. Quaracchi, c, III, p. 540, « Tous n'étaient pas obligés absolument à la foi *explicite* de ce mystère, répond le grand docteur franciscain. Toutefois il est indubitable que l'on pouvait avoir du médiateur une certaine connaissance en rapport avec les besoins du temps. » Et voici la preuve qu'il en donne : « La grâce divine

était offerte à tous; la nature humaine pouvait, par la considération même de sa misère et de sa mauvaise inclination, *curvitatis*, suggérer l'idée (de la chute et) d'un Sauveur à venir; .. on pouvait recevoir un certain enseignement général des hommes renommés pour leur culte de la divinité. » Enfin l'auteur fait entrevoir un autre secours, la révélation immédiate, en ces termes : « l'inspiration de Dieu, qui s'offre à tous ceux qui le cherchent humblement. » *Ibid.*, ad 6, p. 541.

d) Gilles de Rome, voir t. VI, col. 1358 sq., pose la question d'une manière plus générale pour toutes les époques du monde. « Les damnés peuvent-ils se plaindre de Dieu? Non, répond-il; car sans parler des enfants, parce qu'ils ont un sort différent, n'ayant pas la peine du sens, (nous l'avons prouvé, en traitant du péché originel, et montré par là qu'ils n'ont pas à se plaindre de la Providence, mais plutôt à s'en louer), et en parlant donc des seuls adultes, où reste la difficulté, nous pouvons soutenir, qu'ils n'ont pas à se plaindre, de Dieu... En effet, et nous devons pieusement le croire, si un adulte quelconque faisait tout son possible, *Dieu lui montrerait le chemin de la vérité*, lui ferait miséricorde, et il serait sauvé. Les damnés doivent reconnaître que Dieu leur a souvent inspiré le bien, mais que toujours, hommes à la tête dure, ils se sont détournés de lui. Qu'ils se plaignent donc d'eux-mêmes, et non pas de lui. » Et il cite Matth., XXII, 37. *Comment. in Epist. ad Rom.*, Rome, 1555, c. IX, lect. XXXI, n. 9, fol. 63.

4. *Saint Thomas* emprunte à ceux qui l'ont précédé, Pères de l'Église et docteurs scolastiques, plusieurs faits généraux et principes féconds qu'il développe, au bénéfice de la question du salut des infidèles, et notamment : *a)* le fait d'une révélation *immédiate* aux infidèles, dans certaines conditions; *b)* le principe du *Facienti quod in se est; c)* le principe des *majores* et des *minores*, qui regarde la nécessité de précepte.

a) Révélation immédiate. — Il pose avant tout le principe de la nécessité de la révélation et de la foi stricte, établi plus haut contre le premier système. Voir col. 1828. « Le détail explicite de ce que l'on doit croire, *explicatio credendorum*, dit-il, est donné par la révélation divine : car les objets de foi, *credibilia*, dépassent la raison naturelle. Or la révélation, suivant un certain ordre, descend des supérieurs aux inférieurs, par exemple, des anges aux hommes, et des anges supérieurs aux anges inférieurs, comme le montre Denys dans la *Hiérarchie céleste*, c. IV et VII. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 6. Et dans l'article suivant, notre docteur rapporte cette objection : « Beaucoup de gentils ont obtenu le salut par le ministère des anges, comme l'affirme Denys au c. IX (cf. IV). Or les gentils n'ont pas eu la foi au Christ, explicite ou implicite, car aucune révélation ne leur en a été faite, semble-t-il. Donc la foi à l'incarnation du Christ, (surtout) explicite, ne semble pas avoir été nécessaire à tous pour le salut. » Saint Thomas, dans sa réponse, se garde bien de concéder que dans ce « ministère des anges » auprès des païens, dont parle Denys, la révélation immédiate n'ait eu aucune part. Au contraire, il allègue des faits scripturaires, ou admis par diverses traditions, qui témoignent de révélations et de prédictions adressées aux païens : « Beaucoup de gentils, dit-il, ont montré par leurs prédictions les révélations qui leur avaient été faites sur le Christ. Ainsi Job sur le Rédempteur, XIX, 25. La Sibylle elle-même a prédit certains détails sur le Christ, au témoignage d'Augustin, *Cont. Faustum*, l. XIII, c. XV, etc. » *Ibid.*, art. 7, ad 3um. — Mais ce n'est pas seulement *avant* Jésus-Christ, que saint Thomas admet des révélations immédiates faites aux infidèles. C'est encore *après*, et dans n'importe quel pays. Après avoir parlé des enfants et des faibles d'esprit, qui n'ayant pas l'usage de la raison ni du libre arbitre, parviennent au salut par le baptême sans aucun acte de foi, il dit : « Quiconque a l'usage du libre arbitre... doit pour son salut produire des actes des vertus. Or tous les actes des vertus dépendent de l'acte de foi... Et la foi ne peut produire son acte qu'en *connaissant* d'une manière *déterminée et explicite* une vérité de foi... Donc pour tout homme ayant l'usage du libre arbitre, avoir la foi explicite de quelque chose est de nécessité de salut... En ce qui est nécessaire au salut, *jamais* Dieu ne manque ou n'a manqué à celui qui cherche à se sauver, s'il n'y a pas *de sa faute*. Conclusion de tout cela : le détail explicite des articles qui sont de nécessité de salut sera fourni à l'homme par la providence divine, soit au moyen d'un prédicateur de la foi, comme pour Corneille, Act., X, soit au moyen d'une *révélation* (immédiate), laquelle étant supposée il est au pouvoir du libre arbitre d'arriver à l'acte de foi. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, q. 2, a. 1, sol. 1, et ad 1um. A une objection qui disait ensuite : « Personne n'est damné pour ce qu'il ne peut éviter; or quelqu'un né dans les forêts, ou parmi les infidèles, ne peut avoir une connaissance distincte d'aucun article de foi; il n'a personne pour l'enseigner, et n'a jamais entendu parler de foi; il n'est donc pas damné, et cependant n'a *aucune* foi explicite; elle n'est donc pas nécessaire. » Le saint docteur répond : « S'il faisait son possible, *faceret quod in se est*, pour chercher son salut, Dieu y pourvoirait d'une des manières susdites. » *Ibid.*, ad 2um. Plus tard il répondra avec plus d'énergie encore à une objection semblable : « C'est à la divine Providence de fournir à qui que ce soit les moyens nécessaires de salut, *pourvu qu'il n'y mette pas obstacle.* Si donc cet homme suivait comme guide la raison naturelle pour chercher le bien et éviter le mal, on doit tenir pour *très certain* que Dieu lui *révélerait par une inspiration intérieure* les choses qu'il est nécessaire de croire, ou dirigerait vers lui quelque prédicateur de la foi, comme il a envoyé Pierre à Corneille, Act., X. » *Quæst. disput. de veritate*, q. XIV, a. 11, ad 1um.

Remarquons dans ces passages ce grand principe des Pères, que l'adulte ne peut être privé des moyens nécessaires de salut si ce n'est « par lui-même », par sa propre *faute*, par l'*obstacle* qu'il y met. Voir col. 1835 sq. — Remarquons encore, dans le dernier passage, que le mot d'inspiration intérieure, bien qu'assez vague par lui-même, est pris par saint Thomas dans le sens précis d'une *révélation* des choses qu'il est nécessaire de *croire*. Une telle inspiration ou révélation, sollicitant un acte de foi, acte dont le motif essentiel est l'autorité du *témoignage divin* reconnu comme tel, exige d'avoir un caractère *miraculeux* d'une manière ou d'une autre : car le miracle est le seul signe qui puisse faire reconnaître avec certitude que Dieu lui-même atteste à l'homme telle vérité, et qu'il faut la croire sur son témoignage.

Nous ne saurions donc souscrire à l'explication que M. Capéran donne de l' « inspiration intérieure » telle que l'expose ce passage de saint Thomas. *Le problème du salut des infidèles, essai théologique*, Paris, 1912, p. 95 sq. Il rejette d'abord, comme « invraisemblable » ou « inutile », l'intervention d'un ange. S'il admet les bonnes inspirations de l'ange gardien, c'est en supposant que l'homme n'en a *jamais* conscience, comme le montre le texte de saint Thomas : *non quicumque illuminatur ab angelo, cognoscit se ab angelo illuminari*, *Sum. theol.*, Ia, q. CXI, a. 1, ad 3um. — Or saint Thomas ne dit pas que l'homme ne sait *jamais* qu'il est illuminé par un ange; il dit qu'il ne le sait pas toujours, ce qui est fort différent. Il ne nie donc pas le cas miraculeux où l'homme saurait, avec une certitude inéluctable qui est elle-même un signe, qu'un être supérieur parle intérieurement à son âme, et lui transmet le témoignage de Dieu sur telle ou telle vérité. Et peu importe que les vérités de

nécessité de moyen comprennent la Trinité et l'Incarnation, ou non : quand il ne s'agirait que de « l'existence de Dieu rémunérateur surnaturel » *ibid.*, p. 96, encore faudrait-il savoir, par un signe miraculeux, que c'est Dieu qui *parle*, par un ange ou sans un ange, et qui nous fait la *promesse* d'une telle rémunération, bien différente de celle que pourrait entrevoir la raison philosophique ou vulgaire. Ajoutez-y la Trinité et l'Incarnation, ce n'est qu'une question de plus ou de moins dans l'objet révélé, et l'on ne voit pas sur quoi s'appuie M. Capéran pour dire : « S'il s'agit d'initier l'infidèle à la sublimité des principaux mystères chrétiens, nous ne voyons plus commentune simple illumination intérieure y suffirait » *Ibid.* La puissance divine ne peut-elle en dire autant à l'intérieur de l'âme qu'en dirait à l'oreille la voix d'un catéchiste? Ayant ainsi traité l'inspiration intérieure d'une ou plusieurs vérités de foi, notre auteur se montre encore plus sévère pour les « angélophanies » : « L'apparition d'un ange, dit-il, est un grand *miracle* et qui serait à renouveler fréquemment. » Un miracle! Mais de toute manière il en faut un, comme signe et motif de crédibilité, miracle intérieur ou extérieur, petit ou grand miracle, pour arriver raisonnablement et prudemment à l'acte de foi. Voir Foi, t. VI, col. 141, 142; 171 sq.; 183 sq.; 189 sq. Ce n'est pas d'ailleurs que nous tenions à l'apparition d'un ange aux sens extérieurs plus qu'à un autre miracle ou à tout autre mode de révélation. Quant à la *fréquence* des miracles vu le grand nombre des infidèles qui n'ont pas de prédicateur, nous répondons plus loin à cette objection. Voir col. 1862 sq. — Mais les anges, ajoute-t-on, n'ont pas le droit de faire concurrence à l'Église. « L'Église est *seule* appelée à porter à toutes les âmes rachetées le message évangélique. » — *Normalement*, oui; ce qui n'empêche pas une suppléance *extranormale*. La distinction est de M. Capéran lui-même, p. 86 sq. — Remarquons enfin, sur le même passage du *De veritate*, que l'on ne peut traiter le cas de ce sauvage dans les forêts de « cas chimérique », ni prétendre que cet homme « créerait lui-même sa religion. » *Ibid.*, p. 95, 97. Car on suppose avec saint Thomas, ici ou dans les passages correspondants, des secours qui aident la raison naturelle, d'abord à concevoir l'existence de Dieu et quelque chose de la loi morale, et enfin, si cet homme utilise les premiers secours avec bonne volonté, une révélation des vérités de nécessité de moyen, avec signes de crédibilité suffisants. C'est, si l'on veut, un cas *extrême*, pour montrer jusqu'où va la volonté salvifique de Dieu et la réalisation certaine de sa promesse : mais ce n'est pas un cas chimérique ni impossible; et ce sauvage ne créerait pas lui-même sa religion; il la recevrait. — D'ailleurs M. Capéran commente très à propos un autre article du grand docteur, sur la foi du premier homme. *Ibid.*, p. 104, 105. Saint Thomas oppose à la « parole extérieure de Dieu par les *prédicateurs* » la « parole intérieure où il nous parle par l'*inspiration interne*. » A cette double *locutio* répond « un double *auditus*, par lequel la foi naît dans les cœurs »; ainsi la foi reste toujours *ex auditu*, Rom., x, 17. Audition extérieure « chez les fidèles qui reçoivent la prédication des autres hommes »; audition « intérieure chez ceux qui ont les premiers reçu et enseigné la foi (la révélation), comme les prophètes, cf. Ps. LXXXIV, 9, *Audiam quid loquatur in me Dominus...* Or Adam le premier a eu la foi, et a entendu Dieu l'en instruire; et c'est donc par la parole intérieure qu'il a dû avoir en lui la foi. » *Quæst. de verit.*, q. XVIII, a. 3.

b) Le principe du « Facienti quod in se est... ». — Nous venons de le trouver sous la plume de saint Thomas, avec la distinction impliquée par ce principe entre le secours éloigné, *remote sufficiens* et le secours prochain, *proxime sufficiens*, et la *liaison infaillible* supposée entre les deux. Voir col. 1852. A un infidèle qui se conduit bien suivant la lumière de la « raison naturelle » (secours éloigné) la lumière « de la révélation et de la foi » (secours prochain) « sera fournie *très certainement*. » *De veritate*, q. XIV, a. 11, ad 1um; cf. ad 2um. Déjà le maître de saint Thomas, Albert le Grand présentait le principe en question comme la pensée « commune » des théologiens. Voir col. 1850. Et plusieurs Pères l'avaient nettement exprimé, comme saint Basile, saint Jean Chrysostome. Voir col. 1847. Ailleurs, le docteur angélique ajoute cette idée, qu'en acceptant le premier secours on se *prépare* au second : « Par la raison naturelle on peut *se préparer* même à avoir la foi; de là cet adage : si quelqu'un, né parmi les nations barbares, fait *quod in se est*, Dieu lui révélera ce qui est nécessaire au salut par l'inspiration qu'il lui donnera, ou par le docteur qu'il lui enverra. » *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. 1, a. 4, ad 4um. Cet acte de « *se préparer* à la foi (divine) par la raison naturelle », c'est ce que les modernes appellent une *disposition négative*, sans influence *méritoire* ni même proprement *causale*, enlevant seulement un obstacle. Observons d'ailleurs, qu'il y a en cet endroit du commentaire sur les *Sentences*, des phrases qui pourraient sembler semi-pélagiennes, si l'on ne remarquait dans la conclusion finale quelle est la théorie que saint Thomas a uniquement en vue d'attaquer : « Il ne faut donc pas, conclut-il, que l'*habitus fidei* précède la préparation à la grâce qui nous rend agréables à Dieu (la grâce sanctifiante); mais l'homme peut (sans élévation surnaturelle de ses facultés) se préparer en même temps à avoir la foi et les autres vertus et la grâce (sanctifiante) » *Ibid.* Nous avons donc le droit de ne voir là qu'une préparation *négative*. Elle se fait « par la raison naturelle, par le libre arbitre. » D'ailleurs elle n'exclut pas une grâce d'ordre naturel, par exemple celle appelée plus tard surnaturelle *quoad modum*, pour aider les infidèles contre les difficultés. Notre docteur, dans le corps de l'article, constate « deux sens du mot *grâce* : » d'abord « un don habituel reçu dans l'âme » (exemple la grâce sanctifiante, ou l'*habitus fidei*); puis une excitation providentielle quelconque, *quodcumque excitativum voluntatis exhibitum homini ab ipsa divina providentia..., quidquid hominem excitaverit ad convertendum se...*; une intervention (probablement *extraordinaire* et miraculeuse) de Dieu *en nous*, pour *produire* l'acte libre qui nous prépare, *ipse actus liberi arbitrii, quem Deus in nobis facit, quo... præparamur.* Il fait observer qu'un tel acte, n'étant pas *méritoire*, n'a pas besoin de « dépasser la nature humaine », comme la dépassent les actes salutaires, surnaturels *quoad substantiam*. Cette doctrine de la disposition *négative* par un acte *naturel*, quelques-uns ont prétendu que saint Thomas l'avait rétractée dans la *Somme.*, Ia — IIæ, q. CIX, a. 6, ad 2um, et q. CXII, a. 3, où il entend le *Facienti quod in se est* d'une disposition *positive*, l'homme agissant sous l'action de la grâce surnaturelle *quoad substantiam*. Mais ce n'est pas une rétractation, parce que saint Thomas traite là un sujet différent. Il y parle d'une disposition à la « grâce » non plus *actuelle*, mais *habituelle*, et certes pour la grâce habituelle tout le monde exige comme lui une disposition *positive*, et dépassant les forces de la nature. C'est la remarque de Suarez, *De gratia*, l. IV, c. XV, n. 4, édit. Vivès, t. VIII, p. 329.

c) Le principe des majores et des minores, selon lequel *il suffit* dans une certaine mesure aux moins instruits *de partager implicitement la foi des plus instruits*, quant à son *objet*. — En soutenant que *tous* peuvent et doivent croire *explicitement* quelque chose qui est « de nécessité de salut », saint Thomas ne soutient pas, nous venons de le voir, qu'il en soit de même à l'égard d'autres vérités, dont sans doute la foi *expli*

cite est obligatoire pour les chrétiens plus instruits et surtout pour les pasteurs des âmes, mais qu'il peut suffire à plusieurs de croire *implicitement*. Ce principe avait été énoncé par le Maître des Sentences, à l'endroit commenté plus haut par saint Thomas, l. III, dist. XXV, § *De fide simplicium :* « Même dans l'Église, dit le Lombard, il y a des gens d'une faible capacité qui ne peuvent distinguer ni assigner les divers articles du symbole, mais pourtant croient tout ce que le symbole contient; car ils croient ce qu'ils ignorent, ayant une foi voilée dans le mystère (une foi implicite). Ils *croient tout ce que croit l'Église.* » Et il en était de même, continue-t-il, dans l'Ancien Testament : « On adhérait humblement à la foi des plus grands » c'est-à-dire des patriarches et des prophètes. Cette répartition des croyants en *majores* et *minores* suivant leur connaissance distincte ou confuse de la plupart des articles de foi, les uns étant chargés de garder et d'enseigner la foi, les autres de les suivre, fut dès lors adoptée par la scolastique. Saint Thomas l'explique ainsi : « Quand un certain nombre de vérités sont contenues virtuellement dans une seule, on dit qu'elles y sont *implicitement*, comme les conclusions dans leurs principes. Ainsi, celui qui connaît quelques principes généraux a une connaissance *implicite* de toutes les conclusions particulières (qui en peuvent sortir); mais de celui qui considère *actuellement* ces diverses conclusions, on dit qu'il en a une *connaissance explicite.* » De même, poursuit-il, on dira que nous *croyons implicitement* des articles de foi, « quand nous donnons notre adhésion à certains principes généraux qui les contiennent : par exemple, celui qui croit que la foi de l'Église est vraie, par là même croit implicitement chacune des vérités qui forment le contenu de cette foi de l'Église... Il est possible à quelqu'un en cette vie de connaître explicitement tout ce qui est proposé, dans l'état actuel, au genre humain en guise de rudiments par lesquels il soit à même de se diriger vers sa fin (dernière et surnaturelle); et l'on dit de la foi de celui-là, qu'elle est parfaite quant à son détail explicite, *explicationem.* Mais cette perfection ne peut appartenir à tous; aussi des degrés sont-ils établis dans l'Église, en sorte que les uns sont au-dessus des autres pour les instruire dans la foi. Ce ne sont donc pas tous les hommes, qui sont tenus de *croire explicitement* tout ce qui est dogme de foi, mais seulement ceux qui sont institués comme instructeurs des autres, tels les prélats et ceux qui ont le soin des âmes. » *Quæst. de Verit.*, q. XIV, a. 11. Saint Thomas ajoute une remarque importante sur les pays *infidèles*, qu'à cet endroit il considère avant Jésus-Christ : « Chez eux, pas d'instructeurs établis pour enseigner la foi divine ; aussi, quelle que fût leur sagesse dans les choses temporelles, il faut les mettre *tous* au nombre des *minores*. Il leur *suffisait* donc (pour le salut) d'avoir *implicitement* la foi au Rédempteur ou bien dans la foi des prophètes (ils pouvaient savoir qu'ils avaient *révélé*, et adhérer implicitement à ces révélations), ou bien dans la *divine providence* elle-même. » *Ibid.*, ad 5um. Pour comprendre ces derniers mots, rappelons-nous que, plus haut, dans le corps de l'article, l'auteur a dit : « Tout fidèle doit croire *explicitement* quelque chose, ce sont les deux points signalés par l'apôtre, Hebr., XI, 6. Donc tout homme, à quelque temps qu'il appartienne, est tenu de croire explicitement que Dieu existe, et qu'il a la providence des choses humaines. » On le voit, ce dernier objet de foi équivaut, pour saint Thomas, au *remunerator* de saint Paul. Enfin dans la *Somme* après avoir mentionné quelques exemples, historiquement plus ou moins probables, de révélations immédiates faites aux gentils sur le Christ : « Si quelques-uns cependant, dit le saint docteur, ont été *sauvés* sans qu'une révélation leur ait été faite, ils n'ont pas été sauvés sans aucune foi au médiateur; car, bien qu'ils n'aient pas eu (en lui) la foi *explicite*, ils l'ont eu *implicite* dans (la foi à) *la divine providence* (nous savons déjà ce qu'il entend par ce mot, et nous allons le voir encore), croyant que Dieu est le libérateur des hommes selon les modes qui lui ont plu (or le mode principal qu'il lui a plu de choisir, c'est le Christ médiateur), et selon ce que l'*Esprit avait révélé* à quelques-uns qui connaissaient la vérité. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 7, ad 3um.

On a abusé de ces endroits de la Somme art. 5 et 7, comme s'ils affirmaient le salut des païens par la *seule* foi *implicite.* Non; saint Thomas tient expressément à ce que tout homme « *croie* quelque chose *explicitement.* » Pour lui, la « foi implicite » ne dispense pas les *minores* de connaître et de croire explicitement, ce qui est d'*absolue* nécessité de *moyen.* Elle ne fait que les dispenser de croire explicitement beaucoup de dogmes révélés qui sont seulement de nécessité de *précepte*, et que d'autres doivent croire en détail. Cette foi implicite dont il parle, n'est qu'une *præparatio animi*, art. 5, une disposition sincère, une bonne volonté de croire *tout* le donné révélé, sans le connaître. Dire que cette bonne volonté *suffit* pour le salut des infidèles, c'est dire avec Ripalda que pour eux la foi stricte est nécessaire seulement *in voto*, hypothèse déjà réfutée dans notre thèse fondamentale.

A l'occasion des textes précédents surgit cette question. Depuis la venue de Jésus-Christ, la foi *explicite* au *Christ* est-elle de nécessité *absolue* de *moyen*, aux yeux du saint docteur? Plusieurs répondent affirmativement. Il y a là une difficile et double controverse, et sur la chose en elle-même, et sur la pensée de saint Thomas étudiée dans tous ses textes, celle-ci d'autant plus difficile, qu'il n'emploie pas le terme de nécessité *de moyen*, ni les autres précisions qui sont venues depuis. Saint Augustin, dont il dépend étroitement, exige souvent la foi au Christ chez *tous* depuis le Nouveau Testament, mais sa terminologie est obscure non seulement pour la même raison, mais encore parce que ce mot, *fides Christi* est pris par lui dans un sens particulier qu'il explique lui-même. Voir col. 1821. Le résultat est que les théologiens sont divisés, et que cette difficile controverse reste libre, bien qu'*en pratique* il faille prendre le parti le plus sûr, cf. Denzinger-Bannwart, n. 1214. — Mais la solution de cette controverse n'est heureusement pas *requise* pour la solidité de notre *Thèse fondamentale*, qui a établi la nécessité de *moyen absolute in re, non in solo voto*, de la foi *stricte* à *quelques* vérités révélées principales, mais sans déterminer avec la dernière précision leur *nombre*, c'est-à-dire s'il y en a seulement *deux*, exprimées par l'apôtre, Hebr., XI, 6, ou s'il faut y ajouter, depuis le Christ, l'Incarnation et même la Trinité. Saint Thomas la soutient-il? On ne peut guère en douter. Avouons qu'il n'emploie pas le terme de « nécessité de *moyen* » et autres précisions plus récentes; mais si vraiment sa pensée était celle de Ripalda, il répondrait d'une manière tout autre et beaucoup plus simple aux objections qu'il se pose comme celles que nous venons de lire dans ses divers ouvrages; et sa miséricorde bien constatée envers les infidèles négatifs trouverait dans la « foi large » une facile explication, qu'il ne donne pas. Une seule de ses réponses, IIa-IIæ, q. II, a. 7, ad 3um, contient un membre de phrase un peu équivoque, sous forme dubitative : « Si quelques-uns ont été sauvés sans qu'une révélation leur ait été faite »... « Donc, conclura-t-on, il admet du moins pour quelques infidèles et comme hypothèse probable le salut sans aucune révélation, le salut par la foi large. » Cette conclusion est fautive; car saint Thomas ne dit pas : « sans *aucune* révélation, ni immédiate ni

médiate », ce qui serait la foi large. Il dit : « sans qu'une révélation *leur* ait été faite, à eux », par conséquent une révélation *immédiate*. Et *tout son contexte* détermine ce sens du mot « révélation ». Son contexte *antécédent :* il vient de parler des révélations *immédiates* faites aux gentils *explicitement* sur le Christ et d'en donner des exemples. Son contexte *subséquent :* il dit que si quelques-uns parmi eux, moins favorisés du côté de la révélation du Christ, ont été sauvés (ce qui est le principal); ils ne l'ont pas été sans aucune foi au Médiateur : car ils ont eu cette foi *implicitement*, en croyant « au Dieu libérateur des hommes » selon Hebr., XI, 6, ayant eu une révélation immédiate ou médiate de cette vérité qui rappelle plus vaguement le Christ, mais dont l'acceptation est plus essentielle. Ajoutons que le patronage donné par saint Thomas à la thèse fondamentale est confirmé par l'interprétation *commune* que les théologiens des diverses écoles donnent de sa pensée là-dessus. Enfin citons de lui ce texte si clair : *Vita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur. Sum. theol.*, II IIæ, q. x, a. 4, ad 1um. « Enlever les péchés », c'est procurer la *justification :* or d'après lui *celle-ci ne peut se faire* sans la « foi », et il s'agit bien de la foi *stricte*, puisque le nom même d' « infidèles » se réfère à *cette foi*, et en signifie la *privation* Saint Thomas nie donc pour eux la *possibilité* de la *justification* tant qu'ils n'ont par la foi stricte; leur âme reste perpétuellement souillée par le péché; et c'est une des *deux* explications qu'il donne là de cette parole de saint Prosper : *Omnis infidelium vita est peccatum;* la première, et la meilleure. Voir au t. *In Paulum, Rom.* x, 18, 1 ct. III.

3° *Objections contre l'emploi de la révélation immédiate pour expliquer le salut d'un infidèle.* — Voici les principales, tirées : 1. de l'Écriture, 2. de la tradition, 3. de la raison théologique.

1. *L'Écriture.* — On objecte Rom., x, 13, 14. Certainement ce passage, avec son contexte, concerne la justification et le salut des infidèles, et mérite toute notre attention. L'apôtre y résume, les précédent chapitres III et IV. Il réfute le particularisme et le légalisme des juifs qui mettaient leur confiance exclusive dans les « œuvres de la Loi » Voir Foi, t. VI, col. 70 sq Par des textes des prophètes, l'apôtre montre que des gentils, qui n'avaient ni justice ni vraie religion, ont obtenu la justice, non pas celle de ces « œuvres de la Loi », mais celle qui est reçue par la « foi », la seule justice qui compte devant Dieu et qui mène au salut; Israël au contraire, en cherchant mal, n'est pas arrivé à la vraie justice. Rom., IX, 30-32; X, 3. La justice par la foi, et le salut, sont offerts à tous, IX, 33, X, 4, 9-11. A cet égard « il n'y a pas de distinction entre le juif et le gentil. » *Ibid.*, 12, 13. Alors saint Paul affirme l'enchaînement nécessaire de la vraie *religion*, « invocation de Dieu, » avec la *foi*, de la foi avec la connaissance de la *révélation divine*, de cette connaissance avec la *prédication :* « Comment invoquera-t-on celui que l'on n'a pas cru? Comment croira-t-on celui qu'on n'a pas entendu? » Comment l'entendra-t-on sans prédicateur? » *Ibid.*, 14. — Écoutons maintenant l'objection : « Saint Paul regarde l'intervention du « prédicateur » comme *nécessaire* à la « foi », qui est elle-même *nécessaire* à la vraie religion et au salut. Il ne peut donc admettre dans un infidèle la révélation *immédiate*, qui ôterait cette *nécessité* du prédicateur. Pour lui, c'est chose *impossible : Quomodo credent sine prædicante?* »

Réponse. — Saint Paul ne pouvait faire ici la *connexion nécessaire* de la révélation et de la « foi », dont il s'occupe, avec les *prédicateurs* ou plutôt les « hérauts qui la promulguent » κηρύσσον ες, dont il a déjà parlé, verset 8. Ces « hérauts », ces « promulgateurs », c'étaient les apôtres, chargés par le Christ du rôle capital d'implanter la foi dans le monde; ce qui était la grande nécessité du moment; et nous savons avec quelle insistance, en ses diverses épîtres, Paul défend son apostolat contre ses détracteurs. Il reviendra aux apôtres, verset 18, en leur appliquant ce mot d'un psaume : « leur parole est allée à toute la terre. » Mais saint Paul ne dit pas que le genre humain, dans *tous* ceux qui le composent, ait entendu ou doive entendre la voix de ces promulgateurs, même en y comprenant la voix de leurs auxiliaires; c'est évidemment faux; et cependant, c'est pour *tous* qu'il affirme, à plusieurs reprises, la possibilité de la foi, de la justice et du salut. Il faut donc conclure de tout cela, qu'il voit dans la prédication, surtout celle des apôtres, un moyen nécessaire, fondamental et normal, mais *sans exclure*, pour ceux qui ne peuvent entrer en contact avec cette prédication, une *suppléance*, s'ils n'y mettent pas obstacle; suppléance que l'apôtre n'avait pas ici pour but d'expliquer, et qui parfois, vu les circonstances, ne peut être que la *révélation immédiate.* — Cette explication du texte a été indiquée depuis longtemps par un éminent exégète de cette épître, le cardinal Tolet. Après avoir montré qu'il s'agit ici des adultes et de l'*acte de foi :* « L'apôtre, dit-il, parle de la manière *ordinaire* de recevoir la foi et de croire : car *quelquefois* Dieu révèle (immédiatement) les choses qu'il faut croire, et alors on croit malgré qu'on ne les entende *pas extérieurement*, mais intérieurement par une révélation divine. Laissant ces cas exceptionnels, saint Paul traite de l'audition *extérieure* et de la prédication faite par les hommes, parce que c'est le moyen ordinaire *(communis modus)* d'arriver à la foi. » *In epistolam ad Rom.*, x, 14, Mayence, 1603, p. 462.

b) — On peut pousser plus loin l'objection : « Ce *sorite*, où chacune des propositions enchaînées, commençant par *Quomodo*, affirme une impossibilité, suppose que l'*espèce* d'impossibilité demeure *la même* dans tous les anneaux de la chaîne. Or l'impossibilité d' « invoquer » le vrai Dieu, c'est-à-dire de lui rendre un culte, si l'on ne croit pas son existence, ou celle d'avoir la *foi* sans la révélation, est une impossibilité *rigoureuse* et *absolue*. Donc elle doit être aussi l'impossibilité de croire sans entendre l'intermédiaire humain chargé de prêcher la révélation divine; on n'a donc pas le droit de donner à cette impossibilité un sens qui n'a rien de rigoureux ni d'absolu, en admettant des *exceptions*, même assez nombreuses, au rôle du prédicateur. »

Réponse. — Dans cette chaîne, il serait plus élégant que l'espèce d'impossibilité fût la même partout, nous pouvons le concéder; mais cette ressemblance parfaite dans tous les anneaux de la chaîne n'est pas essentielle à cette manière de raisonner. Et certainement saint Paul n'a pas observé ici la condition que l'on nous réclame. On pourra s'en convaincre en comparant les deux premiers anneaux, sur lesquels on s'appuie, avec le tout dernier, *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur? Ibid.*, 15. L'impossibilité de prêcher la foi sans une *mission* (de Dieu ou de l'Église) n'est pas la même impossibilité, ni aussi absolue, que les premières. Cette mission ou autorisation de prêcher est nécessaire seulement pour la *licéité;* c'est la remarque de Tolet : « celui qui prêche sans être envoyé, prêche tout de même; *prædicat, sed male facit.* » *Ibid.*, note 7, p. 464. Ainsi un ministre hérétique, prêchant sans véritable *mission*, et même s'en doutant, peut faire connaître à des infidèles de bonne foi les vérités qui sont de nécessité de moyen, et conférer à leur foi et à leur salut, d'une manière irrégulière et illicite, mais avec un bon résultat pour eux; de même qu'il peut les baptiser validement. C'est encore là un principe qu'il

faudra se rappeler pour une solution *complète* de notre problème. Voir *6e système*, 2°, col. 1914 ,sq.

2. *Tradition. — a) Saint Augustin.* — Il insiste fort sur les dispositions de la Providence qui favorisent les uns et non pas les autres, et qui ne peuvent s'expliquer par leurs mérites et démérites respectifs, comme le voulaient les pélagiens, mais qui restent pour nous un mystère, *o altitudo!* Il dit à ce propos : « Voici un homme (en pays infidèle) mieux réglé que d'autres dès son enfance, plus judicieux, plus tempérant, vainqueur de ses passions pour une grande part, ennemi de l'avarice, détestant la luxure, plus apte et plus exercé aux différentes vertus : d'où vient pourtant qu'il soit tellement placé sur la terre, que la grâce du christianisme ne puisse lui être prêchée? Comment croira-t-il à celui qu'il n'entend pas? Et comment l'entendra-t-il sans prédicateur, Rom., x, 14? D'où vient que cet autre, d'esprit plus lourd, adonné à ses convoitises mauvaises, tout couvert de crimes honteux ou audacieux, soit gouverné si heureusement (par la Providence) qu'il entende une prédication, fasse l'acte de foi, soit baptisé, puis soustrait (à la rechute par une mort opportune) ou bien, s'il est laissé sur la terre, y vive d'une manière louable? Expliquez-moi donc par le mérite et le démérite de ces deux hommes, je ne dis pas l'acte de foi produit par un seul des deux, car cette différence pourrait provenir de la volonté personnelle, mais cette circonstance indépendante du pouvoir humain, que le second entende prêcher la foi tandis que le premier ne l'entend pas! » *De peccatorum meritis et remissione*, l. I, n. 31, *P. L.*, t. XLIV, co . 126. — De ce passage on tire, contre les révélations immédiates, l'objection suivante : « En les admettant, vous détruisez ce *mystère* des faveurs providentielles, affirmé par le grand docteur. Le païen vertueux aura toujours un traitement meilleur que le païen criminel : car, bien que placé dans un endroit où la prédication ne peut l'atteindre, il s'en tirera par une révélation immédiate, et avantageusement. L'équilibre sera rétabli; plus de mystère. »

Réponse. — Nous-mêmes pouvons dire : *o altitudo*, et admettre ces faveurs providentielles. Nous tenons avec saint Augustin qu'un scélérat, par un de ces dons bien immérités, peut entendre la parole d'un prédicateur, se convertir et mourir en saint; il y en a eu beaucoup comme cela, à commencer par le bon larron. Il se peut aussi qu'après sa conversion il vive longtemps, dans une grande abondance de lumières et de mérites, jusqu'à une sainte mort. Quant à l'autre infidèle, orné de tant de vertus naturelles, nous ne lui promettons pas *nécessairement* une révélation immédiate, mais nous disons que s'il continue à faire son possible, il aura infailliblement la connaissance des vérités révélées les plus nécessaires, avant sa mort, soit grâce à un prédicateur qu'il finira par rencontrer, soit au besoin par une révélation immédiate, *peut-être à sa dernière heure*. En ce cas, puisqu'il n'y a jamais de mérite pour le ciel avant la justification, il ne sera pas favorisé du tout pour la quantité des mérites, malgré sa longue honnêteté naturelle qui semblait demander mieux. L' « équilibre » ne sera donc guère rétabli en sa faveur, et il aura eu contre lui, pendant de longues années, le mot de l'apôtre, cité par Augustin : « Comment croire sans un prédicateur? » Envoyé plus tôt, le prédicateur lui aurait fait un bien immense : le mystère subsiste. Ainsi le raisonnement du docteur de la grâce, tout en restant solide et péremptoire contre les pélagiens, n'est pas contraire aux révélations immédiates, que saint Augustin admettait d'ailleurs, comme nous l'avons vu par des textes positifs. Voir col. 1848.

Ce que nous venons de dire des délais toujours possibles de la Providence à l'égard d'infidèles qui font de leur mieux, s'appuie de l'autorité de graves théologiens, par exemple, de Suarez : « Pourquoi Dieu serait-il obligé, dit-il, de leur donner sa lumière surnaturelle *aussitôt* qu'avant la foi ils commencent à bien faire? Cette particularité (de *temps*) ne nous a pas été révélée, ni ne peut se déduire logiquement de la volonté salvifique universelle : car la promesse (de moyens prochains de salut) que, par suite de la rédemption du Christ, Dieu a faite à tous, il peut l'accomplir (ou non) à tout instant donné de la vie, pourvu que la mort ne soit pas imminente (car alors il ne peut retarder davantage). Autre considération : la bonne action (naturelle) d'un infidèle, quand il fait ce qui est en son pouvoir, n'est pas la *dernière* disposition à la grâce excitante (surnaturelle), ni même *une* disposition, mais seulement l'éloignement d'un obstacle : comment donc aurait-elle avec cette grâce une connexion nécessaire (et intrinsèque)? Quant au lien accidentel et extrinsèque qui résulte d'une promesse, la promesse n'a pas été faite avec cette *précision* (pour le *temps*). De là une grande et remarquable différence entre la grâce *habituelle* et la grâce *actuelle*, et entre les deux sens donnés à l'axiome *Facienti*, etc., suivant qu'on l'entend de l'une ou de l'autre (l'usage prédominant, et meilleur, est de le réserver à la grâce actuelle). La grâce habituelle demande une *dernière* disposition déterminée, avec laquelle elle a non seulement une connexion infaillible, mais encore une succession soudaine: *aussitôt* que l'homme, prévenu par le secours surnaturel, s'est ainsi disposé, la grâce (sanctifiante) existe en lui infailliblement (il est justifié). Mais la *première* grâce excitante (celle qui excite à l'acte de foi, disposition éloignée à la justification) n'exige point elle-même une disposition préalable, et ne peut avoir été précédée par une vraie disposition, mais tout au plus par le manque d'obstacle, lequel n'est pas lié infailliblement avec l'action divine conférant cette grâce. » *De gratia*, l. IV, c. XVI, n. 17, édit. Vivès, t. VIII, p. 348. Suarez conclut : « Pour le temps et la manière de distribuer le secours surnaturel prochain, *proxime sufficiens*, nous ne pouvons donc rien affirmer avec précision et certitude, mais Dieu a réservé cela à sa libre disposition.... Il est plus probable que Dieu ne le donne pas à *tous*, ni *dès le commencement*, même à ceux qui font leur possible, afin de n'avoir pas l'air de donner un secours si gratuit à cause de la valeur de l'acte (naturel), et d'acquitter une dette. De même que pour faire briller (la puissance et la gratuité de) sa grâce; Dieu la donne parfois aux grands pécheurs (abondante jusqu'à les convertir), et non pas à des gens moins coupables, de même peut-être pour beaucoup (d'infidèles), *avant* qu'ils fassent leur possible, il les prévient par cette grâce d'ordre surnaturel, et écarte d'eux le péché; pour d'autres, peut-être, il commence par leur donner un secours d'ordre naturel (surnaturel *quoad modum*), et *dès qu'ils* agissent bien, il les illumine (par la révélation et la foi); à d'autres enfin, quand même ils font preuve de bonne volonté dans l'observation de la loi naturelle, pareillement (ou même davantage), il *retarde* la vocation surnaturelle et la renvoie au temps qu'il a fixé : non qu'il attende d'eux, pour la donner, un mérite ou une disposition proprement dite, mais parce qu'il lui plaît de ne conférer cette grâce d'ordre supérieur que dans un moment de plus grand besoin, ou plus convenable aux autres fins de sa providence... Et certains faits que nous lisons sur les infidèles (dans les vies des saints ou les récits des missions) montrent que Dieu en a gardé quelques-uns jusqu'à la vieillesse, et leur a enfin procuré, par une providence toute spéciale, le moyen d'entendre parler de la révélation, qu'ils n'avaient reçue jusque-là ni extérieurement ni intérieurement. » *Ibid.*, n. 19.

b) Le concile du Vatican. — Il a été utilisé par les récents adversaires de l'emploi, comme moyen de

salut, de la révélation immédiate. Leur objection prend la double forme de l'argument *négatif* et de l'argument *positif*.

a. *Argument négatif :* « Le concile, qui parle longuement de la révélation et de la foi, *devrait* mentionner la révélation immédiate comme moyen de salut, s'il l'admettait. Or il se tait absolument sur un pareil moyen : donc il ne l'admet pas. » — *Réponse.* — α) A la majeure du syllogisme : Rien n'obligeait le concile à parler d'un moyen de salut qui est plutôt extraordinaire et anormal. Le concile ne visait que les principales erreurs modernes à éviter; et même en restant sur ce terrain, il a sacrifié bien des questions traitées dans le schéma trop touffu de Franzelin. — β) A la mineure : Le silence des pères du Vatican n'est pas absolu ; car aux « arguments *externes*, miracles et prophéties », qui sont « des *signes* très *certains* de la révélation divine, et pouvant servir à l'intelligence de tous », le concile joint « les secours *internes* du Saint-Esprit. » Sess. III, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1790. Analysons cette dernière expression, très générale et très ample. Elle comprend *en premier lieu* les grâces qui *élèvent* les facultés pour tous les actes salutaires, pour toutes les dispositions à la justification, dont la première est l'acte de foi. Le concile oppose cette sorte de grâces aux « signes très certains de la révélation divine », parce qu'en dépit de leur surnaturalité si haute, elles ne sont pas assez reconnaissables comme intervention du Dieu infaillible, pour constituer une preuve certaine qu'il révèle ou qu'il a révélé. De cette sorte de grâce le concile reparle bientôt après, en disant que « l'acte de foi est un acte salutaire » *opus ad salutem pertinens*, et en rappelant la nécessité de la *grâce* pour de tels actes. *Ibid.*, n. 1791. Mais l'expression générale que nous analysons ici, « les secours internes du Saint-Esprit », paraît comprendre *en second lieu*, cette sorte de miracle *intérieur* qui n'est pas plus difficile à admettre que les autres, et qui peut suppléer les « miracles (extérieurs) et prophéties » comme preuve *certaine* de la révélation ancienne et médiate, avec cette différence, pourtant, que cette extraordinaire lumière intérieure qui accompagne, par exemple, la lecture de l'évangile, est un signe moins normal, et qui a l'inconvénient de ne servir de preuve certaine qu'à la seule intelligence où il se passe : de ce côté-là, les miracles extérieurs de l'apologétique traditionnelle ont l'avantage sur lui. Enfin, *en troisième lieu*, l'expression du concile paraît contenir, dans sa grande amplitude, le cas de suppléance totale où une *révélation immédiate*, s'imposant comme divine à l'intelligence avec une certitude dont on n'arrive pas à douter (ce qui est déjà une sorte de miracle intérieur), remplace non seulement les « motifs de crédibilité » mais encore la « révélation » médiate elle-même.

C'est dans tous ces sens à la fois, que Vacant interprète la phrase que nous venons d'analyser : « Les pères du Vatican, assure-t-il, « ne disent pas que des motifs de crédibilité purement internes ne suffisent *jamais* pour la foi; car Dieu a le pouvoir de mettre surnaturellement au fond d'une âme la *preuve indubitable* qu'il est l'auteur de telle ou telle révélation. De même, en effet, qu'il a produit dans le monde extérieur des miracles qui sont des garants certains de la divinité de la doctrine chrétienne, de même peut-il éclairer directement notre intelligence par des illuminations dont l'*origine divine* sera *manifeste*. Ainsi a-t-il fait souvent pour ses prophètes et pour les hommes privilégiés, auxquels ils communiquait *immédiatement* ses *révélations*. » *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican d'après les actes du concile*, 1895, t. II, n. 570, p. 37, 38. — La pensée de Vacant a été citée et commentée par le P. de Poulpiquet, O. P. Il fait observer que le miracle intérieur, par lequel « Dieu se fait reconnaître directement à l'âme », a l'avantage de la simplification : « Au lieu d'atteindre la parole de Dieu (ou l'existence du miracle qui la prouve) à travers une longue série de témoins, on la perçoit immédiatement dans sa propre conscience. » *Le miracle et ses suppléances*, Paris, 1914, p. 11. Pour la révélation immédiate, dont le plus parfait spécimen est la *prophétie* proprement dite, considérée dans le prophète, il note que « cette illumination intellectuelle que reçoit l'esprit du prophète s'accompagne toujours de la conscience claire et explicite de son origine surnaturelle. » *Ibid.*, p. 12. Et il cite ces mots de saint Thomas : « Le prophète a la plus grande certitude des vérités qu'il connaît expressément par l'esprit de prophétie, et il tient pour certain qu'elles lui sont divinement révélées... Un signe de cette certitude prophétique nous est donné dans la personne d'Abraham qui, averti dans une vision prophétique, se prépara à immoler son fils unique; ce qu'il n'eût jamais fait, s'il n'avait été très certain de la révélation divine. » *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. CLXXI, a. 5. Enfin, dans ces révélations privées qui appartiennent à la mystique des saints, le P. de Poulpiquet retrouve la même certitude absolue que Dieu produit dans l'âme. *Ibid.*, p. 15. Il cite sainte Thérèse, *Vie*, c. XVIII; *Château de l'âme*, V[e] demeure, c. I; VI[e] demeure, c. I. — Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2222.

b. *Argument positif.* — « La révélation immédiate peut aussi s'appeler *expérience interne, inspiration privée.* » Soit, dirons-nous. « Or le concile du Vatican *condamne* la doctrine qui donne comme moyen d'arriver à la foi l'expérience interne, ou inspiration privée. Il condamne donc tout emploi de la révélation immédiate comme moyen de foi et, par suite, de justification et de salut. » — *Réponse.* — Voici la condamnation que l'on a en vue : « Si quelqu'un dit que la révélation divine ne peut pas être rendue croyable, par les signes extérieurs, et par conséquent, que les hommes doivent être amenés à la foi *uniquement* par l'expérience interne de chacun, *sola interna cujusque experientia*, ou par l'inspiration privée, qu'il soit anathème. » Sess. III, can. 3 *de fide*, Denzinger-Bannwart, n. 1812. L'adversaire supprime dans le document le mot *sola*, et par cette suppression fait condamner au concile ce qu'il ne condamne pas. Ce qu'il condamne, c'est l'erreur de beaucoup de protestants, surtout modernes. En admettant plus ou moins les signes extérieurs de la révélation, par exemple les miracles du Christ guérissant, ressuscitant, etc., en les tenant même peut-être pour objets de notre foi, ils leur enlèvent d'autre part toute valeur apologétique, toute aptitude à prouver la vérité de la religion chrétienne ainsi que l'obligation d'y adhérer; et c'est vers « l'expérience interne, l'inspiration personnelle » qu'ils se rejettent soit pour y chercher des *signes*, des *motifs de crédibilité*, les *seuls* valables selon eux, soit pour y chercher la *révélation* elle-même, celle qui est le *seul* moyen de foi et de salut. En deux mots, si « l'expérience interne », si « l'inspiration privée et personnelle » a été anathématisée au Vatican, c'est, dit le P. de Poulpiquet, « en tant qu'elle se donne comme la voie *universelle et nécessaire* pour arriver à la foi, et en tant qu'elle est *exclusive* des signes extérieurs. » *Loc. cit.*, p. 11. Son *universalité* l'étendrait et l'imposerait aux *fidèles* eux-mêmes comme moyen *général* de salut; c'est ce que nous ne disons pas, mais nous en faisons un moyen *particulier* de salut, à l'usage des *infidèles* qui n'en ont pas d'autre, et qui ont d'ailleurs fait leur possible suivant l'honnêteté naturelle; quant à l'*exclusion* des signes extérieurs, elle détruirait l'apologétique traditionnelle, celle des Pères et des docteurs de l'Église.

3. *Raisons théologiques alléguées contre le 3[e] système.* — La principale est celle-ci : « On ne doit pas admettre

des miracles extrêmement multipliés. Or ce système en suppose : donc on ne doit pas l'admettre. » — *Réponse.* — Le principe de la majeure est vrai des « miracles » comme on les entend d'ordinaire, *extérieurs, publics*, les seuls qui puissent fonder une apologétique reconnue de tous les fidèles et commune à *tous*. De ces miracles-là une extrême multiplication troublerait le cours régulier du monde extérieur, déconcerterait sans cesse les prévisions humaines, rendant la science inutile; même du point de vue surnaturel, le miracle trop éclatant, trop envahissant, ne laisserait pas à notre foi assez d'obscurité, de liberté et de mérite. Mais ces inconvénients très sérieux ne sont nullement à craindre des miracles *intérieurs* et *cachés*, qui n'ont pour témoin que l'âme où ils se passent, et que l'on ne suppose pas à la légère et *sans preuves*. Or, dans le système en question, il s'agit de miracles intérieurs, invisibles et cachés au public, admis du reste par de graves théologiens et des Pères de l'Église pour certaines circonstances déterminées, c'est-à-dire quand l'âme, ignorant invinciblement les vérités de nécessité de moyen, ne peut les recevoir par la prédication ou autres moyens analogues, et d'ailleurs n'a pas mis par une vie coupable un obstacle à l'action divine : Dieu alors, pour être fidèle à sa promesse des moyens de salut, en vertu de sa volonté sérieuse de sauver tous les hommes, se doit à lui-même de donner la révélation immédiate, qui n'est donc pas supposée sans preuve.

Suarez a même avancé, en passant, que les révélations immédiates exigées comme moyen de salut, ont quelque raison de ne pas être appelées « miracles » selon toute la *propriété* de ce terme : « Quiconque n'aura pas mis d'obstacle, dit-il à propos des infidèles, recevra la lumière ou vocation (prochaine à la foi), soit *extérieurement* par l'intermédiaire des hommes, Dieu ayant disposé les événements pour obtenir ce résultat sans aucun miracle par un autre genre de providence gratuite, soit en l'illuminant *intérieurement* par le ministère des anges, ce qui n'est pas *tout à fait miraculeux*, mais appartient à la providence *surnaturelle*. » *De prædestinatione et reprobatione*, l. IV, c. III, n. 19, édit. Vivès, t. I, p. 495.

4° *Conclusion finale.* — 1. *Partie favorable.* Les deux précédents systèmes ayant été écartés comme gravement défectueux, celui-ci s'impose *dans certaines circonstances*, pour que la volonté salvifique universelle de Dieu soit vraiment ce qu'elle doit être à l'égard de *tous* les adultes. De plus, il a pour lui un remarquable ensemble d'*autorités* sérieuses : plusieurs anciens Pères, et parmi eux de grands docteurs de l'Église; saint Thomas, et d'autres docteurs de l'âge d'or de la scolastique; de grands théologiens après le concile de Trente.

2. *Partie restrictive.* Toutefois ce n'est qu'une solution *partielle* du problème. Pour ne pas multiplier outre mesure et arbitrairement les révélations immédiates, il nous faudra, à la fin de cet article, donner un tableau *plus complet* des moyens suffisants d'arriver à la foi et au salut, moyens certains ou probables, que peut rencontrer un infidèle, sans que Dieu ait recours à ces révélations.

QUATRIÈME SYSTÈME. — *Théorie de saint Thomas sur l'enfant qui vient à l'âge de raison.* — Cette théorie, aussi difficile que célèbre, et que par brièveté nous appellerons la théorie de l'enfant, est mise à cette place à cause de sa liaison avec celle des révélations immédiates, dont nous venons de parler; on a cherché aussi à en tirer parti en faveur du premier système, ou à l'accommoder avec le deuxième. Le saint docteur utilise en plusieurs occasions cette théorie qu'il avait trouvée chez certains maîtres de l'université de Paris. Prenons surtout ce qu'il en dit dans la *Somme*, où un article entier lui est consacré : « Il est impossible dit-il, qu'en l'âme humaine le péché véniel se rencontre avec le seul péché originel. En voici le pourquoi. — Avant que l'homme ait atteint l'âge de discrétion, cette insuffisance de développement mettant obstacle à l'usage de la raison, l'homme est excusé de péché mortel; et à plus forte raison de péché véniel, s'il lui arrive de commettre quelque action peccamineuse en matière légère Mais dès qu'a commencé pour lui l'usage de la raison, l'homme n'échappe plus à la responsabilité du péché véniel et mortel. Car, à ce moment, la première question pratique qui se présente à son esprit, est celle de délibérer sur sa destinée. S'il s'oriente vers la fin qui lui est assignée, il obtient, avec la grâce, la rémission du péché originel. Si au contraire il n'adhère pas, d'intention, à cette fin, par une volonté proportionnée au degré de discernement dont il est capable à cet âge, il pèchera mortellement, ne faisant pas tout ce qu'il peut Dès lors, on ne trouvera plus en lui le péché véniel sans le péché mortel, sauf après une première rémission de tous ses péchés par la grâce » *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. LXXXIX, a. 6; trad. fr. du P. Hugueny, O. P., *Revue thomiste*, novembre 1905, t. XIII, p. 509, 510. Cet auteur signale les deux points difficiles de la théorie, à savoir, que l'enfant ne puisse jamais devancer, par un péché véniel, son premier péché mortel, et qu'il soit dès le commencement de l'usage de la raison dans l'alternative ou d'être justifié ou de pécher mortellement; il les signale quand il ajoute : « Ainsi donc, pas de péché véniel là où il n'y a que le seul péché originel, parce que l'homme, en son premier acte moral, obtient avec la grâce la rémission du péché originel, s'il n'est pas encore baptisé, ou commet un péché mortel. Voilà un « parce que » plus intéressant, mais tout aussi controversé, que la conclusion qu'il appuie. Est-il bien vrai que l'homme puisse et doive, dès le début de sa vie raisonnable, choisir entre Dieu et le bien créé, poser un acte d'amour qui le justifie, ou d'aversion qui le condamne? » *Ibid.* — Puis il donne, d'après les *Salmanticenses*, les autres endroits où saint Thomas fait usage de cette théorie : « *In II Sent.*, dist. XXVIII, q. I, a. 3, ad 5, et dist. XLII, q. I, a. 5, ad 7; *In IV*, dist. XLV, q. I, a. 3, ad 6; *De malo*, q. V, a. 2, ad 8; q. VII, a. 10, ad 8; *De veritate*, q. XXIV, a. 12, ad 2; q. XXVIII, a. 3, ad 4. *Salmanticenses*, t. VIII, p. 491. D'après eux aussi, il énumère les adversaires, p. 511, 512.

Nous donnerons sur ce système : 1° Les principales interprétations ou critiques qui en ont été faites, avec l'appréciation de chacune 2° Une conclusion finale.

1° *Principales interprétations ou critiques du système avec notre appréciation.* — 1. *Interprétation de Ripalda* ou plutôt de ses partisans plus modernes, et de quelques précurseurs plus anciens que signale Melchior Cano; Ripalda lui-même, quand il cherche à appuyer son système de la foi qui justifie sur l'autorité de saint Thomas, ne cite jamais les textes qui ont rapport à cette théorie de l'enfant — « A l'âge de raison, dit cette interprétation, si l'enfant oriente vers sa fin son intelligence et sa volonté, prévenues et élevées par une grâce surnaturelle mais *sans la révélation*, dont le saint docteur ne parle pas, alors le péché originel lui est remis par la justification, à laquelle suffisent, comme préparation, ces actes surnaturels de foi *large* et d'amour. » — *Réponse.* — Saint Thomas a montré ailleurs qu'il tenait pour l'impossibilité absolue de la justification sans la foi *stricte*, même chez les infidèles. Voir ce que nous avons dit de lui à propos du 3[e] système, col. 1[5]. Ce point étant acquis, et le rejet de la foi *large* de Ripalda étant commandé par la thèse commune des théologiens et la force de ses preuves, il faudra chercher une autre interprétation plus acceptable parmi les nombreuses qui existent; et si l'on

n'en trouvait pas, ce qui est difficile à admettre, si les textes du saint docteur ne pouvaient se concilier entre eux, alors il vaudrait encore mieux s'en tenir à ce qu'il dit d'accord avec le grand courant de la tradition, et sacrifier cette théorie de l'enfant, moins importante en elle-même, plus obscure et très diversement interprétée, abandonnée par de grands théologiens ou du moins réduite par eux à une plus ou moins grande probabilité, comme nous le verrons. — Il importait d'écarter tout d'abord cette interprétation.

2. *Interprétations et jugements de l'école dominicaine* — *a)* Capréolus († 1444). Dans son ouvrage pour la défense de saint Thomas, il ne mentionne que *deux fois* la théorie de l'enfant. Voir au mot *Puer* la table générale de l'édition de ses *Œuvres* par les pères dominicains, Tours, 1908, t. VII, p. 43.. ; et les deux fois, c'est en passant et à propos d'autre chose. — a. — D'abord à propos de la doctrine plu probable de saint Thomas, que tout acte du juste est méritoire pour le ciel, s'il n'est pas péché. *In II Sentent.*, dist. XL, q. I, a. 1, 2ª conclusio, *Œuvres*, t. IV, p. 455. Scot attaquait cette doctrine plus consolante, en distinguant trois manières seulement dont le juste peut rapporter à Dieu ses actes : par une intention *actuelle*, ou *virtuelle* (au sens où la théologie morale prend aujourd'hui ce mot, par exemple dans le ministre du sacrement), ou *habituelle*, c'est-à-dire que tout acte capable d'être rapporté à Dieu (tel n'est pas le péché, même véniel) est censé être rapporté habituellement à Dieu par le seul fait qu'il voisine dans l'âme avec la vertu infuse de charité, qui est le *principium referendi* (le principe capable de rapporter les actes du juste à sa fin surnaturelle). L'intention *habituelle*, de l'aveu de tous, ne suffit pas pour que l'acte devienne méritoire. Donc, conclut Scot, bien des actes restent « indifférents entre le mérite et le démérite », tout en étant moralement bons, « parce qu'on n'est pas tenu de rapporter à Dieu, actuellement ou virtuellement, chacune de ses actions. » *In IV Sentent.*, l. II, dist. XLI, q. I; *Œuvres*, édit. Vivès, 1893, t. IV, p. 435. L'opinion de Scot est probable. Capréolus défend contre lui celle de saint Thomas en montrant que le saint docteur ne s'appuie pas sur la seule présence de la vertu de charité, ni sur un acte qui a précédé de peu, mais sur la puissance qu'aurait l'acte de charité de rapporter à Dieu toutes les actions suivantes, tant qu'il n'est pas rétracté. Cette influence, qui les rend toutes méritoires, est une influence *virtuelle* en un sens particulier, différent de celui de Scot. *Op. cit.*, t. IV, p. 459, 460. Ceci peut s'appliquer à la théorie de l'enfant, si l'on exige de lui dès l'âge de raison un acte de charité parfaite; et c'est bien ainsi que Capréolus entend cette théorie dans saint Thomas. Car, discutant avec Durand sur la même « 2e conclusion », pour défendre cette influence d'un premier acte de charité sur la suite des actions, il arrive à dire : « Il s'agit, ou d'un adulte, ou d'un enfant. Or l'adulte pécheur, quand il est justifié, aime Dieu par-dessus tout, et dirige vers lui tout ce qui lui appartient, *omnia sua;* l'enfant, quand vient le temps où il peut se servir de sa parfaite raison, rapporte à Dieu tout son être, *se et sua*, ou bien il pèche mortellement, *juxta imaginationem sancti Thomæ.* » *Ibid.*, a. 3, § 2, p. 462. Nous ne traduirons pas : « suivant une *imagination* de saint Thomas » ce serait trop peu respectueux pour le Maître. Peut-être Capréolus veut-il dire : « suivant une conception. » Il reste pourtant que cette mention de la théorie de l'enfant est bien sèche, en une petite phrase, sans un mot d'explication ou d'approbation.

b. — Capréolus mentionne la même théorie à propos d'une autre opinion de saint Thomas, qu'aucun péché véniel ne peut être pardonné à une âme en état de péché mortel. *In IV Sentent.*, dist. XVI, q. I, a. 1, 3ª concl., *Œuvres*, t. VI, p. 341. Il cite contre cette conclusion une objection de Durand, qui part de l'hypothèse d'un enfant venant à l'âge de raison avec le péché originel et mourant bientôt avec un péché véniel seulement. « On dira peut-être, ajoute Durand, que l'enfant venant à l'âge où il peut pécher, ne commence jamais par un péché véniel, mais par un péché mortel. Mais c'est *manifestement faux*, qu'il s'agisse d'enfant baptisé ou non baptisé. Car avant qu'on puisse juger qu'ils ont péché mortellement, il y a beaucoup de délits enfantins que l'on regarde comme véniels. » *Ibid.*, a. 2, obj. 2, p. 341. Que répond Capréolus? Après avoir cité sur la théorie de l'enfant plusieurs textes où saint Thomas la donne, il ajoute simplement : « Quand (Durand) dit que ces assertions sont *manifestement fausses*, nous le nions. C'est sa preuve, à lui, qui est manifestement fausse : car ils font un faux jugement, ceux qui attribuent des péchés véniels aux enfants avant qu'ils aient l'usage de la raison, qui rend possible un péché mortel. Avant l'usage de la raison, ils peuvent faire des choses qui *selon leur espèce*, sont des péchés véniels, oui : mais en eux ce ne sont pas des péchés, et l'on en doit dire autant des péchés mortels en pareil cas. » *Ibid.*, a. 3, ad 2, p. 344, 345. Ainsi Capréolus s'insurge contre le mot de Durand, que cette théorie est « manifestement fausse » et il détruit l'argument par lequel celui-ci prétend le montrer; mais il en reste là, sans expliquer ni prouver les différentes parties de la théorie elle-même, ce qu'il ferait là ou ailleurs, s'il y attachait beaucoup d'importance.

b) Cajétan († 1534). — Dans le seul endroit où il examine *directement* la théorie de l'enfant, c'est-à-dire dans son commentaire sur l'article de la *Somme* cité plus haut, il s'attend d'abord beaucoup sur des difficultés secondaires, jusqu'à ces mots qui touchent au fond de la question : « Si (l'enfant arrivé à l'âge de raison) juge qu'il doit désirer le *bien honnête* (bien moral), confusément conçu comme on le fait à cet âge, alors il aura fait une bonne délibération sur lui-même, prenant pour sa fin la vraie béatitude, quoique d'une manière imparfaite, et initiale; d'un enfant on n'exige rien de plus. S'il ne le fait pas, il est coupable d'omission, comme dit notre texte, ad 2. » Edit. léonine de saint Thomas, Rome, 1892, t. VII, Iª IIæ, q. LXXXIX, a. 6, n. 7, p. 147. Évidemment le commentateur est sage, en n'exigeant pas d'un enfant l'impossible. Ce qu'il dit du bien honnête, comme contenant une tendance imparfaite à Dieu fin dernière, il l'explique mieux ailleurs en réfutant cette erreur de Grégoire de Rimini, que les infidèles pèchent dans toutes leurs actions, et cela parce qu'ils ne tendent jamais à Dieu fin dernière de l'homme. De même, dit Cajétan, qu'au-dessous du chef de l'État il peut y avoir un général en chef, de même au-dessous de la fin dernière de tout l'univers, *finis ultimus simpliciter*, il peut y avoir quelque chose qui soit fin dernière dans tel genre, *finis ultimus in hoc genere*. Sans doute, on ne peut pas aimer une chose pareille d'un amour *absolument* suprême, ce serait la mettre à la place de Dieu : mais on peut l'aimer comme suprême *en son genre;* ainsi, parmi nos biens humains, nous aimons la vertu, parmi les vertus la charité, etc. Et parce que le précepte d'aimer Dieu explicitement comme la fin suprême de l'univers (précepte de charité) est un précepte affirmatif, positif, donc n'obligeant pas l'homme pour chacune de ses actions, il sera souvent permis à la créature d'arrêter sa pensée et son amour à un objet qui est une fin dernière en son genre. Alors on aimera *Dieu implicitement*, par le double fait qu'on ne l'exclut pas et qu'on aime l'objet (bien honnête, vertu, etc.) *tel qu'il est en lui-même* (suivant la nature de la volonté, qui se porte aux objets tels qu'ils sont en eux-mêmes). Car chaque chose en son degré faisant partie d'un

ensemble bien ordonné, et tendant à cet ordre universel, et par lui à Dieu qui est l'auteur et la fin de ces ordre, si on l'aime telle qu'elle est constituée dans son degré, on tend implicitement à cet ordre universel, et à Dieu en dernière analyse, même sans penser à lui. Quant aux infidèles, ils peuvent par la raison naturelle et philosophique connaître Dieu comme auteur et fin de l'univers; et dans le cas où ils ne le connaîtraient pas, il leur suffit, *pour éviter le péché* dans *beaucoup* de leurs actes, de tendre à Dieu et de l'aimer *implicitement*, en tendant aux objets (honnêtes) tels qu'ils sont en eux-mêmes : mais cela ne suffit pas *pour le salut éternel*, ni pour éviter *tous* les péchés. » Aimer Dieu *explicitement*, ajoute-t-il, ils ne le peuvent si vite que cela. « Ils n'y sont tenus que lorsqu'ils peuvent le connaître, ce qui leur demande *bien du temps*, parlant *naturellement* » c'est-à-dire en dehors des moyens *surnaturels*, que Dieu peut employer mais n'emploie pas toujours. *Comment. in IIam IIæ*, q. x, a. 4; édit. léonine, t. VIII, p. 83. C'est à la lumière de cet article écrit plus tard, qu'il faut expliquer et corriger la théorie de l'enfant telle que l'expose le commentaire de la Ia IIæ. Sans cela, celui-ci plus ancien et très imparfait, tout en contenant des passages d'un grand rigorisme, laisserait croire en d'autres endroits que l'auteur admet, par un étrange laxisme, dans l'enfant infidèle et non baptisé, la justification grâce au simple amour naturel du bien honnête, et dans l'enfant chrétien baptisé, arrivant à l'âge de raison, un premier acte de charité parfaite appuyé seulement sur la foi large, avant qu'il ait été catéchisé et qu'il ait connu la révélation. Heureusement les choses sont à peu près remises au point parce que l'auteur dit sur l'article de la IIa IIæ, en y ajoutant des passages de ses commentaires sur l'Écriture sainte où il exige nettement la foi stricte pour toute justification d'adulte, suivant la remarque de Melchior Cano. *Comment. In Hebr.*, c. XI, et *In Rom.*, c. III. On peut observer aussi la différence avec le précédent sur la manière de comprendre la théorie de l'enfant. Dans cet acte que saint Thomas exige dès l'âge de raison pour éviter un péché mortel, Capréolus entendait pour tous l'acte de charité parfaite; Cajétan y voit, du moins pour l'infidèle, un acte très inférieur mais suffisant pour le moment.

c) Dominique Soto († 1560). — a. — Dans un ouvrage dédié aux Pères du concile, Soto ne regarde pas comme *certaine*, malgré l'autorité de saint Thomas, cette grave obligation de se tourner vers sa fin dernière dès l'âge de raison, de quelque façon qu'on l'explique. « Supposons, dit-il, un homme arrivé à l'âge légitime avec le seul péché originel, et que Dieu attire à lui. Il n'y a pas à avoir d'anxiété sur ce point, si l'on est tenu de se tourner vers Dieu dès qu'on arrive à l'usage de la raison, comme le veut saint Thomas, ou s'il est possible de rester un certain temps avec la seule tache originelle, ce que les autres approuvent plutôt. » Mais Soto exige dans cet adulte, pour être justifié, la *foi* (stricte) avant tout, et, sous la loi évangélique, la foi explicite au Christ; de là il passe aux dispositions qui suivent la foi, et que l'on doit soutenir contre Luther. *De natura et gratia*, l. II, c. XII; édit. revue par l'auteur, Salamanque, 1561, p. 127.

b. — Ailleurs, il a affaire avec des théologiens qu'embarrasse le précepte *spécial* et *positif* de l'acte intérieur de charité, d'amour de Dieu, parce qu'ils ne savent comment *déterminer les moments* où il oblige, et qui préfèrent le nier. Voir sur cette question CHARITÉ, t. II, col. 2252, 2253. D'une part, pensaient avec raison ces auteurs, il est ridicule de dire, étant donné le rôle souverain de la charité, que ce précepte n'obligerait qu'une seule fois dans la vie, c'est-à-dire à l'article de la mort; et un soldat, dès qu'il donne son nom pour se consacrer au service d'un prince, ne fait-il pas acte d'amitié pour lui? D'autre part, si vous dites que ce précepte oblige dès que brille la lumière de la raison, voilà qui n'est connu que de très peu d'hommes, et jamais personne ne s'est confessé d'y avoir alors manqué. Soto répond : « Si vous en croyez saint Thomas, dès l'âge de raison on est obligé de se rapporter à Dieu; non pas, dis-je, au moment même, mais quand l'homme commence à délibérer pleinement, et connaît un seul Dieu, auteur de toutes choses. Et cette opinion n'est pas sans fondement... Il convient tout à fait que, par amour de Dieu, l'homme prenne alors la résolution d'éviter le mal et de faire le bien, ce qui est aimer Dieu par-dessus tout; aussi, avec son secours spécial, l'homme recevrait alors la *foi*, et la grâce par laquelle il serait purifié du péché originel. Quoi qu'il en soit de cette opinion, je pense que quand l'adulte, ayant bien sa raison, *va recevoir le baptême*, il doit rapporter à Dieu sa vie; et de même qu'alors, par le précepte de la foi, il est tenu de croire, de même il doit espérer ce qu'il croit, et aimer celui en qui il espère... Alors vaut la comparaison de celui qui donne son nom au prince pour la milice. » *De justitia et jure*, l. II, q. III, a. 10; édit. d'Anvers, 1567, fol. 44, au verso. Aujourd'hui, les théologiens trouveraient Soto trop sévère; la foi et l'attrition efficace avec l'espérance du pardon, mais sans la charité, peuvent suffire, disent-ils, comme dispositions de l'adulte au baptême. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2251.

d) Melchior Cano († 1560). — Dans une dissertation sur les sacrements, il a toute une partie sur la nécessité de la foi au Christ pour le salut et la justification des adultes. *Relectio de sacramentis in genere*, part. II; *Œuvres*, Venise, 1776, p. 333-344. Voici la question qu'il pose : *Utrum sine fide Christi possit homo a culpa sanari;* sans la foi au Christ, l'homme peut-il être justifié? Dans cette seconde section de la IIe partie, Cano établit trois « conclusions », ou thèses, qui renferment sa doctrine sur la foi dans la justification. — a. — « Il est erroné et peut-être hérétique, d'affirmer la justification d'un adulte quelconque par la seule connaissance naturelle sans l'acte de foi, » p. 337 sq. Son jugement n'est pas trop sévère : ce qui est jugé en ces termes, c'est un pur naturalisme, sans aucun des correctifs que Ripalda devait y apporter un jour dans son système. — b. — « Pour la rémission du péché soit originel, soit mortel, la foi au Christ est nécessaire, explicite ou implicite. » *Ibid.*, p. 340. La première conclusion de Cano affirmait la nécessité de la foi surnaturelle et stricte, sans énoncer aucun objet matériel; toutefois, par le fait qu'elle s'appuyait sur Hebr., XI, 6, elle indiquait comme objet minimum requis l'existence d'un Dieu rémunérateur. La deuxième énonce un autre objet, le Christ; mais, à cause du dernier mot « ou implicite » elle diffère peu, au fond, de la première : car la foi *implicite* au Christ ne diffère que par l'énoncé, plus ou moins clair, de la foi en Dieu rémunérateur. Voir col. 1754. Aussi, parce que ce n'est qu'une affaire d'énoncé, Cano insiste peu. — c. — « Pour la rémission du péché originel ou actuel, avant le baptême, la foi *explicite* à l'évangile n'est pas nécessaire même aujourd'hui. Corneille était justifié *avant* de recevoir la foi du Christ., d'après Saint Thomas, IIa IIæ, q. x, a. 4 ad 3um, et IIIa, q. LXIX, a. 4 ad 2um. » *Ibid.*, p. 341. Cette dernière question est plus difficile, surtout à cause de plusieurs textes de saint Augustin et de saint Thomas, voir col. 1856; Cano donne ici la solution la plus bénigne, en la soumettant au jugement de l'Église. Aujourd'hui cette solution bénigne est bien plus répandue que de son temps; et l'Église a toujours laissé la liberté de la soutenir. — Après

avoir développé l'enchaînement de ses trois conclusions, Cano revient à la première, la plus importante de toutes, pour répondre aux *objections* des adversaires qu'il avait énoncées dès le début. — La *première* objection, venue sans doute de quelque thomiste, posait en principe la théorie de l'enfant, Iª IIæ, q. LXXXIX, a. 6. Sur ce texte elle raisonnait ainsi : « Il se peut que l'enfant, arrivé à l'âge de raison ignore le Christ et même Dieu, élevé qu'il est chez des barbares sans aucune religion. Pour faire ce qui est en lui, il suffit à celui-là de se tourner vers la fin honnête comprise par la raison naturelle. Mais alors il ne pèche pas mortellement, faisant le bien suivant son âge, et vu l'éducation qu'il a; et il ne peut rester dans le seul péché originel, comme nous le savons par l'autorité de saint Thomas. Il obtiendra donc la grâce (qui justifie) sans connaissance de Dieu, et par conséquent sans aucune foi au Christ. » *Ibid.*, p. 337. — *Réponse* de Cano : « Quand on nous oppose en premier lieu l'autorité de saint Thomas, nous soutenons que cette erreur nouvelle (la justification sans la connaissance de Dieu et sans la foi) ne peut ni ne doit lui être attribuée. Car ce docteur a enseigné le contraire en maint endroit, comme Iª IIæ, q. CXIII, a. 4; IIª IIæ, q. X, a. 4, ad 3um; *In Rom.*, c. X, lect. 3; *In Hebr.*, c. X, lect. 4, et c. XI, lect. 1. — Quant à l'opinion que tient saint Thomas dans la Iª IIæ, q. LXXXIX, a. 6, elle est *probable*. Qu'un adulte, en effet, meure avec le seul péché originel, cela semble heurter un sentiment commun des fidèles, qui admettent des limbes pour les enfants, et non pas pour les adultes. Mais cependant cette opinion du saint docteur n'est pas tellement certaine, qu'il ne soit pas tout naturel de lui donner le dessous, quand on vous l'apporte contre une vérité certaine et ferme. De plus l'argument, dont saint Thomas se sert pour inviter à *(suadere)* cette opinion, n'est pas une preuve démonstrative, mais de convenance; ces preuves de convenance, si l'on y tranche dans le vif, sont souvent trouvées faibles. Aussi saint Thomas lui-même ne prend pas comme sûr cet antécédent : A celui qui fait son possible par les forces naturelles, Dieu donne au même instant la grâce sanctifiante, par laquelle l'homme est justifié. On pourrait avec vraisemblance dire comme Durand, *In IV*, dist. IV, q. VII, qu'il n'est pas nécessaire que l'enfant soit justifié *aussitôt* qu'il suit la voix de la raison naturelle; que c'est bien assez qu'il le soit bientôt après, ou même après un certain délai, au gré de la divine providence; dans l'intervalle, il pourra parfaitement être instruit des choses surnaturelles, et les tenir par la *foi*. » *Ibid.*, p. 342. — Voilà l'appréciation mesurée et sage de Melchior Cano : plût à Dieu que des thomistes plus récents ne s'en fussent pas écartés, et parfois à l'extrême! Ils ne mentionnent guère la dissertation de cet auteur que pour lui reprocher ce qu'il dit *avant* la partie que nous avons soigneusement analysée. Et c'est vrai que dans ces premières pages (333-336) il a une idée blâmable : impressionné surtout par certains textes difficiles de saint Augustin et de saint Thomas, il réclame absolument, pour le *salut* depuis la promulgation de l'Évangile la foi *explicite* au Christ, celle qu'ensuite, comme nous l'avons vu, il ne réclame pas pour la *justification*. C'est ce qui l'a engagé à traiter de la nécessité de la foi explicite au Christ en deux endroits de sa dissertation, ce qui l'allonge inutilement, et en embrouille fâchensement la marche; mais surtout, en exigeant de l'homme déjà *justifié* une nouvelle condition de nécessité de moyen pour être *sauvé*, il méconnaît cette vérité, que quand un homme est justifié, s'il vient à mourir en cet état, il est sauvé, sans avoir rien eu à ajouter qui fût de vraie et absolue nécessité de moyen. Voir col. 1754. « Melchior Cano, dit le P. Hugueny, essaie de concilier les deux enseignements de saint Thomas en expliquant comment, depuis la prédication de l'Évangile, l'acte de foi élémentaire en Dieu providence (ou rémunérateur) suffit encore à la *justification*, quoiqu'il ne suffise plus à assurer l'entrée au ciel et le *salut* sans un acte de foi explicite à la sainte Trinité et à l'Incarnation.... Il y aurait donc des justifiés auxquels la grâce de justification n'apporterait pas tout ce qu'il faut pour le salut, contrairement aux déclarations du concile de Trente, sess. VI, c. XVI, Denzinger-Bannwart, n. 809. Ce n'est point admissible. » *Revue thom.*, t. XIII, p. 513. — Mais cette erreur de Cano n'infirme pas ce qu'il dit de la foi explicite au Christ comme n'étant pas, aujourd'hui même, d'*absolue* nécessité de moyen pour la justification. Elle n'infirme pas davantage ce que dit Cano de la théorie de l'enfant chez saint Thomas.

e) Barthélemy de Medina († 1581). — A propos de l'article où saint Thomas, brièvement résumé par lui, donne la théorie de l'enfant, Médina commence en ces termes : « Sur cet article s'élèvent de graves et innombrables questions, et la doctrine de cet article a été une occasion d'erreur pour des hommes très savants et très subtils; en l'expliquant..., ils sont tombés dans des opinions condamnées, par exemple, que l'on pourra obtenir la grâce et la rémission du péché sans la lumière surnaturelle de la foi; que l'homme peut se disposer à la grâce et aux dons surnaturels sans aucune connaissance de Dieu. » *Expositio in Iam IIæ*, q. LXXXIX, a. 6, Venise, 1590, p. 470. Sa marche ensuite est un peu confuse, surtout parce qu'ayant, d'après l'usage du temps, commencé par exposer les *objections* des adversaires de la théorie de saint Thomas, il en adopte au moins deux et ne répondra aux autres qu'à la fin de son long commentaire de l'article. Voici les principales objections : a. — Cette grave obligation de l'enfant arrivant à l'âge de raison n'est mentionnée par aucun théologien, excepté saint Thomas. — Il répondra, p. 473, que « les défenseurs sont peu nombreux et les preuves aussi, mais qu'elles sont sérieuses et graves. » — b. — Ce précepte n'a pas d'argument certain tiré de l'Écriture ou de la tradition. — « C'est vrai, dira-t-il, mais il se prouve par la lumière de la raison naturelle. » — c. — Personne, même des plus timorés ne se confesse de l'avoir transgressé dans son enfance; et pourtant personne ne se souvient de l'avoir observé. — Réponse : « Les bons chrétiens s'en confessent, quand ils s'accusent *en général* de leurs péchés *douteux;* et Cajétan dit que cela suffit et qu'il ne faut pas se tourmenter de scrupules. » Médina serait un peu plus sévère, mais aujourd'hui on trouverait la réponse de Cajétan bien suffisante. — d. — Personne ne peut savoir avec certitude le moment où il arrive à la raison : donc personne ne sait quand ce précepte oblige; c'est un signe qu'il n'existe pas. — Réponse : « On peut savoir le moment par conjectures, comme on connaît le temps où pour la première fois le précepte de la confession, ou de la communion, oblige. » — e. — Arrivé à l'usage de la raison, on ne peut alors connaître Dieu avec certitude, il faut trop de temps pour cela; — f. — pour connaître une *loi* obligeant en conscience, un préambule nécessaire est de connaître Dieu comme *législateur*, ce qui demande encore plus de temps; on ne peut donc savoir, alors, qu'on est tenu de se tourner vers Dieu. — A ces deux objections, Médina concèdera tout; mais, dit-il, cela prouve seulement que la solution de Cajétan pour interpréter cet article de saint Thomas vaut mieux que celle de Capréolus. Voir col. 1866. Après sa liste d'objections, il établit deux propositions ou conclusions :

Première proposition. — « Arrivé à l'usage de la raison, on n'est pas tenu de se tourner vers Dieu

explicitement. » C'est la pensée de Cajétan, qu'il cite et résume. Voir col. 1867. Il ne craint pas de faire aussi quelques emprunts aux objections des adversaires, qu'il vient de citer : « Nul n'est tenu à l'impossible, dit-il avec eux; or il est impossible naturellement d'arriver si vite, soit à la connaissance de Dieu, soit surtout à celle d'un tel précepte (de se tourner vers Dieu explicitement). D'ailleurs, pour établir ce précepte, les sources positives font défaut; il serait donc téméraire de l'affirmer. On ne peut se servir de ce texte : *Convertimini ad me et ego convertar ad vos*, Zach., I, 3, qu'on retrouve dans Jérémie, Osée, Ezéchiel et Joël, et autres prophètes... Ce précepte, *Convertimini ad me*, s'adresse aux seuls pécheurs coupables de péchés mortels actuels, et attachés au péché, comme on le voit par le contexte. Et c'est toujours pour les exhorter expressément à la pénitence. Mais le précepte de la pénitence, selon le sentiment commun des théologiens, n'oblige pas le pécheur à se convertir tout de suite. » *Ibid.*, p. 471. Comment donc l'enfant non baptisé, qui n'a encore que le péché originel sans aucune faute actuelle, serait-il obligé par ces paroles des prophètes à se tourner, *convertere*, vers Dieu, bien plus, à le faire tout de suite, dès le premier instant de l'usage de la raison? On ne peut qu'approuver l'exégèse de Médina et son raisonnement. — Médina est surtout préoccupé d'empêcher qu'on ne tire de cette théorie, comme plusieurs l'ont fait bien à tort, l'erreur si grave d'attribuer la justification de l'infidèle à un acte purement naturel et sans la foi. Cependant il ne goûte ni l'interprétation de Capréolus, qui veut que l'acte exigé par saint Thomas dans l'enfant arrivé à l'âge de raison soit un acte surnaturel de charité parfaite, ni les arguments que les partisans de Capréolus proposent en sa faveur; et même il les réfute. *Ibid.*, p. 471, 472. C'est en les réfutant, qu'il trouve l'occasion de compléter l'interprétation de Cajétan sur la question capitale de la justification de l'enfant. Médina, expliquant (ad 2um) un principe que les partisans de Capréolus avaient mis en avant, le grand principe du *Facienti quod in se est*, le développe et l'applique ainsi : « Si l'enfant, au premier instant de l'usage de la raison, délibère bien sur son salut (même sans connaître *explicitement* Dieu et le salut, et comme Cajétan l'explique), Dieu lui donnera aussitôt une lumière surnaturelle et infuse de foi, par laquelle il connaîtra (par révélation) ce premier principe de notre religion, l'existence d'un Dieu rémunérateur. Et cette illumination ne sera pas miraculeuse, parce qu'elle appartient à la règle posée par la divine Providence, qui se doit à elle-même de ne laisser personne sans le remède suffisant, sans le secours nécessaire au salut. Si vous objectez que la connaissance de Dieu n'arrive aux hommes (aux infidèles, dont il s'agit surtout) qu'après un temps assez long et de longues recherches, je l'accorde, si vous parlez de la connaissance acquise par les forces humaines; mais pas n'est besoin de temps (ni de recherches) pour la connaissance surnaturelle où Dieu enseigne l'homme, car Dieu peut à l'instant enseigner à tout homme la doctrine nécessaire au salut. Ajoutons ce que disent de doctes théologiens, Durand, *In IV*, dist. IV, q. VII, le savant Victoria dans sa dissertation *De veniente ad usum rationis*, et le sage Cano dans sa leçon *De sacramentis* : il n'est pas nécessaire que, l'enfant ayant bien délibéré sur lui-même, Dieu lui donne *aussitôt* cette lumière surnaturelle et le justifie par sa grâce; mais c'est assez qu'il soit justifié bientôt après, ou même avec un certain *retard*, selon le gouvernement de la divine providence; dans cet intervalle, il pourra être convenablement instruit des choses surnaturelles, et les tenir par la foi. — Mais, dira un théologien, il pourra aussi dans cet intervalle pécher véniellement, ce que réprouve saint Thomas dans son article. — Il faut répondre qu'il appartient à la providence de Dieu de le garder alors de tout péché véniel, de même qu'elle préservait Adam, avant sa chute mortelle, de tout péché véniel, comme nous l'avons expliqué (dans la même question de saint Thomas, a. 3). » *Ibid.*, p. 472.

Seconde proposition. — « Celui qui arrive à l'usage de la raison est tenu de se tourner vers Dieu de la manière qu'il peut selon la connaissance qu'il a. S'il connaît Dieu, ce à quoi l'éducation peut beaucoup servir, il est tenu d'avoir cet acte : je veux honorer Dieu, je prends la résolution de garder sa loi. S'il ne le connaît pas, il suffit qu'il se décide à vivre suivant la dictée de la droite raison, ainsi : je veux mener une vie honnête; je ne veux pas faire le mal; saint Thomas, en termes exprès, accepte que cela suffise pour commencer, *De verit.*, q. XIV, a. 11, ad 1. Ainsi expliquée, continue Médina, l'opinion de saint Thomas sur l'enfant arrivé à l'âge de raison est *vraisemblable*, et *très probable*. Voici des arguments qui en suggèrent la vraisemblance.— a. — *Dès que* la loi et la foi au Christ sont suffisamment promulguées à quelqu'un, il est tenu de les recevoir par une ferme résolution comme celle-ci : je veux vivre sous sa loi et lui rendre un culte, et il ne peut pas remettre cette résolution à plus tard. Donc, pareillement, dès que la loi naturelle lui est promulguée, tout individu est tenu de la recevoir; or il ne la reçoit que par le ferme propos de l'observer; il est donc tenu d'avoir ce propos. La parité semble claire : car la loi naturelle n'oblige pas moins que la loi chrétienne, étant également divine; et la promulgation s'en fait, quand l'on arrive aux années de discrétion, quand l'on sait qu'il faut vivre conformément à la droite raison, qu'il ne faut pas nuire au prochain. — b. — C'est alors le moment urgent de s'occuper de son salut, plus ou moins vaguement considéré suivant la connaissance que l'on a; et c'est une très grave négligence, de ne pas alors disposer de sa manière de vivre, d'où dépend le salut ou la perte; et comme alors on a tout de suite à agir bien ou mal, il semble qu'il y aurait très grave négligence à ne pas disposer avant tout de l'*ensemble* de sa vie, *de summa vitæ*. » *Ibid.*, p 472. Médina tourne cette preuve de diverses manières, et enfin passe à un argument donné par saint Thomas, le seul qu'ait retenu Melchior Cano, comme nous avons vu. — c. — « Si l'enfant n'était pas tenu aussitôt à ce ferme propos, il pourrait arriver qu'avant de l'avoir il fît un péché véniel (ou plusieurs); alors, s'il avait encore le péché originel, n'étant point baptisé, le péché véniel se trouverait en lui avec le seul péché originel, ce qui semble un inconvénient (s'il venait à mourir en cet état), parce qu'il n'y a pas d'endroit pour punir ce péché véniel : ni les *limbes*, où l'on ne souffre pas, au moins de la peine du sens, ni le *purgatoire*, qui est un acheminement à la gloire céleste (refusée au péché originel), ni l'enfer des damnés, où ceux-là seuls sont punis qui sont en état de péché mortel. » *Ibid.*, p. 473. L'argument n'est pas péremptoire, Dieu pouvant, ou dans sa providence empêcher la mort en cet état, ou dans sa miséricorde pardonner ce péché véniel et sa peine, ou même dans sa toute-puissance, trouver pour cette espèce très particulière de pécheurs un autre lieu de punition qu'il n'a pas jugé à propos de nous révéler. — En finissant, Médina rappelle que les païens eux-mêmes ont entrevu cette décision générale que l'on doit prendre en arrivant à l'âge de raison, comme dans la fable d'Hercule enfant, ayant à choisir entre deux voies et deux invitations opposées, celle de la Volupté et celle de la Vertu.

f) Bañez († 1604), traite notre question *ex professo*, et l'ajoute en appendice dans les *Scholastica commentaria in IIam IIæ Angelici doctoris*, q. X, a. 1; édit. de Douai, 1615, p. 243. Il énonce brièvement

trois propositions générales ou conclusions : *1re conclusion.* Sur cette théorie de l'enfant, « on ne peut rien avoir de *certain*, ni des saintes Écritures, ni des docteurs. Quelque position que l'on choisisse, on en voit découler des conséquences fâcheuses, *inconvenientia*, et l'on a peine à résoudre les objections. » — *2e conclusion.* « Ceux qui arrivent à l'usage de la raison ne sont pas *tous* tenus de se tourner vers Dieu *explicitement*, distinctement et formellement... Bien moins encore est-on tenu par la raison naturelle de se tourner alors vers Dieu de la manière surnaturelle qui est nécessaire pour la justification : car cela présupposerait une connaissance de Dieu toute surnaturelle, que de fait tous n'ont pas aussitôt, quand ils arrivent à l'usage de leur raison » — *3e conclusion.* « Tout enfant venant à l'usage de sa raison est tenu d'avoir un acte par lequel il se tourne vers le *bien* moral pour le chercher selon la raison; et c'est là se tourner vers Dieu, soit implicitement soit explicitement connu. Cette conclusion est très probable, bien que ce soit une opinion particulière de saint Thomas. » *Ibid.*, p. 245. Bañez, qui n'a pas insisté sur les deux premières conclusions, va prouver celle-ci assez longuement.

« *1re preuve.* Si l'homme n'est pas *obligé* de se tourner vers le bien honnête *à cet instant*, par la même raison il ne le sera *jamais*. Car le début de la vie est le moment le plus nécessaire pour cela, puisqu'alors il y a le plus grand danger de prendre une fausse direction; et l'erreur qui au début semble petite, à la fin devient grande, selon l'adage. Quant à dire que l'homme n'est tenu de se tourner vers Dieu ou vers le bien qu'une fois dans sa vie, c'est une absurdité. Si donc cet être raisonnable ne s'est point par avance fixé comme but de son existence le bien qui est sa fin dernière, nécessairement dans la suite de sa vie rationnelle il ira d'égarement en égarement. » — *2e preuve.* S'il n'avait pas cette obligation à ce moment, il pourrait arriver que l'homme mourût avec les péchés véniel et originel seuls, et il n'y aurait point d'endroit pour le punir, ce qui est un inconvénient, comme le remarque saint Thomas. — *3e preuve.* « Ce premier moment de l'usage de la raison est celui de la promulgation de la loi naturelle en général : il faut faire le bien selon la règle de la raison. Donc l'enfant est tenu d'accepter alors cette loi, et de se proposer de l'observer. Cette conséquence se prouve par la comparaison avec la promulgation de la loi évangélique » (argument de Médina). — « *4e preuve* enfin, qui est de saint Thomas, et la meilleure de toutes. La première chose qui se présente à celui qui vient à l'usage de sa raison, c'est de penser à *soi-même :* car l'enfant se connaît et s'aime plus que les objets qui l'entourent, et rapporte naturellement le reste à soi... Mais lui, ne doit-il se soumettre à personne? Par le libre arbitre, il se sent maître de ses actions; mais ne doit-il pas les bien gouverner, et particulièrement le premier de ses actes? N'est-ce pas un grave désordre, s'il établit en lui-même sa fin *dernière?* si dans cette première action humaine, dont il se sent le maître libre et responsable, il ne reconnaît pas de fin au-dessus de lui, averti qu'il est cependant par la voix de sa conscience. S'il ne suit pas cette règle de la conscience, il gouverne mal ses actes; il est comme un usurpateur qui ne reconnaît pas l'empire d'un supérieur... Il sera déjà puni par le remords de sa conscience, qui préside en lui à la place de Dieu... Et quand même il ne connaîtrait pas distinctement l'existence de Dieu, c'est assez pour lui imposer l'obligation, qu'il connaisse évidemment en lui-même une certaine présidence de la conscience, qui lui dicte d'agir selon la règle naturellement inscrite dans son esprit... De même qu'il y a, parmi les citoyens d'un État, des gens simples qui ne connaissent pas le roi et ne savent même pas qu'il y en a un, et qui pourtant sont tenus d'obéir au préfet de la ville, qu'ils savent par expérience présider à tous ceux de leur région, de même, arrivé à l'usage de la raison, l'enfant fait aussitôt l'expérience intérieure du *dictamen* de la conscience, qui lui ordonne avec un certain empire de vivre suivant cette règle. Et bien qu'il ne connaisse pas Dieu distinctement, il n'ignore pas cette voix qui le représente au dedans de lui. S'il se soumet, c'est implicitement se tourner vers Dieu et le prendre pour fin. Si au contraire, par un acte positif de mauvais amour de soi, il cherche sa propre excellence en ne se soumettant pas au *dictamen* de la conscience, il pèche gravement, et suivant la meilleure explication c'est un péché d'*orgueil*, dans le genre de celui des anges révoltés. Si, malgré ce *dictamen*, il suspend l'acte d'obéissance exigé, c'est un péché grave d'*omission*, qui peut selon moi se ramener à l'orgueil, commencement de tout péché. Si d'ailleurs c'est à cause d'un bien temporel particulier, qu'il *omet* de se tourner vers Dieu, son péché sera spécifié par le terme (plus ou moins mauvais) qu'il poursuit, mais toujours avec la circonstance (grave) du péché d'omission. » *Ibid.*, p. 245, 246. C'est ainsi que Bañez résout hardiment la difficulté capitale faite à l'explication de Cajétan, et que Médina n'avait pas osé aborder : « Pour pécher gravement, il faut d'abord connaître l'obligation, mais pour connaître l'obligation, il faut d'abord connaître Dieu, et Dieu législateur. » La première de ces propositions, niée depuis par les jansénistes, est généralement reconnue par les théologiens catholiques : mais ils sont divisés sur la seconde; nous y reviendrons.

Enfin notre auteur répond aux *objections contre* la théorie de saint Thomas. — A la *1re objection*, d'ailleurs moins importante, Bañez place une bonne explication : il note que, la raison humaine ayant besoin de temps pour délibérer, le *primum instans rationis* a une certaine latitude, et peut s'entendre, ou du commencement de la délibération, ou de son terme. Le « premier instant du *commencement* c'est quand devant l'idée de son propre bien (ou bonheur) la volonté, qui n'est pas libre sur un tel objet, le désire naturellement par un acte où il n'y a ni mérite ni démérite, avant de passer au choix des moyens pour y arriver; alors aussi l'intelligence adhère naturellement (nécessairement) à un principe pratique très général (comme : Il faut faire le bien) : c'est la promulgation de la loi naturelle, prise en général; reste à la volonté d'y donner son libre consentement : c'est là-dessus que l'homme se met à délibérer. Le premier instant du *terme*, c'est quand la délibération prend fin; si l'homme alors se subordonne à ce *dictamen* général de la conscience, il accomplit le précepte de se tourner vers Dieu, connu au moins implicitement, comme vers sa fin dernière; et alors il est censé *facere quod in se est.* Entre ces deux instants, l'un qui inaugure et l'autre qui conclut la délibération, il s'écoule un temps plus ou moins court suivant la vitesse ou la lenteur de l'esprit; de là vient également que les uns arrivent plus vite que les autres à l'usage de la raison. Par là on voit aussi l'importance de l'*éducation*, même avant ce premier instant : bien qu'ils n'aient pas encore l'usage de la raison et de la liberté, les enfants sont déjà susceptibles de recevoir de leurs parents, par l'imagination, des impressions et des inclinations qui peuvent beaucoup servir ou nuire quand viendra la première délibération et l'élection qui la termine. » *Ibid.*, p. 246. — La *2e objection* retourne de diverses manières cette idée que l'ignorance invincible de Dieu, où l'enfant se trouvera souvent à l'âge de raison, lui enlèvera alors toute possibilité de pécher. Elle finit en ces termes : « Cette con-

séquence est bonne : pas de Dieu, donc pas de péché. Or cet enfant ignore invinciblement s'il y a un Dieu, ou s'il n'y en a pas : donc il ignore invinciblement si le p. ché existe ou non (et partant, ne peut pas le commettre). » Bañez traite ce raisonnement de sophisme. « Dans toute la dialectique, dit-il, vous ne trouverez pas cette règle, que si l'antécédent est invinciblement ignoré, le conséquent doit l'être aussi. » Il renverse la prétendue règle par un exemple contraire : La terre (à tel moment) se trouve interposée entre le soleil et la lune, donc il y a éclipse de lune. Un paysan ignore absolument l'antécédent; et pourtant il n'ignore pas le conséquent, qui lui est manifesté par l'expérience. De même en notre cas : l'homme constate par expérience qu'il est lié par le *dictamen* naturel de la conscience, bien qu'il n'ait pas aussitôt la connaissance d'un Dieu législateur, qui est l'auteur de cette obligation et l'a imprimée dans les âmes des hommes. » *Ibid.*, p. 246. Bañez suppose ce fait, que la marche de la connaissance humaine peut parfois être à l'inverse de la genèse réelle des choses, sans nuire cependant à la vérité de la connaissance; chez nous l'ordre logique ne suit pas toujours l'ordre ontologique. — *3e objection :* Un précepte affirmatif n'oblige pas *pro semper*, mais pour des actes espacés avec une certaine liberté. Pourquoi donc le vôtre oblige-t-il nécessairement à ce moment-là, et si rigoureusement? Pourquoi l'enfant ne peut-il alors, sous peine de péché mortel, exercer sa liberté sur une bonne action particulière qui se présente à lui, et lui semble même nécessaire? — Réponse. « Parce qu'il s'expose à un péril manifeste de s'égarer, s'il commence son voyage en délibérant sur lui-même *sans la règle* qu'il peut naturellement connaître. Et c'est le principal argument pour l'opinion de saint Thomas. » *Ibid.* L'objection est-elle pleinement résolue? L'enfant ne pourrait-il connaître et appliquer *la règle* de sa conscience d'abord à une action particulière, puis à une autre, etc.? Sans doute, l'adhésion *universelle* et *réfléchie* à la règle, et qui porterait sur *tout l'avenir* dès le premier usage de la liberté, aurait de grands avantages; mais c'est un acte bien difficile pour un enfant, et plus à la portée d'un philosophe : comment peut-on garantir que tout enfant aura infailliblement cette pensée, et n'est-ce pas bien rigoureux de dire que, s'il ne donne pas à la règle des mœurs cette adhésion spécialement difficile, il pèche mortellement? Si les documents positifs de la révélation disaient que tout enfant a vraiment cette obligation, et la connaît, alors on serait autorisé à supposer une lumière spéciale de Dieu pour la lui faire connaître; mais les documents se taisent là-dessus, comme l'admettent les thomistes eux-mêmes. — *4e objection.* Elle part des principes que Bañez venait d'établir avec saint Thomas, dans l'article auquel il a adjoint comme appendice la discussion de la théorie de l'enfant, et les tourne contre lui. « Si nous parlons de la foi en tant que nécessaire à la justification, avait-il dit, beaucoup d'infidèles sont excusés du péché d'infidélité. Dieu, en effet, n'oblige personne à l'impossible. Or il est impossible que l'homme connaisse par la lumière naturelle qu'il est enfant de colère à cause du péché originel, et que Dieu a résolu de justifier le pécheur. Ce sont là des choses que l'on tient par la foi seule. Avant donc que ces vérités aient été révélées surnaturellement à l'homme et présentées, soit par un prédicateur tel qu'il le faut, tandis que la grâce au dedans aide surnaturellement l'auditeur, soit par Dieu lui-même manifestant intérieurement les vérités nécessaires à la justification (révélation immédiate), jamais l'homme ne commettra le péché d'infidélité : il en sera excusé par l'ignorance invincible de la révélation. » *In IIam IIæ*, q. x, a. 1, dub. 1, 2a conclus., p. 242. Partant de ces principes mêmes, l'adversaire de la théorie de l'enfant pose ce dilemme : « Le précepte de se tourner vers Dieu à l'âge de raison, que vous affirmez, est un précepte ou surnaturel (c'est-à-dire le précepte de la *foi* et des autres vertus théologales), ou naturel. *Surnaturel?* Un tel précepte n'est pas connu ordinairement dès l'âge de raison; et si, avec Capréolus, on soutient qu'il l'est toujours, tout enfant qui y manquerait commettrait dès lors le péché mortel d'infidélité, en ne se tournant pas vers Dieu par des actes de foi, d'espérance et de charité, il n'y aurait donc point d'infidèles négatifs, excusés par l'ignorance invincible, ce qui serait contre les principes de saint Thomas. En ferez-vous un précepte *naturel?* Un précepte naturel ne peut s'étendre à ce qui est impossible à faire par les forces de la nature. Or dans notre état actuel de nature corrompue, nul ne peut par les forces de la nature se tourner efficacement vers Dieu, c'est-à-dire prendre, comme vous le voulez, une résolution générale et sérieuse d'accomplir la loi naturelle pendant toute une longue vie, cet objet étant au-dessus des forces de la nature : autrement il faudrait dire que l'homme par les forces de la nature peut accomplir toute la loi naturelle, ce qui est pélagien. » *Ibid.*, dub. 2 p. 244. — Réponse de Bañez : « *Tout* homme est *tenu* de se tourner vers Dieu, et par un précepte *naturel*, et par un précepte *surnaturel :* avec cette différence, que personne n'est excusé du précepte naturel, parce qu'il lui est naturellement intimé... dès l'usage de la raison; tandis que celui à qui le précepte surnaturel n'a pas été promulgué en est excusé, et donc ne pèche pas contre la foi, l'espérance et la charité. Le précepte naturel ne s'étend pas à ce qui est absolument impossible aux forces de la nature, c'est vrai; mais un homme dans l'état de nature corrompue, surtout s'il ignore sa faiblesse, peut désirer vivre suivant la droite raison toute sa vie, et en prendre la résolution. Ce désir et cette résolution seront inefficaces; car sans le secours divin l'homme ne tiendra pas toute sa vie ni très longtemps sur toute la ligne du bien moral. Mais si dans cette première délibération il a fait vraiment ce qui était en lui, c'est une *pieuse croyance* qu'il sera illuminé et justifié par la grâce de Dieu; ainsi paraît l'enseigner saint Thomas, Ia IIæ, q. LXXXIX, a. 6. » S'il s'agit de l'illuminer *aussitôt* par une révélation immédiate, suivie de la justification *sans retard*, ce n'est en effet qu'une « pieuse croyance » : Dieu est libre de *différer*, comme l'admet M. dina et plus tard Suarez. Voir col. 1871 et 1860.

Remarques. — a. — On aura noté que Bañez exige, pour la justification, la connaissance de la révélation et qu'il ne saurait se contenter, comme plus tard Ripalda, de la « foi large ». De là cette conclusion qu'il développe très bien dans un autre article : « La connaissance naturelle de Dieu n'a jamais été la *foi* implicite en un mystère, par exemple en Dieu justificateur et rémunérateur... La foi implicite et la foi explicite, dans le vrai sens de ces expressions, ne diffèrent pas spécifiquement, l'*objet* en est le même, plus ou moins enveloppé. Au contraire, la connaissance naturelle de Dieu est d'un autre ordre que la connaissance surnaturelle de la foi; celle-ci ne peut donc y être contenue implicitement, pas plus que l'homme dans la graine d'une plante... On objecte : Si l'on sait naturellement que Dieu existe, et qu'il a une providence, on a implicitement, dans l'idée naturelle de son existence, toutes ses perfections nécessaires et éternelles (y compris la Trinité) et dans l'idée de sa providence, tout ce que Dieu a de fait disposé dans le temps pour conduire l'homme à la béatitude, (y compris l'Incarnation, la grâce, la vision béatifique). C'est donc la foi implicite aux mystères eux-mêmes. » Bañez répond que, si dès maintenant nous connaissions Dieu *sicuti est*, I Joan., III, 2, notre connaissance de Dieu embrasserait tout

cela; mais notre connaissance, telle que nous l'avons naturellement en cette vie, n'atteint des perfections divines et des dispositions de la providence que ce que nous pouvons tirer du spectacle du monde créé. Et il ajoute : « Saint Thomas, IIª IIæ, q. I, a. 7, ne dit pas que tout ce qui est en Dieu est *implicitement* dans notre connaissance *naturelle* de son existence et de sa providence; il dit que tous les *articles de foi* sont contenus implicitement *in primis credibilibus*, Hebr., XI, 6, c'est-à-dire dans les deux principaux articles indiqués par saint Paul comme nécessaires à la justification. » *Comment. in IIam IIæ*, q. II, a. 8, dub. 2, 1ª conclus., p. 191, 192.

b — Ainsi Bañez nous met sagement en garde contre l'abus de cette formule : « Ceci est contenu *implicitement* dans cela. » Malheureusement il n'a pas évité le même écueil dans l'explication qu'il donne, après Cajétan, de la difficile théorie de saint Thomas sur l'enfant arrivé à l'âge de raison. Et lui qui a pris soin d'affirmer, comme nous l'avons vu, que « Dieu n'oblige personne à l'impossible, » que « l'ignorance invincible excuse l'infidèle du précepte divin qu'il ignore », le voilà qui accuse l'être le plus excusable du monde, un enfant élevé parmi les infidèles dans l'ignorance de Dieu, qui l'accuse, dis-je, d'un péché mortel formel, c'est-à-dire d'un libre outrage fait en pleine connaissance de cause à l'autorité du divin Législateur, sous prétexte qu'entendant pour la première fois la voix de sa conscience, « il atteint implicitement Dieu lui-même» et que omettre d'accomplir le précepte de se tourner alors vers le bien moral comme règle de toute sa vie équivaut à un mépris complet de l'autorité de Dieu, à une révolte, à un outrage digne de l'enfer. N'est-ce pas là jouer sur le mot « implicitement » qui a deux sens très divers? Voici un adulte ayant acquis déjà la connaissance *distincte* de Dieu souverain Législateur, et du péché mortel qui l'outrage : mis soudain en face d'un péché mortel à commettre, il se souvient rapidement, et par là même un peu confusément, de Dieu qu'il va offenser; on pourra dire *en un sens* qu'en lui la pensée de Dieu est alors *implicite*, à cause de son mode *subjectivement confus;* et l'on soutiendra avec raison qu'un *tel* regard implicite jeté sur Dieu peut suffire à faire commettre un péché mortel. Mais c'est dans un *autre sens* que l'on dit de l'enfant dont nous venons de parler, qu'il atteint Dieu *implicitement*, et sa situation d'esprit est toute autre. Théoriquement il pourrait, en partant de ce qu'il voit avec l'usage de sa raison, découvrir le souverain Législateur et la malice du péché mortel : mais en pratique, c'est pour lui une longue chaîne de raisonnements difficiles, qui lui demande du temps. Il n'est donc pas, comme cet homme, dans l'*acte* de saisir rapidement et confusément des choses dont il a la connaissance habituelle : il est seulement *en puissance* de découvrir de grandes et terribles vérités; et il n'a pas même cette puissance *prochaine* de connaître Dieu Législateur, et la malice du péché mortel, qu'a un homme qui les connaît explicitement, et qui est, pour le moment, endormi.

Tout considéré, force nous est donc de revenir à l'idée de Médina, qu'un certain délai est souvent nécessaire à l'enfant pour arriver à cette connaissance explicite de Dieu, qui le rende capable de péché mortel.

c. — En supposant au fait de l'obligation une *évidence immédiate*, et en partant de là pour prouver l'existence de Dieu Législateur, voir col. 1874, Bañez est le précurseur de ces auteurs catholiques de nos jours qui ont admis la valeur de « l'argument moral » pour prouver l'existence de Dieu. Voir DIEU, *son existence*, t. IV, col. 917; où sont cités, parmi ces auteurs, Mgr d'Hulst, l'abbé de Broglie, le P. Sertillanges, O.P., les PP. Schiffini et Hontheim, S. J. — D'autres cependant goûtent peu cet argument, pour d'assez bonnes raisons. *Psychologiquement*, comment l'obligation peut-elle être atteinte par la raison humaine avec « évidence » et « immédiatement »? qu'est-ce que cette « expérience » d'une chose pareille? *Moralement*, comment peut-on être *obligé, absolument* obligé, et sous peine de péché *mortel*, avant de savoir ou même de soupçonner qu'il y a un souverain Législateur et que cette règle intérieure vient de lui et que notre conscience est son « vicaire » comme dit Bañez? La difficulté augmente quand il s'agit d'un enfant arrivé à l'usage de sa raison; et le raisonnement abstrait qu'on lui suppose facile conviendrait beaucoup plus à un philosophe qu'à un enfant, surtout s'il n'est pas aidé par l'éducation, ce qui est un cas fréquent, et même ordinaire chez les infidèles. — Depuis que nous écrivions ces lignes, le cardinal Billot a donné une réfutation de « l'argument moral » qui semble convaincante. *Études*, 5 sept. 1922, p. 523 à 531,

g) Les dominicains des siècles suivants. — Naturellement ils ne s'écartent guère de l'un ou l'autre de ces grands ancêtres dans les explications qu'ils donnent de la théorie de l'enfant. Citons quelques noms principaux.

a. Jean de Saint-Thomas († 1644) affirme avant tout l'absolue nécessité de moyen, pour la justification de l'adulte, d'un acte de foi stricte et complètement surnaturelle. *Cursus theologicus, De fide*, disp. IV, a. 1, n. 1; édit. Vivès, 1886, t. VII, p. 91. — L'*objet* de cet acte doit être déterminé et explicite, au moins celui qui est indiqué par l'apôtre, Hebr., XI, 6. *Ibid.*, n. 4, p. 92. Depuis la Nouvelle Loi, il est *très probable* qu'en outre « la *foi explicite* au Christ est d'absolue nécessité de moyen. Il reste néanmoins *probable* qu'en des cas exceptionnels elle peut être remplacée par l'*implicite;* » sage concession faite à cause des objections difficiles que notre auteur va s'efforcer de résoudre. *Ibid.*, n. 10, p. 95, et n. 15, p. 97. Une de ces objections est tirée de la théorie de l'enfant : comment peut-il en *un* seul *instant* connaître *tant* d'articles de foi et leur donner son assentiment? Dieu n'a pas promis de l'aider d'une façon qui dépasse le mode de l'intelligence humaine. *Ibid.*, n. 17, p. 98. — Réponse. « L'enfant perçoit *successivement* les articles de foi, mode qui convient à la nature discursive de notre pensée; c'est pourquoi les thomistes donnent à ce *premier* usage de la raison un *commencement* et un *terme*, séparés par un temps *intermédiaire*. Au commencement, le précepte de se tourner vers Dieu *n'oblige pas* encore, mais seulement commence à se manifester. Au terme, il *oblige;* mais alors déjà l'enfant a pu être suffisamment instruit de quelques articles de foi, grâce à Dieu. » *Ibid.*, n. 22, p. 99. S'il s'agit d'un enfant élevé dans un milieu chrétien, on conçoit plus facilement l'instruction que la Providence peut lui ménager en temps opportun, entre l'instant du commencement et celui du terme. Mais l'auteur prétend répondre ici pour *tous* les enfants, même élevés parmi les sauvages infidèles, et au moment de l'usage complet de la raison il veut les amener tous à la possibilité pratique de la justification, laquelle d'après ses principes présuppose l'acte de foi stricte (et l'acte de charité parfaite, là où manque le baptême) : il doit donc supposer qu'une *révélation immédiate* leur est faite, ce qui n'est pas le mode propre de la raison humaine pour acquérir l'instruction. Mais dans sa trop courte réponse il ne s'explique pas là-dessus, et ajoute : « Entre ces deux instants, l'initial et le final, le péché *véniel* peut-il coexister avec le *seul originel*, c'est une autre controverse, distincte de la première. Pour la résoudre nous dirons : si la diversion que fait l'enfant vers un péché, *véniel* en lui-même, porte avec elle le *danger* de le distraire de la fin dernière qui lui est alors proposée et vers laquelle il est obligé de se

tourner, ce péché, à raison du *danger* adjoint, deviendra *mortel*, au moins pour l'instant *final*, où il l'empêche de se tourner vers Dieu; auparavant, l'usage de la raison n'étant pas encore consommé, le péché ne le sera pas non plus. Si ce péché n'offre pas ce danger, il pourra avoir lieu comme péché *véniel* à l'ins ant final, mais alors il se trouvera en compagnie ou de la *grâce* sanctifiante, ou d'un péché *mortel* (par lequel l'enfant refuserait la foi, ou la charité justifiante), tandis qu'auparavant ce n'est pas un péché véniel consommé (formel), parce que l'usage de la raison n'est pas assez achevé pour cela. » *Ibid.*, n. 22, p. 99, 100. L'explication de Jean de Saint-Thomas résume nettement celle de Cajétan et de Bañez.

b. Gonet († 1681) attaque sans les nommer certains thomistes, lesquels ont concédé qu'une suppléance en certains cas *(per accidens)* à la foi *explicite* au Christ est « probable ». Ainsi donc, s'écrie-t-il, cet objet de foi ne serait pas plus nécessaire « que le sacrement de baptême pour les adultes ou celui de pénitence, il serait nécessaire seulement *in re vel in voto?* » Il vise Bañez, et Jean de Saint-Thomas que nous avons cités. *Clypeus theol. thomisticæ*, tr. *De virt. theol.*, disp. VI, a. 5, n. 88; édit. Vivès, 1876, t. v, p. 273, 274. Il ne s'accorde pas d'ailleurs avec lui-même, car auparavant, parlant de l'opinion de Bañez qui au besoin se contente des deux articles énumérés. Hebr., xi, 6, Gonet la trouve « assez probable »; *De vitiis et peccatis*, disp. IX, a. 8, n. 225; t. iv, p. 444; c'est l'endroit où il traite la théorie de l'*enfant*. On peut y faire quelques remarques intéressantes : α) Les références que donne Gonet sur les théologiens anciens et modernes qui ont traité de cette théorie, c'est aux *Salmanticenses* qu'il les emprunte, et c'est à eux qu'il renvoie, n. 178, p. 431. Les carmes de Salamanque ont fait le dépouillement des auteurs pour et contre; et en général ils ont mis dans leur cours de théologie une ampleur de documentation, et un zèle à défendre saint Thomas, qui leur ont conquis une grande influence sur les dominicains eux-mêmes, à partir de Gonet. — β) Celui-ci est le premier dans son ordre qui se soit écarté du jugement modéré que les anciens dominicains portaient sur cette théorie particulière de saint Thomas, depuis Capréolus jusqu'à Bañez inclusivement, comme nous l'avons montré. Écoutons Gonet : « Le saint docteur parle si clair et si ferme, et inculque si souvent cette opinion, que d'après moi et à bon droit celui qui s'en sera écarté doit être rayé du nombre des thomistes. » *Ibid.*, n. 178. Ceci est un autre emprunt aux *Salmanticenses*, en propres termes, *De vitiis et pec.*, disp. XX, n. 1; édit. Palmé, 1877, t. viii, p. 490. — γ) En expliquant cette théorie de saint Thomas, Gonet suit plutôt Cajétan qu'il cite, et dont il donne l'explication comme étant « commune chez les thomistes » et Médina qu'il ne cite pas, d'où lui viennent quelques arguments, sans parler des détails littéraires sur Hercule enfant et sur Pythagore; il ne lui emprunte pas, malheureusement, sa juste critique de la preuve scripturaire par le *Convertimini ad me*, et persiste à invoquer ce texte. Voir col. 1871. — δ) Il ajoute à ses prédécesseurs, une citation de Tamburini S. J. († 1675), *In Decalogum*, l. II, c. iii, § 2, n. 1. Là cet auteur de théologie morale recense les divers moments de la vie où, suivant les divers théologiens, l'acte de charité parfaite semble absolument nécessaire. Gonet parcourt ces différentes opinions, et conclut, avec des preuves tirées de Bañez, que le début de la vie morale est encore le moment où cet acte est le plus impérieusement réclamé. C'est un bon argument pour la théorie de saint Thomas. *Clypeus, ibid.*, n. 185, 188 sq., p. 433-436. — ε) Pour finir, il traite plus brièvement le célèbre corollaire de cette théorie, à savoir, qu'il est impossible de rencontrer le péché véniel avec le seul originel. Il montre cette impossibilité avec Cajétan et Bañez, résumés par Jean de Saint-Thomas que nous avons cité. Enfin, répondant aux objections : « J'ajoute avec les *Salmanticenses*, dit-il que dans cet instant *moral*, (et non *mathématique*, parce qu'il dure un certain temps) l'auteur de la nature, par un *dictamen spécial* qu'il produit alors dans l'intellect de l'enfant, lui intime l'obligation d'accomplir un tel précepte, et par cette connaissance le presse de délibérer aussitôt sur lui-même et de se tourner vers sa fin. Ceci supposé, l'enfant ne peut aucunement, ou du moins ne peut qu'en y mettant une mauvaise volonté qui le rend gravement responsable, tourner le dos à cette intimation pour s'occuper d'autre chose. Donc toute diversion vers un mensonge, ou un autre acte véniel en soi qui retarderait cette délibération, ne serait pas condamnée seulement comme péché véniel, ainsi qu'il arrive à une faute de surprise ou dont l'advertance est incomplète; mais, à cause de sa pleine détermination, une telle désobéissance serait imputée comme mortelle. » *Ibid.*, n. 221, p. 443. Les *Salmanticenses* sont un peu moins précis, *De vitiis et pecc.*, disp. XX, n. 61, p. 516. Gonet réfute bien l'objection et renforce la thèse, *si* par ce « dictamen spécial » qui n'est donc pas la voix ordinaire de la conscience, il entend une grâce de Dieu préternaturelle et *quasi miraculeuse*, à supposer non pas dans tous les cas, mais au moins dans certaines circonstances plus difficiles. Seulement il ne s'explique pas là-dessus.

c. Billuart († 1757), bien que disciple de Gonet, sait garder son indépendance : par exemple dans la question où nous avons réfuté le rigorisme de Gonet. Voir 2e syst., 4°, col. 1838. Là, Billuart soutient contre lui, avec les « très doctes *Salmanticenses* » et beaucoup de dominicains célèbres « auxquels ont souscrit récemment Goudin et Bancel, » que Dieu en vertu de sa volonté salvifique « non seulement prépare en général mais encore confère en particulier à tous et à chacun des hommes ayant une vie morale des secours *suffisants* pour leur salut, en sorte que, s'ils n'arrivent pas à la foi ou à la pénitence, la faute n'en est pas à Dieu mais à l'homme... » *Cursus theol.*, tr. *De Deo*, diss. vii, a. 8, § 2, Paris, 1827, t. ii, p. 95. D'après Billuart, la prétention de Gonet, que dans son système tous les hommes gardent un *véritable pouvoir* de se sauver, « est contraire à la raison et au sens commun » et ce que Gonet dit contre les jansénistes le réfute lui-même et montre son incohérence. *Ibid.*, p. 103, 104. — Sur la théorie de l'enfant, Billuart définit ainsi les termes : « Par *usage de la raison* nous entendons un usage non pas *quelconque* de cette faculté, mais *plein* et *parfait*, qui suffise à délibérer sur des choses graves, à choisir entre le bien et le mal moral, à se constituer une fin dernière de la vie, etc. Cet usage parfait de la raison ne s'acquiert pas d'un coup, mais successivement, au témoignage de l'expérience. La raison, d'abord toute plongée dans la chair et les sens, émerge peu à peu; combien de temps faut-il pour cette évolution, une semaine, un mois, un an ou davantage, on ne saurait le dire avec certitude; vous trouverez des enfants de cinq ans, ou de six, ayant quelque chose de l'usage de la raison, mais vous hésiterez à en reconnaître l'usage *parfait* avant sept ou huit ans; il arrive plus vite à ceux dont les organes et l'imagination sont mieux disposés par la nature ou l'éducation. Ce que dit le docteur angélique n'a donc rien d'étonnant ni de dur. Quoi d'étonnant à ce qu'un enfant... après un usage *imparfait* de la raison peut-être assez long, pendant lequel il a déjà pu connaître imparfaitement Dieu ou (tout au moins) le bien de la vertu, arrive enfin à un *plein usage* où il soit tenu d'aimer Dieu ou ce bien, et de le prendre pour fin dernière? » *Ibid.*, tr. *De peccatis*, diss. VIII, a. 7, § 1; t. viii, p. 379. Billuart ajoute avec Cajétan et Bañez, que l'*instant* où l'enfant arrive à ce

plein usage n'est pas physique mais *moral*, comprenant plusieurs instants physiques, malgré sa brièveté; et que l'on distingue deux manières de « se tourner vers Dieu, » l'*explicite* et l'*implicite*, suivant que l'on se tourne vers Dieu distinctement, ou vers le bien honnête. — Tout cela supposé, l'auteur établit sa thèse : « L'homme, au premier instant moral de l'usage parfait de sa raison, est tenu sous peine de péché mortel de se tourner vers Dieu, explicitement ou implicitement selon l'état de sa connaissance actuelle, et selon le discernement dont cet âge est capable. » *Ibid.*, p. 3 0. Ses preuves résument brièvement celles que nous avons trouvées chez Cajétan, Médina, Bañez et Gonet. — Dans la réfutation des objections, Billuart invoque notamment ce principe, que l'enfant, au moment où Dieu pour la première fois lui propose pratiquement par l'intermédiaire de sa conscience la loi naturelle avec l'obligation de la reconnaître et de la choisir, ne peut ignorer invinciblement cette obligation, vu surtout que les passions ne troublent pas encore son jugement ni sa volonté. S'il laisse passer par sa faute ce moment solennel où Dieu lui intime la loi naturelle, il faudra plus tard y revenir par des raisonnements souvent obscurcis par les passions et les doutes; aussi, parmi les savants eux-mêmes, il en est qui nient ou ignorent le précepte que ne peut ignorer cet enfant, le précepte dont parle saint Thomas. La vertu infuse de charité aide aussi, en telle occurrence, les enfants baptisés; il est donc très faux de dire qu'il en est à peine quelques-uns qui puissent faire ce que nous disons, et que nous condamnons presque tous les enfants baptisés à perdre la grâce baptismale quand ils arrivent à l'usage de la raison. — Quant aux infidèles, ils reçoivent tous à cet instant un secours *suffisant* de la grâce actuelle. De la nature de ce secours on tirait une objection que Gonet avait trouvée très difficile et longuement tâché de résoudre, sans succès; la voici : « Ce secours, donné d'après vous aux infidèles, sera ou naturel ou surnaturel. Dire qu'il est naturel, c'est dire que l'homme par les seuls éléments naturels peut se préparer à la foi et à la grâce, ce qui est l'erreur de Pélage. Dire qu'il est surnaturel, c'est supposer que ces « infidèles » ont la foi (contradiction dans les termes), car avant l'acte de foi, il n'y a rien de surnaturel dans l'adulte, d'après saint Augustin, etc., voir col. 1788; ce serait dire aussi qu'aucun infidèle n'a l'ignorance invincible de la révélation, et par suite, qu'il n'existe pas d'infidèles négatifs, ce qui est faux. De toute manière donc, ce *secours* vous acculé à une erreur. » — Réponse de Billuart : « On peut dire l'un ou l'autre. On peut dire que ce secours est naturel par son entité, mais en même temps surnaturel *quoad modum*, obtenu par les mérites du Christ qui ont au-dessus des exigences de la nature, et surtout de la nature déchue : donc ce n'est point par le seul mouvement de son libre arbitre sans aucune grâce du Christ, que l'homme peut se disposer à la grâce. On peut dire aussi qu'il est surnaturel par son entité *(entitative*, ou *quoad substantiam)* sans qu'il suive de là qu'il n'y ait point d'infidèles négatifs.... » *Ibid.*, object., 2, p. 383. Billuart renvoie ensuite à un autre traité où il dit plus amplement la même chose, et que ce sont là deux opinions de théologiens sur la nature de ce secours, les deux *plus probables*. Pour nous la première, avec le secours surnaturel *quoad modum*, ne fait pas de réelle difficulté, voir col. 1789 sq. L'autre n'est pas sans inconvénients; voici comment Billuart s'efforce de la soutenir : « L'infidèle, avec un tel secours demeure un infidèle négatif, parce que, malgré cette illumination surnaturelle sur les premiers objets de foi, à savoir l'existence de Dieu et sa providence générale du salut des hommes, Hebr., xi, 6, il peut garder l'ignorance invincible tant de la révélation des autres articles de foi (par exemple, sur le Christ) que de l'obligation de les croire; soit qu'ils ne lui aient pas été du tout proposés explicitement comme révélés, soient qu'ils l'aient été avec une certaine crédibilité, mais insuffisante pour que l'homme soit tenu d'y donner aussitôt son assentiment. » En somme Billuart s'en tire en supposant l'absolue nécessité de la foi explicite au Christ pour la justification : cela supposé, l'infidèle qui manque de cette foi ne peut être justifié, et demeure un infidèle *négatif* parce qu'il *ignore* sans faute de sa part, *invinciblement*, l'obligation de croire cet objet, qui serait pourtant absolument requis pour la justification. « Dans les deux opinions, conclut Billuart, supposé que l'infidèle consente à ce premier secours, il sera justifié ou bien aussitôt, si Dieu veut par une révélation intérieure l'instruire alors explicitement de ce qu'il est nécessaire de croire, et lui donne une grâce efficace de conversion parfaite..., ou plus tard, selon qu'il plaira à Dieu de pourvoir à tel ou tel moment cet homme des grâces qui lui manquent... Si vous objectez que dans le second cas l'infidèle peut mourir, ou pécher, avant d'être purifié de la tache originelle, on répondra qu'ayant satisfait au précepte de se tourner vers Dieu, il appartient à la divine providence de le préserver de ces inconvénients et d'achever l'œuvre commencée, non pas à cause d'un mérite ou d'une connexion essentielle entre la coopération au premier secours et la foi et la grâce sanctifiante, mais en vertu de la promesse faite, qu'à celui qui fait son possible par les forces de la grâce première Dieu ne refusera pas la grâce ultérieure. » *De Deo*, diss. VII, a. 8, object. 5 *de infidelibus*, inst. 2; t. II, p. 124, 125. Mais le point faible de la seconde des réponses approuvées par Billuart, c'est l'exigence absolue, et sans exception possible, de la foi *explicite* au Christ. A l'encontre, nous avons cité Bañez, Jean de Saint-Thomas, et Gonet lui-même par endroits. Le P. Hugueny va plus loin encore : « Après Bañez et Soto, dit-il, les théologiens de Salamanque, tout en maintenant en principe la nécessité de la foi aux mystères (Incarnation, Trinité) comme nécessité de moyen, l'entendent d'une nécessité qui souffre des exceptions. C'est là, croyons-nous, une vérité qu'il faut tenir pour indispensable, à la solution du problème relatif au premier acte moral (de l'enfant). » *Revue thomiste*, t. XIII, p. 514. Et plus loin : « La foi explicite au Christ, nécessaire de nécessité de moyen, ne l'est pas tellement que le salut soit impossible sans elle... à ceux que la prédication évangélique n'atteint pas. Cette opinion, commune aujourd'hui, n'est pas nouvelle, puisque la théologie de Salamanque cite déjà nombre de théologiens qui l'avaient professée à cette époque. » *Ibid.*, p. 662. Cf. *Salmanticenses*, t. XI, *De fide*, disp. VI, n. 77, p. 328. Ils citent entre autres Suarez, qui traite à fond cette question, surtout dans le *De fide*, disp. XII, sect. IV, n. 10 sq., édit. Vivès, t. XII, p. 353 sq.; et Lugo, remarquable aussi, *De fide*, disp. XII, n. 91 sq., édit. Vivès, t. I, p. 524 sq. — Quant à cette partie de la théorie de saint Thomas, que « le péché véniel ne peut coexister avec le seul originel » Billuart, à l'imitation de Gonet et autres, la traite à la fin et brièvement, et même avec un moindre degré d'affirmation que ce qui précède. « Il est *probable*, dit-il, que le péché véniel ne peut se trouver en quelqu'un avec le seul originel. » Il concède que les objections contre ce point paraissent embarrassantes de prime abord, et dans sa dernière solution promet, sans certitude, que la Providence, en tel cas difficile où l'instruction ne peut venir assez tôt, préservera l'enfant du péché véniel. *De peccatis*, diss. VIII, a. 7, § 2, p. 387. Le P. Hugueny dit avec raison de cette préservation du péché véniel : « Supposition arbitraire, imaginée pour le besoin de la cause. » *Revue thomiste*, t. XIII, p. 656

d. Le P. Hugueny, plusieurs fois cité déjà, donne un

intéressant tableau du développement intellectuel et moral de l'enfant en général, d'après saint Thomas, et aussi d'après quelques psychologues modernes, *Revue thomiste*, t. XIII, p. 509 sq., puis il applique le même genre d'étude à l'enfant qui reçoit une bonne éducation chrétienne. *Ibid.*, p. 646 sq. Nous ne nous arrêterons pas à ce cas, le plus facile de tous, ni même au cas des hérétiques, et autres semblables, qui peuvent transmettre à leurs enfants les vérités d'absolue nécessité de moyen avec assez d'exactitude pour que ceux-ci puissent, de bonne foi, faire sur cette révélation à eux transmise un acte de foi stricte et surnaturelle, et arriver à la justification soit par le baptême soit par l'acte de charité. *Ibid.*, p. 657 sq. Nous nous bornons à la question où la théorie du docteur angélique présente le plus de difficulté, celle de l'enfant qui ne reçoit aucune éducation tant soit peu chrétienne, et n'est pas baptisé. Le P. Hugueny n'hésite pas : « Il faut dire avec saint Thomas que tout infidèle peut poser au premier instant de sa vie morale, avec un acte de foi, un acte de vraie charité qui le justifie immédiatement. » *Ibid.*, p. 656. Phrase étonnante! Ce n'est plus seulement Billuart qui est rejeté (comme déjà p. 513), c'est en réalité Cajétan lui-même, qui donne la « conversion vers le bien honnête » comme suffisant à observer le précepte dont parle saint Thomas pour le premier instant de la vie morale, mais non pas à « justifier » l'infidèle; Cajétan, qui demande bien du temps pour que l'infidèle puisse de là parvenir à la foi, à la charité, à la justification. Voir col. 1867. Avec Cajétan c'est d'autres qu'on paraît abandonner : Cano, Médina, Bañez, et autres grands chefs thomistes qui dépendent de Cajétan et qui réfutent Capréolus, auquel le P. Hugueny, sans le dire, semble revenir. — A part cette phrase dite en passant, que l'on aurait tort peut-être de trop presser, nous souscrivons volontiers aux explications données par cet auteur sur le cas difficile de l'infidèle. Que le païen puisse arriver par la conscience et la raison naturelle à connaître non seulement l'honnêteté de certains actes, mais encore l'obligation de les accomplir imposée par la volonté souveraine de la divinité « dont il peut tout ignorer sauf l'autorité juste et bonne » — que l'on puisse ou doive dire qu'avant cette connaissance du péché théologique « il n'y a pas vraiment *usage de la raison* » c'est-à-dire l'usage que nous entendons, parfait et suffisant à la « vie morale » *ibid.*, p. 525, 526, nous l'avons tout à l'heure expliqué nous-même à propos de Bañez. Que les païens puissent assez facilement acquérir une connaissance de Dieu *plus complète*, comprenant par exemple l'*unité* divine — soit écho d'une révélation primitive, soit puissance de la raison à l'entrevoir, même quand elle ne la démontre pas — les Pères l'ont affirmé. Voir DIEU, t. IV, col. 879, 880. Le P. Hugueny, après avoir cité parmi eux Tertullien disant aux païens que « l'âme humaine est naturellement chrétienne » c'est-à-dire monothéiste, fait d'ailleurs observer que ce concept plus ou moins parfait, auquel peut arriver l'infidèle, n'est pas exigé dès le *début* de sa vie morale : « Cette affirmation d'un pouvoir divin *unique* et souverain.., dit-il, bien que se retrouvant dans les traditions religieuses de tous les peuples et si naturelle à l'homme, ne s'impose pas à la raison qui s'éveille et encore moins à la volonté qu'elle doit régir. » Il continue en donnant une explication plus claire que beaucoup d'autres sur le point difficile de la question : « La première intimation de l'obligation morale apparaît chez l'infidèle en des conditions incomparablement plus défavorables que chez l'enfant chrétien; elle donne à l'homme, avec le sentiment de sa liberté, le sentiment non moins vif des limites que le devoir mettra à ses joies présentes, et des peines attachées à la pratique de la vertu; et ce n'est point sans des grâces spéciales, surnaturelles quant au mode, que la volonté s'inclinera devant l'autorité mystérieuse qui réclame son premier hommage. Ces grâces sont accordées à tous suffisantes, mais ne sont point pour tous efficaces. Si le non baptisé les accueille, si non seulement il... donne l'assentiment de son esprit, mais marque par un premier sacrifice sa volonté sincère de se confier à Dieu et d'observer sa loi autant qu'il la connaît.., Dieu ne lui manquera pas. *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, et à défaut d'un enseignement extérieur qui, pour des circonstances indépendantes de sa volonté, ne peut encore l'atteindre, la révélation intérieure de l'esprit... transformera la notion naturelle qu'il avait jusque-là de Dieu en cette foi élémentaire.., sans laquelle il n'est pas de vie surnaturelle. L'amour qui s'épanouit en son cœur à la suite de ce premier don de lui-même devient aussitôt charité, la grâce efface le péché originel. » *Revue thomiste*, t. XIII, p. 666, 667. Il ne faut pas multiplier sans raison les révélations intérieures; mais c'est bien ici, ou jamais, le cas d'y avoir recours. Quant à la rapidité avec laquelle l'infidèle passera de la « première intimation de l'obligation morale » à la justification, nous maintenons nos réserves. « C'est dès le premier instant de sa vie raisonnable, ajoute le P. Hugueny, que le non baptisé peut trouver le salut. » Cela peut arriver; mais Dieu ne l'a pas promis; le contraire peut donc aussi arriver, même sans la faute de l'homme, et alors, grâce au délai plus ou moins long, la « révélation intérieure » peut se remplacer par l' « enseignement extérieur »; alternative de secours providentiels qui répond encore mieux au texte de saint Thomas qu'on nous cite, *De veritate*, q. XIV, a. 11, ad 1.

3. *Interprétations et jugements de plusieurs théologiens d'autres écoles.* — *a) École bénédictine.* — a. Le cardinal d'Aguirre, († 1699), donne seulement par manière d'objection à ses thèses la théorie de l'enfant (infidèle). Il concède l'opinion de saint Thomas, qu'il cite d'ailleurs très souvent. Mais notant la multiple diversité des interprétations dans l'école thomiste, il en choisit *deux* qui lui paraissent plus d'accord avec le texte du saint docteur; ou bien du premier coup il se produit une « illumination surnaturelle » qui intime à l'enfant l'obligation d'aimer Dieu « comme sa fin surnaturelle et par-dessus tout », avec la grâce suffisante pour que sa volonté le fasse immédiatement; ou bien l'enfant reçoit d'abord une grâce naturelle quant à son entité, mais surnaturelle quant à son mode et due aux mérites du Christ, laquelle lui montre Dieu seulement comme fin naturelle de la création, et demande pour lui un acte d'amour par-dessus tout : si l'enfant fait cet acte, alors, d'après le principe du *Facienti quod in se est*, il reçoit *infailliblement* la révélation surnaturelle qui le mène par la foi à la justification; il la reçoit même *aussitôt*. *Sancti Anselmi theologia commentariis et disputationibus illustrata*, Rome, 1688-1690, t. I, disp. VI, sect. IV, n. 40-44, p. 145, 146. Ailleurs le cardinal rappelle l'appréciation de Soto, *De natura* et *gratia*, l. I, a. 22 « que cette opinion de saint Thomas ne manque pas de probabilité » et l'interprète comme ci-dessus. *Ibid.*, t. III, disp. CXX, sect. VI, n. 72 sq., p. 425 sq. Cf. disp. CXXVIII, p. 549, 550.— Nous avons déjà donné notre pensée sur ces deux explications, surtout à propos du P. Hugueny.

b. En Allemagne, une véritable *école thomiste* existait au XVII^e^ et XVIII^e^ siècles dans l'ordre de saint Benoît. — La principale théologie sortie de cette école est celle de Paul Mezger († 1702), professeur de théologie puis chancelier à l'université bénédictine de Salzbourg. « Dès l'âge de raison, dit-il, l'homme... commence à être obligé par les préceptes même sur-

naturels : se tourner vers Dieu comme vers sa fin surnaturelle est le premier de ces préceptes. Dieu donc, qui ne fait pas défaut dans les choses nécessaires, se manifeste par une lumière surnaturelle à tout enfant venant à l'usage de la raison, à l'un plus distinctement à l'autre plus confusément, selon la diversité de leur esprit, de leur capacité et de leur instruction. Aussi l'enfant né parmi les catholiques, à portée d'une bonne éducation et instruction, aurait l'obligation de se tourner vers Dieu comme Trinité, Créateur et Rédempteur, parce qu'il connaîtrait suffisamment ces mystères; un autre, dont la connaissance distincte s'arrête aux premiers articles les plus nécessaires sera obligé de tendre à Dieu ainsi considéré; un autre enfin, élevé parmi les barbares et n'ayant la connaissance d'aucun mystère en particulier, sera obligé au moins de se proposer de vivre suivant la règle d'un gouverneur du monde, supérieur aux hommes et à toute la nature, lequel se ferait comprendre de lui par la grâce passagère d'une lumière surnaturelle, avec l'obligation de lui obéir; et en cela consiste l'*honnêteté surnaturelle*, confusément perçue. Quand donc ce dernier arrive à l'usage de la raison..., il reçoit cette lumière, qui lui indique subitement l'existence d'une règle directrice de notre raison et de nos œuvres, supérieure au monde et à la nature, et qu'il est obligatoire de suivre; puis sa volonté est poussée à l'accepter : telle est la première grâce suffisante éloignée. Si l'enfant y consent, s'il prend une sérieuse et ferme résolution de vivre honnêtement et conformément à cette règle, il aura fait son possible, et Dieu, en lui révélant alors les articles dont la foi explicite est nécessaire, le conduira jusqu'à la grâce de la justification et de la rémission du péché originel. S'il ne consent pas, il pèchera mortellement, mais restera pourtant *infidèle négatif*, car par la force de cette lumière passagère les articles dont la foi est nécessaire, de nécessité de moyen absolue, ne lui ont pas été proposés assez distinctement... pour lui en faire perdre l'ignorance invincible. » *Theologia scholastica secundum viam et doctrinam D. Thomæ*, Augsbourg, 1719, t. III, *De gratia*, disp. V, a. II, n. 10, p. 51. — *Critique.* — Cette interprétation est ingénieuse, et sauve les principes du *Facienti...* et de la grâce suffisante donnée à tous, ainsi que de la nécessité de la foi stricte. Mais elle suppose que la Trinité et la Rédemption sont des articles de nécessité de moyen *absolue*, ce qui est moins probable, voir col. 1882; elle suppose que *tous* les enfants, au début de leur vie morale et consciente, reçoivent une révélation intérieure et surnaturelle, plus ou moins riche de contenu selon leur capacité, ou selon qu'ils ont librement accepté, ou non, un premier degré de cette grâce. Mais un phénomène si extraordinaire et si universel devrait laisser des traces dans la mémoire au moins d'un grand nombre, et être raconté par beaucoup : or on n'en a pas conscience pour soi-même, et on ne l'entend jamais mentionner par d'autres; ce prétendu fait est donc démenti par l'expérience. Suarez disait déjà, contre une opinion qui prétendait que tout infidèle était illuminé surnaturellement une fois dans sa vie, et recevait même la vocation *prochaine* à l'acte de foi : « C'est un fait d'expérience que beaucoup n'en sont pas là. Et l'on ne peut dire qu'ils reçoivent une semblable révélation bien qu'ensuite ils l'ignorent absolument. L'homme peut ignorer s'il agit d'une manière naturelle ou d'une manière surnaturelle. Mais il ne peut ignorer les *objets* qui lui sont proposés et qu'il perçoit, au moins quand ils lui sont actuellement proposés, il peut donc aussi en garder le souvenir. Autrement une telle révélation serait inutile, et surtout ne pourrait engendrer d'obligation. » *De prædest.*, l. IV, c. III, n. 16; édit. Vivès, t. I, p. 494. Tout cela vaut, et *a fortiori*, contre l'hypothèse de Mezger. L'opinion de Mezger est rejetée de même par Bucceroni, dans son opuscule intitulé *Commentarius de auxilio sufficienti infidelibus dato*, Louvain, 1884, § 2, n. 4, p. 3.

b) Ermites de saint Augustin. — Cet ordre est bien représenté par Pierre d'Aragon († début du XVII^e siècle) professeur à l'université de Salamanque; son commentaire de saint Thomas sur la question particulière de la foi, de l'espérance et de la charité, Salamanque, 1584, a eu de nombreuses éditions. Après avoir prouvé que l'acte surnaturel de foi est absolument nécessaire à la justification de l'adulte, il se pose des objections dont la première s'appuie sur l'autorité du saint docteur et sa théorie de l'enfant. « Pour répondre à cette difficulté, dit-il, il faut supposer ceci avant tout : saint Thomas tient par ailleurs cette vraie et catholique doctrine.., que la justification exige une connaissance surnaturelle, il l'affirme, I^a II^æ, q. CXIII, a. 4, ad 2. Je suppose en outre, comme très probable, qu'au premier instant de l'usage de la raison Dieu ordonne de *se tourner vers lui*, et donne des secours spéciaux d'intelligence et de volonté qui tendent de près ou de loin à la justification du non baptisé. Tout cela supposé, a. — on répond à cette objection que Dieu au premier instant de l'usage de la raison donne à tous la grâce de *foi surnaturelle;* on n'est donc pas justifié sans elle. Ou bien b. — on répond : celui qui alors se tourne vers Dieu autant qu'il le peut *par la nature*, n'est pas justifié aussitôt, mais seulement lorsque, selon la disposition divine, il aura reçu une lumière plus haute et surnaturelle. Si l'on objecte à la 2^e réponse que dans le temps intermédiaire il pourra pécher véniellement, et avoir ainsi des péchés seulement véniels avec le péché originel ce qui est *impossible* selon saint Thomas, il faut répondre que l'opinion du docteur angélique est seulement *probable* sur le fait particulier de cette impossibilité; peut-être même le contraire est-il plus probable. Pour moi, conclut-il, je répondrai ou bien en concédant l'objection (c'est-à-dire, que des péchés véniels se trouveront avec le seul originel, malgré la théorie de saint Thomas sur ce point) ou bien en disant (avec Médina) qu'il appartient à la divine Providence de faire que dans cet intervalle il n'y ait pas des péchés véniels seulement avec l'originel, en protégeant l'enfant de tout péché véniel jusqu'à ce qu'il ait été justifié, ou qu'il ait commis un péché mortel, à cause de la raison assignée par saint Thomas, I^a II^æ, q. LXXXIX, a. 6. » Petri de Aragon, O. Erem. S. A., *Commentaria in II^am II^æ... de fide, spe et caritate*, q. II, a. 3, ad 1^um; édit. de Venise, 1625, p. 79. — *Critique*, Aragon concilie la fidélité à saint Thomas avec une juste liberté. Dans la théorie de l'enfant, il distingue deux parties d'inégale valeur : la *principale*, qui lui semble *très probable;* et l'*accessoire*, sur l'impossibilité de la coexistence du véniel avec le seul originel, qu'il estime *probable* seulement, comme le fera plus tard Billuart, et qu'il abandonnerait au besoin, non sans chercher à la conserver. La principale, c'est qu'il faut au début de la vie morale « se tourner vers Dieu. » Là-dessus sa largeur d'esprit lui fait reconnaître la probabilité des célèbres interprétations opposées, celle de Capréolus et celle de Cajétan : celle qui veut aussitôt ou la justification ou le péché mortel, et celle qui admet un délai pour connaître la révélation par une voie moins extraordinaire, et pour prendre en pleine connaissance de cause la grande décision. Il tient surtout, avec Médina et autres, à ce que l'on ne tire pas de cette théorie une erreur très opposée à la pensée du saint docteur, celle d'admettre la justification sans révélation et sans foi stricte.

c) Carmes de Salamanque (Salmanticenses). — Pour la question du salut des infidèles, tout en sauvant la nécessité de la foi stricte, ils penchent avec raison vers l'abondance des secours et réfutent vivement la

parcimonie rigoriste de Gonet. Voir col. 1839 sq. Ils vont même plutôt à l'exagération, quand ils affirment que *tout* adulte *reçoit de fait* les secours surnaturels *(quoad substantiam)*. Voir col. 1842 sq. Pour la théorie de l'enfant, ils ne font guère de distinction d'*importance* entre ses deux parties. Quoi qu'en pensent « les étrangers à l'école de saint Thomas, disent-ils, ses disciples et ses fidèles interprètes se soumettent volontiers à l'une et à l'autre..., et ils jugent qu'à bon droit il faut exclure de la classe des thomistes quiconque en cela se sera écarté des pas du saint docteur. » *De vitiis et peccatis*, disp. XX, n. 1; édit. Palmé, t. VIII, p. 490. Sévérité qui a fait école, mais que l'on ne peut s'empêcher de trouver exagérée, surtout quand on les voit citer ensuite parmi les fervents défenseurs de cette théorie Soto, *De justitia et jure*, qui en prenait et en laissait. Voir col. 1847 sq. *Ibid.*, n. 2, p. 491. Parcourons ce qu'ils disent de la première partie de la théorie, à savoir l'obligation pour l'enfant de se tourner vers Dieu. a. — Preuve d'*Écriture* : *Convertimini ad me*, Nous avons donné la sage critique de Médina sur la preuve tirée de ce texte. « On dira, écrivent les *Salmanticenses*, que ce texte s'entend de la conversion du pécheur qui revient de ses fautes personnelles par la pénitence... Mais peu importe : car un texte scripturaire admet plusieurs sens littéraux... Au reste, pour prouver que ce sens est légitime, c'est bien assez que le docteur angélique l'ait donné, nul autre Père ne réclamant ni ne contredisant. Car on ne doit pas moins estimer l'autorité de saint Thomas quant à l'intelligence de la sainte Écriture, que celle d'Augustin, de Jérôme, de Grégoire, etc., puisqu'il faut croire qu'il a tiré son interprétation de leurs œuvres plutôt que de sa propre invention... Par saint Thomas, Jérôme avec Augustin, Ambroise et les autres Pères de l'Église nous parlent plus ouvertement et plus formellement (que par eux-mêmes). » *Ibid.*, n. 3. — b — Preuves de *raison* théologique. Ici les *Salmanticenses* donnent un bon développement aux preuves de l'école dominicaine, surtout à celles de Bañez. Comme ils entendent la *conversio ad Deum* d'un acte d'amour de Dieu explicitement connu, et aimé efficacement c'est-à-dire par-dessus tout, ils trouvent contre cette conception le dilemme : « Ou cet amour procède des seules forces de la nature, ou de celles de la grâce » difficulté que Bañez avait brièvement résolue. Voir col. 1876. Ils donnent ici, avec une discussion très approfondie, les diverses réponses à cette objection qui ont été proposées. *Ibid.*, n. 17-39, p. 498-509. Nous avons cité avec le P. Hugueny leur sentiment modéré sur le genre de *nécessité* de la foi explicite à la Trinité et à l'Incarnation. Voir col. 1882.

d) Compagnie de Jésus. — a. Suarez († 1617). De son temps régnait encore une certaine liberté sur cette théorie particulière de saint Thomas. Il la divise déjà en deux parties; ni l'une ni l'autre ne lui paraît suffisamment prouvée. — *Première partie :* nécessité de se tourner vers Dieu dès le premier instant de l'usage de la raison. Il définit ce « premier instant » avec Victoria et Bañez : le moment où la liberté est *complète*, et où s'*achève* la première délibération. *De vitiis et peccatis*, disp. II, sect. VIII, n. 1 et 2; Œuvres, édit. Vivès, t. IV, p. 539. Il réfute les deux interprétations que donnent de la pensée de saint Thomas Capréolus, et Cajétan. « La première (Capréolus) a contre elle, dit Suarez, les autres thomistes et le reste des théologiens, parce qu'il n'est pas croyable que Dieu ait obligé l'homme dès le premier usage de sa raison à accomplir d'emblée, sans autre acte intermédiaire de sa volonté libre, le plus grand et le plus difficile des commandements celui de la charité parfaite; de plus, la connaissance de Dieu (naturelle, et telle qu'elle est requise avant la foi qui précède l'acte de charité) est bien difficile surtout pour les enfants qui sont élevés parmi les infidèles. » *Ibid.*, n. 3, p. 540. Suarez passe à la seconde interprétation, opposée à Capréolus par *Cajétan* et autres : se tourner vers Dieu confusément, en se tournant vers le bien honnête en général. « Cette interprétation, répond Suarez, n'est pas plus probable pour moi que la précédente. L'homme, à l'ordinaire, *(per se)*, est tenu seulement d'aimer les biens honnêtes particuliers, ordinairement nécessaires comme objets voulus à la rectitude de ses opérations; il n'est tenu d'aimer ces objets généraux (bien honnête en général, loi divine en bloc) que dans ces deux occasions : la première, quand il doit faire un acte de contrition, car cet acte réclame un ferme propos général de vivre honnêtement; la seconde, quand l'homme veut ou doit délibérer s'il gardera la loi à l'avenir. En dehors de ces deux rencontres, on ne peut suffisamment prouver que l'homme soit tenu de faire un acte sur ces objets vagues et généraux : ni par les documents écrits, ni par la raison naturelle... Or au premier instant de l'usage de la raison il n'y a certainement aucune nécessité de contrition, puisque l'enfant n'a commis aucun péché mortel; et il n'est pas tenu alors à l'amour de Dieu par-dessus toute chose, nous l'avons montré contre Capréolus. La seconde occasion n'intervient pas non plus, parce que délibérer et déterminer en général la manière de vivre que l'on veut suivre à l'avenir, est affaire de grand conseil et jugement : il n'est donc pas pratique que l'enfant dans sa première volonté libre soit obligé à une telle élection. De plus, dans ce premier acte moral, ce n'est pas la pensée de statuer sur son avenir, qui se présente la première à l'enfant. Saint Thomas semble le dire expressément (dans l'endroit même cité par les adversaires que réfute ici Suarez, c'est-à-dire *De verit.*, q. XIV, a. 11, ad. 1^{um}, *Si ductum naturalis rationis sequitur*, etc.) Comment la raison naturelle guide-t-elle les enfants dans leurs premières pensées? En partant des choses sensibles. Ils pensent donc d'abord à ce qui se présente à leurs sens, à des actions *particulières* à faire ou à éviter... Ils n'ont pas l'idée de choisir l'honnête en général, comme le disent les adversaires... On ne trouve personne qui ait eu conscience d'une telle obligation. De là une nouvelle confirmation de notre opinion : car si un tel précepte existe, il n'est personne qui ne l'ait ignoré invinciblement à cet instant-là, puisqu'un précepte ne venait pas à son esprit, et que rien ne pouvait en procurer la connaissance : un tel précepte est donc superflu. » *Ibid.*, n. 5, p. 540. — Par ce qui précède, Suarez a déjà répondu en partie aux arguments de Cajétan et de ses partisans, signalés par lui au n. 4, p. 540 : *facilité* de se tourner vers le bien honnête, même pour un enfant; *nécessité* de cette orientation première vers l'honnête en général, pour bien faire toutes les œuvres par la suite. Reste un dernier argument : à ce premier instant de la vie morale, la loi naturelle est promulguée par la conscience; l'enfant doit donc aussitôt, l'accepter en général. Suarez nie cette promulgation, et cette obligation de délibérer alors sur l'ensemble de cette loi et de l'accepter. « Mais il n'est pas niable, dit-il, que l'homme soit tenu de ne pas différer cette délibération et cette acceptation jusqu'à la fin de sa vie, ni pendant longtemps; soit parce que l'amour de Dieu par-dessus tout, qui implique l'acceptation de toute sa loi, lui est tout à fait dû, soit parce que cette délibération d'ensemble avec cette ferme détermination est moralement nécessaire à la rectitude de la vie. Quand cette délibération commence-t-elle à obliger, on ne peut le définir d'une manière certaine; mais il me semble qu'elle n'oblige pas, en pratique, avant que l'homme n'y pense et n'y réfléchisse, et n'aperçoive de quelque manière cette obligation, et alors même, pas dans l'instant, mais

dans un court espace de temps, à déterminer humainement et prudemment. » *Ibid.*, n. 6, p. 541.

Seconde partie : impossibilité pour l'enfant ayant le péché originel de commencer ses défaillances par un péché véniel. Suarez établit brièvement trois propositions. — *1re proposition.* « L'homme, selon sa liberté, peut commencer par un péché mortel ou véniel. » Il en donne deux preuves. — α. « Il n'y a pas d'ordre nécessaire entre ces deux genres de péché, et le premier objet qui se présente peut n'être qu'une matière légère : donc si l'on pèche sur un pareil objet, on pèche véniellement. — *Objection.* — Le premier acte (libre) s'exerce toujours en vertu d'un premier acte naturel (non libre) par lequel on veut être heureux. Si donc dans le premier acte libre on consent à un objet moralement mauvais, même en matière légère, on veut virtuellement trouver son *bonheur* dans le mal. Or c'est là mettre dans le mal sa *fin dernière* (ce qui est grave). — *Réponse.* — ... D'abord un tel acte (sur le *bonheur* en général) ne précède pas toujours et nécessairement l'acte libre... Et s'il le précédait toujours, cela ne suffirait pas à faire que le péché en matière légère fût mortel; autrement *tous* les péchés véniels seraient mortels, parce que dans tous est virtuellement contenu l'appétit naturel du bonheur... De plus, personne ne met sa fin dernière dans l'objet d'un péché véniel à moins qu'il n'ait la volonté *expresse* de l'y mettre, ou que, comme moyen d'arriver à ce même objet, il ne *transgresse* un *grave* précepte : or ni l'un ni l'autre ne se rencontre dans le cas donné. » — β. « La première action libre de l'homme, pendant qu'il se trouve dans sa première délibération (qui dure un certain temps) pourrait être un mouvement qui ne serait pas délibéré (du moins pleinement), et à ce titre serait un péché véniel; donc... Cette preuve est valable même en supposant le précepte que suppose saint Thomas dans la *première partie* de sa théorie. Et on peut la renforcer en considérant, d'abord, que ce précepte peut être (au moins parfois) l'objet d'une ignorance invincible; ensuite, que l'exécution de ce précepte exigeant du temps, comme on l'accorde en général, il n'est pas nécessaire de se presser le plus possible de l'exécuter; si donc dans l'intervalle on disait par exemple des paroles oiseuses, on ne pécherait pas mortellement pour cela; et lorsque Cajétan soutient le contraire, il n'a plus la probabilité pour lui : car il n'est pas de précepte dans l'exécution duquel ne puisse se glisser une légère négligence. — Enfin, étant donné ce précepte de saint Thomas et son observation (telle que l'entend Cajétan avec la grande majorité des thomistes, contre Capréolus), il ne semble pas nécessaire que l'homme soit justifié aussitôt, car il peut continuer à agir honnêtement suivant la raison naturelle, au moins pendant un temps qui ne soit pas très long, et il n'est pas nécessaire que la justification suive *immédiatement*, comme nous le dirons en son lieu; elle peut donc bien venir ensuite. » Voir le passage de Suarez déjà cité, col. 1860. — *2e proposition.* « Il arrive *souvent* que l'on *commence* par pécher *véniellement*, et non pas mortellement. » On a, en effet, le pouvoir de pécher des deux façons; et il est plus facile de pécher véniellement soit parce qu'il y faut une moindre délibération, et que l'enfant est facilement impressionné par n'importe quelle passion ou affection, soit aussi parce que les objets qui alors s'offrent à lui, ont plus souvent une matière légère, ils donneront donc lieu très facilement au péché véniel. — *3e proposition.* « Le péché *véniel* peut se rencontrer avec le seul *originel*. C'est la conclusion de tout ce que nous venons de dire. » *Ibid.*, n. 8-10, p. 541. Cf. *De gratia*, l. IV, c. XV, n. 5 sq.; édit. Vivès, t. VIII, p. 330 sq.

b. Le cardinal de Lugo († 1660). — A cette objection : « De nombreux infidèles, sont si barbares et si incultes, qu'ils passent leur vie dans une *perpétuelle* et *invincible* ignorance de Dieu : donc ils ne pèchent jamais mortellement et ne méritent pas le feu de l'enfer, » de Lugo répondait en niant que l'ignorance *invincible* de Dieu, même chez ceux-là, pût durer *longtemps*. Mais on riposte qu'elle peut au moins durer un temps assez *court;* et tel de ces infidèles peut mourir alors, sans péché mortel d'après vous, ayant donc le péché originel et des péchés qui ne méritent pas l'enfer, qu'il doit pourtant expier, et qu'il ne peut expier ni en enfer, ni au purgatoire, ni aux limbes; où trouverez-vous un quatrième endroit pour cela? C'est une difficulté semblable à celle que la théorie de l'enfant entreprend de résoudre. « Je réponds facilement, dit Lugo, que de même que dans l'opinion commune, il appartient à la providence de Dieu d'empêcher la mort, avec péché véniel seulement, d'un infidèle non baptisé, et de lui ménager le temps ou de pécher mortellement, ou bien, s'il observe ce qu'il voit commandé, de recevoir une plus grande lumière pour atteindre les objets de foi; de même dans notre cas il appartient à la même providence divine d'empêcher qu'aucun infidèle adulte ne meure avant que, ou bien il arrive à connaître Dieu avec certitude, ou bien il doute au moins et soupçonne son existence avec une coupable omission de chercher la vérité, ou enfin il commette, dans ce doute, d'autres péchés graves, lesquels seront certainement *mortels*, puisqu'en les commettant il s'expose au danger d'offenser son créateur, dont l'existence est pour lui l'objet d'un doute (dont il ne cherche nullement à sortir.) » *De incarnatione*, disp. V, sect. VI, n. 108; édit. Vivès, t. II, p. 425. Dans cette réponse trop brève, non seulement Lugo *n'attaque pas* la théorie de l'enfant, mais encore il la traite d' « opinion *commune* » en la concevant comme la conçoivent la plupart de ses défenseurs que nous avons cités; et il en *applique* les principes à la question particulière qu'il traite lui-même. Le cardinal de Lugo semble donc devoir être rangé plutôt parmi les défenseurs de cette théorie de saint Thomas.

c. Schiffini (pour citer aussi un jésuite de nos jours) bien qu'en général très attaché au saint docteur, s'exprime ainsi sur cette théorie de l'enfant, Ia IIae, q. LXXXIX, a. 6 : « Il y a trois points extrêmement difficiles à comprendre dans cette doctrine. — Le *premier* est cette loi ou précepte, qui oblige dès l'usage de la raison à s'ordonner à la fin dernière... Car il n'y a aucun précepte qui demande de s'ordonner à cette fin, sinon celui de la charité, comme l'enseigne le docteur angélique, *In II Sentent.*, dist. XL, q. I, a. 5, ad 6. Or il n'est pas croyable que Dieu ait obligé l'homme, dès qu'il arrive à l'âge de discrétion, d'accomplir aussitôt le plus difficile des préceptes, l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, d'autant plus que la connaissance de Dieu, requise pour un tel amour, ne peut s'acquérir qu'avec une assez grande instruction, surtout pour ceux qui vivent parmi les infidèles. Dire avec Cajétan que l'on satisfait à cette obligation par une certaine conversion vers le bien honnête en général, dans laquelle on se propose de passer toute sa vie selon la droite raison, ce n'est pas résoudre la difficulté, mais la déplacer. On ne voit pas que l'on soit tenu à un tel propos général. Il n'est pas nécessaire *per se* à la rectitude de l'acte humain, puisque l'homme peut parfois agir honnêtement sans avoir pris cette résolution générale. Il n'est tenu *per se* qu'à aimer les objets honnêtes particuliers... — Le *deuxième* point difficile, même en admettant l'obligation dont parle saint Thomas, et quelle que soit celle de ces deux interprétations que l'on préfère, c'est de comprendre pourquoi dans l'accomplissement de cette obligation il ne peut se glisser une négligence légèrement coupable, bien que par l'âge on soit déjà capable de

péché mortel; surtout que l'exécution de ce précepte demande un certain temps, principalement parmi les infidèles, et que d'autre part on ne peut être tenu d'y mettre une diligence souveraine. — La *troisième* grande difficulté se trouve dans ces mots du saint docteur : « S'il s'ordonne à la fin voulue, il parviendra par la grâce (sanctifiante) à la rémission du péché originel. » Car la foi proprement dite, et explicite en un Dieu rémunérateur, est nécessaire de nécessité de moyen pour la justification des adultes infidèles. Or qui peut prouver qu'*à tous* les enfants infidèles, arrivés à l'âge de raison et évitant le péché mortel, la lumière de la divine révélation apparaisse aussitôt, pour qu'ils puissent faire l'acte de foi? Bañez affirme qu'on peut pieusement le croire, mais de quel droit? Voir les paroles de Bañez, col. 1876. — Voilà les trois points qui pour moi furent toujours et sont encore obscurs dans l'interprétation de cette doctrine de saint Thomas : je les laisse expliquer à de plus savants que moi. » *De gratia divina*, disp. V, sect. v, n. 315; édit. Herder, 1901, p. 548, note.

d. Le cardinal Billot dans une solution du problème du salut des infidèles, dont nous devrons nous occuper, touche à la question présente. — α) Il donne des précisions utiles sur le sens du mot « adulte ». D'abord, et cela va sans dire, il y a des personnes qui sont « adultes quant à l'âge, quant au développement physique » sans être « adultes quant au développement de l'esprit, de la *raison*. » Mais surtout « il y a dans la raison elle-même... la raison *inférieure*, qui s'exerce sur les choses temporelles, arts, industrie, sciences n'intéressant que la vie d'ici-bas; et la raison *supérieure* qui s'ouvre sur les choses divines, transcendantes, éternelles, et tout particulièrement sur Dieu et sur sa loi en tant que règle obligatoire des actions humaines. Cette distinction... qu'il ne faut pas entendre comme de *deux facultés* diverses, mais seulement comme de *deux fonctions* diverses d'*une* seule et même faculté, est prise de saint Augustin..., passée ensuite au vocabulaire commun des théologiens. »

Et le cardinal donne la définition de saint Augustin : *Ratio superior est quæ intendit æternis conspiciendis, aut consulendis, De Trinit.*, l. XII, c. VII, avec la glose de saint Thomas : *conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum, Sum. theol.*, Iª, q. LXXIX, a. 9. Les choses éternelles sont donc pour la raison *supérieure* ou un objet *spéculatif* de contemplation, ou un objet que l'on consulte pour en recevoir les règles *pratiques* de ce qu'il faut faire. Enfin la raison *inférieure* est celle *quæ intendit temporalibus rebus*. De là une distinction utile entre les adultes « au sens profane et vulgaire du mot » selon la raison inférieure, et les adultes « au sens moral et théologique » ou « dans l'ordre spirituel » suivant la raison supérieure. *Études*, 20 août 1920, p. 387, 388.

β) Ces définitions posées, viennent des raisonnements qui aboutissent à cette conclusion : « Il n'est pas d'adulte au spirituel, pas de vraie notion du bien et du mal, pas de conscience possible de l'obligation et de la responsabilité morale, tant que la raison en son développement n'est pas arrivée à la connaissance du Dieu vrai et vivant, notre Créateur et notre Maître, premier auteur de notre être et fin dernière de toute la vie humaine. Et, sur ce point du moins, la pensée des anciens théologiens est aussi nette que possible. Elle s'affirme catégoriquement partout où ils résument les conditions de l'adulte spirituel dans ce qu'ils appellent l'*usus rationis*. » *Études*, 20 décembre 1920, p. 515. — Critique de cette conclusion. — Qu'il n'y ait pas de « vraie notion du bien et du mal » tant que la raison n'est pas arrivée à une connaissance aussi explicite de Dieu et de sa loi, nous ferons nos réserves sur ce point. Voir col. 1909 sq. Que sur la connaissance de Dieu requise pour l'obligation, il n'y ait qu'*une* pensée des anciens théologiens, et « aussi nette que possible » et qu' « elle s'affirme catégoriquement partout où ils résument les qualités de l'adulte spirituel » à propos de l'*usus rationis*, nous ferons observer que le cardinal n'a pas apporté leurs textes, et qu'en les citant tout au long nous avons constaté chez eux beaucoup d'hésitations, de conclusions données comme probables, et même une altercation très claire entre eux sur l'*usus rationis* et ses conditions. La plupart des anciens thomistes, à la suite de Cajétan, entendent par l'*usus rationis* le moment où l'on peut déjà et, où l'on doit d'après saint Thomas, s'ordonner à Dieu, mais *implicitement*, c'est-à-dire en se tournant vers le bien honnête; quelques-uns, à la suite de Capréolus, pensent que le saint docteur exige d'emblée une connaissance *explicite* de Dieu, et même un acte de charité parfaite. La conscience de l'obligation, dont la souveraine importance pour la vie morale est à bon droit proclamée par le cardinal, implique et présuppose, nous le croyons avec lui (voir col. 1756), une connaissance *explicite* de la *loi* de Dieu, et de *Dieu* lui-même. Cependant quelques-uns, comme Bañez, pensent que la première conscience de l'obligation ne suppose pas encore Dieu explicitement connu; mais plutôt, par une marche inverse, ils vont de la conscience de l'obligation à la connaissance explicite de Dieu, et c'est ce qu'on appelle l' « argument moral », qui prouverait l'existence de Dieu. Voir col. 1877. Quant au mot « adulte » ou « adulte spirituel » on est libre de l'employer comme on veut, à condition d'avertir, mais on ne peut pas prouver qu'ainsi l'ait entendu saint Thomas, ou ses disciples d'un commun accord, et surtout dans la question de l'*usus rationis*. De même pour la « raison supérieure » définie par saint Thomas, mais avec une certaine latitude qui laisse encore place à des divergences.

γ) Le cardinal est amené ici à traiter, en passant, la théorie du saint docteur sur l'impossibilité de la coexistence du péché véniel avec le seul originel, et il en rappelle la raison fondamentale. : A peine devenu adulte, dit-il avec saint Thomas, *cum primum adultus esse incipit*, à peine mis par l'éveil de la raison supérieure, et la pleine possession de son libre arbitre, en mesure de disposer de lui-même, *cum primo suæ mentis est compos, statim cum usum liberi arbitrii acceperit*, l'homme est strictement tenu de s'ordonner à Dieu comme à sa fin dernière; c'est-à-dire de se tourner vers lui par un acte d'amour au-dessus de toutes choses, qui constitue chez les non baptisés le *baptême du désir*. D'où il s'ensuit que, si le sujet en question satisfait à cette grave obligation, il reçoit aussitôt la grâce sanctifiante, et il est purifié du péché originel; sinon, il pèche mortellement... Le cas d'un adulte en qui le péché originel ne serait accompagné d'aucun autre péché mortel, est donc un cas fictif, imaginaire. » *Études*, *ibid.*, p. 516. — Le cardinal *s'abstient* de donner son *adhésion* à la théorie du docteur angélique ainsi entendue par lui. Il veut toutefois en tirer une confirmation pour sa propre théorie : « Si rien ne force à adopter cette manière de voir de saint Thomas, rien non plus ne pourra nous empêcher d'y trouver une confirmation *a fortiori* de la mesure *minima* à laquelle nous nous sommes prudemment tenu. » Et en effet le docteur angélique exige pour concéder à une créature humaine la dignité d'adulte spirituel non seulement la connaissance de Dieu, fin dernière de toute la vie humaine mais encore une conscience entièrement formée sur l'obligation de s'ordonner à lui par un acte de charité parfaite. « Dès lors, continue le cardinal, n'y aurait-il pas, en l'état actuel et historique de l'humanité, une

multitude considérable d'infidèles qui du commencement à la fin de leur existence, seraient restés ou resteraient encore dans une invincible ignorance du vrai Dieu et de sa loi, à classer par conséquent parmi les non-adultes, auxquels la vie future réserve ce lieu mitoyen entre le ciel et l'enfer, connu dans la tradition chrétienne sous le nom de *limbe des enfants*. » *Ibid.*, p. 517, 518.

Critique. Occupé encore à la célèbre théorie de saint Thomas, nous devons remettre à plus tard l'examen complet du système du cardinal. Un mot seulement sur la *confirmation* qui lui serait donnée par le docteur angélique. Nous avons peine à voir comment, par sa théorie de l'enfant arrivant à l'*usus rationis*, saint Thomas peut conférer une garantie à un système dont la base est si différente de la sienne. Prenons les *Quæst. disp. de verit.*, q. XIV, a. 11, ad 1. Le docteur angélique y pose comme ailleurs le grand principe du *Facienti quod in se est* : « Il appartient à la divine Providence de pourvoir *qui quis ce soit* des moyens nécessaires de salut, pourvu que de son côté l'attributaire n'empêche pas cette Providence par le mauvais usage de sa liberté. » Cf. col. 1853. On objecte au saint docteur « un homme nourri dans les forêts, au milieu des loups : celui-là ne peut rien connaître explicitement de la foi. » Voilà certes un type d'infidèle abandonné, privé de toute instruction. Mais il a la raison naturelle, dont saint Thomas ne désespère pas. « Si quelqu'un en de telles conditions, dit-il, suivait comme guide la raison naturelle (et il ne dit nullement que cette hypothèse soit *impossible*), s'il cherchait le bien et évitait le mal », etc. Il n'est donc pas question de faire *aussitôt* un acte de *charité parfaite;* dès lors ce texte favorise singulièrement l'interprétation de Cajétan, à l'encontre de celle de Capréolus suivie par le cardinal; on ne peut donc attribuer avec quelque certitude à saint Thomas le fait d'avoir été « beaucoup plus loin » que le cardinal « dans l'assignation des conditions de l'adulte spirituel », en allant « jusqu'à admettre comme requise (parmi ces conditions) une conscience déjà formée sur l'*obligation* de s'ordonner à Dieu, et dès le premier instant, par un acte de *charité parfaite.* » Du même coup s'écroule la « confirmation *a fortiori* » dont on se réclamait.

2° *Conclusion finale.* — 1. Il est hors de doute que saint Thomas a vraiment *tenu* ce système relatif à l'enfant arrivant à l'âge de raison, malgré quelques traces d'hésitation comme dans *Quæst. disp. de malo*, q. v, a. 2, ad 8, et que la grande autorité du saint docteur donne à ce système, qui n'a d'ailleurs jamais été critiqué par l'Église, une telle *valeur extrinsèque*, qu'on peut le suivre avec *sécurité*, sans crainte de se trouver en contradiction avec les règles de la foi.

2. Quant à la *valeur intrinsèque*, elle ne semble pas prouvée avec *certitude.* — Parmi les plus célèbres théologiens dominicains, plusieurs ont considéré comme *seulement probable* ou le système tout entier, ou du moins l'une de ses parties. Suarez apporte contre cette valeur intrinsèque plusieurs bonnes raisons, auxquelles on ne voit pas qu'on ait suffisamment répondu.

3. Il est un cas *tout spécial*, remarqué déjà par Suarez, *loc. cit.*, n. 10, p. 542, où la théorie de saint Thomas nous semble sortir de la simple probabilité pour entrer dans la *certitude intrinsèque*, parce que les preuves qu'il donne acquièrent alors une pleine efficacité. C'est lorsqu'aux circonstances *générales* de l'éveil moral et du *facere quod in se est*, auxquelles le saint docteur attache soit la première obligation de se tourner vers Dieu, soit la promesse divine d'une justification toute prochaine, vient s'ajouter cette autre circonstance *très particulière*, que la *mort* soit *toute prochaine*, elle aussi. Alors la volonté salvifique exige *aussitôt* une révélation immédiate, avec les grâces surnaturelles qui donnent au mourant, *s'il le veut*, de faire les actes de foi et de charité. Alors il n'y a pour lui que justification ou péché mortel, ciel ou enfer. — Il nous reste donc la consolation de suivre la théorie de saint Thomas dans une certaine mesure, si restreinte qu'elle soit.

CINQUIÈME SYSTÈME. — *Admission de nombreux infidèles de tout âge dans le limbe des enfants.* — Sous ce titre général se rangent deux conceptions très diverses, suivant que l'on suppose ou non, dans ces infidèles, l'existence d'*actes moraux.*

1° *Admission de ces infidèles aux limbes pour recevoir la récompense de leurs actions morales, naturellement bonnes.* — Cette idée, avec des variantes, apparaît à diverses reprises, et dès le début du XVI^e^ siècle. La découverte récente de l'Amérique avait rendu le problème des infidèles plus aigu, et l'humanisme rendait les esprits plus aventureux.

1. Donc au début du XVI^e^ siècle un allemand, l'abbé Trithème († 1516), et un jurisconsulte français, conseiller de Louis XII et entré tard dans les ordres, Claude de Seyssel, mort archevêque de Turin († 1520), expriment cette solution, dans un latin d'humanistes. — a) En réponse à une question de l'empereur Maximilien, et tout en maintenant avec force la nécessité de la foi, et même de la foi explicite au Christ, pour le salut des infidèles, Trithème indique le premier un peu vaguement cette solution. « Parmi ceux qui n'ont jamais entendu parler du Christ, dit-il, s'il en est qui aient vécu selon la loi naturelle sans péché jusqu'à la mort, je ne pense pas qu'ils aient donné lieu de croire qu'ils seront condamnés à la peine du *sens*, bien qu'ils soient éternellement *privés* de la vision de Dieu, ce que les théologiens appellent la peine du *dam.* » Voir Capéran, *Essai hist.*, etc., p. 220-222.

b) Seyssel développe beaucoup plus ce système, dans son traité *De divina providentia*, Paris, 1518, part. II, a. 2. Il part de ce fait : « Il y a des pays où la révélation évangélique n'a pu arriver par aucune voie. » Et il prend parmi les habitants de ces pays « ceux qui, suivant les lumières de leur raison, ont reconnu leur Auteur et lui ont rendu un culte, ont observé la loi naturelle, et ont fait pénitence de leurs fautes. » Il distingue deux classes parmi eux. D'abord, ceux qui ont vraiment fait tout leur possible pour connaître la vérité religieuse. « A ceux-là, Dieu fera entendre son appel *comme à Abraham* et les dirigera dans le chemin de la vérité » sans doute par la révélation immédiate, qui les dirigera vers le *ciel.* Ensuite « ceux qui ont montré moins de zèle pour les choses divines, tout en observant, à la lumière de la raison, la religion envers Dieu et la justice envers le prochain. Ceux-là n'iront ni au ciel ni en enfer, mais dans un lieu intermédiaire : où est-il, l'Écriture n'en dit rien; et je pense que nous l'ignorons, bien qu'on parle de *limbes* pour ceux qui n'ont pas eu la possibilité de pécher... Pour les infidèles dont je parle, dit encore Seyssel, comme pour ceux qui n'ont pu commettre aucun péché actuel, un lieu a été assigné où sans aucun tourment ils restent relégués.. Mais quel que soit l'endroit où les troupes de ces esprits innocents passent leur vie immortelle, je pense qu'ils remercient vivement la divine bonté, qu'ils se regardent comme heureux en comparaison des damnés, et n'envient pas la félicité des bienheureux mais acceptent paisiblement leur sort. » Voir Capéran, *ibid.*, p. 222-224. — Un docteur milanais du collège ambrosien, François Collius († 1640), assez averti sur les Pères, les conciles et les opinions plus ou moins communes en théologie, s'en est servi pour réfuter Seyssel avec assez de justesse, bien qu'avec cette rhétorique des humanistes, qui donne à l'expression d'un blâme une couleur exagérée, et qui surtout, en cachant la marche

de la pensée, déroute le lecteur. Nous résumerons ses longues critiques du système de Scyssel, en y joignant de courtes observations. *De animabus paganorum*, Milan, t. I, 1622, l. I, c. XI-XXV, p. 36-90. L'ouvrage traite d'ailleurs de beaucoup de questions secondaires et a ses petits côtés, qu'a relevés M. Capéran, *ibid.*, p. 286 sq.

a. — Collius allègue d'abord la théorie de l'enfant. Saint Thomas, et tant de grands théologiens après lui, nient qu'arrivé à l'âge de raison on puisse mourir avec le péché originel, et un véniel seulement; et pourquoi? Parce qu'il n'y aurait pas de séjour où cet enfant puisse aller, ni aux *limbes*, ni ailleurs. Et vous mettez aux *limbes* des païens qui, malgré les actes vertueux que vous leur supposez, ont tout au moins beaucoup de péchés *véniels? De animabus*, etc., c. XII, XIII sq. — b. — Il allègue la thèse commune des théologiens sur l'impossibilité morale ou très grande difficulté de garder *pendant longtemps*, sans la grâce, *tous* les préceptes de la loi naturelle, bien que l'on puisse sans trop de difficulté en observer quelques-uns; de là une sorte de nécessité de tomber dans quelque péché mortel, si l'on n'est pas aidé par la grâce. — Mais ce secours de la grâce (actuelle) ne serait-il pas donné à l'infidèle? — Pas avant sa justification, répond une opinion théologique, qui, sans être commune, est assez répandue (S. Thomas, Suarez, etc.) : en ce sens la grâce sanctifiante est nécessaire pour vaincre cette sorte d'impossibilité. Il a donc assez probablement commis quelque péché mortel dans sa longue vie, ce païen que vous supposez mourir sans la justification et ne pas aller au ciel. *Ibid.*, c. XIII et XIV, — c. — Seyssel, pour couper court à ces difficultés, recourait à une autre supposition, comme nous l'avons vu. Il supposait que ces païens de bonne foi pouvaient, à la lumière de la raison et par les forces naturelles du libre arbitre, « faire pénitence » de leurs péchés, même mortels, et en obtenir le *pardon;* et c'est ainsi qu'il met dans les limbes « cette multitude d'esprits innocents. » — Mais, remarque Collius, il leur faudrait, pour obtenir le pardon, l'acte de contrition (parfaite), qui renferme celui de charité parfaite. *Ibid.*, c. XV Or cet acte est impossible aux forces de la nature, au moins tel qu'il le faut pour arriver à ce résultat d'effacer les péchés mortels, et c'est ce qu'il va montrer au long. Il s'arrête d'abord à cette grande controverse entre théologiens, si la nature peut produire un acte d'amour de Dieu pour lui-même et par-dessus tout. Voir GRACE, t. VI, col. 1586 sq. Il donne les arguments et autorités pour et contre; puis il préfère l'opinion *plus large* de Scot et autres, que cet acte est possible à la nature; il l'est donc aux païens, bien que difficile et rare chez eux. *Ibid.*, c. XVIII. Et il réfute les objections contre cette opinion, c. XIX. Seulement, ajoute-t-il, cet amour *naturel* pour Dieu ne doit pas être regardé comme un mérite, même *de congruo*, ni comme une infaillible disposition, autrement l'on aurait contre soi le magistère de l'Église, qui refuse ces prérogatives aux actes de la nature, quels qu'ils soient, et qui distingue deux amours de Dieu, l'un qui est « *sicut oportet*, comme il le faut pour obtenir la justification, la grâce habituelle et le salut », l'autre qui ne l'est pas (II^e^ concile d'Orange, can 25; conc. de Trente, sess. VI, can 3; bulle contre Baïus, prop. 34; Denzinger-Bannwart, n. 198, 199, 813, 1034). *Ibid.*, c. XVIII.

Conclusion. — a. — Le principal reproche que nous ferons à Seyssel, c'est de n'avoir pas poussé assez loin la confiance en la miséricorde de Dieu, qui appelle *tous* les hommes au *salut;* et par suite d'avoir envoyé aux *limbes* des païens que l'on pouvait envoyer au *ciel*. Qui sont-ils, d'après lui? « Ceux qui ont observé la religion envers Dieu et la justice envers le prochain, mais ont eu moins de soin, de zèle pour les choses divines. » A ceux-là, saint Thomas et les théologiens cités assurent tout de même le moyen d'arriver au ciel. Suarez le soutient, soit parce qu'aux yeux de Dieu le *facere quod in se est* existe encore avec un « moindre soin » des choses divines, et même encore, *probablement*, avec quelque péché grave commis contre la loi naturelle au cours d'une tentation qui mettrait l'homme sans la grâce dans un état d'impuissance morale à résister; soit, *plus probablement*, parce que le païen lui-même reçoit, pour résister au péché mortel, des secours non pas entitativement surnaturels, mais préternaturels ou providentiels, suffisants pour ce but. Voir Suarez, *De gratia*, l. IV, c. XVI, n. 7, et n. 12-15; édit. Vivès, t. VIII, p. 345-347. Il faut tenir compte aussi de l'ignorance invincible qui les excuse de voir le péché mortel en bien des actes où la révélation nous dit qu'il y en a un, et donc les excuse de le commettre. — b. — Seyssel a tort aussi d'admettre qu'une pénitence purement *naturelle* puisse effacer les péchés; Collius, c. XXIII, p. 81. — c. — Ajoutons, avec Melchior Cano, que mettre des adultes aux limbes est contre le sentiment commun des fidèles. Voir col. 1869.

2. Au *début* du XIX^e^ siècle, plusieurs apologistes célèbres ont donné une certaine *félicité naturelle* aux païens qui « se sont conformés aux préceptes naturels » avec l'ignorance invincible de la révélation. — En 1802, c'est Mgr de la Luzerne, évêque de Langres; il évite pourtant toute mention des *limbes*. Voir la citation dans Capéran, *op. cit.*, p. 434. En 1805, Mgr Duvoisin, évêque de Nantes, indique les limbes, mais discrètement : « Pourquoi ne pas étendre aux infidèles vertueux ce que des théologiens très orthodoxes enseignent du sort des enfants morts sans baptême? » *Ibid.*, p. 435. — En 1806, M. Emery, soutenant ces deux évêques contre les réclamations d'un janséniste qui voulait mettre tous les païens en enfer, note que les païens, à cause des *grâces* qu'ils reçoivent, peuvent éviter tout péché *mortel;* quant aux fautes *vénielles* (question plus embarrassante) on peut conjecturer qu'ils les expieraient par des peines préalables, ou par « quelque diminution des biens que leur état (final) comporte. » *Ibid.*, p. 436. En 1825, Frayssinous, dans ses *Conférences sur la religion:* « Je ne placerai pas, dit-il, cet infidèle (qui a ignoré invinciblement la révélation) dans le royaume de la béatitude céleste; mais, suivant sa conduite, il sera plus ou moins rapproché, dans sa destinée, des enfants morts sans baptême. » *Ibid.*, p. 437.

Appréciation. Elle sera presque la même que pour Seyssel. Pourquoi ces illustres personnages ecclésiastiques n'ouvrent-ils pas à ces « infidèles vertueux » le chemin du ciel? Parce qu'ils n'*osent jamais* leur supposer une *révélation immédiate*. Et pourquoi cela? Parce que Rousseau, dans son *Émile*, s'était moqué de ce moyen de salut, et que le public à convertir ne jurait alors que par Jean-Jacques. Peut-être aussi gardait-on quelque chose du rigorisme janséniste, et ne comprenait-on pas assez la grâce suffisante donnée à tous. Muzzarelli, d'une plus saine théologie, écrit alors un opuscule sur le salut des païens : « il n'est pas de ceux qui s'interdiront, devant les sommations de Rousseau, de recourir même à des moyens miraculeux, » — à ces « députations d'anges, discréditées par le Vicaire savoyard. » *Ibid.*, p. 440.

3. Dans *tout le courant* du XIX^e^ siècle, on se ressent parfois encore de ces débuts malheureux, et parfois on s'exprime encore plus mal. — *a)* Migne, ou plutôt l'auteur qu'il emploie dans la conclusion ou « revision » des *Démonstrations évangéliques*, combine assez peu logiquement, comme l'observe M. Capéran, les deux systèmes de la connaissance d'une révélation, possible aux païens, et du bonheur naturel dans les limbes. *Ibid.*, p. 478. Voir aussi Migne, *3^e^ encyclopédie théo-*

logique, laquelle contient plusieurs dictionnaires faits ou adaptés par l'abbé Lenoir, grand partisan du limbe des adultes. En maint endroit, il oppose au « salut surnaturel » un « salut naturel »; au « ciel de Jésus-Christ » un « ciel naturel » avec le « purgatoire naturel » correspondant. C'est l'affirmation de *deux béatitudes* pour l'homme, dans toute sa crudité. *Ibid.*, p. 480-482. Voir col. 1745. — *b)* L'abbé Doney, éditeur et annotateur d'une traduction française du *Catéchisme du concile de Trente*, veut que les « bons infidèles » n'aient pas « un sort plus malheureux que les enfants morts sans baptême. » *Ibid.*, p. 479. — *c)* L'abbé Martinet, dans *La science de la vie*, 1850, admet du moins, qu'à l'aide d'une « inspiration individuelle bon nombre de païens » arrivent à « l'éternelle couronne. » Mais tous n'obéissent pas à ces appels de la grâce; pour plusieurs, la négligence n'est pas bien coupable. Il en est dont la vie « généralement bonne et naturellement vertueuse, sera récompensée par une existence naturellement heureuse. » *Ibid.*, p. 485. — *d)* L'abbé de Broglie, dans ses *Conférences sur la vie surnaturelle* (1re édit., 1878), la première année de ses conférences, enseigne qu'un homme *faisant son possible* serait infailliblement éclairé d'une lumière surnaturelle, et il ajoute : « Ainsi disparaît l'hypothèse de l'âme pleinement vertueuse qui serait exclue du bonheur surnaturel, faute d'un appel de Dieu, et qui aurait droit à une récompense de l'ordre naturel. Cette hypothèse disparaît, non parce que Dieu refuse cette récompense, mais parce qu'il lui substitue le don gratuit du ciel, qui est infiniment préférable. » Mais l'année suivante, l'hypothèse de la récompense naturelle dans les limbes reparaît chez le conférencier. « Elle n'est contraire, dit-il, à aucun principe théologique, et peut être admise comme l'une des meilleures solutions du problème. » Il ajoute que la « majorité des théologiens » n'est pas de cet avis. Mais enfin, dit-il, on conçoit les limbes pour « les païens qui se conduisent d'une manière moins absolument et héroïquement vertueuse ». Pourtant, dirons-nous, la formule théologique *facere quod in se est* n'a jamais été comprise ainsi : se conduire d'une manière *absolument* et *héroïquement vertueuse!* La miséricorde divine n'en demande pas tant pour donner infailliblement les secours prochains et surnaturels du salut. Dans son *cours d'histoire des religions*, 5e et 6e leçons, l'abbé de Broglie recourt encore à la solution des limbes. Capéran, p. 486, 487. Malgré le grand talent du professeur, les fluctuations de sa pensée la rendaient nécessairement obscure, ce qui excita une controverse dans les revues. — *e)* Mgr d'Hulst, peut-être au souvenir de cette discussion qui avait laissé les adversaires sur leurs positions respectives, cherche un terrain de *conciliation*. Il préfère, quand à lui, ne pas recourir à l'hypothèse de l'admission de ces adultes aux limbes : « Outre qu'elle est généralement regardée comme au moins *téméraire*, elle semble *peu conciliable* avec la doctrine qui place tous les hommes, du moins tous les adultes, dans l'inévitable alternative du ciel et de l'enfer. » *Conférences*, carême de 1892, note 13, p. 443. Mais il flotte lui aussi : plus loin, il trouve « facile » cette *conciliation*. Il suffira de dire que l'admission aux limbes « sera une certaine forme de la damnation, puisqu'il y aura privation de la vision intuitive : seulement cette damnation ne sera que peu ou point pénale, et cela en vertu de la justice même de Dieu. » *Ibid.*, note 20, p. 465. Mais cette conciliation n'en est pas une. C'est, pour la vie future, l'*assimilation pure et simple* de ces adultes, humainement vertueux, aux enfants morts sans baptême. Car ceux-ci sont « damnés » d'après les conciles, et ils ont la *peine* du dam (ce qui est *pénal*), bien qu'ils n'en souffrent que peu ou point (ce que sans doute l'auteur veut dire). Or l'ensemble des théologiens n'admettra jamais cette assimilation, pour les raisons déjà données contre Seyssel et ceux qui l'ont suivi. Voir Capéran, *Essai historique*, p. 489, 490.

2° *Admission de grandes masses d'infidèles dans le limbe des enfants, au titre de non-adultes.* — C'est la solution proposée par le cardinal Billot, et déjà expliquée d'après lui-même. Voir col. 1891. A ce titre de non-adulte, au sens *moral* du mot, les théologiens admettent communément aux limbes les *aliénés perpétuels*, en comprenant avec la *folie* proprement dite la *débilité mentale*, également *perpétuelle* jusqu'à la mort. Déjà au XVIIIe siècle, quelques apologistes, contre Voltaire et Rousseau, se sont demandé si l'on pourrait assimiler aux enfants morts sans baptême et aux « imbéciles » certains *sauvages* « assez abrutis pour être incapables de s'élever par eux-mêmes à la connaissance de Dieu et des principes de la loi naturelle. » Bergier le « présume ». Feller a quelque répugnance à l'admettre. Voir Capéran, *Essai hist.*, p. 430, 431. Puis, au XIXe siècle, Balmès se demande si « aux divers degrés d'imbécillité » on ne pourrait pas comparer « l'état de stupidité où vivent le plus grand nombre des sauvages. » Peuvent-ils commettre un péché grave? « Que fera Dieu à leur égard? » Balmès hésite entre la solution d'une illumination extraordinaire et celle des limbes. Il pense enfin que « la foi catholique... s'abstient de dire ce qu'il fera, laissant le champ libre aux conjectures des théologiens. » *Ibid.*, p. 483, 484. Voir aussi ENFER, t. V, col. 98, 3°.

Voilà quelques précédents, mais moins hardis, à l'hypothèse présentée par le cardinal. Nous examinerons ce que donnent sur la question : 1. L'Écriture, 2. le tradition ancienne, 3. certaines notions de théologie morale considérées communément comme très sûres.

1. *Écriture.* — Le cardinal n'oublie pas que la question présente est une question de *fait*. Quel est, de fait, l'état des païens dans l'ordre de providence où est le genre humain depuis la chute et la promesse du rédempteur? Peuvent-ils connaître Dieu et la loi naturelle? Sont-ils excusables de l'ignorer? Pèchent-ils, et seront-ils jugés? Les deux premiers chapitres de l'épître aux Romains répondent à cette question de *fait*. Nous les avons déjà expliqués en partie à l'occasion d'un système contre lequel nous avions le cardinal avec nous, celui de Ripalda. Voir col. 1819-1822.

Dans ces deux chapitres, une division se présente naturellement d'après les objets traités. Deux parties consécutives : l'une sur la connaissance de Dieu, l'autre sur la connaissance de la loi naturelle. — *Première partie :* connaissance de Dieu. — Lisons l'analyse qu'en fait le cardinal.

Dans « les deux premiers chapitres de l'épître aux Romains, parlant du *juste jugement de Dieu*, II, 5..., saint Paul met en scène ceux qui auront à comparaître devant ce redoutable tribunal, pour y rendre un compte exact de leurs actions. Ils appartiennent à deux catégories différentes, les juifs et les païens... Et tout le discours de l'apôtre va à montrer combien *justement* ils seront cités à comparaître, les uns aussi bien que les autres, sans privilège qui tienne pour les premiers, sans excuse qui vaille pour les seconds. » *Études*, 20 août 1920, p. 397. « Allant droit au fait, (saint Paul) déclare que dans les païens aussi, *dans ceux du moins dont il parle*, s'étaient vérifiées les deux conditions requises (connaissance de Dieu, connaissance de ses commandements). Ils avaient connu Dieu, non pas, il est vrai, comme les juifs, par révélation de l'Ancien Testament, mais d[illegible] de la nature, par la lumière naturelle de leur raison. *Car ce qui se peut connaître de Dieu* (par la seule raison),

Dieu le leur a manifesté... par le moyen de ses œuvres. Ils sont donc inexcusables puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu. » I, 19-21. *Ibid.*, p. 399. — Mais, *de quels païens* parle l'apôtre ? C'est la grande question. Des ennemis de la thèse du cardinal, qui voulaient supprimer radicalement « l'existence de ces *masses* que le défaut de lumières suffisantes aurait excusées du péché » ont soutenu, paraît-il, que « saint Paul..., parlant des anciens païens , les condamne tous en bloc..., et englobe dans une réprobation générale l'entière gentilité idolâtre. » *Études*, 5 mai 1921, p. 272. A l'encontre le cardinal soutient que, dans ce monde païen, l'apôtre parle seulement des savants et des philosophes, ce qui permet d'excuser de toute faute actuelle les « masses » en question. Voilà *deux* positions en présence. N'y a-t-il pas place pour une *troisième?* Laissons ces outranciers qui « condamnent en bloc » tous les anciens païens; une position moyenne rendrait mieux compte du texte de saint Paul : la voici. Si dans ce morceau les philosophes sont principalement visés, en tout cas ils ne le sont pas uniquement, comme le voudrait le cardinal. Voyons ses preuves. — *a*) Le verset 22, lui semble « plus que suffisant pour déterminer le sens ». Ce verset n'est applicable qu'aux philosophes : *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt. Études*, 5 décembre 1920, p. 527. — Mais ce n'est pas le fait des seuls philosophes de « se dire sages »; cela arrive à bien des imbéciles. Et la sottise dont parle ici l'auteur sacré, qui est d'avoir accepté l'idolâtrie, I, 23, n'était pas non plus le fait des seuls philosophes, ni n'avait commencé par eux. Enfin l'immoralité contre nature, dont saint Paul fait ensuite un affreux tableau, I, 24 sq. n'était malheureusement pas restreinte aux seuls philosophes, si l'on en croit l'histoire et les traits mêmes indiqués par l'apôtre (*feminæ*, ℣ 26); ni non plus l'énumération qui vient après, de toute espèce de vices et de manquements aux divers devoirs. — *b*) « Le verset 18, nous dit-on, « est bien plus significatif » encore : « La colère de Dieu éclate du haut du ciel contre l'impiété et l'injustice des hommes qui, par leur injustice, retiennent la vérité de Dieu captive ». *Ibid.*, p. 528. « Quels étaient parmi les gentils, s'écrie le cardinal, ceux qui, injustes détenteurs, retenaient la vérité de Dieu captive? qui la connaissaient et la gardaient pour eux, sans la communiquer aux autres? qui la tenaient au secret, sous les verrous, dans de petits cercles d'initiés, sans la prêcher ouvertement et publiquement, comme ils auraient dû le faire?... *De toute évidence, et du premier mot jusqu'au dernier*, il ne s'agit, dans le texte de saint Paul, que de la classe dirigeante, des sages, des philosophes, des savants. » *Ibid.*, p. 528.

Réponse. — On peut, avec la plupart des interprètes, et des Pères grecs, qui connaissaient leur langue, entendre le mot κατεχόντων dans un tout autre sens : c'est le fait de retenir la vérité, morale ou religieuse, dans une connaissance stérile, de l'empêcher de passer dans nos actions, dans la pratique de la vie. Défaut clairement reproché ensuite par l'apôtre aux païens, I, 21; cf. II, 13. Défaut très humain et très général, qui n'est pas le monopole de la « classe dirigeante. » Du reste les philosophes, dans le monde païen, n'étaient pas même, à proprement parler, « la classe dirigeante » et n'avaient guère d'influence sur les multitudes. Ajoutons qu'on lit ensuite dans saint Paul un développement que le cardinal n'examine pas, et qui est très important, étant la *conclusion* de tout ce qui précède. L'apôtre y montre clairement le *dies iræ*, le « juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres, aux uns... la vie éternelle, aux autres... la colère et l'indignation », II, 5-8. « Tribulation et angoisse, dit-il, sur tout homme qui fait le mal, sur le juif premièrement, puis sur le grec. Gloire, honneur et paix pour quiconque fait le bien, pour le juif premièrement, puis pour le grec; car Dieu ne fait pas acception de personnes. » II, 9-11. Or dans cette importante conclusion, il n'y a pas un mot qui restreigne la pensée de l'apôtre aux « savants », aux « philosophes », aux « intellectuels. » — Nous avons donc quelque droit de dire avec le P. Prat : « La distinction imaginée par *quelques* exégètes entre les philosophes et le vulgaire est sans fondement, Paul parle des païens en général... Les philosophes sont plus coupables, parce qu'ils ont péché davantage contre la lumière, mais ils ne sont pas les seuls coupables. Restreindre à eux seuls l'argumentation de l'apôtre, c'est perdre de vue sa thèse et énerver son raisonnement. » *La théologie de S. Paul*, 1908, 1re partie l. III, c. II, n. 2, p. 266.

Seconde partie : connaissance de la loi naturelle. — « Ce ne sont pas ceux qui entendent (connaissent) une loi.., mais ceux qui la mettent en pratique, qui seront justifiés » (au tribunal de Dieu). II, 13. Dans ces paroles, bien qu'il pose un principe universel, saint Paul vise plus spécialement ici les juifs, fiers de leur Loi, mais qui ne l'observent pas, comme s'il suffisait à leur salut d'avoir reçu la Loi, par la révélation de Moïse destinée à eux seuls, II, 17 sq. Et c'est encore à leur adresse qu'il montre ensuite les gentils connaissant, eux aussi, une loi divine, la loi naturelle écrite dans les cœurs, et même se conformant, quand ils la suivent, aux exigences de la Loi mosaïque considérée dans sa principale partie, comme loi morale, comme décalogue, II, 14, 15. Ce but particulier, d'humilier salutairement les juifs, est atteint, quand même les gentils transgressent le plus souvent ce qu'ils connaissent de la loi naturelle, ce qui d'ailleurs rentre dans le but général de l'apôtre, énoncé au commencement et à la fin de tout le développement : « Il n'y a que l'Évangile qui ait la puissance de sauver : en dehors de là, *tous les hommes ont péché*, et ont besoin du secours de Dieu. » I, 16; III, 9 sq., 23. Cf. Prat, *ibid.*, n. 1, *Thèse de l'épître*, p. 262. Et le cardinal le reconnaît : « Tel était bien le but de l'apôtre, nous n'y contredisons certes pas. » *Études*, 5 mai 1921, p. 273. Mais si c'est là le but de l'apôtre, on va contre saint Paul en admettant, à côté d'une infime minorité de philosophes coupables, qui n'est relativement rien, une multitude immense de païens qui, faute d'être des « adultes spirituels », n'auraient absolument *aucun péché* personnel, en sorte que le *Omnes peccaverunt*, qui résume la thèse de l'apôtre, deviendrait simplement faux pour les païens. — Mais cette foule immense de païens non adultes, n'a qu'une « innocence purement *négative* », dit le cardinal. *Ibid.*, p. 275. — Sans doute; mais cette innocence négative étendue à de telles masses n'en renverse pas moins le *Omnes peccaverunt*. Tous, c'est-à-dire presque personne. En vain dira-t-on, ce qui est vrai, que l'universalité de cet *Omnes* n'est pas absolue ni mathématique, qu'elle souffre des exceptions. Des exceptions, oui : on en doit admettre pour les cas de démence perpétuelle, ou de perpétuelle imbécillité. Mais dans le système du cardinal, c'est l'innocence des païens qui devient la règle; le péché n'est qu'une faible exception, dans une minorité négligeable. Alors comment saint Paul a-t-il pu dire des gentils, aussi bien que des juifs : *Omnes peccaverunt?* — Pourtant saint Paul, réplique le cardinal, quand il parle des païens et d'eux seulement « se sert d'une expression restrictive n'embrassant pas la collectivité entière » et nous avertit ainsi « qu'il s'en prend à la classe cultivée et laisse l'autre dans l'ombre... Quand *des* païens, dit-il, qui n'ont pas la Loi (écrite), accomplissent naturellement ce que la Loi commande, ils montrent que ce que la Loi ordonne

est écrit dans leurs consciences, II, 14. Il dit, *des* païens, et non pas *les* païens : ἔθνη.., et non τὰ ἔθνη... Et par cette façon de parler.. ne laisserait-il pas supposer, chez les gentils, l'existence d'une classe plus ou moins nombreuse, demeurée, quant à la loi de Dieu, vierge de toute connaissance suffisante, et comme à l'état de table rase où rien encore n'aurait été écrit? » *Ibid.*, p. 275, 276.

Réponse. — Saint Paul met ici : « quand *des* païens accomplissent ce que la Loi commande » etc., tout simplement parce que la très grande majorité refuse librement de l'accomplir et pèche à un moment ou à un autre; et c'est précisément cette très grande majorité qui lui fera dire plus loin : *Omnes peccaverunt..*, en négligeant, outre quelques inconscients, la quantité relativement faible de ceux qui se montrent constamment bons, et qui par là nous montrent la loi écrite dans leurs cœurs : ce qui, d'ailleurs, n'empêche pas que les autres, les *pécheurs*, quand ils agissent comme si la loi naturelle n'existait pas, ne la sentent au dedans de leurs consciences,— ou qu'ils ne puissent avoir, par la suite, un moyen de salut dans l'Évangile. Cette façon de parler : « *des* païens » cadre donc avec l'opinion commune des théologiens. Quant à y voir un rappel de la division des gentils en philosophes et en gens qui ne le sont point, pas un mot du contexte ne nous y autorise, et ce serait détruire le *Omnes peccaverunt*, que d'y songer. — L'autre endroit de l'épître invoqué en passant, v, 14, est généralement entendu des seuls enfants, morts avant tout péché personnel, qui suffisent amplement pour que vaille le raisonnement de l'apôtre. Le cardinal lui-même « ne prétend pas y trouver (pour son opinion) un argument positif. » *Ibid.*, p. 276, 277.

Dans le dernier article de lui, qui ait paru à ce moment-ci, le cardinal prend une attitude nouvelle. « Que l'on fouille les Écritures, dit-il, que l'on compulse les monuments de la tradition divine, que l'on parcoure la longue liste des décisions de l'Église, on n'y trouvera » sur « le cas des *infidèles négatifs*.., privés de tout contact avec les prédicateurs de l'Évangile.., ni renseignements précis, ni informations particulières; ce qui, du reste, ne sera pas pour nous surprendre. A qui, en effet, ces informations auraient-elles profité? Non certes aux intéressés eux-mêmes » qui les auraient ignorées. « A nous alors, exclusivement? Mais, si elles ne nous concernaient pas..., où était l'*utilité* de nous les fournir? La révélation avait à nous instruire de la vie éternelle à laquelle Dieu nous convie, des moyens disposés par lui pour nous y donner accès.., de la damnation éternelle à éviter. Elle n'avait pas à nous renseigner sur des choses qui... ne nous regardent et ne nous touchent, *curiosité* mise à part, ni de près ni de loin, ni *directement*, ni *indirectement*. » Et après une citation de Bossuet tranquillisant dans une lettre la sœur Cornuau « qui, troublée du problème de la providence salvifique de Dieu sur la généralité des hommes, s'embrouillait sans, en pouvoir sortir », le cardinal ajoute : « En vérité exactement de même » pour nous tous; contentons-nous de savoir que Dieu est bon et juste . « Il a bien quelques droits à ce que nous lui fassions crédit jusqu'au jour des révélations suprêmes... La question de savoir... s'il ne se trouverait pas chez eux (les infidèles négatifs) des *multitudes considérables* dont le sort serait de n'être ni dans la béatitude des élus de Dieu ni dans les peines non plus de l'éternelle géhenne... est, par rapport à l'objet propre de la révélation divine, une question d'*à côté;* une question qui n'entre pas, pour employer la formule consacrée par le concile de Trente, dans le cadre des *choses de la foi et des mœurs ayant trait à l'édification de la doctrine chrétienne.* » *Études*, 20 nov. 1921, p. 386-389.

Critique. — *Deux* questions sont ici en cause. — D'abord, question de *fait*. Qu'on scrute les Écritures, et en général les sources de la révélation, *on ne trouve rien* de précis sur l'état moral des multitudes païennes, ni par conséquent sur leur sort éternel. — Mais les textes de saint Paul, que nous venons d'étudier? Permettent-ils d'admettre ces « multitudes considérables » de *grands enfants* non baptisés, qui dans toute leur vie ne font pas le moindre péché, et donc ne peuvent être mis ni au ciel ni en enfer? Non, ils ne le permettent pas. Il y a donc, sur le *fait*, un « renseignement précis » dans les Écritures. — Ensuite, question de *droit*. La révélation n'avait pas à nous en parler. — Mais c'est toujours une question délicate pour un théologien, de décider *a priori* qu'une vérité est inutile, qu'elle ne doit pas être dans la révélation, ou que si par hasard elle y est, elle reste en dehors de l'objet propre, en dehors de ce qu'on est tenu de croire. Plusieurs ont abusé de ces déterminations *a priori* et arbitraires pour minimiser à tort la doctrine révélée; le cardinal le sait mieux que personne. Du reste la sœur Cornuau avait tort de se tourmenter, c'est entendu; et la révélation n'est faite ni pour satisfaire uniquement la curiosité, ni pour troubler les bonnes âmes. Mais au-dessus des simples fidèles, il y a l'Église : d'elle on ne peut pas dire, que l'état et le sort des infidèles « ne la concernent pas ». Elle a besoin de trouver quelque chose là-dessus dans la révélation, soit pour ajuster ses formules dogmatiques, soit pour réfuter les objections et juger les théories des adversaires de la foi, soit pour diriger son ministère et sa discipline. On ne peut la confiner dans le seul souci du salut de ses fidèles; elle doit aussi diriger avec rectitude son ministère auprès des infidèles Si l'on admettait chez les infidèles négatifs ces « multitudes considérables » qui ne seraient pas menacées de l'enfer, si cette hypothèse devenait le sentiment commun des théologiens, ne s'ensuivrait-il pas peut-être que, dans une plus grande disette de prêtres et de missionnaires résolus à s'expatrier, l'Église n'enverrait plus ses hommes apostoliques dans les régions lointaines où abondent les infidèles négatifs, mais ailleurs plutôt, *au plus pressé*, là où la damnation du grand nombre est à craindre? — Il était donc très utile et en quelque sorte nécessaire que Dieu, surtout dans la révélation du Nouveau Testament, préparât sur ce point une lumière pour son Église; et c'était plus nécessaire au sujet des adultes, qu'au sujet des enfants prématurément enlevés, dont il ne dit rien.

2. *Tradition ancienne.* — Le cardinal *admet* que l'on pourrait citer contre son système beaucoup de Pères de l'Église, beaucoup d'anciens théologiens comme saint Thomas, qui donnent une solution opposée à la sienne. Il préfère, dans l'espèce, récuser l'autorité de ces juges vénérés. De cette attitude, qui pourrait sembler insolite, il donne deux raisons : les ignorances géographiques des Pères et des théologiens, d'une part; et de l'autre, leur défaut de critique historique.

a) « Jusqu'à la fin du moyen âge » on ne possédait pas « les principales données du problème. Naturellement, les théologiens ne pouvaient que partager les idées de leur temps sur l'étendue du monde habité.. De là, chez eux, une conception des conditions du monde, tant avant qu'après l'Évangile, qui leur permettait de résoudre la question du salut des infidèles d'une façon fort satisfaisante » en apparence, « ...insuffisante du reste... dès que l'on se met en face de la réalité des choses, telle que nous la connaissons aujourd'hui ». A leurs yeux, le « monde de la gentilité était considérablement réduit, vu qu'on en était toujours, en fait de connaissances géographiques et ethnographiques, à très peu de chose près du moins,

aux données de Polybe et de Strabon. A l'occident, les colonnes d'Hercule; à l'orient, l'extrémité de la chaîne des monts Taurus; au sud, le littoral méditerranéen de l'Afrique; au nord, une ligne allant des pays scandinaves à la mer Caspienne, telles étaient les bornes de la terre habitée, au delà desquelles il n'y avait plus rien ». *Ibid.*, p. 391, 392. — Ouvrons l'*Atlas antiquus* du Dr Wilhelm Sieglin, Gotha, Perthes, 1893. Dans la première carte, *Orbis terrarum secundum illustrissimos Veterum geographos*, on nous montre d'après Hérodote, ve siècle avant J.-C., le périple des Phéniciens, qui, passant par la mer Rouge, cotoyèrent le continent africain tout entier, et après trois ans de circumnavigation, rentrés dans la Méditerranée par les Colonnes d'Hercule, revinrent au logis. Donc, on connaissait déjà, de l'Afrique, plus que son littoral méditerranéen. Puis nous voyons le monde d'après Strabon, né 63 ans avant l'ère chrétienne. Il n'arrête pas l'Asie à l'extrémité de la chaîne du Taurus, mais décrit, comme de juste, l'empire d'Alexandre jusqu'aux Indes; la limite extrême du monde de Strabon vers l'Est renferme, du Sud au Nord, l'île de Taprobane (Ceylan) et les Sères (Chinois). Mais le commerce fit de grands progrès, et l'œuvre de Strabon fut dépassée et effacée par celle de Ptolémée, vers 150 après J.-C. — « Cet astronome alexandrin, dit la *Grande Encyclopédie*, eut la bonne fortune que son livre fut pendant douze siècles *le fond de la géographie*, et n'est devenu inutile qu'au xviiie... Par delà l'Inde, il connaît la Chersonèse d'Or (presqu'île de Malacca)..., nomme la place commerciale de Cattigara (Sumatra)... Il sait également la route de mer et la route de terre pour aller en Chine, soit chez les *Sinæ* (Chine méridionale), soit chez les *Sères* (Chine septentrionale)... En Afrique il place assez exactement les lacs marécageux d'où sort le Nil... Il couvre le Sahara de noms de tribus inconnues des auteurs antérieurs. » Article *Géographie*, p. 787, 788. Cf. *Atlas antiquus*, *loco cit.* — Sans doute, occupés à d'autres soins, les Pères de l'Église n'étaient pas de grands géographes. Cependant ils n'ignoraient pas, du moins les plus érudits, les données les plus curieuses de la science géographique de leur temps; par exemple, plusieurs d'entre eux ont partagé cette vague idée qu'avait l'antiquité d'un continent de l'autre côté de l'Atlantique. C'est le premier de tous les Pères, Clément de Rome, qui nous dit : « L'Océan infranchissable aux hommes, *et les mondes qui sont au delà*, sont gouvernés par les mêmes dispositions de la providence de Dieu. » I *Cor.*, c. xx; *P. G.*, t. I, col. 249, 252. On peut voir dans cette édition en des notes très copieuses les interprétations soutenues par divers commentateurs de l'épître. La meilleure semble bien celle qui voit dans ces « mondes au delà de l'Océan » de vastes pays au delà de l'Atlantique, *Ibid.*, col. 254, note. Ce passage de Clément romain a été cité par Clément d'Alexandrie, Origène et saint Jérôme; voir les références dans Capéran, p. 219, note. Il ne faut pas se laisser tromper par cette expression vague des Pères, empruntée d'ailleurs à saint Paul, que la foi du Christ a été annoncée « dans le monde entier » *in universo mundo*. Sous cette formule hyperbolique et sonore on entendait l'empire romain, ou même seulement sa partie la plus connue. Saint Irénée énumère les pays où le christianisme existe; il signale déjà, en dehors de l'empire, quelques églises fondées chez les barbares limitrophes; ce que fait Tertullien avec plus d'abondance et de précision. Voir Capéran, *ibid.*, p. 33, 34. Mais l'hyperbole de cette formule n'empêchait pas les Pères de savoir qu'il y avait dans l'évangélisation des lacunes énormes. Origène affirme que « beaucoup de nations, non seulement chez les barbares, mais même dans l'empire, n'ont pas entendu la parole chrétienne. Mais à la fin du monde, l'Évangile sera prêché de telle sorte que toute nation l'ait entendue. » Il ajoute : « On ne dit pas que l'Évangile ait été prêché à toutes les tribus de l'Éthiopie, surtout à celles qui sont au delà du fleuve. D'ailleurs ni les Sères, ni d'autres peuples de l'Orient n'ont entendu parler du Christ. Et que dire des Bretons et des Germains qui bordent l'Océan, ou des Daces, des Sarmates et des Scythes, dont un grand nombre n'ont pas entendu la parole évangélique? » *In Matthæum commentarii*, c. xxiv, 14; *P. G.*, t. xiii, col. 1654, 1655. Saint Augustin lui-même sait qu'il y a encore des nations qui n'ont pas été évangélisées; et il se sert de ce fait, pour prouver cette inégalité de faveurs divines dans l'ordre du salut, qu'est la *prédestination* à la grâce. Sur son disciple Prosper, voir col. 1743.

Voilà pour les Pères. Quant à saint Thomas et aux théologiens jusqu'à la fin du moyen âge, ce qui leur a donné une assez vraie conception du monde habité, ce qui les a amenés à concevoir un assez grand nombre d'infidèles délaissés, c'est d'abord l'influence des *Arabes*. Sans parler de leurs remarquables voyageurs et des descriptions qu'ils écrivirent, un de leurs khalifes fit traduire en arabe les œuvres de Ptolémée, que leurs astronomes corrigèrent même, par une détermination plus exacte des latitudes et des longitudes. « Le principal mérite des géographes arabes, dit la *Grande Encyclopédie*, fut d'être des intermédiaires entre la science grecque et l'Occident, auquel ils en transmirent le dépôt. Albert le Grand, Roger Bacon et Vincent de Beauvais furent en Europe les rénovateurs de la géographie. » *Ibid.*, p. 789. Vincent de Beauvais, par exemple, un des premiers dominicains, mort en 1264, avant saint Thomas, donne quelques notions justes sur la géographie générale de la terre : à côté d'écrivains latins comme Pline, Macrobe, etc., il utilise des Arabes comme Avicenne et le livre *De naturis rerum*, où des passages d'autres auteurs arabes sont transcrits. On y prouve la forme sphérique de la terre, le climat des différentes zones, on discute les endroits habitables. *Speculum majus*, t. I, *Speculum naturale*, l. VI, c. II, sq., édit. des bénédictins, Douai, 1624, col. 370 sq. — Ajoutez surtout « les voyages politiques ou commerciaux accomplis au xiiie siècle (par les européens eux-mêmes) dans l'Asie centrale et orientale où régnaient alors les souverains mongols; ces voyages procurèrent aux Européens une connaissance de l'Asie presque égale à celle des Arabes ». Les résultats de ces voyages ont certainement été connus de saint Thomas, qui ne commence à enseigner tout jeune les livres des Sentences qu'en 1251, à Paris, et n'achève la Ire et la IIe partie de la *Somme théologique*, qu'en 1269, en Italie, et meurt en 1274. « Des négociants vénitiens, favorisés par les Turcs ou Mongols, parcourent toute l'Asie. Les Polo... (entre autres) passent au Nord de la Caspienne, de l'Aral, gagnent Bokhara, puis la Chine (1254-1269)... Ils repartent de Venise en 1271, avec le jeune Marco Polo, qui devait écrire une admirable relation, base de la géographie de l'Asie pendant plusieurs siècles. » *Ibid.*, p. 789, 790. Ainsi les renseignements *géographiques* n'ont pas manqué à saint Thomas, ni à ses successeurs du xiiie et du xive siècle, pour se faire une assez juste idée de la grandeur des régions lointaines du monde habité, et par conséquent du nombre immense des infidèles négatifs. S'ils n'ont pas eu recours à la solution qui met tant d'hommes aux limbes des enfants, c'est donc un effet, non pas de leur ignorance en matière profane, mais plutôt, semble-t-il, de leur science sacrée, qui leur interdisait de songer à une telle solution.

b) Le cardinal récuse encore, dans l'espèce, le jugement des Pères, de saint Thomas et des théologiens

du moyen âge à cause de leur *défaut* considérable *de critique historique*. C'est ce défaut qui leur aurait fait supposer, parmi ces infidèles éloignés et délaissés, dont leur *géographie* réduisait déjà singulièrement le nombre, une *diffusion très exagérée* de la *révélation*, soit avant soit après l'ère chrétienne. Il en apporte les preuves suivantes. — a. — Les Pères, et à leur suite les anciens théologiens, ont supposé faussement que les *livres des juifs* « étaient venus de très bonne heure à la connaissance des païens ». *Ibid.*, p. 392. — *Réponse*. Nous avons noté à ce propos l'étrange exagération de saint Justin, empruntée aux plus fameux juifs hellénistes. Voir col. 1810. Mais les écrits de Justin ne firent pas école, notamment pour ce détail, parmi les Pères venus plus tard, surtout les Pères latins; saint Thomas et les théologiens du moyen âge ne se ressentent pas non plus de cette influence. L'erreur de Justin consiste à prétendre que les grands philosophes grecs auraient tiré du livre de Moïse « tout ce qu'ils ont dit de l'immortalité de l'âme, des châtiments qui suivent la mort, de la contemplation des choses célestes et autres dogmes semblables. » *Ibid.* Tout en rejetant cette erreur, il semble néanmoins qu'il faille admettre de façon générale une influence salutaire des juifs pour faire des prosélytes parmi les païens, ou du moins pour transmettre à beaucoup d'infidèles le très petit nombre de dogmes nécessaires à la foi et au salut. Et c'est avec raison que saint Augustin a considéré les successives dispersions des juifs à travers les nations, et la traduction des Septante, comme des événements providentiels pour le salut de bien des païens. *De civit. Dei*, l. VII, c. XXXII, *P. L.*, t. XLI, col. 221; cf. l. XVIII, c. XLII. — b. — Pour les temps avant J.-C., les Pères et saint Thomas ont admis que les gentils avaient reçu des révélations immédiates, et même « avaient eu, eux aussi, leurs prophètes particuliers.., *comme les Sibylles surtout*, dont les oracles passaient pour avoir annoncé, et dans les termes les plus clairs du monde, le Christ rédempteur. » *Ibid.*, p. 392, 393. — *Réponse*. Que des révélations divines aient été faites à des païens pour leur communiquer les vérités absolument nécessaires, il n'y a rien là d'impossible, c'est même un postulat de la volonté salvifique universelle, du moins si l'infidèle ne met pas lui-même obstacle à ce don. Voir 3e *système*. Qu'au lieu de multiplier les révélations immédiates à chaque intéressé, la Providence ait usé parfois d'un intermédiaire pris parmi les gentils eux-mêmes et capable de faire accepter d'eux sa mission, il n'y a là rien de déraisonnable, quoi qu'il faille penser du cas particulier des Sibylles. Le fait d'ailleurs que les Pères de l'Église aient été dupes de la supercherie littéraire que constitue la fabrication des *Livres sibyllins*, n'est pas une raison suffisante pour que l'on puisse rejeter complètement leur autorité dans la question du salut des infidèles. — c. — Pour les temps après J.-C., le cardinal nous donne l'occasion d'étudier un très remarquable passage de saint Thomas sur le salut des infidèles, omis par nous jusqu'ici. Il y voit, lui, une preuve encore plus forte de l'ignorance que l'on avait, au moyen âge, des « véridiques dépositions de l'histoire. » Et il le cite ainsi : « *Tempore apostolorum*, écrit saint Thomas en propres termes, *ad omnes gentes, etiam usque ad fines mundi, pervenit aliqua fama de prædicatione apostolorum per ipsos apostolos vel discipulos eorum* : si bien que dans sa pensée, comme aussi dans celle de ses contemporains, à se trouver loin de tout contact, médiat ou immédiat, avec la révélation évangélique, ne seraient plus restés que ceux que des circonstances *tout à fait* extraordinaires auraient séparés du consortium humain, à savoir, quelques rares sauvages ayant d'aventure grandi au fond des forêts et n'en étant jamais sortis : *ad quos non pervenit* (prædicatio) *utpote si fuerunt in silvis enutriti.* » *Ibid.*, p. 393-394. — Et il cite en passant un autre texte du saint docteur déjà étudié par nous à propos des révélations immédiates, où il ne s'agit pas de déterminer l'étendue de la prédication des apôtres, *De verit.*, q. XIV, a. 11, ad 1um. Voir col. 1852. Analysons le nouveau texte cité, avec son contexte, *In Paulum, Rom.*, X, 18, *lect.* III. Saint Thomas commence par dire (§ 2) « que selon Augustin (epist. LXXX), quand l'apôtre parle au *passé* (*Numquid non audierunt?*), l'évangélisation apostolique n'était pas encore accomplie, mais qu'il en prévoyait l'accomplissement; et à cause de la certitude de la prédestination divine, Paul met le *passé* pour le *futur*, comme le psalmiste dont il emprunte les paroles : *In omnem terram exivit sonus eorum*. Et, ajoute saint Thomas, Augustin fait cette remarque parce qu'il atteste lui-même que, de son temps encore, il y avait en Afrique des nations auxquelles la foi du Christ n'avait pas été prêchée. » Ce qui embarrasse pourtant le docteur angélique, c'est que Jean Chrysostome dit le contraire, dans son commentaire sur Matth., XXIV, 14 : « Il faut que l'évangile soit prêché dans le monde entier... et alors viendra la fin. » Jean Chrysostome entend cette fin de la *destruction de Jérusalem*, ce qui précipiterait beaucoup la prédication apostolique dans le monde entier. Mais, pour concilier autant que possible Jean Chrysostome et Augustin, saint Thomas dit que « l'affirmation de chacun d'eux a quelque chose de vrai, *aliqualiter verum.* » Ici se placent les lignes citées par le cardinal : « du temps des apôtres, à toutes les nations, même jusqu'aux extrémités de la terre, est parvenue quelque rumeur de la prédication des apôtres, ou de leurs disciples... Et c'est ce que veut dire Jean Chrysostome. Mais l'Église ne s'est pas établie encore dans toutes les nations, ce qui doit avoir lieu avant la fin du monde, d'après Augustin. » Et si l'on a des raisons de préférer l'exposition de Jean Chrysostome, « il ne faut pas l'entendre en ce sens que la rumeur de la prédication apostolique soit parvenue à *chacun des hommes*, bien qu'elle soit parvenue à toutes les *nations*. » Puis saint Thomas pose une question (§ 3) : « Ceux à qui elle n'est point parvenue, si par exemple il s'agit d'homme ayant grandi dans les forêts — (c'est pour lui un exemple, *utpote si*, et non pas le *seul* cas possible, d'ignorance invincible, comme s'il y fallait « des circonstances tout à fait extraordinaires ») — *sont-ils excusés* du péché d'infidélité? Je réponds que, suivant la parole du Seigneur, Joa., XV, 22, ceux qui n'ont pas entendu la parole du Christ ni par lui-même ni par ses disciples sont excusés du péché d'infidélité; mais cela n'entraîne pas la grâce de la justification, de la rémission de leurs autres péchés, ou contractés en naissant (péché originel), ou surajoutés en vivant mal, pour lesquels ils sont justement condamnés (cf. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. X, a. 1 et 4). Si pourtant quelques-uns d'entre eux avaient fait leur possible, *quod in se est*, Dieu selon sa miséricorde aurait pourvu à leur justification en leur envoyant « par des moyens préternaturels » un prédicateur de la foi, comme il a envoyé Pierre à Corneille, Act.,X, et Paul aux Macédoniens, Act., XVI. Mais cependant ce fait même d'accomplir leur possible, en se tournant vers Dieu, vient de Dieu même qui meut leurs cœurs vers le bien, suivant cette parole : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*, Thren., V. 21. » Le cardinal ajoute : « C'est cette réponse qui contient le dernier mot de la grande théologie du moyen âge touchant la question présente (du sort des infidèles); et au surplus, nous n'avons nulle intention d'en contester ici la recevabilité. Nous disons seulement que ce serait bien à tort que l'on voudrait y voir une solution *de portée générale, satisfaisante* en tout état de cause... Si au lieu

du Robinson perdu au milieu des loups, que saint Thomas avait devant les yeux, s'étaient présentées à sa considération ces masses énormes répandues sur tant de plages où n'avait encore pénétré aucun écho de la prédication apostolique, il n'aurait certainement pas cru satisfaire aux exigences de l'immense problème, par le seul recours aux deux moyens miraculeux qu'il assigne ». *Ibid.*, p. 394. Ces deux moyens sont : l'envoi préternaturel d'un missionnaire; et l'inspiration intérieure ou révélation immédiate, à laquelle le cardinal essaie d'opposer Rom., x, 14. Voir col. 1857 sq. Du reste, quand saint Thomas parle de « toutes les nations, jusqu'aux extrémités de la terre » comme recevant un écho de la prédication apostolique, il prend ces formules, comme saint Paul lui-même et les Pères après lui, avec l'hyperbole consacrée par l'usage, par la rhétorique de l'antiquité, ce n'est qu'une *partie*, plus en vue, des nations. Et il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'il prend soin de distinguer entre une « nation » et les individus qui la composent, dont beaucoup n'ont rien entendu. Il savait assez de géographie pour soupçonner des « masses énormes » et bien des « plages où n'avait encore pénétré aucun écho de la prédication apostolique » et d'autres où le premier écho s'était perdu comme s'il n'eût jamais existé, parce que l'Église, qui aurait pu le conserver, n'était pas et « n'est pas encore établie » dans ces plages et ces nations-là. A toutes ces multitudes, quels moyens de salut? Parmi les moyens prochains, admis par saint Thomas, il en est un « l'inspiration intérieure » qui peut largement se multiplier, surtout à l'heure de la mort. Enfin, parmi ces infidèles négatifs, quelles foules immenses, par leur libre faute, ne profitent pas du moyen *éloigné*, du *facere quod in se est* avec la lumière naturelle de la raison et avec l'aide d'une grâce qui les invite et les fortifie! A ceux-là, Dieu peut refuser le moyen *prochain;* alors, comme vient de le dire le saint docteur, ils seront très justement condamnés, non pour un refus de croire (ou « péché d'infidélité ») mais pour d'autres espèces de graves délits. Car avec saint Thomas, nous n'entendons pas sauver tous les fidèles en dépit de leur liberté, et *encore moins* tous les infidèles. *Speramus in Deum, qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium.* I Tim., iv, 10.

Conclusion. — On ne semble pas autorisé à dire « que la solution des grands docteurs du moyen âge... devait finir par apparaître... *de tous points déficiente* » dès que les découvertes géographiques « eurent *changé, du tout au tout*, l'idée que s'étaient faite de conditions de la population du globe les âges antérieurs ». *Ibid.*, p. 395. Les découvertes géographiques n'ont fait qu'élargir encore cette idée, qui était déjà suffisamment large en réalité pour laisser entrevoir de grandes masses d'infidèles sans secours ordinaires.

3. *Notions de théologie morale* unanimement considérées comme *certaines : a*) sur le degré de connaissance de Dieu nécessaire pour pouvoir l'offenser; *b*) sur quelques préceptes de la loi naturelle connus de tous les hommes.

a) *Quelle connaissance de Dieu faut-il avoir pour pouvoir l'offenser*, — Cette question compliquée se pose ici nécessairement, puisque le cardinal estime que des multitudes immenses d'infidèles, par défaut de cette connaissance, ne sont capables d'aucune offense de Dieu, même vénielle et *a fortiori* mortelle. C'est qu'il exige, pour pouvoir pécher, une plénitude et une pureté de connaissance de Dieu, que le sentiment commun des théologiens ne demande pas. — a. *Plénitude* de cette connaissance. — Il ne refuse pas aux païens une « idée première et quasi innée de la divinité, partout reçue et partout répandue, » qu'il réduit à l'idée « vague d'une cause supérieure dont dépendent l'ordre et la marche du monde. » Il proteste qu'il n'entend pas le « moins du monde rejeter le sentiment des saints Pères, qui ont toujours regardé cette idée quasi-innée, comme une première assise posée au fond de l'âme naturellement chrétienne. » *Études*, 5 déc. 1920, p. 522. C'est ce que les théologiens appellent la connaissance obscure de Dieu, destinée à faire place à une idée claire, bien que confuse encore : claire, parce qu'elle suffit à le distinguer de tout autre être. Voir DIEU (son *existence*), t. IV, col. 876 sq. Pour pouvoir offenser Dieu, dit le cardinal, il faut non seulement une idée *claire* qui le désigne, mais encore la connaissance de certains attributs divins, qui est nécessaire à la connaissance du *péché*. Voici comment il la décrit : « C'est la notion, bien déterminée déjà, d'un Dieu personnel, distinct du monde qu'il a créé et qu'il gouverne; d'un Dieu unique, souverainement bon, souverainement parfait, dont la loi, qui n'est autre que la raison ou volonté divine ordonnant de garder l'ordre naturel et défendant de le violer, s'impose à la conscience. Car telle est bien la notion requise en l'adulte spirituel, sans laquelle.. toutes les conditions de la vie morale font défaut. C'est donc sur cette notion, ainsi définie, que porte la discussion présente ». Et ailleurs : « Nous sommes loin de prétendre que, pour être capable de péché, il soit nécessaire d'avoir de Dieu une idée aussi précise et aussi nette que celle qu'en a le chrétien bien instruit de sa religion.., ou qu'elle doive être absolument épurée de toute erreur... Nous disons seulement qu'elle doit être assez déterminée déjà pour représenter Dieu à l'esprit comme distinct du monde et de chacune de ses parties..; qu'il y faut la notion de cette perfection transcendante qui constitue Dieu *fin* et législateur de l'ordre moral.., de cette raison et volonté souverainement droite, règle suprême de toute rectitude et de toute justice » *Études*, 5 mai 1921, p. 270. Il faut encore qu'on n'invoque pas la divinité pour les seuls « intérêts de l'ordre temporel » comme le faisaient souvent les païens, et « au dire de beaucoup de missionnaires, tant de pauvres idolâtres dont l'ignorance ne voit, dans le culte de la divinité, rien autre chose que le moyen d'écarter d'eux les accidents malheureux, etc. » *Ibid.*, p. 271. « Il n'est pas d'adulte au spirituel, c'est-à-dire pas de vraie notion du bien et du mal, pas de conscience possible de l'obligation et de la responsabilité morale, tant que la raison en son développement n'est pas arrivée à la connaissance du *Dieu vrai et vivant*, notre *créateur* et notre maître, premier auteur de notre être, et *fin dernière de toute la vie humaine*, » 20 août 1920, p. 396. — *Critique* Voilà bien des concepts exigés pour la plus modeste vie morale. Tous les chrétiens mêmes les ont-ils? Ils ne seraient donc pas des adultes spirituels? Ne suffit-il pas de la notion de suprême Législateur, ordonnant de garder l'ordre naturel, imposant une loi, une règle obligatoire à la conscience? Le péché se conçoit surtout par l'opposition à une telle règle : *magis est de ratione peccati præterire regulam ordinis, quam etiam deficere ab actionis fine*, dit saint Thomas, *De malo*, q. II, a. 1. La notion de fin et surtout de « fin dernière de la vie humaine » n'est donc pas nécessaire à tout péché; le péché *véniel* n'est pas opposé à la fin dernière. Quant au concept de « créateur », il a manqué aux plus grands philosophes grecs : faudra-t-il les regarder, eux aussi avec tout le reste des païens comme non-adultes? On ne voit pas non plus pourquoi le concept difficile de « souverainement parfait » ou d'infinie perfection serait nécessaire à pouvoir pécher; ni pourquoi il ne suffirait pas de connaître Dieu d'une manière plus générale comme « distinct du monde » sans le connaître en plus comme « distinct de chacune de ses parties » — ou de le connaître

comme « législateur de l'ordre moral » sans le connaître comme « fin » de cet ordre. On peut avoir, d'ailleurs, la connaissance de Dieu requise pour le péché, et d'autre part dans l'exercice de la prière ne solliciter de lui que des biens temporels. Ce défaut ne se trouve pas chez les seuls païens. Et parmi les attributs assignés comme nécessaires, que signifie précisément « le Dieu vrai et vivant? » Enfin l'ensemble des théologiens, très certainement, n'en demande pas tant pour considérer un homme comme adulte au sens moral et capable de pécher : comment prouve-t-on qu'ils ont tort?

b. *Pureté* de cette connaissance. — Sur cet autre terrain l'exagération ne manque pas non plus : on semble exiger, pour qu'il y ait capacité d'offenser Dieu, une telle connaissance de la Divinité, qu'elle évite sinon toute erreur sur la nature divine, du moins toute erreur *polythéiste;* comme si le fait de croire à plusieurs dieux, ou même le seul fait de leur rendre un certain culte extérieur d'après la coutume de sa patrie, était absolument incompatible avec cette connaissance imparfaite d'un Dieu supérieur, auteur d'une loi morale dont on connaîtrait quelque chose et qui rendrait capable de pécher. Non; les dieux inférieurs, on les regardait, même dans les mythologies, comme ayant communiqué aux hommes des inventions utiles, parfois des conseils ou des ordres, aimant à être honorés d'eux, et participant dans une certaine mesure au gouvernement du monde. Des niaiseries et des infamies, sans doute, avaient été brodées là-dessus, sévèrement jugées par les sages; ainsi Aristote, en se plaignant des fables absurdes « mêlées par les anciens » à la vraie conception de la divinité, dit « qu'il ne faut retenir qu'une seule chose comme vraiment et divinement dite, savoir, que sous le Dieu unique, il y a des intelligences séparées qui meuvent la nature entière. » *Études*, n. du 5 décembre 1920, p. 529. Sans parler si bien qu'Aristote, les hommes du vulgaire pouvaient saisir la différence entre ces dieux inférieurs et le Dieu suprême qu'atteignait obscurément leur âme « naturellement chrétienne », comme dit le cardinal avec Tertullien. Du reste la raison leur était donnée pour arriver, s'ils voulaient s'en servir, à développer la notion si importante de ce Dieu suprême, pour rattacher à lui le remords qu'ils éprouvaient d'une faute, la joie d'une bonne action et d'autres faits du même ordre moral, et arriver ainsi à le connaître comme auteur de la loi naturelle. Nous ne disons pas qu'ils y parvinssent aussi vite que les chrétiens; pourtant des grâces d'ordre inférieur leur facilitaient ce travail, qui du reste pouvait se faire sans étude et sans livre, et comme spontanément. Voir FOI, t. VI, col. 319. Le cardinal, répondant à des objections, dit qu'on lui a reproché des principes menant au traditionalisme. Il n'a pas de peine à montrer la distance entre ses principes et le traditionalisme condamné au concile du Vatican, c'est-à-dire « le *fidéisme* aveugle » qui détruit la foi elle-même « dans ce qu'elle a de raisonnable et de prudent », qui affirme « la nécessité absolue d'une *révélation* » pour connaître quelque chose de Dieu, ainsi que « les vérités qui sont à la base de la vie morale » et fait par là « du bienfait gratuit de la révélation une chose *due* à la nature » Lui, au contraire, en ce qui regarde les « philosophes », admet que leur raison peut « s'élever par ses propres lumières à la connaissance certaine de Dieu...; et en ce qui regarde le vulgaire..., à la place de la nécessité d'une révélation », il met « la nécessité de l'*enseignement...*, l'enseignement des petits par les grands, des enfants par leurs parents, des ignorants par leurs maîtres.., l'enseignement d'ordre purement *naturel*. » 5 mai 1921, p. 264-267. Mais à côté du *fidéisme*, il y a une forme du traditionalisme, la plus mitigée, que le concile du Vatican n'a pas voulu condamner, sans l'approuver pour cela : c'est celle qui affirme la nécessité absolue de l'enseignement, familial ou autre, pour arriver à la connaissance naturelle de Dieu. Voir DIEU (*connaissance naturelle de*), t. IV, col. 835. De cette espèce de traditionalisme s'approche le cardinal quand il pose l'enseignement naturel comme une condition *sine qua non* de la connaissance de Dieu en ce qui regarde le vulgaire, p. 266. A ses yeux, exception faite des philosophes, l'instruction première décide absolument par avance si l'on aura ou non, dans tout le courant de la vie, le développement moral de la raison, par suite la capacité de pécher ou de faire de bonnes actions naturelles. Mais si providentiel et si voulu de Dieu que soit cet enseignement, il n'a pas une si forte nécessité. — De plus, même en admettant la nécessité de l'enseignement comme il la conçoit, peut-on dire avec lui, que cette instruction manquait totalement, chez les païens, aux masses populaires? que toute éducation de l'esprit, donnée dans le paganisme, non seulement ne servait de rien pour faire connaître la Divinité et sa loi, mais plutôt était « une contre-éducation » qui tuait dans son germe, et pour toujours, tout développement de la vie morale? Non; la manière plus raisonnable dont bien des gens considéraient les dieux inférieurs, la vraie notion de la Divinité et de la loi naturelle, donnée non pas seulement par des philosophes, mais encore par le théâtre d'un Sophocle, ou les plaidoyers d'un Cicéron, voix entendues même du vulgaire, se propageait par l'enseignement, d'autant plus que la religion tenait chez les païens une beaucoup plus grande place que dans bien des familles et des nations modernes. Il est donc fort exagéré de dire « qu'une fois établi et consolidé le système social dont les nations païennes nous offrent le tableau, où *disparaît entièrement* l'enseignement de la vérité de Dieu, pour faire place à la *contre-éducation* que l'on sait; où les lois, les mœurs, les institutions publiques, le culte officiel, l'exemple des dirigeants, la tradition des ancêtres... ne mettent plus devant les yeux *que des divinités de contrebande*, n'ayant rien à voir assurément avec des obligations quelconques imposées à la conscience.., dans ces conditions, au sein même des civilisations les plus brillantes.. Rome, Athènes, Babylone, etc., il n'y avait plus, pour la grande masse, *possibilité aucune* d'arriver à la *notion du vrai Dieu et de sa loi*. » 5 déc. 1920, p. 535.

b) De quelques préceptes de la loi naturelle connus de tous les hommes. — Saint Thomas, dissertant longuement sur cette question « si cette loi est *une* chez tous », arrive enfin à cette assertion : « La loi naturelle, dans ses premiers principes généraux, est identique, chez tous les hommes, soit quant à la rectitude de ces principes, soit quant à la connaissance qu'on en a. Il en est de même, mais seulement à l'ordinaire, *ut in pluribus*, de certains principes plus particuliers, qui sont comme les conclusions des plus généraux... Parfois cependant, *ut in paucioribus*, pour ces principes plus particuliers, des obstacles spéciaux empêchent cette uniformité de connaissance... Ainsi le vol, bien qu'expressément contre la loi naturelle, n'était pas réputé injuste chez les Germains, au rapport de Jules César, *Guerre des Gaules*, l. VI. » *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XCIV, a. 4. Plus loin il se demande « si la loi naturelle, écrite au cœur de l'homme, peut en être effacée ». Et il répond : « Nous avons dit qu'à la loi naturelle appartiennent en premier lieu certains préceptes très généraux, qui sont connus de tous; et en second lieu certains préceptes secondaires plus particuliers, qui sont comme les proches conclusions d'un principe. Quant aux premiers, la loi naturelle ne peut

aucunement être effacée des cœurs des hommes, pour ce qui est du principe universel lui-même.., bien que dans l'application du principe général à une action particulière..., la passion puisse obscurcir le principe. Quant aux préceptes secondaires, la loi naturelle peut s'effacer des cœurs des hommes, à cause de mauvaises persuasions... ou d'habitudes corrompues. » *Ibid.* a. 6. Et il cite l'exemple du vol, et « même des vices contre nature », en renvoyant à l'apôtre, Rom., I, 26 sq. — Sur ces affirmations du saint docteur, devenues depuis longtemps communes en théologie, nous raisonnons comme il suit : La connaissance d'un « précepte » de la loi naturelle ne se conçoit pas sans la connaissance de l'obligation, et du suprême Législateur qui oblige, comme nous le rappelle souvent le cardinal, à propos d'une condamnation ayant trait au « péché philosophique. » Or tous les hommes en général, à part de rares exceptions faites pour les *déments* perpétuels, et autres semblables, connaissent (question de fait) quelques premiers préceptes de la loi naturelle, si maigre qu'en soit la catégorie : c'est la doctrine commune et certaine. Donc certainement les païens en général connaissent Dieu et sa loi assez pour avoir une vie morale, pour être capables de quelques péchés, ou de quelques actions naturellement bonnes. Donc on ne peut supposer ces multitudes immenses qui, sans aucune faute de leur part, sont absolument incapables de vie morale — De plus, l'argument étant fondé sur l'autorité de la doctrine des théologiens, commune depuis plusieurs siècles, il est inexact de dire que sur le point de fait qui nous occupe « la tradition théologique est imaginaire et de tout point inexistante » 20 nov. 1921, p. 402. De ce que les théologiens ont préféré telle ou telle solution du problème si complexe que nous traitons, il ne s'en sont pas moins accordés entre eux et avec saint Thomas pour rendre impossible d'avance la nouvelle solution que l'on nous propose. — On trouvera des exemples, très plausibles, de préceptes généraux connus de tous, puis de précepte secondaires facilement connus, qui en sont comme les conclusions prochaines, enfin de conclusions éloignées qu'il est facile aux infidèles d'ignorer invinciblement, dans Suarez, *De fide*, disp. XVII, sect. II, n. 7; Vivès, t. XII, p. 431. Mais naturellement, les précisions que donne cet auteur sont moins certaines, comme autorité, que la thèse plus indéterminée que nous venons de soutenir avec saint Thomas et l'ensemble des théologiens.

4. *Conclusion.* — *a*) Dans un louable sentiment de confiance en la miséricorde divine, et de compassion envers des multitudes d'infidèles qui lui semblaient absolument délaissées, le cardinal a cherché une solution qui leur épargnât les peines de l'enfer, et qui les mît pour l'éternité dans un sort relativement heureux. — *b*) Toutefois ces multitudes ne lui auraient point paru aussi délaissées, si d'abord il avait posé des conditions moins exagérées à la moralité et à l'obligation, surtout du côté de la connaissance de Dieu requise pour se voir obligé par un précepte de la loi naturelle; si ensuite il avait admis avec plus d'étendue, même chez les simples, les forces de la raison naturelle, et pour fortifier encore cette raison et cette volonté libre, admis des grâces providentielles ou préternaturelles, et par tout cela, établi solidement le principe du *Facienti quod in se est*.., si, de plus, il avait fait un meilleur accueil aux révélations immédiates, par lesquelles Dieu peut communiquer, à ceux que la révélation antique et historique n'atteint pas, la foi et la justification, au moins quand ils ont fait leur possible; si, enfin, il avait tenu compte d'autres suppléances de la prédication, dont nous allons parler. — *c*) Après une étude attentive du nouveau système, nous n'arrivons pas à le concilier avec les textes de saint Paul sur les païens, avec la tradition des Pères et l'autorité de saint Thomas, dont on ne parvient pas à diminuer la valeur en la question présente, enfin avec des notions de théologie morale unanimement reçues.

SIXIÈME ET DERNIER SYSTÈME. — *Suppléances providentielles, au moins probables, de la prédication catholique.* — Par la « prédication catholique » nous entendons l'action des missionnaires, qui vont chercher les infidèles dans leurs pays éloignés. C'est, pour leur salut, le moyen *normal* établi par le Christ : *Euntes docete omnes gentes;* moyen *principal* en tant qu'il est normal, mais laissant place à bien d'autres secours. Un grand nombre d'infidèles est privé, encore aujourd'hui, de ce moyen régulier de salut; et c'est la grosse difficulté du problème. La dernière solution qu'on peut y donner consiste à additionner, plus ou moins complètement, les diverses suppléances providentielles à cette prédication, celles qui offrent au moins une sérieuse probabilité; soit qu'elles portent un caractère extraordinaire et quasi miraculeux, soit qu'elles rentrent dans l'ordinaire. Pour plus de clarté, nous les divisons en trois groupes. Le *premier* contient les suppléances où se fait encore sentir l'influence directe de l'Église catholique. Le *second*, celles où Dieu emploie les *sectes* des schismatiques et des hérétiques, et même des juifs et des musulmans. Le *troisième*, celles qui viennent des vestiges de la révélation *primitive* conservés dans le paganisme.

1° *Suppléances providentielles avec influence directe de la véritable Église.* — Nous disons *directe :* car dans l'autre cas, dont nous parlerons ensuite, où les hérétiques, etc., servent à la conversion des païens, l'Église catholique n'est pas sans une influence *indirecte* sur cette conversion, parce qu'à elle seule appartiennent légitimement les Livres saints, les vraies révélations et le baptême employés alors par nos frères séparés.

1. Interventions plus ou moins *extraordinaires* qui aident les missionnaires catholiques, loin de les remplacer. Parfois Dieu inspire à l'infidèle la bonne pensée d'aller chercher lui-même la vraie religion et ses mandataires, au lieu d'attendre qu'elle vienne le chercher. Ainsi Justin, né païen, va chercher la vérité morale et religieuse d'abord à travers les philosophies païennes, jusqu'à ce qu'il rencontre ce vieillard mystérieux qui dirige vers la vraie foi le futur apologiste et martyr. Parfois, au rebours, c'est le missionnaire qui est dirigé par une inspiration singulière jusqu'à l'infidèle qui a fait son possible, et qui a besoin de lui avant de mourir. D'autres fois les deux inspirations, celle du missionnaire et celle de l'infidèle, se rencontrent pour le résultat final; témoin cet eunuque africain, trésorier de la reine d'Éthiopie, qui poussé par la grâce était venu chercher la vérité chez les juifs; après une visite à Jérusalem, il s'en retournait sur son char, lisant le prophète Isaïe; un ange avait dirigé à sa rencontre le diacre Philippe, qui reçut l'inspiration de lui adresser la parole, de l'instruire, puis de le baptiser. Act., VIII, 26 sq. Pour l'antiquité chrétienne, bornons-nous à deux traits de la vie de saint Columba († 597), prêtre irlandais, fondateur de monastères en Irlande, puis apôtre de l'Écosse avec douze de ses disciples : « Demeurant quelques jours dans une île d'Écosse, il frappa de son bâton un coin de terre voisin de la mer, et dit à ses compagnons : O merveille, mes enfants! Aujourd'hui, sur ce coin de terre, un païen très âgé qui a observé toute sa vie la loi naturelle sera baptisé, mourra et sera enseveli. Environ une heure après, un navire arrive à ce port; à la proue se tenait un vieillard décrépit, ancien chef de soldats, nommé Géone; deux jeunes gens le descendent du bateau, et le déposent devant notre bienheureux apôtre. Il entend par inter-

prête l'instruction du saint, fait l'acte de foi et reçoit de lui le baptême; les cérémonies achevées, il meurt suivant la prédiction. On l'ensevelit au même endroit, et on élève sur sa tombe un monceau de pierres qui se voit encore aujourd'hui sur le bord de la mer; et la rivière qui se jette là, dans laquelle il avait reçu le baptême, porte encore son nom ». Adaman, abbé d'un monastère d'Écosse au siècle suivant († 704), *Vita S. Columbæ*, l. I, n. 19, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 737. « Une autre fois, dit le même historien, l'homme de Dieu, subitement inspiré du Saint-Esprit, dit à ses frères qui marchaient avec lui près de la rivière Nisa et de son lac : Hâtons-nous au-devant des saints Anges qui, envoyés du haut du ciel vers l'âme d'un païen pour l'y transporter, attendent là-bas notre arrivée pour que nous baptisions à temps, avant qu'il meure, cet homme qui a gardé la loi naturelle pendant toute sa vie jusqu'à une extrême vieillesse. Et le saint vieillard, à ces mots, se mit à devancer ses compagnons de toutes ses forces, tant qu'enfin il trouva celui qu'il cherchait. Enichatus, c'était son nom, entendit la prédication du saint, et, croyant, fut baptisé. » *Ibid.*, l. III, n. 18, col. 765. Cf. Capéran, *Problème*, etc., p. 199, note.

2. *Apostolat des laïques qui font partie de la véritable Église* — Où le clergé ne pénétrait pas, souvent des laïques, suffisamment zélés et instruits, lui ont préparé la voie, en même temps qu'ils donnaient déjà aux païens, par une sorte de catéchisme qu'ils leur faisaient, un moyen immédiat de foi et de justification. On cite des marchands catholiques, hardis explorateurs de régions à peine connues, où ils ont semé le bon grain. Ailleurs ce sont des prisonniers, emmenés au loin par les païens, et qui commencent parmi eux une chrétienté; tels, au IVe siècle, Frumence avec son frère, deux chrétiens d'origine phénicienne, qui emmenés captifs à la cour du roi d'Éthiopie, gagnent la faveur du prince et font des adeptes au christianisme, qui leur doit son introduction dans cette région reculée. Voir Éthiopie (Église d'), t. v, col. 923.

Parfois, chose plus remarquable, c'est un païen providentiellement converti qui se fait apôtre de son pays, et de régions encore plus lointaines. En voici quelques exemples, tirés de la vie du P. Jean de Smet, S. J., « l'apôtre des Montagnes Rocheuses » au XIXe siècle, et qui a établi une sorte de Paraguay dans les tribus indiennes campées au cœur de ces montagnes peu accessibles († 1873). Avant son arrivée (1840), une surprenante évangélisation y avait eu lieu entre les années 1812 et 1820, œuvre d'une bande d'*Iroquois* du Canada, descendants de cette tribu féroce qui au XVIIe siècle avait si cruellement martyrisé les missionnaires. Pourquoi, quittant leur résidence catholique établie près de Montréal, se dirigèrent-ils vers les lointains pays de l'Ouest? « Peut-être faisaient-ils partie d'une compagnie de trappeurs canadiens, à la recherche des fourrures. Ce qui est certain, c'est qu'à leur insu ils servaient les desseins de la Providence. Le chef du groupe s'appelait Ignace.., jadis baptisé et marié par les jésuites. » Laveille, *Le P. de Smet*, Liége, 1913, p. 130 sq. Après un immense et difficile voyage ils arrivèrent aux Montagnes Rocheuses chez les Têtes-Plates, tribu distinguée entre toute par son observation de la loi naturelle. Ignace intelligent et zélé « leur parlait souvent de la religion catholique et de ses croyances, de ses prières, de ses cérémonies... Les sauvages apprirent ainsi les *principaux mystères de la foi*, les grands préceptes du christianisme, l'oraison dominicale... Ils priaient matin et soir sanctifiaient le dimanche, baptisaient les moribonds... Tous désiraient ardemment les robes noires... Ignace rassemble le conseil de la tribu, et propose d'aller à Saint-Louis chercher des missionnaires (là depuis peu). » après un premier envoi infructueux, Ignace part avec ses deux fils en 1835; malgré d'incroyables fatigues, il ne peut obtenir de prêtres, si peu nombreux ils étaient. Il y retourne en 1837, est massacré en chemin avec ses compagnons par la peuplade des Sioux. Une nouvelle tentative de la tribu en 1839 obtient enfin le P. de Smet, qui raconte sa touchante rencontre avec ses nouveaux enfants, si bien disposés. En 1841, il part à la recherche des Kalispels. « Ils le reçoivent avec des transports de joie. Quelle n'est pas sa surprise.. d'apprendre que la peuplade est déjà presque convertie!.. L'année précédente, les Kalispels avaient envoyé chez les Têtes-Plates un jeune homme fort intelligent et doué d'une excellente mémoire. Il avait appris les prières, les cantiques et les principales vérités de la religion. Au retour il s'était fait l'apôtre de la tribu. » En 1842, le P. de Smet rencontre une tribu « qui n'avait jamais vu de prêtre; mais, écrit-il, un Iroquois qui, depuis trente ans, vit au milieu d'eux leur a appris les principaux articles de la religion. » *Ibid.*, p. 193. De là il atteint « la tribu des Cœurs-d'Alène, jadis une des plus barbares et des plus dégradées des montagnes... Les *premiers éléments du christianisme* leur furent apportés vers 1830, sans doute par un Iroquois catholique. Peu après, un terrible fléau s'abattait sur la tribu. Au plus fort de l'épidémie, un moribond entend une voix qui lui dit : « Quitte tes idoles, adore Jésus-Christ et tu guériras ». Le malade obéit, et il est délivré de son mal. Il fait alors le tour du camp, et invite les autres malades à suivre son exemple. Tous le font, et sont guéris. » p. 194. Le P. de Smet les visite en 1842, les instruit, et dit que « nulle part il n'a vu des preuves aussi évidentes d'une véritable conversion. » — Voilà, pris sur le vif, et certifié par des témoignages sérieux dont le volume donne les références, le jeu des principaux moyens providentiels : païens observant la loi naturelle avec l'aide de Dieu, apostolat laïque leur transmettant les premières vérités et pratiques de la religion catholique sans le prêtre, ou en attendant le prêtre, que l'on va chercher au loin à travers mille dangers; pour une conversion plus difficile de tribu plus dégradée, voix céleste et grands miracles de nombreuses guérisons. Ce qui s'est passé dans une seule partie du monde et à une seule époque du dernier siècle, ne pouvons-nous pas le conjecturer avec probabilité pour bien d'autres contrées et d'autres temps, surtout plus anciens, où les témoignages ne sont pas à notre portée? — Mentionnons, en terminant, les *livres catholiques* sur la religion, de quelque manière qu'ils arrivent aux païens.

2° *Interventions providentielles par le moyen d'hommes qui n'appartiennent pas au corps de l'Église*, c'est-à-dire à la société *visible* reconnaissable par ses *notes* comme véritable Église de Dieu. Voir Église, t. IV, col. 2114-2135. Les hommes que nous avons en vue, moins éloignés de la vérité révélée que les païens en général, forment diverses catégories : les schismatiques, les hérétiques, les juifs, les musulmans.

1. *Schismatiques :* au sens strict ceux qui, sans aucune hérésie doctrinale, font bande à part et ne reconnaissent plus le gouvernement de la véritable Église; par extension, ceux qui ajoutent à cette révolte la négation d'un ou deux dogmes. Ainsi dans le schisme de Photius; comme la foi aux dogmes rejetés par lui n'est sûrement pas de nécessité de moyen, ces « orthodoxes » sont certainement capables d'instruire de la vraie révélation, en ce qui est absolument nécessaire au salut, les païens avec lesquels ils sont en contact. Telle l'Église russe dans les vastes régions où elle a pu étendre son action; sans parler des autres Églises « orthodoxes » indépendantes les unes des autres.

2 *Hérétiques* — Bornons-nous à examiner deux grandes hérésies, dont l'influence s'est fait sentir au loin, et longtemps : l'arianisme et le protestantisme.

a) *L'arianisme*, après avoir sévi à Alexandrie et dans le monde gréco-romain, infesta aussi les races germaniques, et principalement les Goths établis non loin de Constantinople avant de se répandre sur le reste de l'empire. Le fondateur de cet arianisme germanique a été Ulphilas, descendant d'une de ces familles chrétiennes de Cappadoce que les Goths encore païens avaient emmenées en captivité, et qui furent alors parmi eux, en Scythie, le premier noyau du christianisme, nouvel exemple de l'apostolat par les captifs, dont nous avons parlé. Voir ARIANISME, t. I, col. 1849 sq. Ulphilas prolongea ainsi, sous une forme populaire et assez peu raisonnée, l'hérésie arienne après que les races grecques et latines s'en furent débarrassées. A ce malheur il y eut une certaine compensation : le christianisme goth pouvait encore garder les vérités nécessaires au salut, si la foi à la Trinité et à l'Incarnation n'est pas de nécessité de moyen absolue, comme il paraît plus probable; voir col. 1856, 1882. Il exerça d'ailleurs une direction utile sur les mœurs et les idées non seulement des Goths, mais encore des autres races germaniques qui subirent leur influence, et qui comme eux envahirent l'empire romain dans l'Occident presque entier et au nord de l'Afrique, et y fondèrent de nouvelles nations. Les Francs eurent mieux, c'est-à-dire le catholicisme; et de là leur spéciale mission. *Ibid.*, col. 1858.

b) *Le protestantisme* a longtemps gardé un certain nombre de dogmes et garde aujourd'hui, dans sa minorité plus *conservatrice*, les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. La pratique du baptême, dont le Christ, pour le salut d'un plus grand nombre, a voulu confier même aux hérétiques l'administration valide, a été *en général* suffisamment conservée chez les protestants, surtout chez les anglicans. Voir BAPTÊME *dans l'Église anglicane et les sectes protestantes*, t. II, col. 328-341. Nous savons que l'axiome « Hors de l'Église point de salut » n'ôte pas aux hérétiques et schismatiques de bonne foi la possibilité de se sauver. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2169, FOI, t. VI, col. 165, 166. — Quant aux rapports des nations protestantes avec les païens, l'histoire nous montre les Anglais, les Hollandais et les Scandinaves établissant de bonne heure, avec des races très lointaines, des relations commerciales qui ont pu être l'occasion du salut de quelques-uns. Mais le protestantisme a laissé passer près de deux siècles avant de songer sérieusement à des missions chez les infidèles. C'est la grande réaction contre l'apathie religieuse et l'incrédulité du XVIII^e^ siècle en Angleterre, qui a amené les Anglais à fonder aussi de nombreuses sociétés de missionnaires, lesquelles à travers le XIX^e^ siècle ont eu un progrès constant jusqu'à ce jour. Elles choisissent et forment, assez convenablement, leurs recrues dans des séminaires spéciaux. D'autres peuples protestants ont imité ce genre de fondation. Si leur œuvre parmi les païens a été trop superficielle, et a visé trop souvent à contrecarrer les missions catholiques autrement sérieuses, ces sociétés de missionnaires ont pu donner au moins l'instruction sommaire qui est absolument nécessaire pour la foi et le salut, et administrer le baptême, à un grand nombre d'infidèles. En ce sens, c'est un réel secours ménagé par la Providence aux païens, surtout en des contrées immenses dont la population païenne est devenue incomparablement plus dense qu'elle ne l'était autrefois.

A la suite des *sociétés de missionnaires* sont venues les *sociétés bibliques*, institution bien différente et d'une utilité bien plus contestable. La plus importante de toutes, la *British and Foreign Bible Society*, fut fondée en 1804, surtout par des ministres non-conformistes et des laïques. Le but que dès lors elle s'est proposé est « d'encourager une plus vaste circulation de la Bible, publiée *sans notes et sans commentaire.* » Voir sur les sociétés bibliques l'article très documenté *Bible Societies*, dans la *Catholic Encyclopedia*, New-York, t. II, p. 544-546. Quoi qu'il faille penser des intentions poursuivies par ces sociétés, intentions qui justifient amplement les sévères condamnations portées contre elles par l'Église romaine, il reste néanmoins que ces bibles et surtout ces *Nouveaux Testaments* (car ces sociétés en publient à part), rencontrés par les païens dans leur langue maternelle, ont pu donner à beaucoup d'entre eux, simples d'esprit et cherchant la vérité par la grâce de Dieu, la connaissance de la vraie révélation.

Nous ne voyons même pas de difficulté à ce qu'un païen de l'Inde, d'abord très hostile aux prêcheurs protestants et brûlant leur Bible en haine du Christ, puis tenté de suicide, ait obtenu une apparition de Jésus qui l'ait bouleversé à peu près comme Paul sur le chemin de Damas, en lui laissant une paix durable et un amour profond pour Celui qu'il avait détesté; que, baptisé ensuite par les anglicans, ce Sundar, aujourd'hui célèbre bien que jeune encore, ait entrepris aussitôt avec grand succès une vie de missionnaire zélé et pauvre, portant avec lui son Nouveau Testament, auquel devait bientôt se joindre le livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, et prêchant aux païens son divin maître, sous un costume de solitaire, qui est partout respecté des Hindous; qu'il ait affronté seul les dangers d'un voyage au Thibet, la persécution et les supplices les plus atroces, soufferts avec joie pour le Christ; que, miraculeusement délivré de la mort, il ait été gratifié d'un don extraordinaire de contemplation mystique. Voir les attestations résumées par le P. de Grandmaison, *Recherches de science religieuse*, janvier 1922, p. 1-29. Notons que ce prédicant est providentiellement amené à distribuer aux païens l'*essentiel* pour la justification. Il fait baptiser ses convertis. Il parle beaucoup des fins dernières notamment « du ciel »; il n'omet point la Trinité, l'Incarnation, le Rédemption. Des erreurs protestantes conservées de bonne foi, qui lui viennent de ses maîtres presbytériens, méthodistes, anglicans, ne l'empêchent donc pas d'être un instrument utile entre les mains de la Providence, en attendant qu'il voie, comme nous l'espérons, la pleine vérité catholique. Le P. de Grandmaison termine par une étude intéressante sur la possibilité, chez les hérétiques et les schismatiques, de grâces intérieures extraordinaires, et même de miracles extérieurs obtenus par eux, pourvu que « le miracle ne soit pas appelé en témoignage d'une erreur ou d'une lacune, mais d'une vérité positive, comme la divinité du Christ ». *Ibid.*, p. 21. On trouvera sur ces cas exceptionnels, dans cet article, des citations remarquables de saint Irénée, de saint Thomas, de Benoît XIV, de plusieurs théologiens catholiques, et des Bollandistes, à propos des « saints russes », p. 20-28.

3. *Juifs.* — Si les livres de l'*Ancien Testament*, surtout les Prophètes et les Psaumes, peuvent être salutaires aux païens par la grande et juste idée qu'ils donnent du vrai Dieu, de sa providence, de la foi et de l'amour qu'il commande, de ses pardons miséricordieux, de ses châtiments, du néant des idoles, etc., il faut en conclure que les juifs dispersés dans le monde peuvent concourir au salut des infidèles en propageant leurs livres sacrés, ou en donnant en substance, par des explications orales, les principales révélations qu'ils contiennent, ainsi que les grands miracles qui leur servent de motifs de crédibilité. Ils peuvent de même faire leur propre salut, s'ils sont de bonne foi quand ils rejettent le Sauveur avec la Synagogue, et

si la foi *explicite* du Christ n'est pas de nécessité de moyen. Le cardinal de Lugo, après avoir parlé des hérétiques excusés de leurs erreurs parce qu'ils sont de bonne foi, et qui croient les dogmes essentiels avec une foi surnaturelle, d'où ils peuvent arriver à l'acte de contrition parfaite qui les justifiera, ajoute : « Il faut en dire autant des juifs dont l'erreur sur la religion chrétienne serait invincible. Ils peuvent avoir sur Dieu et sur d'autres articles une foi surnaturelle fondée sur les saints Livres qu'ils admettent, et de cette foi passer à la contrition qui les justifierait et les sauverait, si la foi explicite au Christ n'est pas de nécessité de moyen. » *De fide*, disp. XII, n. 50, édit. Vivès, t. I, p. 508. Les motifs de crédibilité ne leur manquent pas non plus, à savoir, les grands miracles rapportés par la Bible elle-même.

4. *Mahométans.* — Lugo continue ainsi : « Quant aux Turcs et aux autres mahométans, s'il en est aussi parmi eux dont l'erreur sur le Christ, et sa divinité, soit *invincible*, rien ne s'oppose à ce qu'ils puissent croire d'une vraie foi surnaturelle le Dieu unique, rémunérateur dans l'autre vie comme il l'a promis (c'est ce qu'il entend par rémunérateur « surnaturel ») : car ils ne croient pas à ce Dieu par la seule raison partant du monde créé, mais par manière de dogme qu'ils tiennent de la tradition, tradition procédant de la véritable Église et arrivée jusqu'à eux, bien que des erreurs y aient été ajoutées dans leur secte. Ainsi, comme ils ont sur ce vrai dogme des *motifs de crédibilité* suffisants selon leur portée, on ne voit pas pourquoi, si par ailleurs ils ne pèchent pas contre la foi, ils ne pourraient exercer sur ce dogme une vraie foi surnaturelle, et de là passer à un acte de contrition parfaite. » *Ibid.*, n. 51. — On se rappellera que le Coran, nonobstant ses erreurs, cite explicitement de vraies révélations faites par Moïse et autres envoyés divins, même par Jésus, que Mahomet révère comme un grand prophète sans l'admettre comme Dieu. Le Coran, à ceux d'entre eux qui le lisent ou l'entendent lire, peut donc servir à transmettre en partie la vérité religieuse. Une ancienne chronique, où des témoignages précieux sont mêlés de légendes, ne sert-elle pas à l'histoire dont la science discerne ce qui a du prix et ce qui est sans valeur? Si les hommes dont nous parlons ne peuvent pas faire ce triage, la grâce le fait pour eux. Toujours ils s'efforcent de croire à un livre qu'ils vénèrent comme sacré : mais quand ils tâchent de croire les légendes et les fausses révélations, leur acte bien qu'honnête, reste purement naturel; quand, au contraire, il porte sur de vraies révélations de Dieu, il peut, par la grâce qui intervient alors, être le véritable acte surnaturel de foi. Voir Foi, t. VI, col. 231-234.

3° *Vestiges de la révélation primitive conservés dans le paganisme.* — Voici en quoi consiste cette dernière suppléance de la prédication catholique. De même que les dogmes absolument nécessaires à croire pour le salut sont transmis, avec plus ou moins de probabilité ou de certitude, dans les sectes qui, pour opposées qu'elles soient à la véritable Église du Christ, ont gardé de la sainte Écriture au moins ces dogmes-là, de même, en remontant à une source de révélation encore plus ancienne que la Bible, ou pourrait trouver chez les païens eux-mêmes d'anciennes traditions et d'anciennes révélations, remontant à l'origine du genre humain, et soutenir qu'en utilisant cette révélation primitive les païens ont pu, et peuvent encore du moins en certains peuples, faire l'acte de foi requis pour la justification et le salut. Les grands docteurs du moyen âge ont déjà admis ce moyen de foi et de salut, sans le développer. Sur saint Bonaventure, par exemple, voir Église, t. IV, col. 2173. L'apologétique a fait grand usage de cette espèce de suppléance au XIX^e^ siècle. Nous entendrons d'abord les apologistes *traditionalistes*, parce qu'ils ont été alors les premiers à y faire appel; ensuite, les apologistes *non traditionalistes*.

1. *Apologistes traditionalistes.* — *a*) Lamennais, dans son *Essai sur l'indifférence* (1823), affirme en style magnifique, plutôt qu'il ne prouve, l'existence dans tous les siècles et tous les peuples, grâce à la tradition du genre humain, de la foi à un certain nombre de dogmes venus de la révélation primitive. Il énumère en divers endroits : un Dieu unique et éternel, l'existence d'une loi divine, de l'immortalité de l'âme, l'éternité des peines et des récompenses, l'existance des anges, bons et mauvais, la chute et la corruption de la nature humaine, la nécessité d'une expiation et l'attente d'un Médiateur. « Qu'elle est belle cette tradition qui commence avec le monde et qui, malgré d'innombrables erreurs, se perpétue sans interruption chez tous les peuples! Qu'elle est imposante cette parole que Dieu a prononcée à l'origine des siècles, et que tous les siècles redisent avec un saint respect! » Pour les références, voir Capéran, *Problème...*, p. 445. Une seule religion existait dès lors sur la terre, « l'idolâtrie n'étant que la transgression du premier précepte de cette religion divine. » De là une solution facile du problème des infidèles. L'homme a toujours trouvé autour de lui « ce qui lui était nécessaire pour vivre de la vie de l'âme, afin que, s'il lui arrivait de s'égarer loin de la voie qui conduit au séjour des biens éternels, il ne pût accuser que lui-même et sa volonté pervertie... Ce qui est indispensable pour le salut » s'est toujours trouvé à la portée de tous. « Que les impies ne demandent donc plus comment tels ou tels hommes, avant Jésus-Christ, ont pu connaître certains dogmes; car, s'ils n'ont pas pu les connaître, ils n'étaient pas nécessaires à leur salut, et ils les ont crus, suffisamment (implicitement) en croyant les vérités qu'ils connaissaient. » De même aujourd'hui pour « les nations, s'il en existait, à qui le christianisme complet n'aurait pas encore été annoncé. » Voir *ibid.*, p. 446. — *Critique.* — Rapprochons de cette théorie la partie plus connue du système de Lamennais, le sentiment commun du genre humain pris comme critérium suprême et unique de la vérité. Nous verrons alors que la foi aux dogmes, dont il est question, n'est pas la vraie foi divine, celle qui a pour unique motif la foi au témoignage de Dieu, à l'autorité de sa révélation. Car la « foi » dont parle Lamennais a pour motif le sentiment commun des hommes, ou « raison générale » qu'il oppose à la raison individuelle qui, d'après lui, est sans valeur. Ainsi le consentement du genre humain envahit, ou même détrône, le motif essentiel de la foi divine. Et la conséquence pratique est considérable : pourvu que l'on affirme un des dogmes énumérés, que ce soit par le motif du consentement des hommes, ou de la lumière de sa propre raison, et même en niant le fait de la révélation divine, Lamennais ne s'inquiète pas du motif pour lequel on a adhéré à ces vérités. « A l'entendre, dit Vacant, qu'on fût philosophe ou croyant, on les admettait sur la même autorité du témoignage du genre humain, qui se confondait avec l'autorité de Dieu. » *Études théologiques*, t. II, n. 680, p. 137. La théorie de Lamennais a donc « trois graves défauts. » Elle *confond* les données de la raison générale avec celles de la *révélation*, comme nous venons de le voir. Elle présente toutes les religions comme infaillibles à conserver traditionnellement la révélation primitive, en de nombreux dogmes (énumérés ci-dessus) : c'est donc essentiellement la même infaillibilité que celle dont les catholiques font une prérogative de la seule véritable Église. Elle regarde en conséquence *toutes les religions* comme *bonnes*, et ne voit entre elles

que des différences de développement. « Les préceptes et les dogmes (de l'Église), dit Lamennais cité par Vacant, ne sont qu'un développement des dogmes et des préceptes qui forment la croyance générale du genre humain. Tout homme que des circonstances quelconques mettraient dans l'impossibilité de connaître la société spirituelle développée et perfectionnée (l'Église), ne serait tenu d'obéir qu'à l'autorité connue de lui (dans sa secte), *ou* à l'autorité du genre humain. » *Essai sur l'indifférence*, t. II, ch. XX, p. 204. C'est ce qu'il ébauchait déjà en affirmant une seule religion sur la terre. « De là à penser que la véritable religion... n'a pas d'autres droits que les fausses, il n'y avait qu'un pas » ajoute Vacant. « Ce pas, Lamennais l'a fait sans hésitation. Le traditionalisme s'est ainsi uni au libéralisme catholique (le plus accentué), et tous deux ont été également condamnés par l'Église. » *Ibid.*, n. 679, p. 137. Enfin, on peut reprocher *secondairement* à Lamennais sa détermination très arbitraire des dogmes « indispensables au salut » qu'il multiplie outre mesure; et de plus l'arbitraire et l'insuffisance de plusieurs preuves historiques et citations alléguées pour montrer la conservation de la révélation primitive dans les religions anciennes.

b) Auguste Nicolas († 1888), traditionaliste modéré, dans un ouvrage dont les innombrables éditions commencent en 1842, parcourt les traditions des peuples anciens pour y recueillir la révélation primitive, et en vient à une « Étude sur les sacrifices ». Les sacrifices païens peuvent en effet être regardés comme un vestige de cette révélation chez tous les peuples; Joseph de Maistre l'avait déjà montré par son *Éclaircissement sur les sacrifices* qui fait suite à ses *Soirées*. Auguste Nicolas, entre autres citations intéressantes, allègue le bon Rollin, qui dans son *Traité des Études*, à propos de la lecture d'Homère, veut qu'on fasse observer aux jeunes gens cet accord des anciens peuples à faire consister le fond du culte public dans le sacrifice : accord qui ne s'explique, selon Rollin, que par l'origine unique du genre humain et la révélation primitive. *Études philosophiques sur le christianisme*, part. I, liv. II, c. III, § 2; t. II, 1845, p. 33. Nicolas fait d'ailleurs les réserves nécessaires, et montre que l'idée fondamentale des sacrifices, « l'idée du Rédempteur, future victime promise au salut du genre humain », fut obscurcie parce que « le signe prit peu à peu la place de la chose; la figure, de la réalité; la lettre, de l'esprit ». Et comme l'idolâtrie défigurait le culte de Dieu, ses infâmes divinités eurent de détestables sacrifices. *Ibid.*, p. 84-86. Mais venons à l'endroit où il traite le problème du salut des païens; on y trouve ces lignes : « Si vous supposez un homme (et je crois qu'il y en a eu, grâce à Dieu, beaucoup), quelque perdu qu'il ait été dans les ténèbres de la gentilité, qui en toute bonne foi pratiquant tout le bien que sa conscience lui indiquait, ait honoré la Divinité selon les rites de son pays; comme dans ces rites se trouvait, quelque obscurcie et défigurée qu'on la suppose, *la foi* en un Dieu sauveur, libérateur, médiateur, cet homme a été sauvé par son adhésion implicite au grand, au seul médiateur, Jésus-Christ. » *Ibid.*, part. II, c. XIV, § 3, n. 2, 1re édit., t. III, p. 404, 405. M. Capéran relève cette phrase, qui va trop loin *Problème...*, p 452. Sans doute, Dieu ne laissera pas périr cet homme de bonne foi, pratiquant tout le bien que sa conscience lui indique. Mais, sans lui imputer à mal un rite dont il ignore invinciblement le caractère illicite, Dieu lui fournira un autre moyen de faire un acte de foi et d'amour, pour être justifié et sauvé. Ce n'est pas non plus la loi naturelle qui peut lui tenir lieu de révélation pour faire l'acte de foi, comme on le suppose en disant que l'homme reçoit tout ce qu'il a dans l'esprit, par l'instruction « de la société, laquelle a dû le recevoir nécessairement de son auteur, de Dieu; qu'ainsi ce que nous sommes convenus d'appeler la loi naturelle n'est telle que par rapport à la seconde révélation, mais qu'en elle-même elle est une loi primitivement révélée également. » *Ibid.*, p. 403. Il faut ajouter, pour mieux juger Auguste Nicolas, qu'il ne s'en tient pas à cette solution, et va chercher lui-même d'autres réponses plus satisfaisantes, par exemple quand il dit d'après saint Thomas que la foi explicite au Médiateur n'était pas absolument nécessaire au salut avant Jésus-Christ, et ajoute qu'elle peut ne l'être pas, même aujourd'hui, *ibid.*, p. 400, 401; ou quand, avec saint Thomas encore, il a recours à une révélation immédiate en faveur de ce païen qui fait vraiment son possible; ce qui lui donne l'occasion de citer aussi Leibnitz disant dans sa *Théodicée* : « Savons-nous toutes les voies extraordinaires dont Dieu se peut servir pour éclairer les âmes, et particulièrement ce qui s'y passe à l'article de la mort? » *Ibid.*, p. 410.

c) Le célèbre P. Ventura († 1861) apporte quelques adoucissements au traditionalisme; il admet surtout qu'une fois acquises au moyen de la révélation primitive et de sa tradition universelle, les vérités indispensables au salut, Dieu, l'immortalité de l'âme, les principes de la morale, peuvent ensuite être démontrées, défendues et développées par la raison individuelle. Cette doctrine a l'avantage d'empêcher la confusion des deux moyens de connaître, la raison et la révélation, la raison et la foi, dont le motif propre, est bien différent Voir Vacant, *Op. cit.*, t. I, n. 114, p. 143. — Mais Ventura exagère aussi l'effet des rites des gentils. C'est encore M. Capéran qui signale le passage excessif, *Problème...*, p. 453. Les conférences qu'il donna en 1851, dans une église de Paris, Ventura les publia, augmentées de notes; un appendice après la XVIIIe conférence est un petit traité sur « les sacrements avant le Christ, » où il est dit des infidèles : « Pour ces gens, pour ces peuples qui ne trempaient pas dans l'apostasie du culte des idoles, et le nombre en était bien plus grand qu'on ne pense, les sacrifices et tous les rites religieux, qu'ils avaient appris à l'école des traditions, n'étaient que de vraies protestations de leur foi dans la passion du Christ; et par conséquent des moyens de justification, et par conséquent encore, de vrais sacrements. » Il cite à l'appui saint Thomas, mais qui parle des *sacrements des juifs*, et avant l'ère chrétienne, que l'on peut appeler « de vrais sacrements » encore qu'inférieurs aux nôtres. Le saint docteur ajoute bien un article sur les sacrements et sacrifices qui, avant le paganisme ou en dehors de lui, ont précédé la loi mosaïque, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CIII, a. 1; mais il parle ou bien de l'origine du monde, ou bien d'Abraham et de sa race choisie. *La raison philosophique et la raison catholique*, 3e édit., 1855, Append. I aux conférences XVII et XVIII, § 3; t. III, p. 237, 238. Remarquons toutefois que Ventura, dans ce qui précède, reconnaît avec tous les théologiens et saint Thomas, *ibid.*, a. 3, que « les anciens sacrements différaient des sacrements chrétiens en tant que ceux-ci produisent la grâce par eux-mêmes » *ibid.*, § 2, p. 227. D'ailleurs c'est sous réserve, et « en soumettant cette opinion au jugement de l'Église » qu'il hasarde sa théorie d' « un effet rétroactif » des sacrements chrétiens, en ce sens qu'ils « produisaient déjà la grâce par les anciens sacrements qui en étaient la figure, » p. 233. A l'en croire « les pieux et fidèles juifs, en mangeant l'agneau pascal... avec le cœur pur, la foi vive.., partageaient d'avance les effets de notre communion eucharistique, » p. 234; « sous la même réserve, on peut dire que ces mêmes sacrements du Christ étaient connus par les gentils, et produisaient les mêmes effets que chez les Hébreux... Tous les

gentils n'étaient pas des païens. L'idolâtrie a été moins ancienne et moins répandue qu'on le pense... Même dans les derniers temps, où elle était arrivée au comble de son dévergondage et de ses sacrilèges », il y avait, Plutarque nous l'apprend, des pères de famille « qui se gardaient bien d'envoyer leurs filles et leurs enfants dans les temples des dieux, où ils n'auraient trouvé que des sujets d'impiété et de débauche. Or rien ne nous empêche de croire que ces bonnes gens, avec les rites de l'idolâtrie, en rejetaient les dogmes... et qu'avec la pureté des mœurs ils avaient conservé la pureté des croyances de la révélation primitive. » *Ibid.*, p. 236.

2. *Apologistes non-traditionalistes.* — Nous verrons d'abord un précurseur de l'appel aux révélations primitives parmi les théologiens du XVII^e^ siècle, en la personne de Lugo; ensuite, les apologistes du XIX^e^ siècle.

a) Le cardinal de Lugo, après avoir parlé de l'acte de foi possible aux mahométans, voir plus haut, col. 1917, ajoute : « Je pense qu'on peut en dire autant des philosophes de l'antiquité, s'il y en a eu qui aient cru au vrai Dieu par un assentiment souverainement ferme : car eux-mêmes n'ont pas ignoré l'origine de cette croyance à un Dieu unique, qui leur provenait ou des Écritures ou de la tradition de père en fils; et ils ont pu accepter eux-mêmes cette croyance, comme les enfants acceptent la tradition transmise par leurs parents. » Lugo signale donc une double origine possible de leur croyance. Ou bien les Écritures, si l'on admet chez eux une connaissance des livres sacrés des juifs, idée soutenue jusqu'au paradoxe par saint Justin, voir col. 1810, mais qui reste vraisemblable quand il n'est question que de certains emprunts faits par quelques érudits, soit à la recherche d'anciens écrits, soit en rapports nécessaires avec les juifs, comme les philosophes d'Alexandrie. Ou bien des *traditions* immémoriales, pouvant remonter soit à la révélation absolument primitive, soit à des révélations faites à des gentils, primitives à leur manière pour leur postérité. Ainsi Platon cite pour Dieu et la vie future « d'anciennes traditions. » Lugo répond ensuite tacitement à l'objection que l'on pourrait faire, que ces philosophes ont dû tirer ces vérités uniquement de leur *raison*. « La connaissance d'un seul Dieu, dit-il, qu'ils pouvaient atteindre par le *raisonnement philosophique*, n'a jamais été en eux assez efficace, pour qu'ils pussent donner à cette conclusion un assentiment souverainement ferme. Si quelques-uns ont eu une douleur souveraine de leurs péchés et une vraie contrition, ce n'est donc pas en vertu de cet assentiment obtenu par le discours logique, mais en vertu de cet autre assentiment qu'ils ont pu avoir sur Dieu par la vraie foi, de la manière que nous avons dite. » *De fide*, disp. XII, n. 51, édit. Vivès, t. I, p. 508.

b) Au XIX^e^ siècle, parmi les apologistes non-traditionalistes, on peut distinguer deux manières successives. D'abord, c'est un enthousiasme presque semblable à celui des traditionalistes, pour expliquer le salut des infidèles par les traditions de la révélation primitive, sans négliger les autres solutions : nous prendrons comme exemple Hettinger. Ensuite, l'histoire des religions étant mieux étudiée, on perd de cet enthousiasme pour les traditions primitives, sans négliger toutefois cette solution; l'abbé de Broglie et M. Vacant représenteront pour nous cette *seconde manière*.

a. — Hettinger († 1890), écrivait en 1863 dans sa célèbre *Apologie des Christenthums :* « Plus nous nous enfonçons dans l'antiquité, plus les filons de la révélation primitive se montrent riches et intacts... Le sacrifice est partout dans le monde, et dans le sacrifice seul sont déjà compris les principes fondamentaux du christianisme, la foi en Dieu, souverain Seigneur et rémunérateur, la conscience du péché, la foi au Rédempteur. » Mais il ajoute ces sages opinions théologiques : « La Providence a donné à chaque homme la possibilité d'une connaissance naturelle et imparfaite de Dieu, laquelle, secondée de la grâce, le prépare à une autre connaissance, surnaturelle et parfaite. La connaissance surnaturelle de Dieu nécessaire au salut, la foi dans le sens propre du mot, n'exige pas (d'être) la foi explicite au mystère de la Trinité et de l'Incarnation. » *Apologie du christianisme*, 3^e^ édit. franç., Paris, s. d., t. V, ch. XXII, p. 448-450. Et plus loin : « La question à résoudre était celle-ci : Dieu a-t-il dans tous les temps ménagé à l'homme des moyens suffisants pour parvenir à la vérité? Nous avons trouvé la solution. Le christianisme est aussi ancien que le monde, le christianisme est partout dans le monde... Le Verbe éternel.., la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, a éclairé l'humanité par la révélation de la conscience, par la révélation de la création visible, par la révélation parlée et écrite depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ... Conscience, nature, histoire, Dieu a tout utilisé. » *Ibid.*, p. 452, 453. Puis, prenant l'infidèle le plus délaissé en apparence : s'il fait ce qu'il peut suivant sa raison et sa conscience, dit-il, « la divine Providence suppléera le reste en lui envoyant visiblement un prédicateur de la foi.., ou en répandant invisiblement dans son âme sa lumière intérieure, comme elle faisait pour les prophètes. » Et il cite des passages de saint Thomas et de Suarez. *Ibid.*, p. 453, 454.

On voit comment Hettinger a su éviter l'écueil du traditionalisme, en affirmant la « connaissance naturelle de Dieu » par la « raison » contemplant la « création visible » et par la « conscience », puis en la distinguant de la « connaissance surnaturelle » de foi stricte, dont elle n'est que le nécessaire préambule; et comment avec les Pères il entend la lumière du Verbe « éclairant tout homme » Joa., I, 9, d'abord de la lumière naturelle de la raison donnée à tous (révélation au sens large), puis de la révélation au sens strict « parlée et écrite » c'est-à-dire transmise par la tradition orale et par l'Écriture sainte. C'est ce qui distingue nettement son apologétique, d'ailleurs plus complète, de celle des traditionalistes. M. Capéran a bien remarqué cette supériorité d'Hettinger et d'autres du même temps, seulement il ajoute : « Peu à peu cependant, la confiance accordée aux traditions des peuples, comme véhicules des vérités de la foi, s'est affaiblie; elle n'est plus aujourd'hui ni aussi générale, ni aussi absolue, ni aussi enthousiaste... Mais l'apologétique peut trouver, en regardant vers la révélation primitive, une raison de plus de ne pas désespérer du salut des infidèles. » *Problème..*, p. 456. « On affirme (aujourd'hui), dit-il, le fait primordial de cette révélation, mais, au sujet de sa conservation universelle, on aime mieux formuler une hypothèse acceptable, que d'entrer en des démonstrations positives vouées à l'insuccès. Rien n'oblige de conclure, se bornait à dire Mgr d'Hulst, que la tradition primitive ne soit pas le véhicule convenable de la révélation nécessaire à tous les hommes pour atteindre leur fin. » *Conférences de Notre-Dame*, Carême 1892, notes, p. 440. Cité par Capéran, *ibid.*, p. 459.

b. — L'abbé de Broglie († 1895). Son attitude est ainsi caractérisée par ce dernier : « En contrôlant par les faits (cette hypothèse d'une conservation universelle de la révélation primitive) et en la dégageant de toute hyperbole, il ne la dédaigne pas. » *Ibid.*, p. 456. Voici un exemple de l'un et de l'autre dans son meilleur ouvrage, où il traite à fond la question. « On ne trouve pas selon nous dans les anciens documents,

dit-il, de preuve affirmative certaine de l'existence, aux époques très reculées, de l'idée messianique ni des mystères chrétiens (Trinité et Incarnation). Mais il faut observer que l'on ne trouve non plus aucune preuve que ces dogmes n'aient pas existé à l'origine, ni même qu'ils ne se soient pas conservés. La rareté de nos documents ne nous permet de tirer aucun argument de leur silence ou de l'ambiguïté de leur sens. » *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 2e édit., 1886, c. II, n. 3, p. 58. L'hypothèse reste toujours possible, que des documents plus décisifs aient disparu dans la suite des temps. — Après avoir magistralement engagé la réfutation des diverses objections faites à l'origine divine du christianisme par les rationalistes ou naturalistes, qui les ont tirées, en grande partie, de ressemblances curieuses et troublantes entre ce dernier et les autres religions considérées par les chrétiens eux-mêmes comme fausses et d'origine humaine, l'abbé de Broglie arrive aux explications proposées par les apologistes catholiques sur ces ressemblances. « Celle que les apologistes modernes adoptent généralement, dit-il, consiste à voir dans ces ressemblances un effet de l'identité primitive de toutes les religions à l'origine de l'humanité... S'il est vrai que l'humanité toute entière sort d'un premier couple humain, que toutes les nations ont une même origine primitive.., ne serait-ce pas la clef de toutes ces ressemblances? Telle est la solution... de l'école traditionaliste. Partant de l'idée que la religion primitive a été révélée.., ils ont admis que cet ensemble de faits et de doctrines semblables à ceux de la vraie religion représentait la religion primitive de l'humanité.., que cette religion primitive s'était conservée longtemps dans l'univers entier.., et qu'elle commençait seulement à se corrompre à l'époque où Dieu choisit la postérité d'Abraham pour lui confier le dépôt des vérités révélées. » *Ibid.*, p. 263-265. — « Pour apprécier ce système, poursuit-il, il importe de reconnaître d'abord la part de vérité qu'il contient. Qu'il y ait eu une révélation primitive.., c'est une vérité que tout chrétien doit admettre et qui est, comme nous l'avons vu, susceptible d'être confirmée, au moins d'une manière probable, par la science profane... Que la religion primitive soit, dans son essence, identique au christianisme (un seul Dieu créateur.., la même béatitude surnaturelle à laquelle nous aspirons;.. entre Dieu et l'homme, des rapports semblables de prière et de pardon); qu'elle ait contenu le souvenir de la chute et un vague espoir de réparation, germe de la croyance au Messie, que le rite primordial du sacrifice ait été dès l'origine la figure obscure de l'expiation accomplie sur la croix, aucun chrétien ne saurait le contester, et sur ces points encore la science ne dément pas la foi, et lui apporte souvent de remarquables confirmations ». *Ibid.*, p. 266. — Vient ensuite le départ de ce qu'il y a d'exagéré dans les thèses de l'école traditionaliste : Elle attribue à la religion primitive bien d'autres de nos dogmes et de nos rites et comme *déjà bien compris* dans ces temps reculés ; en cela « ni la Bible, ni la science profane ne la confirment. » *Ibid.*, p. 267. Par là aussi elle est entraînée à des luttes souvent malheureuses contre les explications naturalistes. « C'est ainsi que les fêtes de la mort et de la résurrection d'Adonis, d'Osiris, d'Atys, s'expliquent bien mieux par l'idée, qu'on a voulu figurer et célébrer la mort apparente de la nature en hiver et sa résurrection au printemps, que par l'hypothèse étrange que la mort et la résurrection du Sauveur du monde, connues des premiers hommes, seraient devenues l'objet d'un culte qui se serait conservé à travers les siècles. » *Ibid.*,, p. 269. Cf. p. 279.

A l'apologétique traditionaliste, l'abbé de Broglie en substitue une autre que nous résumons brièvement. Le christianisme, vis-à-vis des religions d'origine humaine, a des rapports de différence et de ressemblance. Ce n'est point par ses ressemblances avec elles que l'on doit décider la question de son origine, comme veulent le faire ceux de ses adversaires qui exploitent contre lui l'histoire des religions; c'est par sa différence essentielle d'avec elles toutes, et comme dit l'abbé de Broglie, par son absolue transcendance. La démonstration de ce fait est fournie par l'apologétique traditionnelle de l'Église. Restent à expliquer pourtant les ressemblances qui se remarquent entre le christianisme et les autres religions. Les emprunts du christianisme à des religions païennes, dont certains rationalistes ont fait grand bruit, n'interviennent que rarement, plus tardivement, et pour des symboles artistiques ou des cérémonies de peu d'importance; souvent ces « plagiats » sont purement imaginaires; quelquefois c'est un paganisme plus récent, comme le bouddhisme du Tibet, qui a copié le christianisme. Où il n'y a pas d'emprunt, et c'est le cas ordinaire, l'abbé de Broglie propose d'expliquer les plus curieuses ressemblances « par une fin et une destination identiques. » De même, dit-il, qu'il y a nécessairement des ressemblances assez frappantes entre des édifices de même destination, quand même les architectes ne se sont pas copiés, de même il doit y en avoir entre toutes « les religions, institutions destinées à satisfaire certains besoins spéciaux du cœur humain... La religion divine... repose comme les autres sur une base identique, la nature religieuse de l'homme..; la grâce couronne et complète la nature, mais ne la détruit pas. » Aussi les théologiens et apologistes, comme les philosophes, parlent d'une « définition générale de la religion » commune à toutes. Et il y aura des resssemblances plus étroites entre les religions des peuples arrivés à un tel degré de culture morale, intellectuelle et artistique, que leurs instincts religieux en seront plus affinés. Ainsi « la religion divine et vraie doit être très différente des religions fausses, mais en même temps elle doit leur être très ressemblante » surtout à quelques-unes. Et « la vraie religion a pu ne paraître dans l'histoire qu'après les ébauches que l'homme avait faites pour combler les vides de son cœur et les défaillances de sa nature ». *Ibid.*, p. 269-274.

Sans doute cette explication nouvelle, en faisant concurrence à celle des traditionalistes, diminue la prétendue certitude et la prétendue universalité de l'influence qu'aurait, d'après ceux-ci, la révélation primitive sur les ressemblances entre religions, et sur le salut des infidèles. Mais elle ne détruit pas la probabilité de cette double influence en bien des cas. « Les deux explications, dit l'abbé de Broglie, se complètent l'une l'autre et s'accordent parfaitement. La ressemblance et l'espèce de parenté qui existe entre les religions païennes et le christianisme peut très bien avoir un double fondement. Elle peut résulter à la fois de l'identité essentielle de la religion primitive dont le paganisme est l'altération, et de l'identité des instincts religieux auxquels les diverses religions doivent nécessairement s'adapter. La religion est un lien entre Dieu et l'humanité. C'est Dieu qui s'est le premier rapproché de l'homme par la révélation primitive, qui a contracté par la révélation chrétienne une nouvelle alliance avec lui. Mais l'homme, de son côté, après avoir perdu la vraie notion de Dieu, a dû créer, tant avec le souvenir de ses croyances passées qu'avec les instincts de son cœur, des cultes et des doctrines imparfaites et mêlées d'erreur... » *Ibid.*, p. 283, 284. — Et quant aux infidèles négatifs, « ceux qui par l'effet de leur éducation, ou, d'une manière plus générale, par l'effet des causes secondes de toute nature, se trouvent en dehors de sa lumière » l'Église

n'enseigne pas « qu'ils doivent être punis pour ce fait seul, ni que tout espoir de salut leur soit enlevé... Ainsi, avec la bonne foi, qui est toujours possible, et par l'effet de la grâce, qui n'est refusée à personne, une lumière imparfaite, telle qu'elle peut exister par l'effet des anciennes traditions ou du témoignage de la conscience en dehors des limites de la vraie religion, peut tenir lieu de la lumière totale. » *Ibid.*, c. XI, n. 4, p. 374, 375.

Critique de cette intervention des « instincts religieux » du cœur humain. Son rôle principal est bien celui que l'abbé de Broglie lui a largement et heureusement assigné : rendre compte de la plupart des ressemblances du christianisme avec les fausses religions, résoudre ainsi plus complètement les objections des diverses écoles rationalistes; fournir même une preuve accessoire de la divinité du christianisme catholique par la manière merveilleuse dont il a pu, incomparablement mieux que toute religion même savante, mobiliser « tous les bons instincts de l'humanité », les mettre d'accord entre eux, les discipliner, les diriger vers le plus haut idéal, p. 297 sq. Son rôle secondaire est de faire mieux ressortir les insuffisances et les exagérations de l'école traditionaliste, tout en conservant dans une juste mesure l'influence réelle des « anciennes traditions » et de la « révélation primitive » sur la formation des religions païennes, et conséquemment sur le salut de plusieurs individus perdus au milieu de ces religions. Par là cette explication nouvelle, due à l'abbé de Broglie, touche à notre problème, sans préciser d'ailleurs ce qui doit se passer dans l'âme de ces infidèles pour arriver par cette voie à l'acte de foi et à la justification. Sur cette dernière précision, nous allons interroger le vénéré fondateur de ce dictionnaire.

c. M. Vacant († 1901) parle du livre que nous venons d'analyser, en traitant de l'acte de foi stricte, nécessaire au salut, et comment les infidèles, grâce à la révélation primitive, peuvent arriver à faire cet acte. Il est donc soucieux avant tout de conserver le caractère essentiel d'un véritable acte de foi, et il faut pour cela que ces païens adhèrent aux vérités transmises par le canal d'anciennes traditions, non pour un motif quelconque mais *parce que Dieu les a révélées*. De ce point de vue, il a raison de ne donner aux « instincts religieux et aspirations du cœur » qu'un rôle secondaire. « M. l'abbé de Broglie, dans ses *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, dit-il, explique la conservation de ces croyances... par leur conformité avec les aspirations de la nature humaine. Cette manière de voir se concilie sans peine avec les principes de la théologie... Si les aspirations de la nature humaine ont gardé ces traditions, elles ne les ont pas créées. Le souvenir d'un événement qui a comblé nos désirs se conserve mieux dans notre mémoire que celui d'un fait indifférent; mais cet événement heureux n'est pas pour cela le produit de nos désirs et de notre imagination. Les lumières et les aspirations de la raison ont pu, de même, être *des aide-mémoire* qui ont empêché les traditions universelles de se perdre dans la nuit d'un complet oubli. La philosophie (aussi) a pu contribuer, dans une certaine mesure, à les raviver en divers lieux : mais ce n'est pas la raison, ni la philosophie (ni les « bons instincts de la nature humaine ») qui leur ont donné naissance; elles remontent jusqu'à une véritable révélation. » *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, 1895, t. II, n. 688, p. 144.— Et il faut que le croyant lui-même regarde, au moins confusément, ces vérités comme révélées, comme venant du ciel. Au reste ceci n'était guère difficile aux païens, et Vacant l'a remarqué : « Un point capital semble établi, dit-il, c'est que toutes les religions se donnent, non point pour des productions du génie humain mais pour des institutions établies par la divinité. La religion naturelle n'a été professée par aucun peuple, on ne rencontre dans le monde que des religions positives. Ces croyances admises dans les faux cultes sont mélangées d'erreurs souvent très grossières... » *Ibid.*, p. 142. Mais si les croyants regardaient comme révélées les parties erronées de leur religion, cette erreur excusable ne les empêchait pas de faire un véritable acte de foi sur ce qu'ils croyaient révélé et qui l'était en effet : un objet vrai et vraiment révélé et admis comme tel, voilà l'objet propre et nécessaire de l'acte de foi.

Vacant répond ensuite à une objection : « La foi n'exige-t-elle pas qu'on ait la *certitude* de la *révélation* des vérités qu'on croit? Or comment cette certitude pourrait-elle se trouver dans les fausses religions? » p. 144. La réponse est que cette certitude du fait de la révélation, présupposée par l'acte de foi, est une certitude morale, et relative, fondée sur des motifs de crédibilité d'une valeur relative. « Ainsi les enfants et les ignorants, qui ne sont pas en état de discuter ce qu'on leur affirme, connaîtraient suffisamment la révélation sur le témoignage de leurs parents ou des autres hommes auxquels ils doivent se fier, » p. 145. Il cite pour cette excellente opinion Lugo et d'autres. Voir Foi, t. VI, p. 219 sq. — « Ajoutons, poursuit-il, que les vérités d'ordre moral sont d'autant plus faciles à admettre, qu'on a contre elles moins de préjugés; aussi sont-elles plus accessibles aux âmes bien disposées qu'aux hommes de science... Ainsi, au milieu des ténèbres de l'idolâtrie et de l'erreur, les âmes les meilleures et les plus droites seront aussi celles à qui la révélation de ces dogmes sera le mieux manifestée. » Ici interviennent de nouveau « les meilleures aspirations du cœur humain, les instincts religieux » dont parle l'abbé de Broglie. — Enfin, « avec le secours de la *grâce* ces âmes seront amenées, ou au moins préparées, à dégager les vérités nécessaires au salut des altérations qu'elles ont subies dans les fausses religions... Cette grâce consiste dans des lumières et des mouvements qui dirigent et fortifient l'intelligence et la volonté. C'est la grâce qui arrache la jeune fille du sein d'une famille incrédule et mondaine, pour la mener dans un cloître. On ne parle à cette enfant que d'intérêts terrestres, de plaisirs profanes; et au fond de son cœur elle éprouve un attrait que personne ne lui a suggéré, mais qui revient et qui grandit sans cesse... pour l'abnégation et le sacrifice. Malgré toutes les sollicitations du monde et les efforts de ses parents désolés, c'est là qu'elle va s'enfermer pour toujours. Sa vocation, inexplicable pour les hommes, est l'œuvre de la grâce de Dieu. Pourquoi la même grâce n'appellerait-elle pas l'attention du pauvre infidèle sur ces vérités obscurcies... auxquelles personne ne prend garde autour de lui, et qui pourtant lui sont présentées comme des révélations divines au milieu d'une foule de traditions disparates? Pourquoi la même grâce ne lui ferait-elle pas sentir qu'il doit exister un Dieu supérieur au monde, bon, juste, miséricordieux, prêt à pardonner le péché et à récompenser la vertu après la mort? Pourquoi ne lui montrerait-elle pas que, parmi les traditions de sa race, il n'en est point qui soient plus dignes de venir de ce Dieu? » Vacant montre ensuite qu'une telle grâce ne doit pas être confondue avec une « révélation personnelle. » C'est donc une solution entièrement distincte du système des « révélations immédiates. » Voir col. 1845 sq. En terminant notre analyse de ce bel exposé auquel nous ne craignons pas de souscrire, notons qu'il renvoie aux textes, cités plus haut, du cardinal de Lugo sur la conservation au moins probable des vérités indispensables au salut par les juifs,

les mahométans, et même plusieurs anciens philosophes du paganisme. Voir col. 1917. Mais comme on le fait remarquer, Lugo ne bénéficiait pas de l'apport plus récent de la *Science des religions*. « Nous sommes en mesure de nous poser au sujet du bouddhisme, du brahmanisme et du fétichisme la question que le cardinal de Lugo se posait au sujet du judaïsme, du mahométisme et du paganisme gréco-romain. » *Ibid.*, p. 142.

4° *Appréciation générale du dernier système (Suppléances providentielles).* — *a*) Si on le prenait à l'exclusion de toute autre solution donnée par des auteurs catholiques, certainement il ne suffirait pas. Pris sans une prétention aussi généralement exclusive, il constitue un estimable appoint pour la solution du problème, surtout si l'on énumère les diverses espèces de suppléances aussi complètement que nous l'avons fait. — *b*) En ce qui concerne les plus anciens paganismes, la révélation primitive a été un moyen de salut d'autant plus efficace, que l'on était moins éloigné des origines. Sans aller aux exagérations de l'école traditionaliste, on peut admettre que pendant des siècles, dont il est impossible de déterminer le nombre, la révélation primitive s'est conservée suffisamment dans bien des milieux, du moins quant aux dogmes indispensables au salut. — *c*) Après la dispersion des races, la vie difficile et presque sauvage, qu'ont dû mener les premiers occupants de la plupart des régions, a pu nuire à la conservation suffisante des traditions primitives. Les derniers auteurs cités, de Broglie, Vacant, ne touchent pas à la science préhistorique, développée surtout depuis leur temps. Celle-ci proposerait à la théologie de nouveaux et redoutables problèmes. Quels pouvaient être les secours religieux offerts à l'homme chellen ou mousterien? Quels sont les rapports de la race de Néanderthal avec l'humanité primitive, avec la nôtre? La théologie doit attendre, pour se poser le difficile problème du salut de ces infidèles, que la préhistoire ait précisé beaucoup de ses hypothèses présentes. — *d*) Si l'on envisage le paganisme gréco-romain à l'époque où il se dégradait de plus en plus, on peut dire que la révélation mosaïque avec les dispersions des juifs et leur prosélytisme, puis surtout l'action du christianisme se multipliant dans l'empire, furent de puissants secours offerts aux païens de bonne volonté. — *e*) Les siècles depuis lors jusqu'à nos jours sont spécialement riches en suppléances variées de la Providence à l'égard des infidèles, en dehors de la vaste prédication catholique; nous en avons donné des exemples.

CONCLUSION FINALE DE CES DIVERS SYSTÈMES.

1° Il faut avant tout maintenir la volonté salvifique universelle de Dieu, et son corollaire, la grâce vraiment suffisante promise à tous, l'une et l'autre attaquées par les hérétiques, voir col. 1730-1736, et compromises par les explications rigoristes de certains catholiques, Estius, Gonet, etc. Voir 2° *système*, col. 1828 sq., 1833 sq., 1838 sq.

2° Comme conséquence nécessaire il faut maintenir *a*) le principe patristique qu'un adulte n'est damné que *par sa faute*, voir col. 1835-1837; *b*) l'axiome déjà donné par plusieurs Pères, puis par les théologiens du moyen âge : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, avec la distinction qu'il implique entre le secours éloigné, *remote sufficiens*, et le secours prochain, *proxime sufficiens*, et la *liaison infaillible* entre le bon usage du premier et le don du second. Voir col. 1841, 1847, 1850, 1852, 1854. La querelle qui divise les théologiens, de savoir si dans cet axiome il faut entendre *facienti viribus naturæ* ou *facienti viribus gratiæ*, n'a pas l'importance que plusieurs lui attribuent, et se résout par la distinction de deux espèces de grâces qui se succèdent, la première qui laisse la bonne action dans l'ordre naturel, et qui n'est pas nécessaire pour tout acte bon, la seconde qui élève la faculté pour agir surnaturellement et salutairement, et qui est absolument nécessaire pour l'acte de foi et autres « dispositions » proprement dites qui conduisent à la justification. Voir col. 1787-1791, et 1843, 1884. La liaison des deux espèces de secours ne tire pas son infaillibilité de ce que les bonnes actions naturelles faites avec le premier seraient une cause, et une cause infaillible, qui produirait ou mériterait le second, mais uniquement de la promesse que Dieu a bien voulu en faire par suite de sa libre mais sincère volonté antécédente de sauver tous les hommes. « Faire son possible » n'a pas avec le don de la grâce élevante un rapport causal; ce n'est pas même une condition *sine qua non*, puisque des hommes qui ne l'ont pas fait reçoivent souvent, par la prédication ou autrement, la grâce de la foi et de la justification. Voir col. 1860.

3° Il faut maintenir la nécessité absolue de l'acte de foi *stricte* pour la justification : nous l'avons longuement prouvé dans la thèse fondamentale, col. 1758 sq., et c'est pourquoi nous avons rejeté le 1er *système* énuméré (Ripalda, etc.), col. 1828.

4° Les quatre autres systèmes qui restent, longuement examinés plus haut, contiennent tous une certaine part de vérité plus ou moins grande. Aucun ne suffit exclusivement. En réunissant tout ce qu'ils ont de vrai, on aura, croyons-nous, la meilleure solution possible.

a) Le système des *limbes* par assimilation des adultes païens aux enfants (5e *système*, part. II) est vrai en ceci, que chez beaucoup de sujets païens « l'éveil moral » ou « éveil de la raison supérieure » est fort retardé par les circonstances extérieures, en sorte qu'un bon nombre meurent à divers âges sans y être arrivés. Il en serait surtout ainsi chez des hommes ayant à lutter pour la vie contre d'excessives difficultés. Tels, peut-être, ces chasseurs de bêtes monstrueuses de l'époque paléolithique; telles, dans les temps modernes, ces tribus sauvages où aurait régné une ignorance religieuse absolue, à en croire certains récits; sans parler des aliénés et des faibles d'esprit que généralement les théologiens mettent dans les limbes. Nous n'avons critiqué dans la solution du cardinal Billot que l'excès, consistant à traiter ainsi « les grandes masses, les multitudes païennes » à l'exception « des philosophes, des lettrés, de la classe dirigeante ». Voir col. 1898-1912. Avec celui-ci d'ailleurs (*Études*, 20 nov. 1921), nous avons rejeté comme absolument condamnable l'emploi des *limbes* comme d'un « ciel naturel pour les infidèles vertueux. » Voir col. 1894 sq.

b) Parmi les autres systèmes qui restent, et qui font arriver la partie la plus considérable des hommes, même sans instruction, ou à la béatitude surnaturelle ou à l'enfer, nous rencontrons d'abord la célèbre opinion de saint Thomas sur le *puer veniens ad usum rationis;* 4e *système*, col. 1863 sq. — L'autorité extrinsèque du saint docteur lui donne une sérieuse probabilité; mais, sous la critique de Suarez, les preuves intrinsèques ne nous ont point paru décisives, à part le cas particulier où cet enfant devenant adulte au sens moral est *à l'article de la mort;* alors la promesse divine de salut lui procurera une révélation comme moyen, s'il n'en est pas d'autre; la part de vérité du système est surtout là. Voir col. 1887 sq., 1893.

c) Les *diverses suppléances* de la prédication catholique, qui nous ont occupé en dernier lieu (6e *système*), surgissent de bien des côtés, et forment un vaste ensemble où beaucoup d'infidèles ont été sauvés, ou du moins ont pu l'être s'ils l'ont voulu. Nous y avons examiné l'influence de la révélation médiate sous toutes ses formes, c'est-à-dire la révélation primitive,

la révélation mosaïque et prophétique, la révélation chrétienne. Cette influence reste la plus importante pour le salut des infidèles, et le moyen normal.

d) Enfin la révélation *immédiate* faite à des infidèles, au moins à ceux qui, sans obstacle de leur part, n'ont pu en aucune façon bénéficier de la révélation *médiate*, est fortement appuyée par les Pères et par saint Thomas; voir 3e *système*, col. 1845 sq. Nous avons répondu aux objections qu'on lui fait, col. 1857 sq. On ne peut admettre sans doute une telle révélation, avec quelques théologiens isolés, dans une immense multitude d'enfants arrivant à l'âge de raison, ce qui serait contraire à l'expérience; voir col. 1885. Il n'y a pas d'inconvénient, au contraire, à l'admettre assez fréquente à l'article de la mort, comme l'avait déjà remarqué Leibnitz lui-même : « Nous ne pouvons savoir ce qui se passe dans les âmes à l'article de la mort... Pourquoi prétendrait-on que rien de semblable ne se pût faire dans les mourants, que nous ne pouvons pas interroger après leur mort? » *Essais de Théodicée*, part. II, n. 98, édit. Paul Janet, *Œuvres philosophiques de Leibnitz*, 1900, t. II, p. 141 Et ailleurs : « On peut soutenir que Dieu, en leur donnant la grâce d'exciter un acte de contrition, leur donne aussi, soit explicitement, soit virtuellement, mais toujours surnaturellement.., quand ce ne serait qu'aux derniers moments, toute la lumière de la foi et toute l'ardeur de la charité qui leur est nécessaire pour le salut. » *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. IV, c. XVIII; même édit., t. I, p. 470. Beaucoup de protestants de nos jours ont voulu donner aux hommes une « nouvelle chance *après la mort* » quand l'âme, séparée de son corps, est en état de faire de salutaires réflexions, une « seconde épreuve » dont l'espoir aurait les plus graves inconvénients pour l'épreuve de cette vie, et que la tradition chrétienne réprouve. Mais *avant la mort*, on a encore le droit de décider de son sort éternel, et c'est là qu'une lumière divine est bien placée, surtout pour l'infidèle qui, ayant fait son possible, n'a pu encore, par défaut de révélation, faire l'acte de foi, ni celui de charité parfaite. Dieu se montrerait à lui comme un Père, en sollicitant un acte d'amour et de repentir.

I. Pères. — 1° *Salut des infidèles avant Jésus-Christ.* — 1. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. I, c. V, *P. G.*, t. VIII, col. 717, 721; c. VII, *ibid.*, col. 732, 733; c. XV, col. 781; c. XIX, col. 808; c. XX, col. 813-817; l. V, c. XIII, *P. G.*, t. IX, col. 128; *Protrepticus*, c. VII, *P. G.*, t. VIII, col. 184. Voir ci-dessus, col. 1810-1816.

2. S. Augustin: Sur le retard de la venue du Christ : *Epist. ad Deogratias*, q. 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 373 sq.; *Liber de diversis quæstion.*, *83*, n. 44, t. XL, col. 28; *De civit. Dei*, l. X, c. XXXII, *P. L.*, t. XLI, col. 312 sq.; *De prædestin. sanctorum*, c. IX, X, *P. L.*, t. XLIV, col. 973 sq. — Sur les vertus des païens : *Cont. Julian.*, l. IV, n. 16-33, *P. L.*, t. XLIV, col. 744-755; *De spiritu et littera*, n. 48, *ibid.*, col. 230. Voir ci-dessus, col. 1741, 1742. — Sur les révélations faites aux infidèles : *De civit. Dei*, l. XVIII, c. XLVII, *P. L.*, t. XLI, col. 609; *De trinitate*, l. IV, c. XVII, *P. L.*, t. XLII, col. 903. Voir ci-dessus, col 1848, 1849.

3. L'auteur du *De vocatione gentium* montre qu'en dehors d'Israël les autres nations n'étaient pas abandonnées, l. II, c. III, IV, *P. L.*, t. LI, col. 689 sq. Bien des infidèles arrivaient à être justifiés par la foi et la grâce, qui n'a été refusée à aucun siècle, *ibid.*, c. V, col. 691. Elle est offerte à tous, ci-dessus, col. 1836, 1848.

2° *Salut des infidèles après Jésus-Christ, ou d'une manière générale.* — 1. Sur la connaissance *naturelle* de Dieu, possible aux païens : Tertullien, *De testimonio animæ*, surtout c. II, *P. L.*, t. I, col. 612; S. Augustin, *De civit. Dei*, l. X, c. I-VII, *P. L.*, t. XLI, col. 277 sq.

2. Sur les grâces *surnaturelles* offertes aux païens : S. Jean Chrysostome, *Homil. in Ioa.*, homil. VIII, n. 1, *P. G.*, t. LIX, col. 65; *Homil. in Rom.*, homil. XXVI, n. 3, *P. G.*, t. LX, col. 641. Voir ci-dessus, col. 1837, 1847 sq. — S. Augustin, *De spiritu et litt.*, n. 58, *P. L.*, t. XLIV, col. 238; *In Ps. XVIII, enarratio*, n. 7, *P. L*, t. XXXVI, col. 155. Voir ci-dessus col. 1835; *In Ps. XXXI*, n. 4, *P. L.*, t. XXXVI, col. 259; *Serm.*, CCCXLIX, n. 1, t. XXXIX, col. 1529. Voir ci-dessus, col. 1784. Sur la nécessité de la foi stricte, *Cont. duas epist. Pelag.*, l. III, n. 14, *P. L.*, t. XLIV, col. 598. Voir ci-dessus col. 1823. Sur les révélations immédiates, *Epist. ad Deogratias*, *loc. cit.*, col. 376; *De dono perseverantiæ*, n. 48, *P. L.*, t. XLV, col. 1023. Voir ci-dessus, col. 1848, 1849. Sur l'axiome *Facienti quod in se est, De peccatorum meritis et remissione*, l. I, n. 31, *P. L.*, t. XLIV, p. 126. Voir ci-dessus, col. 1859. — S. Prosper : Sur la nécessité de la grâce, *Cont. Collatorem*, c. XV, *P. L.*, t. LI, col. 258. Voir ci-dessus, col. 1743; *Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium*, c. VIII, *P. L.*, t. LI, col. 197; *Carmen de ingratis*, part. II, vs. 251 sq., *ibid.*, col. 110 sq. Voir ci-dessus, col. 1743, 1744. Sur la volonté salvifique universelle, *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum*, c. II, *ibid.*, col. 179 *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum*, c. VIII, *ibid.*, col. 164. Voir ci-dessus, col. 1829.

II. Théologiens anciens. — Les textes importants d'Alexandre de Halès et d'Albert le Grand sont cités col. 1849 et 1850. Voici les principaux passages de saint Thomas : Sur la nécessité d'une révélation divine pour qu'il y ait foi proprement dite, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. X, art. 4, ad 1um et 3um; *In III Sent.*, dist. XXV, q. II, a. 1, solut. 1, et ad 1um et 2um; *De veritate*, q. XIV, a. 11 et ad 1um et 2um. Voir ci-dessus, col. 1857, 1869, 1906. — Sur la révélation immédiate : *Ibid.*, et *De veritate*, q. XVIII a. 3, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXI, a. 5. Voir ci-dessus col. 1851 sq. Sur l'axiome *Facienti....* : *In II Sent.*, dist. XXVIII, q. I, a. 4, ad 4um; *Cont. Gent.*, l. III, c. CLIX. Voir col. 1853 sq. Sur les rapports entre la foi explicite et la foi implicite : *In III Sent.*, dist. XXV, q. II, a. 1, sol. 1 et ad 1um et 2um. Voir col. 1854 sq. Sur la nécessité de la foi explicite au Christ : *De veritate*, q. XIV, a. 11, ad 5um, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, a. 7, ad 3um. Voir ci-dessus, col. 1856.

Théorie de S. Thomas sur l'enfant venant à l'âge de raison. Exposé par le P Hugueny : voir ci-dessus, col. 1863 sq. Les deux interprétations principales et opposées de Capréolus, voir col. 1865 et de Cajétan, voir col. 1866. A la seconde se rattachent la plupart, comme Médina, voir col. 1870 sq.; Bañez, col. 1874 et 1876; Gonet, col. 1879, Billuart, 1881. — Les anciens thomistes donnent cette théorie de saint Thomas comme probable et non pas certaine : ainsi Capréolus, voir col. 1865; Soto, col. 1867; Cano, col. 1869; Médina, col. 1871, où à la suite de Durand, de Victoria et de Cano il admet qu'à l'enfant ayant fait son possible, Dieu peut différer la grâce de la foi, ce que Suarez développe, col. 1860; Bañez : « On ne peut rien avoir de certain » col. 1873; Aguirre, col. 1884; Aragon, col. 1886. A partir des *Salmanticenses*, col. 1879 et de Gonet, *ibid.*, les thomistes plus récents soutiennent la théorie comme certaine, dans ses deux parties, excepté Billuart, col. 1882. Suarez en a critiqué les deux parties, col. 1887 sq.; Lugo semble l'admettre, col. 1890; Schiffini ne peut se l'expliquer, *ibid.*, Avec Suarez, col. 1893, nous ne la tenons que dans un cas, où elle est certaine, savoir, si l'enfant est à l'article de la mort, voir *ibid.*

III. Écrivains modernes. — Janvier Bucceroni, S. J., *Commentarius de auxilio sufficienti infidelibus data*, etc., In-12 de 74 pages, Louvain, 1884; Antoine Fischer (depuis, cardinal-archevêque de Cologne), *De salute infidelium commentatio, ad theologiam apologeticam pertinens*, in-8°, de 76 pages, Essen, 1886; Louis Capéran, *Le problème du salut des infidèles, essai historique*, in-8° de 550 pages, Paris, 1912; *Le problème du salut des infidèles, essai théologique*, in-8° de 112 pages, Paris, 1912. On trouvera dans ces deux ouvrages une copieuse bibliographie surtout des ouvrage plus récents.

S. Harent, S. J.

INFIDÉLITÉ. — I. Définition. II. Formes. III. Causes. IV. Gravité. V. Conséquences.

I. Définition. — Toute faute contre la foi n'est pas nécessairement un péché d'infidélité. Les imprudences, telle la lecture des livres hérétiques, qui mettent la foi en danger, les paresses, les négligences, les ignorances voulues qui entravent son activité et son développement, les lâches et hypocrites silences, qui la dissimulent alors qu'on devrait la manifester fièrement, peuvent être des péchés graves d'action ou d'omission. Voir Foi, t. VI, col. 313 sq. Cependant directement et par eux-mêmes ces actes ne détruisent pas la foi.

Or, l'infidélité est caractérisée par l'*absence* ou la *destruction* de la vertu infuse de foi (*habitus fidei*).

II. Formes. — L'infidélité peut donc se rencontrer avant ou après la possession de la foi. *Avant*, elle est *matérielle* ou *formelle*, selon que son absence est due à une ignorance invincible, *infidelitas mere negativa*, voir col. 1727, ou à une ignorance volontaire et coupable, *infidelitas privativa*. — *Après*, elle est un reniement de la croyance, *infidelitas positiva*.

1° L'infidélité *purement négative, matérielle, antécédente* est celle des païens, à qui le Christ n'a pas été prêché, ou qui n'en ont entendu parler que d'une manière insuffisante ou inexacte. Elle n'implique aucune mauvaise volonté, elle n'est donc pas coupable. Voilà pourquoi l'Église a condamné la 68e proposition de Baius disant : « L'infidélité purement négative est un péché dans ceux à qui le Christ n'a pas été prêché », proposition condamnée par saint Pie V, le 1er octobre 1567. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 1068; voir Baius, t. II, col. 97-99. — 2° L'infidélité *antécédente et formelle*, dite *déficiente* ou *privative*, au sens latin du mot *privativa* qui indique l'absence d'une qualité qu'on devrait posséder, est constituée par le refus conscient et volontaire d'adhérer aux vérités révélées ou même de s'enquérir d'elles, bien que l'on reconnaisse avoir l'obligation certaine de s'en préoccuper. Elle procède d'une opposition systématique, qui avant examen dresse en l'esprit une fin de non-recevoir devant toute pénétration de la foi : soit qu'elle nie la possibilité d'une révélation divine, comme il arrive aux adeptes du matérialisme, du positivisme, du déisme, du monisme et de toutes les manières d'incrédulité ou d'irréligion; — soit qu'elle repousse seulement le fait et le droit de la révélation chrétienne, et c'est le cas des païens, des juifs, des mahométans. Elle peut encore provenir de la nonchalance, de la paresse, de la frivolité, des passions qui, détournant l'homme de l'effort nécessaire pour connaître la révélation et en étudier les preuves, le laissent volontairement dans les ténèbres de son ignorance.

Certes, une telle ignorance, vu sa malice, serait gravement coupable. Elle le serait moins sans doute que l'opposition systématique, dont nous avons parlé dans le premier cas. Elle peut coexister en effet avec l'intention vague et générale d'admettre la vérité, si quelque jour celle-ci apparaissait avec une clarté suffisante. A cause de cela de Lugo, *De fide*, disp. XX, sect. VI, n. 175, se refuse à la noter d'infidélité. Cependant par le fait de sa mauvaise volonté l'homme, qui se refuse de la sorte à ouvrir les yeux à la lumière, demeure privé de la foi : il est donc réellement un infidèle et d'une infidélité antécédente et formelle.

3° Enfin l'*infidélité positive*, à la différence des précédentes, qui sont antérieures à la réception de la vertu infuse de foi, détruit cette dernière quand elle existe. Elle implique donc de la part d'un baptisé une apostasie plus ou moins complète. Voir t. I, col. 1602. Ce mode d'infidélité comporte divers degrés, qui sont comme les espèces d'un même genre : 1. La foi reçue au baptême peut se perdre d'abord par la négation volontaire des *motifs de crédibilité*, négation qui sape par la base toutes les croyances. Une telle *incrédulité* est le fruit de l'athéisme, quand elle ose nier l'existence même de Dieu; elle découle du monisme matérialiste ou idéaliste, quand elle identifie Dieu avec le monde; elle est la conséquence du rationalisme ou du déisme, quand elle déclare que Dieu ne peut pas ou ne veut pas communiquer avec les hommes et leur enseigner des vérités surnaturelles. — 2. La foi peut encore être anéantie dans une âme par le refus d'admettre le *souverain motif* de notre croyance, c'est-à-dire l'autorité de Dieu, le droit du témoin divin d'être cru sur parole. Cette *impiété* est le fait de toutes les sectes imprégnées de manichéisme. Leur dualisme en effet attribue la révélation au « mauvais Principe », éternel et nécessaire de l'Ancien Testament, comme au « bon Principe » du Nouveau Testament. Bien plus, tout l'enseignement, sur lequel reposent l'Église et les sacrements, serait, à les entendre, l'œuvre de « l'auteur du péché ». — On retrouve la même erreur monstrueuse dans l'absurde doctrine calviniste des « mensonges divins », corollaire de la prédestination *ante prævisa merita*. — 3. La négation, destructive de la vertu infuse de foi, porte en d'autres cas sur *l'objet à croire*. Négation totale chez le chrétien qui abandonne l'Église et adhère complètement à une fausse religion, par exemple, en se faisant bouddhiste; — négation partielle chez celui qui, blasphémant la divinité du Christ, s'attache à la doctrine des mahométans et même des spirites. On tombe dans cette infidélité *doctrinale* en rejetant l'une quelconque des vérités contenues dans l'Écriture et la tradition ou définies par l'Église. — 4. Enfin, on peut s'attaquer *à la règle même de la croyance* instituée par Dieu, c'est-à-dire à l'Église enseignante. Nier son autorité et se dresser contre elle par une désobéissance formelle et volontaire à ses définitions infaillibles en matière de foi est une infidélité, qui porte le nom d'*hérésie*. Voir ce mot, t. VI, col. 2208 sq.

III. Causes. — Outre les causes déjà indiquées, aveuglement volontaire, paresse, frivolité, etc., la sainte Écriture en note beaucoup d'autres. En voici quelques-unes : le *luxe* et l'*avarice* des mauvais riches, Luc., XVI, 27-31, la *peur de la lumière* chez ceux dont les œuvres sont mauvaises, Joa., III, 19, l'*ignorance* et l'*aveuglement* de l'esprit, conséquences de la corruption du cœur, Eph., IV, 18, en un mot, tous les vices des païens. I Tim., I, 19. A son tour saint Thomas signale l'*orgueil*, qui refuse de s'incliner devant la règle de foi, et la *vaine gloire*, qui provoque les innovations présomptueuses, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. X, a. 1, ad 3um, la *cupidité*, q. XI, a. 1., ad 2um, les ivresses de *l'imagination* qui s'attache opiniâtrement à ses fantômes, *ibid.*, ad 3um, tandis que les vices de *gourmandise* et de *luxure* absorbent à tel point la sollicitude de leurs victimes, qu'elles en demeurent hébétées en face de la vérité : c'est l'aveuglement de l'esprit, qui joint à l'entêtement de la vanité conduit aux pires erreurs contre la foi, q. XV, a. 1 et 3; et tout cela résulte plus ou moins directement de la *haine* de Dieu, q. XXXIV, a. 2. ad 2um. Bref, l'infidélité est d'ordinaire l'aboutissant et le triste couronnement de tous les autres péchés.

IV. Gravité. — Voilà pourquoi le péché d'infidélité apparaît à saint Thomas comme le plus grave de tous les péchés, si l'on excepte la haine directe de Dieu, car « un péché est d'autant plus grave qu'il nous sépare davantage de Dieu. Or, l'infidélité nous en éloigne autant qu'il est possible, » *Ibid.*, q. X, a. 3. Il a pour effet de détruire le fondement même sur lequel repose toute justification, q. LXII, a. 7, ad 3um, de sorte que la conversion de l'infidèle (qui l'est volontairement) devient extrêmement difficile.

Cependant le péché d'infidélité comporte divers degrés de malice. Ceux-ci varient suivant le point de vue, d'où on le considère : 1° Au point de vue de l'*extension*, c'est-à-dire du nombre des vérités absentes ou niées et des erreurs professées, l'infidélité des païens, nous dit saint Thomas, est plus vaste que celle des juifs, et l'infidélité des juifs est plus vaste que celle des hérétiques. Mais ajoute-t-il, q. X, a. 6, la culpabilité ne suit pas la même progression. En effet, chez les infidèles, qui n'ont en aucune manière été évangélisés, la foi est simplement absente : c'est un dommage pour eux, ce n'est pas une faute. Le païen n'affirme et ne nie rien au sujet des vérités révélées.

Il les ignore. Il ne peut donc porter sur elles un jugement. Or, la négation constitutive de toute infidélité réelle et formelle, donc coupable, revêt toujours la forme d'un jugement. Voir HÉRÉSIE. II. PROBLÈME MORAL. t. VI, col. 2215. « Si l'on *s'abstenai* d'adhérer à un point de foi, non par refus de croire ni par doute, mais par fatigue intellectuelle, par frivolité, par crainte des conséquences pratiques, l'on ne jugerait et ne nierait pas; l'on ne pécherait pas contre la foi, mais contre quelque autre vertu; l'on ne serait formellement et intellectuellement ni hérétique, ni infidèle. » J. Didiot, *Vertus théologales*, p. 250. Ceci au point de vue théorique, car cet état de pure abstention est pratiquement difficile à tenir : en fait, il se complique d'ordinaire d'un doute conscient et positif. Lorsqu'au regard des propositions de foi l'on affirme : « ceci est probable seulement » ou « ceci est douteux » ou « ceci est faux », on contredit à la certitude objective que possède nécessairement un témoignage divin, ainsi qu'à la certitude subjective requise pour un acte de foi : on devient dès lors coupable d'infidélité, à l'un quelconque de ses degrés.

2° Au point de vue de l'*intensité*, c'est-à-dire de la résolution consciente et opiniâtrément voulue de rejeter le dogme divin, l'hérétique détruisant en son âme la vertu de foi, qu'il a reçue au baptême, pèche plus gravement que le juif. Celui-ci, à son tour, ayant connu dans l'Ancien Testament la figure de l'Évangile, mais ayant corrompu en ses commentaires erronés le sens de cette première révélation, est plus coupable que le païen, qui n'a en aucune manière reçu la bonne nouvelle de la foi. C'est pour cela que saint Thomas conclut : l'hérésie est la pire des infidélités, *simpliciter loquendo infidelitas hæreticorum est pessima*. IIa-IIæ, q. x, a. 6.

V. CONSÉQUENCES. — 1° Sous ses diverses formes l'infidélité entraîne des conséquences funestes pour les individus et pour les nations.

Elle inspire à ses adeptes le mépris des vérités surnaturelles, leur inocule un satanique esprit de révolte contre l'autorité divine et par suite contre toute autorité légitime. Elle est source de blasphèmes et d'idolâtries païennes; elle conduit aux superstitions judaïques et autres; elle prive les chrétiens de la grâce des sacrements; bien plus elle favorise ou prêche ouvertement le dévergondage des mœurs, comme en témoigne l'histoire des hérésies.

D'autre part, il est arrivé maintes fois aux infidèles de toute catégorie de troubler la paix sociale. Animés d'un zèle malsain, ils veulent entraver la propagation de la foi chrétienne ou en détourner les hommes. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. x, a. 3. Ils tentent de les scandaliser par leurs blasphèmes, leurs mensonges, leurs calomnies, de les séduire par tous moyens de persuasion justes ou injustes, de les terroriser par des persécutions violentes. *Ibid.*, a. 8. Ils sèment la discorde au sein des nations. *Ibid.*, q. XII, a. 1, ad 2um. Si l'aveuglement de leur esprit a été la suite logique de la corruption de leur cœur, *Ibid.*, q. XV, a. 1-3, leurs suggestions et enseignements en retour, libérant les passions du frein religieux, déchaînent les égoïsmes qui ébranlent la société jusque dans ses fondements. Toutes ces choses se vérifient de nos jours comme au moyen âge.

On comprendra donc qu'en un État chrétien les pouvoirs publics, qui ont conscience de leur responsabilité, interviennent. Il est plus grave en effet et plus préjudiciable au bien général du peuple « de corrompre la foi que d'altérer les monnaies, » dit saint Thomas. *Ibid.*, q. XI, a. 3. Si donc les faussaires et autres malfaiteurs sont punis à juste titre, les princes ont le devoir et le droit de punir les hérétiques. C'est une question d'hygiène sociale. Et saint Thomas allègue le passage suivant de saint Jérôme : « Il faut retrancher les chairs corrompues et chasser de la bergerie les brebis galeuses, de crainte que la maison entière, l'ensemble, le corps, les troupeaux ne soient infectés, gâtés, gangrenés et en périssent. Arius en Alexandrie ne fut qu'une étincelle; mais, parce qu'on ne l'a pas étouffée aussitôt, l'univers entier a été ravagé par sa flamme. » Les troubles interminables suscités par l'arianisme sont un exemple du danger social de l'infidélité.

Pour conjurer un tel péril et protéger les chrétiens contre les sévices des mécréants, continue saint Thomas, il fut donc juste de prêcher des croisades, « non pour contraindre les infidèles à croire, puisque si les chrétiens étaient victorieux et ramenaient leurs ennemis en captivité, ils leur laissaient la liberté de croire, si cela leur plaisait, mais pour contraindre les infidèles à ne pas faire obstacle à la foi. » *Ibid.*, q. x, a. 8. Enfin, c'est par une semblable mesure de protection et de prudence que l'Église interdit à ses enfants de demeurer en relation avec les hérétiques et les écarte de sa société par l'excommunication. *Ibid.*, a. 9.

2° *Conséquences d'ordre pratique.* — 1. *Pour l'infidèle :* sa situation canonique est ou sera définie aux mots APOSTASIE, HÉRÉSIE, MARIAGE. — 2. *Pour le baptême de ses enfants.* Voir BAPTÊME DES INFIDÈLES, t. II, col. 341-355. Il est utile de citer sans commentaires les articles du nouveau Code de droit Canonique, qui concernent ce point.

Can. 750. § 1. Infans infidelium etiam invitis parentibus, licite baptizatur, cum in eo versatur vitæ discrimine ut prudenter prævideatur moriturus antequam usum rationis attingat.

§ 1. Il est licite de baptiser un enfant d'infidèle, même malgré ses parents, lorsqu'il se trouve en un tel péril de mort, que l'on prévoie en toute prudence qu'il mourra avant d'avoir l'usage de sa raison.

§ 2. Extra periculum mortis, dummodo catholicæ ejus educationi cautum sit, licite baptizatur :

§ 2. Hors le cas de péril de mort, à condition d'avoir pourvu à son éducation catholique, il est permis de baptiser un enfant d'infidèles :

1° Si parentes vel tutores, aut saltem unus eorum, consentiant.

1° Si ses parents ou tuteurs, ou du moins l'un d'entre eux, y consentent.

2° Si parentes, id est pater, mater, avus, avia vel tutores desint, aut jus in eum amiserint vel illud exercere nullo pacto queant.

2° Si ses parents, c'est-à-dire son père, sa mère, son grand-père, sa grand'mère ou ses tuteurs n'existent plus, ou s'ils ont perdu tout droit sur lui, ou s'ils ne peuvent plus en aucune manière exercer leur droit.

La même règle vaut pour les enfants des hérétiques.

Can. 751. Circa baptismum infantium duorum hæreticorum aut schismaticorum, aut duorum catholicorum, qui in apostasiam vel hæresim vel schisma prolapsi sint, generatim serventur normæ in superiore canone constitutæ.

Par rapport au baptême des enfants de deux hérétiques ou schismatiques, ou de deux catholiques, qui seraient tombés dans l'apostasie ou l'hérésie ou le schisme, on observera, d'une manière générale, les règles établies dans le canon précédent.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. X-XXXIV; De Lugo, *Disput. scholast. de fide*, disp. XVIII; Bouquillon, *Tract. de virtutibus theologicis*, l. I. *De fide*, part. III; J. Didiot, *Vertus théologales*, théorèmes, XLIII-LXV; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 1910, t. I, n. 413, 414; Billot, *De virtutibus infusis*, t. I, thes. XXIII.

E. TAMIRY.

INGUIMBERT (dom Malachie d'), de l'ordre de Cîteaux, évêque de Carpentras, où il naquit le 26 août 1683, et mourut le 6 septembre 1757. Après avoir terminé ses études chez les jésuites de sa ville natale, Joseph-Dominique d'Inguimbert entra en 1698 dans l'ordre des frères prêcheurs. Quatre ans plus tard, il

était à Paris au couvent de la rue Saint-Jacques et obtenait de ses supérieurs l'autorisation de se consacrer aux missions de l'Amérique; mais, au moment de s'embarquer, il tomba gravement malade. Force lui fut donc de revenir à Paris où il fut ordonné prêtre. Peu après il fut envoyé au couvent de Carpentras d'où il alla à Rome, puis à Florence, où le grand-duc de Toscane lui confia la chaire de théologie dogmatique à l'université de Pise. Ce fut alors qu'il se décida à embrasser une vie religieuse plus austère et se retira à la trappe de Buon-Solazzo. Benoît XIII donna son consentement à ce changement, et Joseph-Dominique d'Inguimbert fit profession de la règle cistercienne, le 2 août 1715, recevant alors le nom de dom Malachie. Il fut bientôt maître des novices, professeur de théologie; puis on l'envoya porter la réforme à l'abbaye de Casamari. Mais il ne tarda pas à rentrer à son premier monastère. De 1719 à 1721, il enseigna la théologie au lycée de Florence et ensuite devint supérieur du séminaire de Pistoie. En 1723 le cardinal Albani le fit venir à Rome, le chargeant d'écrire la vie de Clément XI, son oncle. Dom Malachie, dès l'année suivante, se brouilla avec son protecteur qui l'accusait à tort d'avoir communiqué à la cour de France et au Père Quesnel divers documents sur la bulle *Unigenitus*. Cependant le pape lui ordonna de rester à Rome et lui accorda quelques bénéfices. Le cardinal Corsini le choisit alors comme son théologien et son bibliothécaire. Devenu pape sous le nom de Clément XII, il combla dom Malachie de faveurs, le nomma abbé cistercien, consulteur du Saint-Office et archevêque titulaire de Théodosie. En 1735 enfin il le choisit pour évêque de Carpentras. Aussitôt après cette nomination, dom Malachie d'Inguimbert, malgré les instances du pape, se mit en route pour son évêché qu'il gouverna avec la plus grande sollicitude. Il fit construire dans sa ville épiscopale un grand hôpital, et l'enrichit d'une magnifique bibliothèque. Pendant son séjour en Italie, il publia divers ouvrages parmi lesquels nous mentionnerons : *Specimen catholicæ veritatis, cui athæi, pseudopolitici, circa quamcumque sectam indifferentes, religionis contemptores, dubiæ fidei et critices intemperantiores auditores velamina prætendere nituntur, exhibitum a Fr. Malachia d'Inguimbert, M. O. C., regiæ celsitudinis Cosmi III magni Etruriæ ducis theologo, atque primum in universitate Pisana, tum in lycæo Florentino theologiæ professore*, in-4°, Pistoie, 1722; *Genuinus character reverendi admodum in Christo Patris D. Armandi Johannis Buttilierii Rancæi abbatis monasterii B. Mariæ Domus Dei de Trappa; ibique primigenii spiritus ordinis Cisterciensis restitutoris et pristinorum usuum cultoris indefessi; expressus ex variis, quæ animum ipsius primum mundo, tum Deo servientis optime ostendunt*, in-4°, Rome, 1718; *Vita di Arm. Giov. Le Bouthillier di Ranse, abate regolare e riformatore del monastero della Trappa, della stretta osservanza cisterciense, corretta, ampliata e ridotta in miglior forma da F. Malachia d'Inguimbert*, in-4°, Rome, 1725 : dans ces deux ouvrages l'auteur s'applique à défendre l'abbé de Rancé contre ceux qui l'accusaient d'avoir pactisé avec les jansénistes et de s'être montré l'ennemi des droits du Saint-Siège; il traduisit en outre en italien le commentaire sur la règle de saint Benoît et le traité de la sainteté et des devoirs de la vie monastique du célèbre réformateur de la Trappe : *La regola di san Benedetto tradotta e spiegata secondo il suo vero spirito*, 3 in-4°, Rome, 1722; *La teologia del chiostro, overo la santita e le obligazione della vita monastica*, 2 in-4°, Rome, 1731; *Septimaniæ historiæ libri VIII*, in-8°, Rome, 1734, réimpression de l'histoire de l'abbaye de Septimo avec préface, notes et observations de dom Malachie d'Inguimbert; *Trattato teologico dell'autorita ed infallibilita del papa*, in-fol., Rome, 1731, traduction faite sur l'ordre du pape de l'ouvrage du bénédictin dom Petit-Didier, auquel il ajouta une longue dissertation sur les *caractères de l'erreur dans les défenseurs de Jansénius et de Quesnel; Ven. servi Dei D. Bartholomæi a Martyribus opera omnia*, 2 in-fol., Rome, 1735.

Barth. Aug. Magy, S. J., *Oraison funèbre de messire dom Malachie d'Inguimbert, archevêque et évêque de Carpentras*, in-12, Avignon, 1764; M. Seguin de Pazzis, *Éloge en forme de notice historique de M. d'Inguimbert*, in-8°, Carpentras, 1805; H. d'Olivier-Vitalis, *Notice historique sur la vie de M. d'Inguimbert*, in-4°, Carpentras, 1812; Fabre de Saint-Véran, *Mémoire sur la vie et les écrits de M. d'Inguimbert*, in-18, Carpentras, 1860; abbé Ricard, *Histoire de Mgr d'Inguimbert*, in-8°, Cavaillon, 1867; dom Bérengier, *Vie de dom Malachie d'Inguimbert de l'ordre de Cîteaux, archevêque-évêque de Carpentras*, in-8°, Avignon, 1888.

B. Heurtebize.

ININGER Frédéric, philosophe et théologien allemand, naquit à Munich le 20 septembre 1640, fut admis le 5 octobre 1656 dans la Compagnie de Jésus, enseigna successivement la grammaire, les humanités et la philosophie à Munich, puis à l'université d'Ingolstadt, et fut demandé ensuite au scolasticat de Dillingen comme professeur de théologie. Il a laissé un grand nombre de thèses largement développées en vue des soutenances publiques : *De visione Dei*, Inspruck, 1696; *De causis humanæ justificationis, ibid.*, 1679; *De dominio ejusque speciebus* Dillingen, 1680; *De restitutione, ibid.*, 1680; *De injuriis et de restitutione in specie, ibid.*, 1681; *De sacramentis in genere, ibid.*, 1682. Il allait publier divers traités théologiques et vraisemblablement son traité sur la physique d'Aristote, lorsqu'il fut chargé de gouverner les collèges de Constance et de Dillingen, puis la province de l'Allemagne du Nord, de 1693 à 1695. Visiteur de la province d'Autriche, en 1695, il succomba à la tâche et mourut à Varasdin le 25 mars 1696.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^ie de Jésus*, t. IV, col. 615-617; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1011.

P. Bernard.

INJURE. — 1° *Notion, exemples, malice.* — En latin, ce n'est pas le terme *injuria* dont la signification est plus étendue, mais *contumelia* qui désigne la même chose que notre mot français « injure ». L'injure est une atteinte injuste portée ouvertement à l'honneur ou au respect dus au prochain. A la différence de la détraction qui dénigre autrui, en son absence, l'injure l'attaque en face; la calomnie et la médisance ruinent dans les esprits la bonne opinion qu'on en a, l'injure va à l'encontre des témoignages extérieurs d'estime sur lesquels sa dignité ou son mérite lui permettent de compter. Celui qui essuie quelque outrage est supposé tout entendre, tout voir; puisqu'il est dans la nature de l'injure qu'elle soit jetée à la face. Même absent corporellement, il est encore censé présent d'une présence morale, si l'insulte atteint en quelque sorte les choses, images ou personnes qui le représentent. Il en est de même quand une injure proférée devant d'autres doit immanquablement venir à sa connaissance. Faut-il conserver le nom d'injures à des conversations, à des articles de journaux pleins de mépris pour quelqu'un, lorsqu'on estime qu'ils seront toujours ignorés de lui? On peut en douter théoriquement; d'ordinaire et en pratique on les regarde comme de véritables insultes.

L'injure est tantôt un outrage positif, tantôt le refus d'une marque d'honneur qui s'impose. On la profère en paroles et par tous les actes significatifs du mépris. Propos blessants, invectives, allusion à quelque difformité physique, à son indigence, à des fautes commises, opprobre jeté sur sa famille, rail-

lerie et persiflage, qui dira toutes les inventions d'un cœur méchant, propres à rendre quelqu'un ridicule, à le faire rougir devant les autres ou à le remplir d'amertume? « Homme du diable », criait Séméi à David, en lui jetant des pierres. II Reg., XVI, 5, 6, 7. « Ami des publicains et des pécheurs, buveur de vin, Samaritain, possédé du démon », allaient répétant les juifs qui insultaient Jésus. Luc., VII, 34; Joa., VIII, 48. Tels sont quelques exemples d'injures tirés des saints Livres.

Toute injure blesse évidemment et en premier lieu la charité envers le prochain. Dieu sait la peine cuisante que des propos injurieux ou des actes de mépris peuvent lui causer. « Les coups de fouet, dit la sainte Écriture, meurtrissent, mais les coups de langue brisent les os. » Eccli., XXVIII, 21. L'injure viole en outre la vertu de justice; car chacun peut prétendre aux témoignages d'estime où de respect qu'on accorde aux gens de sa condition ou de son mérite, chacun a le droit tout au moins de n'être pas méprisé. Et tel est le prix de l'honneur qu'on le regarde dans les milieux honnêtes comme préférable aux biens de la fortune. Maligne dans ses effets, l'injure l'est autant dans sa source. Saint Thomas nous dit qu'elle procède immédiatement de la colère. L'orgueil, enclin à s'élever au-dessus des autres, porte naturellement à les mépriser et se répand aisément en injures contre eux; mais c'est la colère pourtant qui y recourt comme au moyen de vengeance qui s'offre d'abord : *nulla enim vindicta est irato magis in promptu quam inferre contumeliam. Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. LXXII, a. 4.

2° *Gravité.* — L'injure est un péché grave de sa nature, *ex genere suo. Qui dixerit fratri suo : Fatue, reus erit gehennæ ignis.* Matth., v, 22. Elle constitue donc une faute mortelle quand, proférée avec réflexion, elle blesse notablement quelqu'un dans son honneur. On juge du fait non seulement en pesant les propos et les faits injurieux, mais encore en tenant compte de la qualité des personnes, d'une part l'offensé de l'autre l'insulteur. L'injure revêt une malice toute spéciale et devient aisément grave, si elle atteint les parents, les maîtres, les supérieurs, toute personne, en un mot, envers qui la piété oblige.

L'injure simple admet cependant une légèreté de matière. On regarde comme véniielles les injures qu'échangent entre eux dans la langue verte des hommes ou des femmes de bas étage, ou parce que ceux qui les profèrent n'ont pas au fond tant de mépris, ou parce que ceux qui les entendent les attribuent à l'emportement ou à une mauvaise éducation. On excuse aussi de faute mortelle les parents ou les maîtres qui qualifient leurs enfants ou leurs élèves en termes irrespectueux, blessants; on les excuse même de tout péché, si par là, ils se proposent uniquement de corriger leurs défauts, bien que ce ne soit pas là un système d'éducation recommandable. Sont rarement graves des paroles injurieuses dites en l'absence de ceux qu'elles visent, à moins qu'on ne veuille qu'elles soient rapportées ou qu'on ne prévoie qu'elles le seront certainement. Innocent tout à fait est l'amusement qui consiste à plaisanter quelqu'un de ses légers défauts ou travers, mais sans aucune arrière-pensée de mépris, sans danger non plus qu'il s'en irrite, en conçoive une peine sérieuse, dût-il en rougir un peu. Pratiqué entre amis, dans le seul but de se récréer, ce peut être un acte de la vertu d'eutrapélie. Il est vrai que la charité et la prudence demandent qu'on ne pousse pas ce jeu trop loin. S'il arrive que quelqu'un se fâche ou s'affecte beaucoup d'une plaisanterie plutôt inoffensive, ce sera le fait uniquement de son caractère pointilleux, étroitesse d'esprit de sa part; et la faute du taquin qui a provoqué, si faute il y a, ne pourra assurément être dite mortelle.

3° *Support.* — Saint Thomas pose en principe la nécessité de la patience vis-à-vis du mal non seulement qu'on nous fait, mais encore qu'on dit contre nous. Et il cite à propos la parole des Psaumes : « Et moi, je suis comme un sourd, je n'entends pas; je suis comme un muet qui n'ouvre pas la bouche. » Ps. XXXVII, 14. Il montre ensuite que le devoir du support consiste avant tout dans une attitude à garder dans son âme, *præcepta patientiæ sunt in præparatione animi habenda.* Nous devons être toujours prêts à faire au besoin ce que le Seigneur a prescrit : « Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore l'autre. » Matth., v, 39. Mais si la disposition intérieure s'impose sans exception possible, on ne peut en dire autant du fait extérieur de présenter l'autre joue, *non tamen (homo) hoc semper tenetur facere actu.* Et la réponse vaut, que nous soyons en butte à des actes de violence ou à des paroles outrageantes. Nous devons nous tenir constamment prêts à supporter les injures qu'on profère contre nous, si c'est expédient. C'est une loi, mais qui souffre des exceptions. Il est nécessaire de repousser une insulte, en deux circonstances tout particulièrement, quand l'intérêt de l'insulteur exige qu'on arrête son audace, qu'on lui enlève le désir de récidiver, et lorsque, en tolérant une attaque personnelle, nous compromettrions le bien du grand nombre. Obligés de maintenir l'audace d'agresseurs, nous devons cependant user de beaucoup de modération, agir par un motif de charité vraie et non pour venger notre honneur blessé, *propter officium charitatis, non propter cupiditatem privati honoris.* Enfin, après ces réserves, saint Thomas conclut par un éloge du silence, non d'un silence méprisant et plutôt provocateur, mais d'un silence patient qui ne tient pas tête à l'homme en colère : *si aliquis taceat, volens dare locum iræ, hoc est laudabile. Sum theol.*, II^a II^{ae}, q. LXXII, a. 3.

4° *Réparation.* — Celui dont l'injure a fait perdre au prochain son honneur, a le devoir de le lui rendre et de réparer tous autres dommages qui ont résulté et qu'il avait prévus au moins confusément. Réparant, on devra tenir compte de la nature de l'insulte et de la qualité de la personne offensée. Il y a obligation grave de faire réparation d'honneur si l'injure fut notable, et publiquement lorsqu'elle fut publique Quant à la manière de la faire disparaître, elle diffère selon qu'il s'agit d'un inférieur, d'un égal ou d'un supérieur. D'une manière générale, on l'efface par des témoignages non équivoques d'estime ou de respect, appropriés à la condition des personnes. Les moralistes ont noté divers moyens employés pour donner satisfaction aux gens atteints dans leur honneur : les saluer amicalement, en les prévenant même, les entretenir avec cordialité, les visiter chez eux, les inviter à sa table, leur présenter des excuses par un tiers ou leur demander soi-même pardon. Une demande de pardon est une réparation d'honneur recevable dans tous les cas; elle n'est obligatoire que si la partie lésée l'exige à l'exclusion de toute autre pour une injure grave. Cependant on n'est pas en droit de l'attendre de supérieurs ou de maîtres vis-à-vis de leurs sujets, serviteurs ou élèves, ceux-ci devront se contenter de marques d'une particulière bienveillance. Généralement on est exempt de l'obligation de faire amende honorable, lorsque l'offensé tient quitte de tout, s'il a eu recours à l'action des tribunaux, s'il a tiré personnellement vengeance, ou dans le cas où les injures furent réciproques.

S. Thomas, *Sum. theol*, II^a II^{ae}, q LXXII, a. 1-4; S. Alphonse de Liguori, *Theol. moralis*, l. III, n. 966, 984-

990; C. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, t. I, part. II, tr. VIII, c. III, n. 1210-1216, Rome, 1885; Gury-Ballerini, *Compendium theol. moralis*, t. I, *De præceptis Decalogi*, pr. VIII, c. III, n. 462-464, Rome, 1887; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, part. I, l. II, n. 1188-1190, 1195, Fribourg-en-Brisgau, 1890; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis*, t. III, part. I, c. II, n. 397-400, Paris, 1907; Noldin, *Summa theol. moralis*, t. II, *De præceptis*, part. II, l. VII, n. 662-665, Inspruck, 1911; Sebastiani, *Summarium theol. moralis*, l. II, tit. VIII, c. II, n. 348, Turin, 1918.

A. Thouvenin.

INNOCENCE (Etat d'). — 1° *Ce qu'il fut dans le premier homme.* — L'état d'innocence était celui de nos premiers parents avant la chute. Entendons par là plus et mieux qu'une simple exemption de faute. Sortant des mains du créateur, quelque condition que Dieu lui ait faite, l'homme ne pouvait être coupable. Son état comportait, en outre, la justice surnaturelle ou la grâce sanctifiante et le don d'une nature parfaitement intègre, toute une somme de dispositions et de secours propres à le maintenir dans la félicité de l'innocence première. On indique cet ensemble, sans équivoque possible, par une autre désignation assez commune : état d'innocence et de sainteté. Le premier homme fut-il élevé à l'état surnaturel, et la grâce sanctifiante avec son cortège de vertus, lui fut-elle octroyée dès l'instant de sa création? Le concile de Trente s'est défendu de trancher cette question discutée entre théologiens. Cependant l'opinion de saint Thomas a depuis longtemps prévalu, et c'est une doctrine communément admise qu'il faut appliquer à Adam ce que saint Augustin a écrit au sujet des anges : *Deus simul erat in eis et condens naturam et largiens gratiam. De civitate Dei*, l. XII, c. IX. Divers dons ensuite et pour l'âme et pour le corps remédiaient aux défectuosités et lacunes de la nature envisagée dans ses éléments essentiels et nécessaires, ou dans sa condition présente. Nommons l'exemption de l'ignorance et de l'erreur, la préservation de la convoitise, l'immunité vis-à-vis de la douleur et de la mort et les pures joies du paradis terrestre. Ces prérogatives étaient un surcroît qui intégrait la nature humaine, faisait régner l'ordre et l'harmonie entre ses puissances et l'élevait à la condition du mieux être. Elles avaient, par conséquent, un caractère de grâce; sans faire atteindre l'homme à l'ordre divin, elles le portaient bien au-dessus de sa sphère, d'où le nom de *préternaturelles* que les théologiens leur appliquent. Cette riche dotation était une sorte de trait d'union entre la nature humaine et la grâce élevante; elle procédait de celle-ci comme de sa cause et lui servait d'ornement et de rempart. Bien qu'elle en fût séparable en rigueur de terme, elle ne cessait d'accompagner la grâce accordée au premier homme et ne disparut qu'avec elle par le péché. C'est sans doute ce qui a fait nommer aussi l'état d'innocence, surtout dans les plus anciens documents, l'état d'intégrité. Voir Adam, t. I, col. 369-375.

2° *Ce qu'il eût été dans sa descendance.* — La grâce et les dons préternaturels en Adam forment ce que le IIe concile d'Orange a qualifié de *bonum naturæ*, Denzinger-Bannwart, n. 199, non en ce sens qu'ils découlaient des principes de la nature, mais en tant qu'ils composaient à l'origine la dotation du genre humain et de tous ses individus. En vertu d'une disposition positive de Dieu, ils devaient être transmis à la façon d'un héritage avec la nature même et comme elle par voie de génération. Il y a donc lieu relativement à la postérité d'Adam de parler d'état d'innocence.

Ce n'est point là pure hypothèse ou simple conception théologique. Et d'abord, que la sainteté et la justice du premier homme nous aient été destinées, c'est un point de foi défini : « Anathème à qui prétend qu'il a perdu pour lui seul, et non aussi pour nous, la sainteté et la justice reçues de Dieu, » a déclaré le concile de Trente, sess. V, can. 2. Que le genre humain n'ait connu la mort et les autres peines du corps que par suite de la désobéissance d'Adam, c'est une vérité que le saint concile tient aussi pour incontestable et concédée par les hérétiques eux-même. *Si quis asserit... inquinatum illum per inobedientiæ peccatum, mortem et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animæ, A. S.* D'une manière générale, la prévarication d'Adam l'a tout entier, corps et âme, fait déchoir, *totumque Adam, per illam prævaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum*, sess. V, can. 1; la même cause nous rend esclaves du péché, du démon et de la mort, *servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis*, sess. VI, c. I; nous n'avons pas perdu tout libre arbitre, mais celui-ci demeure affaibli et incliné (au mal), *tametsi in eis liberium arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum. Ibid.* Il y a par conséquent parité dans la condition du premier homme et celle de ses enfants, soit avant, soit après le péché : nous héritons de son malheureux sort, comme nous étions appelés à partager ses prérogatives, et l'étendue des ruines qu'a entraînées sa faute nous permet de mesurer les biens que son obéissance nous eût assurés.

Cette perte de l'intégrité originelle, saint Thomas l'a nommée la blessure de la nature, *vulneratio naturæ. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXV, a. 3. Elle comporte plusieurs plaies particulières, notamment la plaie de l'ignorance. Il importe, si on veut ne pas exagérer celle-ci, de ne point attribuer à la descendance d'Adam le droit à toute la perfection intellectuelle de celui-ci. La création du premier homme à l'âge adulte, sa mission de père et d'éducateur du genre humain, exigeaient qu'il eût une science infuse relativement parfaite. Cette nécessité n'existe pas pour ses fils soumis aux lois de la croissance et du progrès. C'était assez pour eux, d'une pénétration toute spéciale d'intelligence qui leur eût permis, moyennant un exercice normal de leurs facultés, de connaître aisément et sans danger d'erreur la vérité, surtout la vérité d'ordre moral.

S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XCIV-CII; Ia IIæ, q. LXXXV, a. 2; Palmieri, *Tractatus de Deo creante et elevante*, part. II, c. II, a. I, th. XLVIII, LIV; a. 4, th. LXXVIII, Rome, 1878; Scheeben, *Dogmatique*, trad. Bélet, th. IV, § 183, Paris, 1882; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, t. II, tr. VI, sect. II, c. III, a. 3; c. IV, a. 4, Inspruck, 1888; Mazella, *De Deo creante et elevante*, disp. IV, a. 3-66; disp. V, a. 7, Rome, 1908; Pesch, *De Deo creante et elevante*, sect. IV, c. I, a. 3, Fribourg-en-Brisgau, 1908; Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis*, t. I, c. III, a. 2, § 2, 3; a. 3, § 2, Paris, 1911; Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II, *l'homme*, Ire partie, c. II; IIe partie, c. III, Paris, 1911.

A. Thouvenin.

1. INNOCENT Ier (Saint), pape (401-417). Nous savons fort peu de choses sur sa vie antérieurement à son élévation au pontificat. Le *Liber pontificalis* le fait naître à Albe, d'un père nommé lui aussi Innocent. Saint Jérôme, par contre, note, *Epist.*, CXXX, c. 16, *P. L.*, t. XXII, col. 1120, qu'il fut *apostolicæ cathedræ et ejusdem Anastasii successor et filius*, et rien n'indique qu'il ne faille pas prendre le mot *filius* au sens propre. Innocent serait donc le fils et le successeur du pape Anastase (399-401). Étant donnée l'époque, la chose n'a rien en soi d'invraisemblable (le pape Silvère, 536, est le fils du pape Hormisdas, 514-523). On a interprété le renseignement de Jérôme

en disant qu'Innocent était le fils spirituel d'Anastase; l'explication vaut ce qu'elle vaut. Toujours est-il qu'à la mort d'Anastase, Innocent fut unanimement élu pour succéder à celui-ci, et consacré le 22 décembre 401. Sur cette date, voir Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 219.

Le pontificat d'Innocent se place à l'une des époques les plus troublées de l'histoire romaine; de toutes parts les barbares envahissaient l'Occident; l'Italie mal défendue par le faible gouvernement d'Honorius était submergée la première; en 408, Alaric avec ses Goths venait camper sous les murs de Rome, qu'il bloquait étroitement. En proie à une folle terreur, le parti païen, encore puissant dans la capitale, attribua ce déchaînement de calamités à l'abandon de la vieille religion nationale; et demanda l'autorisation de faire des sacrifices publics. Si l'on en croit le païen Zosime, Νέα ἱστορία, v, 41, le pape Innocent aurait laissé s'accomplir cette violation flagrante de la loi de Théodose; d'ailleurs le chrétien Sozomène, *H. E.*, IX, 6, semble bien dire que les sacrifices en question eurent lieu. « L'issue, continue-t-il, montra bien que ce ne fut pas pour le bonheur de la ville. » Serrés de près, les Romains négocièrent une trêve avec Alaric; elle leur fut accordée à condition qu'une ambassade romaine se rendrait à Ravenne, pour amener la conclusion d'une paix définitive entre l'empereur Honorius et le chef barbare. Celui-ci ne désirait rien tant que d'être reconnu par le souverain comme le général des forces romaines enOccident. Le pape Innocent accepta de faire partie de cette délégation. Arrivée à Ravenne, celle-ci se heurta vite aux refus catégoriques du parti qui, à la cour, s'opposait à toute concession. Irrité de ces atermoiements, Alaric marche de nouveau sur Rome, qu'il prend et pille, 24 août 410. A ce moment, le pape était encore à Ravenne, et il n'eut pas la douleur de voir aux mains des barbares la Ville éternelle. La Providence, dit Paul Orose, *Histor.*, VII, 39, avait pris soin de soustraire ce nouveau Lot à la destruction qui englobait un peuple de pécheurs. Innocent ne put rentrer à Rome qu'en 412; il y mourut le 12 mars 417, suivant la donnée du martyrologe hiéronymien préférable à celle du *Liber pontificalis*, qui le fait enterrer le 28 juillet de cette même année. Si le pape Innocent a pu voir les catastrophes qui préludaient en Occident à la destruction définitive de l'empire romain, si Rome eut à connaître, sous son règne, les pires violences, ce pontife a vu se former aussi les premiers linéaments de la monarchie pontificale qui allait remplacer l'empire romain; plus qu'aucun autre pape du Ve siècle, saint Léon excepté, il a contribué à l'établir. Du fait reconnu traditionnellement par toutes les Églises de la primauté romaine,il a su tirer quelques principes très clairs relatifs au rôle que doit jouer l'Église de Rome. Au nom de ces principes, il s'est efforcé d'imposer, au moins à l'Occident, les directives générales qui règleraient pour longtemps, du point de vue romain, la vie catholique. Suivons son action en Occident et en Orient.

I. Son action disciplinaire en Occident. — En Gaule, en Espagne, en Italie, Innocent s'efforce de tout son pouvoir d'établir l'uniformité des règles morales, canoniques, liturgiques. Pour ce faire, il impose partout l'adoption des usages et des règlements romains. Ces usages, il les déclare traditionnels, et dès lors proclame leur droit à s'imposer partout, à l'encontre des coutumes locales qui ne peuvent être, prétend-il, que des déformations de la tradition primitive. C'est ce qui résulte très clairement des trois décrétales à Victrice de Rouen, Jaffé, n. 286; à Exupère de Toulouse, Jaffé, n. 293; à Decentius de Gubbio, Jaffé, n. 311, comme aussi de sa réponse au premier concile de Tolède célébré en 400, Jaffé, n. 292. Les trois premières pièces ont pris place de très bonne heure dans les collections canoniques, dont elles ont constitué le premier noyau. Elles se ressemblent beaucoup, soit par leurs considérants, soit par leurs dispositifs; il y a intérêt à les étudier simultanément.

Toutes sont des réponses à des consultations épiscopales. Des évêques ont été frappés de la divergence qui règne entre les usages ecclésiastiques, de la différence surtout qui existe entre ce qu'ils voient chez eux et ce qu'ils ont vu à Rome au cours d'un pèlerinage à la Ville éternelle. A ces scrupuleux, Innocent répond tout d'abord par des félicitations pour leur zèle à consulter le Saint-Siège. Mieux vaut cette docilité, que le parti pris d'improviser des solutions. Le grand souci de ces évêques devra donc être de faire prévaloir partout les préceptes apostoliques. Transmises directement par le prince des apôtres à l'Église romaine, religieusement conservées par elle, ces instructions s'imposent à l'obéissance de tous : *quod a principe apostolorum Petro romanæ ecclesiæ traditum est, ac nunc usque custoditur, ab omnibus debet servari.* *P. L.*, t. XX, col. 552. Ceci est vrai tout spécialement quand il s'agit des Églises d'Occident qui toutes sont des filles de l'Église romaine. C'est à Pierre ou à ses successeurs que doivent leur origine les chrétientés d'Italie, de Gaule, d'Espagne, d'Afrique, de Sicile, des îles de la Méditerranée. L'Occident en effet n'a pas connu d'autre apôtre que Pierre; l'histoire est là pour le montrer; et dès lors la nécessité s'impose à toutes ces Églises de suivre tout ce que garde l'Église romaine, d'où elles sont dérivées.

Il leur faut donc revenir à l'uniformité romaine en matière de liturgie. Nonobstant la diversité des usages en Occident, le pape voudrait faire accepter partout la manière de faire usitée à Rome (place du baiser de paix, place du *memento* des vivants). Sans doute il est des usages romains, qui sont exclusivement réservés à Rome. La coutume par exemple qu'ont les papes, quand ils célèbrent dans la Ville, d'envoyer à chacun des titres une parcelle de pain consacré *(fermentum)*, se justifie tout à fait dans la capitale; il n'y a pas lieu de la transplanter dans les provinces, où les églises de campagne sont très distantes de la ville épiscopale. *P. L.*, t. XX, col. 556. Mais cette apparente exception ne fait que confirmer la règle générale : agir partout comme l'on fait à Rome. Cela est vrai surtout quand il s'agit de l'administration des sacrements. Trois de ces rites ont une mention spéciale dans la lettre à Decentius : la confirmation, la pénitence, l'extrême-onction. La confirmation ne peut être donnée que par l'évêque, à preuve la mission de Pierre et de Jean en Samarie. Act., VIII, 14-17. Les prêtres, quand ils baptisent, font sans doute une onction avec le saint-chrême; mais non point sur le front, car ceci revient exclusivement à l'évêque. La réconciliation de ceux qui ont été admis à la pénitence se fera régulièrement le jeudi saint. Mais si quelqu'un d'entre eux tombe malade et que son état soit désespéré, il faut l'absoudre *(ei est relaxandum)* en dehors du temps de Pâque, de crainte qu'il ne meure hors de la communion de l'Église, *ne de sæculo absque communione discedat.* Les prescriptions d'Innocent relatives à l'extrême-onction sont fort curieuses et mériteraient une étude attentive. Après avoir rappelé le texte célèbre de saint Jacques, Jac., v, 24, le pape continue : « Il n'est donc pas douteux qu'il faut l'entendre des fidèles malades, lesquels peuvent être oints de l'huile d'onction *(oleo chrismatis)* préparée par l'évêque, et dont l'usage n'est point réservé aux prêtres *(sacerdotibus)*, mais est accessible à tous les chrétiens dans leurs maladies ou celles de leurs proches. D'ailleurs il semble superflu d'ajouter à ce sujet une

question relative au droit des évêques. Il n'est point douteux qu'ils ont les mêmes droits que les prêtres *(presbyteri)*. Le texte scripturaire parle surtout des prêtres, parce que les évêques, empêchés par leurs autres occupations ne se peuvent rendre chez tous les malades. Au reste, si l'évêque juge utile ou convenable d'en aller voir quelqu'un, de le bénir, et de l'oindre du chrême, il le peut faire sans aucun doute, lui qui prépare le chrême. Quant aux pénitents, on ne peut leur conférer cette onction, car c'est une espèce de sacrement, *quia genus est sacramenti*. Ceux, en effet, à qui l'on refuse les autres sacrements, comment pourrait-on leur accorder celui-ci en particulier : *quomodo unum genus putatur posse concedi?* » *P. L.*, col. 560-561.

La question des personnes à admettre aux saints ordres s'est posée nombre de fois à l'époque. Dans les diverses consultations, ci-dessus mentionnées, dans d'autres encore, Innocent a fixé d'une manière qui sera à peu près définitive pour l'Occident, les règles à suivre. Il ne fait guère d'ailleurs que renouveler les décisions prises par son anté-prédécesseur le pape Sirice dans un concile romain de 387. Défense d'admettre aux ordres : ceux qui ont été mariés deux fois, même si le premier mariage a été contracté et rompu par la mort avant le baptême; ceux qui ont épousé une veuve, ceux qui, après le baptême, se sont faits soldats; ceux qui ont été magistrats et ont jugé ou plaidé dans des causes capitales; ceux qui ont été *curiales* ou bien ont donné des jeux publics, ou exercé des sacerdoces (païens). Sur le premier point : irrégularité par bigamie successive, Innocent se montre plus sévère que la grande majorité de ses contemporains. On admettait assez généralement qu'on pouvait ne pas tenir compte d'un premier mariage contracté et dissous avant le baptême. Saint Jérôme, par exemple, s'élève avec sa fougue habituelle contre les partisans de l'opinion à laquelle s'est finalement rattaché Innocent Ier. *Epist.*, LXIX, *ad Oceanum*, *P. L.*, t. XXII, col. 653 sq. Ce dernier argumente très vivement, et à diverses reprises, contre de tels errements. Même contracté avant le baptême, le mariage est un vrai mariage, et il y a lieu d'en tenir compte pour ceux qui se présentent aux ordres.

A un genre d'idées analogue se rattachent les prescriptions d'Innocent relatives au célibat ecclésiastique. Ici non plus il n'innove pas, ne faisant que rappeler la prohibition portée par le pape Sirice. Celui-ci, en 387, généralisant une pratique déjà ancienne dans l'Église d'Occident, avait non seulement interdit le mariage aux évêques, prêtres et diacres, mais encore l'usage du mariage à ceux qui, antérieurement à leur ordination, auraient été engagés dans les liens matrimoniaux. Pour ne pas constituer une innovation absolue, la défense de Sirice n'en avait pas moins jeté bien du trouble dans les habitudes du clergé. Elle avait dû être discutée; certains prétendaient ignorer l'existence même de la loi. Innocent ne cessa d'en presser l'exécution et donna, pour en appuyer l'efficacité, les raisons de droit et de convenance qui sont restées classiques. Lettres à Victrice et à Exupère; voir aussi Jaffé, n. 315. Il va de soi, continue-t-il, que la même interdiction de contracter mariage s'applique aux moines, qui désirent entrer même dans les ordres mineurs. Enfin les vierges consacrées à Dieu par une profession solennelle, qui se marieraient ou se laisseraient déflorer, ne pourront être reçues à la pénitence, tant que vivra celui à qui elles se sont données; la peine serait plus légère s'il s'agissait seulement de vierges ayant promis de se consacrer au Seigneur. Telles sont les principales dispositions par lesquelles Innocent s'efforça de garantir la pureté des mœurs dans le clergé.

Qu'on y ajoute une décision relative à l'indissolubilité absolue du mariage, même au cas où l'un des conjoints aurait été emmené comme esclave par les barbares, Jaffé, n. 313; une autre où le pape rappelle que l'adultère du mari est aussi grave que celui de la femme et doit être puni des mêmes peines, *P. L.*, *ibid.*, col. 499, et l'on aura quelque idée de l'intervention d'Innocent dans les questions d'ordre moral. Signalons au moins sa sollicitude à veiller sur la pureté des sources de l'enseignement ecclésiastique. Le canon des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament est rappelé : plusieurs livres apocryphes condamnés et proscrits. *P. L.*, *ibid.*, col. 501.

Quant aux questions contentieuses, Innocent généralise les mesures déjà prises à Nicée ou à Sardique, et règle que dans les jugements des causes ecclésiastiques le concile provincial sera seul compétent, à l'exclusion de toute autre juridiction, restant bien entendu d'ailleurs qu'un appel est toujours possible des décisions du concile à l'Église romaine; *sine præjudicio Romanæ Ecclesiæ cui in omnibus causis debet reverentia custodiri. P. L.*, *ibid.*, col. 472. Quant aux causes plus importantes, elles doivent, après jugement des évêques, être soumises au siège apostolique : *si majores causæ in medium fuerint devolutæ ad sedem apostolicam, post judicium episcopale, referantur.* Par ces exemples l'on voit à combien de points du droit canonique en formation s'est étendue la vigilance d'Innocent Ier.

II. Son action en Orient. — Cette vigilance il l'exerce surtout en Occident, dans la région qui est le domaine propre du patriarcat romain. Ici il est vraiment le maître des Églises, pour toutes les raisons que nous lui avons entendu développer. En Orient il n'en va plus tout à fait de même; n'étant point les filles directes de l'Église romaine, les Églises de ces pays sont, par rapport au siège apostolique, dans une dépendance moins étroite. Elles n'en relèvent pas moins de son autorité suprême; sans être du ressort de l'archevêque de Rome, patriarche de l'Occident, elles doivent cependant respect, et jusqu'à un certain point, obéissance au successeur de Pierre. La nuance qu'il y a entre les deux degrés de dépendance est assez fugitive, elle ne laisse pas néanmoins que de se remarquer.

Depuis la mort de Théodose la séparation politique est complète, et devient définitive, entre les deux grandes parties de l'empire romain, l'Orient et l'Occident. La conséquence la plus grave au point de vue religieux de cet événement politique, c'est l'affermissement d'une tendance qui se marquait déjà au IVe siècle, et qui pousse l'Orient chrétien à s'organiser sans plus tenir grand compte du fait romain traditionnel. Les potentats ecclésiastiques de ces pays, les évêques d'Alexandrie, d'Antioche, bientôt celui de Constantinople, ne tarderont pas à trouver trop astreignant le lien, d'ailleurs assez lâche, qui les unit au siège romain. Aussi les papes les plus intelligents, les plus conscients de leur responsabilité, n'ont jamais manqué l'occasion depuis le Ve siècle, de rappeler les droits qu'ils tiennent de leur qualité de successeur de Pierre. Innocent Ier l'a fait avec la même vigueur que plus tard Léon le Grand ou Hormisdas.

Et tout d'abord dans cette région que l'on appelait le diocèse d'*Illyricum*. Zone de transition entre les deux empires, où les langues latine et grecque se mêlent, pour ne rien dire des populations, l'Illyricum vient, après bien des changements de souveraineté, d'être définitivement attribué à l'empire d'Orient. Religieusement il risque d'être entraîné dans l'orbite de Constantinople, dont les évêques cherchent à étendre au maximum leur zone d'influence. Le pape Sirice l'avait déjà remarqué, et avait songé à donner à l'évêque de Thessalonique une délégation permanente

qui ferait de lui, pour tout l'Illyricum, le représentant du souverain pontife. Encore que le nom de vicariat de Thessalonique n'ait pris naissance qu'avec Boniface Ier, c'est au pape Sirice que revient l'idée de sa constitution. Mais c'est surtout Innocent Ier qui l'a organisé. Un de ses premiers actes est de confirmer à Anysius, évêque de Thessalonique, les pouvoirs à lui accordés par Damase, Sirice et Anastase. Jaffé, n. 285. Quand, après 411, Anysius est remplacé par Rufus, le pape intervient de nouveau, la délégation accordée au premier étant essentiellement viagère. Ce lui est une occasion de préciser à Rufus les pouvoirs qui lui sont conférés. Jaffé, n. 300. Innocent commence par citer l'exemple des missions confiées autrefois par Moïse aux vieillards qui devaient l'aider dans ses fonctions judiciaires, par Paul à Tite et à Timothée. S'inspirant de ces faits, le pape veut se décharger partiellement, sur quelqu'un en qui il ait pleine confiance, du soin de ces Églises éloignées. A la prudence de Rufus il confie la charge de veiller sur les communautés d'Achaïe, des deux Épires, de Thessalie, de Crète, des deux Dacies, de Mésie (il s'agit évidemment de la Mésie Ire, la Mésie IIe faisait partie du diocèse de Thrace), de Dardanie et de Prévalitane. C'est tout le ressort du diocèse d'Illyricum, qui comprenait en plus la Macédoine. Celle-ci n'est pas nommée, parce que Rufus, en qualité de primat de Macédoine, n'a pas besoin pour elle d'une délégation pontificale. Il est bien spécifié que, dans toute l'étendue de ce ressort, Rufus devra respecter les droits des métropolitains: mais il sera le premier, parmi ces primats, *inter ipsos primates primus*, chargé de régler personnellement les questions litigieuses, et de transmettre à Rome celles qu'il ne pourrait appointer. S'il le juge bon, il pourra tenir des synodes pour liquider les affaires les plus importantes. Cette pièce datée du 11 juin 412 est extrêmement intéressante pour caractériser la juridiction que revendiquait l'Église de Rome sur cette partie de l'Orient.

Il n'est pas bien sûr que le vicariat de Thessalonique ait aussitôt fonctionné; pourtant nous trouvons dans la correspondance d'Innocent deux pièces adressées aux évêques de Macédoine et d'abord à Rufus, évêque de Thessalonique. Jaffé, n. 303 et 304. Elles répondent à des consultations de ces prélats sur des questions de droit et des difficultés relatives à des personnes. Le premier de ces documents suggère deux remarques importantes. Tout d'abord à la question de savoir s'il est permis de réintégrer dans le sacerdoce ceux qui ont été élevés à cette dignité par un hérétique, Innocent répond par la négative avec une véhémence extraordinaire. La violence que met le pape à stigmatiser l'ordination conférée par un hérétique a pu faire croire qu'il contestait effectivement la validité d'un tel rite, et c'est dans ce sens que beaucoup de théologiens du moyen âge ont entendu cette décrétale. En réalité le pape veut seulement faire remarquer l'indécence grave qu'il y aurait à faire passer de telles personnes du service de l'hérésie à celui de l'Église catholique. C'est dans le même sens qu'il convient d'interpréter une réponse postérieure de quelques années, et adressée à Alexandre d'Antioche. Jaffé, n. 310. Pour en revenir à la décrétale adressée à Rufus, on remarquera également que, s'il rappelle la règle relative à l'irrégularité encourue par ceux qui ont épousé une veuve, ou qui ont été mariés deux fois, le pape ne parle nullement de la loi du célibat ecclésiastique. Peut-être veut-il respecter les coutumes de l'Église d'Orient qui sur ce point élabore vers ce même moment une discipline assez différente de celle des pays latins. J'inclinerais pourtant à penser qu'il y a eu de sa part une pression pour amener le clergé de l'Illyricum à l'observance de la loi portée par Sirice. En effet l'historien Socrate, vers le milieu du Ve siècle, après avoir parlé de la coutume orientale en fait de mariage des clercs, ajoute ceci qui concerne justement l'Illyricum : « J'apprends qu'en Thessalie s'est introduite une autre coutume; là, si un clerc a commerce avec la femme qu'il avait épousée étant laïque, il est déposé de ses fonctions... On observe la même règle à Thessalonique, dans la Macédoine et dans l'Hellade. » *H. E.*, v, 22, *P. G.*, t. LXVII, col. 637.

Par delà les frontières de l'Illyricum commence une région sur laquelle les droits de l'évêque de Rome sont moins nettement définis. Qu'en ce pays-là on attache le plus grand prix à rester en communion avec Rome, c'est ce que montre avec évidence toute l'histoire du Ve siècle; mais l'emprise du siège apostolique y est moins directe qu'ailleurs, et c'est surtout en refusant sa communion aux potentats ecclésiastiques jugés indignes, que le pape peut agir en ces régions. C'est ce qui apparaît nettement dans l'histoire des rapports d'Innocent Ier avec les évêques d'Alexandrie, d'Antioche et de Constantinople, lors du drame lamentable qui aboutit à l'exil et à la mort de saint Jean Chrysostome (403-407). On sait le gros des faits. Par animosité personnelle contre l'éloquent évêque de la capitale, Théophile, le patriarche d'Alexandrie, a fait déposer celui-ci contre tout droit par un synode à sa dévotion. Par suite d'une imprudence de Jean, cette sentence d'abord conditionnelle a été transformée en un jugement définitif qui enlève à l'innocent tout droit de remonter sur son siège épiscopal. La cour qui a pris fait et cause contre le saint évêque l'a fait reléguer d'abord en Cilicie, en attendant qu'un ordre vienne de le transporter au fond de l'Arménie, au pied du Caucase. Au lendemain de l'inique sentence, le patriarche d'Alexandrie s'est empressé d'en donner communication à Rome, espérant sans doute un entérinement pur et simple des résolutions du synode du Chêne. Mais les amis de Jean sont arrivés à Rome peu de temps après, porteurs de l'appel interjeté par la victime de Théophile. Innocent Ier dut voir, dès l'abord, où était le bon droit. Dans une lettre assez raide adressée à Théophile, Jaffé, n. 288, il lui déclare qu'il n'a aucune raison de rompre la communion ecclésiastique avec Jean de Constantinople. Un nouvel examen de l'affaire s'impose : que Théophile soumette ses griefs contre Jean à l'examen d'un synode qui jugera la question d'après les canons de Nicée (c'est-à-dire de Sardique), les seuls que reconnaisse l'Église romaine. Quelque temps après, Innocent apprend d'une manière plus complète toutes les iniquités commises à Constantinople, les persécutions dont sont victimes, tant dans la capitale que dans les provinces, les amis de l'archevêque injustement déposé. Il adresse au clergé et au peuple de Constantinople demeuré fidèle à la mémoire de Jean une fort belle lettre de consolation. Jaffé, n. 234. La manière dont il marque combien il était inique de donner à Jean un successeur, montre bien qu'il a refusé d'entrer en communion avec Atticus, considéré par lui comme un intrus. Le seul moyen d'apaiser le conflit serait la réunion d'un concile général. De toutes ses forces le pape s'y emploiera, tout en prévoyant que la chose est d'une réalisation difficile. Innocent comptait beaucoup sur l'intervention d'Honorius auprès de son frère d'Orient, Arcadius; les complications politiques de ces années troublées ôtèrent au bon vouloir de l'empereur d'Occident toute efficacité. Innocent ne put que consoler dans son exil la pauvre victime de Théophile. Palladius, l'auteur de la vie de Chrysostome, a eu en main plusieurs des lettres adressées à Jean par le pape, une seule nous est conservée en entier. Jaffé, n. 298.

Ne pouvant faire triompher le bon droit de l'arche-

vêque exilé, Innocent n'avait plus qu'à rompre la communion ecclésiastique avec ses persécuteurs. Bien que nous n'ayons pas le texte des lettres par lesquelles il signifiait sa sentence, il est certain qu'il rompit avec Théophile d'Alexandrie et Acace de Bérée, les premiers meneurs de l'affaire, avec Atticus de Constantinople, enfin avec les patriarches d'Antioche, Porphyre, puis Alexandre, qui avaient successivement remplacé le vieux Flavien, l'ami de Jean, mort en 404. Alexandrie semble avoir porté assez allègrement sa séparation d'avec Rome; il est vraisemblable que Théophile ne rentra jamais en communion avec le pape, et nous ne savons ni à quelle époque, ni à quelles conditions son neveu et successeur saint Cyrille renoua les rapports de communion avec le siège apostolique. Nous sommes mieux renseignés sur Antioche. Outre que le souvenir de Jean Chrysostome y était resté infiniment populaire, l'on y avait besoin de Rome pour liquider définitivement le schisme qui depuis cent ans partageait les catholiques de la grande ville en deux factions rivales. Le patriarche Alexandre, élu en 414, le comprit, et entra en relations avec le pape Innocent. Nous n'avons point le détail des négociations, mais seulement la lettre par laquelle le pape le félicite et se félicite lui-même de l'arrangement définitif de cette affaire. Jaffé, n. 298. En ce qui concerne Jean, son nom a été rétabli dans les diptyques (c'était la seule satisfaction qu'on pût désormais accorder à sa mémoire); les eustathiens, d'autre part, ont été reçus avec leur clergé dans la grande Église. Dans une seconde lettre à Alexandre, Jaffé, n. 310, Innocent, satisfait de cette heureuse issue, déclarait qu'il serait heureux d'entrer dorénavant en commerce épistolaire plus régulier avec le patriarche d'Antioche. Avec plaisir il répondrait à ses consultations, éclairerait ses doutes, résoudrait ses difficultés. Le début de la lettre est une affirmation bien sentie des droits patriarcaux de la capitale de l'Orient. Ces droits reconnus par le concile de Nicée, canon 6, et qui lui donnent autorité sur tout le diocèse (civil) d'Orient, la grande métropole les tient beaucoup moins de son importance politique que de son origine apostolique. Premier siège de l'apôtre Pierre, elle ne le cède en dignité qu'à Rome, n'ayant reçu l'apôtre qu'en passant, tandis que celui-ci a consommé à Rome sa carrière. *P. L.*, t. xx, col. 548. Ces considérants amenaient le pape à tracer au patriarche les directives de son action; son droit était d'ordonner soit par lui-même, soit par ses délégués, les métropolitains du diocèse, d'être prévenu par ceux-ci des diverses ordinations d'évêques faites dans leurs ressorts. En somme, Innocent paraît vouloir déterminer la nature de la juridiction patriarcale. Nous ne savons ce qu'Alexandre répondit à cette lettre. Peut-être se dit-il qu'il n'avait point besoin de l'évêque de Rome pour savoir à quoi s'en tenir sur les privilèges de son siège en Orient. Enregistrons du moins la tentative d'Innocent, comme un essai, d'ailleurs timide, d'harmoniser l'organisation patriarcale qui s'ébauchait en Orient avec les droits supérieurs que la tradition accordait au siège apostolique. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, le rétablissement de la communion entre Rome et Antioche ne tarda pas à faire tache d'huile. Les bons offices d'Alexandre amenèrent une heureuse issue à Bérée d'abord, Jaffé, n. 307, puis à Constantinople. Jaffé, n. 308. Ainsi se refaisait l'unité catholique rompue dix ans auparavant par les funestes agissements de Théophile d'Alexandrie.

III. Innocent et le pélagianisme. — Au moment d'ailleurs où se liquidait cette situation embrouillée, le pape Innocent était amené à prendre parti dans un débat théologique de bien autre importance. Nous l'avons vu jusqu'ici intervenir dans les affaires d'ordre législatif ou administratif avec une maîtrise souveraine; c'est avec la même conscience du droit supérieur de la papauté à résoudre d'une manière définitive les controverses dogmatiques qu'il entre dans la controverse pélagienne. Nous n'avons point à raconter les origines de celle-ci; marquons seulement les dates suivantes. En 411, un concile de Carthage condamne les enseignements de Pélage et de Célestius. En 415, Pélage obtient du concile palestinien de Diospolis la réhabilitation sinon de ses doctrines, au moins de sa personne. Cette sentence fait grand bruit en Afrique; deux conciles se rassemblent à l'été de 416, l'un en Proconsulaire, l'autre en Numidie; tous deux confirment les sentences portées cinq ans plus tôt contre les doctrines pélagiennes, et les décisions prises contre leurs auteurs et fauteurs s'ils ne reviennent à résipiscence. Afin de donner plus de poids à leur jugement, les deux assemblées, dans deux lettres exactement parallèles, recourent à l'autorité du siège apostolique; en même temps part d'Afrique une missive particulière, signée d'Aurèle, évêque de Carthage, de saint Augustin et de trois autres prélats; elle est destinée à éclairer plus spécialement la religion du pape sur les erreurs pélagiennes. Les trois pièces dans *P.L.*, t. xx, col. 564-582. Ces trois documents sont moins remarquables par l'exposé et la réfutation des doctrines nouvelles qu'ils présentent, que par les considérants dont ils appuient la démarche des Africains auprès du pape. Ils utilisent toutes les occasions d'exalter l'autorité doctrinale du siège apostolique, auquel ils demandent de s'associer à leur condamnation. Rien de plus caractéristique à ce point de vue que la finale de la lettre des cinq évêques. S'excusant de la longueur de leur communication, les auteurs écrivent en un style un peu précieux : « Nous n'avons point voulu faire couler notre petit ruisselet dans votre large fontaine, comme pour l'augmenter; mais, dans ces conjonctures critiques... nous avons désiré apprendre de vous si notre mince filet d'eau dérive bien de la même source, qui alimente si largement le fleuve de votre doctrine. » Les trois lettres formulent également les mêmes demandes. L'une se rapporte aux doctrines pélagiennes; quoi qu'il en soit de la personne de leurs auteurs, ces enseignements se répandent et trouvent à Rome même de nombreux partisans; qu'une condamnation précise intervienne de la part du trône pontifical; c'est le seul moyen d'y couper court. Restent les questions de personnes : le concile de Diospolis a innocenté Pélage et Célestius. Que le pape prenne directement l'affaire en main et tire lui-même au clair la théologie de ceux-ci. D'ailleurs, pour qu'il juge en connaissance de cause, on lui expédie avec le mémoire de Timasius et de Jacques, deux pélagiens venus à résipiscence, et qui ont condensé en quelques propositions le système de leur ancien maître, la consultation de saint Augustin intitulée : *De natura et gratia*, réponse directe aux doctrines pélagiennes. On a même pris soin de marquer, dans l'une et dans l'autre de ces pièces les bons endroits, afin de ne pas exposer le pape à une perte de temps.

Rien ne pouvait être plus agréable au pontife que cette démarche de l'Afrique. Le 27 janvier 417, partirent de Rome trois lettres, qui répondaient à chacune des missives dont nous avons parlé. Jaffé, n. 321, 322, 323. Cet appel à l'autorité dogmatique du siège de Pierre, cette reconnaissance de son droit supérieur de dirimer les questions litigieuses ont profondément réjoui le pape; et reprenant dans sa lettre au concile de Carthage l'image employée tout à l'heure par Augustin, de la source, du fleuve et du ruisselet, Innocent lui donne une signification un peu différente. Que parle-t-on du ruisselet de l'Afrique qui viendrait se mêler au large fleuve romain? C'est bien plutôt

l'inverse qui est vrai. Le siège de Pierre est la source puissante d'où s'épanche par des canaux dans toutes les Églises particulières l'abondance de la pure doctrine. *Velut de natali sua fonte aquæ cunctæ procedunt et per diversas totius mundi regiones puri latices capitis incorrupti manant.* *P. L.*, t. xx, col. 583. On ne saurait dire d'une manière plus nette que le siège apostolique, en vertu même de sa fondation par Pierre, est investi de la charge suprême d'enseigner toute l'Église.

Quant à la question de doctrine, Innocent ne l'aborde pas en vrai théologien; il se contente de faire siens les jugements de Carthage et de Milève, en développant *oratorio modo* les arguments indiqués par ceux-ci. Si vraiment Pélage et Célestius ont soutenu ces doctrines, ils méritent les censures ecclésiastiques dont ils ont été frappés, et que le pape confirme, en les étendant à ceux qui approuveraient ou soutiendraient ces deux personnages. Qu'ils aient de nombreux partisans à Rome, le pape, malgré l'affirmation d'Augustin, n'en est pas bien certain, et n'a aucun moyen pour les découvrir. Mais à coup sûr, s'il en existe, ils viendront à résipiscence en apprenant la sentence pontificale. Pour ce qui est du concile de Diospolis, le fait qu'il aurait disculpé Pélage et son ami semble bien douteux à Innocent. Mais il lui est impossible de se prononcer sur ce point. Sans doute certains laïques ont colporté dans Rome des actes prétendus de cette assemblée. N'en ayant point de connaissance précise, le pape évite de porter un jugement sur ce point. On lui demande de convoquer Pélage et de tirer au clair sa théologie; mais à quoi bon? Le pape n'a pas de moyen de contraindre l'hérétique à comparaître; c'est à Pélage, frappé par lui des anathèmes ecclésiastiques, qu'il convient de venir présenter au pontife, s'il le croit utile, sa justification personnelle.

On voit qu'Innocent n'accède pas en somme à tous les désirs de Carthage. Sur les points de doctrine il est entièrement d'accord avec les Africains, il appuie de toute son autorité la condamnation portée par eux contre des enseignements impies. Sur les questions de fait il est beaucoup plus réservé. Ce que l'Afrique désirait, au fond, c'était une révision de la sentence rendue à Diospolis, sentence dont elle craignait, à juste titre, les funestes conséquences, en un temps où les questions de doctrines se dégageaient mal des questions de personnes. Pour des raisons, qu'il n'est pas trop difficile de conjecturer, Innocent ne veut pas s'en prendre directement aux évêques orientaux; il lui semble inutile de rouvrir les débats entre les deux épiscopats d'Afrique et de Palestine à un moment où sa prudente fermeté vient de rétablir en Orient une paix relative. Il préfère donner à la question de personnes une solution provisoire. Pélage et Célestius sont séparés de la communion ecclésiastique, jusqu'au moment où, devant le pape, ils se seront disculpés. Inutile de faire intervenir l'Orient en des querelles dogmatiques que le successeur de Pierre peut trancher de son autorité souveraine. En somme, la question pélagienne est réglée définitivement au point de vue doctrinal; les affaires personnelles sont liquidées du moins mal qu'il est possible. On comprend que le successeur d'Innocent, le pape Zosime, ait cru pouvoir leur donner de prime abord une solution différente.

C'est au même désir de ne pas se créer en Orient de nouvelles difficultés, qu'il faut attribuer, je pense, l'attitude d'Innocent, lors d'une plainte interjetée par saint Jérôme contre l'évêque Jean de Jérusalem. Le solitaire de Bethléem avait eu à se plaindre, de violences qui s'étaient déchaînées contre ses deux monastères. Toujours enclin à voir la main des ennemis de la foi chrétienne dans les entreprises dirigées contre lui et son œuvre, il avait bruyamment accusé les pélagiens (!) de Palestine d'être les auteurs ou les instigateurs des violences perpétrées à Bethléem, De là à porter plainte contre l'évêque Jean, son irréconciliable ennemi depuis les luttes origénistes, et grandement soupçonné d'être favorable à Pélage, il n'y avait qu'un pas; et Jérôme le fit sans hésiter. Le pape fut saisi, sinon, d'une accusation en règle, au moins d'une plainte où l'on insinuait que Jean n'avait pas fait tout son devoir. Ne voulant pas s'engager dans ces bruyantes querelles, le pape se contente d'adresser à saint Jérôme une lettre de condoléances, Jaffé, n. 326, et une lettre, fort sévère d'ailleurs, à l'évêque de Jérusalem où il l'engageait à veiller avec plus de zèle et de fermeté sur la portion choisie de son troupeau. Jaffé, n. 325.

Cette démarche, comme toutes les autres du pape Innocent, met en évidence la prudence et la fermeté de ce pontife. Il est avec saint Léon le grand pape du ve siècle. Moins théologien que celui-ci, mais peut-être plus administrateur, il a assuré au siège apostolique une situation prépondérante à un moment décisif de l'histoire. L'Église l'honore d'un culte public et célèbre sa fête, le 28 juillet.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., Leipzig, 1885, t. i, p. 44-49. Les lettres d'Innocent ont surtout été réunies par dom Coustant, édit. Schönemann, t. i, p. 495-661; c'est cette édition qui est reproduite dans *P. L.*, t. xx, col. 457-640. Quelques lettres sont insérées dans la *Collectio Avellana*, publiée dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* de Vienne, t. xxxv, p. 92-98. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. i, p. 220-224. La meilleure monographie sur Innocent Ier est celle du *Dictionary of christian biography*, de Smith et Wace, t. iii, p. 243-249; voir aussi celle de Böhmer, dans *Realencyklopädie* de Hauck. Tillemont, *Mémoires*, édit. de Venise, t. x, p. 627-666; t. xi, à propos de saint Jean Chrysostome. Sur l'intervention d'Innocent Ier dans la condamnation du pélagianisme, Mgr Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1921, p. 388 sq. Sur l'influence de la décrétale d'Innocent dans toute l'affaire des Réordinations, voir Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 68 sq. Sur les règles liturgiques imposées par Innocent, voir Dom Connolly, *Pope Innocent I « de nominibus, recitandis »*, dans *Journal of theological Studies*, 1919, t. xx, p. 215-226 et Mgr Batiffol, *Leçons sur la Messe*, Paris, 1919, p. 218 sq.

E. Amann.

2. INNOCENT II, pape (1130-1143). Grégoire Papareschi, le futur pape Innocent II, est romain de naissance. De bonne heure il a fait carrière au palais apostolique, où il a dû être admis comme clerc au temps de l'antipape Guibert, vers l'année 1080. Rapidement il s'est élevé aux honneurs : Pascal II l'a créé en 1116 cardinal-diacre de Saint-Ange. Gélase II, lors de sa fuite en France, l'a eu comme compagnon en 1118. A Cluny, le 2 février 1119, il a été l'un des électeurs de Calliste II, dont il sera un des plus actifs auxiliaires. Avec Lambert, qui le précédera sur le trône pontifical, il est le négociateur du concordat de Worms en 1122. Les années suivantes il représente comme légat les intérêts de Calliste II en France, de concert avec le cardinal Pierre Pierleoni, qui tout à l'heure sera son rival. Sous le pontificat d'Honorius II il continue quelque temps cette mission. Il est donc, quand il rentre à Rome en 1125, un des personnages les plus considérables du Sacré-Collège. C'est cette circonstance qui décide une fraction assez minime des cardinaux à le désigner en 1130 comme le successeur d'Honorius II. Mais les cérémonies de son élection ne sont pas terminées que, sur un autre point de Rome, la majorité des cardinaux élit, sous le nom d'Anaclet II, Pierre Pierleoni. Cette double élection presque simultanée amène dans l'ensemble de l'Église latine un schisme, qui ne sera définitivement réduit

que par la mort d'Anaclet II en 1138. De la sorte, le pontificat d'Innocent II s'épuisera d'abord en des tentatives plus ou moins heureuses pour faire reconnaître son élection par l'ensemble de la chrétienté, puis en des efforts impuissants pour s'installer à Rome, où son rival se maintiendra jusqu'à sa mort. C'est seulement après 1138 qu'Innocent II, désormais pape incontesté de toute l'Église, pourra essayer de gouverner. Encore sa politique religieuse et civile en ces dernières années restera-t-elle fonction des circonstances douteuses où s'est déroulée son élection. Il s'ensuit que tout son pontificat est dominé par cette pénible question; et dès lors il ne saurait être indifférent au théologien pas plus qu'au canoniste, d'examiner de près ce problème, un des plus curieux que pose l'histoire de la papauté.

I. La double élection d'Innocent II et d'Anaclet II, 14 février 1130. — Il y a dans l'histoire nombre de cas où des rivaux ont été suscités au pape légitime par la politique des souverains temporels. Nous nous trouvons ici en présence d'un cas tout à fait différent. Deux grandes familles romaines, les Fraiapani et les Pierleoni, se disputent depuis trente ans l'influence dans Rome, et cherchent à faire élire un pontife de leur choix. En 1124, les Pierleoni ont failli triompher, mais par un véritable coup d'État les Fraiapani ont fait annuler l'élection du candidat qui leur est désagréable et imposé le choix d'Honorius II. Toutes choses ont été réparées par une nouvelle élection, unanime cette fois. Voir col. 132. Mais il va de soi que les Pierleoni ont conservé un souvenir pénible du vote de 1124; ils se promettent une revanche pour le jour où Honorius II viendra à disparaître. Il est inévitable que des troubles graves n'éclatent à Rome au moment de la mort du vieux pontife. Car les Fraiapani ne sont pas décidés à déserrer l'emprise qu'ils exercent présentement sur l'Église romaine. Ils ont dans le Sacré-Collège un représentant énergique et habile, en la personne du chancelier Aymeric. Persuadé comme il l'est que l'accession au pouvoir des Pierleoni sera un grand malheur aussi bien pour l'Église romaine que pour lui-même, Aymeric mettra tout en œuvre pour faire obstacle à l'élection du cardinal Pierleoni. Du lit où il agonisait, Honorius II pouvait suivre déjà les intrigues qui devançaient l'heure de sa mort. Quand, dans les premiers jours de février, le chancelier le fit transporter au couvent fortifié de Saint-André (appelé aujourd'hui Saint-Grégoire), le mourant dut penser que les Fraiapani conserveraient la haute main sur l'élection de son successeur. Quand il décéda, selon toute vraisemblance le jeudi après les Cendres, 13 février, vers le coucher du soleil, la lutte avait déjà éclaté entre les deux partis qui se disputaient sa succession.

Sur les événements qui se déroulèrent entre le 11 et le 18 février nous sommes assez abondamment renseignés. Malheureusement les pièces qui nous restent émanent les unes et les autres de personnes qui ont pris parti dans le conflit des deux papes et qui dès lors n'offrent point toutes garanties d'impartialité. Les témoignages favorables à Innocent II sont constitués : par le manifeste du pape et de ses électeurs au roi d'Allemagne, Lothaire, daté du 20 juin 1130, Jaffé, n. 7413; par la lettre d'Hubert de Lucques à saint Norbert, évêque de Magdebourg, dans Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. II, p. 179-180; par la lettre de Gautier, évêque de Ravenne, au même saint Norbert, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 38 : *Visis sanctissimæ paternitatis vestræ;* enfin par la lettre du même Gautier à Conrad, archevêque de Salzbourg, publiée dans les *Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. VIII, p. 164. Cette dernière est de beaucoup la plus importante, ayant été écrite, le 15 ou le 16 février, des environs mêmes de Rome, sur des renseignements fournis à l'auteur par ses agents, qu'il vient d'envoyer en ville, à la nouvelle des événements qui s'y sont déroulés le 13 et le 14. Les deux lettres adressées à saint Norbert sont déjà des plaidoyers, écrits vers le mois de juin, et donnent la narration des faits, telle qu'elle était devenue officielle dans l'entourage d'Innocent II. A plus forte raison la pièce adressée par le pape et ses électeurs au roi d'Allemagne représente-t-elle la version innocentienne du conflit. — Exactement parallèle, la lettre adressée à Lothaire par Anaclet et ses électeurs le 24 février, Jaffé, n. 8371, nous donne des mêmes événements l'interprétation inverse. Mais il existe en faveur de l'élection d'Anaclet deux documents moins officiels et dès lors un peu plus dignes de créance: la lettre ouverte du cardinal Pierre de Porto, aux cardinaux-évêques électeurs d'Innocent, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1337, dans l'*Historia novella* de Guillaume de Malmesbury, et surtout une lettre adressée au nom du clergé romain à l'évêque Diégo de Compostelle, le 10 avril 1130, dans Watterich, *loc. cit.*, t. II, p. 187. Que l'auteur en soit, comme certains le prétendent, le cardinal Pierre de Pise, l'un des plus savants juristes de son temps ou, comme il est plus vraisemblable, le cardinal Pandulfe, cette lettre émane d'un témoin très bien renseigné, qui vise à l'impartialité, sans d'ailleurs y réussir parfaitement. En combinant et en critiquant les uns par les autres ces témoignages parfois contradictoires, il n'est pas impossible de se faire une idée approchée des événements qui ont précédé et suivi la mort d'Honorius II, parfois même des intentions qui ont dirigé les acteurs principaux de ce drame.

Incontestablement la mort d'Honorius a été précédée par des tractations, dans lesquelles il est impossible de ne pas remarquer la main du chancelier Aymeric. Ce que celui-ci veut éviter avant tout, c'est une élection plus ou moins tumultuaire, où la pression de la noblesse et du peuple romains, gagnés d'avance au cardinal Pierleoni, ferait pencher en faveur de celui-ci l'opinion du Sacré-Collège. Le meilleur moyen qu'il trouve est de préconiser dans une réunion des cardinaux tenue le 12 février (peut-être le 11) la nomination d'un comité de huit membres qui, sitôt les obsèques du pape défunt terminées, devront choisir à l'unanimité le candidat à la tiare. Si ce comité n'arrive point à s'entendre, il fera appel à des surarbitres qui trancheront le différend. On voit que l'idée prédominante est d'arriver à l'unanimité des électeurs. Deux évêques, trois prêtres, trois diacres sont ainsi désignés; dans ce nombre sont compris, Grégoire de Saint-Ange et Pierre Pierleoni, les deux futurs rivaux, enfin Aymeric lui-même. Du fait de cette désignation il est bien évident que les chances de Pierleoni, sont sérieusement diminuées: mais du fait que le comité compte également un partisan décidé de Pierleoni, le cardinal Jonathas, il est non moins clair que le candidat d'Aymeric ne pourra que difficilement réunir l'unanimité des voix. Ainsi le vote du 12 février semble devoir aboutir à la désignation d'une tierce personne, moins compromise dans les questions de parti.

Il semble (ici la prudence s'impose dans les affirmations) qu'Aymeric ait dès lors changé son plan de bataille. Peut-être ne serait-il pas fâché de voir tomber l'idée même du compromis, acceptée par l'ensemble du collège électoral. Toujours est-il qu'immédiatement après la séance en question, se place un incident qui sera capital pour la suite des affaires. Il avait été convenu que l'élection aurait lieu dans l'église de Saint-Adrien si toutefois les forteresses qui la commandaient pouvaient être remises entre les mains des cardinaux. Deux membres du comité furent envoyés pour s'en rendre maîtres, vraisemblablement

Pierleoni et Jonathas. Ils en furent empêchés, paraît-il, par certains cardinaux évêques. A-t-on le droit de supposer que ceux-ci avaient partie liée avec Aymeric et cherchaient par là à empêcher l'exécution de ce qui avait été précédemment résolu? Je ne serais pas éloigné de le penser. Mais je pense aussi que Pierleoni a relevé le défi d'un cœur léger. Du moment qu'il n'était plus possible de faire exécuter les décisions prises à l'assemblée générale, il lui était loisible de reprendre sa liberté d'action; ni lui, ni Jonathas ne remirent plus le pied à Saint-André. Par contre, ils semblent s'être occupés fort activement durant cette nuit à des pourparlers et à des conciliabules dont il est assez facile de s'imaginer l'objet. Quoi qu'il en soit, au matin du 13 février, une grande agitation se remarquait dans Rome; le bruit courait que le pape était mort. La foule se porta tumultueusement vers le couvent où le pontife agonisait, et celui-ci, rassemblant ses dernières forces, dut se montrer à une fenêtre pour apaiser l'émotion populaire. Cette effervescence, ou, si l'on veut, cette émeute, indiquait du moins à Aymeric ce qui arriverait lorsque se répandrait dans Rome la nouvelle authentique de la mort du pape. Le comité d'élection avait été disloqué aussitôt que formé; le compromis de la veille était déchiré aussitôt que signé. Il n'y avait plus qu'à faire bonne garde autour du lit du mourant; et sitôt le décès constaté, on procéderait le plus rapidement possible à une élection, qui serait ce qu'elle pourrait. L'essentiel était de faire vite, de mettre Pierleoni et ses partisans en présence d'un fait accompli. Devant un pape régulièrement investi, déjà revêtu de la chape rouge, on n'oserait plus, Aymeric le pensait, procéder à l'élection qu'il redoutait par-dessus tout. Le péril de l'Église justifiait ces moyens extraordinaires, c'était l'intime persuasion du chancelier. Si l'on sortait de la légalité, c'était pour rentrer dans le droit. Bref, la conscience d'Aymeric s'accoutumait durant cette journée du 13 à la pensée d'un coup d'État.

Dans la soirée, ou dans la nuit, Honorius mourut; les portes du couvent furent aussitôt fermées, et nul des cardinaux qui se trouvaient au dehors ne put rentrer dans Saint-André. Ceux des membres du Sacré-Collège, qui y avaient passé la nuit se réunirent au petit jour. Pour respecter la lettre, sinon l'esprit des décisions arrêtées l'avant-veille, on procède à un simulacre d'inhumation; puis, sans convoquer les cardinaux absents, on se préoccupe d'élire le successeur d'Honorius. Pierre de Pise proteste vainement contre ces démarches hâtives et anticanoniques; il n'est pas écouté et se retire. Sur la personne de Grégoire de Saint-Ange, toutes les voix des cardinaux présents s'unissent; ils sont là tout au plus une quinzaine, parmi lesquels il faut compter, il est vrai, quatre cardinaux évêques. Du comité désigné par le compromis du 12 février cinq membres seulement sur huit sont présents. Après les hésitations et les refus d'usage, Grégoire accepte le lourd fardeau, prend le nom d'Innocent II, et en toute précipitation élu et électeurs se hâtent vers la basilique du Latran; le plus essentiel des cérémonies de l'intronisation s'accomplit en toute célérité; quant à la remise des insignes pontificaux, elle ne se fera qu'au couvent du Palladium, à l'abri des tours des Fraiapani. Vers neuf heures du matin tout est terminé. « La légitimité de l'élection d'Innocent, écrit M. Vacandard, n'est pas de ces vérités historiques qui s'imposent à l'esprit. » *Revue des questions historiques*, 1888, t. XLIII, p. 65. C'est ce que nous conclurons également du récit que nous avons esquissé aussi impartialement que possible.

Quelques heures après, vers midi, Pierleoni paraît sa revanche. Depuis le matin on avait vu accourir à l'église de Saint-Marc, à cause de sa position très centrale, un certain nombre de cardinaux, de dignitaires romains de tous ordres, d'abbés de monastères, de représentants de la noblesse romaine et une multitude considérable de gens du peuple. Il est bien difficile de croire qu'aucun mot d'ordre n'avait occasionné une si imposante réunion; bien difficile d'admettre que rien n'avait encore filtré de la mort d'Honorius et des événements qui l'avaient suivie. Quand ils nous disent que tout ce monde était là pour attendre la nouvelle de la mort du pontife, et lui procurer de dignes funérailles, les partisans d'Anaclet II veulent nous en faire accroire. Toute cette mobilisation ne s'est pas faite sans que des directives très précises aient été données par ceux qui avaient intérêt à la déclancher. Il n'est pas impossible que Pierleoni, dont l'ambition n'était un secret pour personne, ait songé lui aussi à brusquer les choses et à prévenir par une élection emportée de haute lutte les menées du chancelier Aymeric. Or, vers la fin de la matinée, il apprend, par Pierre de Pise sans doute, que son rival l'avait devancé. Vivement irritée par les procédés du chancelier, la grande majorité des cardinaux se hâtait maintenant vers Saint-Marc; treize cardinaux prêtres, neuf cardinaux diacres, et, chose importante, l'évêque de Porto, doyen du Sacré-Collège se ralliaient autour de Pierleoni. Qu'on y ajoute les évêques de Tusculum, Legni et Sutri, une abondante représentation du clergé romain, et l'on comprend que Pierleoni n'ait pas reculé lui non plus, devant une violation de la légalité. Sans prendre le soin de discuter juridiquement l'élection d'Innocent, sans débats contradictoires, l'assemblée cardinalice casse la sentence du matin, acclame la candidature de Pierleoni qui finalement est élu et prend le nom d'Anaclet II. Il est difficile d'imaginer pareille légèreté. Aymeric était dépassé. La situation imposante que Pierleoni et ses cardinaux pouvaient s'acquérir dans l'Église, en mettant en question par toutes voies de droit, l'élection illégale d'Innocent II, ils la perdaient par cet autre coup de force. Dans une cause où ils pouvaient être arbitres, ils se faisaient à la fois juge et partie. La seconde élection de cette tragique journée était plus illégale encore que la première.

Surtout elle perdrait davantage encore les apparences du bon droit par les violences dont elle allait être le signal. Sitôt élu, Anaclet s'empressait de s'installer au Latran; puis d'occuper Saint-Pierre. Cette manœuvre ne réussit que par des moyens brutaux; une expédition à main armée tentée contre le couvent du Palladium où s'était réfugié Innocent II aboutit à un échec. Pierleoni entrait visiblement dans des voies de plus en plus illégales; pour soutenir la justice de sa cause il devait se procurer des ressources en hommes, en argent. Il ne regarda pas aux moyens. Ses adversaires l'accuseront plus tard d'avoir dissipé à cette fin les trésors de l'Église romaine et d'avoir hypothéqué des parcelles considérables de son patrimoine. Le reproche était trop vraisemblable pour ne pas trouver créance. Toujours est-il qu'en cette soirée du 14 février, la chrétienté avait deux papes. Pour qui aurait eu entre les mains toutes les pièces du procès, la situation eût été claire. Entachée l'une et l'autre de flagrantes illégalités, l'une et l'autre élection était nulle. Mais quelle autorité pouvait s'interposer entre les deux partis, les obliger l'un et l'autre à un désistement devenu indispensable? En droit on n'en connaissait pas; trois siècles plus tard, quand il s'agira d'éteindre le grand schisme, l'Église se trouvera également prise au dépourvu. Rien de plus contestable que les prétentions du concile de Pise à régler le différend qui mit aux prises les papes de Rome et les

papes d'Avignon. Un problème analogue se posait déjà au lendemain de l'élection de 1130. Comment la chrétienté allait-elle le résoudre?

II. La reconnaissance d'Innocent II. — Si, de droit, il n'existait aucune autorité susceptible de trancher le tragique différend, en fait, la puissance séculière se trouvait investie de par les circonstances de l'époque d'un pouvoir considérable en la matière. Celui des deux concurrents que parviendrait à se faire reconnaître par les principaux souverains de l'Europe, jouirait sur l'autre d'un avantage considérable. De ces souverains il en était deux qu'il importait au plus haut point de conquérir; le roi des Romains, Lothaire, défenseur-né de la papauté, le roi de France, Louis le Gros, vers qui déjà, en des circonstances critiques, les papes du XII^e siècle avaient été heureux de se tourner. Chacun des deux compétiteurs s'employa activement à se faire reconnaître par l'un et par l'autre de ces rois.

Étant données les difficultés intérieures dans lesquelles se débattait Lothaire, ce serait Louis le Gros surtout qui deviendrait l'arbitre de la querelle. La France capétienne qui est restée presque entièrement à l'écart de la querelle du sacerdoce et de l'empire va jouer à présent un rôle considérable. Et dans cette France un homme sera le grand artisan de la reconnaissance d'Innocent II, aux dépens d'Anaclet : l'abbé de Clairvaux, saint Bernard. Il est difficile d'exagérer l'influence qu'il possédait alors dans l'Église de France, influence qui ne fera d'ailleurs que grandir à partir de ce moment. Du fait que le roi était sollicité de prendre parti, du fait qu'il devait consulter l'Église de France pour savoir à quelle obédience se ranger, il était inévitable que l'abbé de Clairvaux eût une part prépondérante dans les décisions qui seraient prises. La consultation de l'épiscopat français eut lieu à Étampes, vraisemblablement vers le mois d'août ou de septembre, peut-être un peu plus tard, alors que déjà Innocent II avait mis le pied sur la terre de France. Incapable, en effet, de se maintenir à Rome où Anaclet avait la haute main, Innocent s'était d'abord réfugié à Pise (mai ou juin), puis s'était décidé à venir solliciter personnellement l'intervention de la France. Au début de septembre il débarquait à Saint-Gilles, en amont d'Aigues-Mortes; puis à petites journées se dirigeait vers Cluny, où Pierre le Vénérable lui faisait un accueil royal; le pape y séjournerait du 24 octobre au 3 novembre. Les historiens sont partagés sur le point de savoir si le synode d'Étampes eut lieu avant ou après le débarquement du pape en France. Ceux qui admettent la seconde hypothèse, insistent sur le fait que la reconnaissance d'Innocent par Pierre le Vénérable, le chef de l'ordre clunisien, constituait en faveur du pontife un préjugé considérable. Ceux qui se rangent à la première mettent davantage en évidence le rôle de saint Bernard. Mais quoi qu'il en soit, il est certain que ce dernier eut au synode d'Étampes une action des plus considérables. Encore qu'il ne soit pas évident que l'assemblée lui ait confié l'arbitrage, au sens plein et absolu du mot, il reste que son intervention en faveur d'Innocent amena d'un seul coup la reconnaissance de ce pontife par le synode, par la France et par la chrétienté. Il vaut donc la peine de préciser les raisons qui ont déterminé la conscience de l'abbé de Claivaux. Tous les documents s'accordent à déclarer que la délibération roula beaucoup moins sur les circonstances dans lesquelles s'était accomplie la double élection, que sur les mérites respectifs des deux compétiteurs. Les événements du 14 février, d'une part, étaient assez mal connus et il paraissait difficile, sinon imprudent, d'instituer une enquête et de remuer tout ce passé. Il ne semble pas, d'autre part, qu'on eût à Étampes une notion très exacte des règles canoniques relatives à l'élection pontificale; l'abbé de Clairvaux, en particulier, n'a jamais eu le fétichisme de la légalité; volontiers (on le voit à plusieurs reprises dans sa vie) il tranchait des questions compliquées où un juriste aurait été mal à l'aise, par l'appel au bon sens, à des idées religieuses, à une espèce de divination de sa conscience qui lui dictait le parti à prendre. Ce procédé peut être infiniment dangereux; il n'est conscience si droite qui ne soit humaine, et qui, dès lors, ne risque de se laisser surprendre. Dangereux ou non, saint Bernard l'employa fréquemment. Il l'employa ici. Se dresser comme un juge entre les deux partis, constater que l'un et l'autre avaient des torts, que l'un et l'autre avaient abouti à une élection anticanonique et nulle et dès lors les renvoyer dos à dos, en demandant qu'il fût procédé à un nouveau choix, la piété de l'abbé de Clairvaux lui interdisait de le faire; la prudence même le déconseillait. Le mieux n'était-il pas de supposer le problème résolu; d'admettre que le pouvoir pontifical n'était pas tombé en déshérence, que l'un des deux compétiteurs était bien le pape authentique. La discrimination se ferait par la comparaison des mérites respectifs des deux élus. C'était la mise en œuvre d'un principe énoncé par le pape saint Léon en matière d'élection épiscopale : *Is alteri præponatur qui majoribus studiis juvatur et meritis.* En cas de partage, le candidat doit être préféré qui réunit le plus de suffrages et le plus de mérites. Ni saint Bernard, ni le synode, ne s'appesantirent sur la première partie de l'adage : l'élection d'Innocent n'avait pas précisément été faite à la majorité des suffrages; mais on appuya énergiquement sur la question des mérites. Ainsi posé, le problème serait incontestablement résolu en faveur d'Innocent. Sa vie publique avait toujours été digne, sa vie privée sans tache, et ses adversaires eux-mêmes devaient reconnaître qu'il était impossible à ce point de vue d'attaquer sa réputation. Il en allait différemment de la personne d'Anaclet. Bien qu'en bonne critique il soit impossible d'ajouter foi à toutes les accusations que le parti adverse faisait courir sur son compte, il ne laissait point de circuler sur Anaclet des bruits assez fâcheux. La vie privée de Pierleoni n'était sans doute ni meilleure, ni pire, que celle de beaucoup de dignitaires ecclésiastiques de l'époque; dans sa vie publique, il n'avait pas échappé à tout soupçon de partialité. Surtout son ambition était notoire; elle avait pu l'entraîner à des manœuvres, à des brigues, qui suffisaient à vicier son élection dans le principe. Toutes ces considérations firent pencher la balance en faveur d'Innocent. Comme le dit naïvement le biographe de saint Bernard : *Ille diligenter prosecutus electionis ordinem, electorum merita, vitam et famam prioris electi, aperuit os suum et Spiritus Sanctus replevit illud.*

L'adhésion de saint Bernard à Innocent II entraînait celle de la France et par contre-coup celle de la catholicité. Peu à peu la reconnaissance du pontife deviendra unanime et il semble assez naturel de considérer cette acceptation du fait accompli comme une espèce de *sanatio in radice*, qui aurait conféré après coup la légitimité à une élection de prime abord irrégulière. En d'autres termes il faudrait considérer le temps qui s'écoule entre la mort d'Honorius II et la reconnaissance quasi unanime d'Innocent II comme une longue vacance de la papauté, vacance qui s'est terminée par une élection extraordinaire, d'un genre assez spécial, à savoir le consentement quasi unanime de l'Église. Il me semble que saint Bernard se serait rallié à la théorie que je propose. Ce sont des arguments analogues à ceux-ci qu'il fera valoir quelques années plus tard lors des discussions organisées devant Roger de Sicile entre partisans d'Anaclet et partisans d'Innocent II.

Il ne nous reste plus qu'à montrer rapidement comment s'accomplit la reconnaissance définitive d'Innocent II. Bientôt lui arrive l'adhésion de l'Angleterre. Dans une entrevue à Chartres en janvier 1131, le roi Henri reconnaît son bon droit. L'adhésion du roi d'Allemagne était un fait non moins considérable; elle fut accordée au pontife à l'entrevue de Liége, 22 mars 1131. Le tout avait été préparé à Wurzbourg en octobre de l'année précédente, dans une assemblée parallèle à celle d'Étampes et où saint Norbert joua un rôle très sensiblement analogue à celui que saint Bernard avait rempli en cette dernière réunion. L'entrevue de Liége enfre Innocent et Lothaire ne fut que la mise à exécution du plan arrêté à Wurzbourg. On convenait de plus que le roi prêterait son concours au pape fugitif pour l'installer à Rome, où Lothaire recevrait de ses mains la couronne impériale. En octobre, alors qu'il tenait à Reims un important concile, Innocent reçut encore l'adhésion d'Alphonse VII de Castille et d'Alphonse Ier d'Aragon. Bref, son obédience à la fin de 1131 est constituée par l'Allemagne, une grande partie de la France, le royaume d'Angleterre et une partie de l'Espagne. Anaclet, toujours maître de Rome, n'est reconnu que par le midi de la France, la Lombardie, et tout spécialement Milan, enfin et surtout par Roger de Sicile, à qui il a reconnu dès juin 1130, le titre de roi, avec une domination considérable dans le sud de l'Italie. Ces deux obédiences ne se modifieront pas sensiblement avant 1136.

Les partisans d'Innocent II se rendaient bien compte d'ailleurs que seule l'installation de celui-ci à Rome couperait court définitivement aux prétentions d'Anaclet. Après avoir conquis une obédience, il s'agissait maintenant pour le pontife de conquérir le siège romain. Pour cette entreprise il ne pouvait guère compter que sur les armes de Lothaire; il eût été inutile de s'adresser à la France. Celle-ci avait eu la part principale dans la reconnaissance d'Innocent; l'Allemagne aurait à jouer le premier rôle pour rétablir le pontife sur le trône de saint Pierre. La chose n'alla pas sans de graves difficultés. Les complications politiques où se débattait Lothaire ne lui permirent pas de réunir pour son expédition des moyens suffisants. Entreprise en avril 1132, la campagne qui devait mener à Rome le pape et le roi aboutit à un succès fort relatif. En août 1133, l'armée allemande arriva sous les murs de Rome, après avoir rallié en Lombardie le pape qui y séjournait depuis le printemps de 1132. Un instant Anaclet fut tenté de négocier; il proposait que le tribunal impérial discutât la double élection de 1130, avec l'arrière-pensée que cette juridiction proclamerait nécessaire le désistement des deux compétiteurs. Saint Norbert semble avoir amené Innocent à se prêter à une transaction de ce genre; mais les pourparlers n'aboutirent pas. C'est par la force qu'Innocent entra dans Rome et s'installa au Latran; c'est sous la protection des glaives allemands qu'il put procéder le 4 juin 1133 au couronnement de Lothaire dans la basilique constantinienne. Anaclet, en effet, se maintenait toujours dans le Transtévère, Saint-Pierre était inabordable. Et dès que le dernier allemand eut quitté Rome, Innocent ne s'y sentit plus en sûreté. Dès septembre il avait de nouveau rallié Pise. C'est là, ou dans les environs, qu'il séjournera pendant les années 1134 à 1136.

En août 1136, Lothaire un peu plus rassuré sur l'état de l'Allemagne se met en route, pour une nouvelle expédition, avec des effectifs plus imposants. L'objectif, cette fois, est de marcher directement sur Roger de Sicile, le plus sûr appui d'Anaclet, et de ne se tourner contre Rome qu'après avoir fait tomber cet obstacle considérable à l'installation d'Innocent. Le plan s'exécute tant bien que mal dans les premiers mois de 1137. Devant les forces considérables amenées par l'empereur, Roger avait pris la fuite et s'était réfugié en Sicile; il fut dès lors relativement facile de soumettre, au moins en apparence, les États continentaux du roi fugitif. Mais rien de définitif ne peut être obtenu; à peine le pape et l'empereur sont-ils partis pour Rome que Roger débarque à Salerne. D'ailleurs, la bonne intelligence entre Lothaire et Innocent passait par une pénible crise. Au sujet du Mont-Cassin des dissentiments assez vifs s'étaient fait jour entre les deux alliés; des paroles très regrettables avaient été échangées, des deux côtés on s'était amèrement reproché les services que l'on s'était rendus. Sur d'autres points encore des froissements eurent lieu. Pape et empereur se séparèrent sans regret; ils ne devaient plus se revoir. Lothaire mourut sur le chemin du retour, dans un pauvre village des Alpes, automne de 1137.

Resté seul à Rome, Innocent s'efforça de consolider sa situation en face d'Anaclet qui dominait toujours une partie de la ville. Mais la situation de l'antipape, (il faut bien maintenant l'appeler ainsi) était beaucoup moins favorable que quatre ans plus tôt. Son obédience s'était de plus en plus restreinte; l'action de saint Bernard en Aquitaine, à Milan, en Lombardie, dans l'Italie du sud, avait fini par détacher de lui le plus grand nombre de ses partisans. La plus précieuse conquête, faite par Bernard, avait été celle du cardinal Pierre de Pise, dont nous avons dit qu'il exerçait sur ses contemporains un ascendant considérable. Lui disparu du collège cardinalice d'Anaclet, il n'y restait plus guère que des personnages ou médiocres ou tarés; la noblesse romaine, elle-même, se fatiguait de son élu. Bref, les chances de reconnaissance d'Innocent allaient croissant, tandis que diminuaient celles de Pierleoni. Une maladie rapide emporta ce dernier en quelques jours au début de 1138; il mourut le 25 janvier. Sa mort aurait dû être la fin du schisme; mais quelques irréductibles prétendirent donner un successeur à Anaclet dans la personne du cardinal Grégoire, qui prit le nom de Victor IV. Cette fantaisie ne pouvait réussir. A la Pentecôte suivante, cédant aux instances de saint Bernard, le malheureux venait se jeter aux pieds d'Innocent en implorant son pardon. Innocent II était désormais seul pape de droit et de fait.

Il s'en faut d'ailleurs qu'Innocent ait retrouvé dès lors une parfaite tranquillité. Les documents, beaucoup moins abondants sur les dernières années de son pontificat, nous laissent néanmoins entrevoir les nombreuses difficultés auxquelles il se heurta. A l'été de 1139, au lendemain du concile de Latran, où l'excommunication avait été lancée contre Roger de Sicile, toujours rebelle, le pape voulut presser lui-même les armes à la main l'exécution de la sentence. Fait prisonnier par son adversaire, le pape ne put sortir de captivité que par une capitulation peu honorable; il dut lever l'excommunication portée et confirmer à Roger le titre de roi de Sicile, de Pouille et de Capoue. La rentrée du pontife à Rome ne fut pas un triomphe. Il fallut ensuite rétablir l'autorité pontificale dans les petites villes des États romains; la guerre avec Tivoli dura longtemps. Si elle se termina par une paix honorable pour le pape, il s'en faut que cette paix ait satisfait les Romains, qui voulaient la ruine définitive de la cité rebelle. Le mécontentement grandit dans la capitale, le mouvement communal, qui à la même époque agitait nombre de villes en France et en Italie, s'en trouva favorisé. Un jour vint où la population romaine proclama la république, réorganisa le sénat, nomma des consuls. Bref, laissant au pape la gestion des affaires de la chrétienté et de l'Église, Rome, entreprenait de se gouverner elle-même.

C'est au milieu de ces troubles qui, à plusieurs reprises, durent être violents, que mourut Innocent II le 24 septembre 1143.

III. La politique religieuse d'Innocent II. — C'est parmi toutes ces agitations politiques qu'il faut rechercher les traces de l'activité religieuse d'Innocent II. Je ramènerai celle-ci à trois chefs principaux : la réforme morale, la condamnation des erreurs dogmatiques, les rapports entre l'Église et l'État.

Sur le premier point Innocent a continué avec beaucoup d'énergie la politique inaugurée un demi-siècle auparavant par Grégoire VII. Les diverses étapes de son pontificat errant sont jalonnées par un certain nombre de conciles importants, qui ont pour objet de remettre en vigueur les prescriptions ecclésiastiques que certains seraient tentés d'oublier : concile à Clermont-Ferrand, 18 novembre 1130, promulguant treize canons disciplinaires relatifs surtout à la vie des clercs; concile de Reims, très considérable par le nombre des assistants du 18 au 23 octobre 1131, qui réitère les décisions prises à Clermont; concile de Plaisance, 13 juin 1132; concile de Pise, 30 mai-6 juin 1135. A cette dernière réunion on procéda contre un certain nombre d'évêques accusés d'incontinence ou de violation des canons ecclésiastiques; les canons promulgués renouvellent sensiblement les dispositions précédemment arrêtées. Tous ces conciles peuvent être considérés comme les préliminaires du grand concile tenu au Latran en 1139, et qui compte comme le X[e] œcuménique. Voir l'article spécial.

Cette réforme morale, édictée dans les assemblées conciliaires, Innocent II en pressait l'exécution; ses légats se montrèrent aussi actifs que sous les pontificats précédents. Ses *Regesta* nous le montrent intervenant dans les affaires ecclésiastiques des pays les plus divers, confiant à certains archevêques le soin de le représenter. Jaffé, n. 7483 : mission donnée à Hugues de Rouen; n. 7511 : constitution d'un tribunal ecclésiastique comprenant les archevêques de Canterbury, d'York et de Rouen pour appointer un différend entre deux évêques anglais; n. 7514-7515 : soumettant l'évêque de Glasgow et en général les évêchés d'Écosse à la juridiction d'York; n. 7875, 7906, 7908 : organisation des patriarcats latins de Jérusalem et d'Antioche; n. 7890 organisation du ressort métropolitain de Pise, etc. Signalons dans le même ordre d'idées la préoccupation de porter l'Évangile en dehors des limites de la chrétienté. Les lettres, n. 8116, 8199, 8220, donnent à Henri, évêque de Moravie, les pouvoirs nécessaires pour organiser des missions en Prusse.

Au point de vue dogmatique Innocent eut à s'occuper de quelques affaires, dans lesquelles il se borna d'ailleurs à ratifier des décisions prises en dehors de lui. La plus importante est celle qui concerne Abélard. Déjà condamné au concile de Soissons en 1121, celui-ci repris son enseignement; la vigilance de saint Bernard y surprit de nouvelles erreurs. Abélard entreprit de faire son apologie au concile de Sens en 1140. Mais voyant que son cas était jugé en dehors des formes légales, Abélard en appelle au jugement du pape. Vivement sollicité par l'abbé de Clairvaux, le souverain pontife rendit le 16 juillet 1140 une sentence d'ailleurs fort vague et fort générale réprouvant sans les déterminer « les pernicieuses doctrines de maître Pierre Abélard », apparentées, disait-il, à celles d'Arius, de Macédonius, de Nestorius. Abélard y est qualifié, sans plus, d'hérétique; les extraits *(capitula)* envoyés par saint Bernard, tous les enseignements de ce même Pierre sont condamnés avec leur auteur : *destinata nobis capitula et universa ipsius Petri dogmata, sanctorum canonum auctoritate cum suo auctore damnavimus.* Un silence perpétuel était imposé au téméraire docteur, ses défenseurs et sectateurs seraient excommuniés. Jaffé, n. 8148. Une autre lettre, destinée à demeurer secrète, prescrivait aux archevêques Samson de Reims, et Henri de Sens et à l'abbé de Clairvaux de faire enfermer séparément dans des monastères, Pierre Abélard, et Arnaud de Brescia, et de faire brûler leurs livres. Jaffé, n. 8149.

Arnaud de Brescia, en effet, ancien élève d'Abélard, était venu au secours de son maître, bien mauvaise recommandation à une époque où Innocent II commençait à sentir en Italie les effets de l'agitation inaugurée par ce révolutionnaire. Nous n'avons aucun document émané d'Innocent II qui se rapporterait à la condamnation de Pierre de Bruys et de son allié le moine Henri. Ceux-ci semblent visés, sans que leur nom soit indiqué, par le 23[e] canon du concile de Latran en 1139. Signalons au moins, pour être complet, deux consultations assez curieuses du pape Innocent II. Dans la première, Jaffé, n. 8272, il s'agit d'un prêtre, qui, on ne sait pour quelle cause, se trouve ne pas avoir été baptisé; il est mort. Son évêque demande ce qu'il faut penser de son salut : « Puisque, répond Innocent, il a persévéré dans la foi de l'Église et la confession du nom du Christ, nous affirmons sans hésiter qu'il a été délié du péché originel, et qu'il jouit des biens de la patrie céleste, » *Ab originali peccato solutum et cælestis patriæ gaudium esse adeptum, asserimus incunctanter.* L'autre est relative à une question d'ordalie. Jaffé, n. 8284. « Le jugement de Dieu par l'eau (froide), quand il s'agit d'un clerc, n'est pas canonique. »

L'attitude d'Innocent II dans les questions de droit civil ecclésiastique est naturellement dominée par les nécessités de sa politique générale. Ayant le plus grand besoin de l'appui du pouvoir civil, il a pu être entraîné à lui faire quelques concessions. A plusieurs reprises, à l'entrevue de Liége en 1131, plus tard lors du sacre de Lothaire à Rome, il a été vivement sollicité par celui-ci de revenir sur la question des investitures telle que l'avait réglée le concordat de Worms, et la transaction souscrite par Lothaire au moment de son élection. Voir Honorius II, col. 133. Il n'est pas impossible que, laissé à lui-même, le pontife n'en fût arrivé à céder à des instances, qui nous sont représentées comme ayant été très vives. Chaque fois, heureusement, le pape trouva auprès de lui un conseiller énergique, saint Bernard à Liége, saint Norbert à Rome, qui lui fit éviter une faute et une erreur. Avec le roi d'Angleterre il fallut aussi user de ménagements; cf. lettre du 14 juillet 1132, Jaffé, n. 7586, demandant à l'archevêque de Rouen de faire quelques concessions au monarque, dans des affaires de nominations à diverses abbayes. Jamais pourtant Innocent n'abdiqua complètement son indépendance; on le vit bien lors des démêlés avec Lothaire relativement à l'abbaye du Mont-Cassin. On le verra mieux encore, quand à partir de 1138 il pourra s'exprimer en toute liberté. Les *Regesta* signalent une lettre datée du 17 décembre 1138, enjoignant aux évêques de Metz et de Toul de prendre la défense de l'abbaye de Remiremont contre les empiétements du duc Simon, et excommuniant ce dernier. Jaffé, n. 7723. Le roi de France, lui-même, ne sera pas épargné, s'il va contre les intérêts de l'Église. Louis le Jeune en sut quelque chose lors du différend qui éclata à propos de l'élection au siège archiépiscopal de Bourges en 1141. Pour avoir défendu à Pierre de la Chatre, régulièrement élu et sacré à Rome par le pape lui-même, de prendre possession de son siège, le roi vit lancer l'interdit sur toutes les villes, villages et châteaux où il séjournerait. La situation se complique encore au cours de l'année suivante, par suite d'intrigues singulièrement embrouillées dans le détail desquels il

est inutile d'entrer. Cette fois la diplomatie de saint Bernard échoua, l'abbé de Clairvaux ne put arriver à faire lever l'interdit qui pesait sur le roi. Quand Innocent II mourut, la question n'était pas liquidée. En Espagne, le pape offrit sa médiation, qui fut acceptée, entre Alphonse de Castille et Alphonse Henriquez, qui prétendait faire du Portugal un royaume indépendant. Finalement l'indépendance de la nouvelle souveraineté fut reconnue. De toute manière donc, malgré la paralysie dont le schisme de Pierleoni fut la cause, l'action d'Innocent II continue dans mesure du possible celle de ses grands prédécesseurs de la fin du XI^e^ siècle et des premières années du XII^e^.

I. Sources. — Les pièces émanées d'Innocent II dans Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 840-911; celles d'Anaclet II sont à la suite, p. 911-919; la plupart des lettres sont dans *P. L.*, t. CLXXIX, col. 53-731. Quant aux documents relatifs au pontificat, les plus importants ont été rassemblés dans Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, Leipzig, 1862, t. II, p. 174-275. On trouvera la référence aux documents contemporains qui ne se rencontre point ici dans les ouvrages dont il sera question tout à l'heure. La plus grande partie des pièces utilisables est dans Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, Berlin, 1869, t. V. Les documents conciliaires dans Mansi, t. XXI.

II. Travaux récents. — Sur l'élection de 1130 deux ouvrages capitaux : R. Zöpffel, *Die Papstwahlen*, Gœttingue, 1871, p. 269-395 : *Die streitige Papstwahl des Jahres 1130;* E. Mühlbacher, *Die streitige Papstwahl des Jahres 1130*, Inspruck, 1876. Les deux ouvrages aboutissent sensiblement aux mêmes conclusions, bien que Zöpffel se soit cru obligé de prendre violemment à parti Mühlbacher, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1^er^ mars 1876, p. 257-304; W. Bernhardi, *Lothair von Supplinburg*, Leipzig, 1879; *Konrad III*, Leipzig, 1883. C'est en s'appuyant sur ces trois ouvrages et en utilisant les documents qu'ils citent que M. Vacandard a traité la question de l'élection et de la reconnaissance d'Innocent II, dans la *Revue des questions historiques*, t. XLIII, janvier 1888, p. 61-126; t. XLV, janvier 1889, p. 5-63. Ces articles sont passés, presque sans modification, dans la *Vie de saint Bernard*, du même auteur. Cet ouvrage donnera un aperçu fort suffisant de l'ensemble des questions soulevées durant le pontificat d'Innocent II. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. V, p. 676-795, donnera les dernières indications bibliographiques. Y joindre encore : G. Wieczorek, *Das Verhältnis des Papstes Innocenz II (1130-1143) zu den Klöstern*, Greifswald, 1914.

E. Amann.

3. INNOCENT III, pape (1198-1216). — I. Pontificat. — II. Idées théologico-politiques.

I. Pontificat. — Lothaire, fils de Thrasimond comte de Segni, et de Claricia de la famille des Scotti, naquit à Anagni, l'an 1160. Il appartenait, on le voit, à la haute noblesse romaine; de bonne heure, toutefois, il s'orienta vers la carrière ecclésiastique. Jeune encore, Lothaire, comme tant de clercs de l'époque, vient demander à l'université de Paris une solide formation théologique. Disciple de Pierre de Corbeil, qui lui enseigna l'exégèse du temps, il conservera toute sa vie et de son maître et de l'*Alma mater* un souvenir affectueux et reconnaissant. De Paris, il se rend à Bologne, célèbre dans tout le monde d'alors par sa faculté de Décret. C'est là surtout qu'il se formera; là qu'il puisera, avec les connaissances juridiques, la fermeté de principes, la raideur dans les déductions dont il fera preuve dans son pontificat. Quand il rentre à Rome, vers 1185, le jeune Lothaire est prêt à entrer dans la carrière qui mène aux honneurs et au pouvoir. Sitôt reçus les ordres mineurs, il est fait chanoine de Saint-Pierre. Sous-diacre en 1187, sous Grégoire VIII, il est créé par Clément III (1187-1191) cardinal-diacre du titre des saints Sergius et Bacchus. C'est le moment, pour Lothaire Segni, de commencer à jouer un rôle dans l'Église; mais bientôt l'arrivée au trône pontifical de Célestin III, un ennemi de sa famille, rejette dans l'ombre le jeune cardinal. Des loisirs qui lui sont faits, il profitera pour composer toute une série d'ouvrages de théologie mystique : *De contemptu mundi, sive de miseria conditionis humanæ libri tres*, médiocre exploitation d'un thème bien rebattu; *Mysteriorum legis et sacramenti eucharistiæ libri sex*, où viennent s'intercaler, au milieu de l'explication symbolique des cérémonies de la messe, dont a raffolé le moyen âge, quelques courtes dissertations d'ordre plus théologique; *De quadripartita specie nuptiarum*, qui met en parallèle l'union de l'homme et de la femme, du Christ et de l'Église, de Dieu et de l'âme, du Verbe et de la nature humaine. Heureusement la mort de Célestin III vient arracher Lothaire à ces occupations littéraires qui risqueraient de nous donner de son génie une idée plutôt fâcheuse. Le jour même des funérailles du pontife défunt, 8 janvier 1198, le collège cardinalice rassemble l'unanimité de ses voix sur le nom du cardinal des saints Sergius et Bacchus; Lothaire Segni est élu pape sous le nom d'Innocent III, il n'avait pas trente-huit ans. Malgré un simulacre de protestation, commandé par la coutume et le décorum, il semble bien que sa jeunesse ait accepté sans hésitation, disons plus, avec allégresse, l'énorme fardeau qu'on lui imposait. Pleinement conscient de ses devoirs, comme de ses droits, le nouveau pontife va mettre au service d'une ambition, immense sans doute, mais très sincère et très pure, une infatigable activité, une fougue extraordinaire, une habileté peu commune dans le choix des moyens, une connaissance approfondie des hommes et des choses de son temps. Et ce seront dix-huit années d'un pontificat triomphal, le plus brillant qu'ait connu le moyen âge. et qui réussira presque à faire passer des textes morts dans la réalité vivante, la monarchie absolue du pouvoir spirituel, la suprématie définitive des idées religieuses dans le domaine temporel.

1° *L'action d'Innocent en Italie.* — Le plus pressant était de rétablir à Rome et dans l'Italie centrale, l'autorité pontificale que la vieillesse de Célestin III avait laissé prescrire. L'agitation communale d'une part, d'autre part, la politique allemande menée par la robuste main d'Henri VI, avaient porté une grave atteinte aux droits traditionnels de la papauté. Non sans luttes, non sans peines, non sans échecs parfois, Innocent III parvint à restaurer d'une manière suffisante, à Rome, dans le Patrimoine, en Ombrie, dans les Marches l'autorité pontificale. Continuant dans l'Italie du Nord la politique d'Alexandre III, il essaie d'y rétablir les fameuses ligues, si utiles contre les Allemands, mais si nuisibles en même temps aux tendances centralisatrices, que la papauté s'efforçait de réaliser. C'est dans la Haute Italie que la politique d'Innocent III sera le plus constamment mise en échec; alors qu'il commande en souverain aux plus puissants monarques de l'Europe, le pape n'obtiendra des petites républiques lombardes ou toscanes qu'une obéissance précaire et sans cesse discutée. Par contre il triomphe, au moins pour un temps, dans la Basse Italie. C'était, depuis un siècle, la constante politique du Saint-Siège que d'empêcher la réunion à l'Allemagne du royaume de Sicile, que de faire de cet État un fief soumis et obéissant de l'Église romaine. De cruelles conjonctures avaient empêché sous les pontificats précédents la réussite de ces plans. A l'avènement d'Innocent III au contraire tout semble la favoriser. L'empereur Henri VI vient de mourir, laissant à sa veuve l'impératrice Constance la tutelle du jeune Frédéric, qu'il a couronné roi de Sicile, qu'il veut faire reconnaître aussi comme empereur d'Allemagne. Abandonnée de tous les grands vassaux allemands, l'impératrice

veuve ne trouve d'appui qu'auprès du pape. Sans vouloir reconnaître l'élection à l'empire du petit-fils de Barberousse, Innocent prend l'enfant sous sa protection, en tant que roi de Sicile; il profite de la situation pour faire proclamer, dans les formes légales, la papauté comme suzeraine du royaume, pour se faire proclamer lui-même tuteur du jeune Frédéric, pour imposer à Constance un concordat qui supprime dans le royaume les privilèges arrachés au Saint-Siège et fait rentrer la Sicile dans le droit commun au point de vue ecclésiastique. Puis, quand Constance meurt le 27 novembre 1198, Innocent, prenant au sérieux son rôle de tuteur, reconquiert de haute lutte, en faveur de son pupille, sur les féodaux exotiques ou indigènes le pouvoir souverain. Ce sont dix années de luttes pénibles, enfin couronnées par le succès. D'aucune de ses entreprises, Innocent III ne s'est plus glorifié que de celle-ci; et quand en 1215, il aura finalement dirigé sur son pupille Frédéric les suffrages de toute l'Allemagne, il s'imaginera avoir remporté l'un des triomphes les plus éclatants dont se soit jamais glorifiée la papauté! Tant il est vrai que les plus clairvoyants des politiques sont parfois capables de faire douter de la sagesse des hommes!

2° *Innocent et l'Empire.* — La plus grande des affaires où ait été impliqué Innocent III, c'est à coup sûr la compétition qui, en Allemagne, de 1198 à 1215, mit aux prises les divers prétendants à l'empire. Ils sont deux à se disputer le trône : Philippe de Souabe, frère de Henri VI l'empereur défunt, élu en mars 1198, par un groupe considérable des vassaux allemands, et Otton IV le Guelfe, élu en juin de la même année par une petite minorité de dissidents; sans compter le tout jeune Frédéric II, trop faible pour recueillir les fruits de la politique de son père. C'est entre les trois personnages que la papauté doit choisir. Les deux Hohenstaufen, Philippe et Frédéric, représentent à ses yeux une politique qui depuis cinquante ans fait le malheur de l'Église, rappellent à son souvenir les plus cruels épisodes de la lutte du sacerdoce et de l'empire. Le Guelfe, on l'espère du moins, persévérera en des traditions moins dommageables à l'Église romaine; et de fait, à peine élu, il multiplie à l'égard de la papauté les protestations de dévouement, consent à Innocent tous les avantages que celui-ci réclame, renonce aux droits que l'empire prétendait sur l'Italie, abandonne même au souverain pontife telles possessions, l'exarchat de Ravenne, le duché de Spolète, encore occupées par des troupes allemandes. Fort au contraire de ce qu'il prétend être son bon droit, Philippe semble contester au Saint-Siège le pouvoir d'arbitrer le différend au sujet de la couronne d'Allemagne. Dans ces conjonctures il est donc tout naturel que les sympathies d'Innocent aillent tout d'abord vers le Guelfe. Après en avoir longuement délibéré, le pape se décide pour Otton, le reconnaît comme roi d'Allemagne et futur empereur romain (mars 1201). Le cardinal Guy de Préneste, légat du pape en Allemagne depuis 1200, et qui a travaillé de toutes ses forces à rallier à Otton les grands seigneurs laïques et ecclésiastiques, excommunie dans une diète les adversaires du protégé d'Innocent III (juillet 1201). La cause semble terminée. En réalité la lutte ne fait que commencer; son issue dépendra moins des sentences ecclésiastiques que des événements politiques et surtout militaires. Au début la fortune des armes semble favoriser Otton; puis viennent les revers; en 1204 et 1205 malgré les objurgations du pape, malgré ses menaces, un certain nombre des partisans du Guelfe passent du côté de Philippe. C'est au tour de ce dernier d'entrer avec le Saint-Siège en des négociations plus serrées. En juin 1206, il tente avec Innocent une véritable réconciliation; les revers continuels d'Otton, le refus obstiné qu'il oppose aux légats qui lui demandent de se soumettre à l'arbitrage proposé par Philippe, contribuent à détacher du Guelfe les sympathies d'Innocent; à la fin de 1207 tout allait à une reconnaissance officielle par Rome de l'élection du Hohenstauffen; un accord se préparait entre celui-ci et le pape au sujet de l'Italie centrale, accord dans lequel la famille d'Innocent III n'était pas oubliée. Le meurtre de Philippe de Souabe par Otton de Wittelsbach (21 juin 1208) vint remettre une nouvelle fois en question le sort de la couronne d'Allemagne. Du coup les chances d'Otton remontent. Innocent inonde l'Allemagne de lettres où il recommande aux princes laïques et ecclésiastiques de s'incliner devant le jugement de Dieu, et d'accepter la royauté guelfe; en aucun cas le souverain pontife ne reconnaîtrait la candidature de Frédéric. Otton accepte alors de se soumettre à une nouvelle élection qui, cette fois, est unanime (Helberstadt, 22 septembre 1208). Le 11 novembre suivant, la diète de Francfort rallie autour du Guelfe l'ensemble de l'Allemagne, et règle au mieux les questions pendantes entre les deux maisons rivales; il ne reste plus à Otton qu'à aller ceindre à Rome la couronne impériale. C'est à ce moment qu'Innocent, qui jusqu'alors s'est laissé mener par les événements plutôt qu'il ne les a dirigés, va reprendre tous ses avantages. Assez peu sûr de son droit, tant qu'il s'est agi d'arbitrer le différend entre les deux prétendants, il retrouve tous ses moyens quand il s'agit de conférer à l'élu de l'Allemagne la plénitude de ce pouvoir mi-spirituel, mi-temporel que donne la cérémonie du sacre. Avant de convoquer Otton à Rome, Innocent lui fait prévoir les concessions qu'il exigera. Le Guelfe passe par tout ce qu'on demande; la charte de Spire, 22 mars 1209, consigne solennellement ses promesses : il reconnaît les frontières de l'État pontifical, telles qu'Innocent III vient de les élargir; de concert avec le pape, il travaillera à l'extirpation de l'hérésie; surtout il renoncera à tout droit d'influence sur les élections ecclésiastiques. Belles promesses! Mais du jour où il foulerait le sol de l'Italie, le Guelfe ne se retrouverait-il pas Gibelin? C'est ce qui arriva. A l'été de 1209, Otton se met en marche pour Rome à la tête d'une armée considérable. Le 4 octobre il est sacré à Saint-Pierre. A peine le nouvel empereur a-t-il ceint la couronne de Charlemagne, qu'il entre en conflit avec celui-là même qui vient de la lui imposer. C'est l'éternelle question de l'indépendance italienne devant le César germanique, qui va mettre aux prises, une fois de plus, le sacerdoce et l'empire. Après de longues et pénibles négociations, qui réussissent seulement à mettre en relief l'égale obstination des deux partis, la lutte à main armée commence dans l'été de 1210. Le 18 novembre de cette même année, Innocent III lance contre Otton l'anathème, puis, allant beaucoup plus loin, délie tous les sujets de l'empereur du serment de fidélité. Bientôt la papauté ne voit plus d'autre issue au conflit que de « substituer à Saül désobéissant, un jeune David », que l'on espère devoir être plus soumis à la tutelle du sacerdoce. Le roi de Sicile, le jeune Frédéric II, le fils du Hohenstauffen excommunié, va devenir contre le Guelfe le champion de la papauté! A l'appel d'Innocent, les princes italiens et allemands, le roi de France Philippe-Auguste se rangent du côté du petit-fils de Barberousse. La diète de Nuremberg, en septembre 1211, offre à Frédéric la couronne d'Allemagne que celui-ci finit par accepter. Innocent, il est vrai, a mis une condition formelle à cette acceptation. Le nouvel élu renoncera à la couronne de Sicile, qui reviendra à son jeune fils, jamais il n'y aura d'union politique entre la Sicile et l'empire. A ces conditions Innocent permet à Frédéric de recevoir à Francfort la couronne d'Allemagne, le 5 décembre 1212. L'écra-

sement d'Otton à Bouvines par les soldats de Philippe-Auguste (27 juillet 1214), amènera par contre-coup le triomphe de Frédéric. Le concile de Latran en 1215 proclamera ce dernier empereur élu. Innocent III mourait d'ailleurs assez tôt pour ne pas constater par lui-même les imprudences de son choix.

3° *Innocent et la France.* — Si elle absorba durant tout son pontificat une bonne part de son attention, « l'affaire du Saint-Empire » n'empêcha pas Innocent III d'exercer sur les autres royautés de l'Europe ce droit de regard dont les circonstances politiques avaient investi la papauté. Le plus puissant des souverains de l'époque, le roi de France, Philippe-Auguste sentit à plusieurs reprises s'abattre sur lui la main pontificale. C'est d'abord à l'occasion de ses démêlés conjugaux avec la reine Ingeburge. Dès le lendemain de son mariage avec celle-ci, août 1193, le roi de France avait conçu pour son épouse une très vive aversion dont il est impossible de préciser les causes. Un certain nombre de prélats français, réunis à Compiègne, ont alors prononcé, à la requête du roi, une sentence d'annulation, fondée sur l'existence d'une parenté lointaine et douteuse entre Ingeburge et la première femme de Philippe, Élisabeth de Hainaut, décédée en 1190. De cette sentence trop complaisante, l'épouse répudiée a fait appel devant le pape Célestin III, lequel a déclaré nulle la décision des évêques français. Nonobstant le jugement de Rome, Philippe n'en a pas moins considéré son mariage comme annulé, a épousé la bavaroise Agnès de Méranie, et n'a tenu aucun compte des protestations, d'ailleurs timides, du vieux pontife. Mais l'avènement d'Innocent III va donner à l'affaire une autre conclusion; dès le début de son pontificat le nouveau pape, confirme la sentence rendue par son prédécesseur, et en appuie l'exécution par une menace d'interdit sur le royaume de France. Philippe essaie d'abord de résister; le pape passe de la menace à l'action; l'interdit général est lancé sur tous les domaines du Capétien; quelques évêques, il est vrai, refusent de publier et d'exécuter la sentence pontificale. Tancés d'importance par le pape, menacés par lui de déposition, ils finissent par rentrer dans le devoir; l'interdit est finalement appliqué partout. Le mécontentement du peuple contre le roi est tel que celui-ci doit céder à la pression populaire; il se soumet à toutes les conditions qui lui sont imposées; l'interdit est levé le 8 septembre 1200. Mais s'il avait renvoyé Agnès de Méranie, qui d'ailleurs mourut peu après, le roi s'obstinait à ne pas reprendre Ingeburge, pour laquelle son aversion était devenue telle que l'entourage royal l'attribuait à un maléfice. Étroitement gardée dans un couvent d'abord, ensuite dans un château qui était une véritable prison, la malheureuse reine ne cessait d'importuner le pape de ses supplications, lui demandant d'agir auprès du roi, pour que celui-ci la remît en jouissance de ses droits d'épouse et de reine. Durant douze années le pape intervint régulièrement auprès de Philippe-Auguste pour amener la réconciliation complète entre les deux époux. Il faut reconnaître d'ailleurs qu'il ne mit pas dans son action auprès du roi toute sa vigueur ordinaire; sa politique européenne avait intérêt à ménager le Capétien. Quand en 1213 Philippe-Auguste reprendra Ingeburge il obéira, ce semble, plus à des motifs personnels, qu'à la crainte d'attirer sur soi la colère d'Innocent.

Cette affaire matrimoniale ne fut pas la seule qui amena quelque tension entre Rome et le roi de France. A plusieurs reprises la papauté voulut intervenir dans la lutte que, durant tout son règne, le Capétien mena pour reconquérir sur l'Angleterre les provinces continentales occupées par celle-ci. La politique des Plantagenets avait abouti en France à des résultats considérables, la Normandie, l'Aquitaine, le Poitou, le Limousin, à l'avènement de Philippe-Auguste, reconnaissaient l'Anglais pour suzerain. Par séduction, par ruse, par violence Philippe finira par reprendre aux Plantegenets ce magnifique héritage. Assez peu scrupuleux sur le choix des moyens, il rencontrera plusieurs fois sur son chemin le pape Innocent III, s'efforçant de faire régner entre les princes chrétiens, la justice, la concorde, le respect des traités. Dès 1198, le pape a manifesté son intention de se rendre personnellement dans les provinces continentales de Richard Cœur de Lion pour régler la querelle de celui-ci avec Philippe-Auguste. Potthast, n. 235. S'il n'exécute pas ce plan, du moins il réussit par ses légats à faire signer le 13 juin 1199 la trêve de Vernon, qui marque un temps d'arrêt dans la politique conquérante de Philippe-Auguste. Trois ans plus tard, quand Jean Sans Terre, condamné par la cour royale de Paris pour toutes les violations du droit féodal dont il s'est rendu coupable, entend prononcer la confiscation de toutes les terres qu'il tient du roi de France, Innocent III essaie encore d'intervenir pour maintenir la paix. Son intervention, il est vrai, est fort mal accueillie par Philippe; elle n'empêche pas celui-ci de procéder d'urgence à la conquête de la Normandie; et quand, au concile de Meaux en août 1204, les légats du pape veulent contraindre le Capétien à la paix, il se trouve une majorité d'évêques français pour forcer les envoyés pontificaux à abandonner leur procédure. Quelques années plus tard les rôles vont changer. Maintenant c'est la papauté qui, en guerre ouverte avec Jean Sans Terre, veut lancer contre lui le roi de France. Rien ne pouvait être plus agréable à Philippe-Auguste, qu'une telle mission; depuis longtemps il caressait l'idée d'un débarquement en Angleterre; il n'y avait renoncé que sur les pressantes injonctions d'Innocent; maintenant c'est le pape lui-même, qui le convie à cette expédition, qui l'y envoie comme à une croisade. Quelle aubaine pour le Capétien! Mais aussi quelle déception, quand la soumission inattendue de Jean Sans Terre amène le pape à rapporter ses ordres primitifs, à interdire positivement au roi de France la continuation de son entreprise! Après la Rochelle-Moines, après Bouvines, Jean Sans Terre, qui est venu porter la guerre sur le continent, serait perdu si Innocent ne s'interposait encore pour empêcher son dépouillement complet, et obliger les deux adversaires à la paix de Chinon, 18 septembre 1214. Philippe ne se risque plus à attaquer ouvertement le Plantegenet, c'est son fils aîné Louis, qui continue la lutte, obscurément d'abord, puis à visière levée, jusqu'au jour où il force Innocent III à l'excommunier. Cette politique du pape ne semblera manquer de suite qu'à ceux qui ne voient en lui qu'un homme d'État ordinaire; nous essayerons plus loin d'en dégager les lignes directrices, et l'on verra qu'elles ne manquent pas de quelque grandeur.

4° *Innocent et l'Angleterre.* — Autant faut-il en dire de celle qu'il suit à l'égard des souverains anglais. C'est ici surtout que se manifeste son intrépidité, sa constance à persévérer dans le chemin choisi, son mépris absolu de ce qui est grandeur et puissance terrestre. Les relations d'Innocent III avec Richard Cœur de Lion ont été ce que nous avons dit plus haut. En défendant les possessions continentales de celui-ci, le pape a le sentiment qu'il protège le roi chevaleresque, qui a étonné de ses prouesses l'Orient musulman, et de l'absence de qui l'on a profité pour mettre au pillage son domaine d'Occident. Avec Jean Sans Terre les rapports seront tout autres. De 1199 à 1213, il semble que le roi félon se soit appliqué à pousser à bout la patience d'Innocent III, à multiplier ces atteintes aux droits de l'Église, si âprement ressentis par les papes de cette époque. Ingé-

rences dans les élections des dignitaires ecclésiastiques, empiètements sur la justice d'Église, se sont multipliés jusqu'en 1208, et voici qu'en cette année l'élection à l'archevêché de Cantorbéry va être le point de départ d'une aventure terrible pour l'Angleterre. Trois concurrents sont en querelle pour la possession du trône primatial; ils ont porté leur différend en cour de Rome. Sans chercher à débrouiller un tel imbroglio, Innocent casse tout ce qui s'est fait, profite de la réunion à Rome d'un nombre suffisant d'électeurs et fait élire en sa présence Étienne Langton. Fureur du roi Jean; il refuse net d'accepter cette élection et menace même de faire schisme. « Après tout, écrit-il au pape, l'Angleterre possède assez d'archevêques, d'évêques et de prélats instruits pour que nous puissions nous passer des étrangers que Rome nous impose. » Fort de son droit, Innocent passe outre à cette protestation, Potthast, n. 3111, et consacre Langton à Viterbe. Cette fois, la guerre est déclarée; elle durera sept ans. « On y épuisera d'une part tout l'arsenal des armes et des châtiments d'Église, de l'autre toutes les formes de persécution et de spoliation qu'un despote pouvait imaginer. Dans cette guerre, si âprement soutenue, Innocent va jusqu'au bout de la gamme ascendante des châtiments d'Église, mais il ne passera d'une note à l'autre qu'après avoir essayé tous les moyens d'entente et constaté l'impossibilité d'un accommodement. Et il continue les négociations tout en sévissant avec un désir de conciliation dont la sincérité est hors de doute. » Luchaire, *Les royautés vassales*, p. 203. Nous n'entrerons pas dans le détail de tous ces événements; qu'il nous suffise de marquer les principales étapes : d'abord l'interdit absolu lancé par les légats sur toutes les possessions de Jean; puis l'excommunication personnelle du roi. Puis, comme ces mesures n'ont pas produit l'effet attendu, Innocent à la fin de 1211 délie tous les sujets de Jean de leur serment de fidélité; enfin, en 1212, le pape prononce la déposition du Plantagenet et le transfert de sa couronne à un autre souverain. Philippe-Auguste est invité à se mettre en campagne pour cette nouvelle croisade, où il va plus joyeusement qu'à celle d'Orient. La flotte du Capétien est rassemblée à Boulogne; la descente en Angleterre se prépare. Mais, coup de théâtre! le 13 mai 1213, devant ce péril imminent, Jean Sans Terre cède, s'humilie au delà de tout ce qu'espérait Innocent. Toutes les lois de proscription et de spoliation sont retirées; plus que cela, Jean résigne sa couronne entre les mains du légat; l'Angleterre devient le domaine de saint Pierre; cette vassalité se marquera par un tribut annuel de mille livres sterling, et par l'hommage féodal que le roi prête sur le champ entre les mains du légat. Et ce ne sont point là vaines formules ou simples manières de parler. Innocent en veut faire une réalité : « Nous désirons, écrit-il, selon le devoir de notre office, diriger en Angleterre non seulement le sacerdoce, mais la royauté. » Potthast, n. 4889.

Le premier devoir d'un suzerain est de défendre son vassal; c'est au nom du droit féodal qu'Innocent va maintenant protéger Jean Sans Terre contre Philippe-Auguste. Le glaive que la papauté avait mis entre les mains du Capétien, il faut qu'il rentre maintenant au fourreau sur l'injonction de cette même puissance. Et quand, au lendemain de la Roche-aux-Moines, Jean Sans Terre se trouve en face d'un nouveau péril, la révolte des nobles anglais contre l'autorité despotique du roi, Innocent III interviendra de nouveau. La *Grande Charte* que les rebelles ont arrachée à la faiblesse royale, le 15 juin 1215, Innocent la déchire par une bulle du 24 août de la même année. Que lui importe que cet acte exaspère les insurgés, et rende définitive leur rupture avec Rome? Protecteur dévoué de son vassal, Innocent, pour le défendre, anathématisera les révoltés et tout spécialement ce même Langton qu'il a jadis élevé lui-même au siège de Cantorbéry contre la volonté de Jean; et Langton devra finalement se soumettre à la sentence de déposition que confirmera le concile de Latran.

5° *Innocent et les autres royaumes.* — Sans être aussi tragiques, les rapports d'Innocent avec les autres souverains de l'Europe témoignent d'une même application à faire triompher les règles de la morale et du droit. Alphonse IX, roi de Léon, a épousé Bérengère fille du roi de Castille, sa nièce à la mode de Bretagne. Innocent s'élève vivement contre cette union qu'il qualifie d'incestueuse; finalement l'interdit est lancé contre le royaume de Léon; il ne sera levé qu'en 1204 quand Bérengère se sera définitivement retirée dans sa famille. — Pierre II d'Aragon recherche en mariage Blanche de Navarre, sa parente; le pape s'oppose au mariage. Fils soumis de l'Église, Pierre renonce au mariage projeté, et épouse Marie, fille de Guillaume de Montpellier; mais bien vite il se lasse de sa femme et cherche à faire annuler son mariage sous le prétexte d'une vague parenté. Innocent trouve les motifs insuffisants et refuse l'annulation demandée. Au cours d'un voyage à Rome, en 1204, à l'occasion de ce procès matrimonial, Pierre est amené à renouveler l'hommage de son royaume au Saint-Siège et à recevoir des mains du souverain pontife la couronne d'Aragon. Quand il meurt en 1213, c'est le pape, qui, au nom du droit féodal, prendra la tutelle de Sanche Ier fils du roi défunt. — De même en Portugal, il prétend bien exercer les droits que lui confère la donation faite jadis au Saint-Siège par Alphonse Ier. Et comme le roi Sanche Ier fait quelques difficultés à reconnaître ses obligations de vassal et de censitaire du Saint-Siège, il s'ensuit entre lui et le pape une crise qui est à l'état aigu entre 1208 et 1211, Potthast, n. 4187, et qui ne sera résolue que par la maladie du roi. A la mort de celui-ci, Innocent prend sous sa tutelle le jeune Alphonse II; et comme l'exécution du testament royal donne lieu à de graves difficultés, allant jusqu'à la guerre civile, c'est encore la justice romaine qui est chargée d'appointer les conflits portugais.

La Hongrie, de par ses origines mêmes, est encore plus largement ouverte à l'influence du Saint-Siège. Saint Étienne († 1038), qui en a fait le royaume apostolique, fut à la fois prince temporel et légat du souverain pontife. Rien d'étonnant donc que Rome revendique la suzeraineté du royaume nouveau. A la fin du XIIe siècle néanmoins, en Hongrie comme ailleurs, on voit commencer la lutte entre les principes nationalistes et les traditions ecclésiastiques; mais Innocent n'épargnera rien pour empêcher de laisser prescrire les droits de la papauté. C'est ainsi qu'il interviendra dans la guerre civile qui met aux prises depuis 1197 les deux fils de Béla III, Emeri et André. Finalement vainqueur, grâce surtout à la protection d'Innocent, Emeri se montrera disposé dans l'ensemble à suivre les directions de la papauté. Sur la demande du pontife, il intervient vigoureusement en Bosnie pour arrêter les progrès de l'hérésie bogomile. — Ladislas, duc de Pologne, s'est rendu fameux par son absolu mépris de tous les droits ecclésiastiques. Le jour où un compte rendu exact arrive à Rome de ce qui s'est passé en cette terre lointaine, Innocent adresse au souverain un formidable réquisitoire, qui le ramena pour quelque temps à de meilleurs sentiments. Potthast, n. 2948-2960. — Ottokar, roi de Bohême, est sollicité lui aussi de reconnaître l'autorité spéciale du Saint-Siège sur son royaume et reçoit la couronne à Mersebourg d'un légat du pape. — La Scandinavie malgré son éloignement n'échappe

pas davantage à l'attention du pontife; et les registres d'Innocent ont conservé quelques traces d'interventions en Danemark, en Suède, en Norvège, et jusqu'en Islande.

6° *Innocent et la question d'Orient.* — Maintenir sous l'hégémonie pontificale la chrétienté d'Occident, qui reconnaissait le pape pour chef, cela ne suffisait pas encore à la très noble ambition d'Innocent III. Dans le prologue d'une de ses lettres, celui-ci commente l'épisode de la pêche miraculeuse; sur l'ordre du Christ il a lancé le filet et les mailles s'en sont garnies, à rompre, de fidèles nouveaux qui auparavant ne reconnaissaient point l'Église romaine, *P. L.*, t. ccxv, col. 512; sans fausse modestie Innocent s'en attribue quelque gloire. Au fait, son pontificat a vu s'accroître, et pour de multiples raisons, le domaine de l'Église catholique. Ne parlons que pour mémoire des missions en Livonie et en Esthonie, lesquelles fortement appuyées par les rois scandinaves ont donné des résultats durables et ont définitivement annexé à la chrétienté des territoires jusqu'alors demeurés païens. C'est surtout du côté de l'Orient qu'Innocent s'est efforcé de reculer les limites de la zone d'influence romaine. Moins qu'aucun de ses prédécesseurs, il ne s'est désintéressé du schisme, qui, depuis le XI^e^ siècle, a définitivement séparé de Rome, l'Église de Constantinople et les pays qui en dépendent au point de vue religieux.

Dès le début du pontificat d'actives négociations se sont nouées entre Rome d'une part, et de l'autre le roi d'Arménie et son catholicos; elles aboutissent à une véritable union de l'Église arménienne et de l'Église romaine. Le roi Léon reçoit du légat pontifical la couronne royale, et s'engage à faire appliquer dans ses États la législation romaine; le catholicos se reconnaît comme le subordonné du souverain pontife. Bref, l'accord semble complet; mais à partir de 1206 des raisons d'ordre exclusivement politique amènent une brouille assez vive entre Rome et l'Arménie, dont le roi finira par être excommunié. L'union des Églises survécut difficilement à ces conflits politiques.

Plus proche de Rome, la Bulgarie, qui vient de se constituer en un grand royaume aspire à se dégager de la tutelle religieuse de Constantinople; des négociations sont engagées entre le roi Johannitza (celui que les lettres d'Innocent appellent Kalojean) et le Saint-Siège. Dès 1202, elles étaient assez avancées pour qu'Innocent crut le moment venu de faire rentrer la Bulgarie dans la mouvance de l'Église romaine. L'archevêque de Tirnovo reçoit du légat pontifical le pallium, avec le titre de primat; et en novembre 1204, malgré les intrigues du roi de Hongrie, le roi de Bulgarie est couronné, après avoir juré fidélité au pape entre les mains du représentant pontifical. Au même moment la Serbie, après des péripéties qu'il serait trop long de raconter, rentrait dans l'obédience de l'Église romaine, et l'archevêque d'Antivari recevait de Rome le pallium, signe de sa juridiction sur toute la terre serbe. Il n'est pas jusqu'à la lointaine Russie à qui des avances ne soient faites, et vers 1209 on voit s'esquisser l'ébauche d'une Église uniate ruthène. *P. L.*, t. ccxv, col. 1231.

Cet encerclement progressif de Constantinople préparait contre la capitale du schisme grec une offensive, qui d'ailleurs réussit bien au delà des espérances d'Innocent III. Non certes que ce pontife soit responsable du détournement de la quatrième croisade. S'il a songé à une conquête de Constantinople, c'est à une conquête toute pacifique, comme en témoigne la correspondance échangée dès 1198 entre le pape et le basileus. Potthast, n. 349. Ce qu'Innocent désire avant tout, c'est l'union de tous les chrétiens pour reconquérir la Terre sainte, déjà plus qu'à moitié submergée, pour barrer la route à l'invasion musulmane qui reprend vers l'Occident sa marche conquérante. Le basileus devrait être, dans sa pensée, l'un des principaux auxiliaires de cette croisade que le pape a commencé de prêcher dès les premières semaines de son pontificat, qu'il prêchera jusqu'à son dernier souffle. Quelle illusion d'ailleurs, que de compter en la circonstance sur l'appui du byzantin! Cependant la croisade est prêchée au cours de l'année 1199, avec un succès très relatif; les croisés se rassemblent à Venise au cours de l'hiver 1201-1202, le départ est fixé au 21 juin; l'Égypte désignée comme objectif. On sait le reste, et comment l'expédition, qui devait délivrer Jérusalem, dévia de sa route par les intrigues des Vénitiens et aboutit finalement à la prise de Constantinople et à la fondation de l'Empire latin (avril 1204). Ce n'est point la faute d'Innocent si la croisade a dégénéré en une aussi singulière aventure. Dès l'été de 1202, alors que les croisés, pour payer leur dette à Venise, s'attardent au siège de Zara, le pape les a vivement rappelés à leur devoir, les a menacés d'excommunication, finalement a réalisé ses menaces. Il faut bien que les foudres ecclésiastiques aient perdu déjà de leur efficacité, puisqu'elles n'ont pas empêché les barons de persévérer dans leur dessein. Du jour où celui-ci sera complètement réalisé, Innocent n'aura plus qu'à s'incliner devant ce qu'il va désormais considérer comme un jugement de Dieu, comme un des coups les plus admirables de la Providence. Au fait, la chute de l'empire byzantin, la déchéance de l'Église schismatique, l'installation d'un patriarche latin dans Sainte-Sophie, un tel succès de la chrétienté latine et de l'Église romaine, comment ne pas les saluer d'un grand cri d'allégresse? Ne faisons point un crime à Innocent III d'avoir poussé ce cri, d'avoir eu foi dans les destinées de cet empire dont la constitution augmentait d'autant le nombre des fidèles de l'Église romaine. Pouvait-il, avec sa mentalité de féodal, comprendre combien était instable l'établissement d'une féodalité sur les rives du Bosphore et dans les pays qui dépendaient de Byzance? Constantinople conquise, latinisée, l'œuvre de la croisade, il le pensa d'abord, était plus qu'à demi faite. De cette base d'opérations plus rapprochée et plus sûre, les latins pouvaient partir maintenant à la délivrance du Saint Sépulcre. Nouvelle illusion! Loin d'être de quelque secours pour la conquête de la Terre sainte, l'empire latin est un poids mort qui entravera toute nouvelle tentative. Après quelques tâtonnements, Innocent III finira par s'apercevoir qu'il n'y a rien à faire du côté de Constantinople pour la délivrance de Jérusalem. Dès 1207 son parti est pris : il faut prêcher une nouvelle croisade et l'organiser de telle sorte que la direction en reste tout entière, cette fois, dans la main du pape. Diverses circonstances viennent retarder l'exécution de ce grand dessein; c'est seulement après Bouvines et le couronnement de Frédéric II à Aix-la-Chapelle que l'idée est vraiment au point. Le concile de Latran y met le dernière main; le départ est fixé au 1^er^ juin 1217, Brindisi et Messine assignés comme lieux de rassemblement. Le pape s'y rendra de sa personne pour bénir les croisés et prendre, s'il est nécessaire, la direction même de l'entreprise. Innocent III avait le droit de rêver d'ajouter à toutes ses gloires, celle de grand capitaine, il n'avait que cinquante-six ans. Cette gloire la Providence la lui refusa; il mourait le 16 juillet 1216, sans avoir pu réaliser le rêve de toute sa vie; la reprise aux infidèles du tombeau de Jésus-Christ.

7° *Innocent et la répression de l'hérésie.* — Non moins redoutable que le péril extérieur que créait à la chrétienté l'avance conquérante de l'Islam, se révélait aux yeux d'Innocent III le danger intérieur

dont la menaçait l'hérésie. Tant qu'il ne s'agit que d'aberrations doctrinales bénignes et localisées, il est possible de garder à leur égard quelques ménagements; et Innocent se montre, à ce point de vue, autrement libéral que ses subordonnés. Son attitude à l'égard de laïques messins, dont tout le crime consiste à s'assembler en dehors des réunions cultuelles, pour s'instruire les uns les autres, est plutôt bénigne si on la compare à celle de l'évêque de Metz. Potthast, n. 780, 871, 893. Il ne craint pas de réconcilier à l'Église et d'utiliser ensuite pour la prédication un certain nombre de ces Humiliés, Potthast, n. 891, de ces Pauvres catholiques, *ibid.*, n. 3571, 3694, fils spirituels très authentiques des Pauvres de Lyon et des Vaudois, si âprement poursuivis sous les pontificats précédents. Là même où il se trouve en présence d'hérésie déclarée, il veut que l'on procède d'abord avec douceur et patience; que l'on observe en toute rigueur et avec scrupule les règles du droit; c'est là un grand progrès quand l'on songe à tant d'exécutions sommaires d'hérétiques qui eurent lieu avant lui. Mais quand Innocent rencontre une perversion du corps social tout entier, surtout si cette perversion atteint des villes, des provinces, des États tout entiers, alors les considérations religieuses, qui tout à l'heure lui conseillaient la douceur, font place aux réflexions du politique, qui apercevant l'immense danger couru par la chrétienté, ne recule pas devant les plus grands remèdes pour couper court à de si grands maux. La grande hérésie du XII^e^ siècle, c'est le néo-manichéisme sous des noms divers, catharisme, bogomilisme, albigéisme. Elle a gagné un terrain considérable dans l'Italie centrale, infestant le Patrimoine de Saint-Pierre et les provinces voisines. Dans cette région qui dépend directement de lui, Innocent procède contre l'hérésie avec la dernière vigueur; et il lui est relativement facile d'appliquer des mesures que l'on jugeait alors efficaces : l'expulsion des hérétiques déclarés, la punition sévère de tous ceux qui les aident ou les favorisent. Mais quand il s'agira d'obtenir des pouvoirs publics du Midi de la France, beaucoup plus contaminé encore, l'application de semblables mesures pénales, Innocent va se heurter à une incroyable inertie qui cache mal une réelle complicité. Au fait, s'ils ne sont pas hérétiques, les grands seigneurs de Provence et de Languedoc, à commencer par Raymond de Toulouse, s'accommodent volontiers de la présence en leurs États d'une Église cathare régulièrement organisée, animée d'un prosélytisme ardent, et dont les progrès sont de plus en plus sensibles. Les contraindre, au besoin par la force, à extirper l'hérésie de leurs domaines, tel est le but inlassablement poursuivi par Innocent III. Et puisque la menace des peines spirituelles n'a plus guère de prise sur eux, puisqu'ils en arrivent à transgresser leurs promesses aussitôt qu'ils les ont faites, il faudra bien aller jusqu'au bout dans la voie de la répression, les déclarer déchus de leurs droits souverains, leur substituer, au besoin par la violence, des princes plus dociles à l'Église, et donc signaler leurs domaines comme une proie, qui appartiendra à de plus zélés, à de plus fidèles catholiques. C'est toute la pensée qui inspire la croisade des albigeois; et il reste bien entendu, dans la conscience du pape, que, du jour où les anciens souverains auront donné des preuves suffisantes de leur repentir et de leur bonne volonté à appliquer la législation de l'Église, ils pourront rentrer en possession de leurs terres et de leurs droits. Mais quelle illusion de croire que l'on pourra arrêter, au jour et à l'heure que l'on voudra, la formidable ruée qui déchaîne sur le Midi de la France la noblesse brutale et besogneuse du Nord! Cette illusion, Innocent III l'a partagée, et les faits sont venus lui donner de cruels démentis. Il s'est trouvé incapable de diriger les événements. Et si sa mémoire ne doit pas porter la responsabilité de toutes les horreurs qui marquèrent cette triste croisade, il n'en reste pas moins qu'il n'a pas su prévoir tous les inconvénients d'un système qui prétendait mettre les plus féroces passions humaines au service du droit, de la justice et de la vérité.

Le concile de Latran, novembre 1215, marque l'apogée du règne d'Innocent III. C'est la liquidation du passé, surtout en ce qui concernait la croisade des albigeois; l'ensemble des actes de Simon de Montfort était approuvé, la déchéance de Raymond de Toulouse sanctionnée. C'est aussi la préparation d'un avenir meilleur pour l'Église, par une réforme dont on parle déjà, mais qui ne viendra guère. C'est surtout la mise au point des plans grandioses d'Innocent III pour la récupération de la Terre sainte. A tous égards cette date de 1215 marque donc le point culminant de la puissance pontificale au moyen âge, et le IV^e^ concile de Latran est le digne couronnement du grand pontificat que nous venons d'étudier. Voir l'article spécial.

II. Idées théologico-politiques. — Bien qu'elle ait été dominée plus d'une fois par les événements, il s'en faut que l'action politique d'Innocent III soit l'aboutissement d'une improvisation de hasard. Tout au contraire, elle est la mise en œuvre systématique d'un plan très arrêté, l'application aux contingences de l'histoire de vues très précises sur le rôle de la papauté. Dès son avènement, Innocent III s'est fait une théorie très nette de ses droits et de ses devoirs de pontife suprême. Il n'est pas inutile dans un ouvrage comme celui-ci d'en synthétiser les principaux aspects. On arrivera ainsi à une théologie de la primauté romaine et des rapports de l'Église et de l'État, où il sera facile de distinguer, des parties devenues caduques, les vérités qui ont survécu. Il conviendra de remarquer, d'ailleurs, que cette théologie, Innocent III ne l'a pas improvisée de son chef. Il en a trouvé les éléments dans le droit canonique de son époque, tel qu'il l'avait étudié à Bologne, dans les actes de ses prédécesseurs, dans la pratique de la curie romaine, dans toutes les idées de son temps. Cette synthèse n'est donc pas seulement d'Innocent III, elle est de toute son époque; mais ce pape a su lui donner une forme si nette, si personnelle, que c'est ici qu'il convient de l'étudier.

1° *Le pape et l'Église.* — Le pape est sur la terre le vicaire de Jésus-Christ, le représentant direct, immédiat de Dieu. On remarquera cette appellation de *vicaire de Dieu;* elle est nouvelle; les papes précédents se nommaient volontiers les vicaires de Pierre; par une fiction, assez difficile à justifier en théologie, c'était l'apôtre qui était censé agir par eux et parler par leur bouche; c'était l'apôtre qui était censé gouverner encore l'Église. Le titre de vicaire de Pierre ne se rencontre jamais dans le volumineux bullaire d'Innocent; au fait, il lui semble beaucoup plus conforme à la logique et à l'histoire de penser que les pouvoirs conférés à Pierre par Jésus sont passés à la mort de l'apôtre sur la tête de son successeur. Et si Pierre fut vraiment, après l'ascension, le représentant du Sauveur sur la terre, ses successeurs légitimes ont hérité de la même prérogative. Il n'y a donc point à chicaner Innocent III pour avoir employé un vocable, plus logique après tout que celui dont usait ses prédécesseurs.

Représentant de Dieu sur la terre, le pape dispose donc d'une autorité absolue et universelle sur l'Église de Jésus-Christ. Aucune Église particulière, quelqu'ancienne qu'elle soit, ne saurait dès lors se soustraire à cette puissance. Les négociations pour la réunion des Églises orientales ont amené Innocent III

à écrire à plusieurs reprises de petits traités de la primauté de l'Église romaine. La lettre adressée au patriarche grec de Constantinople le 12 novembre 1199, est la plus complète de ces dissertations. *P. L.*, t. CCXIV, col. 758 sq. On y trouvera les preuves devenues classiques de la primauté romaine; une exégèse suffisamment convaincante des textes consacrés : *Tu es Petrus*, et *Pasce oves meas*, mais aussi de ces commentaires allégoriques d'épisodes évangéliques sur lesquels le moyen âge élevait volontiers des preuves. Jésus, par exemple, a dit à Pierre : Tu t'appelleras Cephas, or *Cephas = caput*. Quand Pierre s'est jeté à la mer pour aller au-devant de Jésus, « il a exprimé par ce geste, le privilège du pontificat unique *(pontificii singularis)*, qui lui donnait le droit de gouverner tout l'univers »; car la mer représente l'ensemble du monde; pour aller au Christ, les autres apôtres n'ont que leur barque, figure des Églises particulières. Pierre au contraire a le monde tout entier. De même encore, quand il a marché sur les eaux de la mer, il a montré par là qu'il avait reçu pouvoir sur tous les peuples. Sans doute le Christ a dit à tous les apôtres rassemblés : « Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel »; mais il l'avait dit d'abord à Pierre tout seul, *non tamen aliis sine ipso, sed ipsi sine aliis*. A la question de l'apôtre : « Combien de fois dois-je pardonner à mon frère? » le Christ a répondu : « Soixante-dix fois sept fois », ce qui signifie que le Christ lui permet à lui, et à lui seul, d'accorder à tous sans exception la rémission de tous leurs péchés, *solus Petrus potest non solum omnia sed omnium crimina relaxare*. En lui disant après sa résurrection : « Pour toi, suis-moi », Joa., XXI, 19, le Christ l'invitait bien moins à le suivre dans sa passion, que dans son triomphe glorieux. En fait, sitôt après l'ascension, Pierre exerce dans l'Église naissante le pouvoir souverain; la vision rapportée, Act., X, 9-16, indique bien qu'il a reçu tout droit sur tous les hommes, car cette grande nappe qui descend du ciel, signifie le monde entier et tout ce qu'il contient, l'ensemble des nations étant juives que païennes. Passant d'Antioche à Rome, l'apôtre y emporte avec lui son droit de primauté : « Et quand il eut consacré l'Église romaine par son sang (ou plus exactement c'est Notre-Seigneur lui-même qui a versé son sang à Rome, puisqu'il a dit à Pierre, dans la scène du *Quo vadis :* « Je vais à Rome pour y être de nouveau crucifié »), il a laissé à son successeur la primauté de sa chaire, et lui a transmis tout entière la plénitude de son pouvoir. » On remarquera l'allusion à l'épisode du *Quo vadis;* elle se retrouve plusieurs fois dans des lettres aux Orientaux; ceux-ci se glorifient d'habiter la terre où le Seigneur a souffert, Rome peut tirer vanité, elle aussi, du supplice de Pierre, ou plus exactement du supplice du Christ qui y fut crucifié dans la personne de son vicaire.

Le patriarche byzantin goûta médiocrement toute cette exégèse, et demanda avec quelque impertinence, où l'Église romaine prenait le droit de s'appeler l'Église une et universelle; la réponse d'Innocent III ne va à rien moins qu'à confondre les deux vocables de catholique et de romain. D'ailleurs, cinq ans plus tard, les barons latins se chargeaient d'une manière plus efficace de la démonstration. C'est à eux, quand ils se sont installés à Constantinople, qu'Innocent adresse une petite homélie qui devait les persuader de la justice de la cause latine. *P. L.*, t. CCXV, col. 456 sq. Le pape, pour montrer la supériorité de l'Église romaine sur la grecque, utilise l'épisode évangélique qui montre Pierre et Jean au matin de Pâques, courant ensemble au sépulcre. Joa., XX, 3 sq. Pierre représente l'Église latine, Jean, l'Église grecque : « Le peuple latin, comme Pierre, a pénétré jusqu'au fond du tombeau, c'est-à-dire jusqu'au plus profond des mystères de l'Ancien Testament; il a vu les linges pliés et le suaire mis à part, car il a su distinguer entre les mystères de l'humanité et ceux de la divinité. Il sait en Dieu ne point distinguer la nature, mais distinguer les personnes; inversement dans le Christ il ne distingue point la personne, mais sait distinguer les natures. Les grecs, eux, ne connaissent point très exactement tout cela, aussi est-il dit de Jean, leur représentant, « qu'il ne connaissait pas encore les Écritures. » Allusion aux erreurs de l'Église grecque en ce qui concerne le double procession du Saint-Esprit. Suit une comparaison bien inattendue entre la sainte Trinité où les deux personnes du Fils et de l'Esprit Saint procèdent du Père et la descendance des latins et des grecs qui tous deux procèdent des juifs! Et cette extraordinaire conclusion : « Les latins représentent le Fils, car c'est à eux qu'a été donné le vicaire du Christ. Pour que toutes choses soient dans l'ordre, il faut que les grecs tiennent leur doctrine non seulement des juifs, mais encore des latins, de même que le Saint-Esprit tient son être, non seulement du Père, mais du Fils. » On voit par ce seul exemple en quel imbroglio s'embarrassait parfois la théologie d'Innocent III; en fait, sa thèse de la supériorité de l'Église romaine valait beaucoup mieux que les preuves qu'il en prétendait administrer.

Universelle, la juridiction du pape sur l'Église est encore immédiate. Nulle part Innocent n'a exprimé cette idée d'une manière absolument tranchée, mais toute son administration ecclésiastique semble dominée par cette idée que les évêques ne sont, par le monde, que ses représentants, et pour tout dire ses délégués. En tout cas, c'est de toute manière qu'il intervient dans leurs affaires. Dans leur élection d'abord. Sans doute, les règles canoniques qui ont confié aux chapitres cathédraux la désignation de l'évêque restent encore théoriquement en vigueur; mais dans la pratique que d'exceptions à ces règles générales! On ne compte pas les cas où Innocent annule des élections, substitue un candidat de son choix à l'élu du chapitre, nomme directement l'évêque (cf. surtout la nomination de l'archevêque de Reims, Potthast, n. 2269). Le cas d'Étienne Langton, étudié plus haut, est caractéristique; la désignation de Pierre de Corbeil, l'ancien professeur de Paris, comme archevêque de Sens, est non moins intéressante. Potthast, n. 1043, 1196, 1197. De droit, la confirmation de l'évêque élu est encore réservée au métropolitain, lequel régulièrement doit demander au Saint-Siège sa propre confirmation. Mais la pratique pour les simples évêques de demander à Rome leur confirmation s'est tellement généralisée à la fin du XII^e^ siècle, qu'elle est presque devenue la règle; en fait, bien peu d'évêques s'abstiennent de la chercher à Rome. En tout cas, le métropolitain n'a aucun pouvoir pour autoriser la translation d'un évêque d'un siège à un autre, pour accepter la démission d'un prélat que l'âge ou la maladie contraignent à résigner ses fonctions. Sur ce point, Innocent se montre intraitable, et considère comme une injure personnelle de semblables actes, même s'ils émanent d'un patriarche. Pour justifier son point de vue, il allègue le lien spirituel, analogue au lien matrimonial, que crée entre un évêque et son Église, la confirmation et à plus forte raison le sacre : « Ce lien spirituel, écrit-il à l'archevêque d'Apamée qui a été transféré par le patriarche d'Antioche, étant plus fort que le lien charnel, on ne saurait douter que le Dieu tout-puissant ne se soit réservé le droit de dissoudre le mariage spirituel qui existe entre l'évêque et son Église, lui qui a réservé exclusivement à son tribunal la dissolution du mariage charnel. Ce n'est point en effet par une puissance humaine, mais par la puissance

divine qu'est dénoué ce lien spirituel, quand par translation, déposition ou démission, l'autorité du pontife romain, vicaire de Jésus-Christ, sépare un évêque de son Église. Dès lors ces trois actes sont réservés exclusivement au pontife romain, moins par le droit canonique que de droit divin. De même donc qu'un évêque consacré ne peut, sans la permission du pontife romain, abandonner son Église, semblablement un évêque élu et confirmé n'a point licence de quitter l'Église à laquelle il est attaché. Quelle que soit donc la déférence que nous professions pour nos collègues dans l'épiscopat, et spécialement pour l'évêque d'Antioche, nous pourrions pour empêcher que l'on ne croie que le droit patriarcal donne à qui le possède le pouvoir d'opérer une translation, pour empêcher la création d'un précédent, souverainement dommageable aux privilèges du siège apostolique que nous sommes tout d'abord tenus de sauvegarder, nous pourrions, dis-je, priver le patriarche du droit de confirmer et de consacrer les évêques, et vous suspendre vous-même de l'administration de l'office épiscopal. » *P. L.*, t. CCXIV, col. 462.

Qu'on juge dès lors si le pape se réserve un droit de regard sur l'administration épiscopale; les exemples abondent dans les registres, d'évêques sommés de venir en cour de Rome se justifier d'accusations dont ils ont été l'objet, comme aussi d'enquêtes sur la conduite de certains prélats confiées aux évêques voisins et aux abbés de quelque monastère. En plus d'un cas, négligeant la juridiction théorique du métropolitain, le pape délègue à un simple évêque le soin d'enquêter sur un de ses collègues, ou même de prononcer la suspense contre son propre archevêque. Cf. surtout Potthast, n. 1737. Rien de plus intéressant à ce point de vue que de suivre la procédure dirigée contre l'évêque Mathieu de Toul, un vrai brigand, il faut le dire. Potthast, n. 1652, 2534, 2750, 2995, 3875. Le rétablissement du patriarcat latin de Constantinople, l'union des Églises d'Arménie, de Bulgarie, de Serbie, à l'Église romaine ne feront qu'accroître le domaine où se multiplient les interventions pontificales. Il semble d'ailleurs qu'Innocent III, pas plus que ses contemporains, n'ait pu s'élever à l'idée d'Églises uniates, conservant l'ensemble de leurs coutumes liturgiques et disciplinaires, leur physionomie propre, tout en étant loyalement soumises à l'autorité du pape. Sa grande préoccupation, une fois Byzance conquise, semble être de latiniser la chrétienté grecque. Aux Bulgares, aux Arméniens il imposerait volontiers, s'il ne rencontrait une sérieuse résistance, les rites de l'ordination latine, allant jusqu'à demander, sans succès d'ailleurs, aux prêtres et aux évêques antérieurement ordonnés, de se soumettre au cérémonial de l'onction, cette onction étant considérée par lui comme de droit divin. *P. L.*, t. CCXV, col. 281 sq. Ajoutons à ces interventions de tous genres, une dernière qui se multiplie de plus en plus à l'époque d'Innocent III, qui excite déjà de graves mécontentements, qui sera, par la suite, la cause des récriminations les plus amères contre la cour de Rome; c'est la collation directe par le Saint-Siège des bénéfices vacants dans les divers chapitres de la chrétienté. Elles abondent dans la correspondance d'Innocent les lettres recommandant tel clerc romain, tel employé de la chancellerie apostolique, tel personnage auquel le pape croit avoir des obligations, au choix d'un chapitre, pour l'obtention d'un canonicat, bien entendu avec dispense de résidence. Si, comme il arrive fréquemment, la demande n'est pas aussitôt accueillie, elle se transforme vite en un ordre impératif, invoquant le droit souverain du pontife à disposer des biens d'Église. Cf. *P. L.*, t. CCXIV, col. 77, etc.

On le voit, les résistances du clergé aux interventions incessantes de la curie romaine se manifestent surtout quand celui-ci se sent menacé dans ses intérêts matériels. D'autres velléités d'indépendance se font jour aussi quand le pape veut obliger les hauts dignitaires ecclésiastiques à suivre ses directions politiques. C'est vainement, par exemple, qu'après la double élection allemande de 1198 le pape cherchera à détacher certains évêques allemands du parti de Philippe de Souabe pour les rallier à Otton. Mais dans les questions d'ordre strictement spirituel, en tout ce qui touche les questions dogmatiques, morales, disciplinaires, l'ensemble du clergé, de premier ou de second ordre, témoigne à l'autorité pontificale une absolue déférence. C'est le clergé lui-même qui sollicite à tout instant des réponses de Rome. Rien de plus curieux que d'étudier un certain nombre de cas de conscience soumis par la simplicité des clercs inférieurs ou même des évêques, au jugement du pape. La plupart sont enfantins et tels qu'un séminariste moyen de nos jours les résoudrait sans peine. Le pape néanmoins les examine avec gravité et donne avec condescendance et bonne grâce la réponse demandée. Fréquemment il invoque en tête de sa réponse les spéciales prérogatives du siège romain : « Comme c'est dans le siège apostolique que réside la magistrature de toute la discipline ecclésiastique, il est juste que, chaque fois qu'il s'élève quelque doute sur une affaire quelconque, on recoure au jugement de celui, qui, par la disposition divine, a mérité d'obtenir la primauté parmi toutes les Églises. » Que l'on songe après cela aux difficultés des communications à cette époque; aux lenteurs qu'amène l'encombrement de la curie, au fait que la plupart des appels à Rome sont suspensifs et l'on appréciera aisément les dangers qu'une telle centralisation pouvait faire et a réellement fait courir à l'Église.

2° *Le pape et les souverains temporels.* — Non moindre se révèle le péril que créera bientôt l'ingérence du Saint-Siège dans des questions d'ordre strictement politique. De cette mainmise du pape sur les couronnes, Innocent III a formulé la théorie avec une raideur et une précision de juriste, avec le plus parfait mépris des contingences historiques. Représentant sur la terre du Christ qui est *le roi des rois et le seigneur des seigneurs* (cette formule revient plus de vingt fois dans les registres), le pape participe de toute évidence à la puissance universelle de Dieu, à son souverain domaine sur l'ensemble des hommes. S'il est question, à plusieurs reprises, dans la correspondance d'Innocent, de l'union du sacerdoce et de l'empire, n'entendons point ceci de la collaboration amicale par laquelle les deux puissances chercheraient, chacune dans sa sphère, à assurer le bien de la société. Cette union est bien plutôt celle du maître et du serviteur que celle de l'époux et de l'épouse. La supériorité du sacerdoce sur l'empire est affirmée à plusieurs reprises avec une netteté qui ne laisse rien à désirer. Voir surtout la lettre à Philippe de Souabe, *P. L.*, t. CCXVI, col. 1012 sq., et celle à l'empereur Alexis de Constantinople, *ibid.*, col. 1182. Il vaut la peine de signaler les arguments théologiques apportés par Innocent à la défense de son point de vue; on verra en quelle étrange manière s'y mêlent les meilleures raisons et les preuves les plus contestables. C'est d'abord l'exemple de Melchisédech qui est invoqué; « roi et prêtre tout ensemble, il montre la concorde qui doit régner entre les deux pouvoirs; toutefois pour faire voir la prééminence que possède le sacerdoce sur le pouvoir royal, il reçoit la dîme d'Abraham et il le bénit. Rois et prêtres d'après la loi divine reçoivent l'onction; mais les rois la reçoivent des prêtres, tandis que la réciproque n'est pas vraie. Et qui reçoit l'onction est moindre que celui qui la donne, de même

que le Christ, en tant qu'oint, est moindre que son Père. » De là vient aussi que dans l'Exode, xxii, 28, le Seigneur appelle les prêtres des dieux, tandis que les rois sont seulement nommés des princes, car il est écrit : *Diis non detrahes et principi populi tui non maledices;* de là aussi que le prophète Malachie, ii, 7, appelle les prêtres des anges : *Labia sacerdotis custodient scientiam... angelus enim Domini est.* Le prêtre Jérémie « a été établi par Dieu sur les nations et les royaumes, pour arracher et pour abattre, pour ruiner et pour détruire pour bâtir et pour planter, » Jer., i, 10, et le même pouvoir a été conféré à Pierre, quand le Seigneur lui a dit : « Tu es Pierre, etc. » Et d'ailleurs les princes n'ont reçu pouvoir que sur la terre, tandis que les prêtres ont pouvoir aussi sur le ciel; les premiers ne l'ont que sur les corps, les seconds l'ont aussi sur les âmes. Autant donc l'âme dépasse le corps en dignité, autant le sacerdoce dépasse le pouvoir royal. Quand Pierre, au livre des Actes, reçoit l'ordre de tuer et de manger ce qu'il aperçoit dans la grande nappe descendue du ciel, Act., x, 9-15, c'est comme si Dieu lui disait : Immole les vices, mange les vertus; immole l'erreur, mange la vérité; en d'autres termes, « arrache et détruis, édifie et plante, » Jer., i, 10, et cela dans tout l'univers; car il est bien vrai que chacun des seigneurs a sa province à gouverner, chacun des rois son empire à régir, mais Pierre, lui, les domine tous par la plénitude de son pouvoir et par son extension, car il est le vicaire de celui à qui appartient la terre et tout ce qu'elle contient. « Par l'ancienneté encore le sacerdoce dépasse la royauté; cela est vrai du peuple juif sans doute; et si l'on objecte que chez les gentils il en fut autrement, que Bélus, Sarug, Nemrod furent rois avant qu'il y eût des prêtres : nous répondrons qu'ils furent tous précédés par Noé, *qui fuit rector arcæ quasi sacerdos Ecclesiæ* et qui d'ailleurs s'est révélé prêtre en offrant l'holocauste après le déluge. Examinons d'ailleurs la façon dont Dieu se comporte avec le sacerdoce et avec la royauté. Contre le premier il n'autorise aucune révolte, contre la seconde au contraire il lui arrive de susciter des compétitions; David contre Saül, Jéroboam contre le fils de Salomon. »

Il ne fallait pas que les clercs du parti de Philippe fussent bien difficiles pour accepter sans sourciller une telle exégèse et la doctrine qu'elle prétendait appuyer. A Constantinople, on y mettait plus de façons, et le basileus objectait au souverain pontife les textes du Nouveau Testament qui établissent si nettement le partage des deux domaines, temporel et spirituel. Innocent n'est pas décontenancé par cette exégèse byzantine, et après avoir discuté sommairement les textes allégués par l'empereur, il affirme avec une nouvelle force la valeur de son principal argument. Le Christ, prêtre selon l'ordre de Melchisédech, roi des rois en même temps, a transmis ses pouvoirs dans leur intégrité à Pierre son vicaire et à ses successeurs.

Si l'on ajoute aux arguments déjà mentionnés, d'autres qui reviennent fréquemment ailleurs : les deux glaives dont il est question dans l'Évangile, les deux luminaires, dont le plus grand qui préside au jour est l'Église, l'autre qui préside à la nuit représente le pouvoir temporel, on aura à peu près l'ensemble des textes qui reviennent indéfiniment dans ces fastidieuses controverses. Jusqu'à quel point Innocent croyait-il lui-même à la valeur de ces arguments scripturaires, c'est ce qu'il est difficile de dire. Pour justifier son action politique, il disposait d'ailleurs d'une preuve autrement sérieuse : représentant sur la terre de l'autorité divine, il a comme principal devoir de faire régner la vertu, la justice, la paix. Rien ne saurait l'empêcher de remplir cette grande tâche : *Nos vero, quos ad regimen Ecclesiæ divina elegit dispositio, illam concepimus firmiter voluntatem, ut neque mors, neque vita ab amplexu nos possit seu observatione justitiæ revocare. P. L.*, t. ccxiv, col. 195.

Cette autorité que le pape possède sur les souverains temporels, elle s'exerce tout d'abord dans les questions proprement spirituelles, et nul, ici, ne s'avise de la contester. Gardien de la morale chrétienne, le souverain pontife a le devoir d'en faire respecter les règles, même par les têtes couronnées. Rien de plus légitime que son intervention dans les diverses questions matrimoniales que nous avons passées en revue. C'est au nom du même principe que le pape se croit autorisé en certains cas à légitimer des naissances irrégulières, et à déclarer les bénéficiaires de ces mesures aptes à la succession royale. Les enfants que Philippe-Auguste a eus de son mariage illégal avec Agnès de Méranie sont déclarés capables de lui succéder. Voir dans Potthast, n. 1794, une théorie complète de ce droit pontifical. Au nom du même principe encore, et comme gardien de la loi morale, le Saint-Siège se permet d'intervenir dans les questions monétaires; n'est-il pas de son office de veiller à ce que soit observée, par les rois comme par les sujets, la justice dans les transactions? Lettre au roi d'Aragon. Potthast, n. 656.

Mais, si l'on pousse à bout l'application de cette idée, qui ne manque ni de justesse ni de grandeur, on en arrive à légitimer l'intervention du pape dans des questions strictement politiques, car il n'en est guère qui ne relèvent, d'une manière ou de l'autre, de la loi morale. Qu'il s'agisse de contestations entre princes voisins, de différends entre un prince et ses sujets, de compétition entre deux prétendants, une question de bon droit et de justice est toujours au point de départ de semblables démêlés. Et voici le souverain pontife obligé par son principe, à s'immiscer en des querelles qui ne regardent plus que de très loin les choses religieuses. Innocent III n'a pas reculé devant cette conséquence; une lettre à Philippe-Auguste, en date de 31 octobre 1203, explique au mieux cette doctrine du *pouvoir indirect*, qui deviendra fameuse dans les siècles suivants. Le roi de France a cité le roi d'Angleterre, son vassal, à comparaître devant la cour de Paris, pour répondre de ses nombreux manquements à la loi féodale. La cour du roi a condamné par contumace Jean Sans Terre à la confiscation de tous les fiefs qu'il tient du Capétien; et Philippe a procédé d'urgence à l'exécution de la sentence. Aussitôt le pape envoie des légats pour rétablir la paix entre France et Angleterre; mais les envoyés pontificaux ont été fort mal reçus; à leurs objurgations, le conseil de roi, seigneurs et évêques, a répondu : « Il s'agit ici de droit féodal et d'hommage *(de jure feudi et hominio)*; on n'est pas tenu sur ce point d'obéir au commandement du siège apostolique. Le pape n'a rien à voir dans les affaires qui se discutent entre rois. » Cette réponse de la France a vivement ému le souverain pontife; « il semblerait par là que le roi veuille ou puisse restreindre la juridiction du pape, juridiction que non point l'homme, mais Dieu, ou plutôt l'Homme-Dieu a tellement élargie, quand il s'agit de choses spirituelles, qu'elle ne peut l'être davantage, puisque la plénitude ne saurait recevoir aucun accroissement. » Le pape ne veut pas discuter à fond les paroles du roi, mais lui proposer un certain nombre de raisons qui militent contre une opinion si hasardée : Le souverain pontife d'abord est tenu par son office de procurer partout la paix; d'autre part il est aussi de son devoir de juger des questions qui touchent au salut ou à la damnation des âmes. Or n'est-ce point chose qui mérite la damnation éternelle et qui éloigne du salut, que d'entretenir la discorde, d'exposer un pays à toutes les calamités, à toutes les misères physiques

et morales de la guerre, de contraindre les gens d'Église à prendre les armes dans la querelle du roi? N'est-ce pas pour empêcher ces malheurs que suivant la parole dite à Jérémie, le pape a été constitué sur les nations et les royaumes? Mais il y a plus, le Christ a dit positivement : « Si ton frère a péché contre toi, etc., Matth., XVIII, 15-19 ». Eh bien, c'est l'histoire du roi d'Angleterre et de Philippe; le premier, après de multiples remontrances, a fini par *dire* ses plaintes *à l'Eglise.* Celle-ci aurait pu, dès lors, juger immédiatement le différend; le pape, tenant compte de son affection pour le roi, a préféré envoyer des légats, pour prendre connaissance de la question, « non au point de vue du droit féodal, dont Philippe peut connaître, mais à raison du péché, dont, sans aucun doute, nous avons le droit de juger, *ut super hoc de plano cognoscant, non ratione feudi, cujus ad te spectat judicium, sed occasione peccati, cujus ad nos pertinet sine dubitatione censura.* » Les références au texte même dans Potthast, n. 2009.

On voit jusqu'où cette doctrine du pouvoir indirect peut mener les interventions politiques de la papauté. En fait, Innocent III a été conduit à trancher des différends absolument étrangers à la question religieuse; son attitude dans la compétition qui met aux prises Philippe de Souabe et Otton le Guelfe a été exclusivement dictée par des raisons de politique séculière. Qu'on lise la fameuse *délibération sur le fait de l'empire*, où Innocent examine successivement les droits et les chances de chacun des prétendants à la couronne impériale, *P. L.*, t. CCXVI, col. 1025 sq., on verra que les motifs pour lesquels le pape rejette finalement Frédéric et Philippe et reconnaît la légitimité d'Otton n'ont rien à voir avec les intérêts immédiats de la religion. Il est vrai que, dans les questions relatives au Saint-Empire romain, le pape revendique un droit de détermination tout particulier. Il y insiste à plusieurs reprises : Cette affaire, dit-il, revient nécessairement au souverain pontife, *principaliter* et *finaliter; principaliter*, car c'est le siège apostolique qui a jadis transféré l'empire de l'Orient à l'Occident; *finaliter*, parce que c'est le pape lui-même qui concède la couronne impériale. Mais même s'il s'agit d'autres monarchies, Innocent n'hésite pas davantage à affirmer le droit supérieur appartenant au Saint-Siège de donner et d'enlever les couronnes. La lettre à Calojean, roi des Bulgares, est des plus caractéristiques à cet égard, *P. L.*, t. CCXV, col. 277 sq.; il ne s'agit plus ici de pouvoir indirect, mais de la domination suprême sur les peuples et les rois dont est investi le vicaire de Dieu sur la terre. « Héritier des droits conférés à Pierre, voulant pourvoir au bien spirituel et temporel des Bulgares, nous fondant sur l'autorité par laquelle Samuel a oint David comme roi, nous t'établissons roi sur cette nation : *regem te statuimus super eos.* » Tout compte fait, il me semble donc qu'Innocent a professé la théorie du pouvoir direct du spirituel sur le temporel. Quand il met en avant la doctrine du pouvoir indirect, c'est seulement qu'il craint de susciter de trop vives résistances.

L'aboutissement dernier des théories pontificales, c'est la constitution de royautés vassales du Saint-Siège. Supposé un pays dont le souverain, pour une raison quelconque, prête au pape l'hommage féodal, voici du coup constituée une terre où le pouvoir direct du sacerdoce sur les questions politiques s'exercera sans encombre, au nom du droit féodal aussi bien qu'au nom du droit divin. La supposition n'est pas chimérique; outre l'Aragon, le Portugal, la Sicile, l'Angleterre elle-même est rattachée directement au Saint-Siège en 1213 par l'hommage de Jean Sans Terre. Il est aisé de saisir dans les pièces politiques émanées de la chancellerie d'Innocent III que Rome considère une telle situation comme l'idéal de la constitution politique d'un État. « Voici qu'à présent, écrit-on à Jean Sans Terre, tu tiens le pouvoir d'une manière plus sublime et plus solide que tu ne faisais auparavant, puisque la royauté est devenue sacerdotale, et que le sacerdoce est devenu royal; *cum jam sacerdotale regnum et sacerdotium sit regale.* » *P. L.*, t. CCXVI, col. 881.

Il va sans dire qu'une telle politique ne rencontre pas dans la chrétienté que des approbations. Sans doute, quand ils ont besoin de l'appui du souverain pontife, les princes séculiers multiplient à l'égard de celui-ci les protestations de déférence et les marques de subordination. Après la disparition de Philippe de Souabe, par exemple Otton s'intitulera roi des Romains, par la grâce de Dieu et du Saint-Siège; Frédéric, quand il s'agira d'acquérir la protection d'Innocent, ne saura quelles promesses faire à la papauté. Mais l'on saisit aussi des protestations énergiques de souverains contre les empiètements de l'autorité religieuse. Nous avons entendu Philippe-Auguste contester à Innocent le droit de s'immiscer dans sa querelle avec Jean Sans Terre. De même, Philippe de Souabe proteste contre les agissements des légats dans l'affaire de son élection à l'empire; il affirme avec netteté la séparation des deux pouvoirs, proclamée par le Christ dans l'Évangile, *P. L.*, t. CCXVI, col. 1063; c'est aussi la thèse que soutiendra Otton quelques années plus tard, quand il sera entré en lutte avec Innocent. Pour soutenir son point de vue, la papauté sera obligée de recourir de plus en plus fréquemment aux armes spirituelles; les menaces d'interdit personnel ou local, d'excommunication contre les souverains, se multiplient dans la correspondance d'Innocent. On peut affirmer, je crois, qu'il n'est aucun des souverains de l'Europe qui, durant le pontificat, n'ait été atteint à un moment ou à l'autre par une sentence de ce genre : cela donne la mesure de l'autorité dont disposait le pape, et cela permet de juger un système qui ne peut se soutenir que par une violente coercition. Trop multipliées les foudres spirituelles ont perdu de leur efficacité; pour leur en rendre tant soit peu, le pape est condamné à aller beaucoup plus loin, à délier les sujets du serment de fidélité, à prêcher la croisade contre les récalcitrants. Ce sont là moyens extrêmes qui ne pourront plus s'employer du jour où le principe des nationalités particulières l'aura définitivement emporté sur celui de la théocratie médiévale. Juste un siècle après Innocent III, Boniface VIII s'essaiera à reprendre la politique de Lothaire Segni; il échouera lamentablement, et sa défaite ne sera pas seulement l'échec des théories politiques d'Innocent, ce sera aussi pour la papauté le point de départ d'un irréparable dommage.

I. SOURCES. — Sur Innocent III, il existe une biographie contemporaine, anonyme et incomplète, rédigée vers 1208 par un clerc romain; c'est un panégyrique avec tous les inconvénients du genre. On la trouvera dans *P. L.*, t. CCXIV, col. XVII-CCXXXVIII. Une autre biographie, encore plus incomplète est donnée dans Muratori, *Scriptores rerum italicarum*, t. III, p. 480-486. Il faut tenir compte également des chroniques contemporaines rassemblées dans les *Monumenta Germaniæ historica*, le *Recueil des historiens des Gaules*, les *Scriptores rerum italicarum* de Muratori et dans les *Rerum britannicarum medii ævi scriptores* (édition du Maître des Rôles). On trouvera la référence exacte à ces diverses chroniques dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., t. IX, p. 112.

Mais la source principale est surtout constituée par les écrits mêmes d'Innocent III, rassemblés tellement quellement dans *P. L.*, t. CCXIV-CCXVII. Ces écrits comprennent la correspondance et les ouvrages proprements dits. Ces derniers comportent 80 sermons, dont la plupart ne sont que des canevas, une demi-douzaine d'opuscules, dont les deux derniers seuls ont quelque importance, enfin un com-

mentaire sur les Psaumes de la pénitence dont l'attribution à Innocent est plus que douteuse, le tout dans *P. L.*, t. CCXVII. Beaucoup plus importante est l'énorme correspondance du pape. On en trouvera le relevé (incomplet) et l'analyse sommaire dans Potthast, *Regesta pontificum romanorum ab anno 1198 ad annum 1304*, t. I, p. 1-467, partiellement aussi dans Böhmer-Ficker, *Regesta imperii*, t. V, *Die Regesten des Kaiserreichs unter Philipp, Otto IV, Freidrich II;* t. II *b*, *Päpste und Reichssachen*, et dans Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Frederici II*, t. I *a*. Il s'en faut d'ailleurs que tous ces recueils donnent un dépouillement complet de toutes les bulles actuellement connues. Une édition nouvelle des registres d'Innocent III s'impose. — Le texte même des lettres pontificales se trouvera le plus commodément dans *P. L.*, t. CCXIV-CCXVI, qui reproduit l'édition de Baluze, et pour ce qui concerne les pièces relatives à la France celle de Bréquigny et La Porte du Theil. Tout insuffisant qu'il soit pour un historien, ce texte suffira largement à un théologien qui se préoccupe moins du détail que des ensembles.

II. TRAVAUX. — Les diverses histoires générales consacrent toutes des développements plus ou moins considérables à Innocent III. Signalons seulement Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. V *b*, p. 1179-1408, et les notes parfois un peu déconcertantes qu'y a ajoutées le traducteur; J. Langen, *Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII bis Innocenz III*, Bonn, 1893, p. 600-713; et les diverses histoires de la ville de Rome, en particulier, celle de Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, t. V, 1875.

Parmi les monographies récentes, il faut toujours citer celle de F. Hurter, *Geschichte Papsts Innocenz III und seiner Zeitgenossen*, 2 in-8°, Ehingen, 1835; 2e et 3e édit., 4 vol., Hambourg, 1842 et 1843, dont il existe une traduction française par A. de Saint-Chéron et J.-B. Haiber, Paris, 1838 et Bruxelles, 1839; et celle de Brischar, *Papst Innocenz III und seine Zeit*, Fribourg, 1883.

A. Luchaire a publié beaucoup plus récemment une série de six petits volumes qui donnent un tableau d'ensemble du pontificat. I. *Rome et l'Italie;* II. *La croisade des albigeois;* III. *La papauté et l'empire;* IV. *La question d'Orient;* V. *Les royautés vassales du Saint-Siège;* VI. *Le concile de Latran et la réforme de l'Église*.Ce dernier volume renferme une bibliographie très complète jusqu'à 1908; on la trouvera transcrite dans Hefele, trad. Leclercq, *op. cit.*, p. 1185. Les volumes de Luchaire, destinés surtout au grand public, rendront moins de service aux spécialistes, qui y chercheront vainement les références aux documents sur lesquels s'appuie l'auteur et devront accepter de confiance diverses assertions, dont certaines paraissent énormes. On lit par exemple, *Rome et l'Italie*, p. 250, que d'après Innocent, l'hérésie dissout le mariage, or Innocent dit expressément que le passage à l'hérésie d'un des conjoints ne dissout pas le mariage. Potthast, n. 684, *P. L.*, t. CCXIV, col. 588; on trouve, dans Luchaire, *ibid.*, qu'Innocent aurait permis la polygamie à certains infidèles convertis au christianisme (!) or il s'agit de cas tout différents dans les lettres, auxquels, se réfère, selon toute vraisemblance, l'auteur, cf. Potthast, n. 1323, 1325.

Sur la conception du pouvoir de l'Église au temporel, telle qu'elle ressort des lettres d'Innocent III, voir E. W. Meyer, *Staatstheorien Papst Innocenz III*, Bonn, 1920.

E. AMANN.

4. INNOCENT IV, pape (1243-1254) — I. Pontificat. — II. Idées théologico-politiques.

I. PONTIFICAT — Sinibald Fiesco, le futur Innocent IV, a dû naître dans les quinze dernières années du XIIe siècle. Cinquième fils de Hugues Fiesco, comte de Lavagno, il est gênois par ses origines et sa naissance. Son oncle, l'évêque de Parme, a commencé son éducation littéraire et de bonne heure l'a pourvu d'un canonicat en sa cathédrale. Mais Bologne attire bientôt le jeune clerc : c'est là qu'il acquerra cette connaissance approfondie du droit ecclésiastique qui fera de lui un des canonistes célèbres de son époque. La curie romaine lui donnera la pratique des affaires. On l'y voit figurer dès 1225, sous le pontificat d'Honorius III, comme *auditeur des letires contredites*. L'avènement de Grégoire IX marque le début de la fortune de Sinibald. Le nouveau pape, quand il n'était que le cardinal Hugolin, a eu Sinibald comme compagnon dans sa légation de Gênes, il a su apprécier sa fermeté. Dès la première promotion de cardinaux, septembre 1227, Sinibald, qui depuis juillet fait déjà fonction de vice-chancelier de l'Église romaine, est nommé cardinal-prêtre du titre de Saint-Laurent *in Lucina*. De son action sous le pontificat agité de Grégoire IX, nous savons peu de choses, sinon qu'il est recteur de la marche d'Ancône entre 1235 et 1240, situation difficile et importante, et qu'il a été un des électeurs du très éphémère Célestin IV (25 octobre-10 novembre 1241).

La mort de Célestin est le début d'une vacance qui durera plus de dix-huit mois. Les conjonctures sont tragiques. Frédéric II, qui, durant tout le règne de Grégoire IX a tenu la papauté en échec, intrigue de toutes manières pour faire nommer un pontife à sa dévotion. Le collège cardinalice est divisé et mutilé. Deux des membres les plus influents, le cardinal de Préneste, et le cardinal de Saint-Nicolas *in carcere* sont depuis la bataille navale de la Meloria (3 mai 1241) les prisonniers de l'empereur, qui les traîne à sa suite dans les diverses villes d'Italie. La demi-douzaine de cardinaux demeurés libres s'est réfugiée à Anagni, et déclare qu'elle ne procédera à aucune élection tant que les prisonniers resteront au pouvoir de l'empereur. Celui-ci à plusieurs reprises vient ravager la campagne romaine et s'approche de l'enceinte de la Ville pour contraindre, disait-il, le Sacré-Collège à faire son devoir. En août 1242, le cardinal de Saint-Nicolas est mis en liberté; en mai de l'année suivante, le cardinal de Préneste vient enfin rejoindre ses frères; le 24 (ou le 25) juin 1243 l'unanimité du Sacré-Collège s'accorde sur la personne de Sinibald Fiesco. En choisissant le nom d'Innocent, le nouvel élu annonçait dès l'abord son programme. De même que Grégoire IX avait hérité des vues et de la politique de Grégoire VII, Innocent IV serait le très authentique continuateur des vues et de la politique d'Innocent III.

1° *Innocent et l'Empire*. — Depuis que Frédéric II avait jeté le masque, la première question, l'unique à vrai dire, pour la papauté, était de vider définitivement la querelle qui depuis deux siècles mettait aux prises le sacerdoce et l'empire. Quels qu'eussent été ses sentiments antérieurs de loyalisme à l'endroit de l'empereur, Innocent pas plus qu'aucun de ses prédécesseurs ne pouvait être gibelin. S'il est vrai que Frédéric ait dit, en apprenant l'élection de Sinibald : « je perds un ami et je gagne un ennemi » c'est qu'il se rendait bien compte de l'incompatibilité absolue des deux politiques, que, depuis l'avènement de Barberousse poursuivaient, chacun de son côté, le pape et l'empereur. L'empereur, souverain plus ou moins effectif de l'Allemagne, maître du Nord de l'Italie, roi de Naples et de Sicile, ne chercherait qu'une occasion de se rendre maître de l'Italie centrale, pour fixer au centre de la péninsule le siège de l'Empire et devenir, en droit comme en fait, le successeur des vieux empereurs romains. Le pape de son côté voudrait par tous les moyens en son pouvoir empêcher l'union de l'Italie méridionale avec celle du Nord, maintenir contre toute tentative d'encerclement l'indépendance de Rome et de l'État pontifical. Sacrifier celle-ci, c'était mettre toute l'autorité spirituelle des papes à la merci de pouvoir temporel des empereurs. Et puisque l'empereur maintenant s'appelait Frédéric II, puisqu'une expérience d'un quart de siècle avait montré de quelles violences et de quelles traîtrises à la fois il était capable, il n'y avait plus guère à songer à une entente pacifique avec lui. Les historiens allemands, qui reprochent avec âpreté à Innocent IV de n'avoir jamais voulu sérieusement conclure la paix avec Frédéric, oublient un peu vite la

longue liste des engagements pris par le souverain et non exécutés, des serments violés par lui aussitôt que prêtés. Au point où en étaient les choses à l'avènement d'Innocent IV, c'était la lutte à mort entre papauté et empire, l'un des deux devait périr; Innocent fit en sorte que ce fût l'Empire qui succombât. Nul n'a le droit de le lui reprocher.

1. *Innocent à Lyon.* — Et pourtant l'on commença par des négociations et même des traités de paix. Le jour du jeudi saint, 31 mars 1244, les deux envoyés de Frédéric, Thaddée de Suesse et Pierre de la Vigne promettent solennellement au nom de leur maître l'exécution des articles dont ils sont convenus avec le pape : restitution pleine et entière de tout le patrimoine de l'Église romaine, occupé par les impériaux; amnistie complète accordée à tous ceux, *les Lombards compris*, qui, pour défendre l'Église, ont pris les armes contre l'empereur. Or dès le 30 avril, le pape se plaint qu'en ce qui concerne ce dernier point les promesses faites ne sont pas exécutées. Potthast, n. 11 359. L'empereur semblait bien décidé à ne pas les accomplir. Innocent jugea dès lors que toute négociation ultérieure serait inutile. Frédéric lui demandait une entrevue. Innocent feint de s'y prêter; en réalité il craint de la part de l'empereur une tentative violente contre sa personne, et fait secrètement ses préparatifs de fuite. Dans la nuit du 28 juin, il quitte Sutri, dont Frédéric s'est rapproché; déguisé en militaire, il parcourt à franc-étrier les vingt lieues qui le séparent de Civitta-Vecchia, où il arrive le jour de la Saint-Pierre, vers l'heure de none; le soir il s'embarquait pour Gênes, avec cinq cardinaux qui l'avaient accompagné. L'intention du pape était dès lors de se rendre en quelque ville sûre où il pourrait convoquer ce concile général, que Grégoire IX avait inutilement tenté de rassembler. Là se liquiderait la querelle entre le pape et l'empereur. Pour de multiples raisons de convenance, Innocent choisit comme lieu de la convocation la ville de Lyon. Encore rattachée nominalement à l'empire, la cité était assez proche du domaine royal de saint Louis, pour que l'on pût espérer du roi de France, si la nécessité s'en faisait sentir, une protection prompte et efficace. Une fois de plus, dans de pénibles conjonctures, le papauté venait se mettre sous la sauvegarde de la France.

Nous n'avons pas à étudier ici le 1er concile de Lyon : (voir l'article spécial) bornons-nous à dire que malgré des empêchements de toutes sortes, il réunit un nombre de prélats suffisant pour lui donner un caractère œcuménique. La séance capitale eut lieu le 17 juillet 1245. Après un réquisitoire formidable, qui rappelait tous les crimes dont l'empereur s'était rendu coupable envers cette Église romaine, qui avait été la tutrice et la gardienne de son enfance, Innocent prononçait contre le souverain prévaricateur et félon la sentence de déposition : « Le dit prince qui s'est rendu si indigne, de l'empire, de ses royaumes (Frédéric était roi de Sicile, d'une part et de l'autre roi de Jérusalem et de Chypre) de tout honneur et dignité, qui, pour ses iniquités et ses crimes a été rejeté de Dieu, privé par lui du droit de régner et de commander, nous le désignons à tous, et le dénonçons comme lié et rejeté à cause de ses péchés, privé par là de tout honneur et dignité, et par notre sentence, nous l'en privons, *suis ligatum peccatis et abjectum omnique honore ac dignitate privatum ostendimus, denunciamus et nihilominus sententiando privamus*; tous ceux qui lui sont liés par un serment de fidélité, nous les délions à perpétuité de ce serment; en vertu de notre autorité apostolique, nous défendons formellement à tous de lui obéir à l'avenir comme à un empereur et un roi, de le considérer comme tel. Quiconque désormais lui prêterait aide, conseil ou faveur, nous déclarons qu'il tombe *ipso facto* sous le coup de l'excommunication. Ceux qui ont charge dans l'empire de l'élection impériale, lui choisiront un successeur; quant au royaume de Sicile, de concert avec nos frères les cardinaux, nous y pourvoirons comme il nous semblera expédient. » Le texte dans Huillard-Bréholles, t. VI *a*, p. 319-327.

Le théologien ne manquera pas de peser tous les mots de cette sentence rendue par un pape avec l'approbation d'un concile; c'est l'expression la plus nette de ce pouvoir de l'Église sur le temporel dont nous avons vu la théorie définitivement élaborée à l'époque et en partie par les soins d'Innocent III. On remarquera tout spécialement comment le texte pontifical distingue entre deux sentences rendues contre Frédéric. L'une a été prononcée dans le ciel par Dieu, qui a rejeté l'empereur à cause de ses péchés; celle-là le pape est chargé de la proclamer *ostendimus et denunciamus;* l'autre c'est le pontife lui-même qui la profère, et *nihilominus sententiando privamus.* Le *nihilominus* en particulier est une vraie trouvaille qui justifie l'existence d'une sentence terrestre après que déjà la sentence céleste a été prononcée.

A la sentence pontificale, Frédéric répondit par une vigoureuse contre-attaque. Aux divers princes de l'Europe, au roi de France, saint Louis, aux barons d'Angleterre, aux seigneurs français, il prétend montrer en des termes irrités comment sa cause est celle de toutes les têtes couronnées, comment il est urgent de liguer contre les ambitions et les avidités ecclésiastiques, les forces combinées de tous les souverains temporels. Nous verrons ultérieurement les effets produits par cette intense propagande et la constitution, en ce milieu du XIIIe siècle, de théories antiecclésiastiques qui s'opposent à la doctrine du pouvoir absolu de la société spirituelle. En même temps que cette offensive morale, Frédéric en essayait une autre, dont les résultats eussent été plus immédiatement tangibles. Des négociations habilement conduites durant l'année 1246 avec le comte de Savoie semblent devoir lui ouvrir la route des Alpes; de gros préparatifs sont faits dans la Haute Italie au printemps de 1247; il s'agissait de marcher sur Lyon et de contraindre Innocent par tous moyens de faire sa paix avec l'empereur. En ce péril extrême, Innocent eut recours aux bons offices du roi de France. A plusieurs reprises, depuis que le pape s'était réfugié à Lyon, saint Louis avait cherché à interposer sa médiation entre les deux puissances en guerre. Personnellement le saint roi déplorait cette querelle qui, au grand détriment des intérêts de la chrétienté, absorbait toutes les forces vives de l'Europe occidentale, à l'heure même où d'immenses dangers menaçaient l'Orient; malgré la sentence du concile de Lyon, il n'en continuait pas moins à traiter Frédéric en empereur, avec la courtoisie et les égards dus à son rang souverain. Sans en avoir jamais discuté à fond la théorie, il n'admettait pas le procédé, qui consistait pour l'Église à vider des querelles d'ordre temporel par le recours aux armes spirituelles. Innocent se serait gravement trompé, s'il avait cherché dans le roi de France, un appui dans ses offensives contre Frédéric. Mais l'empereur se trompait plus lourdement encore, quand il pensait trouver un allié dans le saint roi. On le vit bien en ce printemps de 1247. Prévenu du danger qu'Innocent courait à Lyon, saint Louis fit entendre au pape qu'il était bien décidé à le défendre contre toute entreprise violente, partie d'Allemagne ou d'Italie. Que l'empereur franchît les Alpes et toutes les forces de la monarchie française allaient s'avancer jusqu'aux bords de la Saône et du Rhône. Des lettres émues du pape dirent aussitôt sa reconnaissance à la reine Blanche et au roi : *Vocem gementis Ecclesiæ*, Potthast, n. 12 574; *Lætentur cæli et exultet terra, ibid.*, n. 12 573. Elles sont du 17 juin. Or, dès la veille, les pré-

paratifs de mobilisation faits par la France étaient devenus inutiles. Le 16 juin, dans Parme, le parti de Frédéric subissait une sanglante défaite; cette ville dont la possession lui importait grandement retombait aux mains des guelfes. Il n'était plus question pour l'empereur de passer les Alpes, mais bien de redescendre vers le Pô. Innocent était sauvé

Ce premier succès remporté en Italie par les partisans de l'Église était le résultat d'une offensive diplomatique et militaire soigneusement montée par le pape depuis la sentence de Lyon. Au lendemain du concile, Innocent avait fait surgir en Allemagne un compétiteur à l'empire. Le landgrave de Thuringe, Henri Raspe a été élu roi des Romains le 22 mai 1246; mais ce « roi des prêtres » est loin d'avoir pour lui la majorité des princes séculiers et des villes impériales qui, dans l'ensemble, restent fidèles au Hohenstaufen. D'ailleurs le prétendant meurt le 17 février 1247; le 3 octobre 1247, le jeune comte Guillaume de Hollande, reçoit à son tour le titre de roi des Romains; le 1er novembre 1248, il sera sacré à Aix-la-Chapelle et représentera dès lors au Nord des Alpes les prétentions politiques d'Innocent. C'est autour de ces prétendants successifs que se groupent les forces militaires levées en Allemagne par les prédicateurs de croisade. Dès le lendemain du concile de Lyon, en effet, le pape s'est préoccupé de faire prêcher la guerre sainte contre Frédéric. De même que son modèle Innocent III avait armé quarante ans plus tôt, au nom de l'idée religieuse, la France du Nord contre celle du Midi, de même Innocent IV cherche à faire passer pour une expédition sainte la lutte contre l'empereur déposé. Combien cette prédication nuisit au succès de la croisade de Terre Sainte qu'entreprenait au même moment le chevaleresque roi de France, c'est ce que nous aurons à dire plus tard. Malgré tant d'appels aux armes, les forces des divers prétendants suscités par Innocent restèrent toujours inégales à la grandeur de l'entreprise. Ni Henri Raspe, ni Guillaume de Hollande ne furent capables de mener en Italie l'expédition que réclamaient Innocent IV et les Lombards. C'était dans la péninsule même que la décision serait obtenue. Jusqu'en 1247, il est vrai, Frédéric y gardera l'avantage et parviendra à se maintenir dans les États de l'Église, tandis qu'en Lombardie Enzio, son bâtard, soutiendra brillamment ses affaires, que Venise et la Savoie se rallieront à la cause gibeline. La prise de Parme par les guelfes, le 16 juin 1247, marque le début de la décadence du Hohenstaufen. Enfermé dans la place, le légat pontifical Grégoire de Montelongo en organise solidement la défense. La plus grande partie des forces gibelines se porte contre la ville qu'elle assiège vainement; le 18 février 1248 une brillante sortie exécutée par les Parmesans inflige aux troupes impériales la plus humiliante des défaites. La fortune de Frédéric dans la Haute Italie ne s'en relèvera plus.

En même temps l'offensive était reprise par les pontificaux dans l'Italie méridionale et centrale; en Sicile d'abord, avril 1248, où le succès fut médiocre; l'année suivante dans le duché de Spolète et la Marche d'Ancône (les ordres relatifs à ces opérations dans Potthast, n. 13 274 sq.). Ici les résultats furent meilleurs; le plus remarquable fut la capture d'Enzio, que les Bolonais ne lâcheront plus et qui mourra dans sa prison après 23 ans de captivité en 1272. Ce désastre n'abat point Frédéric; fiévreusement il fait au cours de l'année 1250 de plus grands préparatifs; de nouveau l'Italie du Nord, et celle du Centre revoient les redoutables bataillons sarrasins de Lucera. Le 13 décembre 1250, la mort de Frédéric venait tout arrêter. C'est dans l'exultation de son âme qu'Innocent, le 25 janvier 1251, fait part de cette bonne nouvelle à ses divers représentants : *Lætentur cæli*, Potthast, n. 14 163.

2. *Innocent en Italie.* — Mais Frédéric disparu, le « nid de vipères » si redoutable n'était pas détruit pour autant. Conrad en Allemagne, Manfred en Sicile demeuraient toujours une menace considérable. Il sembla néanmoins à Innocent qu'il lui fallait maintenant reprendre à Rome son poste de commandement naturel. Dès le petit printemps 1251, le pape prépare son départ de Lyon, où Guillaume de Hollande est venu le trouver, pour arrêter avec lui les plans d'une nouvelle offensive en Allemagne. Le mercredi de Pâques, 19 avril, il dit adieu à la cité qui lui a offert pendant six ans, une si généreuse hospitalité; par le Rhône, Marseille et la Riviera, il gagne Gênes, où il séjournera cinq semaines; puis, après diverses excursions à Milan, Brescia, Mantoue, Bologne, il arrive au début de novembre à Pérouse qui sera sa résidence jusqu'en avril 1253. Après un séjour de quelques mois à Assise, il est enfin à Rome, le 6 octobre 1253; ce ne sera pas pour longtemps.

C'est qu'aussi bien la mort de Frédéric n'a pas éclairci la question italienne aussi rapidement que l'avait espéré le pape. Dans le royaume de Sicile, Manfred, bientôt soutenu par Conrad (automne de 1251), lui-même appuyé d'Otton de Bavière, continue à mener la vie dure aux pontificaux. Innocent songe alors à donner la couronne de Sicile à quelque cadet de famille royale. Simultanément des offres sont faites en août 1252 au gouvernement français, en faveur de Charles d'Anjou, Potthast, n. 14 682, et au roi d'Angleterre en faveur de son frère Richard de Cornouailles. Potthast, n. 14 680. Les pourparlers avec l'Angleterre furent vite rompus; au contraire, dans les derniers mois de 1252, alors que Conrad faisait dans l'Italie du Sud de redoutables progrès, Charles d'Anjou se mettait aux ordres du Saint-Siège. Des négociations serrées se nouent en juin 1253; le pape pose nettement ses conditions. Les unes sont d'ordre politique et concernent l'hommage que le nouveau roi devra rendre au souverain pontife, comme à son suzerain; les autres d'ordre civil-ecclésiastique. Avec une inquiétante minutie le pape énumère toutes les immunités ecclésiastiques que le souverain devra respecter : l'entière juridiction de l'Église sur les clercs et les matières ecclésiastiques, l'exemption d'impôt reconnue au clergé, la suppression absolue des droits de régale dans les églises vacantes. Ce texte est important, il montre l'idéal que la curie d'Innocent IV s'efforçait de faire prévaloir dans les relations de l'Église et de l'État. Le texte dans E. Berger, *Registres*, n. 1819. Toutes ces conditions que l'on mettait découragèrent Charles d'Anjou et surtout son entourage; la combinaison angevine en resta là pour l'instant, et ne sera reprise que dix ans plus tard. En attendant on revint à la combinaison anglaise, sous une autre forme d'ailleurs, puisque l'on appelait au trône Edmond l'un des fils d'Henri III. L'investiture allait être accordée au Plantagenet, Potthast, n. 15 369, quand soudain l'on apprit à la cour pontificale la mort de Conrad, 21 mai 1254.

Ce fut alors dans la politique pontificale un vrai coup de théâtre. Renouvelant à cinquante ans de distance le geste de son aïeul Henri VI, le roi Conrad, en mourant, laissait son fils en bas âge, Conradin, à la tutelle de l'Église romaine. Comme Innocent III, son imitateur, en un accès imprévu de générosité accepte de protéger l'un des derniers rejetons du « nid de vipères ». Le 27 septembre 1254 trois bulles partaient d'Anagni; l'une confirmait au jeune Conradin la possession du royaume de Sicile, de celui de Jérusalem, du duché de Souabe, de tout l'héritage en un mot de Frédéric II, Berger, *Registres*, n. 8025; l'autre reconnaissait à Manfred, le bâtard de l'empereur, la possession des fiefs que son père lui avait jadis concédés

Berger, n. 8023, Potthast, n. 15 527; la troisième enfin confiait à ce même Manfred les fonctions de vicaire du Saint-Siège pour le royaume de Sicile, en d'autres termes lui accordait la régence durant la minorité de Conradin. Berger, n. 8024; Potthast, n. 15 528. Le 8 octobre Innocent se met en route pour Naples, où il veut prendre effectivement possession du royaume de Sicile. Mais dès le début de novembre, la situation s'est aggravée. Mécontent de plusieurs manques d'égards, Manfred a rouvert les hostilités contre les troupes pontificales. Une lettre d'Innocent au roi d'Angleterre demande instamment du secours à celui-ci, 17 novembre, Potthast, n. 15 558. Le 2 décembre Manfred, avec ses Sarrasins, s'empare de Foggia. La nouvelle de ce désastre imprévu hâte les derniers moments du pape déjà malade; il meurt à Naples le 7 décembre 1254; dans le palais qui avait été celui de Pierre de la Vigne. Innocent IV disparaissait donc « sans avoir trouvé ni pour lui-même, ni pour son Église la paix qu'il devait désirer après les émotions et les fatigues de son terrible pontificat. Quelles qu'aient été les incertitudes et les tribulations de ses derniers jours, on peut dire néanmoins que l'œuvre de son règne était alors accomplie : Frédéric II n'existait plus, la maison de Souabe agonisait, la puissance de l'empire était brisée; le Saint-Siège était sorti d'une des crises les plus terribles qu'il eût jamais traversées grâce au sang-froid, à la décision, à l'incomparable ténacité de ce grand pontife. » Berger, *Registres*, t. II. Introduction, p. CCXC.

2° *Innocent et la chrétienté.* — Ainsi la lutte avec l'empire absorbe, toutes les forces du pontificat d'Innocent, elle fournit toutes les directives de sa politique générale, elle explique la plus grande partie de ses démarches. C'est elle en particulier que l'empêchera de donner à l'idée de croisade, dont le roi de France est à ce moment le chevaleresque représentant, tout l'appui que celui-ci était en droit d'attendre du Saint-Siège. A partir de 1245, en effet, saint Louis est tout entier à son grand projet de la délivrance des Lieux saints, retombés depuis 1244 au pouvoir des infidèles. La campagne qu'il veut entreprendre en Égypte, où il espère porter à l'Islamisme un coup mortel, ne doit pas être seulement dans sa pensée une expédition française. C'est toute la chrétienté occidentale qu'il espère voir marcher derrière lui, pour le rétablissement de l'influence catholique de Constantinople à Alexandrie. Le concile de Lyon fait les plus belles promesses, le pape s'engage à faire prêcher partout la croisade; en réalité tout l'effort se borne à la France et aux Marches de l'Est, dépendant nominalement de l'Empire, mais déjà amplement ouvertes aux influences françaises. Dans l'Allemagne proprement dite, la prédication de la croisade contre Frédéric fit à l'annonce de l'autre un tort considérable; les croisés trouvant les mêmes avantages spirituels et temporels à combattre en leur pays même, se soucièrent peu d'aller affronter les périls d'une expédition lointaine. A partir de juillet 1246, le prédicateur officiel de la croisade, le cardinal Eudes de Châteauroux, reçut même l'ordre d'interrompre dans l'empire la prédication de la croisade en Terre Sainte. Berger, *Registres*, n° 2935. Mais il serait vraiment injuste de faire retomber sur le seul Innocent IV la responsabilité de l'échec subi par saint Louis en Égypte. Mathieu Paris le fait; dans son habituelle hostilité contre la papauté, il dit les plaintes universelles qui s'élevèrent contre Innocent à la nouvelle du désastre de la Mansourah. *Chronica majora*, édit. Luard, t. v, p. 172-173. Mais il oublie de dire que son souverain, le roi d'Angleterre, Henri III, a fait tout le possible pour empêcher le succès de la prédication de la croisade, a cherché tous les prétextes, tous les faux-fuyants pour excuser sa propre abstention. Il oublie de dire qu'en Norvège le roi Haakon IV multiplia les obstacles sous les pas de l'expédition sainte et sut cacher sous le masque d'une profonde déférence pour Rome ses secrètes sympathies pour Frédéric; il oublie de dire que ce souverain scandinave, dont la puissance était considérable dans l'Europe du Nord, une fois légitimé, couronné, pourvu de subsides, laissa le pape et le roi de France à leur désillusion. En toute justice, on ne saurait rendre Innocent responsable de la tiédeur d'Henri III, de l'égoïste habileté d'Haakon IV. Mais il faut dire que sa politique à l'égard de l'Empire amena l'abstention à peu près complète de l'Allemagne et de l'Italie, et fut partiellement cause de l'échec de saint Louis. Resterait ensuite à déterminer si le triomphe de l'Église romaine sur les Hohenstaufen importait davantage au succès de la religion chrétienne que le triomphe de la croix sur l'Islam.

La péninsule ibérique, par sa situation même, échappait davantage aux conséquences de la lutte entre le pape et l'empereur. Innocent III y avait solidement affermi le pouvoir pontifical; Innocent IV n'aura qu'à maintenir ce qui a été fait avant lui. Sa correspondance témoigne de quelques différends survenus entre le Saint-Siège et le roi d'Aragon, et qui se terminèrent par la soumission de celui-ci. Potthast, n. 12 171, 12 277. Les choses prirent en Portugal une tournure plus grave. Le roi, don Sanche, se vit menacé, pour ses nombreux empiétements dans le domaine eclésiastique, des peines les plus graves dont disposait l'Église. Et comme il ne s'amende pas, il est finalement déposé par le pape et remplacé par son frère Alphonse comte de Boulogne, Potthast, n. 11 603, 11 751, ceci malgré les plaintes du roi de Castille qui supporte les pénibles conséquences de cette révolution portugaise. Potthast, n. 12 177.

Aux frontières extrêmes de la chrétienté, Innocent continue l'œuvre de ses prédécesseurs. En Prusse, en Livonie, en Esthonie, les chevaliers teutoniques achèvent de refouler les païens de ces régions barbares; il était temps d'organiser en ces pays la hiérarchie ecclésiastique; quatre évêchés furent organisés, ceux de Culm, de Poméranie, d'Ermland, de Sameland. Albert, l'ancien archevêque d'Armagh, en Irlande, fut désigné par le pape comme archevêque de Prusse, Livonie et Esthonie. Potthast, n. 12 030, 12 041, 12 093. Innocent le chargeait même de nouer des relations avec Daniel, roi de Russie, qui avait mis sa personne et son royaume sous la sauvegarde de saint Pierre, Potthast, n. 12 094, 12 097. Plus au sud on se trouvait dans les régions que venaient de dévaster et d'occuper les Tartares. Ceux-ci constituaient le grand péril de l'heure présente pour la chrétienté. Le pape n'hésita pas à leur envoyer une ambassade, qui essaierait parmi eux l'œuvre de leur conversion. Potthast, n. 11 571-2. Le succès en fut médiocre. Berger, *Registres*, n. 4682. Pendant quelques années encore la terrible menace continuera à planer sur l'Europe chrétienne. Désorganisées par l'invasion tartare, les royautés balkaniques ont rompu le lien fragile qu'Innocent III avait essayé de nouer entre elles et Rome. Innocent IV s'efforce, sans grand succès, de les ramener à l'obédience romaine. Potthast, n. 11 606. Semblablement devait échouer la tentative désespérée de renouer des relations pacifiques avec l'Église grecque de l'empire de Nicée. Berger, *Registres*, n. 4749, 4750. Ces efforts n'en témoignent pas moins qu'au milieu des graves préoccupations que lui causait sa querelle avec Frédéric, Innocent IV ne laissait pas de penser aux intérêts généraux de l'Église. De même encore, si les luttes continuelles où il a vécu ont donné à sa physionomie quelque chose de raide et d'inflexible, Inno-

cent IV n'en était pas moins animé de sentiments humains et vraiment libéraux, qui font contraste avec la dureté générale de son époque. Il a cherché à réprimer les redoutables abus qui dès ce moment se glissaient dans la répression de l'hérésie. Potthast, 11 083, 11 193. Les juifs brutalement persécutés dans le midi de la France recourent à lui, comme ils avaient recouru à ses prédécesseurs et trouvent auprès de lui de la justice, de la bienveillance même. Les lettres par lesquelles Innocent prend la défense des juifs de Valréas, font le plus grand honneur à leur auteur. Berger, *Registres*, n. 2815, 2838.

II. Idées théologico-politiques. — Comme pour Innocent III, il n'est pas inutile, à cette place, de préciser les idées générales qui ont dirigé l'activité d'Innocent IV, de signaler les sources où il les a puisées, de marquer les oppositions qu'elles ont suscitées et qui finiront, tôt ou tard, par en réduire l'âpreté. Comme ses prédécesseurs immédiats Innocent est avant tout un canoniste : ses actes, aussi bien que ses écrits sont le fidèle reflet de l'enseignement juridique qui depuis le XII^e^ siècle se donnait à Bologne, qui s'était cristallisé dans le Décret de Gratien et plus récemment dans les Décrétales de Grégoire IX. A cette édification du droit canonique, Innocent a apporté lui aussi sa contribution qui n'est pas sans importance. Mentionnons seulement pour mémoire son petit traité *de exceptionibus* qui est sans doute antérieur à son pontificat, mais le volumineux *Apparatus in quinque libros decretalium.* mérite de la part des canonistes une étude approfondie. C'est un commentaire suivi des cinq livres des Décrétales publiés par le pape Grégoire IX, plein de remarques ingénieuses, d'idées générales, en même temps que d'applications extrêmement pratiques. Cet ouvrage publié à Lyon, peu de temps après le concile, était destiné, dans la pensée du pape, aussi bien aux praticiens de la jurisprudence qu'aux théoriciens du droit. L'*Apologeticus* dont Ptolémée de Lucques fait également honneur à Innocent, avait un objectif plus restreint : il s'agissait d'affirmer le droit de l'Église dans les choses temporelles que commençaient à contester les légistes de Frédéric II, et tout spécialement Pierre de la Vigne. L'ouvrage serait perdu, encore qu'une hypothèse assez ingénieuse semble l'avoir retrouvé; on reviendra sur cette question.

1° *Les théories anti-ecclésiastiques au XIII^e^ siècle.* — Les idées d'Innocent IV sur les rapports du spirituel et du temporel, de l'Église et de l'État, de la papauté et de l'empire ne diffèrent pas sensiblement de celles que nous avons vues exposées par Innocent III. Mais tandis que ce dernier demeure en tranquille possession, jouit sans conteste de la suprématie qu'il revendique sur l'ensemble de la chrétienté, Sinibald Fiesco se heurte à une terrible opposition, qu'avaient seulement esquissée les timides remontrances de l'âge précédent. Le grand adversaire de la papauté, Frédéric II, s'est nettement rendu compte que le duel entre pape et empereur ne met pas en conflit uniquement des revendications particulières et de petites ambitions territoriales, qu'il s'agit bien plutôt de la lutte entre deux grandes conceptions du monde et de l'autorité, l'idéal théocratique dont les canonistes viennent de rédiger les formules, l'idéal séculier dont les légistes du souverain sont justement en train de préciser les contours. Les théories ecclésiastiques vont à concentrer tout pouvoir, spirituel et temporel, entre les mains du pape; retournant aux traditions du droit romain, les légistes frédériciens s'efforceront de justifier l'attribution à l'empereur de l'ensemble de la souveraineté tant séculière qu'ecclésiastique. Le plus remarquable de ces théoriciens impériaux est sans contredit Pierre de la Vigne, d'abord grand juge puis logothète du royaume de Sicile. Encore qu'il soit difficile de faire le départ dans la volumineuse correspondance qui lui est attribuée entre le certain, le douteux et l'inauthentique, il reste assez de pièces, qui sont incontestablement de lui, pour que l'on puisse, sans trop de fantaisie, reconstruire l'ensemble de ses idées. Elles s'expriment au mieux dans les protestations rédigées par lui, au nom de son maître, après la déposition de celui-ci par le concile de Lyon, pour être adressées aux divers souverains de l'Europe. Celle qui est expédiée aux barons, aux nobles et aux communes d'Angleterre est de beaucoup la plus importante; c'est une critique en règle, très modérée dans la forme, infiniment pénétrante dans le fond de la sentence pontificale, de ses attendus et de ses considérants. Ceux-ci, tout particulièrement, sont soumis à un examen qui n'en laisse rien subsister, car c'est la compétence même du juge qui est niée : il n'y a point de sentence là où un juge incompétent a prononcé. Très habilement d'ailleurs le légiste prétend ne point nier la *plenariam in omnibus potestatem* de l'Église. Simple concession de forme, car il ajoute aussitôt : « Quoi qu'il en soit, on ne lit nulle part qu'une loi divine ou humaine ait concédé à l'Église le droit de transférer le pouvoir à sa fantaisie, celui de punir les rois au temporel par la privation de leurs royaumes, celui de juger les princes de la terre. Bien qu'en effet le droit et la coutume concèdent à celle-ci le droit de nous consacrer, elle n'a pas davantage le pouvoir de nous déposer que les divers prélats qui, dans les divers royaumes, consacrent et oignent les rois, suivant les coutumes établies. » Comment d'ailleurs l'empereur pourrait-il être atteint par des hommes, lui qui ne relève que de Dieu? « L'empereur romain, gouverneur impérial et seigneur de majesté, *imperialis rector et dominus majestatis*, on prétend le condamner comme coupable du crime de lèse-majesté. Il est ridicule de prétendre soumettre à une loi, celui qui, par sa dignité impériale, est soustrait à toute loi, *qui legibus omnibus imperialiter est solutus*, de prétendre soumettre à des peines temporelles celui qui n'a point de supérieur temporel. Cela n'appartient qu'à Dieu. » Le texte dans Höfler, *Albert von Beham*, p. 79-85.

Sans doute, le même document poursuit en déclarant que l'empereur reconnaît la légitimité des peines spirituelles, mais l'on sait de reste ce que pesaient, aux yeux du premier des libres-penseurs modernes, les sentences ecclésiastiques, que les plus fervents de ses contemporains prenaient déjà d'un cœur léger. Il est inexact d'ailleurs de prétendre que Frédéric acceptât sans ambages ni restriction l'autorité spirituelle de l'Église. M. Huillard-Bréholles, encore que plusieurs de ses conclusions aient été contestées, semble avoir mis dans un jour particulièrement heureux la pensée fondamentale de Frédéric II et de ses conseillers. Elle tend à absorber l'Église dans l'État, à conférer au souverain politique une suprématie religieuse analogue à celles qu'exercent les monarques orientaux, grecs ou musulmans, avec lesquels Frédéric s'est trouvé en relations. Ce pouvoir, l'empereur investi d'une autorité quasi-divine, en usera surtout pour opérer dans l'Église une réforme qui s'impose. Le mot magique qui retentira durant tout le XIV^e^ et le XV^e^ siècle, et qui amènera en 1517 la révolution que l'on sait, Frédéric un des premiers l'a prononcé, avec le sens que lui donneront les grands agitateurs religieux des siècles suivants. C'est lui, qui, l'un des premiers, déclare qu'il est grand temps de ramener l'établissement ecclésiastique à la pureté, à la simplicité, à la pauvreté de ses origines. Depuis qu'ils se sont chargés des multiples soucis de la souveraineté séculière et de la propriété temporelle, les héritiers et successeurs des apôtres ont perverti le concept d'Église. Leurs pères, jadis, accomplissaient des miracles et convertissaient peuples et

rois; dans l'Église enrichie et sécularisée, les miracles ont disparu, et c'est par la violence que l'on prétend dominer sur les cœurs. Par force ou par amour, l'empereur saura bien contraindre les gens d'Église à redevenir des saints. — Toutes ces idées ne sont pas nouvelles, elles s'agitaient déjà confusément dans les milieux illuministes et mystiques du XIIe siècle. Frédéric leur donne un corps, il leur prête l'incomparable appui de son pouvoir impérial. C'est dans son entourage de légistes qu'elles s'affirment, se précisent, s'appuient de preuves; c'est ici que les trouveront les hommes de l'âge suivant, les légistes de Philippe le Bel et les théologiens de Louis de Bavière, les Pierre Dubois les Pierre Flotte, les Guillaume d'Occam et les Marsile de Padoue.

En attendant, Frédéric et son monde s'efforcent de les propager autour d'eux. Ce sont elles qui se proposent sous forme plus ou moins voilée selon les correspondants à qui l'on s'adresse, dans la série de protestations qui, à la suite de la sentence de Lyon, partent pour les divers États de l'Europe. Et ces excitations ne restent pas sans résultat, d'autant que, depuis un siècle, les divers dépositaires de la souveraineté laïque supportent avec impatience les continuelles interventions de l'Église dans certains domaines qu'ils prétendent, de plus en plus, se réserver. Il est deux terrains particulièrement sur lesquels tendent à se multiplier les conflits entre gens d'Église et souverains temporels. Par le jeu des circonstances, il se trouve que l'Église durant le haut moyen âge, s'est vu réserver un pouvoir judiciaire qui dépasse de beaucoup son apparente compétence. Ce pouvoir, elle prétend le maintenir au moment même où se réorganisent les cours séculières, lesquelles revendiquent maintenant une foule de causes attribuées jusque-là par la coutume ou le droit écrit aux tribunaux d'Église. De là proviennent, de multiples conflits entre officiers judiciaires, ecclésiastiques et laïques. D'autre part, l'excessif développement de la centralisation entraîne une extension correspondante de la fiscalité ecclésiastique. Sans cesse à court d'argent, la curie romaine multiplie en toute la chrétienté des taxations de plus en plus lourdes. Tondus d'un peu près par les agents pontificaux, les contribuables, qu'ils soient gens d'Église ou laïques, commencent à protester. Ces deux causes de mécontentement Frédéric sut les exploiter. C'est à son époque que l'on entend devenir particulièrement bruyantes les réclamations de certains pays, contre la fiscalité pontificale. L'Angleterre est la plus âpre en ce genre de protestations. En France c'est plutôt la question de la juridiction ecclésiastique qui prend un caractère aigu. A la veille du départ de saint Louis pour la croisade, on voit se former une ligue des barons français, décidés à repousser les empiétements, réels ou supposés, du clergé contre la juridiction séculière. Elle groupe, cette ligue, les plus puissants seigneurs du royaume avec, à leur tête, le duc de Bourgogne, les comtes de Bretagne, d'Angoulême, de Saint-Pol, lesquels sont chargés de défendre les droits de la noblesse et d'appliquer à la défense commune la levée annuelle du centième de leur revenu que les ligueurs ont décidé de percevoir sur leurs propres biens. Texte du pacte dans Huillard Bréholles, t. VII, p. 468. Durant l'absence du roi, la régente Blanche de Castille n'hésite pas à entrer personnellement en conflit avec des gens d'Église pour des questions analogues. Cf. Potthast, n. 12 536, 13 071, 14 135, 14 924. Nous savons enfin par une bulle du 20 juin 1252, Potthast, n. 14 644, qu'en France des grands, des barons et autres possesseurs de pouvoirs séculiers interdisaient à leurs sujets de donner aux églises ou couvents des terres, dîmes ou revenus. Bref, nous assistons en France au premier éve de ce qu'il faut bien appeler l'anticléricalisme. Il serait exagéré d'attribuer à Frédéric tout seul la responsabilité d'un mouvement qui avait dans le passé des racines profondes, mais il faut reconnaître aussi que l'infatigable propagande de l'empereur n'a pas peu contribué à rendre le mouvement plus organisé et plus agissant.

2° *La riposte d'Innocent IV et de ses théologiens.* — Ainsi la papauté, sous Innocent IV, se trouve en présence d'une opposition redoutable. Ce n'est plus seulement le pouvoir du souverain pontife qui est mis en question, c'est la conception même de l'Église, qu'avait lentement élaborée la coutume, et qu'avaient codifiée les canonistes du XIIe siècle, qui se trouve attaquée. La brillante synthèse, dont nous avons vu Innocent III, développer les diverses parties, révèle presqu'aussitôt ses insuffisances et ses faiblesses. Ce n'est pas une raison pour Innocent IV de l'abandonner, mais au contraire de la renforcer; les doctrines qu'avaient affirmées ses grands prédécesseurs, il les fait siennes. Avec une nuance pourtant. Ceux-ci avaient particulièrement insisté sur l'autorité personnelle du pape, vicaire de Dieu. Innocent IV mettra surtout en avant le pouvoir de l'Église et l'origine divine de sa constitution. A ce point de vue la bulle *Agni sponsa nobilis*, fin mars 1246 est particulièrement intéressante. C'est une réponse directe à l'encyclique de Frédéric sur la réforme de l'Église et le retour de celle-ci à son état primitif. On en remarquera le début solennel : « La noble épouse de l'Agneau, mystérieusement formée du côté de celui-ci endormi sur la croix, dotée de perles incomparables, consacrée par son sang vivifiant, l'emporte à juste titre sur tous les princes de la terre. La sainte mère Église universelle commande en tous les lieux du monde, puisque par tous les climats règne et domine son noble époux, Jésus-Christ, par qui règnent les rois, d'où procède toute puissance, en qui nous vivons, nous nous mouvons, nous sommes, dont le pouvoir atteint d'une mer à l'autre, et du fleuve jusqu'aux extrémités de la terre. Et les fils de l'Église ont donc pouvoir sur toute la terre, *super omnem terram obtinent principatum*; à eux fut conféré le droit d'arracher et de détruire, d'édifier et de planter. Exaltée par une large richesse et d'innombrables honneurs, la troupe illustre des frères et amis, qui font la volonté de l'épouse, se réjouit et préfère à tout l'amour de celle-ci. Épouse si grande d'un si magnifique époux, ornée du diadème royal... elle ne craint pas, que dis-je, elle n'en estime que plus insensée, la témérité du présomptueux qui ose, dans sa superbe, élever le talon contre la dominatrice de l'univers *contra universorum dominam*, et toucher à la montagne d'où vient à tous le secours... S'attaquer à l'Église, c'est s'attaquer à l'auteur même du salut. » Texte dans Huillard-Bréholles, t. VI, p. 396-399. Non moins remarquable est la bulle *A diebus Frederici*, du 8 décembre 1248; elle énumère avec une volontaire emphase tous les attentats dont l'empereur s'est rendu coupable contre l'Église, tout spécialement en Sicile, et se termine par l'affirmation du droit exclusif qui appartient au pape de réformer l'Église. Huillard-Bréholles, t. VI *b*, p. 676-681.

Mais le document de beaucoup le plus important pour juger des idées que l'on se faisait à la cour pontificale, sur les droits et les devoirs de l'Église, c'est, à coup sûr, une pièce insérée par l'ancien légat pontifical Albert de Béham, dans son registre publié par Höfler. Ce livre curieux, composé par un fonctionnaire en vue de la cour pontificale, n'a aucun caractère officiel. Le compilateur y a recueilli au jour le jour, à côté de documents ou de comptes, d'ordre purement personnel, certaines pièces d'intérêt plus général, dont beaucoup sont relatives à la querelle d'Innocent et de Frédéric : lettres encycliques de ce dernier, allocu-

tions du pontife, bulles authentiques, etc.. Parmi ces documents figure, à la suite des deux appels de Frédéric *Illos felices* et *Etsi causæ nostræ justitiam*, dont nous avons précédemment parlé, un petit traité qui est annoncé par la phrase : *Per dominum papam litteris præmissis taliter est responsum* et qui débute par ces mots *Æger cui lenia*. Or cette pièce ne figure pas dans les registres officiels d'Innocent IV. Mais, comme nous l'avons déjà dit, le dominicain Ptolémée de Lucques déclare en propres termes : « Innocent fit un autre livre intitulé : *de jurisdictione imperii et auctoritate pontificali*, où il réfute les assertions présomptueuses et les prétentions exagérées du logothète de Frédéric, Pierre des Vignes.... Le pape voulut que cet opuscule fût appelé l'*Apologétique*. » *Historia ecclesiastica*, dans Muratori, *Scriptores*, t. xi, p. 1146.

M. Huillard-Bréholes, *Pierre de la Vigne*, p. 146, a fait l'ingénieuse hypothèse que l'*Apologeticus* ne serait autre que le traité *Æger cui lenia* du registre d'Albert de Béham. Il n'est pas douteux que l'opuscule ne réponde, point par point, à la fameuse encyclique écrite au nom de Frédéric II par Pierre de la Vigne après le concile de Lyon; l'hypothèse en question me paraît donc assez plausible. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, que la pièce *Æger cui lenia* soit l'opuscule d'Innocent IV, une composition personnelle d'Albert de Béham, ou un document émané d'un propagandiste au service de la curie romaine, elle reflète au mieux les sentiments que l'on avait à la cour pontificale sur les rapports de l'Église et de l'État. Il ne saurait être superflu de la signaler à l'attention des historiens de la théologie. Après avoir résumé les attaques portées par Frédéric contre la sentence pontificale, l'auteur de l'opuscule établit dans les termes suivants l'autorité absolue de la papauté : « Nous exerçons donc sur la terre une délégation générale du roi des rois, qui a conféré au prince des apôtres, et à nous par le fait même, la plénitude du pouvoir de lier et de délier sur la terre non seulement tous les hommes, mais toutes les affaires : *non solum quemcumque, sed quidcumque*. Puisque saint Paul a dit « Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges? » si les choses spirituelles nous sont soumises, à combien plus forte raison les temporelles. » Si le sacerdoce de l'ancienne loi eut le pouvoir de transférer la royauté d'un sujet à un autre, à combien plus forte raison ce pouvoir existe-t-il dans les héritiers du sacerdoce du Christ. « Il reste donc que le pontife romain peut exercer au moins en certains cas, *saltem casualiter*, sa juridiction pontificale sur n'importe quel chrétien, quelle que soit sa condition, et surtout à raison du péché, *maxime ratione peccati;* il peut dès lors déclarer qu'un pécheur, quel qu'il soit, après qu'il est tombé au fond de l'abîme du vice par son mépris, doit être tenu pour païen et publicain, étranger au corps des fidèles, et dès lors, au moins par voie de conséquence, privé de tout pouvoir temporel, s'il en possédait quelqu'un; car sans aucun doute ce pouvoir ne peut exister en dehors de l'Église, puisqu'en dehors d'elle, là où tout travaille pour l'enfer, il n'y a point de puissance ordonnée par Dieu. » — Ici l'auteur rencontre l'objection que faisaient dès lors les légistes impériaux; le pouvoir du pape en matière temporelle remonte à une concession de l'empereur Constantin, concession que peuvent toujours révoquer les empereurs germaniques, héritiers de la puissance romaine. A Dieu ne plaise, répond l'apologiste! Ce n'est point à Constantin, que remonte ce pouvoir temporel. Il existait bien antérieurement chez les pontifes, naturellement et en puissance *et naturaliter et potentialiter*. « Car Jésus-Christ, fils de Dieu, vrai roi et vrai prêtre selon l'ordre de Melchisédech a conféré au siège apostolique non seulement la monarchie pontificale, mais la monarchie royale, *non solum pontificalem sed et regalem constituit monarchatum;* au bienheureux Pierre et à ses successeurs, il a confié les rênes de l'empire céleste aussi bien que du terrestre. Devenu chrétien, Constantin a humblement résigné aux mains de l'Église ce pouvoir illégitime et désordonné, *illam inordinatam tyrannidem* dont il usait sans droit auparavant, quand il était hors de l'Église. Introduit dans celle-ci, il a reçu des vicaires du Christ, successeur de Pierre, ce pouvoir impérial réglé par Dieu, pour s'en servir dorénavant d'une manière légitime pour le châtiment des méchants, la récompense des bons; la puissance dont il abusait d'abord, lui ayant été ensuite régulièrement concédée. C'est en effet au sein de l'Église fidèle que se conservent les deux glaives de la double administration (temporelle et spirituelle); quiconque n'y est pas, en cette église, ne peut avoir ni l'un ni l'autre, et il est impossible de soustraire l'un et l'autre au droit de Pierre, *neuter quoque non creditur juris Petri*. Car le Seigneur n'a pas dit à l'apôtre : « jette ton épée » mais bien « remets-la au fourreau »; c'est-à-dire, n'exerce pas dorénavant ce pouvoir par toi-même; et il a bien dit *ton* épée, c'est bien la sienne, ce n'est point celle d'un autre. »

« Ce droit de glaive matériel est donc implicitement dans l'Église, il est explicité (c'est-à-dire mis en acte) par l'empereur qui le reçoit de celle-ci : *per imperatorem, qui eam (potestatem) inde recipit explicatur*. Dans le sein de l'Église il demeure à l'état potentiel et inclus; il s'actualise quand il est conféré au prince. C'est ce qu'indique la cérémonie du sacre impérial : le souverain pontife montre au César qu'il couronne le glaive contenu dans le fourreau; le prince le reçoit, le tire et le brandit, pour montrer qu'il vient de recevoir le droit de s'en servir. »

Frédéric a signalé aux têtes couronnées le danger dont les menace l'intrusion de la papauté; que ces puissants ne s'en émeuvent pas, continue notre auteur. Ils ne dépendent point des prélats qui les sacrent comme dépend de nous l'empereur romain, car « celui-ci se lie au pontife romain, dont il reçoit l'honneur impérial avec le diadème, par un lien de fidélité et de soumission : *fidelitatis et subjectionis vinculo se astringit*. » Autre d'ailleurs est la condition des rois, lesquels sont des monarques héréditaires, autre celle de l'empereur « lequel est choisi par la libre élection des princes d'Allemagne. Or, nul ne le conteste, tout le monde le reconnaît, ce droit d'élire un roi des Romains que nous devons ensuite promouvoir à la dignité impériale, a été conféré aux électeurs par l'autorité apostolique qui jadis a transféré l'empire des Grecs aux Germains. »

On remarquera cette distinction que l'auteur du document prétend établir entre l'empire d'une part et la monarchie héréditaire. Toute de circonstance, elle est plus habile que loyale; Innocent III n'avait pas hésité à user de son droit souverain quand il s'agissait de couronnes royales, et la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII, rappellera les mêmes principes au roi de France, Philippe le Bel. Et c'est encore à Boniface VIII que l'on songe inévitablement quand on lit la conclusion de la pièce qui nous analysons : « Ah! l'on trouve ridicule de condamner comme coupable de crime de lèse-majesté l'empereur, le seigneur de majesté, de le soumettre aux lois portées contre les criminels de lèse-majesté, lui que sa dignité impériale soustrait à toute loi! On ne remarque donc pas que l'empereur est soumis à la majesté divine, qui l'emporte infiniment sur la sienne et dont la violation, pour parler suivant les hommes, doit être poursuivie par une vindicte plus grave que la violation de la majesté temporelle. » Texte dans Höfler : *Albert von Beham*, p. 86-92.

Par ces extraits, on peut juger si Innocent IV et

ses théologiens ont achevé de mettre au point la synthèse dont Innocent III avait esquissé les grandes lignes. Synthèse grandiose, mais fragile; appuyée sur une exégèse sujette à caution, sur des considérations historiques douteuses, sur des précédents contestables, elle se voit dès l'époque que nous étudions, ébranlée par les violents coups de bélier que lui portent les adversaires. En face d'elle, ceux-ci en édifient une autre, dont les légistes frédériciens posent les premiers fondements. C'est l'intérêt du pontificat d'Innocent IV, pour le théologien de l'Église, qu'il ait vu se dresser l'une contre l'autre ces théories rivales, dont la lutte ouverte allait commencer quelque quarante ans plus tard.

I. Sources. — Il existe deux biographies anciennes d'Innocent IV, l'une anonyme : *ex manuscripto Bernardi Guidonis*, dans Muratori, *Scriptores rerum italicarum*, t. III *a*, p. 589, l'autre de Nicolas de Curbio, chapelain du pape, que l'on trouvera également dans Muratori, *ibid.*, p. 532. Une très courte notice dans le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 454. Il faut tenir compte également des nombreuses chroniques contemporaines que l'on trouvera reproduites dans Muratori, *ibid.*, dans Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, et dans les *Monumenta Germaniæ historica*. Voir les références exactes à ces diverses chroniques dans *Realencyclopädie fur protestantische Theologie*, 3e éd., t. IX, p. 122. Une mention spéciale doit être faite des *Chronica majora* de Mathieu Paris. Celui-ci écrit en Angleterre et du point de vue anglais; il est violemment antipapiste, mais il a eu en main des documents intéressants et des renseignements de première valeur. — Pour ce qui est des écrits d'Innocent lui-même : l'*Apparatus super quinque libros Decretalium* a été imprimé à Strasbourg en 1477, à Venise en 1481, 1491, 1495, 1570, à Milan en 1501, à Lyon en 1525. Les pièces émanées de la chancellerie pontificale sont recensées et analysées sommairement dans Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, t. II p. 943-1285 et 2110-2124 qui reste un guide précieux et indispensable malgré ses lacunes; un bon nombre de celles qui sont relatives à la querelle avec Frédéric II sont également analysées dans Böhmer-Ficker, *Regesta imperii*, t. V *a* et *b*. On trouvera les pièces au complet dans C. Höfler, *Albert von Beham und Regesten Pabst Innocenz IV*, publié dans la *Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart*, t. XVI *b* (1847), dans Rodenberg, *Monumenta Germaniæ historica*, in-4°, *Epistolæ-sæculi XIII*, t. II et III; dans Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Frederici II*, t. VI *a* et *b*. Aucun des recueils précédents n'a pu utiliser les archives du Vatican. Elles l'ont été par E. Berger, *Les Registres d'Innocent IV*; 4 vol. in-4°. Berger ne donne le texte complet que des pièces importantes et seulement l'analyse des autres. Nombre de documents capitaux ont été insérés par Raynaldi dans les *Annales ecclesiastici*. Sur une lettre de Guyuk, grand Khan des Mongols à Innocent IV, voir *Comptes rendus. de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1922, p. 41.

II. Travaux. — Notices importantes dans les ouvrages généraux et spécialement dans Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, 3e édit., 1878, t. V, p. 217 sq.; Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, 1885, t. V, p. 418 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. V *b*; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. IV, et V. La plupart des ouvrages spéciaux se rapportent à la querelle d'Innocent et de Frédéric II. Voici les plus importants dans l'ordre chronologique : Lau, *Der Untergang der Hohenstaufen*, Hambourg, 1856; Cherrier, *Histoire de la lutte des papes et des empereurs de la maison de Souabe*, Paris, 1841-1851; Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica, Introduction* (vol. non numéroté de la collection), Paris, 1859; le même : *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne*, Paris, 1865; Guibal, *Les Hohenstaufen*, Strasbourg, 1867; Zeller, *L'empereur Frédéric II et la chute de l'empire germanique du moyen âge*, Paris, 1885; Köhler, *Das Verhältnis Kaiser Friedrich II zu den Päpsten seiner Zeit*, 1888; Deslandres, *Innocent IV et la chute des Hohenstaufen*, Paris, 1907. Sur les rapports d'Innocent et de la France; E. Berger, *Saint Louis et Innocent II*, introduction au t. II des *Registres*, Paris, 1887; voir aussi les diverses histoires de saint Louis. Pour les relations avec l'Angleterre, F. A. Gasquet, *Henry the Third and the Church, a study of his ecclesiastical policy and of the relations between England and Rome*, Londres, 1905.

E. Amann.

5. INNOCENT V, (pape 21 janvier – 22 juin 1276). — Pierre de Champagny, plus connu depuis son entrée en religion sous le nom de Pierre de Tarentaise, ou de Pierre de Bourgogne, était né, en 1225, dans le comté de Tarentaise, dépendance du duché de Savoie. Admis tout jeune dans l'ordre de Saint-Dominique, le 2 février 1234, il fut envoyé par ses supérieurs à l'université de Paris. Il y suivit probablement les leçons d'Albert le Grand et se montra dès lors le digne disciple d'un tel maître. Bachelier en 1256, il lut et expliqua les *Sentences* de Pierre Lombard jusqu'en 1258. En 1259, il obtint le grade de docteur, et au mois de septembre de cette année, il inaugura ses leçons de maître, qu'il continua durant sept années jusqu'à l'été de 1267. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 2e édit., Fribourg, 1910, p. 126-127. Au mois de juin 1269, il prit part avec divers maîtres en théologie au chapitre général de Valenciennes, qui arrêta définitivement la règle des dominicains et fixa en particulier le règlement des études pour tous les collèges théologiques de l'ordre. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 385. Ses qualités distinguées et la confiance de ses confrères le portèrent à la charge de provincial de France, qu'il remplit de 1260 à 1267. Au mois d'octobre 1267, il redevint professeur à Saint-Jacques jusqu'en 1269. Il fut réélu cette même année provincial de France. Mais en 1272, Grégoire X, à la demande du clergé de Lyon, le nomma au siège archiépiscopal de cette ville, et, l'année suivante, il le créa cardinal-évêque d'Ostie et grand pénitencier de l'Église romaine. Au IIe concile œcuménique de Lyon, assemblé (1274) principalement en vue de porter secours aux chrétientés orientales et d'amener la réunion des Grecs à l'Église latine, Pierre tint une place éminente; il y prit plusieurs fois la parole avec une rare autorité, et c'est à lui qu'échut l'honneur de prononcer l'oraison funèbre de saint Bonaventure. Aussi, à la mort de Grégoire X, survenue à Arezzo le 10 janvier 1276, il fut élu, d'une voix unanime, pour lui succéder. Son élection eut lieu le 21 du même mois. Il prit le nom d'Innocent V; c'était le premier dominicain appelé à ceindre la tiare.

Sur le trône pontifical, sa grande préoccupation, comme celle de son prédécesseur, fut d'assurer à l'Église la paix et l'union à l'intérieur et de la protéger contre les ennemis du dehors, surtout contre les musulmans. Avant même de quitter Arezzo pour Rome, où il allait se faire sacrer, il écrivit aux Génois, les exhortant vivement à rétablir la concorde dans leur cité. Contre les habitants de Pavie, de Vérone et de plusieurs autres villes, fauteurs obstinés de troubles et de révoltes, il dut d'abord recourir aux censures ecclésiastiques. Mais, à force d'admonestations et de négociations, il parvint enfin à ménager entre Pise et le reste de la Toscane un traité de paix qui valut à cette turbulente région quelques années d'une heureuse et féconde tranquillité. Toutefois la politique italienne d'Innocent fut beaucoup plus favorable que celle de son prédécesseur à la cause angevine. Par ailleurs son attention se portait aussi sur les dangers et les angoisses de l'Espagne, où Alphonse de Castille et Jacques d'Aragon étaient aux prises avec Ben-Yousouf, le redoutable sultan du Maroc, que les Maures de la péninsule avaient appelé à leur aide. Par ses lettres au clergé et par la concession d'un décime de guerre à prélever sans tarder sur les revenus ecclésiastiques, il soutint le zèle pour la croisade nationale. D'autre part, il envoyait une ambassade solennelle à Michel Paléologue et à son fils Andronic, et pressait ces deux princes de réaliser pratiquement

et d'organiser dans tout leur empire l'union décrétée à Lyon; et il poussait sa sollicitude jusqu'à leur proposer des formules d'ordonnances et de règlements à promulguer dans ce but. Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, p. 1704-1708. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1914, t. VI, p. 229-230. Malheureusement le temps lui manqua pour l'accomplissement de ces généreux projets. Il mourut à Rome, le 22 juin 1276. Il n'avait régné que cinq mois et un jour.

Comme écrivain, Innocent V, que sès contemporains ont surnommé *Doctor famosissimus*, a laissé des œuvres dignes de mention, notamment : 1° *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*, publié seulement en 1852, à Toulouse, en 3 in-fol. Ce n'est pas, comme on l'a répété à tort, un abrégé du commentaire de saint Thomas sur le même livre; il renfermait certaines opinions, sans doute discutables, qui semblent avoir fourni très anciennement matière à des polémiques oubliées aujourd'hui; 2° des notes ou « postilles » *super Pentateuchum*, *super Lucam*, *super Epistolas Pauli*, etc.; ces dernières, souvent citées par les exégètes postérieurs, ont été de 1478 à 1692 imprimées six fois sous le nom de Nicolas de Gorran (†1295); les éditions imprimées ont été faites d'après des manuscrits interpolés, ce qui a amené de bons critiques à douter de leur véritable provenance; mais des manuscrits anciens, purs de ces interpolations, portent le nom de Pierre de Tarentaise. Aussi le P. Denifle n'a aucun doute sur leur authenticité. *Die Abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. I, 17) und Justificatio*, Mayence, 1905, p. 144-152; 3° des questions quodlibétiques inédites : *De unitate formæ*, *De materia cæli*, *De æternitate mundi*, *De intellectu et voluntate*, et quelques autres études manuscrites dont on trouvera les titres dans Quetif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. I, p. 350.

Sur les manuscrits, les éditions, et les extraits des deux principaux ouvrages de Pierre de Tarentaise, voir la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, octobre 1902, p. 570-572; Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, Florence, 1723-1751, t. III, p. 605, *Vita Innocentii Papæ V ex ms. Bernardi Guidonis;* Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, Paris, 1743, t. I, p. 644; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, moyen âge*, t. II, p. 487-495; Mgr Turinaz, *La patrie et la famille de Pierre de Tarentaise*, Nancy, 1882; Carboni-Laureti, *De Innocentio V romano pontifice dissertatio*, Rome, 1894; *Vie du bienheureux Innocent V*, par un religieux du même ordre (le P. Mothon), Rome, 1896.

J. Forget.

6. INNOCENT VI, pape (1352-1362). Étienne Aubert naquit au village des Monts, paroisse de Beyssac (Corrèze). C'était un jurisconsulte de valeur, qui avait professé à l'université de Toulouse et avait géré les fonctions de juge-mage dans la sénéchaussée de Toulouse. G. Mollat, *Lettres communes de Jean XXII*, t. VII, n. 42 399 et 42 409. Il avait été archidiacre de Cambrai, de Brabant et de Souvigny (Allier), archiprêtre de Laurac (Aude), chanoine prébendé de Clermont-Ferrand, de Bourges, de Langres, de Paris, d'Orense (Espagne), chantre et chanoine de Castelnaudary (Aude), prieur de Rouvignac (Hérault). A. Fayen, *Lettres de Jean XXII*, Paris, 1909-1912, n. 2266, 3406 et 3592; J.-M. Vidal, *Lettres communes de Benoît XII*, n. 2624, 4186, 4294, 4691, 4736; U. Berlière, *Les archidiacres de Liége au XIVe siècle*, Bruxelles, 1907, p. 28. Il avait occupé les sièges épiscopaux de Noyon (23 janvier 1338) et de Clermont (11 octobre 1340). Promu à la dignité cardinalice avec le titre des Saints-Jean-et-Paul (20 septembre 1352), il était devenu évêque d'Ostie et Velletri (13 février 1352) et enfin grand-pénitencier.

Son élection fut marquée par des incidents graves. Cédant à des tendances oligarchiques, désirant peut-être endiguer le pouvoir pontifical qui prenait chaque jour une plus large extension, le Sacré-Collège rédigea un compromis que tous ses membres jurèrent d'observer, les uns sans condition, les autres — Étienne Aubert était du nombre — en émettant cette prudente restriction : *si et in quantum scriptura hujusmodi de jure procederet*. Le pacte comprenait douze articles. 1° En aucun cas le nombre des cardinaux ne devait dépasser le chiffre de vingt. Le pape futur s'interdisait d'en créer de nouveaux jusqu'à ce que le nombre des survivants eût été réduit à seize. 2° Il était obligé de prendre le consentement de tous les cardinaux ou du moins des deux tiers, lors d'une promotion cardinalice. 3° Il ne pouvait ni déposer ni faire emprisonner un cardinal sans le consentement unanime de ses pairs. Le consentement des deux tiers était seulement requis, quand le pape se proposerait d'excommunier un cardinal, ou de le frapper d'une censure ecclésiastique, ou de le priver du droit de vote, du droit d'assister aux consistoires, du droit de porter le chapeau rouge, ou de lui retirer ses bénéfices ou d'en saisir temporairement les revenus. 4° Défense était faite au pape de s'emparer des biens des cardinaux, de leur vivant ou après leur mort. 5° Toutes aliénations ou concessions de provinces, cités, châteaux et terres appartenant à l'Église romaine, sous forme de fiefs, d'emphytéose et de cens, étaient interdites, sinon pour des causes justes et raisonnables et avec le consentement des deux tiers des cardinaux. 6° Le Sacré-Collège percevrait la moitié de tous les fruits, revenus, récoltes, amendes, peines pécuniaires, cens, obvenus et émoluments revenant à l'Église romaine dans toutes les provinces, terres et lieux dépendant de cette même Église, conformément au privilège concédé par Nicolas IV. 7° La destitution ou la nomination des hauts fonctionnaires laïques, tant à la cour pontificale que dans les terres et provinces de l'Église romaine, n'aurait lieu qu'avec le consentement des deux tiers des cardinaux. 8° Jamais la charge de maréchal de la cour ou de recteur des terres et provinces de l'Église romaine ne passerait aux mains d'un parent ou d'un allié du pontife régnant. 9° L'approbation des deux tiers des cardinaux était encore nécessaire quand le pape voulait concéder à un roi, à un prince ou à tout autre des décimes et des subsides, ou bien en prélever au profit de la Chambre apostolique. 10° Lorsque les cardinaux seraient sollicités de donner leurs avis ou leurs approbations, le souverain pontife leur laisserait la liberté de parler. 11° Tous les cardinaux présents jureraient d'observer le compromis inviolablement, au cas où ils obtiendraient la tiare. L'élu, quel qu'il fût, promettrait, le jour même de son élection, de s'y soumettre et de le ratifier. 12° S'il conçoit quelque doute ou s'il hésite, il consultera ses cardinaux et se conformera à l'avis de la majorité des deux tiers. Voir Cocquelines, *Bullarium romanum*, Rome, 1741, t. III *b*, p. 316-318.

Le Sacré-Collège se trompait s'il pensait plier Étienne Aubert à ses volontés. Proclamé pape à Avignon le 18 décembre 1352 et couronné le 30, Innocent VI se délia, le 6 juillet 1353, du serment conditionnel qu'il avait prêté lors du conclave. Il le déclara nul et sans effet comme attentatoire à la plénitude du pouvoir conféré par le Christ au pontife romain et comme contraire aux décrétales *Ubi periculum* et *Ne Romani*, promulguées par Grégoire X et Clément V, qui interdisaient aux cardinaux, pendant la vacance du Saint-Siège, de s'occuper de toute autre affaire que de l'élection. Une légère compensation fut donnée aux cardinaux : le pape leur réserva certaines dignités, tant dans les églises cathédrales que dans les collégiales, séculières ou régulières. E. Déprez, *Lettres closes, patentes et curiales d'Innocent VI*, n. 267.

Innocent VI fut un pape réformateur. Il obligea les clercs à résid r dans leurs bénéfices et restreignit le train de sa maison. Baluze-Mollat, *Vitæ paparum Avenionensium*, Paris, 1916, t. I, p. 329, 343, 347. Les ordres religieux furent rappelés à l'observation de leur règle. Le pape aida puissamment le grand maître Simon de Langres à restaurer la discipline chez les frères prêcheurs. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1907, t. III, p. 295-442. Il imposa des réformes très sévères aux hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem. J. Delaville Le Roulx, *Les hospitaliers à Rhodes*, Paris, 1913, p. 116-139. Il réprima par le bûcher ou la prison les écarts de doctrine de certains franciscains, qui avaient versé dans les erreurs des spirituels. C'est ainsi que frère Jean de Roquetaillade, auteur du *Vade mecum in tribulatione*, fut condamné à la réclusion. Cependant Innocent VI ne prit pas contre les ordres mendiants les mesures intransigeantes que réclamait de lui l'archevêque d'Armagh, Richard Fitz-Ralph, en novembre 1357, et qui consistaient à leur interdire les fonctions du saint ministère. Traité de Fitz-Ralph, intitulé *Defensorium curatorum contra eos qui privilegiatos se dicunt*, dans E. Brown, *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, Londres, 1690, t. II, p. 466-486.

Innocent VI défendit les droits du mariage chrétien contre le roi de Castille, Pierre le Cruel. Sous la pression de ce prince, les évêques de Salamanque et d'Avila avaient cassé l'union qu'il avait validement contractée avec Blanche de Bourbon, le 3 juin 1353. Les juges avaient invoqué des prétextes futiles. Au fond, ils craignaient leur roi, qui voulait se marier avec doña Juana de Castro et qu'il épousa en effet avec leur permission. Bertrand, évêque de Sénez, fut envoyé en Castille. Il avait l'ordre de déclarer nul le mariage autorisé par les évêques de Salamanque et d'Avila, d'instruire le procès des deux prélats et de citer le roi à comparaître en cour d'Avignon. Le nonce ne parvint pas à obtenir le rappel de Blanche de Bourbon. Il s'en retourna, après avoir jeté l'interdit sur le royaume et déclaré le roi excommunié (1354). D'autres nonces vinrent en Castille, mais ne réussirent pas mieux dans leur mission. L'infortunée princesse de Bourbon mourut à Jérez, en 1361, sans avoir obtenu justice. G. Daumet, *Innocent VI et Blanche de Bourbon. Lettres du pape publiées d'après les registres du Vatican*, Paris, 1899; J. B. Sitges, *Las mujeres del rey don Pedro I de Castilla*, Madrid, 1910.

Le pontificat d'Innocent VI fut marqué, dans l'Empire, par un événement de haute importance : la publication de la Bulle d'or (13 janvier 1356). Cet édit fameux réservait entre autres choses le droit d'élection au trône d'Allemagne à sept électeurs et instituait, pendant la vacance de l'empire, le prince de Saxe comme vicaire impérial pour le nord et le comte palatin du Rhin pour le sud. Il passait sous silence les prétentions de la cour romaine à approuver et à confirmer l'élection du roi des Allemands, ainsi qu'à régir les fonctions impériales en Italie pendant la vacance de l'empire. K. Zeumer a prétendu que Charles IV ne mentionna pas les prétentions du Saint-Siège, afin de ne pas prendre position contre lui et de laisser la difficulté en suspens. *Die Goldene Bulle Kaiser Karl IV*, Weimar, 1908, p. 192-194. A la suite des jurisconsultes du XVIII[e] siècle, M. Scheffler a démontré récemment que Charles a aboli en fait les prétentions de la curie, mais qu'il les a écartées par prétérition, afin d'éviter un conflit avec Innocent VI.

La généralité des historiens rapportent que le pape protesta contre la Bulle d'or et qu'à partir de la publication de l'édit les rapports amicaux cessèrent entre le Saint-Siège et le roi des Romains. M. Scheffler n'a pas eu de peine à prouver le contraire. Il n'existe en effet aucune trace d'une protestation quelconque de la part du pape. Bien plus, après la diète de Metz, où la Bulle d'or fut promulguée et à laquelle assista un nonce Androin de La Roche, Innocent adressa à Charles IV une lettre pleine de louanges. S'il se crut offensé, il cacha du moins son dépit. Son attitude n'a pas de quoi surprendre. La Bulle d'or légalisait en Allemagne l'anarchie constitutionnelle et transformait le pays en un vaste État confédéré. Elle affaiblissait par suite le pouvoir impérial et favorisait indirectement les vues de la papauté sur l'Italie. Elle détachait, en fait, la péninsule de l'empire. D'autre part, Innocent VI n'avait pas intérêt à se brouiller avec Charles IV en 1356; il comptait sur son appui pour seconder sa politique italienne, obtenir le concours financier du clergé allemand et repousser les incursions des Grandes Compagnies dans le Comtat Venaissin. Au reste, les vrais sentiments du pape transpercent dans les décisions qu'il prit au sujet des deux constitutions par lesquelles Clément V avait réglé, de son chef, les rapports de l'Église et de l'empire, en 1313-1314.

La décrétale *Romani principes* de ce dernier pontife avait affirmé que les serments prêtés au Saint-Siège par Henri VII, à l'occasion de son élection au trône d'Allemagne, constituaient de véritables serments de fidélité. D'après l'interprétation de la curie, ces serments équivalaient à des serments de vassalité. La décrétale *Pastoralis cura* avait proclamé en outre la supériorité de l'Église sur l'empire. Vers le mois de mai 1359, Charles IV demanda l'annulation ou du moins une nouvelle rédaction des deux constitutions. Il ne les jugeait point comme attentatoires aux droits de l'empire, mais comme une flétrissure à la mémoire de son grand-père. De plus, il n'ignorait pas que Guillaume d'Occam avait attaqué la validité de son élection en 1346, à l'aide d'un argument spécieux : d'après lui, Henri VII, s'étant mis en état de rébellion contre les constitutions pontificales lors de l'expédition romaine, en 1310-1313, était entaché d'hérésie; par suite, ses descendants étaient incapables de toute dignité jusqu'à la troisième génération.

Mû par ces motifs, Charles IV adressa une demande à Innocent VI, par l'intermédiaire d'un ambassadeur, en vue de remédier à la réputation faite à son aïeul. Le pape répondit par une fin de non-recevoir : il allégua la nécessité de convoquer un consistoire (23 juillet 1353). *Monumenta Bohemiæ*, Prague, 1907, t. II, n. 995.

Vers la fin du mois de septembre 1360, Charles IV députa de nouveaux ambassadeurs vers Innocent VI. Le moment était propice. Le pape avait sollicité les souverains européens d'intervenir en Italie contre Bernabò Visconti, qui menaçait de prendre Bologne à l'Église. D'autre part l'entrée des compagnies en Provence remplissait le pontife d'alarmes. Innocent condescendit au désir de Charles IV, afin de l'attirer à son parti et d'obtenir son aide. Une bulle (11 février 1361) déclara que, si Henri VII avait agi inconsidérément contre le roi Robert de Naples, en le déclarant coupable de lèse-majesté, il n'en avait pas moins été un sujet docile de l'Église. Clément V n'avait pas voulu flétrir sa mémoire en publiant les deux décrétales *Romani principes* et *Pastoralis cura*, mais seulement affirmer les droits de l'Église. Innocent VI passa prudemment sous silence la doctrine de la suprématie pontificale sur l'empire, tout en ne reniant pas la teneur des constitutions qu'il considérait au contraire comme décisives. F. M. Pelzel, *Kaiser Karl IV, König in Böhmen*, Prague, 1781, t. II, n. 298; Willy Scheffler, *Karl IV und Innocenz VI. Beiträge zur Geschichte ihrer Beziehungen, 1355-1360*, Berlin, 1912, p. 85-107, 146-163.

Innocent VI n'oublia pas qu'il avait professé. Il fonda à Toulouse, en 1359, le collège Saint-Martial et à Bologne, en 1360, une faculté de théologie. P. Fournier,

Les statuts et les privilèges des universités françaises, Paris, 1890, t. I, n. 612-655; Cocquelines, *Bullarium romanum*, t. III *b*, p. 323.

Il mourut le 12 septembre 1362, en recommandant d'ensevelir ses restes dans l'église de la chartreuse de Villeneuve, qu'il avait fondée en 1356. C. Le Couteulx, *Annales ordinis Cartusiensis*, Montreuil, 1889, t. V, p. 512-514, 545-550.

I. Sources. — Ét. Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, Paris, 1693; nouvelle édition par G. Mollat, Paris, 1916, t. I, p. 309-348; G. Mollat, *Étude critique sur les Vitæ paparum Avenionensium d'Étienne Baluze*, Paris, 1917; U. Berlière, *Suppliques d'Innocent VI (1352-1362). Textes et analyses*, Paris, 1911; E. Werunsky, *Excerpta e registris Clementis VI et Innocentii VI historiam S. R. imperii sub regimine Karoli IV illustrantia (1352-1360)*, Inspruck, 1885; F. Novak, *Acta Innocentii VI*, Prague, 1907; E. Déprez, *Innocent VI, Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France*, Paris, 1909; C. Cipolla, *Innocenzo VI e casa di Savoia*, dans *Miscellanea di storia italiana*, t. XII, 1902, p. 143-215; J.-M. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française au XIV^e siècle*, Paris, 1913, p. 329-345; E. Martène et D. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. II, p. 843-1072 (registre de lettres expédiées par la Chambre apostolique pendant la neuvième année du pontificat, 1361-1362); M. Faucon, *Prêts faits aux rois de France par Clément VI, Innocent VI et le comte de Beaufort*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1879, t. XL, p. 570-578; E. Müntz, *Inventaire des objets précieux vendus à Avignon en 1358 par le pape Innocent VI*, dans *Revue archéologique*, 1882, t. XLIII, p. 217-225; *Johannis Porta de Annoniaco, Liber de coronatione Karoli IV imperatoris*, édit. R. Salomon, Hanovre, 1913 (concerne le couronnement de Charles IV sous Innocent VI); K. Burdach et P. Piur, *Briefwechsel des Cola di Rienzo*, 2 vol., Berlin, 1912 (a trait aux relations du pape avec Cola di Rienzo).

II. Monographies. — G. Mollat, *Les papes d'Avignon*, 3^e édit., Paris, 1920; F. Kampers, *Ueber die Prophezeiungen des Johannes de Rupescissa*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1894, t. XV, p. 796-802; H. Böhlau, *Zur Chronologie der Angriffe Klenkoth's wider den Sachsenspiegel*, dans *Zeitschrift der Savigny Stiftung, Germ. Abtheilung*, 1883, t. IV, p. 118-129 (action d'Innocent VI contre le miroir saxon); J. Lulvès, *Die Machtbestrebungen des Kardinalats bis zur Aufstellung der ersten päpstlichen Wahlkapitulation*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Biblioteken*, 1910, t. XIII, p. 73-102. Sur les guerres d'Italie, voir l'art. *Albornoz*, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1912, t. I, col. 1717-1725; E. Werunsky, *Italienische Politik Papst Innocenz VI*, Vienne, 1878.

G. Mollat.

7. INNOCENT VII, pape (1404-1406). Come Migliorato, originaire de Solmona, était, en 1379, chancelier de Capoue, et, en 1380, clerc de la chambre du Sacré-Collège. On sait aussi qu'il fut prévôt de Valva, licencié en décrets, chapelain pontifical, collecteur apostolique en Angleterre. Il remplaça Pileo de Prata sur le siège de Ravenne (4 novembre 1387), puis fut nommé évêque de Bologne (19 juin 1389). Le 18 décembre suivant, Boniface IX le créa cardinal du titre de Sainte-Croix de Jérusalem. Le 9 mars 1390, il partit de la curie comme légat en Lombardie et en Toscane, avec mission de réconcilier Galéas Visconti, d'une part, et Florence et Bologne, de l'autre. Après le décès de Boniface IX, les cardinaux rédigèrent un compromis le 14 octobre 1404. Ils jurèrent, s'ils étaient élus papes, de terminer le grand schisme qui désolait l'Église et de renoncer à la tiare au cas où une abdication serait profitable. Élu le 17 octobre, couronné le 11 novembre, Innocent VII éluda constamment les promesses faites lors du conclave. Il refusa de s'aboucher avec Benoît XIII et ne voulut jamais consentir à abdiquer. Il se contenta d'annoncer la réunion d'un concile à Rome. Mais les cruautés de son neveu, Louis Megliorato, lui aliénèrent les Romains. Innocent VII dut se réfugier à Viterbe. Il mourut le 6 novembre 1406.

Le pape brilla par son goût pour les sciences. Il réorganisa l'université de Rome, Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, ad annum 1406, § 2, et y établit un professeur de grec.

I. Sources. — K. Eubel, *Das Itinerar der Päpste zur Zeit des grossen Schismas*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XVI, p. 559; H. Finke, *Zum Konzilsprojekte Innocenz VII*, dans *Römische Quartalschrift*, 1893, t. VII, p. 483-485; Thierry de Niem, *De schismate libri tres*, édit. Erler, Leipzig, 1890.

II. Monographies. — N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, Paris, 1901, t. III; P. Brand, *Innocenzo VII ed il delitto di suo nipote Ludovico Migliorati*, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1900, t. XXI.

G. Mollat.

8. INNOCENT VIII, pape (1484-1492.) Jean-Baptiste Cibo, naquit à Gênes, en 1432, d'Arano Cibo, qui en 1455 sera membre du sénat de Rome, et de Teodorina de' Mari. Il passa sa jeunesse à la cour de Naples, puis il alla étudier à Padoue et à Rome. Dans cette dernière ville, il obtint la faveur du cardinal Calandrini, demi-frère de Nicolas V. Paul II lui donna l'évêché de Savone, et Sixte IV celui d'Amalfi. En 1473, Cibo fut créé cardinal-prêtre, du titre de Sainte-Balbine; dans la suite, il changea cette église pour celle de Sainte-Cécile. A la mort de Sixte IV (1484), il fut élu pape et prit le nom d'Innocent VIII.

Le choix des cardinaux était malheureux. Cibo avait eu des mœurs très libres. Une épigramme dira de lui, avec un jeu de mots sur son nom de pape :

Octo *Nocens* pueros genuit totidemque puellas;
Hunc merito poterit dicere Roma patrem.

Sans doute, au lieu de ces seize enfants, l'histoire n'en peut citer que deux de vraiment authentiques, Teodorina et Franceschetto; et il les eut avant d'entrer dans les ordres. Mais cette famille pesa lourdement sur sa vie. Ainsi, au mois de janvier 1488, il mariait solennellement Franceschetto avec Madeleine, fille de Laurent le Magnifique et sœur du futur Léon X. Les noces eurent lieu au Vatican. C'était la première fois que l'on voyait ainsi le fils d'un pape reconnu en quelque sorte de façon officielle, et faisant à ce titre son entrée sur la scène politique.

Cibo manquait donc de sens moral. Mais il n'y avait rien là pour détourner ses collègues de l'élire comme pape. Par des choix très malheureux, notamment dans sa famille, Sixte IV avait mondanisé le collège des cardinaux; de là, plus tard, les choix d'Alexandre VI et de Jules II. Par contre, Innocent VIII avait les qualités faciles et les défauts attrayants qui rendent populaire : il était accueillant, aimable et allait même jusqu'à la bonté; il n'y a qu'une voix pour parler de sa faiblesse, de son laisser-aller et de son manque de caractère. Puis, il fut fortement appuyé par le cardinal Julien de La Rovère, le futur Jules II. Des promesses firent le reste : l'élection d'Innocent fut entachée de simonie; à son entrée dans le conclave, il avait signé avec ses collègues un pacte électoral, et, dans la suite, il dut même faire à plusieurs d'entre eux des promesses beaucoup plus précises.

La cour d'Innocent ressembla à peu près à la cour des petits princes italiens de l'époque. La plupart des cardinaux étaient de grands seigneurs mondains. Parmi ceux-là, les plus en vue étaient Ascagne Sforza, Riario, Orsini, Sclafenatus, Jean de la Balue, Julien de La Rovère, Savelli et Rodrigue Borgia. Ils allaient à la chasse, jouaient gros jeu, se livraient aux plaisirs de la table, donnaient des fêtes d'un luxe extravagant, prenaient part aux amusements licencieux du carnaval, et se permettaient des écarts scandaleux.

La caisse pontificale était toujours à vide; le pape en vint à mettre sa tiare en gage. Il accentua donc la vénalité des charges de la curie. Les possesseurs de ces offices cherchèrent à s'indemniser aux dépens du

public. Ces fonctionnaires, avides et détestés en tous pays, ne songeant qu'à leur intérêt personnel, toujours à la recherche de nouveaux expédients pour exploiter les églises étaient naturellement opposés à toute mesure réformatrice. De là, la plainte montante qu'à Rome tout s'obtenait à prix d'argent. Il se fonda même une véritable association pour vendre des bulles fausses.

Manque de caractère chez le pape, puissance et rivalité des cardinaux, vénalité des fonctionnaires, tout explique que, sous ce pontificat, Rome et les États de l'Église furent dans un état voisin de l'anarchie; pillages, assassinats, violences y étaient des faits quotidiens. Au mois de mars 1492, Laurent le Magnifique écrivait à son fils, le jeune cardinal Jean, plus tard Léon X, que Rome était devenue « le rendez-vous de tous les vices ».

Innocent protégea les lettres et les arts. Sans atteindre sur ce terrain au mécénat d'un Sixte IV, d'un Jules II ou d'un Léon X, il se place toutefois dans leur lignée. A Rome, il fit restaurer plusieurs églises et reconstruisit *Santa Maria in via lata*. Près du Vatican, il fit construire le fameux *Belvédère*, que Jules II entreprit de relier au Vatican; et à cinq milles de Rome la *villa Magliana*. A Rome travaillaient alors Antonio Pollajuolo, le Pinturicchio, Andrea Mantegna, Filippino Lippi et le Pérugin.

Innocent VIII essaya de grouper la chrétienté dans une croisade contre les infidèles, et notamment contre le Croissant. Mais en 1489 il finit par conclure un traité avec Bajazet II; le pape devait garder étroitement à Rome le fameux prince Djem, concurrent de Bajazet; à cette fin, le sultan lui verserait annuellement 45 000 ducats.

A Naples, sous l'influence de Julien de La Rovère, Innocent prit parti pour les barons contre le roi Ferrant. Finalement, le 11 septembre 1489, il l'excommunia, le déposa et réunit ses États à ceux de l'Église; mais, en 1492, le pape et le roi se réconcilièrent.

Dans trois bulles de 1486, Innocent déclara qu'Henri VII, de la maison des Tudor, était le vrai roi d'Angleterre, par triple droit de conquête, d'héritage et de choix national; et il approuva son mariage avec Élisabeth, fille d'Édouard IV.

C'est à la fin de ce pontificat qu'eut lieu la prise de Grenade (2 janvier 1492), après quoi les Maures furent chassés d'Espagne. A Rome, cet événement fut l'objet de grandes réjouissances. A cette occasion, Innocent donna à Ferdinand et à ses successeurs le titre de *Roi catholique*.

Mais ce qui doit ici nous arrêter davantage, c'est l'activité doctrinale d'Innocent VIII.

Dès 1484, il s'occupa à enrayer les agissements des juifs d'Espagne ou Maranos; les années suivantes, le prosélytisme des hussites et plus encore des vaudois. Mais deux actes touchant à la doctrine sont surtout restés célèbres : la bulle contre la sorcellerie et la condamnation de Pic de La Mirandole.

Jusqu'au milieu du XIVe siècle, l'Église semble s'être peu occupée de la sorcellerie; on était plutôt porté à y voir une supercherie, et non un commerce véritable avec le diable. Aujourd'hui, de graves théologiens, comme Hurter, ne croient pas à un *art* de la magie, c'est-à-dire à la faculté, posé certains signes, de produire *infailliblement* des effets extraordinaires, avec l'aide du démon.

Au XIVe siècle, le pape Jean XXII accorda à la magie et aux pratiques d'envoûtement plus d'attention qu'il n'eût sans doute été convenable. Le XVe siècle vit de retentissants procès de magie, notamment celui de Gilles de Rais. Pour la croyance aux sorciers, aux fées, aux apparitions, en un mot à tout un surnaturel frisant la contrefaçon, l'Allemagne a toujours été au premier rang. Dans ce pays, plus encore qu'ailleurs, les pratiques de sorcellerie s'étaient alors fort malencontreusement développées.

C'est contre ces pratiques que, le 5 décembre 1484, Innocent VIII lançait la bulle *Summis desiderantes*. Il commence par y constater l'extension considérable que les crimes dits de sorcellerie ont prise en plusieurs parties de l'Allemagne. « D'après ce qui est parvenu récemment à notre connaissance, dit-il,... beaucoup de gens des deux sexes, oublieux de leur salut, et déviant de la foi catholique, ont de mauvais commerces avec les démons incubes et succubes. Par leurs incantations, charmes, conjurations et autres superstitions sacrilèges, par des excès, crimes et délits de sortilèges, ils font dépérir et mourir enfants, petits des animaux, récoltes, raisins, fruits des arbres, hommes, femmes, troupeaux, bétail et autres animaux, vignes, vergers, prés, pâturages, blés, froments et autres productions de la terre. Par d'horribles souffrances tant internes qu'externes, ils atteignent et torturent hommes et femmes, bêtes de somme, troupeaux, bétail et autres animaux. Ils empêchent la procréation des enfants... La foi même qu'ils ont reçue au baptême, ces gens la renient d'une bouche sacrilège; à l'instigation de l'ennemi du genre humain, ils ne craignent pas de commettre une foule d'autres forfaits, excès et crimes, au péril de leurs âmes et au mépris de la majesté divine, donnant ainsi de mauvais exemples en foule. »

Puis le pape s'adresse aux deux inquisiteurs Henri Institoris et Jacques Sprenger, de l'ordre de saint Dominique; il leur confère, sur la Haute Allemagne et sur plusieurs autres parties de ce pays, tout pouvoir pour poursuivre, emprisonner et punir tous coupables, quelle que soit leur condition.

C'est alors que ces deux inquisiteurs firent paraître leur livre devenu si fameux, le *Malleus maleficarum*, ou *Maillet des sorcières* (Cologne, 1486). Ce livre contient des récits extraordinaires. On y voit, par exemple, comment on produit la grêle et la pluie : on fait un petit trou, on y verse de l'eau et on remue avec le doigt. Sprenger a connu une vieille femme qui, par ce procédé, avait détruit toutes les moissons et autres récoltes, sur un mille de terrain, à vingt-huit milles de Salzbourg. Part. II, q. I, c. XV. Quand on lit cet ouvrage, on se convainc sans peine que c'était Institoris et Sprenger qui avaient « fait parvenir à la connaissance » d'Innocent VIII les faits indiqués dans la bulle de 1484; il les connaissait « par ouï-dire ».

« Dans toute cette bulle, il n'y a pas trace de décision dogmatique au sujet de la sorcellerie. L'idée fondamentale de ce document est, l'auteur ne s'en cache pas, l'hypothèse, de tout temps fermement soutenue par l'Église, de la possibilité d'une influence du démon sur l'humanité. » Pour les faits indiqués, le pape, personnellement, a pu être convaincu qu'ils étaient réels, ce point importe peu. Ici, son opinion n'a que la valeur d'une décision pontificale sur une question étrangère au dogme, comme serait, par exemple, une contestation au sujet de la possession d'un bénéfice. Enfin, sur la sorcellerie elle-même, la bulle ne contient aucune prescription absolument nouvelle. L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, 4e édit., 1899, t. III, p. 268; trad. franç., par Furcy-Renaud, 1898, t. V, p. 338-339.

En 1486 vint à Rome le fameux Pic de La Mirandole. Agé de vingt-trois ans, il venait avec neuf cents thèses « sur la dialectique, la morale, la physique, la mathématique, la métaphysique, la théologie, la magie et la cabale. » Ces thèses étaient en partie de son invention, en partie empruntées « aux monuments des sages chaldéens, arabes, hébreux, grecs, égyptiens et latins. » Il s'offrait à une soutenance publique, se soumettant du reste au jugement de l'Église. Des théologiens jugèrent certaines de ces thèses suspectes d'hérésie; sur

leur avis, Innocent refusa d'autoriser la soutenance; puis, par un bref du 4 août 1486, il condamna en bloc toutes les propositions.

A ce moment, l'affaire s'obscurcit. Daté du 4 août, le bref ne fut publié qu'au mois de décembre. Dans l'intervalle Pic écrivit rapidement une défense de ses thèses, et, si l'on en croit ses ennemis, il l'antidata : par là, il semblait ne pas répondre au bref. Finalement, il se retira dans une villa près de Florence, et s'y adonna à la prière; en 1494, il mourut tout jeune encore, au moment où, sous l'influence de Savonarole, il allait se faire dominicain. On a prétendu que par un bref de 1493 Alexandre VI avait abrogé la condamnation d'Innocent VIII. Le bref existe, mais il ne semble pas qu'il faille l'interpréter en ce sens. Du moins est-il que certaines thèses de Pic étaient inconciliables avec le dogme catholique : ce n'était pas réellement que le Christ était descendu aux enfers; limité dans le temps, un péché mortel ne pouvait être puni de peines éternelles; aucune science n'était plus capable que la magie et la cabale de démontrer la divinité de Jésus-Christ. Voir l'article spécial.

Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, 1734, t. III *b*, p. 1070 sq.; t. XXIII, p. 87 sq.; *Annali d'Italia*, Milan, 1820, t. XII, p. 611 sq.; Raynaldi, *Annales eccl.*, an. 1484-1492; J. Burchardi, *Diarium Innocentii VIII*, édit. Gennarelli, 1854; édit. Thuasne, 1883. Par ailleurs, on trouvera une abondante bibliographie dans L. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, 1895, t. III, p. 167-268; trad. Furcy-Raynaud, 1898, t. V, p. 225-360. Pour ce pape et les suivants, on trouvera une bibliographie plus abondante dans les notices de la *Realencyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche*, 1901, par Benrath.

J. PAQUIER.

9. INNOCENT IX, pape (du 29 octobre au 30 décembre 1591). Giovanni Antonio Fachinetti, 1519-1591, avait étudié le droit à Bologne sa ville natale. A Rome, il s'attacha au cardinal Alexandre Farnèse, qui l'envoya en Avignon, comme son représentant ou vicaire. Pie IV lui donna l'évêché de Nicastro en Calabre. Puis Fachinetti prit part au concile de Trente (1561), fut nonce à Venise (1566), et sous Grégoire XIII eut à Rome des charges très importantes; le 12 décembre 1583 il devint cardinal-prêtre du titre des Quatre-Couronnés ou *Santiquattro*. Sous Grégoire XIV, toujours malade, ce fut surtout lui qui eut la direction de l'Église. A la mort de Grégoire, il fut élu pape, favorisé par l'Espagne.

Innocent IX était très habile administrateur; il avait des mœurs pures et un noble caractère. Il gouverna sagement ses États, et allégea aux Romains les suites d'une mauvaise récolte. Il favorisa la Ligue et l'Espagne contre Henri IV protestant. Très prudent, il ne faisait rien sans prendre conseil. Il a laissé plusieurs écrits, mais qui n'ont pas été publiés.

Ciaconius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, édit. Oldoinus, de 1677, t. IV, p. 235 sq.; A. Cicarella, continuateur de Bartholomæus Sacchi de Platina, *De vitis pontificum romanorum*, Cologne, 1626, p. 500 sq.; L. de Ranke, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, dans *Œuvres complètes*, Leipzig, 1881-1890, t. XXXVIII, p. 149-150; trad. J. B. Haiber, *Histoire de la papauté*, 2e édit., 1848, t. II, p. 336-337.

J. PAQUIER.

10. INNOCENT X, pape (du 15 septembre 1644 au 5 janvier 1655.) Giovanni Battista Pamfili, naquit à Rome le 6 mai 1574, d'une famille d'ancienne noblesse. Il étudia le droit, fut auditeur de la Rote sous Clément VIII et nonce à Naples sous Grégoire XV; Urbain VIII l'employa dans plusieurs postes ou affaires d'importance; en 1629, il le créa cardinal-prêtre du titre de Saint-Eusèbe. A la mort d'Urbain VIII, il devint pape.

Trois traits marquèrent le gouvernement de ses États : des poursuites contre les Barberini, neveux d'Urbain VIII et protégés de Mazarin; l'influence persistante de la belle-sœur du pape Olimpia Maidalchina; des préoccupations pécuniaires dans l'administration de la justice. Les Barberini, et parmi eux le cardinal Antoine, furent accusés de concussion, et finalement dépouillés de leurs biens. Toutefois la protection de la France obligea le pape à les leur rendre. Olimpia Maidalchina, homme plutôt que femme, exerça sur le pape son beau-frère une domination fâcheuse; toutes les affaires, et surtout les faveurs, devaient passer par ses mains; et elle se faisait remarquer par la soif de l'or. Pour expliquer cette faveur, on a parlé de relations coupables; aujourd'hui, à la suite de Ranke, on écarte généralement cette supposition. Par suite surtout des convoitises d'Olimpia, la caisse pontificale était constamment à vide; pour remédier à cette pénurie, on permettait à ceux qui avaient encouru des condamnations de se racheter à prix d'argent. Cette faiblesse entravait toutes mesures pour le rétablissement de l'ordre dans les États de l'Église. Ainsi, bien qu'Innocent X fût aimable et affable, bien qu'il parût avoir des intentions droites, le gouvernement de ses États fut en général malheureux.

Ce pape favorisa les arts. Malheureusement aussi, ce n'était pas un Bramante, c'était un Bernin qu'il avait sous la main. Le Bernin détériora l'intérieur de Saint-Pierre; toutefois il se racheta quelque peu par la belle ordonnance de la place Saint-Pierre, qui est son œuvre propre.

Urbain VIII avait été favorable à la France; Innocent X fut pour les Habsbourg. Il promut des cardinaux en ce sens; il refusa de reconnaître l'indépendance du Portugal, alors en guerre avec l'Espagne. Au contraire, dans ses poursuites contre les Barberini, dans les difficultés de Mazarin et de la cour de France avec le cardinal de Retz et la Fronde, il fut loin de chercher à être agréable à la France. En Italie, il eut des difficultés avec le duc de Parme, Rainuce II, et avec la République de Venise, dans les deux cas surtout à cause de la nomination aux évêchés.

En 1648, la paix de Westphalie se conclut à peu près en dehors du pape, contrairement à la pratique du moyen âge. Innocent protesta par la bulle *Zelus domus meæ*, du 26 novembre 1648. Mais cette bulle eut peu de retentissement.

Le grand acte doctrinal d'Innocent X fut la condamnation du jansénisme et des cinq fameuses propositions, par la bulle *Cum occasione*, du 31 mai 1653. Voir JANSÉNISME.

Ciaconius, édit. de 1677, t. IV, p. 641 sq.; Palatius, *Gesta pontificum Romanorum*, 1688, t. IV, p. 571 sq.; Gualdus (pseudonyme de Gregorio Leti), *Vita de donna Olimpia Maidalchina*, 1666 (peu véridique); L. Ranke, *op. cit.*, à la bibliographie d'Innocent IX. Il a utilisé plusieurs sources manuscrites dont une entre autres a été publiée depuis lors : *Relazioni degli Stati Europei lette al senato dagli ambasciatori Veneti nel secolo XVII*, raccolte ed annotate da Nic. Barozzi e Guglielmo Berchet, Série III, *Italia*, *Relazioni di Roma*, Venise, 1878, t. II.

J. PAQUIER.

11. INNOCENT XI, pape (du 21 septembre 1676 au 12 août 1689). Benedetto Odescalchi, était né à Côme, le 16 mai 1611; sa famille s'était enrichie dans le commerce. Il fit ses humanités dans sa ville natale, sous la direction des jésuites; puis il étudia le droit à Rome et à Naples, et il entra à la curie sous Urbain VIII. Il fut protonotaire, président de la Chambre apostolique, eut des missions à l'étranger, et en 1645, fut créé par Innocent X cardinal-diacre du titre des Saints-Côme-et-Damien; peu après, il devint cardinal-prêtre du titre de Saint-Onuphre. Simple, pieux et vertueux, avec un grand sens du

devoir, désintéressé, dévoué aux pauvres, il avait l'estime générale. Le 21 septembre 1676, malgré l'opposition de Louis XIV, le conclave le choisit pour succéder à Clément X.

Dans l'administration des États de l'Église, il fit une série de réformes fort sages : il se déclara contre le népotisme, abolit les sinécures, ferma les maisons de jeu, introduisit partout l'économie. À son avènement les finances étaient dans un état déplorable; par ces mesures, il eut bientôt fait d'y rétablir l'ordre. En 1683, il réagit énergiquement contre les modes inconvenantes.

Dans l'administration générale de l'Église, il rappela les religieux à la stricte observance de leurs vœux et prit grand soin des choix à faire pour les dignités ecclésiastiques. Il recommanda l'enseignement du catéchisme, une prédication vraiment chrétienne et de la dignité dans le service divin.

Dans le gouvernement de l'Église, plusieurs grandes affaires remplirent son pontificat : trois sont plutôt d'ordre administratif : la lutte contre les Turcs; la révolution de 1688 en Angleterre, des difficultés avec la France; trois sont d'ordre doctrinal : la condamnation du gallicanisme, qui se rattache à ses difficultés avec la France; celle de propositions d'une morale facile, à laquelle se rattache la lutte contre le probabilisme; enfin, celle du quiétisme.

Au lendemain même de son élection, en notifiant son avènement aux princes chrétiens, il les supplia de faire la paix, et de se tourner contre les Turcs. En 1678, survint le traité de Nimègue; malheureusement, Louis XIV et les Habsbourg ne purent s'entendre pour faire front contre les Turcs. Mais Jean Sobieski, roi de Pologne, vint au secours de Léopold Ier; le 12 septembre 1683, il sert la messe, communie, et bat les Turcs sous les murs de Vienne. L'empereur ne lui en eut pas de reconnaissance; dans la suite, il ne l'aida pas à repousser l'invasion des Tartares. Mais la chrétienté était sauvée. La bataille de Vienne marqua le commencement du déclin de la puissance ottomane; on a comparé cette victoire à celles de Poitiers, de Navas de Tolosa et de Lépante.

Depuis le retour des Stuarts (1661), la Grande-Bretagne ne cessait de vivre dans l'inquiétude. Le passé de Charles II, son mariage avec une princesse catholique, tout avait fait espérer que ce prince protégerait les catholiques. Mais il fut à la fois l'un des rois les plus débauchés de son temps, et l'un des plus tracassiers en matière de religion (1661-1685). Et depuis 1672, les catholiques furent tout particulièrement visés. Depuis plusieurs années, son frère et successeur Jacques II était publiquement catholique. Innocent XI lui conseilla la prudence dans la protection du catholicisme et le respect des libertés parlementaires. Louis XIV, au contraire, le poussait aux mesures de réaction religieuse et à l'établissement du pouvoir absolu. Ce fut Louis XIV qui fut écouté. Le mécontentement alla grandissant. Enfin, le 5 novembre 1688, Guillaume d'Orange débarquait en Angleterre, à la tête d'une armée de 16 000 hommes, avec un drapeau sur lequel était écrit : « Pour la religion et pour la liberté ». La nation le suivit, et Jacques II se retira en France.

Guillaume avait fait dire à Innocent XI qu'il prenait les armes pour la défense de la religion et de l'Empire contre Louis XIV. A ces allégations, Innocent ne prêta qu'une oreille distraite. Mais il n'alla pas jusqu'à protester contre l'entreprise : la tension de ses relations avec la France, les maladresses de Jacques II aident à faire comprendre cette attitude.

La fin du moyen âge avait proclamé le pouvoir direct du pape sur les puissances temporelles. Les siècles suivants marquèrent une réaction, qui, naturellement, alla trop loin. C'est à cette réaction qu'appartiennent les démêlés de Louis XIV avec Innocent XI.

Le point de départ en fut « le droit de régale ». On appelait ainsi le droit que s'attribuait le roi de France, pendant la vacance d'un évêché, d'en percevoir les revenus, et de nommer aux bénéfices qui en dépendaient, jusqu'à ce que le nouveau titulaire eût prêté serment de fidélité. Il y avait donc là une régale temporelle, la perception des revenus, et une régale spirituelle, la nomination aux bénéfices vacants. La régale spirituelle était évidemment inadmissible, et du reste Louis XIV finit par l'abandonner. La question de la régale temporelle était plus complexe. Dans le haut moyen âge, lorsqu'il était à craindre que la vacance d'un siège n'entraînât le pillage des biens de l'Église, le prince temporel se chargeait du maintien de l'ordre; en compensation, la coutume s'était établie qu'il perçût le revenu des biens. En 1274, le IIe concile de Lyon défendit sévèrement l'*extension* du droit de régale temporelle, et exhorta ceux qui étaient en possession de ce droit à ne pas en abuser. Or, le 10 février 1673, une ordonnance royale étendait le droit de régale à tous les diocèses de France. Les évêques des diocèses exempts de la régale étaient requis de faire enregistrer, dans le délai de deux mois, leur serment de fidélité à la Chambre des comptes; faute de quoi la régale serait ouverte dans leurs diocèses.

Deux évêques protestèrent : François Pavillon, évêque d'Alet, et François Caulet, évêque de Pamiers. C'étaient deux prélats d'une piété et d'une austérité exemplaires. Pavillon et même peut-être Caulet avaient fini par adhérer au jansénisme. Innocent XI les soutint. Mais Pavillon mourut en 1677 et Caulet en 1680. Le gallicanisme parut partout triomphant : au parlement et à la Sorbonne; à l'assemblée du clergé de France, du mois de juillet 1680; à Rome même où le duc de Créqui imposait ses conditions à la cour pontificale.

Mais, à ce moment même, Louis XIV fait un nouvel acte d'autorité; il fait établir par ses légistes qu'il a le droit de nommer les abbesses aussi bien que les évêques et les abbés. De 1677 à 1681, il s'enfonce en un conflit violent avec le pape au sujet de la nomination de l'abbesse du monastère de Charonne. Il en arrive à craindre l'excommunication. Dans ces conjonctures, il résolut de mettre le clergé de France entre le pape et lui. De là la fameuse assemblée et les quatre articles de 1682. L'archevêque de Paris, Harlay, en fut l'âme; il était intelligent, bon théologien, mais de mœurs légères et de peu de caractère. Louis XIV voulut que Bossuet fît partie de l'assemblée; il en fut le modérateur.

On s'occupa d'abord de la régale. On décida que les bénéficiers à charge d'âmes nommés par le roi devraient obtenir l'autorisation canonique; c'était à peu près abolir la régale spirituelle. Par contre, on étendit à tous les évêchés le droit de régale temporelle.

Mais c'est la tendance française, et c'était notamment celle de Louis XIV, de vouloir étayer sa conduite sur des principes généraux, clairement établis. On entreprit donc un débat sur le fond même de toutes les questions agitées, c'est-à-dire sur l'autorité du pape. Quelle est l'étendue de cette autorité? Quelles en sont les limitations? Certains évêques, Harlay, archevêque de Paris, Le Tellier, archevêque de Reims, Choiseul-Praslin, évêque de Tournai, étaient très opposés au pape en faveur du roi. Bossuet fit adopter des solutions plus modérées. Il rédigea les quatre fameux articles de 1682; le plus important était le dernier, qui niait l'infaillibilité doctrinale du pape. Voir Bossuet et Déclaration de 1682.

Innocent ne condamna pas directement les quatre

articles; mais il refusa les bulles d'institution à tout membre de l'assemblée que le roi nommait aux évêchés. Et comme Louis XIV ne présentait que ceux-là, il s'ensuivit qu'au mois de janvier 1688, trente-cinq sièges étaient vacants.

A cette époque, un nouvel incident vint aigrir les rapports entre la papauté et la France. Peu à peu les ambassadeurs catholiques résidant à Rome avaient étendu à tout leur quartier le droit d'asile et de franchise dont jouissait leur hôtel. De là, pour la justice romaine, l'impossibilité d'atteindre quantité de criminels. Sur la demande d'Innocent, la plupart des États étrangers renoncèrent à cet abus. Louis XIV s'y refusa. Son nouvel ambassadeur, le marquis de Lavardin, entra dans Rome avec 200 hommes armés, pour occuper le quartier Farnèse. Innocent l'excommunia. Le roi fit saisir Avignon; et le 24 septembre 1688, en présence du père de La Chaise, son confesseur, et de M. de Harlay, archevêque de Paris, il donna ordre au procureur général d'interjeter appel au futur concile de toutes les procédures faites ou à faire par le pape à son endroit.

Le 12 août 1689, Innocent XI mourut. Alexandre VIII, son successeur, continua et accentua même son attitude. La réconciliation se fit sous le successeur d'Alexandre, Innocent XII. Le pape donna des bulles aux évêques nommés qui déclarèrent se repentir de ce qu'ils avaient fait en 1682, et le roi écrivit au pape qu'il renonçait à son édit de cette année-là (1693).

Innocent XI lutta pour une morale rigoureuse, et il témoigna même de quelque bienveillance pour les jansénistes. On a dit qu'il pensa nommer Antoine Arnauld cardinal; il aurait posé comme seule condition qu'Arnauld se détachât des gallicans. Mais ce bruit vient d'une interprétation trop favorable d'une lettre que Cibo, le cardinal secrétaire d'État, écrivit à Arnauld au nom d'Innocent (2 janvier 1677), *Œuvres* d'Arnauld, 1775, t. I, p. 772. Par contre, Innocent fut constamment en lutte avec les jésuites. En 1676, il les exclut des missions du Tonkin et de la Cochinchine, et il leur défendit de recevoir des novices. Les jansénistes voulurent donner le change sur les condamnations qui les avaient frappés; en 1677, deux de leurs amis, Pierre de Montgaillard, évêque de Saint-Pons, et Guido de Rochechouart, évêque d'Arras, déférèrent à Rome des propositions d'une morale relâchée. On dit qu'elles étaient tirées d'Escobar, Suarez, Busenbaum, et autres théologiens jésuites. Le 2 mars 1679, le pape condamna 65 propositions de ce genre. Denzinger-Bannwart, n. 1151-1215.

Dans le même temps, le pape entrait en lutte contre le probabilisme.

Vers 1673, le jésuite espagnol Thyrse Gonzalès avait composé un ouvrage, *Fundamentum theologiæ moralis* où il attaquait fortement le probabilisme. Les reviseurs de l'ordre et le général Jean-Paul Oliva (vicaire général, puis général de la Compagnie, de 1661 à 1681) lui refusèrent l'autorisation de le publier. Gonzalès fit monter ses doléances jusqu'au pape, et celui-ci en saisit la congrégation du Saint-Office. Innocent et le Saint-Office prirent position contre le probabilisme; le 26 juin 1680, ils portèrent un décret en ce sens.

Ce décret comprend deux parties. La première contient des encouragements au P. Gonzalès à continuer dans la voie où il était entré; le cardinal secrétaire d'État devait le lui faire savoir au nom du pape. De la seconde partie, nous avons trois rédactions différentes. La première a été transmise par le Saint-Office, en 1693, au P. Gonzalès, devenu général de son ordre, et publiée par lui la même année : les pères de la Compagnie, y lit-on, doivent avoir la liberté d'écrire en faveur du probabiliorisme et de combattre le probabilisme; les universités, ou écoles théologiques des jésuites, doivent être averties de cette liberté. Des deux autres formes du décret, l'une a été publiée en 1734, par Ballerini, prêtre séculier, grand adversaire du probabilisme, l'autre en 1745, par le P. Gagna, jésuite. Elles ne diffèrent entre elles que par des nuances, et c'est celle de 1745 qui doit être préférée. Plus incisive que la version publiée en 1693, cette seconde forme du décret défend aux jésuites d'écrire en faveur du probabilisme et de combattre le probabiliorisme.

De la version de 1693 ou de celle de 1745, quelle est celle qui a été transmise au P. Oliva en 1680? Vraisemblablement celle de 1693; l'autre forme, qui du reste se trouve certainement dans les archives du Saint-Office, aurait été un premier projet. Des doubles de ce genre ne sont pas rares. Que fit Oliva? Il ne publia pas le décret (ce à quoi du reste il ne semble pas avoir été strictement obligé), et jusqu'en 1693 ce décret resta complètement ignoré. Il se borna à en écrire à la Compagnie, et dans des termes assez vagues (10 août 1680). Il défendait « d'affaiblir par des doctrines trop molles la rigueur de la discipline chrétienne », mais aussitôt il ajoutait : « Ce n'est pas toutefois que nous soyons contraints, en toute question controversée, de rejeter les opinions plus bénignes. »

Innocent fut mécontent de la conduite d'Oliva; en 1687, à la mort du général Charles de Noyelle, il pesa sur la Compagnie et lui fit donner pour successeur Thyrse Gonzalès lui-même qui fut général jusqu'en 1705.

La condamnation de Michel de Molinos et du quiétisme est l'une des condamnations doctrinales les plus importantes de l'histoire de l'Église. Mais elle est encore entourée de quelque mystère. En 1910-1911, j'ai essayé de l'éclairer, par la consultation des archives du Saint-Office. Mais je me suis heurté à des refus répétés. Précédemment, pour ses études sur le XVIe siècle, L. Pastor n'avait pas été plus heureux. Voir *Historisches Jahrbuch*, 1912, t. XXXIII, p. 479-482. Pour quelle raison ces archives restent-elles encore fermées, alors que désormais toutes les autres archives pontificales sont publiques? A cause de la nature très délicate des documents qu'elles renferment, par exemple, enquêtes sur la doctrine et la conduite des évêques? Plus simplement, m'ont dit certains, parce qu'elles attendent un classement et des catalogues.

La condamnation de Molinos est très importante, non seulement au point de vue doctrinal, mais à cause de l'antagonisme qui s'y accentua entre Louis XIV et les jésuites d'un côté, Innocent XI et Molinos de l'autre. En France et un peu partout, on insiste beaucoup trop sur le quiétisme de Mme Guyon et de Fénelon, qui n'est qu'un demi-quiétisme; il faudrait s'attarder davantage à celui de Molinos.

A l'article MOLINOS, on trouvera des développements sur l'histoire et le fond de ce quiétisme. Ici, il est sans doute bon de présenter déjà quelques remarques sur le rôle personnel d'Innocent XI dans cette affaire. Ce rôle n'est pas encore complètement éclairci. Mais Innocent fut évidemment favorable à Molinos. On a dit qu'il avait songé à le créer cardinal. En 1680, le jésuite Paul Segneri, soutenu par son général Jean-Paul Oliva, attaque la nouvelle méthode de spiritualité. Alors ce fut la tempête. Le 26 novembre 1681, l'ouvrage de Segneri est condamné par le Saint-Office. Quelques mois auparavant (14 avril 1681), Innocent XI avait nommé évêque d'Iesi l'oratorien Pierre Matthieu Petrucci, ami intime de Molinos. Les années suivantes, des ouvrages antiquiétistes sont condamnés; le mouvement quiétiste en est accentué.

Tout à coup, la scène change; le 16 juillet 1685, Molinos est mis en prison. Il devait y rester jusqu'à sa mort. Le 17 août suivant, Louis XIV écrivait à son

homme de confiance à Rome, le cardinal d'Estrées : « L'emprisonnement du docteur Molinos et les égarements de sa doctrine font bien voir que le pape ne donne pas moins de créance à une dévotion apparente qu'à une véritable, et il serait à souhaiter que cet événement pût détromper Sa Sainteté de toutes les fausses impressions qu'il a reçues de semblables gens. Je serai bien aise de savoir quelle sera la suite de cette procédure. » Et le 1er octobre 1687, après la condamnation de Molinos : « Si le pape voulait faire réflexion sur la confiance qu'il a accordée à Molinos, à Petrucci et à d'autres, il avouerait de bonne foi qu'il ne doit pas condamner ceux qui ne conviennent pas de son infaillibilité, et que ce ne doit pas être une raison qui l'empêche d'accorder les bulles à ceux que j'ai nommés. » E. Michaud, *Louis XIV et Innocent XI*, 1883, t. IV, 458, 466.

Non, l'infaillibilité du pape, telle qu'elle est maintenant définie par le concile du Vatican, n'était nullement engagée par la faveur d'Innocent pour Molinos et Petrucci : le pape était loin d'avoir *imposé* officiellement comme un dogme la doctrine de ces deux hommes. Aujourd'hui encore, les théologiens s'accordent à dire que, comme homme privé, le pape pourrait même devenir vraiment hérétique. En 1310, Clément V n'a-t-il pas consenti à introduire officiellement un procès d'hérésie contre son prédécesseur Boniface VIII? Mais au XVIIe siècle, et dans l'ardeur d'une lutte passionnée, on comprend qu'un roi, un laïque, n'ait pas fait ces distinctions; dans toute l'affaire de Molinos, Louis XIV eut à cœur de montrer que des deux antagonistes, lui et Innocent XI, le vrai chrétien c'était lui.

D'après la rumeur publique, c'était le cardinal d'Estrées qui avait dénoncé Molinos; au nom de Louis XIV, il aurait reproché à Innocent sa conduite : alors que le roi faisait tous ses efforts pour éteindre l'hérésie dans ses États, il s'étonnait étrangement que le pape protégeât un hérétique dans sa propre capitale. Le pape, disait-on, avait été mécontent de cette dénonciation, mais il n'avait pu sembler l'ignorer et il avait transmis l'affaire au tribunal du Saint-Office. Dans une lettre du 11 septembre 1685, d'Estrées se défend d'avoir pris cette initiative. P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos* (1628-1696), Paris, 1921, p. 168.

Puis, on reste près de deux ans sans voir avancer le procès de Molinos et des quiétistes. Mais au mois de février 1687, les poursuites contre eux reprennent, et avec une grande activité : « En moins d'un mois, près de deux cents personnes furent mises à l'inquisition. Tout le monde avait peur pour soi, et l'on ne croyait pas qu'il y eût de voie sûre que de dire *Amen* à tous les sentiments des jésuites. Qui aurait pu se croire à couvert de tout soupçon, puisque le pape ne put s'en garantir et qu'on le fit passer pour un des fauteurs de la nouvelle hérésie; en conséquence de quoi l'inquisition lui envoya des députés, pour l'examiner là-dessus, non en qualité de souverain pontife, de vicaire de Jésus-Christ, de successeur de saint Pierre; mais en qualité de Benedetto Adescalchi, ou de simple particulier. » *Recueil*.... 1688, p. 311.

Comme on l'a vu, la distinction apportée ici est fondée en théologie. Mais, en fait, ce bruit ne paraît pas reposer sur des données très sérieuses. Peut-être simplement une députation fut-elle envoyée à Innocent pour lui représenter la nécessité d'en finir avec Molinos.

A partir du mois de février 1687, le procès fut activement poursuivi. Par contre, à cette époque, Caraffa, Ciceri et Petrucci, trois amis de Molinos, furent créés cardinaux : promus le 2 septembre 1686, ils reçurent le chapeau le 22 mai 1687. Par cette dignité, Petrucci, le plus lié avec Molinos, devait éviter plus facilement les poursuites de l'Inquisition. On lut alors sur le torse de Pasquin :

Crimine sunt similes, verum impare sorte :
Ostrum Petrucius, vincla Molinos habet.

Enfin, le 28 août, l'Inquisition porta son jugement : elle condamna 68 propositions de Molinos. Denzinger-Bannwart, n. 1221 sq, Lui-même dut faire une abjuration publique (3 septembre 1687), et fut condamné à la prison perpétuelle.

Quelque temps après, Petrucci fut jugé à son tour. Jusqu'à ces dernières années, tout ce qui concernait son procès était resté dans la plus grande obscurité. Mais les PP. Hilgers et Dudon ont publié le bref de sa condamnation, et ce bref nous renseigne sur toute la suite de la procédure. J. Hilgers. *Der Index*, 1904, p. 563-573; P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, 1921, p. 299-306. Des ouvrages de Petrucci, le tribunal avait tiré 34 propositions condamnables. La rétractation eut lieu le 15 décembre 1687, dans le palais du cardinal Cibo, en présence de ce cardinal, du commissaire général de l'Inquisition et de deux témoins. Puis Petrucci fut maintenu dans toutes ses dignités, et défense fut faite de l'inquiéter à l'avenir au sujet de ses erreurs. Mais le 5 février 1688, en conséquence du jugement porté, ses ouvrages furent condamnés par le Saint-Office. Dans l'*Index* de Léon XIII, de 1900, Petrucci est le seul cardinal dont on trouve des ouvrages condamnés pendant le cardinalat; là encore, la querelle du quiétisme devait être dans l'Église une particularité unique.

Pour expliquer la faveur dont Innocent XI entoura les quiétistes, on a mis en avant une insuffisance de formation théologique. D'abord il ne s'était pas destiné à l'état ecclésiastique; les mauvaises langues prétendaient même qu'il ne savait pas le latin; dans le conclave où il fut élu, un cardinal se serait écrié : « Donnez-nous du moins un pape qui entende le latin du bréviaire et du missel. » M. le Vassor, *Histoire du règne de Louis XIII* (œuvre très protestante), 3e édit., Amsterdam, 1711, t. IV, p. 70. Il faut surtout ajouter qu'il n'était pas aisé de voir le danger de la direction spirituelle de Molinos. Le quiétisme répondait aux tendances de l'époque; il a été l'*hérésie spécifique* de la fin du XVIIe siècle. En outre, on a fait très justement remarquer qu'assez souvent les écrits dangereux sont susceptibles de plusieurs sens, et que, pris de certains côtés, on peut les entendre en un sens orthodoxe; c'est spécialement le cas pour les écrits de Molinos. Des jésuites de renom, comme Martin d'Esparza, donnèrent dans le quiétisme; et dans les années qui suivirent la condamnation de Molinos, on mit à l'*Index* des ouvrages de spiritualité qui circulaient dans l'Église depuis le commencement du siècle. J. Paquier, *Qu'est-ce que le quiétisme*, 1910, p. 12.

Dans les dernières années de son pontificat, la piété d'Innocent XI alla encore en s'accentuant. Quelques instants avant sa mort, un ambassadeur lui ayant dit que son maître prendrait sous sa protection la famille du pape, les Odescalchi, Innocent répondit : « Je n'ai ni maison, ni famille; ce n'est pas pour l'avantage de mes parents que Dieu m'a prêté la dignité pontificale, mais pour celui de l'Église et de son peuple. »

Il laissait une telle réputation de sainteté qu'aussitôt l'on s'occupa de recueillir les informations en vue de le canoniser. L'enquête juridique fut achevée en 1692, et la cause fut introduite par Clément XI, le 16 juin 1714. Le décret *sur l'absence de culte (de non cultu)* fut rendu le 15 octobre 1714, celui *sur la réputation de sainteté en général (de fama sanctitatis in genere)*, le 22 janvier 1724. On commença alors le procès sur les vertus et les miracles; en 1736, la S. C. des Rites constata la validité de toutes ces procédures. Mais

dans son *Dictionnaire*, Bayle avait accusé Innocent d'ambition et autres défauts. Pour examiner ces accusations, Clément XIII institua une congrégation particulière de cardinaux. Benoît XIV voulut la présider lui-même; le postulateur de la cause répondit à toutes les objections du promoteur de la foi, et le pape décida dans le même sens. Pourtant, à ce moment, tout s'arrête; depuis plus de 150 ans la cause n'a plus fait un pas; il n'y a plus de postulateur pour s'en occuper, faire les instances nécessaires et se procurer les fonds à cet effet. Or, disait le cardinal Mermillod, « Rome ne crée pas, elle confirme. » Ce qui veut dire que, dans l'espèce, il est à présumer qu'elle ne prendra pas les devants; à moins d'une initiative privée, le procès ne sera pas continué, et les choses resteront en l'état présent. Léon XIII a cherché à intéresser à la cause la famille Odescalchi, mais sans effet. Battandier, *Annuaire pontifical*, 1901, p. 525 : liste des causes en suspens devant la S. C. des Rites.

Analecta juris pontificii, 11e série (1872), p. 271-327; 20e série (1881), p. 35-37, 1132-1134; documents sur Innocent XI, et surtout actes de son procès de canonisation (documents importants et peu connus). Il y a plusieurs Vies d'Innocent XI; voir Palatius, *Gesta pontificum romanorum*, Venise, 1690, p. 1 sq.; Guarnaccius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, Rome, 1751, t. I, p. 105 sq.; les publications de G. Berthier, Rome, 1889-1895; Immisch, *Papst Innocenz XI*, Berlin, 1900.

Sur les relations avec la France : Gérin, *Recherches historiques sur l'assemblée de 1682*, Paris, 1869; *L'ambassade de Lavardin et la séquestration du cardinal-nonce Ranuzzi*, dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1874; *Le pape Innocent XI et la révolution anglaise de 1688*, *ibid.*, octobre 1876; *Le pape Innocent XI et la révocation de l'édit de Nantes*, *ibid.*, octobre 1878; Michaud, *Louis XIV et Innocent XI*, 4 vol., 1882 sq.; J. de Récalde (pseudonyme), *Le message du Sacré-Cœur à Louis XIV et le P. de La Chaise*, Paris, 1920.

Sur les querelles avec les jésuites, et notamment sur le probabilisme : J. Dœllinger et H. Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, 1889, t. I et II; surtout les articles du P. Brucker, dans les *Études*, mars 1901-novembre 1903, et du P. Mandonnet, dans la *Revue thomiste*, septembre 1901-janvier 1903; tirage à part, Paris, 1903; voir aussi Franz ter Haar, *Das Dekret des Papstes Innocenz XI über den Probabilismus*, Paderborn, 1904; J. Brucker, *La Compagnie de Jésus, 1521-1773*, 1919, p. 524 sq.

Sur le quiétisme : G. Burnet (évêque anglican), *Voyage de Suisse, d'Italie et de quelques endroits d'Allemagne et de France, fait ès années 1685 et 1686*, Rotterdam, 1687; (Protestant anonyme), *Trois lettres concernant l'état présent de l'Italie, écrites en 1687, pour servir de supplément aux lettres du Dr Burnet*, Cologne, 1688; (Protestant annoyme), *Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme et les quiétistes; ou Molinos, ses sentiments et ses disciples*, Amsterdam, 1688; C. E. Scharling, *Michael Molinos*, trad. all. du danois, dans *Zeitschrift für historiche Theologie*, 1854; H. Heppe, *Geschichte der quietischen Mystik in der katholischen Kirche*, 1875, (médiocre); Marcellino Menendez Pelayo, *Historia de los heterodoxos espanoles*, s. d. (1880?) t. II; Bigelow, *Molinos the Quietist*, New-York, 1882 (doit être médiocre); E. Michaud, *Louis XIV et Innocent XI*, 4 vol., 1882 sq.; J. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, 1904; J. Paquier, *Qu'est-ce que le quiétisme?* 1910; P. Dudon, divers articles dans les *Recherches de science retigieuse*, juillet 1911-août 1920; dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, janvier 1919-août 1920; et surtout *Le quiétiste espagnol Michel Molinos, 1628-1696*, Paris, 1921.

J. Paquier.

12. INNOCENT XII, pape (du 12 juillet 1691 au 25 septembre 1700). Antonio Pignatelli (1615-1700), appartenait à une vieille famille de Naples. Il fit ses études à Rome, chez les jésuites. Il fut successivement vice-légat d'Urbin, gouverneur de Pérouse, nonce à Florence, en Pologne et à Vienne. En 1681, Innocent XI le créa cardinal et, en 1687, archevêque de Naples. A la mort d'Alexandre VIII, successeur d'Innocent XI, il fut élu pape (12 juillet 1691); par admiration et reconnaissance pour Innocent XI, il prit lui aussi le nom d'Innocent.

Comme Innocent XI, et contrairement aux pratiques de son prédécesseur Alexandre VIII, il ne voulut pas que sa famille profitât de son élévation au souverain pontificat. Par la bulle *Romanum decet pontificem* (22 juin 1692), il condamna même officiellement le népotisme. Les papes, décrète-t-il, ne pourront nommer qu'un seul neveu cardinal; sous aucun prétexte, un pape n'a le droit de donner aux siens de l'argent, des biens ou des charges; sont-ils absolument sans ressources, le pape peut alors les secourir comme des pauvres ordinaires. Si, à cause de ses mérites, un parent du pape devient cardinal, ses émoluments ne dépasseront pas 12 000 écus romains. Tous les cardinaux, présents et futurs, devaient jurer d'observer cette constitution. Innocent interdit aussi la vente des charges et des dignités ecclésiastiques; à ceux qui avaient acheté leurs charges il fit rendre l'argent; de sages économies lui permirent de se procurer les sommes que demanda cette mesure.

Innocent prit d'autres mesures pour le bon ordre et la stricte administration de la justice dans ses États. Membres de la noblesse bravant les lois, femmes se livrant à des jeux de hasard connurent également la prison. Il défendit aux juges de recevoir des présents. Pour faciliter l'administration de la justice, il fit achever et aménager la *Curia Innocentiana*, maintenant Chambre des députés. Pour restaurer la discipline monastique, il créa la Congrégation *pour la discipline et la réforme des réguliers*. Bref *Debitum pastoralis officii*, du 4 août 1698.

Innocent XII fut très bon pour les pauvres; il les appelait ses neveux. Un jour qu'il revenait de voyage, ils allèrent à sa rencontre à deux milles de Rome et l'acclamèrent en criant : « Voici le père des pauvres. » Ils enlevèrent aux porteurs la chaise où était le pape, et ils la portèrent jusqu'à Rome.

A l'extérieur, il termina les différends de Louis XIV avec la cour de Rome. Voir Innocent XI. Dans l'affaire de la succession d'Espagne, il fut constamment favorable à la France. Il changea ainsi une longue orientation de la politique pontificale : depuis Urbain VIII, tous les papes avaient été favorables aux Habsbourg.

Le pontificat d'Innocent XII fut agité par trois querelles doctrinales : la continuation du jansénisme, la lutte de Bossuet contre Sfondrate sur des questions concernant la grâce; le quiétisme de Mme Guyon et de Fénelon.

Dans les Pays-Pas, des prêtres, sur le simple soupçon de jansénisme, avaient été dépossédés de leurs charges : ils en appelèrent au souverain pontife. Comme le soupçon était immérité, Innocent se mit de leur côté; en 1694, par un bref à l'archevêque de Malines, il lui recommanda de n'inquiéter personne sur des accusations vagues, mais uniquement après la constatation juridique d'attachement à des erreurs condamnées. Les jansénistes en reprirent courage; mais Innocent XII déclara que le formulaire d'Alexandre VII, de 1665, qui condamnait les cinq propositions de Jansénius, devait être signé *in sensu obvio*. Les jansénistes virent là un adoucissement aux mesures précédentes, et ils en conclurent de plus en plus qu'Innocent leur était favorable. Mais, en 1696, le pape dissipa toutes ces espérances; il déclara que rien n'était plus loin de sa pensée que de retirer ou de modifier les ordonnances de ses prédécesseurs sur l'hérésie janséniste.

L'affaire de Sfondrate se rattache aux discussions sur le jansénisme. Le cardinal Célestin Sfondrate était mort le 4 septembre 1696; à la fin de la même année parut de lui le *Nodus prædestinationis... dissolutus*.

Il y réfutait les protestants et les jansénistes, et s'y déclarait notamment contre la condamnation à l'enfer des enfants morts sans baptême, part. I, § 1, n. 2; édit. de Cologne, 1698, p. 20. C'était aller non seulement contre les hérétiques, mais contre une opinion de saint Augustin. Par ailleurs, Sfondrate avait été très opposé à l'assemblée de 1682. Le 23 février 1697, Le Tellier, archevêque de Reims, Noailles, archevêque de Paris, Bossuet, Rochechouart, évêque d'Arras, et Feydeau de Brou, évêque d'Amiens, dénoncèrent son ouvrage à Innocent XII. C'était Bossuet qui avait rédigé la lettre on y accusait Sfondrate de tomber dans le pélagianisme ou du moins le semi-pélagianisme.

Innocent répondit par un bref du 6 mai 1697. Il y disait aux cinq évêques qu'il avait nommé une commission pour examiner le livre de Sfondrate, afin que, tout étant pesé mûrement, il pût ensuite prendre une décision, sans autre considération que celle de remplir le ministère que Dieu lui avait confié. Survint l'assemblée du clergé de France, de 1700. Le Tellier voulut y faire condamner Sfondrate. Mais les esprits modérés firent comprendre que la condamnation d'un cardinal par une assemblée de ce genre serait un fait considérable, que le livre étant déféré au Saint-Siège, une censure anticipée ne manquerait pas de paraître intempestive et de mécontenter la cour de Rome. Le majorité goûta ces raisons, et on retira le projet de condamnation.

Après mûr examen, la commission nommée par le pape déclara que dans l'ouvrage incriminé rien ne lui avait paru digne de censure.

Pour le quiétisme, voir les articles Bossuet, Fénelon et Guyon.

Guarnaccius, *Vitæ et res gesttæ pontificum romanorum*, 1751, t. I, p. 389 sq.; Sandinus, *Vitæ pontificum romanorum*, Ferrare, 1763, part. II, p. 689 sq.; Barozzi et Berchet, *Relazioni degli Stati europei lette al senato dagli ambaciatori Veneti*, série III, *Italia*, *Relazioni di Roma*, Venise, 1878, t. II, p. 433 sq.

J. Paquier.

13. INNOCENT XIII pape, (du 8 mai 1721 au 7 mars 1724). Michele Angelo Conti, était fils de Charles II Conti, duc de Poli, d'une famille qui avait donné plusieurs papes, dont Innocent III. Il naquit à Rome le 13 mai 1655. De bonne heure, il s'attacha à la curie. En 1695, il fut nonce en Suisse, et de 1697 à 1710, en Portugal. C'est sans doute à cette époque que remonte sa profonde aversion contre les jésuites. Clément XI le fit cardinal (1707), et évêque d'Osimo, puis de Viterbe. Le 8 mai 1721, après un conclave agité, il succéda à Clément XI.

Un de ses premiers actes fut de donner à l'empereur Charles VI l'investiture du royaume de Naples (1722). Par contre, lorsque Charles VI donna à don Carlos l'investiture de Parme et de Plaisance, Innocent protesta : ces deux duchés relevaient du Saint-Siège (1723).

On craignit d'abord qu'il ne revînt aux pratiques du népotisme : il s'empressa d'élever au cardinalat son frère Bernard Marie Conti, évêque de Terracine (voir, ci-dessus, la bulle d'Innocent XII). Mais ce cardinal ne reçut pas de traitement favorisé.

A l'extérieur, il reconnut le prétendant Stuart, Jacques III, et lui promit 100.000 ducats au cas d'une lutte contre la royauté établie; Jacques III avait promis d'être favorable à l'Église catholique.

Innocent resta très mal disposé pour les jésuites, surtout à cause de leur attitude à l'endroit des rites chinois. Au commencement de 1724, il en arriva, comme naguère Innocent XI, à leur défendre de recevoir des novices. Il songeait même à supprimer l'ordre; mais la mort l'en empêcha (7 mars 1724).

Mal disposé pour les jésuites, Innocent allait peut-être se tourner du côté des jansénistes et révoquer la constitution *Unigenitus!* Cardinal, il avait témoigné son étonnement que Clément XI eût publié cette bulle sans l'assentiment du Sacré-Collège. Le 9 juin 1721, sept évêques français lui écrivirent donc pour lui en demander la suppression. Mais Innocent fit condamner leur lettre par le Saint-Office (8 janvier 1722), et exigea l'acceptation pure et simple de cette constitution. Comme empereur et souverain des Pays-Bas, Charles VI avait défendu de frapper de peines spirituelles les ecclésiastiques ou les laïques qui refuseraient d'y adhérer. Mais peu à peu il revint sur cette décision, sans doute en partie pour avoir reçu l'investiture du royaume de Naples; enfin, en 1723, il écrivit à l'évêque de Gand qui rien ne s'opposait aux procédures contre les contempteurs de la constitution.

Guarnaccius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, Rome, 1751, t. I, p. 137 sq., 381 sq.; Sandinus, *Vitæ pontificum romanorum*, Ferrare, 1763, part. II, p. 706 sq.

J. Paquier.

INQUISITION. — I. Les origines. II. Le tribunal. III. Les justiciables. IV. La procédure. V. Les pénalités. VI. Jugement sur l'Inquisition.

I. Les origines. — L'Inquisition (du latin *inquirere;* enquête) tire son nom du mode de procédure inauguré par les papes Lucius III et Innocent III et par le IVe concile de Latran. Jusqu'à cette époque la procédure criminelle en usage dans les tribunaux ecclésiastiques était la procédure accusatrice romaine, où le juge n'agissait pas de lui-même, mais devait être saisi par un accusateur responsable, qui était soumis à la peine du talion quand il ne parvenait pas à faire la preuve. Dans ce système « l'affaire criminelle se débat entre deux particuliers comme une affaire civile. L'accusateur joue le rôle de demandeur; *c'est lui qui recherche* et produit les moyens de preuves destinés à convaincre le juge et à entraîner la condamnation. » Fournier, *Les officialités au moyen âge*, p. 235. Abandonnée de la sorte à l'initiative privée, la répression des crimes n'était guère assurée. Aussi, dans leur désir de relever le niveau de la justice, Lucius III et Innocent III « furent amenés à rendre la poursuite des crimes plus rapide en la débarrassant de tous préliminaires et en la confiant aux supérieurs ecclésiastiques... La procédure d'office qu'ils instituèrent consiste essentiellement en une enquête faite par le juge, contradictoirement avec le prévenu, enquête à la suite de laquelle le juge rend sa sentence. On l'appelle généralement *inquisition.* » *Ibid.*, p. 267-268.

C'est ce genre d'enquête qui fut appliqué à l'hérésie, dans des conditions que nous aurons à déterminer et qui constituent l'Inquisition proprement dite. Cf. E. Jordan, *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au moyen âge*, p. 6-38.

Nous ne considérerons que l'Inquisition, telle qu'elle fonctionna jusqu'au XVe siècle contre les cathares, les vaudois, les sorciers, etc. L'Inquisition espagnole, instituée en 1478 par Ferdinand le Catholique et Isabelle, avec l'approbation de Sixte IV et dirigée spécialement contre les Juifs relaps, les Maures et les Morisques, n'est pas en cause; nous laisserons pareillement de côté la S. C. du Saint-Office ou de l'Inquisition, que Paul III établit par sa constitution *Licet* du 21 juillet 1542 et à laquelle Sixte V donna la dernière main. Const. *Immensa*, du 25 janvier 1587 ou 1588. Voir t. III, col. 1111-1112.

La répression de l'hérésie a été, à partir du XIIe siècle, la grande préoccupation de l'Église et de l'État. Les ravages causés spécialement dans le nord de l'Italie et le midi de la France par les cathares ou manichéens, dont la doctrine était destructive de la société aussi bien que de la foi, épouvantaient les chefs de la chrétienté. A plusieurs reprises et en maints endroits le

peuple et les princes se firent d'abord justice, par des condamnations et des exécutions sommaires : expulsion ou mise à mort des coupables (affaires d'Orléans et condamnation des hérétiques par le roi Robert, Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 373-386; affaire de Liége, dans Frédéricq, *Corpus*, t. I, p. 28-32; affaire de Soissons dans Bouquet, *Historiens des Gaules*, t. XII, p. 266). L'Église répugna longtemps à ces mesures de rigueur. Parmi ses représentants, les uns ne se reconnaissaient pas le droit de châtier l'hérésie comme un crime, et se bornaient à la combattre par la discussion : *Capiantur non armis, sed argumentis*, disait saint Bernard, *In Cant.*, serm. LXIV; cf. Wazon, évêque de Liége, *Epist.*, dans *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, t. VII, p. 227; d'autres ne voulaient employer contre elle que des peines spirituelles telles que l'excommunication, destinée à préserver les fidèles de toute contamination. Cf. conciles de Reims, 5 octobre 1049, et de Toulouse, 13 septembre 1056, dans Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 737 et 849; d'autres enfin, tout en prononçant des peines temporelles contre les hérétiques, n'usaient que faiblement et à contre cœur de ces moyens extrêmes : la peine de mort restait en tout cas exclue de tout système de répression : *quod leges tam ecclesiasticæ quam sæculares effusionem humani sanguinis prohibent*, écrivait le pape Alexandre II à l'archevêque de Narbonne. Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 980.

Cependant l'extension que prenait l'hérésie amena une recrudescence de sévérité. En 1162, le roi de France, Louis VII, signalait au pape Alexandre III les méfaits des manichéens dans les Flandres : « Que votre sagesse donne une attention toute particulière à cette peste, disait-il, et qu'elle la supprime avant qu'elle puisse grandir. Je vous en supplie pour l'honneur de la foi chrétienne, donnez toute liberté dans cette affaire à l'archevêque (de Reims); il détruira ceux qui s'élèvent ainsi contre Dieu; sa juste sévérité sera louée par tous ceux qui, dans ce pays, sont animés d'une vraie piété. Si vous agissiez autrement les murmures ne s'apaiseraient pas facilement et vous déchaîneriez contre l'Église romaine les violents reproches de l'opinion. » En lisant ces lignes, il est facile de voir qu'Alexandre III répugnait à la violence. Dans sa réponse, en date du 11 janvier 1163, il promit, du moins, de ne rien décider, dans la question des hérétiques de Flandre, sans l'avis de l'archevêque de Reims. Martène, *Amplissima collectio*, t. II, p. 683-684.

Cet échange de lettres explique la décision du concile qui se tint à Tours, en cette même année 1163, sous la présidence d'Alexandre III. Des mesures de rigueur y furent prises contre l'hérésie manichéenne qui « comme un chancre, s'était étendue à travers toute la Gascogne et dans d'autres provinces. » Le concile ordonnait à tous les évêques et à tous les prêtres de la surveiller; par leurs soins, les hérétiques devaient être chassés de tous les pays où on les découvrirait; les princes étaient même invités à les emprisonner; enfin on devait les dépister et rechercher avec soin leurs assemblées secrètes. Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 1178. C'était déjà une ébauche de l'Inquisition, prise au sens large.

Au concile de Latran de 1179, Alexandre III, tout en rappelant, après saint Léon le Grand, que le clergé évite avec soin l'effusion du sang, *cruentas effugiant ultiones*, demande à la puissance séculière des sanctions pénales « contre les cathares, les *publicani* ou *patareni*, qui, en Gascogne, dans l'Albigeois et le comté de Toulouse, ne se contentaient pas de professer leur erreur en secret, mais la manifestaient publiquement. » Il lance l'anathème contre eux et contre tous les fauteurs; il appelle même les princes et les peuples aux armes, et pour la première fois on voit une croisade ordonnée non plus contre des infidèles, mais contre des hérétiques.

Six ans plus tard (1184), Lucius III réunissait à Vérone, dans une sorte de concile, non seulement des patriarches, des archevêques et des évêques, mais encore l'empereur Frédéric Barberousse et un grand nombre de princes venus de tous les points de l'empire. Avec leur concours et plus précisément avec le concours de l'empereur, *Frederici illustris Romanorum imperatoris, semper Augusti, præsentia pariter et vigore suffulti*, le pape promulguait une constitution « contre les cathares, les patarins, ceux qui s'appelaient faussement les humiliés et les pauvres de Lyon, les *passagini*, les *josephini*, les *arnaldistæ*. » Cette mesure atteignait tous les hérétiques, parfaits ou simples croyants, clercs ou laïques. Les coupables, surtout les relaps, seraient livrés au bras séculier, qui leur appliquerait l'*animadversio debita*. Tout archevêque ou évêque devait inspecter soigneusement, en personne ou par son archidiacre ou par des gens de confiance, une ou deux fois l'an, les paroisses suspectes, et se faire signaler sous serment par les habitants, les hérétiques, avoués ou cachés. Ceux-ci étaient invités à se purger par serment du soupçon d'hérésie et se montrer désormais bons catholiques; s'ils refusaient de prêter serment ou retombaient de nouveau dans l'erreur, ils seraient punis par l'évêque. Les comtes, barons, recteurs, conseils des villes et autres lieux, devaient prêter serment d'aider l'Église dans cette œuvre de répression, sous peine de perdre leurs charges; d'être excommuniés et de voir l'interdit lancé sur leurs terres; les villes qui résisteraient sur ce point aux ordres des évêques seraient mises au ban de toutes les autres; aucune ne pourrait commercer avec elles. Enfin les évêques et archevêques devaient avoir toute juridiction en matière d'hérésie et être considérés comme délégués apostoliques par ceux qui, jouissant du privilège de l'exemption, étaient placés sous la juridiction immédiate du Saint-Siège.

Comme on l'a remarqué, cet édit (qui fut inséré dans les *Décrétales*, l. V, tit. VII, *De hæreticis*, c. 9) était « le plus sévère qui eût encore été fulminé contre l'hérésie. » Lea, *Histoire de l'Inquisition*, t. I, p. 131 (116). En effet, on ne se contentait pas de frapper les hérétiques et leurs fauteurs ou recéleurs; *on les recherchait;* et cette recherche était organisée et confiée au zèle des évêques, qui en étaient responsables.

Les évêques s'acquittant plus ou moins exactement de leur mission, Rome se crut obligée de suppléer à l'insuffisance de leur zèle. Les papes confièrent à des légats le soin d'agir contre l'hérésie, de concert avec les évêques ou à côté d'eux, et l'on vit, dès le XII^e^ siècle, fonctionner simultanément deux inquisitions : l'inquisition épiscopale, exercée par les ordinaires dans leurs diocèses respectifs, et l'inquisition légatine, exercée par les légats, dans toute l'étendue d'une juridiction déterminée. Dès 1178 le pape Alexandre III avait envoyé le cardinal de Saint-Chrysogone comme légat en Languedoc avec pleins pouvoirs pour réprimer l'hérésie : en vertu de cette délégation, le légat et les cisterciens qui l'accompagnaient firent promettre par serment à l'évêque de Toulouse, à une partie du clergé, aux consuls et à tous les citoyens dont la foi n'était pas suspecte de leur signaler par écrit tous les hérétiques et leurs fauteurs. Vaissette, *Histoire générale du Languedoc*, t. VI, p. 79. En 1198, Innocent III donna pareillement tous pouvoirs aux religieux cisterciens qu'il envoyait dans le comté de Toulouse comme légats apostoliques. Les princes avaient ordre de se mettre à leur disposition : « Nous enjoignons aussi à tous les peuples de s'armer contre les hérétiques, lorsque frère Raynier et frère Gui jugeront à propos de le leur ordonner. » Potthast,

Regesta, n. 95. Saint Dominique, dont on a voulu faire le premier inquisiteur, n'agit d'abord qu'en sous-ordre; s'il rendit des services à l'Inquisition, ce fut en vertu d'une délégation qu'il tenait de la légation cistercienne dirigée par Arnauld de Cîteaux et Pierre de Castelnau. *Acta sanctorum*, augusti, t. I, p. 410-411; cf. Douais, *L'Inquisition, ses origines, sa procédure*, p. 25-26. L'Inquisition proprement dite n'était pas encore née.

Du pontificat de Lucius III à celui de Grégoire IX, la législation inquisitoriale ne fit guère de progrès. Grégoire IX, au début de son ministère, usa de l'Inquisition légatine comme avaient fait ses prédécesseurs. En 1227, commissions particulières à deux dominicains, l'une pour Florence, l'autre pour l'Allemagne. Lanci, *Lezione di antichita Toscana*, IIe partie, p. 493; Lettre à Conrad de Marbourg, Ripoll, *Bullarium*, t. I, p. 20. Mais bientôt il transforma sa méthode, Cf. sa constitution de février 1231, Auvray, *Registres de Grégoire IX*, n. 539. Sans nous arrêter aux missions un peu vagues, comme celles qui furent confiées au prieur des dominicains de Besançon et aux dominicains d'Aragon, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 36-42, nous arrivons aux documents décisifs du 13, 20 et 22 avril 1233 où la pensée du pontife se déclare tout entière. Percin, *Monumenta conventus Tolosani*, t. IV, p. 92; Ripoll, t. I, p. 47. Le 13 et le 20 avril, Grégoire IX annonce à tous les prélats de France qu'il a choisi, pour combattre l'hérésie, les frères prêcheurs, qui se sont, dans l'humilité d'une pauvreté volontaire, dévoués à cette tâche. S'il confie à des religieux les fonctions d'inquisiteurs, ce n'est pas qu'il veuille priver les évêques du droit de poursuivre eux-mêmes les hérétiques, mais c'est qu'il se propose de les soulager et de les relever en quelque sorte de ce soin, parce que « les soucis de leurs multiples occupations leur permettent à peine de respirer. » Le texte mérite d'être cité : *Nos considerantes quod vos diversis occupationum turbinibus agitati vix valetis inter inundantium sollicitudinum angustias respirare, ac per hoc dignum ducentes ut onera vestra cum aliis dividantur, dictos Fratres prædicatores contra hæreticos in regnum Franciæ et circumjacentes provincias duximus destinandos, mandantes quatenus ipsos benigne recipientes et honeste tractantes in hiis et aliis consilium, auxilium et favorem taliter impendatis, quod ipsi commissum sibi officium exsequi valeant.* Le 22 du même mois, Grégoire complétait ces instructions, en chargeant le provincial dominicain de Toulouse d'envoyer dans le pays quelques-uns de ses frères, choisis par lui, pour procéder contre les hérétiques, conformément à la récente constitution qu'il avait publiée contre eux en 1231. Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 47.

Ces bulles qui répondaient à un besoin signalé par le concile de Toulouse du 12 novembre 1229, Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 191-198, sont, dit un historien, « très remarquables par l'ensemble des instructions qu'elles contiennent. Il ne s'agit plus ici de recommandations générales aux membres du nouvel ordre pour la prédication contre les hérétiques, mais de véritables poursuites à exercer, de sentences à rendre par les juges délégués, de l'exercice, en un mot, d'un véritable pouvoir judiciaire. Enfin et c'est là le point capital de cette intervention de l'autorité pontificale, il s'agit avant tout de substituer aux évêques, pour la répression de l'hérésie, non plus des légats, choisis spécialement par la papauté pour des missions temporaires, mais un institut nouveau qui reçoit le mandat définitif de pourvoir, par tous ses membres, sur le simple choix d'un provincial, à l'exercice dans un diocèse d'une juridiction que les prélats sont déclarés impuissants à garder. Les ministres ou gardiens de l'ordre des franciscains recevaient une délégation semblable, de Grégoire IX, pour la Navarre, 24 avril 1238, Sbaralea, *Bullar. franciscanum*, t. I, p. 236, et d'Innocent IV, une délégation générale pour tous les pays où leurs frères seraient employés. Wadding, *Annales minorum*, ad ann. 1254, t. III, p. 328. C'est cette délégation du droit de commission aux chefs d'ordres qui fondait véritablement l'inquisition monastique et lui donnait son caractère permanent. » Tanon, *op. cit.*, p. 173-174.

Le régime inquisitorial, inauguré dans la France méridionale, remonta vers le nord. Par une bulle en date du 29 avril 1233, Grégoire IX nommait inquisiteur général du royaume de France, *per universum regnum Franciæ*, frère Robert (surnommé le Bougre, parce que, avant d'entrer dans l'ordre des dominicains, il avait lui-même fait partie de la secte des cathares que le peuple désignait sous le nom de *bulgari*, bougres). Robert avait ordre d'agir de concert avec les évêques et les religieux. Frédéricq, *Robert le Bougre premier inquisiteur de France*, p. 13; Tanon, *op. cit.* p. 114.

Le royaume de France se trouva ainsi bientôt divisé en différentes circonscriptions inquisitoriales, dont les sièges se trouvaient à Toulouse, à Carcassonne, à Paris, etc. L'inquisiteur de Toulouse, par exemple, s'intitulait *inquisiteur de la province de Toulouse*, ou *inquisiteur de Toulouse*, ou enfin *inquisiteur du royaume de France, Tolosæ residens.* Cf. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française au XIVe siècle*, p. VII sq.

Le pouvoir civil se montrait disposé à seconder l'Église dans son œuvre répressive. Dès 1228, Blanche de Castille n'avait pas hésité à déclarer qu'elle poursuivrait les coupables, qui lui seraient déférés par l'Église : *postquam fuerint de hæresi per episcopum loci vel per aliam ecclesiasticam personam quæ potestatem habeat condemnati.* Laurière, *Ordonnances des rois de France*, t. I, p. 50. Louis IX n'était pas homme à désavouer sa mère. Il se mit à la disposition des inquisiteurs. Dans sa *Chronique rimée*, vers 28879-28882, Bouquet, *Historiens des Gaules*, t. XXII, p. 55, Philippe Mousket dit que Robert le Bougre agissait, à la fois au nom du pape et au nom du roi :

> Par le commant de l'apostole
> Qui li et enjoint par estole
> Et par la volonté du roi
> De France, ki l'en fist otroi.

Le coutumier appelé *Établissements de saint Louis*, et les *Coutumes du Beauvaisis* de Beaumanoir constatent cet accord de la juridiction ecclésiastique et de la juridiction séculière. « Quand le juge (ecclésiastique) aurait examiné (l'accusé), se il trouvait qu'il fut bougre (hérétique), si le devait faire envoier à la justice laïque et la justice laïque le doit faire ardoir (brûler). » Laurière, *Ordonnances des rois de France*, t. I, p. 211 et 175. « En tel cas, disent les *Coutumes de Beauvaisis*, édit. de la *Société de l'histoire de France*, t. I, p. 157 et 413, doit aider la laïque justice à sainte Église; car quand quelqu'un est condamné comme bougre par l'examination de sainte Église, sainte Église le doit abandonner à la laïque justice et la laïque justice le doit ardoir, parce que la justice spirituelle ne doit nul mettre à mort. »

L'Inquisition franchit nécessairement les frontières de la France. La Flandre et les Pays-Bas, par exemple, furent soumis à l'action du grand inquisiteur Robert le Bougre. Cf. P. Frédéricq, *Corpus documentorum inquisitionis neerlandicæ*, t. I, *passim*.

Au sud, les diocèses ecclésiastiques chevauchaient sur les deux versants des Pyrénées. De là des communications fréquentes entre les fidèles, comme aussi entre les hérétiques de l'Espagne et de la France. Le roi d'Aragon, dom Jayme, ne pouvait se désintéresser

des questions de foi; sur les conseils de son confesseur, le dominicain Raymond de Pennafort, il demanda à Grégoire IX de lui envoyer des inquisiteurs, et par une bulle du 26 mai 1232, le pape invita l'archevêque de Tarragone et ses suffragants à faire dans leurs diocèses, soit personnellement soit avec l'aide des frères prêcheurs ou d'autres religieux, une inquisition générale. Un peu plus tard (le 30 avril 1235) répondant à plusieurs questions qui lui étaient posées, Grégoire IX fit transmettre au roi d'Aragon tout un code de procédure inquisitoriale qui avait été rédigé par saint Raymond de Pennafort. Dès lors, l'Inquisition fonctionna régulièrement en Aragon avec le concours des dominicains et des franciscains, et elle étendit, nous l'avons vu, son action en Navarre. Lea, *Histoire de l'Inquisition*, t. II, p. 193 sq. La Castille ne pouvait échapper à son influence; *El Fuero real*, code promulgué par Alphonse le Sage en 1255, et *Las siete Partidas* de 1265 reproduisent les prescriptions insérées contre l'hérésie dans les *Décrétales* de Grégoire IX et celles qui, édictées par ses successeurs, figurèrent plus tard dans le *Sexte* de Boniface VIII. Cf. *El Fuero real*, IV, 1; *Siete Partidas*, I, 6, 58; VII, 24, 7; VII, 25.

C'était l'Italie du nord qui avait déversé sur le midi de la France les manichéens ou cathares, mais elle en nourrissait encore en son sein un très grand nombre. Aussi, dès 1224 Honorius III avait chargé les évêques de Brescia, de Modène et de Rimini de poursuivre les hérétiques de leurs diocèses. En 1228, le légat du Saint-Siège, Geoffroy, ordonnait de livrer au bras séculier les hérétiques obstinés ou relaps du Milanais. Suivant la méthode qu'il avait adoptée, Grégoire IX nomma le dominicain Albéric inquisiteur en Lombardie (1232), le dominicain Pierre de Vérone (saint Pierre martyr) inquisiteur à Milan (1233), les dominicains Aldobrandini Cavalcante et Ruggieri Calcagni inquisiteurs à Florence, le premier en 1230, le second vers 1241. Cf. Lea, *op. cit.*, t. II, p. 237-254; Jordan, *La responsabilité de l'Église*, p. 26-27.

En Sicile, l'empereur Frédéric II seconda de tout son pouvoir l'œuvre inquisitoriale des légats de Grégoire IX, tout en faisant tourner à son profit les confiscations qu'amenait la poursuite des hérétiques. De 1220 à 1231 il promulgua plusieurs constitutions qui déclaraient l'hérésie crime de lèse-majesté, passible de la peine de mort, et ordonnaient la recherche des coupables. Sur l'œuvre inquisitoriale de Frédéric II, voir surtout E. Jordan, *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au moyen âge*, p 28-37.

Un édit daté de Ravenne en 1232 étendit à tout l'empire l'application de cette législation : et c'est ce que répétèrent les ordonnances ultérieures du 14 mai 1238, du 26 juin 1238, du 22 février 1239. Pertz, *Monumenta Germaniæ, Leges*, t. II, p. 196, 281 sq. En Allemagne, Conrad de Marbourg fut chargé d'appliquer les ordonnances impériales et les bulles pontificales. Une lettre de Grégoire IX en date du 11 octobre 1231, lui indiquait par le menu la procédure à suivre, Potthast, n. 8860; cf. Auvray, *Registres de Grégoire IX*, n. 539.

D'Allemagne, l'Inquisition s'étendit en Bohême, en Hongrie, dans les pays slaves et scandinaves; elle s'établit jusque dans le royaume de Jérusalem. Bref, en dehors de l'Angleterre, elle couvrit la chrétienté latine à peu près tout entière. Cf. Lea, *op. cit.*, t. I, p. 352-356; Wattenbach, *Ueber die Inquisition gegen die Waldenser Pommern und der Mark Brandenburg*, Berlin, 1886, etc.

II. Le tribunal. — 1° *Les juges.* — Les inquisiteurs sont essentiellement des juges délégués de la papauté. Et c'est de cette qualité que dérive le principe de leurs pouvoirs. Lors même qu'ils sont, comme nous l'avons vu, désignés par leurs provinciaux, à la demande du pape, c'est toujours du souverain pontife qu'ils sont réputés tenir directement leur juridiction. Bulle d'Alexandre IV, du 11 décembre 1260, dans Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 402, Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 184-185.

Dans la circonscription territoriale dont ils ont la surveillance, ils exercent une juridiction indépendante que limite seule l'autorité papale; c'est dire qu'ils exercent une souveraineté absolue. Les évêques des diocèses où ils instrumentent n'ont pas à s'immiscer dans les procès qu'ils instruisent.

Cette situation pouvait amener des conflits. La question se posa de savoir si la commission donnée à l'Inquisition suspendait la juridiction de l'ordinaire sur les hérétiques. « Gui Faucois se prononça, dans ses *Quæstiones*, lorsqu'il n'était encore que cardinal, pour la juridiction exclusive de l'inquisiteur. Il décidait que l'ordinaire ne pouvait pas procéder dans les matières commises aux frères, parce que le pape les avait reprises et que, dès lors, la juridiction de l'évêque cessait. Il appuyait cette proposition sur la règle de droit commun que le juge délégué était supérieur au juge ordinaire, quel qu'il fût, dans l'affaire qui lui était confiée. *Quæst.*, I, dans Doat, t. XXXVI, fol. 207-208. Mais lorsqu'il fut devenu pape, sous le nom de Clément IV (1265), il ne persévéra pas dans cette doctrine qui portait une si grave atteinte à la juridiction épiscopale. Aussi (en réalité) le pouvoir juridictionnel des évêques sur les hérétiques ne leur a-t-il jamais été enlevé, même dans la période la plus active de l'Inquisition monastique. Dans la lettre du 13 décembre 1255, par laquelle Alexandre IV donne aux provinciaux des dominicains et des franciscains une délégation générale pour la désignation de leurs frères, la double qualité en laquelle les évêques peuvent agir, soit comme juges ordinaires, soit en vertu d'une commission spéciale, est formellement réservée, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 292; et cette réserve est reproduite encore dans une lettre de Grégoire X, de 1273, Ripoll, t. I, p. 512, aux inquisiteurs du royaume, et dans le canon du *Sexte*, l. V, tit. II, c. 17, de Boniface VIII, de 1298. » Tanon, *op. cit.*, p. 176 et 180.

En fait, l'inquisiteur demeurait au moins indépendant de l'ordinaire dans l'exercice de ses fonctions. Et de la sorte, il possède un pouvoir sans limites. « Par privilège, il cumule des attributions que dans la justice ordinaire l'on trouve réparties entre plusieurs personnes. Il accuse, il instruit, il juge, il condamne. Ce n'est pas qu'il lui soit défendu de commettre à d'autres les actes de la procédure dont il ne peut se charger personnellement. Il est libre de s'adjoindre des vicaires, des lieutenants, des commissaires dont il fixera lui-même les pouvoirs et qu'il révoquera à son gré. » Vidal, *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers*, p. 91. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 188-195. Mais c'est dans sa personne que se centralise et s'incarne la juridiction inquisitoriale.

Des abus de pouvoir étaient à craindre. Ils éclatèrent, dès les origines mêmes; témoin ceux qu'on reprocha à Conrad de Marbourg et à Robert le Bougre (on sait que ce dernier finit par être suspendu de son office, puis condamné à une réclusion perpétuelle. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 114-116; Fredericq, *op. cit.*)

La force des choses amena une réaction. Les inquisiteurs et les évêques comprirent les avantages et la nécessité d'agir de concert. Avant même qu'elle fût érigée en règle, l'entente du juge ordinaire et du juge délégué se trouva réalisée dans plusieurs diocèses. Citons simplement comme exemple, le cas de Bernard de Castanet, évêque d'Albi (1275-1308), instrumentant avec les inquisiteurs de Carcassonne. Cf. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française*, p. 11, note.

Le 2 mars 1304, Benoît XI recommande cette union aux inquisiteurs de Lombardie. Grandjean, *Registres*

de Benoît XI, Paris, 1883, n. 420. Un peu plus tard Clément V donna ordre aux cardinaux Taillefer de la Chapelle et Bérenger Frédal de l'imposer aux évêques et aux inquisiteurs des provinces méridionales. Douais, *Documents*, t. II, p. 308. Il est vrai que le 12 août 1308, le pontife révoqua cette mesure. Vidal, *Bullaire*, p. 16. Mais le principe de l'entente était posé et le concile de Vienne, en 1312, l'introduisit dans le droit. *Clémentines*, l. V, tit. III, c. 1, *Multorum querela*.

Ce décret célèbre donnait à l'évêque les mêmes pouvoirs qu'à l'inquisiteur. Ils pouvaient, indépendamment l'un de l'autre, citer et incarcérer les hérétiques ou les suspects. Mais ils ne devaient les enfermer au mur étroit, les soumettre à la torture et prononcer leur sentence que de concert. La surveillance des prisons appartenait également à l'un et à l'autre et chacun d'eux l'exerçait par un gardien assermenté.

La promulgation de cette loi souleva les protestations des inquisiteurs de Toulouse et de Carcassonne, qui prétendirent que, si on l'appliquait à la lettre, les procédures subiraient des retards préjudiciables à la défense de la foi. *Histoire du Languedoc*, édit. Privat, t. IX, p. 334-337. Bernard Gui émit l'espoir de voir révoquer une décrétale aussi gênante. *Practica*, édit. Douais, p. 188. Mais ces réclamations furent vaines, et les documents nous montrent les inquisiteurs n'agissant jamais qu'avec le concours du juge diocésain ou de ses délégués. Cf. Douais, *Documents*, p. CVIII-CXXVIII. Le tribunal d'Inquisition de Pamiers nous offre, sous l'épiscopat de Jacques Fournier (1318-1326), le futur Benoît XII (1334-1343), le type réalisé du tribunal monastico-diocésain tel que l'avaient conçu les Pères du concile de Vienne. Vidal, *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers*, p. 73 sq.

2° *Les auxiliaires de l'Inquisiteur :* vicaires, lieutenants, conseillers, le *socius*. — Les inquisiteurs avaient, de droit commun, la faculté de se donner un vicaire ou délégué. Mais à l'origine celui-ci ne pouvait obtenir une délégation pleine et entière. Sa fonction était uniquement de faire comparaître les personnes suspectes d'hérésie, de procéder à leur interrogatoire, d'entendre les témoins, en un mot, d'instruire leur procès. Le jugement proprement dit, la sentence de condamnation étaient toujours réservés à l'inquisiteur. Lettres d'Alexandre IV, d'Urbain IV, de Clément IV et de Nicolas IV, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 328- 417, 460, 466; t. II, p. 24. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 188-189. Plus tard, comme les canons *Multorum querela* et *Nolentes* des *Clémentines*, l. V, tit. III, c. 1 et 2, parlaient d'une manière générale et sans aucune réserve, des substituts et commissaires que les inquisiteurs avaient le droit de se donner, on en conclut que tous les pouvoirs pouvaient être commis à ces officiers subalternes, y compris le jugement et le prononcé de la sentence. Telle est en particulier l'opinion du célèbre canoniste Eymeric, dans son *Directorium*, part. III, *De institutione vicarii*. Pourtant, en pratique, on ne voit pas que le *vicarius*, le *vices gerens*, le *locum tenens inquisitoris*, ait entrepris et mené seul à terme un procès inquisitorial.

Le *socius* n'est pas un co-inquisiteur comme on pourrait le croire d'après son titre. Ce n'est même pas un suppléant normal de l'inquisiteur dans l'exercice de ses fonctions judiciaires : son rôle est purement moral et spirituel. C'est un religieux de l'ordre, soit dominicain, soit franciscain, que l'inquisiteur s'est choisi ou qui lui a été donné pour compagnon, pendant qu'il est lui-même séparé de ses frères, pour demeurer avec lui, l'assister dans sa vie intérieure et au besoin lui servir de conseil dans l'accomplissement de sa mission. Un trait caractéristique du *socius* est qu'il accompagne l'inquisiteur à Rome, pour les affaires de l'office : *ad se associandum, commorandum et ad exsequendum officium hereticæ pravitatis, et cum eisdem procedere hinc et inde, etiam ad romanam curiam*, dit Eymeric. *Directorium*, part. III, q. X, p. 551.

L'inquisiteur avait, ce semble, d'autres conseillers que son *socius*. C'étaient des jurisconsultes, clercs ou laïques, aux lumières desquels il avait recours pour suppléer à l'insuffisance de ses connaissances en matière de droit. On remarque, surtout au XIV^e siècle, la présence de ces auxiliaires dans les tribunaux de l'Inquisition. Leur collaboration est attestée par les archives du tribunal de Pamiers (1318-1325). Vidal, *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers*, p. 99-100. Zanchini, dont la science juridique est si remarquable, assistait en qualité de conseiller l'inquisiteur de Rimini. Cf. son ouvrage *De hæreticis*, préface de l'édition de Campegius. Un acte de 1371 mentionne pareillement des conseillers qui entouraient l'inquisiteur de Carcassonne. Doat, t. XXXV, fol. 136; cf. Tanon, *op. cit.*, p. 195.

3° *Notaires*. — Après le lieutenant de l'inquisiteur, c'est le greffier qui tient la première place dans un tribunal d'Inquisition. Il peut être choisi parmi les notaires publics. On voit parfois, dans les actes, des officiers désignés sous le titre de *publicus auctoritate apostolica officii inquisitionis notarius*. Ce sont des notaires spéciaux de l'Inquisition, créés soit directement, soit indirectement, par la chancellerie apostolique. Quelle que fût l'origine de leur charge, les notaires juraient de remplir fidèlement leurs fonctions et d'en garder le secret. Cf. Bernard Gui, *Practica*, p. 61. Ils devenaient d'ailleurs de véritables officiers de l'Inquisition et jouissaient de tous les privilèges attachés à ce titre.

Les fonctions du notaire étaient très importantes. C'est lui qui « recueillait par écrit les interrogatoires des accusés et les dépositions des témoins, ainsi que les autres actes de la procédure et dressait tous les registres, originaux et copies. Il assistait à la question, constatait la manière dont elle était administrée et recueillait la confirmation de leurs aveux, lorsqu'ils les renouvelaient après avoir été déliés de la torture. Cf. Eymeric, part. III, *Instructio accuratissima circa quæstiones reorum*, p. 481. Il avait parfois un rôle plus important et pouvait être appelé à suppléer momentanément le juge. » Tanon, *op. cit.*, p. 198. Nous voyons un notaire de l'Inquisition de Carcassonne, Menet de Robécourt, à qui l'inquisiteur délègue le pouvoir « d'entendre et d'écrire en son absence et en l'absence de ses lieutenants, par manière d'information provisoire, les aveux et les dépositions en matière de foi. » Germain, *Une consultation inquisitoriale au XIV^e siècle*, dans *Mémoires de la Société archéologique de Montpellier*, t. IV, p. 336. Il est vrai que, si l'on en juge par les méfaits de cet officier, les notaires n'auraient guère été capables de remplir une fonction aussi délicate, Cf. Vidal, *Menet de Robécourt, commissaire de l'Inquisition de Carcassonne* (1320-1340), dans le *Moyen âge*, 1903.

4^e *Jurés, agents, geôliers*. — Au-dessous des notaires, divers officiers sont attachés au tribunal d'inquisition soit de façon permanente, soit à titre provisoire. Il semble qu'on les désigne par le qualificatif général de *jurati*, « assermentés ». Les sergents d'armes (*servientes*), les messagers *(nuntii)*, les espions *(exploratores)* et les geôliers (*carcerarii*) sont des *jurati*, car tous ont prêté le serment général.

Les sergents ou hommes d'armes étaient chargés de la capture et de la garde des hérétiques, en même temps qu'ils constituaient l'escorte de l'inquisiteur. Les inquisiteurs de France s'entouraient de sergents ou familiers, « quoi qu'il semble que ce soit en Italie que ces servants de l'Inquisition se soient surtout multipliés. Innocent IV, dans une lettre aux inqui-

siteurs du midi (14 mai 1239), *Cum a quibusdam*, se plaint de leur nombre excessif ainsi que de celui des scribes de l'office et des exactions qu'ils commettaient. Une lettre adressée par l'archevêque d'Embrun en qualité de nonce apostolique à l'inquisiteur de Florence, nous donne une idée approximative du nombre normal d'officiers de tout ordre que comportait une circonscription inquisitoriale de moyenne étendue. Il lui accorde deux notaires, deux geôliers, et douze autres auxiliaires, tant officiers que familiers, *duodecim alios inter officiales et familiares et non ultra*. Lettre du 2 mai 1282, dans Dont, *Appendice*, t. I, p. 572. Clément V recommandait aux inquisiteurs, au concile de Vienne de 1311, *Clementinæ*, l. V, tit. III, c. 2, *Nolentes*, de ne pas abuser de leur droit d'accorder le port d'armes et de n'avoir que les officiers qui leur seraient nécessaires. » Tanon, *op. cit.*, p. 199-200.

Pour débusquer les hérétiques réfugiés en terre étrangère ou dans un autre juridiction territoriale, les inquisiteurs employaient volontiers des espions. On pourrait citer un certain nombre de ces officiers subalternes. « Le modèle du genre, c'est le limier Arnaud Sicret, d'Ax, qui se met au service du tribunal de Pamiers et fouille la moitié de l'Espagne dans l'espoir d'y saisir des cathares fugitifs. Lorsqu'il a trouvé une bonne piste, il retourne à Pamiers, se fait délivrer un mandat régulier par Jacques Fournier, reçoit de l'argent et, ce qui est plus grave, l'autorisation de passer pour un « croyant » des hérétiques et de fréquenter leurs conventicules. Il ne tarde pas à se rendre maître du (cathare) Guillem Bélibarte et de presque toute sa bande. Quand son œuvre est terminée, il reçoit les félicitations chaleureuses des trois inquisiteurs Bernard Gui, Jean de Beaune et Jacques Fournier. » Vidal, *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers*, p. 151-152, avec les références.

Les *geôliers* étaient des personnages dont la responsabilité s'aggravait suivant l'importance des *murs* ou prisons dont ils avaient la garde. A Pamiers, le *mur* des Allemands était surveillé par un geôlier en chef, *custos muri*, qui avait sous ses ordres plusieurs gardiens, *carcerarii*, et leurs femmes. « Celles-ci concouraient avec leurs maris à la garde des détenus et plus spécialement sans doute à celle des prisonnières. On les voit assister, en outre, comme témoins aux différentes formalités judiciaires dont la prison peut être le théâtre. » Tanon, *op. cit.*, p. 200; Cf. Molinier, *Études*, p. 123 et note 7; Vidal, *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers*, p. 110-111.

En raison de leurs relations constantes avec les prisonniers, les geôliers avaient de grandes facilités pour adoucir ou aggraver, dans les détails de la vie quotidienne, le sort des condamnés. Les faveurs qu'ils leur accordaient étaient parfois une source illicite de profits. De là un grand relâchement dans le régime intérieur des prisons. C'est un état contre lequel proteste une lettre de Jean Galand, inquisiteur de Carcassonne en 1282. Doat, t. XXXII, fol. 125; Douais, *Documents*, t. I, p. CLXXXIX; cf. l'enquête faite par les cardinaux Bérenger de Frédal et Taillefer de la Chapelle, Douais, *Documents*, t. II, p. 304-349. Dans son règlement sur l'entente et la collaboration de l'ordinaire et de l'inquisiteur délégué, Clément V essaie de prévenir ces abus, en autorisant l'établissement de deux geôliers indépendants pour chaque mur, l'un à la nomination de l'inquisiteur, l'autre à la nomination de l'évêque, *Clementinæ*, l. V, tit. III, c. 1-2. Mais, s'il faut en croire Eymeric, *Directorium*, part. III, q. LIX, p. 587, ces prescriptions, qui présentaient des difficultés dans la pratique, ne furent guère observées.

III. Les justiciables. — 1° *Les néo-manichéens ou cathares.* — L'hérésie particulière contre laquelle l'Inquisition fut primitivement instituée paraît se rattacher au manichéisme oriental par les pauliciens et les bogomiles, qui professaient sur l'origine des êtres la théorie dualiste. Au X^e^ siècle, l'impératrice Théodora, voulant se débarrasser des pauliciens, en avait fait massacrer une centaine de mille. Cf. Dœllinger, *Beiträge*, t. I, p. 13. L'empereur Alexis Commène (vers 1118) persécuta pareillement les bogomiles (ou amis de Dieu). Voir t. II, col. 927-930. Mais nombre des membres des deux sectes prirent, par la Bulgarie, la route de l'Occident, où ils trouvèrent un refuge et firent souche. Cf. Dœllinger, *Beiträge*, t. I, p. 51-55.

Au XII^e^ siècle, on les trouve un peu partout en Lombardie et en France. En 1167, ils tinrent un concile à Saint-Félix de Caraman, dans le voisinage de Toulouse, sous la présidence d'un de leurs chefs, le pape ou tout simplement l'évêque Nikéta ou Niquinta, venu de Constantinople. D'autres évêques de la secte siégèrent auprès de lui : Marc chargé de toutes les églises de Lombardie, de Toscane et de la Marche de Trévise; Robert de Sperone, qui dirigeait une église du Nord; Sicard Cellerier, évêque de l'église d'Albi. On pourvut de chefs quelques autres communautés ; Bernard Raymond fut nommé évêque de Toulouse, Guiraud Mercier, évêque de Carcassonne, et Raymond de Casalis, évêque du Val d'Aran, au diocèse de Comminges. Une telle organisation marque un développement considérable de la secte en Occident. *Historiens des Gaules*, t. XIV, p. 448.

Aux environs de l'an 1200, ses progrès sont plus effrayants encore. Un évêque cathare converti, Bonacursus, écrivait vers 1190 : « Ne voyons-nous pas les villes, les bourgs, les châteaux remplis de ces faux prophètes? » *Manifestatio hæresis catharorum*, *P. L.*, t. CCIV, col. 778. Et d'après Césaire d'Heisterbach, *Dialogi*, Anvers, 1604, p. 289, le catharisme comptait un peu plus tard des partisans dans près d'un millier de villes plus spécialement dans le nord de l'Italie et dans le midi de la France. En Languedoc, le nombre des « parfaits » s'élevait à sept ou huit cents, et il faudrait, semble-t-il, Dœllinger, *Beiträge*, t. I, p. 212-213, multiplier ce chiffre par vingt ou même plus, pour obtenir approximativement le nombre des membres de la secte ou simples « croyants ».

En Italie, ils portent différents noms : concoréziens et bagnolais, etc., du nom des villes qu'ils occupent; à Milan, on les confond avec les patarins; de là ces *patareni* que signalent les constitutions de Frédéric II; enfin dans les speronistes il est facile de reconnaître les disciples de l'évêque cathare Sperone. En France, bien qu'il semble que le centre du catharisme ait été Toulouse, et non Albi, on les appela communément *albigeois*, voir Albigeois, ou encore *bulgares*, à cause de leur provenance : d'où *boulgres*, *bougres*, qualification qui fut étendue à tous les hérétiques du XIII^e^ siècle.

M. Vernet, voir Cathares t. II, col. 1993 sq. n'a donné qu'une indication très sommaire de leur doctrine. Pour plus de détails, il conviendrait de lire Jean Guiraud. *La morale des albigeois* et le « *Consolamentum* » *ou initiation cathare*, dans *Questions d'histoire et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1906, ou Vacandard *L'hérésie cathare*, dans l'*Inquisition*, 5^e^ édit., Paris, 1914. Si l'on veut comprendre le zèle et l'outrance avec lesquels l'Église et l'État poursuivirent la secte, il importe de connaître ses pratiques à la fois antireligieuses et antisociales. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 229-230. Nous insisterons surtout sur leur théorie antimatrimoniale et sur leur initiation à l'état de « parfaits ».

Le commerce de l'homme avec la femme est chose damnable, disaient-ils, c'est en cela que consistait la faute de nos premiers parents. Le fruit qui leur fut défendu, enseignait à Toulouse Pierre Garsias, ce fut tout simplement le plaisir de la chair, Dœllinger, *Bei-*

träge, t. I, *Dokumente*, p. 34; cf. p. 88 et 612. Aussi le mariage est-il une abomination. L'un de ses effets n'est-il pas la procréation des enfants? Or la propagation de l'espèce humaine, par le moyen des corps, constitue une œuvre diabolique. Une femme enceinte est une femme qui a le diable au corps. « Priez Dieu, disait une « parfaite » à la femme d'un marchand de bois de Toulouse, qu'il vous délivre du démon que vous avez dans le ventre. » Dœllinger, *ibid.*, p. 35. Cf. ms. *609* de la bibliothèque de Toulouse, fol. 230. Le plus grand malheur qui pouvait arriver à une femme était de mourir enceinte : les hérétiques déclaraient nettement *quod si decederet prægnans, non posset salvari*, parce qu'elle mourait sous la puissance de Satan. Doat, t. XXII, p. 57. Le mariage, qui rend possible un tel état, doit être réprouvé, et il n'y a pas de terme assez fort pour marquer cette réprobation : « Le mariage est un concubinat légal » *matrimonium est meretricium : matrimonium est lupanar.* Dœllinger, *ibid.*, p. 40, 156; ms. *609* de Toulouse, fol. 41 et 64; cf. Bernard Gui, *Practica*, édit. Douais, p. 130. Dans leur aversion pour le mariage les cathares vont jusqu'à lui préférer le libertinage déclaré. « Avoir un commerce avec une épouse, disaient-ils, est pire que de l'avoir avec une autre femme. » Et pour justifier ce paradoxe, ils faisaient remarquer qu'il était facile de rompre avec une étrangère, tandis que le mariage semblait lier l'un à l'autre l'époux et l'épouse et les autorisait à commettre le péché sans honte ni vergogne *quia magis publice et sine verecundia peccatum fiebat.* Dœllinger, *ibid.*, t. II, p. 23; cf. p. 156.

Il faut reconnaître pourtant que les cathares n'appliquaient pas avec une égale rigueur leur théorie à tous les membres de la secte. Ils distinguaient entre les simples « croyants » et les « parfaits ». Les « croyants », qui étaient initiés par la « convenenza », n'étaient pas astreints absolument au célibat. Mais lorsqu'ils avaient reçu le *consolamentum*, force leur était de renoncer aux œuvres du mariage. Le *consolamentum* était le vrai baptême spirituel des cathares. On en peut voir les rites dans Clédat. *Le Nouveau Testament traduit au XIII^e siècle en langue provençale, suivi d'un rituel cathare.* Paris, 1888, p. XI sq. Un Ancien imposait les mains au candidat et disait : « Père saint, recevez votre serviteur dans votre justice et envoyez votre grâce et votre esprit sur lui. » Le candidat s'engageait à suivre exactement les prescriptions morales de la secte : « Je promets de me rendre à Dieu et à l'Évangile, de ne jamais mentir ni faire serment, de ne plus toucher à une femme, de ne tuer aucun animal et de ne manger ni viande, ni œufs, ni laitage, de ne me nourrir que de végétaux et de poisson; de ne rien faire sans dire l'oraison dominicale, de ne voyager ni passer la nuit sans compagnon; et si je tombe entre les mains de mes ennemis et suis séparé de mon frère, de m'abstenir au moins trois jours de nourriture, de ne jamais dormir que vêtu, enfin de ne jamais trahir ma foi devant n'importe quelle menace de mort. » Sacconi, *Summa de catharis*, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, p. 1776 sq.

Ces engagements étaient si rigoureux que peu d'hommes étaient capables de les tenir. Les « croyants » qui demandaient le *consolamentum* au cours d'une maladie, étaient généralement suspects de les violer s'ils venaient à guérir. Aussi, pour prévenir toute rechute, les engageait-on fortement à assurer leur salut par l'*endura*. L'*endura* était un suicide volontaire. On en connaît deux formes appliquées aux malades, l'asphyxie et le jeûne; le candidat à la mort est interrogé sur le titre qu'il préfère, celui de martyr ou celui de confesseur. Lorsqu'il choisit le martyre, on lui pose un mouchoir ou un coussin sur la bouche jusqu'à ce que l'étouffement s'ensuive. Si l'état de confesseur lui semble préférable, on se borne à lui supprimer toute nourriture, afin qu'il meure de faim. Dœllinger, *op. cit.*, t. II, p. 373 (ce texte est emprunté à la *Summa de catharis* de Sacconi); cf. p. 271, 370. Voir des exemples dans Vacandard, *L'Inquisition*, p. 116-117. Lorsque, vers le milieu du XII^e siècle, la coutume s'introduisit de « consoler » ou « hérétiquer » même les enfants, les sectaires eurent souvent la barbarie de les mettre en *endura*. On se serait cru revenu, dit un historien, au temps odieux où des mères dénaturées offraient à Moloch le fruit de leurs entrailles. Dœllinger, *op. cit.*, t. I, p. 222; cf. p. 193. Il pouvait arriver que les parents des « consolés » opposassent une résistance plus ou moins ouverte au désir cruel des « parfaits ». En pareil cas, ceux-ci s'installaient auprès des malades et veillaient à ce que leurs prescriptions homicides fussent ponctuellement observées. Cas fréquent dans les Actes de l'Inquisition de Carcassonne, dit Dœllinger, *op. cit.*, t. I, p. 225, note 1.

Le plus souvent, à vrai dire, les hérétiques se condamnaient de leur plein gré à l'*endura*. Exemples dans Vacandard, *L'Inquisition*, p. 118-119. Certains cathares avaient recours à d'autres moyens de suicide non moins horribles. Une Toulousaine, du nom de Guillemette, commença d'abord par se soumettre à de fréquentes saignées, puis elle essaya de s'affaiblir davantage en prenant des bains prolongés, elle absorba enfin certaines substances vénéneuses, et comme la mort tardait à venir, elle avala du verre pilé pour se perforer les entrailles, ms. *609* de Toulouse, fol. 33. Une autre se fit ouvrir les veines dans un bain. *Ibid.*, fol. 70. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 224-225.

De telles pratiques, sans doute, étaient exceptionnelles dans la secte. Mais l'*endura* y sévissait fréquemment, au moins dans le Languedoc. Cf. Molinier, *L'endura*, p. 293-294. Et tout compte fait, dit un historien grave, pour qui sait lire les Actes des tribunaux d'Inquisition de Toulouse et de Carcassonne, il n'y a pas de doute que l'*endura*, volontaire ou forcée, a fait plus de victimes que le bûcher de l'Inquisition. Dœllinger, *op. cit.*, t. I, p. 226. Voir les cas d'*endura* cités par Dœllinger, *ibid.*, t. II, p. 20, 24, 25, 26, 37, 136, 138, 139, 141, 142, 147, 157, 205, 234, 238, 239, 242, 248, 250, 271, 295, 370, 373. Cf. Molinier, *L'endura* p. 288.

Les cathares faisaient donc courir à l'État et à la société, aussi bien qu'à l'Église, un péril grave. Ils relevaient de ce chef, plus peut-être que tous les hérétiques contemporains, du tribunal de l'Inquisition.

2° *Les vaudois.* — L'an 1173, nous dit le *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, édit. Cartellieri, Paris, 1909, p. 20-22, un riche marchand de Lyon, Pierre Valdo, subitement touché de la grâce, distribuait ses richesses aux pauvres et groupait autour de lui quelques hommes épris de perfection, qui voulaient vivre de la vie du Christ et des apôtres. Les vaudois étaient nés. Mais, au lieu de rester dans les limites de la pauvreté évangélique, selon la doctrine de l'Église, ils s'émancipèrent bientôt, et prirent peu à peu l'aspect d'une secte hérétique. Les conciles de Vérone (1184) et de Latran (1215) les excommunient. Des missions vaudoises ne s'en organisent pas moins en Provence et en Lombardie. Etienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, p. 292-293. Une scission éclate à l'intérieur de la secte; mais séparés ou unis les pauvres lombards et les pauvres de Lyon, continuent activement leur propagande. Des missionnaires s'en vont en Alsace, en Bohême, en Autriche, en Bavière jusqu'en Poméranie. Cf. Haupt, *Deutschböhmische Waldenser*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIV; Wattenbach, *Ueber die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg*, Berlin, 1880. Au XIV^e siècle c'est surtout dans les vallées du Piémont et du Brian-

çonnais qu'on signale leurs groupements. Cf. Jean Marx, *L'Inquisition en Dauphiné*, p. 7-27. On n'en rencontre que très peu en Languedoc. Cf. Vidal, *Le tribunal d'Inquisition à Pamiers*, p. 129-135.

L'inquisiteur David d'Augsbourg, auteur d'un traité contre les vaudois, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. v, col. 1779, dit avec raison que leur première et fondamentale hérésie consiste dans le mépris de la puissance de l'Église. A l'origine leur hiérarchie était constituée par l'évêque, le prêtre et le diacre qui remplissaient les fonctions ecclésiastiques. L'évêque ou « majoral » exerçait le pouvoir des apôtres, en dépit du pape. Plus tard, ce fut le « barbe » (mot usité avec le sens d'*oncle* dans tout le nord de l'Italie et qui est devenu pour les missionnaires vaudois un prédicat d'honneur, avec le sens d'homme vénérable, cf. Comba, *Histoire des vaudois*, Paris et Florence, 1901, p. 585), ce fut le « barbe » qui devint le missionnaire et le ministre par excellence de la Vaudoisie. Dans ce système, l'autorité du pape est nulle. Aussi bien l'Église romaine est devenue une Babylone nouvelle. Les prêtres ont cessé d'observer la vérité de l'Évangile et la pauvreté apostolique, ils ont perdu leur autorité parce qu'ils ont perdu leur sainteté. C'est par la sainteté de leur vie que le « majoral » et le « barbe » sont puissants. C'est parmi eux qu'il faut chercher l'Église de Dieu, puisqu'ils mènent la vie des apôtres. Ils ont toute puissance de lier et de délier, car la puissance du confesseur est en raison de sa sainteté. Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, p. 297; Bernard Gui, *Practica*, p. 247. Ni les foudres, ni les censures de l'Église romaine ne sont donc à craindre. Dieu seul a le pouvoir d'excommunier et Dieu n'excommunie pas ses saints.

Les vaudois attaquent avec une particulière violence la doctrine catholique du purgatoire et les pratiques qui en dérivent. Les messes pour les défunts sont inutiles; inutile aussi l'intercession des saints. Toute une partie du culte catholique se trouve dès lors sans objet. C'est Dieu qu'il faut prier et non les saints, ni même la Vierge, car ils n'entendent pas nos oraisons, et ne sauraient nous aider : les chants religieux sont superflus, les églises n'ont pas de raison d'être : on peut aussi bien prier dans une étable. Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, p. 296-297; Jean Marx, *L'Inquisition en Dauphiné*, p. 20-22. Cependant, dans la pratique, les vaudois se mêlaient volontiers aux fidèles et suivaient leurs exercices religieux, de peur d'être traités en hérétiques.

Bien qu'ils considérassent le serment comme un péché, ils y avaient recours en cas de danger grave, pour ne pas faire suspecter leur religion : *jura, perjura, secretum prodere noli*. Ils s'élevaient contre la justice séculière qui exigeait le serment et édictait la peine de mort; ils réprouvaient également la guerre et les croisades, en vertu des principes de l'Évangile. Dénoncer aux tribunaux un des maîtres de la secte et l'exposer ainsi à une condamnation capitale, c'était commettre un crime et un péché contre le Saint-Esprit. Étienne de Bourbon, *loc. cit.*; Bernard Gui, *Practica*, p. 245; Jean Marx, *op. cit.*, p. 22.

La morale des vaudois s'achève en quelques autres préceptes : mal faire et causer du tort à son prochain est un péché; on doit respecter le mariage et éviter le faux témoignage. Bernard Gui, *Practica*, p. 246-247.

Les sacrements d'eucharistie et de pénitence sont appropriés à l'usage de la secte. Les vaudois ne nient pas la transsubstantiation, mais ils estiment que la consécration peut être opérée par tout homme juste qui prononce les paroles rituelles. Les fidèles se confessent aux évêques et aux prêtres, plus tard aux barbes, qui leur imposent pour pénitence des jeûnes et la récitation d'un certain nombre de *Pater*. Cf. Jean Marx, *loc. cit.*, et Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 132-134. Le *Pater* est la grande prière des vaudois. Ils ont coutume de la réciter cinquante fois à genoux avant de prendre leur nourriture et autant de fois en se levant de table. Bernard Gui, *Practica*, p. 249.

On leur a reproché leur hypocrisie et on a prétendu qu'à certaine date au moins, ils se réunissaient dans des synagogues et se livraient à la débauche. Mais cette accusation ne repose sur aucun document digne de foi. Cf. Jean Marx, *op. cit.*, p. 24-27. En réalité, sauf sur les points de doctrine qui les faisaient verser dans l'hérésie et la révolte contre l'Église, ils s'adonnaient à la pratique des vertus chrétiennes. C'est avec une grande conviction que les vaudois du Dauphiné déclaraient encore à la fin du XV^e^ siècle (1488) : « Nous sommes de fidèles serviteurs du roi et de véritables chrétiens. Nous ne voulons pas imiter ceux qui foulent aux pieds l'Évangile et ont abandonné les traditions apostoliques... Ce que nous recherchons, c'est la pauvreté et l'innocence qui ont présidé à l'établissement et aux premiers développements de la foi orthodoxe. » Jules Chevalier, *Mémoire historique sur les hérésies en Dauphiné avant le XVI^e^ siècle*, Valence, 1890, p. 85. Tout n'est pas faux dans ces déclarations. Mais les sectaires oubliaient de révéler les articles secrets de leur croyance qui les rendaient justiciables de l'Inquisition. Pour une bibliographie plus complète du sujet, voir Jean Marx, *op. cit.*, p. XVIII-XXIII.

3° *Les Juifs, les apostats et les excommuniés.* — Les Juifs, comme tels, ne relevaient pas de l'Inquisition. L'observation de leurs rites était autorisée par l'Église. Cf. Eymeric, *Directorium*, part. II, q. XLVI, p. 355. Mais il leur était interdit de faire du prosélytisme. Les chrétiens qu'ils auraient amenés au judaïsme tombaient nécessairement sous la juridiction des inquisiteurs. *Sexte*, l. V, tit. II, c. 13. Les juifs convertis qui apostasiaient et retournaient à la loi de Moïse subissaient la même règle. Divers papes du XIII^e^ siècle, Clément IV, Grégoire X, Nicolas III et Nicolas IV, soumirent cette nouvelle catégorie de coupables à l'Inquisition. Potthast, *Regesta*, n. 20 081, 20 082, 20 095, 20 720, 20 724, 20 798; Doat, t. XXXVII, fol. 191; Langlois, *Registres de Nicolas IV*, n. 322. Et les papes du XIV^e^ imitèrent leurs prédécesseurs : Benoît XII, par exemple, pourvoit de sa recommandation les émissaires de l'Inquisiteur de Provence chargés de débusquer un apostat judaïsant, en Savoie et en Dauphiné, Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française au XIV^e^ siècle*, p. 258, n. 171 *bis*; Innocent VI (1359) donne des lettres du même genre à un inquisiteur qui va rechercher des coupables de cette espèce jusque dans l'Aragon et la Castille. *Ibid.*, n. 224-229. Voir d'autres exemples cités par Vidal, *ibid.*, p. XLIV.

Cependant la juridiction contre les juifs demeura souvent indécise, dans la pratique, entre les inquisiteurs et les évêques ou même les juges civils. Au XIII^e^ siècle, aussi bien qu'au XIV^e^, tous ces juges paraissent avoir exercé une action concurrente en matière de judaïsme. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 244-245. Certaines formules de la *Practica* de Bernard Gui font penser que, si un inquisiteur citait les Juifs à son tribunal, c'était en vertu d'une commission spéciale. *Nos talis, inquisitor hæreticæ pravitatis ac perfidiæ judæorum in regno Franciæ per sedem apostolicam deputatus.* Formules, 1, 4, 13, de la II^e^ partie de la *Practica*; cf. Tanon, *op. cit.*, p. 245-246. Ce privilège fut même ôté aux tribunaux d'inquisition par Clément VII. Les juifs des provinces de Sens, de Reims, de Rouen et de Lyon, s'étant plaints des mauvais traitements que les inquisiteurs leur faisaient subir, le pape décida que les causes des israélites seraient à l'avenir portées et traitées devant les curies épiscopales, suivant les prescriptions de

droit commun. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française*, n. 318, p. 450; Cf. p. XLIV-XLV.

Le fait de ne tenir aucun compte de l'excommunication encourue pour un manquement disciplinaire ne constitua sûrement un crime contre la foi qu'à partir du concile de Trente. Sess. XXV, *De reformat*, c. III. Mais, bien avant cette date, papes, conciles et inquisiteurs inclinèrent à considérer comme suspects d'hérésie les excommuniés contumaces. Boniface VIII pressait, en 1294, l'inquisiteur de Carcassonne de poursuivre les magistrats de Béziers, qui ne faisaient aucun cas des foudres de l'Église. *Histoire du Languedoc*, t. X, p. 199-200. Les conciles de Reims de 1301 et 1303 ordonnèrent la punition des excommuniés comme hérétiques après deux années de contumace. Frédéricq, *Corpus*, t. I, p. 150. En 1398, Benoît XIII prescrivit des mesures semblables contre certains paroissiens de Marteau, au diocèse de Besançon, qui se trouvaient depuis fort longtemps sous le coup de censures dont ils refusaient de solliciter l'absolution. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française du XIV^e siècle*, n. 329, p. 469. L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis abonda dans ce sens et traita en hérétique Jean de Pecquigny, commissaire royal, excommunié pour obstruction au Saint-Office. Cf. Vidal, *ibid.*, n. 4 et note 1, p. 13-15. Nicolas Eymeric rédigea en formules dans son *Directorium* la théorie de la contumace : quand un excommunié, quelle que fût la cause de la censure qui le frappait, ne se faisait pas absoudre dans l'année, il se trouvait atteint, par le fait même, d'un léger soupçon d'hérésie et pouvait dès lors être cité devant un juge d'église. S'il ne se rend pas à cette seconde citation, il rentre dans la catégorie des excommuniés pour cause d'hérésie, et, passé un an, il doit être poursuivi et condamné comme hérétique véritable. Le soupçon léger qui l'atteignait d'abord par suite de sa première excommunication se transformait, par la seconde, en un soupçon véhément et même en un soupçon violent d'hérésie qui le rendait justiciable de l'Inquisition. Eymeric, part. II, q. XLVII, p. 360-361.

4° *Spirituels, béguins et béguines, béghards, faux apôtres.* — Parmi les membres de l'ordre de saint François une division éclata, dès le milieu du XIII^e siècle, au sujet de la pratique de la pauvreté. Victimes des théories idéalistes de Joachim de Flore et de Jean d'Olive, les *spirituels* et leurs adeptes du tiers ordre séculier, les *béguins*, rêvèrent non seulement de pratiquer la pauvreté absolue, mais encore de l'imposer comme règle à l'universalité des chrétiens. Suivant eux, l'ère du Christ avait pris fin, pour faire place au règne du Saint-Esprit et à l'ascétisme monacal : l'Église corrompue des clercs, des évêques et du pape allait avoir le sort de Babylone. Nous n'avons pas à entrer dans le détail de ces théories. Cf. Ehrle, *Les spirituels*, dans *Archiv für Literatur une Kirchengeschichte*, 1888, t. IV, p. 1; *Pierre Jean d'Olive et ses écrits*, *ibid.*, t. III, p. 409, 552. Voir BÉGHARDS, BÉGUINES HÉTÉRODOXES, t. II, col. 528 sq. En pratique, elles jetèrent le trouble dans les monastères franciscains. Les zélateurs se développèrent en Italie et dans le midi de la France, surtout à Narbonne et à Béziers, où le saint et le théoricien du groupe, Pierre Jean d'Olive, avait vécu. Dès qu'ils se sentirent en nombre, ils chassèrent des couvents de ces deux villes les frères de la communauté et essayèrent de former une congrégation indépendante.

A la demande des supérieurs franciscains, le pape Jean XXII entreprit d'arrêter ces essais de schisme. Le 17 février 1317, il ordonna aux inquisiteurs du Languedoc de traiter désormais comme hérétiques tous les exaltés, quelque nom qu'ils se donnassent : *fraticelles, frères de la pauvre vie, bizoches* ou *béguins*. Doat, t. XXXIV, fol. 147. En conséquence, des arrestations eurent lieu où furent compris le fameux Bernard Délicieux et soixante-quatre de ses amis; plusieurs exécutions s'ensuivirent le 7 mai 1318. Cf. *Historia septem tribulationum*, dans *Archiv für Literatur*, 1868, p. 142-149; *Histoire du Languedoc*, t. IX, p. 198-199, 390, 396-397.

La déroute des spirituels du premier ordre entraîna celle de leurs adhérents, les frères et les sœurs du tiers ordre, *béguins* et *béguines*. Le 13 décembre 1317, Jean XXII supprima leur prétendue congrégation et les dénonça à l'attention des inquisiteurs. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française*, n. 16, p. 39-40. Sans doute, tout n'était pas à rejeter dans les œuvres de ces âmes éprises de perfection. L'Église avait encouragé le tiers ordre et les congrégations de béguines. *Clémentines*, l. V, tit. III, c. 2. Et Jean XXII prit soin d'établir une distinction entre les âmes vraiment pieuses et celles qu'une fausse exaltation jetait en dehors des règles. Défense fut signifiée aux inquisiteurs de molester les béguines non suspectes d'hérésie; mais ordre fut plus d'une fois renouvelé de poursuivre sans relâche béguins et béguines vraiment coupables. Vidal, *ibid.*, p. LIII-LIV.

Aussi bien le schisme franciscain finissait par prendre un caractère doctrinal qui mettait la foi en péril. Les spirituels avaient toujours proclamé qu'en exigeant l'application stricte de la règle séraphique, ils ne faisaient que demander la pratique de la pauvreté absolue, telle que l'avaient observée le Christ et les apôtres. Et c'était là leur position dogmatique : le Christ et les apôtres n'ont rien possédé en commun ni individuellement; donc la pauvreté rigoureuse est une loi de l'Évangile. La bulle de Nicolas III, *Exiit qui seminat* (1279), *Sexte*, l. V, tit. XII, c. 3, ne justifie-t-elle pas cette interprétation, en déclarant que saint François et ses disciples ne font que se conformer à l'exemple du Christ et des apôtres? Jean XXII coupa court à ces théories subversives, en fulminant la constitution *Cum inter nonnullas* (12 novembre 1323), où il condamne comme hérétique la doctrine qui prétendait que le Christ et les siens n'avaient rien possédé en commun ni en particulier. *Extravagantes Joannis XXII*, tit. XVI, c. 4; Cf. Göller, *Die Publikation der Extravagante « Cum inter nonnullos » Johannis XXII*, dans *Römische Quartalschrift*, 1908, t. XXII, p. 143-146. Cette bulle déchaîna une violente tempête, qui faillit même compromettre l'unité de l'Église. Un certain nombre de frères mineurs se soumirent : les dissidents allèrent grossir les recrues du tribunal de l'Inquisition. Voir des exemples dans Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française*, p. LV-LVI.

Les faux apôtres de l'Italie, parmi lesquels on distingue le fameux Dolcino, formaient une branche de réformistes à peu près semblable à celle des fratricelles. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 87-92.

Il ne faudrait pas confondre avec les béguins provençaux la secte des béghards que condamne le pape Urbain V, 3 septembre 1365. Vidal, *ibid.*, n. 257-375. Les béghards étaient de provenance allemande. Cf. Lea, *Histoire de l'Inquisition*, t. II, p. 419-423, 441-450, 462-464. Urbain V ordonna aux évêques de France de les poursuivre. Le roi Charles V seconda l'œuvre des inquisiteurs, et le pape Grégoire XI le félicita de son zèle. Vidal, *ibid.*, p. 276, 396.

D'autres sectes à peu près semblables prirent le nom de turlupins et de lollards et virent leurs adeptes aux prises avec l'Inquisition, notamment dans le nord. En 1373, turlupins et lollards de Paris demandent en foule à être réconciliés avec l'Église. Cf. bulle de Grégoire XI dans Vidal, *ibid.*, n. 174, p. 393; cf. p. 376, note 1.

5° *Les sorciers.* — La sorcellerie n'a pas donné d'abord à l'Église les mêmes alarmes que l'hérésie. Le concile de Valence de 1248, qui s'occupe des sorciers

et des sacrilèges, ne les traite pas encore comme des hérétiques. Il ne distingue pas entre eux et les livre tous à l'évêque, qui ne les condamne, même impénitents, qu'à la prison ou à une autre peine plus légère, can. 12. Hardouin, *Concilia*, t. VII, col. 427.

Cependant la sorcellerie offrait plusieurs formes plus ou moins graves : la divination, la magie, le sortilège, l'alchimie, surtout le culte des démons et les pactes démoniaques qui s'accomplissaient dans le sabbat. Sur l'évolution de la sorcellerie, voir en particulier J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess in Mittelalter*, Munich et Leipzig, 1900. Alexandre IV formula en 1264, *Quod super nonnullis*, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 388; *Sexte*, l. V, tit. II, c. 8, sect. IV, la distinction fondamentale entre les sortilèges simples et les sortilèges à « saveur hérétique », *quæ saperent hæresim :* les sortilèges simples restaient du ressort des curies diocésaines; mais les pratiques qui sentaient manifestement l'hérésie relevaient des tribunaux de l'Inquisition. On s'en tint pendant quelque temps à cette distinction, sauf à se disputer pour savoir si les sortilèges avaient ou n'avaient pas une *saveur hérétique*. Nicolas V trancha la question en déclarant, août 1451, Ripoll, *op. cit.*, t. III, p. 301, que les devins seraient désormais de la compétence de l'Inquisition alors même qu'ils ne sentiraient pas l'hérésie. Les chiromanciens, les astrologues et tous les simples devins furent dès lors assimilés aux démonomanes et aux habitués du sabbat. Les inventions bizarres des sorciers, accréditées par l'imagination des juges au moins autant que par la superstition populaire, finirent par absorber l'attention des inquisiteurs. La bulle d'Innocent VIII, du 5 décembre 1484, *Summis desiderantes*, dans Eymeric, édit. Pegna, p. 83, fut le point de départ de traités doctrinaux sur la recherche et la punition des démonologues qui renouvelèrent la matière inquisitoriale. Cf. les bulles *Honestis* (Léon X, 15 février 1521); *Dudum* (Adrien VI, 20 juillet 1522); *Cæli et terræ* (Sixte V, 5 janvier 1586), dans Eymeric, *loc. cit.*, p. 99, 105 et 142.

Il faut remarquer cependant que, en dépit des décisions papales, la répression de la sorcellerie fut exercée presque toujours concurremment par les inquisiteurs, par les évêques et par la justice laïque. Ce furent surtout les évêques qui réprimèrent si violemment au XVe siècle la *vauderie* d'Arras, où fourmillent les sorciers. Frédéricq, *Corpus*, t. I, p. 345 sq. Beaumanoir a beau écrire que la sorcellerie relève des tribunaux d'Église : « Si autre cas de quoi la connaissance appartient à sainte Église, si est de sorcerie, car li sorciers et les sorcières si errent contre la foi, » *Coutumes de Beauvaisis*, c. XI, la juridiction laïque revendique elle-même et obtient, notamment à Paris, à la fin du XIVe siècle la connaissance des sorciers. Le registre criminel du Châtelet, de 1390 à 1393, publié par Duplès-Agier, en fournit de curieux exemples. La justice laïque émit même des prétentions beaucoup plus hardies; elle entendit reprendre à son compte les procès de sorcellerie déjà clos par l'Inquisition ecclésiastique. Des cas de ce genre sont nombreux, en Dauphiné, au cours du XVe siècle. Cf. Jean Marx, *L'Inquisition en Dauphiné*, p. 131.

Les malheureux accusés de sortilèges ne gagnèrent rien à ces empiétements de la justice séculière; car, tandis qu'en général, à la faveur de leur repentance, sous le régime épiscopal et inquisitorial ils n'étaient condamnés qu'à la prison, ils furent invariablement punis de mort par les tribunaux laïques. Cf. Jean Marx, *loc. cit.*, et Tanon, *op. cit.*, p. 250.

Un exemple fera comprendre comment les sorciers se trouvèrent justiciables à la fois du tribunal de l'Inquisition et de la cour civile. Le 15 octobre 1346, une sentence inquisitoriale est rendue à Exilles, en Dauphiné, par l'inquisiteur Pierre Faure, frère mineur, contre Thomas Bègue et quelques-uns de ses amis; la sentence *largo sensu* énumère, dans une première partie, les fautes avouées par les inculpés; après quoi, vient la sentence *stricto sensu*, qui vise en bloc les coupables. Or cette sentence est une formule d'absolution avec injonction de pénitences canoniques, jeûnes pèlerinages. Cependant, malgré l'absolution de l'inquisiteur, le juge-mage du Briançonnais prononce une sentence plus grave, et cela le jour même où est rendu le jugement ecclésiastique, ce qui prouve que l'enquête préalable et l'instruction de l'affaire avaient été menées concurremment par les deux juridictions. Le procès inquisitorial n'avait relevé que quatre griefs; la cour-mage en relève quinze. En tête de la sentence se présentent les quatre titres que l'on trouve également dans les deux procès : 1° Thomas Bègue est entré en rapport avec le diable; 2° il a renié Dieu et marché sur la croix; 3° il a écouté les promesses du diable; 4° le diable lui a défendu de baiser la croix. Après quoi viennent les titres qui ne se rencontrent que dans le procès séculier : 5° il a fait des poudres magiques; 6° il a fait un usage criminel de ces poudres; 7° il a commis des maléfices et assassiné des enfants; 8° il est allé au sabbat; 9° il a jeté un sort au lait des vaches; 10° Il a fait périr un enfant; 11° il a fait avorter une vache; 12° il a commis plusieurs empoisonnements; 13° il a été complice d'autres empoisonnements; 14° il a commis encore d'autres meurtres; 15° il a participé à d'autres meurtres encore. Le juge civil le poursuit donc comme homicide et empoisonneur, mais aussi comme maléfique, apostat, devin, invocateur de démons et « feyturier » (sorcier), et le condamne à mort. J. Marx, *L'Inquisition en Dauphiné*, p. 132.

Par de telles sentences, remarque un historien, J. Marx, *ibid.*, p. 133, le tribunal séculier prenait conscience de son indépendance; « il suffisait et se suffisait à lui-même pour condamner et exterminer les sorciers. C'est ce qui nous explique que, dans le second quart du XVe siècle, un certain nombre de procès de sorciers aient été jugés par la cour-mage sans que mention soit faite de l'inquisiteur. »

Une autre remarque s'impose : si le nombre des condamnations à mort des sorciers a été si considérable au XVe siècle et plus tard, c'est aux tribunaux séculiers et non aux inquisiteurs qu'il faut attribuer cette sévérité. De ces exécutions, l'Inquisition n'est pas, à proprement parler, responsable

6° *Criminels de droit commun.* — A vrai dire, l'Inquisition fut aussi chargée d'instruire des procès sur des crimes de droit commun. Les gens de Marteau, dont l'obstination avait provoqué, nous l'avons vu, la sévérité de Benoît XIII, s'étaient rendus coupables d'adultère, d'inceste, de concubinage, pour lesquels ils se vantaient d'avoir l'impunité; le pontife voulut que l'inquisiteur et l'official réprimassent ces désordres. L'inquisiteur fut ainsi amené à s'occuper de délits qui n'étaient pas de sa compétence ordinaire, Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française*, n. 329, p. 469. Pons Fougeyron reçut pareillement d'Alexandre V un surcroît de facultés débordant la compétence ordinaire de l'Inquisition, contre des criminels de droit commun, notamment contre les usuriers. Vidal, *Ibid.*, n. 336, p. 487; cf. bulle de Grégoire XI, de 1375, *ibid.*, n. 300, p. 427. Au reste, Nicolas V remettra plus tard à Hugues Nègre (*Nigri*), inquisiteur en Languedoc et en Gascogne, le droit de punir non seulement le blasphème et la sorcellerie, mais encore les actes sacrilèges et les crimes contre nature. Ripoll, *op. cit.*, t. III, p. 301. « Les vrais hérétiques manquant, remarque un historien, l'Inquisition se rabattait sur les criminels qui pouvaient leur être assimilés. » Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française*, p. XLVIII.

IV. Procédure. — La mission de l'Inquisiteur est ainsi expliquée dans un lettre que Grégoire IX adresse, le 11 octobre 1231, à Conrad de Marbourg : « Lorsque vous arriverez dans une ville, vous convoquerez les prélats, le clergé et le peuple et vous ferez une solennelle prédication; puis vous vous adjoindrez quelques discrètes personnes et ferez avec un soin diligent votre enquête sur les hérétiques et les suspects. Ceux qui, après examen, seront reconnus coupables ou suspects d'hérésie devront promettre d'obéir absolument aux ordres de l'Église; sinon vous aurez à procéder contre eux suivant les statuts que nous avons récemment promulgués contre les hérétiques. » Küchenbecker, *Analecta Hassiaca*, t. III, p. 73. Nous avons là toute la procédure inquisitoriale : 1° tournée inquisitoriale; 2° prédication et temps de grâce; 3° enquête, qui comprend la dénonciation et la citation des suspects; 4° examen ou interrogatoire des accusés; 5° audition des témoins; 6° l'avocat; 7° la *vexation* qui comprend l'internement et 8° à partir d'Innocent IV, la torture; 9° la sentence publique dans un *sermo generalis* ou autodafé; 10° subsidiairement nous examinerons la question de l'appel au pape.

1° *Tournées inquisitoriales.* — A l'origine, les inquisiteurs entreprenaient des tournées dans les villes et villages où ils avaient quelque espoir de saisir des hérétiques et des suspects. Mais ces déplacements étaient extrêmement périlleux. Les hérétiques recouraient parfois à la violence pour échapper à la poursuite de leurs juges. Dans la nuit du 28 au 29 mai 1242, par exemple, l'inquisiteur Guillaume Arnault et le frère mineur Étienne de Saint-Tibéri furent assassinés au château d'Avignonet, avec leur notaire et leurs clercs. A partir de cette date, les tournées inquisitoriales se firent plus rares. Le concile de Narbonne de 1246 et Innocent IV, en 1247, autorisèrent les inquisiteurs à citer les suspects hors de leur résidence, dans des lieux qui paraîtraient commodes et sûrs, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 779; consultation de l'évêque de Narbonne, dans Tanon, *op. cit.*, p. 329, note 3. Les tournées inquisitoriales restèrent cependant l'une des formes normales de l'exercice de l'office. Nous en avons la preuve dans les formules mêmes que donne Eymeric pour le sermon général qui inaugurait les poursuites. *Directorium*, part. III, p. 408; cf. Martène et Durand, *Thesaurus*, t. V, col. 1811.

2° *Prédication et temps de grâce.* — Le premier devoir de l'inquisiteur était d'inviter, dans un sermon public, ceux qui se sentaient coupables d'hérésie, si légère que fût leur faute, à se présenter devant lui spontanément, dans un délai fixe, qui allait de quinze jours à un mois. Cf. *Processus inquisitionis*, dans Vacandard, *L'Inquisition*, p. 314. Le temps ainsi destiné aux confessions volontaires, prenait le nom de « temps de grâce », *tempus gratiæ sive indulgentiæ*. Cf. *ibid.*, p. 315. Ceux qui en profitaient et dont la faute était demeurée jusque-là cachée, étaient dispensés de toute peine ou ne recevaient qu'une pénitence secrète très légère; ceux dont l'hérésie s'était manifestée au dehors étaient exonérés de la peine de mort et de la prison perpétuelle et ne pouvaient être condamnés qu'à un court pèlerinage ou aux autres pénitences canoniques habituelles. Consultation du cardinal-évêque d'Albano, Pierre de Colmieu, ancien archevêque de Rouen, dans Doat, t. XXXI, fol. 5; cf. Tanon, *op. cit.*, p. 144-145 et 329, note 4.

A l'édit de grâce était joint un « édit de foi », qui ordonnait, sous peine d'excommunication, à quiconque connaîtrait soit un hérétique notoire, soit une personne suspecte d'hérésie de les dénoncer à l'inquisiteur. Eymeric, *Directorium*, part. III, n. 52, 53, 56.

3° *Délation et citation.* — Le tribunal d'Inquisition ne poursuivait pas seulement les hérétiques avérés; il étendait sa compétence aux suspects. En principe la *diffamatio* ou *infamia* désignait ces justiciables; mais en réalité le plus léger soupçon, la dénonciation la plus vague faisait ouvrir des poursuites contre celui qui en était l'objet. Cf. lettres des consuls de Narbonne à ceux de Nîmes, dans Ménard, *Histoire de Nîmes*, t. I, p. 74, et *Registres* d'inquisiteurs, cités par Tanon, *op. cit.*, p. 333, note 4.

Les hérétiques et les suspects qui ne se présentaient pas d'eux-mêmes étaient convoqués par une citation en règle, citation quelquefois verbale, le plus souvent écrite. Habituellement cette citation se faisait par l'intermédiaire du curé du lieu dans lequel demeurait le prévenu. Cf. Bernard Gui, *Practica*, part. I, form. 1, p. 3.

La première citation était péremptoire; le refus d'y obtempérer exposait les inculpés à une poursuite pour contumace. Néanmoins, quand il le jugeait à propos, l'inquisiteur pouvait, par faveur spéciale, essayer d'une deuxième sommation. Cf. Bernard Gui, *ibid.*, p. 21, n. 24 : *Forma secundæ citationis quando inquisitori visum fuerit amplius facienda.*

« Lorsque l'accusé néglige de se présenter ou prend la fuite, on procède à son arrestation. A l'origine, nous l'avons dit, la capture des hérétiques n'était pas sans danger. Les populations, les magistrats, les nobles étaient manifestement hostiles. L'inquisiteur était souvent obligé de payer de sa personne. Il s'en allait, avec une escorte, à la recherche des suspects et les arrêtait lui-même. Cf. Molinier, *L'Inquisition dans le midi de la France*, p. 318-319. Lorsque, après de longs efforts, l'Inquisition eut brisé toute résistance et gagné l'appui des grands, elle en usa plus commodément. Officiers civils, bailes, châtelains, sergents d'armes furent requis, sous peine d'excommunication, de prêter main forte aux messagers inquisitoriaux porteurs de mandats d'arrêt. Bernard Gui, *Practica*, n. 4-8, p. 5-7; Cf. *Sexte*, l. V, tit. II, c. 6. Les gens furent recherchés, capturés et conduits par les agents de l'autorité laïque. » Vidal, *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers*, p. 150. S'agissait-il de débusquer un hérétique réfugié sur le territoire d'une autre juridiction inquisitoriale, on trouvait des émissaires qui se chargeaient volontiers, moyennant récompense, de cette besogne délicate. Voir des exemples dans Vidal, *ibid.*, p. 151 sq.

4° *Examen ou interrogatoire des accusés.* — Une fois arrêté, l'accusé comparaissait devant le tribunal de l'Inquisition et recevait communication des charges relevées contre lui. Il avait à y répondre. Et pour qu'il n'eût pas la tentation de trahir la vérité, on l'invitait à prêter sur les quatre Évangiles serment de dire la vérité *tam de se ut principalis, quam de aliis vivis et mortuis, ut testis.* Cf. *Décrétales*, l. V, tit. I, c. 17, et textes de conciles ou de registres dans Tanon, *op. cit.*, p. 348, notes; Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 156 sq. Après cette formalité, la parole est à l'accusé qui la garde autant qu'il le désire. De loin en loin, le juge provoque des explications. Des questionnaires furent rédigés de bonne heure à l'usage des inquisiteurs. Un cathare ne doit pas être interrogé comme un vaudois ou un béguin. De là l'utilité des modèles spéciaux d'interrogatoires; *Interrogatoria ad credentes de secta manichæorum.* — *Interrogatoria specialia ad illos de secta valdensium.* — *Interrogatoria ad beguinos moderni temporis.* — *Interrogatoria specialia ad examinandum pseudo-apostolos.* Bernard Gui, *Practica*, part. V, p. 242-256, 263, 277, 282; cf. Eymeric, *Directorium*, part. III, p. 421 : *Modus interrogandi reum accusatum*, p. 429, *Observanda ab inquisitoribus in examinatione hæreticorum.*

Pour obtenir la vérité, l'inquisiteur est parfois obligé d'user d'artifice. Certains accusés masquent avec une

si merveilleuse habileté leurs croyances! Cf. Bernard Gui, *Practica*, part. V, p. 253-254 : *De sophismatibus et duplicitatibus verborum ipsorum; De astuciis et fallaciis quibus se contingunt in respondendo.* En pareil cas, Eymeric est d'avis de ruser avec eux. On les leurrera par de douces paroles et des promesses d'indulgence; on leur accordera des faveurs dans la nourriture et le logement; on leur dépêchera des complices dont on est sûr et qui, bien que convertis, feindront d'être toujours de la secte; on amorcera ainsi des conversations où les coupables se trahiront par des confidences; on aura soin de poster des témoins aux écoutes, voire un notaire qui ne manquera pas de consigner sur ses tablettes ce qu'il aura entendu; on obtiendra ainsi des aveux que les moyens ordinaires n'auraient pu arracher. Eymeric, part. III, *Cautelæ inquisitorum contra hæreticorum cavillationes et fraudes.* Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 354-358.

5° *Accusateurs et témoins.* — Les accusateurs des hérétiques étaient plutôt des dénonciateurs proprement dits. En droit strict, l'accusateur était obligé de faire la preuve des faits qu'il dénonçait; sinon il encourait la peine qu'aurait subie l'accusé qu'il poursuivait. A vrai dire, s'il succombait dans son action, il n'était pas nécessairement et dans tous les cas, puni de la peine du talion, qui avait été établie surtout pour prévenir les accusations calomnieuses : une accusation simplement téméraire pouvait être excusée. Mais l'accusation était en soi fort périlleuse et entraînait des formalités très compliquées, propres à décourager les meilleures volontés : discussion des exceptions, sentence incerlocutoire sur la recevabilité ou le rejet de l'action, litiscontestation, procédure de preuve avec enquête et production de témoins, discussion contradictoire des avocats et des parties, sentence définitive sur le fond. Or l'Église avait à cœur de simplifier la procédure dirigée contre les hérétiques. C'est pourquoi, dans le droit inquisitorial, l'accusation légale fut abandonnée. Cf. sur tout ceci, Tanon, *op. cit.*, p. 255-263. On s'en tint à la simple dénonciation et à l'audition des témoins.

En principe, l'inquisiteur ne devait se fier qu'à des personnes discrètes. Et l'Église avait longtemps admis que la déposition d'un hérétique, d'un excommunié, d'un homicide, d'un voleur, d'un sorcier, d'un devin, d'un faux témoin, n'était pas recevable en procédure criminelle. Gratien, *Decretum*, part. II, caus. VI, q. I, c. 1-5. Mais son horreur de l'hérésie lui fit adopter une exception dans les matières qui touchaient à la foi. Déjà, au XII^e siècle, Gratien fait observer que le témoignage d'un hérétique ou d'un infâme était acceptable quand il s'agissait d'hérésie. *Decretum*, part. II, caus. II, q. VII, c. 22; caus. VI, q. I, c. 19. Les édits de Frédéric II déniaient aux sectaires le droit d'ester en justice, mais cette incapacité fut levée dans la constitution de Ravenne du 22 février 1232 : *Adjicimus quod hæreticus convinci per hæreticum possit.* Cf. *Historia diplomatica Frederici II*, t. IV, p. 299-300. Dans les premiers temps, les inquisiteurs hésitèrent parfois à tenir compte des témoignages ainsi obtenus. Mais, en 1261, Alexandre IV rassura leur conscience. Bulle *Consuluit* du 23 janvier 1261, dans Eymeric, *Directorium*, Appendix, p. 40. Il fut dès lors admis que la déposition d'un hérétique devait être retenue. Il appartenait à l'inquisiteur de la contrôler. Ce principe fut généralement accepté, incorporé dans le droit canonique, *Sext.*, l. V, tit. II, c. 5, *In fidei favorem*, Eymeric, *Directorium*, p. 105, et confirmé par une pratique constante. On peut même dire que les principaux et ordinaires témoins qui comparaissaient devant les tribunaux d'Inquisition étaient des hérétiques. On se rappelle que, dans le serment qu'ils prononçaient, les accusés promettaient de dire la vérité *tam de se ut principalis, quam de aliis... ut testis.* Cf. Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition*, p. 156. La police et la justice inquisitoriales étaient fondées sur une vaste délation érigée en système et imposée à tous comme un devoir (à la réserve du secret de la confession, cf. Pegna, sur Eymeric, *Directorium*, part. II, comm. 25, p. 228). Aucun lien d'amitié ou de parenté n'en dispensait : le père et la mère devaient accuser leurs enfants; le mari sa femme, et réciproquement. Dans sa lettre du 12 avril 1233 à Robert le Bougre, Grégoire IX félicite l'inquisiteur d'avoir inspiré une si salutaire terreur, *quod pater filio vel uxori, filius ipse patri, uxor propriis filiis aut marito vel consortibus ejusdem criminis, in hac parte sibi aliquatenus non parcebant.* Bulle *Gaudemus*, dans Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 56.

L'âge requis pour la validité du témoignage était, d'après le concile de Toulouse de 1229, can. 12, dans Hardouin, t. VII, col. 178, quatorze ans pour les hommes et douze seulement pour les femmes. On voit cependant, dans un acte reçu après la prise de Montségur, un enfant de dix ans admis à déposer contre son père, sa sœur et un grand nombre de personnes. Doat, t. XXII, fol. 237 sq.

Deux témoins suffisaient, conformément au droit commun, pour entraîner, à défaut de l'aveu, la condamnation de l'accusé : *quia regulare est quod in ore duorum vel trium testium stet omne verbum.* Matth., XVIII, 16. Cf. Eymeric, *Directorium*, part. III, q. LXXI, p. 614. Gui Foucois, le futur Clément IV, fut le premier canoniste (vers 1265) qui conseilla de ne pas s'en tenir à ce nombre, lorsqu'il s'agissait de condamner un homme de bonne renommée : *Non crederem tutum ad vocem duorum testium hominem bonæ opinionis damnare, licet videar contra jus dicere*, q. XIV et XV. L'avis et la pratique des inquisiteurs furent dès lors assez variables. Eymeric, le juge aragonais, dont l'autorité était si grande, soutint l'opinion de Gui Foucois, en la précisant : *Non videtur tutum ad vocem duorum testium hominem bonæ famæ, de tanto crimine condemnare : secus si fuerit malæ famæ. Loc. cit.*, p. 615. Mais comme, en fait, la plupart des accusés étaient *malæ famæ*, la distinction ne devait profiter qu'à un petit nombre de justiciables. Pegna jugera plus tard que l'opinion d'Eymeric est bénigne et déclarera que le mieux est de laisser les inquisiteurs libres de se contenter ou non du témoignage de deux personnes honorables : *Hoc non possumus diffiteri liberum esse judicibus fidei, et ob communem sententiam et ob jura, duos solum testes idoneos in quavis causa postulantia et ob communem etiam usum sacri tribunalis Inquisitionis, ad vocem duorum testium idoneorum reos hujus criminis condemnare.* Comment. du *Directorium, loc. cit.* On peut donc dire qu'en règle générale, *ob communem usum sacri tribunalis Inquisitionis*, si deux témoins estimés dignes de foi par l'inquisiteur s'accordaient à charger l'inculpé, son sort était inévitablement réglé; qu'il s'avouât ou non coupable, il était déclaré hérétique. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 387-388. Le plus souvent, à la vérité, le nombre des témoins s'élevait à trois, quatre, six, huit, dix et même plus. Cf. Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 140.

L'accusé n'était jamais — l'exception qu'on peut citer, Tanon, *ibid.*, p. 395, confirme la règle — confronté avec les témoins qui déposaient contre lui. Le nom de ces témoins ne lui était même pas communiqué. Dans la procédure de droit commun, « les noms des témoins étaient portés à la connaissance de l'accusé qui assistait à leur prestation de serment et pouvait ainsi faire valoir contre eux, dès le début de l'enquête, toutes ses causes de récusation. » Ces règles protectrices de la défense, que Grégoire IX recommandait encore le 18 novembre 1234 à l'archevêque de Vienne,

Auvray, *Registres de Grégoire IX*, n. 2218, furent bientôt supprimées. « Le péril que la divulgation de leurs noms faisait courir aux témoins, les représailles qu'elle pouvait attirer sur leur tête et dont on avait eu, à l'origine, d'assez nombreux exemples, amenèrent cette interdiction. » Tanon, *op. cit.*, p. 389-390. Cf. Vacandard, *L'Inquisition*, p. 152, note 1. D'après un petit manuel inquisitorial des environs de 1244, l'usage de taire les noms des accusateurs fut confirmé d'abord par Grégoire IX et ensuite par Innocent IV et Alexandre IV. *Processus Inquisitionis*, dans Vacandard, *L'Inquisition*, p. 317; bulle *Cum negotium* d'Innocent IV, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 241; *Layettes du Trésor des Chartes*, n. 4112, 4221; cf. conciles de Narbonne de 1244 et de Béziers, 1246. Hardouin, *Concilia*, t. VII, col. 255 et 417.

Telle fut la règle jusqu'à Boniface VIII. Ce pontife, inaugurant un droit nouveau ou plutôt renouvelant le droit ancien, décida que la réticence des noms ne serait plus obligatoire. Elle devrait être observée si un réel danger menaçait les accusateurs. Et même dans ce cas l'inquisiteur ne pourrait se dispenser de communiquer les noms à un petit nombre de personnes prudentes et sûres formant son conseil durant le cours du procès. Mais si aucun péril n'était à redouter, *accusatorum et testium nomina, prout in aliis fit judiciis, publicentur.* A l'inquisiteur de juger, selon sa conscience, si le danger existe ou non. *Sext.*, l. V, tit. II, *De hæreticis*, c. 20.

Il semble que Bernard Gui n'ait pas voulu tenir compte habituellement de cette règle. Cf. *Practica*, p. 229 et 189. Sur la pratique de l'Inquisition de Carcassonne au XIIIe siècle, cf. Douais, *Documents*, t. II, p. 147. D'autres inquisiteurs, tels que Jacques Fournier, par exemple, obéirent à la lettre aussi bien qu'à l'esprit de la bulle de Boniface VIII. Cj. Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 192 sq. Au temps d'Eymeric, la pratique n'était pas uniforme. Certains inquisiteurs communiquaient les noms des témoins, mais avec un tel luxe de précautions que l'accusé ne pouvait s'y reconnaître. D'autres, et Eymeric est du nombre, se faisaient un devoir de les garder secrets, afin de garantir la liberté du témoin. Le *Directorium* décrit divers moyens de procéder à la communication des témoignages; aucun ne favorise l'accusé : *Modi sex tradendi copiam processus delato de hæresi... suppressis delatorum nominibus*, p. 499 sq.

Il y avait pourtant un cas où le témoignage perdait toute valeur : la déposition d'un ennemi mortel n'était pas recevable en droit inquisitorial, *conspirationes et inimicitiæ capitales*, comme dit le concile de Béziers de 1245, can. 13, Hardouin, *Concilia*, t. VII, col. 418; cf. concile de Narbonne de 1244, can. 24, *ibid.*, col. 256; Eymeric, *Directorium*, part. III, q. LXXIII, p. 606-607. Il importait donc que l'accusé connût les noms des témoins. Si on ne les lui communiquait pas, il était réduit à chercher au hasard quels pouvaient être parmi ses accusateurs les ennemis qui voulaient sa mort. « Pour tomber juste, il eût fallu être devin. L'accusé en était réduit à étayer sa défense sur des soupçons et des conjectures. Le plus souvent, il perdait son temps et son procès. » Vidal, *loc. cit.*, p. 194-195. Cf. Molinier, *L'Inquisition dans le Midi*, p. 340-358; Tanon, *op. cit.*, p. 396-404. On voit combien la constitution de Boniface était sage.

5° *L'avocat.* — De doit commun, tout accusé pouvait requérir un avocat. Le 18 novembre 1234, Grégoire IX préconise encore cette règle dans une lettre qu'il adresse à l'archevêque de Vienne au sujet d'un procès inquisitorial : *Quidam ad inquirendum super dicto crimine procedentes, juris ordine prætermisso, testes super hoc recipiunt in occulto et, nominibus vel dictis testificantium minime publicatis, omnem defensionis copiam et* ADVOCATORUM SUFFRAGIUM *eis contra quos inquiritur, pro sua* SUBTRAHUNT *voluntate.* Auvray, *Registres de Grégoire IX*, n. 2218. Mais bientôt l'assistance judiciaire fut refusée aux justiciables de l'Inquisition. En 1248, les évêques assemblés à Valence sous la présidence des légats du pape, les cardinaux d'Albano et de Sainte-Sabine, édictèrent la règle suivante : *Item, ne Inquisitionis negotium per advocatorum strepitum retardetur, providendo statuimus quod ab inquisitoribus* NON ADMITTANTUR IN PROCESSIBUS ADVOCATI. *Circa vero advocatos hæreticorum, fautores et defensores, constitutionem de hæreticis præcipimus observari.* Can. 11, Hardouin, *Concilia*, t. VII, col. 426. Or on sait que d'après la constitution. *Si adversus, Decretales*, l. V, tit. VII, c. 11, les avocats ou notaires qui auraient prêté leur office aux hérétiques et à leurs fauteurs étaient condamnés à perdre leur office et subissaient la note d'infamie. Cette règle fut insérée dans le Sexte, l. V, tit. III, c. 20, *De hæreticis : Concedimus quod ... procedi possit simpliciter et de plano et absque advocatorum ac judiciorum strepitu et figura.* Bernard Gui l'enregistre à son tour dans sa *Practica*, édit. Douais, p. 192. *Undecimo, possunt inquisitores, in commisso fidei negotio procedere simpliciter et de plano absque advocatorum et judiciorum strepitu et figura.*

Le droit est formel. Cependant au cours du XIVe siècle on voit apparaître en quelques procès la mention d'un ou de plusieurs avocats. C'est notamment le cas pour une affaire relative à des défunts soupçonnés d'hérésie. Les avocats prêtent leur ministère, non à proprement parler à des hérétiques, mais à des héritiers qui défendent la mémoire de leurs ascendants, pour conserver, ou se faire restituer des biens confisqués. Cf. Doat, t. XXXIV, fol. 217; exemple cité par Tanon, *op. cit.*, p. 401, note 2. L'assistance judiciaire est pareillement accordée à des accusés vivants, conformément au droit et selon la pratique du tribunal de l'Inquisition : *Si vult habere advocatum seu advocatos ipse* (episcopus sive inquisitor) *dabit ei et concedet illos quos habere voluerit, juxta juris formam ac stylum et usum officii Inquisitionis.* On connaît deux cas de ce genre : l'un signalé par Douais, *La procédure inquisitoriale en Languedoc au XIVe siècle*, p. 43, et l'autre par Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 196. Eymeric formule la règle à cet égard dans son *Directorium*, part. III, n. 117, p. 446. « Quand l'accusé nie son crime, dit-il, malgré l'affirmation des témoins et qu'il demande un défenseur, *petit defensiones sibi concedi*, soit qu'on présume son innocence, soit qu'on présume sa malice et son opiniâtreté, il faut lui accorder les défenses du droit, *defensiones juris.* Qu'on lui donne alors un avocat probe et non suspect, habile en droit canon aussi bien qu'en droit civil, » etc. Eymeric se réserve le droit d'agréer l'avocat que se choisit l'inculpé : *Concedo sibi talem quem petit in advocatum. Ibid.*, p. 451, 453.

Il faut remarquer que, si l'inquisiteur consent à ce que l'accusé recoure au ministère d'un avocat, c'est à condition que l'avocat et le client s'en tiendront « aux prescriptions du droit ainsi qu'au style et à l'usage reçus dans les tribunaux d'Inquisition. » La formule se retrouve dans les deux procès que nous connaissons. Or cette formule est caractéristique, et il faut l'entendre. Un des accusés, celui que cite M. Vidal, s'adresse à deux jurisconsultes de Pamiers, Jacques Camel et Hugues d'Abelhès. Tous deux lui déclarent qu'ils ne prendront sa défense que sur l'ordre formel de l'évêque (l'inquisiteur). Celui-ci désigne Jacques Camel, qui s'engagea aussitôt à prêter ses services « selon la coutume et la manière de ses pareils, quand ils défendent des personnes suspectes d'hérésie, obstinées à la nier. » Il conseillera donc à l'accusé, *modo et forma prædictis... quod recognosceret veritatem.* Vidal, *loc. cit.*, p. 199.

Avouer la vérité, cela veut dire : reconnaître le bien-fondé des accusations, en d'autres termes, reconnaître sa culpabilité. C'est à forcer cet aveu que se réduisait à peu près l'office de l'avocat. Pegna le dira plus tard nettement dans son commentaire du *Directorium* (passage cité : comment. 28) : *Advocati partes erunt admonere reum ut veritatem confiteatur..., pœnitentiam petat pro culpa, si quam habet.* De la sorte, comme on l'a remarqué, le défenseur était plutôt l'avocat du tribunal que celui de l'accusé, Vidal, *loc. cit.;* ce qu'il recherchait uniquement, c'était le triomphe de la justice.

A vrai dire, si son client n'était pas coupable, il pouvait l'aider à faire éclater son innocence. Mais l'accusé dont la conscience n'était pas nette, n'avait rien à attendre de son avocat. Tout au plus, par l'aveu que celui-ci lui conseillait, pouvait-il obtenir une sentence plus bénigne, un adoucissement de sa peine.

A tout prendre, l'avocat des tribunaux de l'Inquisition ne fut jamais à proprement parler qu'un avocat conseil. Cf. Vidal, *loc. cit.*, p. 196-203. En aucun cas, il ne paraissait à l'audience. Son rôle se bornait à conseiller l'accusé dans l'élaboration de la *cédule* de défense. Douais. *La procédure inquisitoriale*, p. 18-19.

7° *La vexatio ou contrainte.* — Si l'accusé, en face des témoignages qui lui sont contraires et malgré les conseils de son avocat, s'obstine à nier sa culpabilité, on lui applique divers moyens de contrainte destinés à lui ouvrir la bouche, bon gré mal gré. L'emprisonnement préventif est une de ces mesures coercitives. « Les suspects doivent être soumis à la prison étroite et à une vie dure, pour qu'ils parlent », déclare Guillaume de la Broue, évêque de Carcassonne. Douais, *Documents*, t. I, p. LXVII. L'inquisiteur était juge du mode d'emprisonnement. « Il pouvait placer l'accusé dans une cellule plus ou moins incommode ou malsaine, le charger de chaînes aux mains et aux pieds, le priver de repos et de sommeil, le réduire par la faim. Il y avait, dans les prisons de l'office, des séjours de misère, bien faits pour porter la terreur dans les cœurs les plus fermes. Elles avaient leurs basses-fosses, étroites, obscures, humides, fétides, où le prisonnier n'avait pas la place pour se mouvoir, à peine celle nécessaire pour se tenir debout (Cf. Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 228-229). Les cellules du mur étroit de Carcassonne ou de la prison du château des Allemans (à Pamiers) étaient l'effroi des accusés; et la seule menace et, à plus forte raison, une épreuve suffisamment prolongée d'une telle détention, étaient de nature à vaincre les volontés les plus rebelles. L'emprisonnement avec chaînes, dans de telles prisons, le *carcer durus* ou *arctus* était considéré comme une véritable torture. » Tanon, *op. cit.*, p. 360. Aussi, remarque l'inquisiteur Bernard Gui, *Practica*, p. 302, « plusieurs, soumis à ce régime pendant des années, ont fini par convenir non seulement de fautes récentes, mais de chutes plus anciennes; l'épreuve ouvre l'esprit, » *vexatio dat intellectum.*

Tant de violences sont pourtant parfois inefficaces : il y a des suspects qui restent dans les murs six mois, un an, deux ans et plus, sans rien avouer, et qui y meurent. Exemples dans Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 167-168.

8° *La torture.* — Quand tous les moyens de douceur et de contrainte ont échoué, reste la suprême épreuve : la torture.

La torture était pratiquée par les tribunaux civils au moyen âge, c'est de là qu'elle passa dans les tribunaux ecclésiastiques, non seulement pour cause d'hérésie, mais encore pour crimes de droit commun. Cf. P. Fournier, *Les officialités au moyen âge*, p. 280-281; Tanon, *op. cit.*, p. 362 sq. ; Jordan, *op. cit.*, p. 45-60. Certains tribunaux de l'inquisition l'adoptèrent dès avant le milieu du XIII^e^ siècle. Cf. exemples dans Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 171. Innocent IV en autorisa l'usage par sa bulle *Ad extirpanda* du 15 mai 1252, qui fut ratifiée par Alexandre IV (30 novembre 1259) et Clément IV (4 novembre 1265), Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 210, 383, 460; Potthast, *Regesta*, n. 14 592, 17 714, 19 433. Il fut seulement stipulé que la question devait toujours être appliquée *citra membri diminutionem et mortis periculum.* Bulle *Ad extirpanda.*

Les modes de torture employés au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle paraissent avoir été le chevalet, l'estrapade et la torche enflammée.

Nonnulli ponuntur in equuleis, lisons-nous dans un document. Vidal, *Jean Galand et les Carcassonnais*, Paris, p. 39. Le patient était couché et fixé dans une complète immobilité sur un tréteau de forme triangulaire. L'extrémité des cordes qui attachaient ses membres aboutissait à un cric. Il suffisait d'imprimer un mouvement au cric pour que les liens fussent tendus et les membres du patient disloqués ou même déchirés : *tractus in equuleo.*

D'autres subissent l'épreuve de l'estrapade ou de la corde : *in corda levati.* Cf. Limborch, *Liber sententiarum, Inquisitionis Tholosanæ*, p. 146. Le patient était lié, les mains derrière le dos, et hissé, à l'aide d'une poulie et d'un treuil, au sommet d'une potence ou simplement jusqu'à la voûte de la chambre de torture; puis on le laissait tomber lourdement près du sol. La manœuvre recommençait plusieurs fois. Certains tortionnaires allaient jusqu'à attacher des poids lourds aux pieds du supplicié, afin d'augmenter la violence de la chute. Ce mode de torture fut sans doute l'un des plus douloureux.

Cependant l'épreuve du feu ne paraît pas avoir été moins périlleuse : *per esser molto pericoloso, hormai poco si usa*, disait plus tard un canoniste : Masini, *Sacro arsenale ovvero prattica dell' Officio della santa Inquisizione*, Bologne, 1665, p. 167-168. C'est le supplice décrit par Marsollier. *Histoire des Inquisitions*, Cologne, 1759, t. I, p. 201. On allume un feu ardent; on étend le patient les pieds tournés vers le feu, pris dans des ceps ou entraves; on les lui frotte avec du lard, de la graisse ou tout autre matière pénétrante. On le brûle ainsi horriblement. De temps en temps, on place un écran entre ses pieds et le brasier : c'est un moment de répit qui permet à l'inquisiteur de reprendre l'interrogatoire. Un official de Poitiers, à l'exemple de ce qui se pratiquait dans le toulousain à l'égard des hérétiques, questionna une sorcière en lui plaçant les pieds *juxta carbones accensos* et l'épreuve fut telle que la victime mourut des suites de ses brûlures. Bulle de Jean XXII, du 28 juillet 1319, dans Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 247. 248. M. Vidal signale encore d'autres modes de torture, employés plus tard en Italie et en Espagne : l'épreuve des brodequins et celle de l'eau. *Ibid.*, p. 183.

La torture est ordonnée par un décret interlocutoire. Eymeric, *Directorium*, part. III, p. 480. Lorsque les préparatifs sont achevés, le juge exhorte l'accusé à faire des aveux. L'exhortation se poursuit pendant qu'on le dépouille de ses vêtements. Puis la torture commence par les épreuves les moins douloureuses. Si celles-ci ne suffisent pas, on essayera des autres, et dès la première séance on a soin d'en montrer la série au patient, afin que la vue des supplices qui l'attendent lui inspire une crainte salutaire et lui ouvre la bouche. Eymeric, *ibid.*, p. 481.

On ménage de loin en loin de courtes pauses, pour permettre au juge de poser des questions. Le notaire dresse un procès-verbal détaillé de tous les actes matériels de contrainte et consigne les réponses. Chaque séance dure une demi-heure environ. Cf. Masini, *Sacro arsenale*, p. 157-160, 182. Si on n'obtient pas

le résultat attendu, comme il est interdit de renouveler la torture, on remet à un autre jour le soin, non pas de *réitérer*, mais de *continuer* la question : *Si non est decenter quæstionatus, poterit iterum supponi quæstionibus et tormentis, non iterando, sed continuando.* Eymeric, *ibid.*, p. 481.

A l'origine, l'office de tortionnaire était dévolu à l'autorité civile. Cf. bulle *Ad extirpanda* d'Innocent IV. Les inquisiteurs ne pouvaient assister à la question, encore moins l'administrer, sans encourir l'irrégularité canonique qui les rendait « inhabiles » à remplir les fonctions sacrées. Devenus « irréguliers » ils avaient, à la vérité, la ressource de se faire relever par leurs supérieurs de la peine ou impureté légale qu'ils avaient contractée. Mais il ne leur était pas toujours facile de s'aboucher ainsi avec leurs chefs d'ordre. La bulle d'Urbain IV, du 4 août 1264, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 430, supprima cet embarras, en autorisant les inquisiteurs et leurs *socii* à se relever mutuellement de tous les cas d'irrégularité qu'ils pouvaient encourir dans l'exercice de l'office.

Les membres du tribunal de l'Inquisition ne se firent pas faute dès lors d'assister aux séances de la torture ou d'appliquer eux-mêmes la question. Les accusés ne gagnèrent rien à ce changement de régime. Vers la fin du XIIIe siècle, on signale dans tout le midi les excès de violence et les modes nouveaux de torture à l'aide desquels les tortionnaires arrachaient aux inculpés de faux aveux ou de fausses accusations : *tormenta de novo exquisita*, Doat, t. XXXII, fol. 266; *inexcogitata tormenta*, lettre de Philippe le Bel au sénéchal et à l'évêque de Toulouse, dans Vaissette, *Histoire du Languedoc*, t. IV, Preuves, col. 118; cf. Tanon, *op. cit.*, p. 375-376. Bernard Délicieux, qui se fit, sur ce point comme sur tant d'autres, l'ardent champion des victimes de l'Inquisition, fut lui-même, plus tard, éprouvé par la torture; il y fut mis trois fois. Cf. Haurćau, *Bernard Délicieux*, p. 158.

Clément V recueillit les plaintes que soulevaient ces mauvais traitements, et pour mettre un terme aux abus dans la mesure du possible, il décida par sa constitution *Multorum querela*, du concile de Vienne de 1311, que l'inquisiteur ne pourrait désormais faire mettre un accusé à la torture sans l'évêque, ni l'évêque sans l'inquisiteur, ou du moins qui ni l'un ni l'autre ne pourraient procéder à la question, sans s'être avisés mutuellement huit jours à l'avance. Les inquisiteurs estimèrent qu'une pareille décision était inapplicable et demandèrent qu'elle fût amendée. Ces règles *indigent ut remedientur aut moderentur in melius seu potius totaliter suspendantur*, écrit Bernard Gui, dans sa *Practica*, part. IV, p. 174. La constitution *Multorum querela* fut néanmoins insérée dans le droit. *Clémentines*, l. V, tit. III, c. 1. Mais on se demande si elle fut bien observée. Tanon, *op. cit.*, p. 377.

Les registres judiciaires ne mentionnent que rarement la torture. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 377-380. Il n'en faudrait pas conclure qu'elle fut rarement appliquée. Les aveux obtenus durant l'épreuve n'avaient de valeur qu'autant qu'ils étaient ratifiés librement. C'est ce qui explique que les accusés, même torturés, sont toujours censés faire des aveux spontanés. Cf. Lea, *op. cit.*, t. I, p. 428. « Dans le registre du Châtelet de Paris, de 1391 à 1392, le prisonnier, conduit, après avoir subi la question, hors de la chambre où elle lui avait été donnée, pour renouveler ses aveux, déclare invariablement qu'il les fait de sa franche, pleine et libre volonté. Si le procès-verbal de torture ne précédait pas cette déclaration, on pourrait vraiment croire que l'accusé n'y avait pas été soumis. » Tanon, *op. cit.*, p. 380. Guillem Agasse, clerc, « commandeur » de la léproserie de Lestang, à Pamiers, est pareillement torturé le jeudi 4 juin 1321. Or, à la fin de sa confession faite *postquam depositus fuit de tormento*, on lit les paroles suivantes : *Prædicta confessus fuit sponte.* Vidal, *La poursuite des lépreux en 1321*, p. 42, 44, 49. L'expression est, il faut le reconnaître, cruellement inexacte, fait remarquer M. Vidal. La spontanéité et la sincérité de ces déclarations ont été telles que le patient les a rétractées dans la suite.

L'accusé qui n'avouait pas sous la torture devait, suivant l'opinion la plus générale, être absous. Eymeric et Pegna, *Directorium*, part. III, p. 480 et 485. C'est le sentiment d'Eymeric, qui apporte toutefois à cette déclaration une réserve importante. L'accusé était absous des faits précis pour la confession desquels la question lui avait été appliquée. Mais il pouvait être encore procédé contre lui s'il était par ailleurs entaché d'une suspicion d'hérésie soit légère, soit véhémente, et l'abjuration devait lui être imposée. Eymeric, *ibid.*, p. 482.

9° *La sentence et l'autodafé.* — Quand l'accusé désavouait ce qu'il avait dit sous la pression des tourments, il fallait s'en rapporter à la déposition des témoins légitimes. La règle du *Processus Inquisitionis*, dans Vacandard, *L'Inquisition*, p. 321, est qu'on ne doit pas procéder à la condamnation d'un inculpé sans son aveu ou sans preuves certaines et lucides : *sine lucidis et apertis probationibus vel confessione propria.*

La sentence devait être entourée de sérieuses garanties d'impartialité.

Et d'abord, l'inquisiteur ne devait la formuler qu'avec le concours de l'ordinaire ou des ordinaires des lieux où il instrumentait. En juillet 1251, Innocent IV ordonna de ne prononcer, sans les évêques, aucune peine grave. Bulle *Ad capiendum*, dans Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 194. Et en septembre de la même année, il rappelle cette obligation aux inquisiteurs de Lombardie, sans faire aucune distinction entre les peines. Bulle *Tunc potissime*, Ripoll, t. I, p. 199. Il est vrai qu'une dérogation fut apportée, quelques années plus tard, à ces prescriptions par Alexandre IV, qui autorisait les inquisiteurs à procéder seuls. Bulle *Ad capiendum*, du 11 janvier 1259. Mais ce n'était là qu'une mesure exceptionnelle et transitoire. Urbain IV reprit la règle de la coopération épiscopale pour toutes les condamnations à la prison perpétuelle ou à la mort. Bulle *Licet ex omnibus*, du 20 mars 1262, dans Ripoll, t. I, p. 512. Clément IV, en 1265, et Grégoire X, en 1273, renouvelèrent cette diposition, à laquelle il semble qu'il ne fut plus dérogé, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 466 et 512 : loin de là, la nécessité du concours épiscopal fut étendue à toutes les sentences par Boniface VIII, *Sexte*, l. V, tit. II, c. 17, et par Clément V, *Clémentines*, l. V, tit. III, c. 1.

La discipline a donc légèrement varié à cet égard et il convient de distinguer deux époques : celle qui est marquée par la législation d'Innocent IV, où le concours de l'évêque n'est formellement requis que pour les condamnations les plus graves (abandon au bras séculier ou prison perpétuelle) et celle qui fut inaugurée par Boniface VIII, où le concours de l'évêque est prescrit pour toutes les sentences. On trouve dans la *Practica* de Bernard Gui, part. I, p. 26, les formules qui traduisent, d'une manière très nette, les deux états de la législation épiscopale. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 413-417.

L'inquisiteur et l'évêque n'étaient d'ailleurs pas seuls chargés de préparer les sentences inquisitoriales. Le tribunal comprenait un certain nombre d'assesseurs qui avaient voix consultative. *Processus Inquisitionis*, dans Vacandard, *L'Inquisition*, p. 321. Nous avons dans les t. XXVII et XXVIII de la collection Doat, les actes des délibérations de plusieurs conseils tenus à Pamiers par les inquisiteurs et l'évêque de cette ville

en 1324, 1328 et 1329. Le conseil se composait de tous ceux que les inquisiteurs avaient jugé utile d'y appeler, en vertu de leur pouvoir discrétionnaire, sans aucune limitation ni quant au nombre ni quant à la qualité des personnes : *Ita ut in ferendis sententiis, possis peritos et discretos, prout expedierit, advocare*, disait Alexandre IV. Bulle *Capientes* du 8 mars 1255, dans Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 273; cf. Bernard Gui, *Practica*, p. 26. C'étaient, pour la plupart, des clercs, archidiacres, officiaux, chanoines, chapelains, prieurs et simples moines, dominicains, franciscains, carmes, augustins et autres, auxquels on adjoignait quelques jurisconsultes laïques. Leur nombre, variable selon les circonstances, était en général assez élevé. Le conseil tenu en 1329, dans le palais épiscopal de Pamiers, sur la convocation des inquisiteurs H. de Chamay et P. Bruni, se compose de trente-cinq membres, parmi lesquels neuf jurisconsultes. On n'en compte pas moins de quarante-deux dans celui qui fut réuni la même année par H. de Chamay et le vicaire de l'évêque. Cf. Vidal, *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers*, p. 206 sq.; Tanon, *op. cit.*, p. 420; Douais, *La formule « Communicato bonorum virorum consilio » des sentences inquisitoriales*, dans *Congrès scientifique international des catholiques*, section des *Sciences historiques*, Fribourg, 1898, p. 316-317.

« On leur soumettait un extrait sommaire des pièces du procès. Eymeric enseigne qu'on devait leur faire connaître le procès tout entier; et c'était sans doute sa pratique. Mais Pegna repousse cette solution et estime qu'il est préférable de ne pas révéler aux assesseurs les noms des témoins, ni même ceux des accusés. Il ajoute que c'est la coutume générale de l'Inquisition, au moins en ce qui concerne les noms. *Directorium*, part. III, q. LXXX, comm. 129, p. 632. C'était aussi la pratique des inquisiteurs du midi de la France, telle que Bernard Gui nous la rapporte. *Practica*, part. III, p. 83. On n'y donnait à la plupart des consellers qu'un extrait sommaire des pièces du procès, sans aucun nom. Un très petit nombre de personnes seulement, sur la discrétion desquelles on pouvait compter, recevaient la communication des interrogatoires complets. » Tanon, *op. cit.*, p. 421.

L'examen des extraits achevé, les inquisiteurs recevaient les avis de tous les conseillers, en procédant séparément pour chaque accusé, et en commençant, comme dans les sentences, par ceux dont les fautes étaient le moins graves. Les assesseurs rendaient une des sentences suivantes : *Pénitence au gré de l'Inquisiteur. L'accusé doit être emprisonné ou livré au bras séculier.* Bien que l'avis des consulteurs ne fût pas décisif, on a remarqué que les inquisiteurs le suivaient d'ordinaire, quand ils ne le modifiaient pas dans le sens de l'indulgence. Cf. Douais, *La formule Communicato bonorum virorum consilio*, avec exemples à l'appui, *loc. cit.*, p. 324-326 (on peut cependant signaler, bien que très rarement, des cas d'aggravation de peine. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 423).

Les sentences une fois arrêtées, on citait les accusés pour la séance publique où leur sort devait être solennellement fixé. A cette séance étaient pareillement convoqués les officiers royaux, les premiers magistrats de la ville, le clergé et le peuple. Cette cérémonie dans laquelle on groupait le plus grand nombre possible de condamnés prenait le nom de *sermo generalis* ou autodafé (*auto da fe*, acte de foi).

Pour le peuple — et pour bien d'autres — elle évoque le souvenir des pires horreurs de l'Inquisition. On ne se la représente guère sans un accompagnement de flammes ardentes et de bourreaux féroces. Or l'autodafé ne comportait ni la présence des bourreaux ni le spectacle d'un bûcher. C'était tout simplement un prononcé du jugement, auquel les inquisiteurs tenaient à donner le plus d'éclat possible. *Processus Inquisitionis*, dans Vacandard, *L'Inquisition*, p. 321; bulle d'Alexandre IV, du 8 mars 1255, dans Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 273.

Le *sermo generalis* était célébré le plus souvent le dimanche. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 424-425. « On dressait, dans l'église ou sur la place publique une vaste estrade en bois sur laquelle prenaient place les personnages assistant à la cérémonie; les pénitents étaient placés de manière a être bien en vue du public. Des hommes d'armes, en nombre suffisant, étaient requis pour accompagner les inquisiteurs et les juges, ainsi que les notables qui leur faisaient escorte, et pour conduire et garder les prisonniers. Les gravures de l'*Histoire de l'Inquisition* de Limborch, p. 372-375, nous représentent la conduite des accusés et l'entrée solennelle du cortège des juges et de leurs assistants, puis l'estrade, et une vue générale de toute la cérémonie des *Actes de foi* de l'inquisition espagnole. Quoique la description de ces actes contienne un grand nombre de détails qu'on ne retrouve pas dans l'inquisition de France, les traits principaux sont les mêmes, et ces gravures peuvent nous donner une idée assez exacte de nos sermons généraux, pour l'ensemble. » Tanon, *op. cit.*, p. 426.

Il ne paraît pas que les accusés fussent, à l'origine, revêtus d'un costume particulier, ni mitrés, comme dans l'inquisition espagnole du XVI^e^ siècle. Pourtant Jeanne d'Arc en 1431 portait une mitre sur laquelle étaient écrits les mots : *hérétique, apostate, relapse.* Dans le sermon de 1459 tenu à Arras contre les sorciers condamnés au feu par les vicaires de l'inquisition et de l'évêque, les coupables étaient pareillement mitrés. Frédéricq, *Corpus*, t. I, p. 353.

L'autodafé commençait de bon matin, par un sermon approprié à la circonstance et prononcé par l'inquisiteur : *Bene mane proceditur ad sermonem.* Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 84. On proclamait ensuite l'indulgence accordée par les constitutions pontificales aux assistants. *Ibid.* Puis venait la distribution des grâces, qui consistaient en commutation de peines. Les nouveaux condamnés repentants prononçaient à genoux leur abjuration, la main sur l'Évangile. On leur faisait chanter les psaumes de la pénitence et réciter des prières, et on levait la sentence d'excommunication qui les avait frappés. Lecture leur était donnée des fautes contre la foi qu'ils avaient commises. Enfin on fulminait leurs sentences en commençant par celles qui entraînaient les peines les plus légères, et en finissant par les plus terribles. Bernard Gui, *ibid.*, p. 84, 89, 93. Pour plus de détails, voir Tanon, *op. cit.*, p. 247-430.

Les sentences individuelles prononcées en dehors des sermons généraux étaient aussi publiques et rendues avec un grand apparat, surtout quand elles édictaient des peines graves. Telle la condamnation de la béghard Marguerite Porète, prêchée publiquement et exécutée à Paris, sur la place de Grève, en 1310. Cf. Frédéricq, *Corpus*, t. I, p. 158; Lea, *op. cit.*, t. II, p. 123.

9° *Appels.* — Les tribunaux de l'Inquisition reconnaissaient un supérieur dont ils tenaient tout leur pouvoir : le pape. Et l'on peut se demander si leurs justiciables avaient le droit de recourir à Rome par la voie de l'appel. La réponse est très simple : les lois de Frédéric II et toutes les constitutions pontificales qui statuent sur ce sujet proclament que le bénéfice de l'appel doit être entièrement refusé aux hérétiques et à leurs fauteurs. La bulle *Excommunicamus* de Grégoire IX, du 8 novembre 1236, pose ce principe : *appellationes hujusmodi personarum minime audiantur*, que reproduisent la constitution *Noverit universitas* d'Innocent IV, du 5 juillet 1254, et les bulles *Licet ex*

omnibus et *Præ cunctis* d'Urbain IV, du 20 mars et 28 juillet 1262, dans Ripoll, t. I, p. 249, 418 et 429. Le *Sexte*, l. V, tit. II, c. 18, est plus explicite encore, s'il est possible : *Appellationis et proclamationis beneficium expresse sit hæreticis et credentibus ac eorum receptatoribus, fautoribus et defensoribus interdictum.* Cf. *ibid.*, c. 11, et la loi *Commissi* de Frédéric II promulguée par Innocent IV, dans la bulle *Cum adversus*, du 31 octobre 1243. Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 125.

Cependant, malgré la généralité de leurs termes, ces lois ne fermaient pas aux justiciables de l'Inquisition tout appel à Rome. « On considéra que, les hérétiques et leurs fauteurs étaient seuls expressément exclus du bénéfice de ce recours, il fallait qu'ils eussent été reconnus tels, pour que ces textes leur fussent applicables : et on admit dès lors que leurs appels étaient recevables, tant que la sentence de condamnation n'avait pas été rendue. Ainsi donc, les jugements interlocutoires pouvaient faire l'objet d'un appel de la part de l'accusé. Au contraire, les sentences définitives et particulièrement les sentences de mort, n'étaient susceptibles d'aucun recours. » Tanon, *op. cit.*, p. 436.

Cette distinction est facile à justifier, remarque Pegna, dans Eymeric, *Directorium*, part. III, comm. 31. L'appel étant une voie établie seulement en faveur de l'innocent, un accusé dont la culpabilité n'est pas encore prouvée peut être admis à en bénéficier, mais un condamné qui n'a été déclaré coupable que sur son propre aveu ou sur des preuves légales convaincantes ne saurait, sans abus, avoir le même avantage.

« L'appel des sentences interlocutoires ne suspendait pas d'ailleurs nécessairement le cours du procès. L'inquisiteur en appréciait d'abord les motifs et il ne se dessaisissait de l'affaire que lorsque l'appel lui paraissait légitime, ou, dans tous les cas, assez sérieux pour motiver le renvoi de la cause devant un juge supérieur. Il délivrait alors à l'appelant des lettres dites révérentielles, *apostoli reverentiales seu affirmativi*, dans lesquelles, sans reconnaître la réalité du grief allégué, il déclarait qu'il déférait à l'appel, par respect pour le Saint-Siège devant lequel il assignait l'appelant. Si la cause ne lui paraissait pas légitime, il déclarait l'appel frivole et poursuivait le procès, après avoir remis à l'appelant des lettres par lesquelles il lui faisait connaître sa décision; c'étaient les *apostoli refutatorii* ou *negativi*. Toutefois l'accusé n'était pas tenu de déférer à cette décision; il demeurait libre, soit de se désister de son appel, soit d'y persévérer, et de le porter devant le juge supérieur qui dessaisissait l'inquisiteur et attirait à lui toute l'affaire, s'il considérait comme légitime la cause que celui-ci avait considérée comme dénuée de fondement. » Tanon, *op. cit.*, p. 437-438; Eymeric, *op. cit.*, *De appellatione*, part. III, p. 353-356.

Telle est la théorie. Dans la pratique, les inquisiteurs ne se montraient guère disposés à recevoir les appels, même des sentences interlocutoires. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 439. Cependant on a remarqué que Rome acceptait le recours non seulement des simples prévenus, mais encore, quoique plus rarement, des condamnés. On en signale, au XIVe siècle, un certain nombre de cas : « ils sont, en comptant les recours pour récusation et les évocations de causes provoquées par des recours, au nombre de dix-huit, dont trois ont suivi la sentence de condamnation. » Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française*, p. LXXII-LXXVIII. Citons, comme exemple, l'appel du sire de Partenay, qui, condamné pour sorcellerie par l'inquisiteur de Tours, fut acquitté par le tribunal de Jean XXII. Cf. Vidal, *ibid.*, p. 80-83.

« Il ne faut pas confondre avec les appels les adoucissements qui sont parfois apportés par le pape aux peines prononcées par les inquisiteurs sur la demande des condamnés. Ce sont là de simples commutations de peines que le pape accorde, soit directement, soit le plus souvent en renvoyant les condamnés aux inquisiteurs eux-mêmes pour la détermination des peines à substituer à celles dont ils font la remise. Telles sont, *Histoire du Languedoc*, édit. Privat, t. VI, p. 800, les consultations, d'ailleurs si mal reçues par les inquisiteurs, qui furent accordées à quelques habitants de Limaux, en 1248. » Tanon, *op. cit.*, p. 440.

V. PÉNALITÉS. — « La pénalité inquisitoriale est surtout curieuse à étudier comme la conception d'un système très particulier, dans lequel on s'est efforcé de concilier la répression la plus sévère avec les principes de la pénalité et de la discipline ecclésiastiques, à l'aide de fictions qui attribuaient un caractère purement pénitentiel à toutes les peines autres que la mort, même à l'emprisonnement perpétuel. » Tanon, *op. cit.*, avant-propos, p. III. De la sorte, toutes les peines prononcées par le tribunal de l'Inquisition, y compris les incapacités (sur les incapacités, voir Tanon, *op. cit.*, p. 539-544), étaient *médicinales*, seule, la peine de mort aurait eu un caractère *vindicatif*. Et nous verrons que l'Église ne prit jamais la responsabilité de la peine de mort, infligée aux hérétiques.

1° *La peine de mort* était, avec l'emprisonnement perpétuel et la confiscation, le plus terrible châtiment de l'hérésie. On peut se demander comment elle fut rangée parmi les pénalités de l'Inquisition.

Au XIe et au XIIe siècles, c'est-à-dire dans les siècles qui précédèrent immédiatement l'institution du tribunal inquisitorial, on voit de tous côtés des princes, des évêques et des fidèles, tuer, pendre ou brûler les hérétiques, à mesure qu'on découvrait leurs conventicules. Les passions populaires ont une grande part dans les exécutions. Cf. Vacandard, *L'Inquisition*, p. 39-44. Mais l'influence du droit romain n'y est peut-être pas tout à fait étrangère. Anselme de Lucques et la *Panormie*, attribuée à Yves de Chartres, avaient reproduit textuellement sous la rubrique : *De edicto imperatorum in dampnationem hæreticorum*, la loi 5 du titre *De hæreticis* du code de Justinien. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 453-454. Or cette loi, qui prononce la peine de mort contre les manichéens, a pu paraître rigoureusement applicable aux cathares qu'on regardait alors comme les héritiers directs du manichéisme. Gratien, dans son *Decretum*, part. II, caus. XXIII, q. IV, VI, VII, préconise, il est vrai les théories de saint Augustin, sur les peines à infliger aux hérétiques, à savoir : l'exil et les amendes. Mais quelques-uns de ses commentateurs, notamment Rufin, Jean le Teutonique et un anonyme dont la glose est insérée dans la grande *Somme du Décret* d'Huguccio, n'hésitent pas à déclarer que les hérétiques impénitents peuvent ou même doivent être punis de mort. Cf. Vacandard, *op. cit.*, p. 76, note 4; Tanon, *op. cit.*, p. 455-457.

Ces divers ouvrages parurent avant le concile de Latran de 1215. Ils reflètent les pensées qui flottaient dans les esprits. Et il est possible que l'archevêque de Reims, le comte de Flandre, Philippe-Auguste, Raymond de Toulouse et Pierre d'Aragon, qui autorisaient l'application de la peine du feu aux hérétiques, aient cru imiter en cela les premiers empereurs chrétiens. Il faut pourtant reconnaître qu'il n'y a dans leurs actes, voire dans leurs écrits, aucune allusion directe à la législation impériale. Vraisemblablement ils subissaient l'influence de l'usage plus encore que celle de la loi écrite.

Au fond, Gratien, qui propose sous le couvert de saint Augustin, pour le châtiment de l'hérésie, des pénalités inférieures à la peine de mort, devait être suivi pendant quelque temps encore. Nous relevons,

en effet, dans la *Somme du Décret* de Benencasa, cette indication que l'usage est de punir les hérétiques, non de la mort, mais de l'exil et de la perte des biens. Vacandard, *op. cit.*, p. 78, note. Les conciles de Tours et de Latran, aux environs de l'an 1175, préconisent la confiscation, mais à l'exil ils substituent la prison, genre de châtiment que ne connaissait pas le droit romain. A partir de Lucius III, sous l'influence des légistes, le régime du bannissement et de la confiscation des biens prévalut. La décrétale *Ad abolendum* du concile de Vérone de 1164, disait bien : *Hæreticus relinquatur arbitrio potestatis animadversione debita puniendus*, et l'*animadversio* romaine était la peine de mort. Mais Frédéric Barberousse, dans l'édit répondant à cette décrétale, ne parle que du ban impérial : *imperiali banno subjecit.* Cf. textes dans Vacandard, *op. cit.*, p. 67, notes. Il semble donc que l'*animadversio* réclamée par le pontife n'entraînait pas nécessairement la peine capitale. Aux environs de l'an 1200, Alain de Lille pouvait encore écrire dans son traité *Contra hæreticos*, l. I, c. XXII : *Hæretici propter hæresim non sunt occidendi.* Et on l'a justement remarqué, « dans la législation d'Innocent III, comme dans ses lettres, il n'est nullement question de la mort pour les hérétiques. Il n'a jamais demandé que leur bannissement et la confiscation de leurs biens. S'il parle de recourir au bras séculier, *virtute materialis gladii coerceri*, *Epist.*, I, 81, du 1er avril 1198, à l'archevêque d'Auch, il n'entend par là que l'emploi de la force nécessaire aux mesures d'expulsion et d'expatriation édictées par son code pénal. » Luchaire, *Innocent III et les albigeois*, p. 57-58. Ficker, *Die gesetzliche Einführung der Todestrafe für Ketzerei*, p. 177-226, 430-431, Julien Havet, *L'hérésie et le bras séculier*, p. 165, note 3, Lea, *op. cit.*, t. I, p. 220-222, partagent ce sentiment. Contre ce sentiment, Tanon, *op. cit.*, p. 442 sq.; voir Vacandard, *op. cit.*, p. 69-75, où tous ces textes sont critiqués. Il est vrai qu'Innocent III invoqua des raisons qui devaient plus tard servir à aggraver le châtiment des hérétiques : « D'après la loi civile, dit le pontife, les criminels de lèse-majesté sont punis de la peine capitale et leurs biens sont confisqués, c'est même uniquement par pitié qu'on épargne la vie de leurs enfants. A combien plus forte raison ceux qui, désertant la foi, offensent Jésus, le Fils du Seigneur Dieu, doivent-ils être retranchés de la communion chrétienne et dépouillés de leurs biens, car il est infiniment plus grave d'offenser la majesté divine que de léser la majesté humaine, » *cum longe sit gravius æternam quam temporalem lædere majestatem. Epist.*, II, 1.

Cette remarque adressée aux magistrats de Viterbe, le 25 mars 1199, ne sera pas perdue. Frédéric II se chargera de tirer les conséquences qu'elle renferme. La constitution qu'il promulgua le 22 novembre 1220 pour tout l'empire rappelle expressément, c. VI, la phrase d'Innocent III, *Monumenta Germaniæ, Leges*, sect. IV, t. II, p. 107-109. Dans la constitution de 1224, pour la Lombardie, la peine de mort est décrétée contre les manichéens, et, comme la législation antique édicte contre eux la peine du feu, c'est au bûcher que Frédéric II condamne les hérétiques. En 1230, le dominicain Guala, devenu évêque de Brescia, fit l'application de cette loi terrible dans sa ville épiscopale. Ficker, *Die gesetzliche Einführung der Todestrafe für Ketzerei*, p. 199-201.

Le pape Grégoire IX, qui était en relations fréquentes avec Guala, adopta sa manière de voir. La constitution impériale de 1224 fut inscrite, soit à la fin de 1230, soit au commencement de 1231, sur le registre des lettres pontificales, où elle figure sous le n. 203 de la quatrième année de Grégoire. Auvray, *Registre de Grégoire IX*, n. 535. Le pape s'occupa ensuite de la mettre en vigueur, à commencer par la ville de Rome. Il promulgua, probablement en février 1231, une loi dans laquelle il ordonnait que les hérétiques condamnés par l'Église fussent abandonnés à la justice séculière, pour recevoir le châtiment qu'ils méritaient, *animadversio debita.* Un règlement municipal, publié en même temps par le sénateur de Rome, Annibaldi, fixa pour la ville éternelle la jurisprudence nouvelle. Boehmer, *Acta imperii selecta*, p. XIII, 378 et 665. La peine à appliquer n'est pas spécifiée. Mais le genre de supplice était suffisamment indiqué par la constitution de l'empereur qu'on venait de transcrire sur les registres de la chancellerie pontificale. De fait, dès le mois de février 1231, on arrêta dans Rome un certain nombre de patarins; ceux qui refusèrent de se convertir furent condamnés à être brûlés vifs, les autres envoyés au Mont-Cassin et à Cava pour y faire pénitence. *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. XIX, p. 363. Les actes montrèrent ainsi d'une façon éclatante en quel sens il fallait interpréter les documents. Sur tout ceci, voir Vacandard, *L'Inquisition*, p. 129-134.

Les théologiens et les canonistes se chargèrent de justifier cette pratique et cette législation. Saint Thomas, par exemple, s'exprime ainsi : « Il faut considérer le crime d'hérésie, d'abord en lui-même, ensuite par rapport à l'Église. A considérer le crime en lui-même, les hérétiques méritent non seulement d'être exclus de l'Église par l'excommunication, mais encore d'être retranchés du monde par la mort. Car il est beaucoup plus grave de corrompre la foi, qui est la vie de l'âme, que de falsifier la monnaie qui est un moyen de subvenir à la vie temporelle. Si donc les faux monnayeurs ou autres malfaiteurs sont justement mis à mort par les princes séculiers, à plus forte raison les hérétiques, dès qu'ils sont convaincus d'hérésie, peuvent-ils être non seulement excommuniés, mais encore justement tués. Quant à l'Église, comme elle est miséricordieuse et cherche la conversion des coupables, elle ne condamne pas immédiatement l'hérétique, mais elle l'exhorte une première et une seconde fois à la repentance; que s'il demeure obstiné et si elle désespère de sa conversion, elle pourvoit au salut des autres en le séparant d'elle par l'excommunication et l'abandonne au juge séculier pour qu'il l'extermine du monde par la mort. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XI, a. 3.

Saint Thomas ne parle que de peine de mort, sans indiquer le genre de supplice. Les glossateurs qui vinrent après lui précisèrent davantage. La *debita animadversio*, dit Henri de Suse (Hostiensis, † 1291), dans sa glose de la bulle *Ad abolendum*, est la peine du feu : *ignis crematio.* Dans Eymeric, *Directorium*, part. II, p. 149-150. Et il justifie cette interprétation par la parole du Sauveur : « Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il sera jeté dehors comme le sarment et il séchera, et on le recueillera et on le mettra au feu et il brûlera : *in ignem mittent et ardet.* » Joa., XV, 6. Jean d'André († 1348), dont la glose n'eut pas moins d'autorité au moyen âge que celle d'Hostiensis, invoque le même passage de saint Jean pour l'appliquer aux hérétiques. Eymeric, *loc. cit.*, p. 170-171, Cf. d'autres exemples dans Ziletti, *Consilia selecta*, 1577, t. I, p. 8. Voir Tanon, *op. cit.*, p. 474-478.

Étaient livrés au bras séculier, pour être mis à mort par le feu, les hérétiques impénitents et les relaps.

La sentence qui frappait l'impénitent portait que l'Église étant désarmée en face de lui, puisque tout espoir de l'amender était perdu, n'en avait que faire et l'abandonnait au juge séculier : *Cum Ecclesia ultra non habeat quod faciat pro suis meritis contra eum, relinquimus brachio et judicio curiæ sæcularis.* Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 144. Cette formule laisse entendre qu'il dépendait toujours du coupable d'échapper au supplice. Pour cela il n'avait qu'à abjurer, même au pied de l'échafaud, Cf. Limborch, *Historia*

Inquisitionis, p. 993, sentence de Pierre Autier; Tanon, *op. cit.*, p. 466-469.

Les relaps pénitents n'étaient pas toujours, à l'origine, condamnés à mort. Sur la variation de la discipline à cet égard, voir Lea, *op. cit.*, t. I, p. 543-546. Mais bientôt la coutume prévalut de les abandonner au bras séculier malgré leur conversion. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. IX, a. 4, *sed contra*. Celle-ci ne leur procurait d'autre avantage que la faculté de recevoir les derniers sacrements. Cf. concile de Narbonne de 1244, can. 11; Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 127.

Dans le style des sentences de condamnation, l'hérétique impénitent et le relaps étaient non pas *livrés*, mais abandonnés au bras, au juge séculier : *relinquimus*. Cf. Limborch, *op. cit.*, p. 91; Bernard Gui, texte cité plus haut. C'était là une formule calculée de langage pour exprimer que l'Église se détournait du coupable et qu'elle laissait au juge laïque la responsabilité du traitement qui devait lui être infligé. *Nota quod Ecclesia* RELINQUIT *judici sæculari puniendos,* TRADERE *autem non debet*, dit Alain, dans sa glose sur les Décrétales. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 472, note 3.

Les mêmes sentences portaient que le bras séculier devait épargner au coupable la mutilation et la mort; c'était une prière que l'Église adressait instamment au juge : *affectuose rogantes ut citra mortem et membrorum mutilationem suum judicium moderetur*. Bernard Gui *Practica*, part. III, p. 144. Cf. Limborch, *op. cit.*, p. 255 et *passim*. Mais cette clause ne pouvait être qu'illusoire. Le juge séculier savait à quoi s'en tenir. Celui qui l'aurait prise à la lettre et aurait fait au condamné grâce de la vie, aurait encouru l'excommunication et se serait exposé à toutes les peines réservées aux fauteurs de l'hérésie. *Sext.*, l. V, tit. II, c. 18, dans Eymeric, *Directorium*, part. II, p. 110; cf. *ibid.*, p. XLVII, 360-361. On a donc peine à comprendre une pareille formule. Elle ne s'explique que par une sorte de transmission automatique. Employée d'abord pour des cas autres que l'hérésie, par exemple, pour le droit d'asile, Paul Viollet, *Institutions politiques de l'ancienne France*, t. I, p. 403; cf. *Décrétales*, l. V, tit. X, c. 27, *Novimus*, et l. II, tit. I, c. 10, *Cum ab homine*, elle a été ensuite conservée dans les jugements inquisitoriaux par la seule force de la tradition. « Elle palliait la contradiction trop flagrante qui existait entre le fait et l'enseignement évangélique, et rendait un hommage apparent à la doctrine de saint Augustin et des premiers Pères de l'Église. Mais elle avait aussi un autre but : elle fournissait au juge ecclésiastique un moyen... d'éluder, par une déclaration de pure forme, la défense faite aux clercs de prendre part aux sentences de nature à entraîner la mutilation ou la mort et d'éviter l'irrégularité résultant de cette participation. Ce fut là sans doute le motif principal, sinon de son introduction primitive, du moins de son maintien dans les sentences de condamnation..., on ne la trouve pas dans la formule d'abandon au bras séculier, du plus ancien de nos manuels inquisitoriaux, cf. Vacandard, *L'Inquisition*, p. 320, mais elle figure dans toutes les sentences de Bernard Gui. » Tanon, *op. cit.*, p. 473-474.

2° *La prison.* — Après la peine de mort, la pénalité la plus grave du tribunal de l'Inquisition était la prison ou le « mur », *murus*. « Suivant la doctrine inquisitoriale, la prison n'était pas en réalité une punition (une peine vindicative), mais un moyen pour le pénitent d'obtenir, au régime du pain et de l'eau, le pardon de ses crimes : en même temps une surveillance attentive le maintenait dans le droit chemin et l'empêchait de contaminer le reste du troupeau. » Lea, *op. cit.*, t. I, p. 484.

La prison était temporaire pour les hérétiques qui faisaient l'aveu de leur faute durant « le temps de grâce »; ceux qui ne se convertissaient que sous la pression de la torture et par crainte de la mort étaient « emmurés » à vie. Ce fut aussi le sort réservé en général aux relaps pénitents, pendant une bonne partie du XIIIe siècle. Du moins, Bernard de Caux (1244-1248) ne leur applique pas d'autre pénalité. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 471, note 4.

« Il y avait deux régimes pour les prisonniers : le régime strict, *murus strictus*, *durus*, *arctus* et même *strictissimus*, et le régime adouci, *murus largus*. Le captif était enfermé dans une cellule et ne pouvait communiquer avec personne. Toutefois cette règle ne fut pas sévèrement appliquée, car, vers 1306, Geoffroi d'Ablis signale comme un abus les visites faites aux prisonniers par des clercs et des laïcs des deux sexes. Déjà en 1282, Jean Galand avait interdit au geôlier de la prison de Carcassonne de manger et de jouer avec les prisonniers ou de les laisser jouer. Doat, t. XXXII, fol. 125. On permettait aux conjoints de se voir s'ils étaient emprisonnés l'un et l'autre ou si l'un des deux seulement était en prison. Vers la fin du XIVe siècle, Eymeric accorde que les catholiques zélés peuvent être autorisés à visiter les prisonniers, mais il interdit ces visites aux femmes et aux gens simples; car, ajoute-t-il, les convertis sont très disposés aux rechutes, très aptes à infecter les autres, et généralement ils finissent sur le bûcher. *Directorium*, part. III, p. 507.

« Les personnes soumises au régime plus doux du *murus largus* pouvaient, si elles se conduisaient bien, prendre un peu d'exercice dans les corridors, où elles avaient la facilité d'échanger quelques paroles et de reprendre contact avec le dehors. Les cardinaux qui visitèrent la prison de Carcassonne et prescrivirent des mesures pour en atténuer les rigueurs ordonnèrent que ce privilège fût accordé aux captifs âgés et infirmes.

« Le condamné au *murus strictus* était jeté, les pieds enchaînés, dans une cellule étroite et obscure », parfois il était enchaîné au mur. Cette pénitence était infligée à ceux dont les offenses avaient été scandaleuses ou qui s'étaient parjurés par des confessions incomplètes, le tout à la discrétion de l'inquisiteur.

« Lorsque les coupables appartenaient à un ordre religieux, la punition était généralement tenue secrète, et le condamné était emprisonné dans un couvent de son ordre. Les couvents étaient d'ordinaire pourvus de cellules à cet effet, où le régime n'était pas meilleur que dans les prisons épiscopales... La nourriture était passée au prisonnier à travers une ouverture ménagée à cet effet. C'est la tombe des vivants, connue sous le nom d'*in pace* ». Lea, *op. cit.*, t. I, p. 486, avec références.

Dans ces geôles misérables, la nourriture était parcimonieusement servie. Cependant, « bien que le régime normal des prisonniers fût le pain et l'eau, l'Inquisition permettait aux siens de recevoir d'autres aliments, du vin, de l'argent; il est si souvent fait allusion à cette tolérance qu'on peut la regarder comme un usage établi. » Lea, *op. cit.*, t. I, p. 491.

Le nombre des hérétiques à qui la peine de la prison, voire de la prison perpétuelle, fut infligée est relativement considérable. Le registre de l'inquisiteur de Toulouse, Bernard de Caux, contient, pour les années 1244-1246, *cinquante-deux* sentences dont *vingt-sept* portent la peine de prison perpétuelle. Et encore faut-il noter que plusieurs d'entre elles comprennent de nombreuses condamnations; la seconde, par exemple, atteint *trente-trois* personnes, dont douze assujetties à la prison perpétuelle; la quatrième *dix-huit* personnes toutes frappées de la prison à vie. Il est vrai que le registre ne signale pas, même pour les relaps, de remise au bras séculier. Douais, *Documents*, t. I, p. CCLX-

CCLXI; t. II, p. 1-89. Bernard Gui, qui remplit à Toulouse les fonctions d'inquisiteur pendant dix-sept ans (de 1308 à 1323) eut affaire à *neuf cent trente* coupables. Cf. Douais, *Documents*, t. I, p. CCV; Vacandard, *L'Inquisition*, tableau, p. 322. Le nombre de ceux qu'il condamne à la prison, soit temporaire, soit perpétuelle, s'élève à *trois cent sept*, c'est-à-dire au tiers environ du chiffre total des hérétiques traduits devant son tribunal. Même proportion, à peu près, de condamnations à la prison perpétuelle dans l'Inquisition appaméenne pendant les années 1318-1324. Cf. Vacandard, *loc. cit.*, p. 233; Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 227 sq.

Nous avons dit que la condamnation au « mur » comportait certains adoucissements, ou même des commutations de peines. La prison à vie était quelquefois changée en prison à temps, l'une et l'autre en pèlerinages ou port de croix. *Vingt* emmurés de l'Inquisition de Pamiers reçoivent la croix en échange de leur prison. Vidal, *ibid.*, p. 242. Cette indulgence n'était pas particulière au tribunal appaméen. En 1328, par une seule sentence, *vingt-trois* prisonniers de Carcassonne furent relâchés, quitte à subir d'autres pénitences moindres. Dans le registre des *Sentences* de Bernard Gui, on trouve *cent dix-neuf* cas de mise en liberté, avec l'obligation de porter des croix : de ces cent dix-neuf libérés, *cinquante et un* furent par la suite exemptés du port des croix. Lea, *op. cit.*, t. I, p. 495.

Les prisonniers obtenaient quelquefois des « congés » réguliers pour cause de maladie — les femmes pour cause d'accouchement — ou pour subvenir aux besoins de leur famille. Le terrible Bernard de Caux trouva ainsi le moyen d'adoucir la rigueur de l'une de ses sentences. En 1246, il condamna Bernard Sabbatier, hérétique relaps, à la prison perpétuelle, mais il ajouta que le père du coupable étant un bon catholique, vieux et malade, son fils pourrait rester auprès de lui, sa vie durant, pour le nourrir. Lea, *op. cit.*, t. I, p. 486.

3° *Les croix et autres signes d'infamie.* — Les croix étaient une peine infamante, *confusibilis;* elles partageaient ce caractère avec la peine du « mur » ou prison. Cf. Bernard Gui, *Practica*, part. II, p. 48. « Elles devaient être portées sur les vêtements d'une manière très apparente, comme la roue des juifs. Mais il y avait entre ces deux marques une différence essentielle. C'est que la roue n'avait par elle-même aucun caractère pénal et qu'elle était portée par tous les juifs comme un signe distinctif de la race et de la religion, tandis que la croix n'était imposée aux hérétiques que comme une peine et portée par ceux-là seuls contre lesquels cette peine était prononcée.

« La première mention d'imposition de croix à laquelle nous puissions assigner une date certaine, est celle de l'acte de 1206, dans lequel saint Dominique impose à l'hérétique Roger Pons, en même temps qu'une pénitence publique, le port d'un habit spécial sur lequel devaient être cousues deux petites croix de chaque côté de la poitrine. Martène, *Thesaurus anecdotorum*, t. I, col. 802. Ces deux petites croix devinrent par la suite les deux grandes croix de feutre jaune de la justice inquisitoriale. Concile de Toulouse de 1229, can. 10, Hardouin, *Concilia*, t. VII, col. 177. On les plaça d'abord par devant, de chaque côté de la poitrine, puis l'une par devant au milieu de la poitrine, et l'autre par derrière entre les épaules. Leurs dimensions, comme leur place, furent rigoureusement déterminées. Le grand bras devait avoir deux palmes et demie de long, et trois doigts de large, et le bras transversal trois doigts de large et deux palmes de long. Concile de Narbonne de 1246, can. 26, Hardouin, *Concilia*, t. VII, p. 420; Limborch, *Hist. Inquisitionis*, p. 13. Ces croix étaient cousues sur chaque vêtement de dessus, de manière à ce que l'hérétique en fût toujours revêtu, soit au dehors, soit à l'intérieur de la maison. Elles devaient être refaites ou réparées dès qu'elles étaient déchirées ou effacées par l'usure. » Tanon, *op. cit.*, p. 491-492.

Il y avait aussi des croix doubles, Limborch, *loc. cit.*, p. 13, Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 98, réservées particulièrement à ceux qui s'étaient parjurés en cachant la vérité aux inquisiteurs. Elles étaient formées comme la croix simple, à laquelle on ajoutait un second bras transversal, d'une palme environ. Concile de Narbonne, can. 26, *loc. cit.*

Certains inquisiteurs appliquaient fréquemment la peine des croix. Dans les sentences de Bernard Gui, par exemple, c'est la peine la plus usitée après la prison; elle est prononcée contre *cent quarante-trois* condamnés sur *neuf cent trente*. Cf. Vacandard. *L'Inquisition*, p. 322. D'autres impositions de croix résultent des commutations de peines accordées aux « emmurés ». Cf. Limborch, *op. cit.*, p. 7, 9, 40, 100, 185, 213.

Les croix étaient un châtiment très redouté, parce qu'elles exposaient les condamnés aux injures et aux vexations des fidèles. Les conciles et les inquisiteurs eurent beau protester contre ces pratiques odieuses, cf. Tanon, *op. cit.*, p. 495, leurs prescriptions demeurèrent le plus souvent impuissantes. En 1329, l'archevêque de Narbonne en était réduit à menacer ceux qui molesteraient les porteurs de croix de s'en voir imposer à eux-mêmes de semblables. Doat, t. XXVII, fol. 107.

Pour échapper aux vexations et à la honte, les condamnés sollicitaient volontiers une commutation de peine qui leur était quelquefois accordée. De 1308 à 1323, Bernard Gui signale *cent trente-deux* commutations de cette sorte. Cf. Vacandard, *op. cit.*, p. 322. « La remise était parfois temporaire, comme celle qui a été faite à un condamné, pour un voyage, *Registre de Carcassonne*, part. I, fol. 6, ou comme l'exemption générale accordée par les évêques du concile de Béziers de 1246, can. 26, *loc. cit.*, à ceux qui iraient en Palestine combattre les infidèles..

« L'imposition des croix très fréquente pendant toute la période active de l'inquisition monastique, paraît avoir été beaucoup moins usitée, ou même avoir à peu près disparu, dans les temps qui ont suivi. » Tanon, *op. cit.*, p. 497-498.

D'autres signes d'infamie figurèrent dans le code inquisitorial pour châtier certaines fautes spéciales; ils avaient, comme les croix, un caractère symbolique. C'étaient des langues, des marteaux, des vases, des figures de cire, une hostie, une lettre. Voir pour les détails, Tanon, *op. cit.*, p. 499-500. Deux hosties, l'une par devant l'autre par derrière, étaient imposées à ceux qui avaient profané le sacrement de l'eucharistie; les langues à ceux qui avaient accusé faussement quelque personne d'hérésie. Les langues étaient de drap rouge et devaient être cousues sur les vêtements, deux par devant la poitrine, deux par derrière entre les épaules.

Les calomniateurs devaient subir en outre la prison perpétuelle et l'exposition publique. Revêtus de leurs langues d'infamie, ils étaient exhibés au sommet d'une échelle, à l'angle d'une rue, au coin d'un marché, ou sur le parvis d'une église, les jours de grand concours populaire, notamment le dimanche. Cette peine était le prologue de leur emprisonnement. Limborch, *op. cit.*, p. 90, 97; Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 105 Douais, *La formule Communicato*, p. 22, 27.

4° *Pèlerinages et flagellations.* — Le pèlerinage expiatoire et la flagellation publique n'apparaissent qu'assez tard dans la discipline ecclésiastique. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 501-502. Le pèlerinage en Terre Sainte était considéré comme le plus méritoire. Les premiers inquisiteurs l'imposèrent à un grand nombre d'héré-

tiques, sous le nom de *passage d'outre-mer*. G. Pelhisse, *Chronique*, p. 94. Douze habitants de la ville d'Albi y furent condamnés à la fois. *Ibid.*, p. 96. Le sénéchal du roi condamna lui-même en 1237 les habitants de Narbonne à aller combattre les infidèles, les uns outre-mer, les autres en Espagne, pour avoir participé à une émeute soulevée contre les dominicains. *Histoire du Languedoc*, édit. Privat, t. VI, p. 687; t. VIII, col. 1005; cf. Tanon, *op. cit.*, p. 503, note 2.

Tel fut le nombre de ces croisés d'un nouveau genre qu'on finit par craindre que, mal convertis et se trouvant réunis en masse dans les Lieux Saints, ils ne missent la foi en péril, au lieu de la défendre. Et le concile de Narbonne de 1244, can. 2, Hardouin, t. VII, col. 251, interdit d'en envoyer dorénavant. Mais cette mesure ne fut que temporaire. Le concile de Béziers de 1246, can. 26 et 29, recommanda de nouveau le passage d'outre-mer. « En 1247 et 1248, Innocent IV, à la prière du comte Raymond, autorisa lui-même l'archevêque d'Auch et l'évêque d'Agen à substituer ce passage à des condamnations à la prison et aux croix, *Histoire du Languedoc*, t. VIII, col. 1240 et 1243; et le registre de l'Inquisition de Carcassonne (an. 1254-1258) nous offre, pour les années suivantes, de nombreux exemples de ce pèlerinage. » Tanon, *op. cit.*, p. 503. Il devient cependant d'un usage de moins en moins fréquent à partir de l'échec des croisades. Bernard Gui, qui l'applique une fois, voir ses *Sentences*, dans Limborch, *op. cit.*, p. 283, n'en parle pas dans sa *Practica*.

Les pèlerinages ordinaires sont ceux du continent. Ils se divisaient en majeurs et en mineurs, comme on le voit par une sentence des inquisiteurs de Carcassonne de 1251. Tanon, *op. cit.*, p. 505, note 1.

Les pèlerinages majeurs étaient ceux qui se faisaient hors du royaume. Les principaux étaient, d'après la plus ancienne pratique de l'Inquisition du midi, ceux de Rome, de Saint-Jacques de Compostelle, de Saint-Thomas de Cantorbéry et des Trois-Rois de Cologne. Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 97.

Les pèlerinages mineurs étaient situés en France : citons, pour le midi, Notre-Dame de Roc-Amadour, Notre-Dame du Puy, Saint-Gilles en Provence, Sainte-Marthe de Tarascon, Sainte-Marie-Madeleine de Saint-Maximin, Saint-Léonard en Limousin, etc., cf. Bernard Gui, *ibid.*; pour le nord, Notre-Dame de Chartres, Saint-Denis, Notre-Dame de Boulogne, etc. Bernard Gui, *ibid.*; *Histoire du Languedoc*, t. VIII, col. 986.

Les condamnés étaient tenus de rapporter, des lieux fixés pour leurs pèlerinages, une lettre ou des lettres attestant qu'ils avaient bien accompli leur pénitence. Bernard Gui, *Practica*, part. II, p. 38.

Tous les pèlerinages, celui de la Terre Sainte comme les autres, faisaient l'objet de remises ou de commutations en œuvres pies, lorsque les condamnés étaient dans l'impossibilité matérielle ou morale de les exécuter; par exemple, les vieillards, les infirmes, les femmes enceintes, les jeunes époux ou les jeunes filles, pour lesquels on avait à craindre les périls de la séparation ou du voyage. Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 98.

Les visites aux églises avec flagellation et autres pénitences ont le même caractère que les pèlerinages. La flagellation était prescrite à titre principal, ou plus habituellement à titre accessoire. Nous avons un premier exemple de l'application de cette pénitence aux hérétiques, dans la sentence prononcée par saint Dominique contre Roger Pons en 1206. Martène et Durand, *Thesaurus anecdotorum*, t. I, col. 802. Le comte de Toulouse, Raymond VI, subit lui-même cette humiliation, des mains du légat Milon, en 1209, dans l'église de Saint-Gilles, comme fauteur de l'hérésie, *Histoire du Languedoc*, t. VIII, p. 277-279. Sur l'application de cette peine, voir concile de Narbonne de 1244, can. 1, Hardouin, *Concilia*, t. VII, col. 251, et Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 165.

Pour quelque motif que la fustigation fût appliquée, à titre principal ou accessoire, la cérémonie était toujours la même. « Le pénitent se rendait à l'église nu-pieds, en chemise et en braies, *in camisia et braccis*, ms. Clermont *126*, part. I, fol. 25, portant un cierge dans une main et dans l'autre les verges avec lesquelles il devait être fustigé. Là il entendait la messe, à une place bien en évidence; puis il s'avançait vers l'autel après le sermon, l'évangile ou l'offertoire, y déposait son cierge, offrait des verges à l'officiant, se mettait à genoux et recevait la discipline. Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 165. Il suivait les processions dans le même appareil après les prêtres et les clercs, et il était fustigé à la dernière station. *Ibid.*, part. II, p. 38. Il proclamait à haute voix, aussitôt après avoir subi cette correction, *ibid.*, part. III, p. 165, qu'elle lui était infligée pour les fautes qu'il avait commises envers les inquisiteurs et l'office. » Tanon, *op. cit.*, p. 512.

5° *Peines pécuniaires.* — Les anciens pénitentiels consacrent le principe du rachat de la pénitence par l'aumône. Il était donc naturel que les peines pécuniaires eussent une place dans la pénalité inquisitoriale. En 1251, elles furent autorisées, d'une manière générale, par Innocent IV pour les cas où aucune autre pénitence salutaire ne pourrait être imposée. Bulle du 17 juin, dans Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 194. Un canoniste fait remarquer que cette peine était tout indiquée contre les riches avares qui seraient ainsi frappés à l'endroit le plus sensible de leur cœur. Zanchini, *op. cit.*, c. XV, p. 134. Clément V, au concile de Vienne, demande seulement que cette mesure ne serve pas de prétexte aux exactions abusives. *Clementines*, *De hæreticis*, c. 2, *Nolentes*.

Les peines pécuniaires furent dès lors infligées régulièrement aux hérétiques, sous la réserve qu'elles seraient imposées et reçues pour des œuvres pies et pour les besoins de l'Office. Cf. Gui Faucois et Eymeric, cités par Tanon, *op. cit.*, p. 514-515; Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 161 et 165.

6° *Confiscations.* — « Gratien, dans la question VII de la cause XXIII du Décret établit la confiscation du bien des hérétiques sur l'autorité de saint Augustin, qui la fonde lui-même sur la loi romaine. Les interprètes, cf. *Summa Rolandi*, édit. Thaner, Inspruck, 1874, p. 96, la rapportent unanimement à cette loi, qui est sa véritable source. Le pape et l'empereur la proclamèrent au concile de Vérone de 1164, comme l'avaient déjà fait en France les conciles provinciaux de Reims, de 1157, et de Tours, de 1163. Innocent III la consacre dans une lettre adressée, la seconde année de son pontificat, au consul et au peuple de Viterbe, et dans le concile de Latran de 1215; et tous les papes et les conciles qui ont suivi la présentent comme l'une des armes les plus puissantes pour combattre l'hérésie. Elle était suspendue, comme une menace, sur la tête de tous les hérétiques et de leurs fauteurs, bulles d'Innocent IV, 12 mars 1252, *Cum fratres*, et 13 mars 1252, *Cum vos*, dans Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 208, et même sur celle des princes, des seigneurs et des officiers laïques, qui encouraient, avec la perte de leurs dignités, celle de leurs terres et de tous leurs biens, lorsqu'il ne prêtaient pas à l'office le concours qui était exigé d'eux. » *Decretales*, l. V, tit. VII, c. 13, *Excommunicamus*, sect. *Moneantur;* concile de Toulouse de 1229, can. 4 et 7, dans Hardouin, *Concilia*, t. VII, col. 177-178.

« La législation ecclésiastique aggrave ici la confiscation du droit romain... Dans le dernier état du droit romain, les biens de l'hérétique passaient à ses fils orthodoxes et même à ses agnats et cognats, 4 et 19. c. *De hæreticis*, IV, V, *Manichæos* et *Cognovimus*. Dans

le droit ecclésiastique, au contraire, la confiscation est absolue; elle a lieu à l'égard de tous et même lorsque l'hérétique laisse des enfants orthodoxes. C'est ce qu'établit Innocent III, dans la décrétale *Vergentis;* cf. *Décrétales*, c. 10, *De hæreticis*, en invoquant, avec le jugement divin qui punit le crime du père sur les enfants, les dispositions de la loi romaine sur le crime de lèse-majesté. » Tanon, *op. cit.*, p. 524-525. Il n'y avait qu'un seul cas où les fils héritaient de leur père hérétique, c'était lorsqu'ils avaient, les premiers et spontanément, dénoncé son hérésie. Cf. la loi de Frédéric II. *Commissi nobis*, incorporée dans la décrétale d'Innocent IV, du 31 octobre 1243, Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 126.

La confiscation frappait, à l'origine, tous les hérétiques. Mais on en dispensa de bonne heure ceux qui se présentaient spontanément devant les inquisiteurs, durant le « temps de grâce ». Bernard Gui estime, du reste, que le fisc ne perdait rien à cette mesure d'exception. Ceux qui venaient ainsi à résipiscence devaient révéler les noms de leurs complices, et cette révélation amenait la découverte et la capture de nouveaux hérétiques, c'est-à-dire par conséquent de nouvelles confiscations : ainsi ce qui était perdu sur les uns était récupéré sur les autres avec usure. Bernard Gui, *Practica*, part. III, p. 185.

Dans la pratique, la confiscation n'atteignait donc que trois ou quatre catégories de coupables : les hérétiques impénitents abandonnés au bras séculier, les pénitents condamnés à la prison perpétuelle, les défunts qui, condamnés après leur mort, auraient été frappés de la même peine, les contumaces. Bernard Gui, *ibid.*, part. II, p. 64. Pour plus de détails, voir Tanon, *op. cit.*, p. 527-532.

« Les confiscations étaient une source trop considérable de profits pour que leur attribution ne fût pas disputée par tous ceux qui pouvaient avoir quelque titre à y prendre part. Cette attribution n'a pas été faite d'une manière uniforme, dans tous les pays et dans tous les temps... Les premières décrétales attribuèrent aux seigneurs temporels les biens confisqués des laïques, en ne laissant à l'Église que ceux des clercs. *Decretales*, l. V, tit. VII, c. 9, *Ad abolendam*, c. 10, *Vergentis*, c. 13, *Excommunicamus*. Des décrétales postérieures, bulle d'Innocent IV, du 15 mai 1252, d'Alexandre IV, du 30 novembre 1259, de Clément IV, du 3 novembre 1265 : *Ad extirpanda*, dans Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 211, 384 et 465, firent, pour les villes d'Italie, une division de ces biens en trois parts, une pour la ville ou le lieu dans lequel la condamnation était prononcée, une autre pour les officiers laïques et la troisième pour les besoins de l'office. » Tanon, *op. cit.*, p. 533. Sur la part du roi, en Espagne et en France, voir *ibid.*, p. 534-536.

7° *Destruction de maisons.* — La destruction des maisons des condamnés n'est pas une pénalité d'invention inquisitoriale. Mais l'Inquisition l'adopta comme mesure à la fois symbolique et infamante. Il ne fallait pas que rien de ce qui avait appartenu à un hérétique fût considéré comme innocent. Dans sa lettre du 23 septembre 1207, *P. L.*, t. CCXV, col. 1226, Innocent III décida que toutes les maisons, qui auront servi de refuge aux hérétiques, devront être détruites de fond en comble. « Confirmée par la législation impériale (Othon IV, en 1210, Muratori, *Antiquit. ital.*, t. IV, p. 90; Frédéric II, 22 février 1232, Huillard-Bréolles, *Historia diplomatica Frederici II*, t. II, p. 299), cette pénalité reçut surtout dans le midi de la France son application légale, après la conclusion du traité de paix conclu, le 12 avril 1229, entre le roi et le comte de Toulouse. Le concile de Toulouse, de la fin de cette année, la sanctionna par une disposition formelle, can. 6 Hardouin, *Concilia*, t. VII, col. 178, qui fut renouvelée par l'archevêque de Narbonne en 1234, *Histoire du Languedoc*, t. VIII, col. 982, et par le concile d'Albi de 1254, can. 6, Hardouin, *ibid.*, col. 458. Le comte de Toulouse lui-même inséra un article à ce sujet dans les statuts pris par lui, en exécution du traité de 1229. *Histoire du Languedoc*, t. VIII, col. 964. Une bulle d'Innocent IV, du 15 mai 1252, reprenant ces dispositions, les aggrava encore en ordonnant de démolir, avec les maisons souillées par le recel d'un hérétique, celles qui lui étaient contiguës, lorsqu'elles appartenaient au même propriétaire. Mais ces prescriptions parurent trop rigoureuses et furent bientôt modifiées par une bulle interprétative d'Alexandre IV, *Felicis recordationis*, 6 mars 1257, dans Ripoll, *op. cit.*, t. I, p. 330. Prises dans leur ensemble, ces dispositions prescrivaient la démolition des maisons des hérétiques et de leurs fauteurs, de celles où les hérétiques auraient été recélés et enfin de celles dans lesquelles se seraient accomplis la cérémonie de l'affiliation d'un hérétique à sa secte ou même quelque acte de prédication, du consentement du maître de la maison. » Tanon, *op. cit.*, p. 520-521.

Une telle pénalité offrait un double inconvénient; si elle avait été rigoureusement appliquée, elle aurait, d'une part, diminué sensiblement le produit des confiscations, et, d'autre part, elle aurait fait de certains bourgs et de certaines villes de véritables déserts. Aussi y eut-il des accommodements avec la législation. Il semble, d'après les formules de Bernard Gui, *Practica*, p. 59 et 159, et les sentences de Limborch, p. 5 et 81, que cette pénalité ne fut régulièrement appliquée, par l'Inquisition du midi, qu'aux maisons dans lesquelles avait été accompli l'acte d'hérésie le plus grave, l'hérétication cathare par l'imposition des mains. Pourtant la formule que donne Eymeric est plus compréhensive; elle regarde en outre les maisons dans lesquelles ont eu lieu des réunions d'hérétiques et des prédications. Cf. Tanon, *op. cit.*, p. 522.

8° *Exhumation des morts.* — L'exhumation était prescrite par les canons de l'Église, non seulement pour les hérétiques, mais encore pour tous les excommuniés, afin que leurs restes ne profanassent pas la terre sainte. *Sext.*, l. V, tit. II, c. 2, *Quicumque;* cf. *Decretales*, l. III, tit. XXVIII, *De sepulturis*, c. 12, *Sacris*. Cf. Jordan, *op. cit.*, p. 43-44.

Lorsque, sur un indice quelconque, un défunt était soupçonné d'hérésie, on instruisait son procès contradictoirement avec ses hérétiers. Bernard Gui, *Practica*, p. 124; Limborch, *op. cit.*, p. 33; cf. Tanon, *op. cit.*, p. 410. En 1205, les consuls de Toulouse s'efforcèrent de limiter ces actions en décidant qu'elles ne pourraient avoir lieu que lorsqu'elles auraient été commencées du vivant de l'accusé, ou que celui-ci se serait fait hérétique durant sa dernière maladie. Vaissette, *Histoire du Languedoc*, t. VIII, col. 514. Mais les inquisiteurs refusèrent de se plier à un pareil règlement. Tout mort qui, de son vivant, aurait été, pour crime d'hérésie, abandonné au bras séculier ou simplement condamné à la prison perpétuelle, était passible de la peine de l'exhumation, et ses biens étaient confisqués.

Les poursuites contre les défunts étaient imprescriptibles. La confiscation seule se prescrivait dans un délai qui, d'après l'opinion commune, était porté à quarante ans. Mais le procès contre la mémoire, suivi de l'exhumation et de l'incinération, avait son cours, quel que fût le temps écoulé depuis la mort. Cf. Pegna, sur Eymeric, *Directorium*, part. III, q. LXIII, comm. 92, p. 570.

L'usage de brûler les corps ou les ossements fut établi par la coutume et se généralisa surtout dans le

midi de la France : *De combustione (ossium) habet usus et cursus Inquisitionis in partibus Tolosanis*, etc., dit Bernard Gui, *op. cit.*, p. 126. Ces exécutions posthumes se faisaient avec l'appareil le plus propre à frapper les imaginations. Les os ou même les cadavres en décomposition étaient traînés à travers les rues, au milieu de la foule, par la troupe des exécuteurs précédés d'un crieur public qui publiait les noms à son de trompe, en menaçant les vivants d'un sort semblable : *qui aytal fara, aytal perira.* Cf. G. Pelhisse, *Chronique*, p. 110. Cette démonstration impressionnante était suivie de l'incinération des cadavres.

VI. Jugement sur l'Inquisition. — Ce n'est pas le lieu de signaler les abus qui se sont glissés, par la faute des hommes, dans l'application du système inquisitorial. Ces abus, d'où qu'ils viennent, et quel qu'en soit le nombre historiquement démontrable, doivent être l'objet d'une inexorable et universelle réprobation. Personne ne s'avisera, par exemple, de défendre la mémoire de Cauchon, le juge inique de Jeanne d'Arc. Ne sont pas davantage excusables les inquisiteurs, un Conrad de Marbourg, un Robert le Bougre, et quelques autres, voir B. Kaltner, *Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland*, Prague, 1882; Frédéricq, *Robert le Bougre*, Liége, 1892, qui, comme lui, ont fait servir l'autorité dont ils disposaient pour frapper à tort ou sans mesure les suspects déférés à leur tribunal.

Mais c'est l'institution elle-même qui veut être jugée ici, d'après l'idée que nous pouvons nous faire d'une justice sociale supérieure, tout en tenant compte des principes qui gouvernent les esprits au moyen âge.

La forme de la procédure inquisitoriale nous paraît, en soi, inférieure à la procédure accusatoire dans laquelle l'accusateur assumait la charge de faire la preuve de son dire. Que ce dernier mode ait été difficilement applicable dans les procès d'hérésie, on le conçoit : la peine du talion qui attendait régulièrement l'accusateur pris en défaut devait refroidir le zèle de bien des catholiques, disposés à poursuivre les sectaires. Mais au moins il faut reconnaître que l'*accusatio* offrait en droit criminel plus de garanties de justice que l'*inquisitio*.

Les dénonciateurs et les témoins ne furent pourtant pas à l'abri des représailles ou, mieux, d'un châtiment s'ils venaient à trahir la vérité. Quand on démasquait un faux témoin, remarque Lea, *op. cit.*, t. I, p. 441-442, on le traitait avec autant de sévérité qu'un hérétique. Après toutes sortes de cérémonies humiliantes, « il était généralement jeté en prison pour le reste de sa vie... Les quatre faussaires de Narbonne, en 1328, furent considérés comme particulièrement coupables, parce qu'ils avaient été subornés par des ennemis personnels de l'accusé; on les condamna à l'emprisonnement perpétuel, au pain et à l'eau, avec des chaînes aux mains et aux pieds. L'assemblée d'experts tenue à Pamiers, lors de l'autodafé de janvier 1329, décida que les faux témoins devraient non seulement subir la prison, mais réparer les dommages qu'ils avaient causés aux accusés. » C'était, ou peu s'en faut, la peine du talion.

La procédure une fois engagée, nous avons vu que l'Inquisition refusait de livrer les noms des dénonciateurs et des témoins à charge et de confronter l'accusateur avec l'accusé. Grégoire IX lui-même a blâmé cet usage et Boniface VIII le modifia dans la mesure du possible.

Il était même de règle que les noms fussent communiqués ainsi que le dossier aux experts, *periti*, qui siégeaient avec les juges, au tribunal de l'Inquisition. Douais cite, *L'Inquisition*, p. 252 et *passim*, des jugements qui ont été ainsi rendus en présence de *vingt-cinq*, de *trente-deux*, de *quarante-cinq* et même de *cinquante et un* experts. Ces conseillers formaient une sorte de jury qui fonctionnait à peu près comme celui de nos jours et se prononçait, comme lui, sur la culpabilité et l'application de la peine. A cet égard, la procédure inquisitoriale, par ailleurs si dure, était beaucoup plus libérale que la procédure civile et ecclésiastique du temps. Cf. Douais, *La formule « Communicato bonorum virorum consilio » des sentences inquisitoriales.*

Il est vrai qu'à l'origine de l'Inquisition l'accusé n'était pas assisté d'un avocat. Lorsque plus tard un avocat lui fut accordé, ce défenseur ne joua guère que le rôle de conseiller. On ne concevait pas qu'un honnête homme pût entreprendre la défense proprement dite d'un hérétique : si l'inculpé était innocent, il n'avait nul besoin qu'on le défendît; s'il était coupable, il n'avait qu'à avouer sa faute et à subir la pénitence qui lui serait justement imposée.

Dans ce système la liberté du juge peut paraître excessive. Tout ce qu'on peut et doit dire à la décharge et même à l'honneur des pontifes romains, c'est que le principe de l'Inquisition une fois admis, ils travaillèrent à en prévenir les inconvénients et à en réprimer les abus. Ils exigèrent chez les inquisiteurs des qualités morales exceptionnelles : Alexandre IV (1255), Urbain IV (1262), Clément IV (1265), Grégoire X (1273), Nicolas IV (1290) ont insisté sur les qualités d'esprit, la pureté des mœurs, l'honnêteté scrupuleuse qui devaient distinguer ces juges redoutables, Potthast, n. 16 132, 16 611, 18 387, 19 372, 19 924, 20 720, 20 724, 23 297, 23 298. Clément V, confirmant une décision déjà prise par ses prédécesseurs, décide par manière de garantie contre toute légèreté possible, que nul ne pourra exercer les fonctions inquisitoriales avant l'âge de quarante ans. *Clementinæ*, l. V, III, 2. On peut voir dans Bernard Gui, *Practica*, part. VI, p. 232-233, le portrait de l'inquisiteur modèle : « Il doit être diligent et fervent dans son zèle pour la vérité religieuse, pour le salut des âmes et pour l'extirpation de l'hérésie. Parmi les difficultés et les incidents contraires, il doit rester calme, ne jamais céder à la colère ni à l'indignation. Il doit être intrépide, braver le danger jusqu'à la mort, mais, tout en ne reculant pas devant le péril, ne point le précipiter par une audace irréfléchie. Il doit être insensible aux prières et aux avances de ceux qui essaient de le gagner; cependant il ne doit pas endurcir son cœur au point de refuser des délais ou des adoucissements de peine suivant les circonstances et les lieux... Dans les questions douteuses, il doit être circonspect, ne pas donner facilement créance à ce qui paraît probable et souvent n'est pas vrai; il ne doit pas non plus rejeter obstinément l'opinion contraire, car ce qui paraît improbable finit souvent par être la vérité. Il doit écouter, discuter et examiner avec tout son zèle, afin d'arriver patiemment à la lumière... Que l'amour de la vérité et la pitié, qui doivent toujours résider dans le cœur d'un juge, brillent dans ses regards, afin que ses décisions ne puissent jamais paraître dictées par la convoitise et la cruauté. » Eymeric, dans son *Directorium*, part. III, q. I, *De conditione inquisitoris*, trace de l'inquisiteur un portrait semblable. Il est permis de croire que cet idéal du juge, à la fois sévère et juste, équitable et bon, fut souvent réalisé dans les procès de l'Inquisition.

Mais l'idéal de justice tel que le concevait le moyen âge n'est pas, il faut le dire, tout à fait le nôtre. Et cela se remarque notamment dans les moyens d'instruction — prison préventive et torture — qu'employait la justice inquisitoriale.

La prison préventive peut avoir sans doute sa raison d'être. Mais la manière dont l'appliquaient les inqui-

siteurs est vraiment abusive. Personne n'oserait approuver aujourd'hui le supplice du *carcer durus* par lequel ils essayaient d'obtenir les aveux des prévenus. Cette mesure était d'autant plus odieuse qu'on en prolongeait arbitrairement les angoisses : *Detinendus per annos plurimos, ut vexatio det intellectum*, disait Bernard Gui, *Practica*, part. V, formule 13, p. 302. Cf. Lea, *op. cit.*, t. I, p. 419-420.

La torture proprement dite trouvera encore moins facilement grâce aux yeux des criminalistes épris de justice. Si l'on s'en était tenu à la flagellation, telle, dit saint Augustin, qu'on l'administrait en famille, dans les écoles ou même dans les tribunaux épiscopaux des premiers âges, telle encore que la préconise le concile d'Agde de 506, ou que l'appliquaient les moines bénédictins (S. Augustin, *Epist.*, CXXXIII, n. 2; cf. CLXXXV, n. 23; concile d'Agde, can. 28; S. Benoît, *Regula*, c. XXVII; cf. Vacandard, *L'Inquisition*, p. 38, note 3), il n'y aurait pas lieu de s'en scandaliser. Il conviendrait d'y voir une pratique en quelque sorte domestique et paternelle, un peu dure sans doute, mais conforme aux idées qu'on se faisait alors de la bonté. Mais le chevalet, l'estrapade et les torches allumées sont des inventions particulièrement inhumaines. Cf. S. Augustin, *Epist.*, CXXXIII, n. 2. Tant qu'on les employa contre les chrétiens des premiers siècles, on s'accorda à les regarder comme des restes de la barbarie ou comme des inventions du diable. Ils ne changèrent pas de caractère pour être employés par l'Inquisition contre les hérétiques. Et malgré l'appel d'Innocent IV à la modération : *citra membri diminutionem et mortis periculum*, il est fâcheux qu'on ait pu établir une comparaison entre la brutalité des tribunaux païens et celle des tribunaux ecclésiastiques. Le pape Nicolas Ier a porté sur la torture considérée comme moyen d'information judiciaire un jugement qui doit rester : « De tels procédés, dit-il, sont contraires à la loi divine et à la loi humaine, car l'aveu doit être spontané et non forcé; il doit être fait volontairement et non arraché par la violence. L'accusé peut endurer tous les tourments que vous lui infligez sans rien avouer, et alors quelle honte pour le juge et quelle preuve de son inhumanité? Si, au contraire, vaincu par la douleur, l'inculpé s'avoue coupable d'un crime qu'il n'a pas commis, sur qui retombe l'énormité de cette impiété, si ce n'est sur celui qui a contraint le malheureux à mentir? » *Responsa ad consulta bulgarorum*, c. LXXXVI, dans Hardouin, *Concilia*, t. V, col. 380. Innocent IV, en recommandant l'usage de la torture, ignorait sans doute ce texte. Son excuse est qu'il n'a fait que se conformer aux mœurs de son temps et suivre l'exemple des juridictions laïques.

Parmi les pénalités que les tribunaux d'Inquisition appliquaient aux hérétiques nous relèverons surtout la confiscation et la peine de mort, qui offrent un caractère nettement vindicatif.

Un historien a marqué la gravité des confiscations inquisitoriales. « Elles infligeaient, dit-il, les horreurs de la misère à des milliers de femmes et d'enfants innocents, car, suspects, ils auraient été poursuivis, et elles paralysaient les relations journalières à un degré qu'il est difficile de concevoir. Il n'y avait, en effet, guère de sécurité dans les affaires, puisque les marchés passés par un hérétique latent étaient radicalement nuls, et qu'ils pouvaient être rescindés dès qu'on venait à découvrir sa culpabilité, soit de son vivant, soit même après sa mort. » En présence d'un tel système de pénalité, on s'explique que Lea soit allé jusqu'à écrire : « Quelque horribles qu'aient été les cachots encombrés où l'Inquisition entassait ses pénitents, elle a fait régner encore plus de terreur et de désespoir par la perpétuelle menace de spoliation qu'elle tenait suspendue sur les têtes. » *Op. cit.*, t. I, p. 480. Et l'on se prend à regretter que l'Inquisition ne s'en soit pas tenue à la rigueur du droit romain, qui, dans son dernier état, décidait que les biens de l'hérétique pouvaient passer à ses fils orthodoxes et même à ses agnats et à ses cognats.

Quant à la peine de mort, il convient de définir exactement la mesure dans laquelle les inquisiteurs sont responsables de l'application qui en fut faite aux hérétiques.

D'abord, le nombre des hérétiques obstinés et des relaps qu'ils ont livrés au bras séculier n'est pas aussi considérable qu'on pourrait le croire. Une statistique générale nous manque. Mais nous possédons quelques registres de sentences intéressants à étudier; par exemple, les sentences de Pamiers de 1318 à 1324, et celles de Toulouse de 1308 à 1323. Sur neuf « sermons » ou autodafés tenus par le tribunal de Pamiers et portant condamnation de *soixante-quatre* personnes, *cinq* hérétiques seulement ont été livrés au bras séculier. Vidal, *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, p. 235. A Toulouse, Bernard Gui présida *dix-huit* autodafés et porta *neuf cent trente* condamnations; de ce nombre *quarante-deux* seulement sont marquées du signe redoutable : *relicti curiæ sæculari*. Cf. Douais, *Documents*, t. I, p. CCV, et Vacandard, *L'Inquisition*, p. 322. La proportion de ces condamnations était donc, dans le tribunal de Pamiers, *d'un* pour *treize;* dans le tribunal de Toulouse *d'un* pour *vingt-deux* ou *vingt-trois*. Bien qu'effrayante encore, cette statistique est loin des fantômes plus effrayants qu'évoque volontiers la plume grossissante des pamphlétaires mal informés.

A tout prendre, on peut penser que l'institution et le fonctionnement des tribunaux d'Inquisition réalisaient un véritable progrès dans les mœurs; non seulement ils avaient fermé l'ère des exécutions sommaires, mais encore ils avaient diminué considérablement les condamnations qui aboutissaient à la peine de mort. Et Lea, qu'on ne saurait taxer d'indulgence excessive pour l'Église, a pu écrire en toute vérité, *op. cit.*, t. I, p. 480 : « Le bûcher (de l'Inquisition) n'a fait comparativement que peu de victimes. »

Encore faut-il observer que parmi les sectaires qui tombèrent sous les coups du bras séculier, beaucoup avaient, par des crimes de droit commun, mérité la mort.

Telle secte antisociale, qui se renfermait dans son mystère, mais qui gangrenait les populations, comme celle des cathares (et les vaudois, les fratricelles, les lollards n'étaient guère moins dangereux, cf. Jean Guiraud, *La répression de l'hérésie au moyen âge*, dans *Questions d'histoire et d'archéologie chrétienne*, p. 24 sq.), appelait inévitablement sur elle, et sans commettre d'autre crime que celui de vivre et d'agir, les vengeances de la société et le glaive de l'État. *Hostes generis humani qui humanum genus nituntur aboleri*, dit Ebrard en parlant des albigeois. *Liber antihæresis*, cité par Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle*. « Quelque horreur que puissent nous inspirer les moyens employés pour la combattre (cette secte), écrit Lea, *op. cit.*, t. I, p. 106, quelque pitié que nous devions ressentir pour ceux qui moururent victimes de leurs convictions, nous reconnaissons sans hésiter que, dans ces circonstances, la cause de l'orthodoxie n'était autre que celle de la civilisation et du progrès. Si le catharisme était devenu dominant ou même seulement l'égal du catholicisme, il n'est pas douteux que son influence n'eût été désastreuse. L'ascétisme dont il faisait profession, en ce qui concerne les relations entre les sexes, aurait inévitablement conduit, s'il était devenu général, à l'extinction de l'espèce. En condamnant l'univers visible et la matière en général comme des œuvres de Satan, le catharisme faisait un péché de tout effort

vers l'amélioration matérielle de la condition des hommes. Ainsi, si cette croyance avait recruté une majorité de fidèles, elle aurait eu pour effet de ramener l'Europe à la sauvagerie des temps primitifs. Elle n'était pas seulement une révolte contre l'Église, mais l'abdication de l'homme devant la nature. » Il fallait donc, à tout prix, arrêter son développement. En la poursuivant à outrance, la société ne faisait que se défendre elle-même contre les entreprises d'une force essentiellement destructive. C'était la lutte pour la vie.

A ce compte, il faudrait défalquer du nombre de ceux qu'on appelle communément les victimes de l'intolérance ecclésiastique la plupart des hérétiques qui ont été atteints par le glaive de l'État, car c'est le catharisme qui a fourni au bûcher, notamment dans le nord de l'Italie et dans le midi de la France, le contingent le plus considérable.

Il reste pourtant que les tribunaux de l'Inquisition ne condamnaient pas seulement les malfaiteurs qui, en vertu de leurs théories hétérodoxes, pouvaient causer un bouleversement social; ils frappaient toutes les hérésies en bloc et chaque hérésie comme telle : « Nous statuons, dit expressément Frédéric II, const. *Inconsutilem tunicam*, dans Eymeric, *Appendice*, que le crime d'hérésie, quel que soit le nom de la secte, soit mis au rang des crimes publics... Et de la sorte tombera sous le coup de la loi quiconque s'écartera de la foi catholique, ne fût-ce qu'en un seul article; » *si inventi fuerint a fide catholica saltem in articulo deviare.* Cf. Jordan, *op. cit.*, p. 107-120. Ce fut bien ainsi, nous l'avons vu, que le comprirent les théologiens et les canonistes. Saint Thomas d'Aquin, par exemple, en qui nous entendons toute l'École, ne se donne pas la peine d'établir une distinction entre l'hérésie des cathares ou telle autre dont le caractère serait purement spéculatif, il les place toutes sur le même plan; un hérétique, quel qu'il soit, dès lors qu'il est obstiné dans son erreur ou relaps, mérite la mort. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. x, a. 8, 9, xi, a. 3 et 4.

Les inquisiteurs étaient si persuadés de cette vérité qu'ils poursuivaient jusque dans la tombe après dix, vingt et trente ans, des hérétiques dont le crime était resté secret pendant leur vie et qui, trépassés, ne pouvaient plus évidemment nuire à la société.

C'est donc la peine de mort pour crime d'hérésie pure que nous avons à apprécier.

Les relaps repentants échappèrent pendant quelque temps, nous l'avons vu, à cette punition extrême. On considéra d'abord l'emprisonnement comme un châtiment proportionné à leur faute. Cf. Lea, *op. cit.*, t. i, p. 543-547. C'était un moyen de la leur faire expier. La peine de mort mit plus tard les juges dans une fausse situation : d'une part, comme ils accordaient l'absolution et la communion au coupable, ils faisaient profession de croire à la sincérité de son repentir et de sa conversion et, d'autre part, en l'envoyant au bûcher par crainte d'une récidive, ils formaient un jugement à la fois téméraire et odieux. Condamner à la mort un homme que l'on reconnaît digne de recevoir l'eucharistie, sous prétexte qu'il est capable de commettre à l'avenir un crime qu'il ne commettra peut-être pas, nous paraît aujourd'hui une injustice et une anomalie, Cf. Vacandard, *L'Inquisition*, p. 209-211.

Les hérétiques impénitents devaient-ils même subir une pareille condamnation? Ce n'était pas l'avis de saint Augustin, ni en général des autres Pères des premiers siècles, qui invoquaient en faveur des coupables la règle supérieure « de la charité, de la mansuétude chrétienne » et ne voulaient leur appliquer que des peines médicinales. Cf. textes dans Vacandard, *L'Inquisition*, p. 3-34. Et il semble bien que leur doctrine soit conforme à la parabole du Sauveur sur l'ivraie et le bon grain. Voir comment saint Thomas interprète cette parabole, Vacandard, *ibid.*, p. 205-206. « Est-ce, disait, au xiᵉ siècle, l'évêque de Liége, Wazon, *Vita Vasonis*, c. xxv, *P. L.*, t. cxlii, col. 753, est-ce que ceux qui sont ivraie aujourd'hui ne peuvent pas se convertir demain et devenir froment? » Or, en leur appliquant la peine de mort, on supprimait du même coup pour eux toute possibilité de conversion. Assurément, la charité chrétienne ne trouve pas son compte dans cette mesure. Tant de sévérité ne peut se justifier qu'au regard de l'Ancien Testament, dont les rigueurs, au dire des docteurs de l'Église, devaient être abolies par la loi évangélique. Cf. Vacandard, *ibid.*, p. 3-4.

Les partisans de la peine de mort pour crime d'hérésie, Frédéric II et saint Thomas, ont essayé de légitimer leur sentiment par des arguments de raison. On condamne bien au supplice, disent-ils, les personnes coupables de lèse-majesté et les faux monnayeurs. Donc... C'est là prendre des comparaisons pour des raisons. Les criminels dont il s'agit troublaient gravement l'ordre social. Mais on ne saurait en dire autant de toute et de chaque hérésie comme telle. Il n'y a pas de commune mesure entre un crime contre la société et un crime contre Dieu. Si on voulait les assimiler l'un à l'autre, on arriverait facilement à prouver que tous les péchés sont des crimes de lèse-majesté divine et méritent par conséquent d'être punis de mort. Qui veut trop prouver ne prouve rien.

C'est au nom de la charité chrétienne que saint Thomas prétend frapper si durement les relaps. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. ix, a. 4, *sed contra.* La charité a pour objet le bien spirituel et le bien temporel du prochain. Le bien spirituel, c'est le salut de l'âme; le bien temporel, c'est la vie corporelle et les autres avantages de ce monde, tels que la richesse, les dignités, etc. Ces biens temporels sont subordonnés au bien spirituel et c'est charité que d'empêcher qu'ils ne nuisent au salut éternel de celui qui les possède ou des autres. C'est donc charité d'en priver celui qui en abuserait, charité pour lui-même, charité pour autrui. Mais si on conservait la vie aux relaps, cela pourrait tourner au préjudice du salut des autres, soit parce que les relaps, fréquentant les fidèles, pourraient les corrompre, soit parce qu'en échappant au châtiment, ils causeraient un scandale, puisque les autres tomberaient dans l'hérésie avec plus de sécurité. L'inconstance des relaps est donc un motif suffisant pour que l'Église, toujours prête à les recevoir à la pénitence, n'entreprenne pas de les soustraire à une sentence de mort : *Ulterius redeuntes recipiuntur quidem ad pœnitentiam, non tamen ut liberentur a sententia mortis.*

Une pareille argumentation n'est guère convaincante. Pourquoi la prison perpétuelle, qui peut être une peine médicinale, ne remplirait-elle pas l'office de protection que l'on demande à la peine de mort? Cette peine est trop légère, dira-t-on, pour effrayer les fidèles et les empêcher de tomber à leur tour dans l'hérésie. En ce cas, pourquoi ne condamne-t-on pas du premier coup à la mort les hérétiques même repentants? On terroriserait ainsi plus facilement encore tous ceux qui seraient tentés d'adhérer à l'erreur. Évidemment, saint Thomas ne veut pas songer à toutes ces conséquences de son raisonnement. Il n'a qu'un but : légitimer la discipline criminelle de son temps. Et c'est son excuse. Mais il faut reconnaître que rarement sa dialectique a été aussi indiscutable.

En somme, ni la raison, ni la tradition chrétienne, ni l'Évangile n'exigent l'application de la peine de mort aux hérétiques considérés uniquement comme tels. Nous ne ferons même pas aux canonistes qui, pour justifier la pratique du moyen âge, alléguaient le fameux texte de saint Jean : *Si quis in me non manserit, in ignem mittent et ardet*, l'honneur de discuter

leur interprétation. Il y a là un abus du sens accommodatice qui défie toute logique. Personne ne consentira à voir en Jésus le précurseur ou plutôt l'auteur même du code criminel de l'Inquisition.

La sévérité de ce code ne saurait pourtant trop nous étonner. Les doctrines et les pratiques qu'elles représentent étaient conformes à l'idée que les hommes du moyen âge se faisaient de la justice. Les détenteurs de l'autorité civile n'avaient pas seulement alors pour mission de protéger l'ordre social, mais encore de défendre les intérêts de Dieu dans ce monde. Ils se regardaient en toute vérité comme les représentants de l'autorité divine ici-bas. Les affaires de Dieu étaient les leurs; il leur appartenait, par conséquent, de venger les injures faites à la divinité. A ce titre, l'hérésie, crime purement théologique, relevait de leur tribunal. En le punissant, ils ne faisaient que remplir un des devoirs de leur charge. Cf. Vacandard, *L'Inquisition*, p. 236, note 2. Ce sont eux qui l'ont assimilé au crime de lèse-majesté et qui l'ont rendu, par là même, passible de la peine de mort, voire de la peine du bûcher. Ainsi s'explique qu'associée ou non aux crimes de droit commun, l'hérésie ait été frappée si sévèrement.

Partant de cette idée, certains apologistes ont essayé de montrer que l'exécution des hérétiques fut l'œuvre du pouvoir civil et que l'Église n'en est nullement responsable. « Séparons et distinguons bien exactement dit Joseph de Maistre, *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole*, 1864, p. 17-18, 28, 34, lorsque nous raisonnons sur l'Inquisition, la part du gouvernement de celle de l'Église. Tout ce que ce tribunal montre de sévère et d'effrayant, et la peine de mort surtout, appartient au gouvernement; c'est son affaire, c'est à lui, et c'est à lui seul qu'il faut en demander compte. Toute la clémence, au contraire, qui joue un si grand rôle dans le tribunal de l'Inquisition, est l'action de l'Église, qui ne se mêle de supplices que pour les supprimer ou les adoucir. » Cf. Rodrigo, *Historia verdadera de l'Inquisicion*, 1876, t. I, p. 176.

Une pareille théorie scandalise à bon droit l'historien Lea, *op. cit.*, t. I, p. 227-228 et 540. Elle supprime, en effet, plutôt qu'elle ne résout, le problème de la participation réelle des inquisiteurs aux condamnations qui entraînaient la peine de mort.

Si l'on s'en tenait à la lettre des constitutions papales et impériales de 1231 et 1232, *Decretales*, l. V, tit. VII, *De hæreticis*, c. 13; *Monumenta Germaniæ, Leges*, sect. IV, t. II, p. 196, ce seraient bien les tribunaux civils et non les tribunaux ecclésiastiques qui auraient assumé entièrement la responsabilité des sentences de mort : *sæculari judicio relinquantur;* l'Inquisition n'aurait fait que prononcer un jugement doctrinal, s'en rapportant pour le reste à la décision de la cour séculière. C'est évidemment cette législation que les apologistes ont eu en vue, et le texte des lois leur donne raison.

Mais à côté de la législation, il faut considérer la jurisprudence et celle-ci, à certains égards du moins, pourrait bien leur donner tort. On se rappelle, en effet, que l'Église frappait d'excommunication les princes qui refusaient de brûler les hérétiques que leur livrait l'Inquisition. Cf. Jordan, *op. cit.*, p. 61-87. Les princes n'étaient pas proprement juges en cette circonstance : la compétence pour connaître des questions d'hérésie leur faisait défaut, elle leur était même formellement déniée. *Sexte*, l. V, II, 18, *De hæreticis*, dans Eymeric, *Directorium*, p. 110; cf. concile de Toulouse de 1229, can. 8.. Leur rôle devait se borner à enregistrer la décision de l'Église et à lui donner la suite qu'elle comportait en droit civil. Dès lors, il semble que, si une exécution s'ensuivait, une double autorité se trouvait engagée dans cette mesure, celle du pouvoir civil qui appliquait ses propres lois et celle du pouvoir spirituel qui le contraignait à les appliquer. C'est ce qui faisait dire à Pierre le Chantre qu'il ne fallait pas tuer les cathares à la suite d'un jugement ecclésiastique, sous peine de compromettre la responsabilité de l'Église : *Illud ab eo fit, cujus auctoritate fit*, ajoutait-il pour justifier sa recommandation, *Verbum abbreviatum*, c. LXXVIII, *P. L.*, t. CCV, col. 231.

C'est donc une erreur de prétendre que l'Église n'eut aucune part dans la condamnation à mort des hérétiques. Cette participation ne fut pas directe, immédiate; mais elle fut réelle et efficace.

Après cela, que l'on discute la question de savoir si, dans l'espèce, la responsabilité de l'Église est une responsabilité juridique ou simplement une responsabilité morale, L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1913, p. 497-510, la réponse importe peu, au regard de l'histoire et des faits.

Les juges des tribunaux ecclésiastiques avaient conscience que leurs décisions engageaient gravement l'Église. Et ils essayèrent de pallier, par une formule de droit canon, ce que leurs sentences avaient de compromettant. En livrant les hérétiques à la cour séculière, ils priaient celle-ci, nous l'avons vu, d'agir avec modération et d'éviter « toute effusion de sang et tout péril de mort. » Ce n'était là, malheureusement, qu'une formule surannée qui ne trompait personne. Elle était destinée à sauvegarder le principe que l'Église avait pris pour devise : *Ecclesia abhorret a sanguine*. En affirmant bien haut cette règle traditionnelle, les inquisiteurs s'imaginaient dégager d'autant leur responsabilité. C'était le seul moyen qu'ils eussent de ne pas tremper dans des jugements de sang. Reste à prendre ce moyen pour ce qu'il vaut. On l'a qualifié d'« astuce » et d'« hypocrisie », Lea, *op. cit.*, t. I, p. 224; appelons-le simplement une fiction légale.

Faut-il maintenant discuter le principe même de l'Inquisition et de son système de pénalités? Hugueny et Turmel l'ont fait savamment dans la *Revue du du clergé français*, 1er mars 1907, p. 759-766.

Le P. Hugueny justifie l'institution médiévale, et tout en refusant de « renier l'idéal de justice des inquisiteurs », il estime que l'on doit s'interdire « à tout jamais de relever leurs tribunaux, à cause des inconvénients » qu'entraînerait désormais la répression violente de l'hérésie. « Impossible de rêver d'étouffer l'erreur en son foyer (comme on l'a fait au moyen âge), alors qu'avec les moyens de communication des temps modernes, les idées se répandent si vite et si facilement d'un bout du monde à l'autre. La violence serait donc inutile autant qu'injuste, même dans les pays où l'Église aurait à son service le pouvoir temporel. L'expérience du passé nous apprend d'ailleurs qu'un succès passager et local peut avoir une répercussion lamentable pour les temps ou les lieux où ne peut plus s'exercer l'autorité de l'Église. »

M. Turmel prend acte de cet aveu, et après avoir discuté « l'idéal de justice des inquisiteurs », il ajoute : « On fait observer que la répression violente de l'hérésie pourrait avoir une répercussion lamentable.... Mais sur quoi repose cette prévision? Sur l'expérience du passé! Hélas! il n'est que trop vrai; la répression violente de l'hérésie a eu des conséquences à jamais déplorables, en suscitant contre l'Église des haines terribles. On conclut que, désormais, les mesures violentes seraient funestes et que l'on fera bien d'y renoncer. Moi je conclus qu'elles ont été désastreuses dans le passé et qu'on eût beaucoup mieux fait de n'y jamais recourir. »

En somme — c'est toujours là qu'il faut en revenir — l'Inquisition ne s'explique et ne se justifie que par

la mentalité de ceux qui représentaient le pouvoir civil et le pouvoir religieux au moyen âge, et par l'horreur que leur inspirait à tous le crime d'hérésie. Pour comprendre une pareille institution, il faut se faire une âme d'ancêtre.

I. Documents originaux. — Bibliothèque du Vatican, ms. lat. *4030* (*Procès inquisitoriaux*); Bibliothèque nationale de Paris, fonds *Doat*, n. XXI-XXVIII, XXXI-XXXV (*Procès inquisitoriaux*); ms. lat. *4269* (*Registre de l'inquisiteur Geoffroy d'Ablis*); ms. lat. *4270* (*Procès de Bernard Délicieux*); ms. lat. *11847* (*Procès inquisitoriaux*); ms. lat. *12856* (*Recueil d'interrogatoires d'hérétiques albigeois faits par l'évêque d'Albi, 1285-1393, extraits par Barthélemy Planaratz, archiprêtre de Lauzerte, le 26 oct. 1574, des archives de Toulouse*); Bibliothèque municipale de Toulouse, ms. lat. *609* (*Interrogatoires d'hérétiques et inquisitions*); Mgr Douais, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, 2 in-8°, Paris, 1900; *Les sources de l'histoire de l'Inquisition dans le midi de la France aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles*, mémoire suivi de la *Chronique de Guilhem Pelhisso* et d'un fragment d'un registre de l'Inquisition, Paris, 1881; P. Frédéricq, *Corpus documentorum Inquisitionis hæreticæ pravitatis Neerlandicæ*, 5 in-8°, Gand, 1889; Germain, *Inventaire inédit concernant les archives de l'Inquisition de Carcassonne*, in-4°, Montpellier, 1856; Limborch, *Historia Inquisitionis*, contenant le *Liber sententiarum inquisitionis Tolosanæ*, in-8°, Amsterdam, 1692; Ch. Molinier, *Études sur quelques manuscrits des bibliothèques d'Italie concernant l'Inquisition et les croyances hérétiques du XII^e^ au XVII^e^ siècle*, in-8°, Paris, 1887.

II. Législation canonique et manuels d'Inquisition. — Collection des conciles, notamment Hardouin, *Collectio maxima conciliorum generalium et provincialium*, 12 in-fol., Paris, 1715; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 in-fol., Venise, 1769; *Registres* des papes des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, édit. de l'École française de Rome, Paris (en cours de publication), notamment L. Auvray, *Registres de Grégoire IX*, in-4°, Paris, 1896-1910; Balme et Lelaidier, *Cartulaire ou histoire diplomatique de saint Dominique*, 3 in-8°, Paris, 1892 sq. (*Formules de réconciliation des hérétiques*); Bernard de Côme, *Lucerna inquisitorum hæreticæ pravitatis in qua summatim continetur quidquid desideratur ad hujus modi inquisitionis munus exercendum*, Milan, 1566; David d'Augsbourg, *Tractatus de inquisitione hæreticorum*, édit. Preger, in-8°, Mayence, 1876; Mgr Douais, *S. Raymond de Pennafort et les hérétiques, Directoire à l'usage des inquisiteurs aragonais*, in-8°, Paris, 1899; N. Eymeric, *Directorium inquisitorum, cum commentariis F. Pegnæ*, in-4°, Rome, 1578; J. Ficker, *Die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für Ketzerei*, dans *Mittheilungen des Instituts für oesterreich. Geschichtsforschung*, Inspruck, 1880, t. I; Gui Foucois (Guidonis Fulcodii), *Quæstiones quindecim ad inquisitores, cum annotationibus Cæsaris Carenæ*, Lyon, 1669; Bernard Gui, *Practica Inquisitionis hæreticæ pravitatis*, édit. Douais, in-4°, Paris, 1886; Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Frederici II*, 6 in-8°, Paris, 1852-1861; Percin, *Monumenta conventus Tolosani ordinis prædicatorum*, in-fol., Toulouse, 1693; Potthast, *Regesta pontificum romanorum (1198-1304)*, 2 in-4°, Berlin, 1874; *Processus Inquisitionis*, ouvrage anonyme, composé vers 1224, dans *Nouvelle revue historique du droit français et étranger*, 1883, p. 669-678; réédité dans Vacandard, *L'Inquisition*, 5^e^ édit., Paris, 1914, appendice A; Ripoll, *Bullarium ordinis fratrum prædicatorum*, Rome, 1729, t. I sq.; Sbaralea, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1765, t. I sq.; Sprenger, *Malleus maleficorum*, in-fol., Cologne, 1489; J. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française au XIV^e^ siècle et jusqu'à la fin du grand schisme*, in-8°, Paris, 1913; Wadding, *Annales minorum*, Rome, 1733, t. I sq.

III. Ouvrages généraux sur l'Inquisition. — J. Benoist, O. P., *Histoire des albigeois et des vaudois ou barbets*, 2 in-12, Paris, 1691; Alex. Bérard, *Les vaudois, leur histoire sur les deux versants des Alpes du IV^e^ au XVIII^e^ siècle*, in-8°, Paris, 1893; Th. de Cauzons, *Histoire de l'Inquisition en France*, 3 in-8°, Paris, 1888 sq.; Dœllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 in-8°, Munich, 1890; Mgr Douais, *L'Inquisition, ses origines, sa procédure*, in-8°, Paris, 1906; *La formule « Communicato bonorum virorum consilio » des sentences inquisitoriales*, in-8°, Paris, 1898; Duverger, *La vauderie dans les États de Philippe le Bon*, in-8°, Arras, 1885; P. Frédéricq, *Geschiedenis der Inquisitie de Neerlanden tot aenhare herinzichting onder Keizer Karel V (1025-1520)*, in-8°, Gand, 1890; Frédéricq, *Robert le Bougre, premier inquisiteur général de France*, in-8°, Liége, 1892; Goujet, *Histoire des Inquisitions*, 2 in-12, Cologne, 1758; J. Guiraud, *Cartulaire de Notre-Dame de Prouille, précédé d'une étude sur l'albigéisme languedocien aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, 2 in-4°, Paris, 1907; *Saint Dominique*, in-12, Paris, 1899; *Questions d'histoire et d'archéologie*, in-12, Paris, 1905; J. Havet, *L'hérésie et le bras séculier au moyen âge jusqu'au XIII^e^ siècle*, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1896, t. II, p. 117-180; Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprocess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, in-8°, Munich, 1890; Ch. Haskins, *Robert le Bougre and the beginnings of the Inquisition in northern France*, extrait de *American historical review*, avril-juillet 1902; Hermann Haupst, *Valdensertum und Inquisition in sud-œstlichen Deutschland*, dans *Deutsche Zeitschrift für Geschichte*, 1889-1890; *Geschichte der religiösen Sekten in Franken*, in-8°, 1882; Hauréau, *Bernard Délicieux et l'Inquisition albigeoise*, in-12, Paris, 1877; C. Henner, *Beiträge zur Organisation und Competenz der päpstlichen Ketzergerichte*, in-8°, Leipzig, 1890; Kaltner, *Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland*, in-8°. Prague, 1882; H. C. Lea, *A history of the Inquisition in the middle ages*, 1888; trad. française par Salomon Reinach, 3 in-12, Paris, 1900-1902; E. Jordan, *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au moyen âge*, Paris, 1907; A. Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition*, trad. de l'espagnol, 4 in-8°, Paris, 1818; Marsollier, *Histoire de l'Inquisition et de son origine*, 2 in-12, Cologne (Paris), 1693; Jean Marx, *L'Inquisition en Dauphiné. Étude sur le développement et la répression de l'hérésie et de la sorcellerie, du XIV^e^ siècle au début du règne de François I^er^*, in-8°, Paris, 1914; Moll, *Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming*, 6 in-8°, Utrecht, 1864-1871 (le II^e^ vol. sur l'Inquisition dans les Pays-Bas); Ch. Molinier, *L'Inquisition dans le midi de la France aux XII^e^ et XIV^e^ siècles*, in-8°, Paris, 1880; *L'endura, coutume religieuse des derniers sectaires albigeois*, in-8°, Bordeaux, 1881; Monteiro, *Historia da sancta Inquisiçao do regno de Portugal e suas conquestas*, 2 in-4°, Lisbonne, 1749; E. Montet, *Histoire littéraire des vaudois en Piémont*, in-8°, Paris, 1885; Muston, *Histoire des vaudois*, 4 in-12, Paris, 1880; K. Müller, *Die Valdenses und ihre einzelne Gruppen bis zum Anfang des XIV Iahrhunderts*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1886, p. 665-732; 1887, p. 45-146; Luis a Paramo, inquisiteur du royaume de Sicile, *De origine et progressu officii sanctæ Inquisitionis*, in-fol., Madrid, 1598; Rodrigo, *Historia verdadera de la Inquisicion*, 3 in-8°, Madrid, 1876-1877; C. Schmidt, *Histoire et doctrine des cathares ou albigeois*, 2 in-8°, Paris, 1849; Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, in-8°. Paris, 1893; Vacandard, *L'Inquisition*, 5^e^ édit., in-12, Paris, 1914; Vaissette, *Histoire générale du Languedoc*, édit. Privat-Molinier, 15 in-4°, Toulouse, 1872 sq.; Vidal, *Un inquisiteur jugé par ses victimes, Jean Galand et les Carcassonnais*, in-8°, Paris, 1903; *Le tribunal de l'Inquisition de Pamiers*, in-8°, Toulouse, 1906; Wattenbach, *Ueber die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg*, in-8°, Berlin, 1886; Zanchini, *De hæreticis tractatus aureus*, Mantoue, 1567, Rome, 1579.

E. Vacandard.

INSPIRATION DE L'ÉCRITURE.

— I. Nom. II. Existence. III. Nature. IV. Étendue. V. Effet principal : l'inerrance.

I. Nom. — Le mot « inspiration », qui désigne dans la langue théologique l'action que le Saint-Esprit a exercée sur les écrivains sacrés pour les déterminer à écrire, avec son concours constant et sous son influence directe, les vérités qu'il voulait ainsi manifester aux hommes, est d'origine biblique. Il dérive, en effet, de deux passages du Nouveau Testament, que nous expliquerons. Saint Paul a dit que l'Écriture était Θεόπνευστος, II Tim., III, 16, et la Vulgate latine a traduit cet adjectif composé en marquant ses éléments composants par la formule correspondante : *divinitus inspirata*. L'Écriture est donc, de sa nature, *divinement inspirée*. D'autre part, saint Pierre affirme que les hommes de Dieu, c'est-à-dire les prophètes de l'Ancien Testament, ont parlé ὑπὸ Πνεύματος ἁγίου φερόμενοι, II Pet., I, 21, et le traducteur latin a traduit les termes qui expriment l'action de l'Esprit Saint : *Sancto Spiritu inspirati*. Les prophètes de

l'ancienne alliance étaient donc inspirés pour communiquer les oracles divins. L'action du Saint-Esprit, qui a rendu l'Écriture divinement inspirée et qui inspirait les prophètes d'Israël, est donc, à bon droit, désignée par le mot d'inspiration.

Toutefois, ce nom d'origine biblique fut rarement employé dans l'antiquité chrétienne. Les écrivains grecs se servaient d'un autre nom, ἐπίπνοια, qui procède de la même racine, πνεῖν, souffler, que πνεῦμα et θεόπνευστος et qui signifie aussi l'action inspiratrice de Dieu sur les auteurs sacrés. L'historien juif Josèphe est le premier qui s'en soit servi, quand il dit que, chez ses coreligionnaires, ce n'est pas au premier venu, qu'il a été donné d'écrire l'histoire, « mais aux seuls prophètes qui, ayant appris les choses de la plus haute antiquité, κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ont aussi écrit clairement les choses de leur temps, comme elles se sont passées ». *Cont. Apion.*, I, 7. C'est du même terme, ἐπίπνοια, que se sert l'auteur de la *Cohortatio ad Græcos*, attribuée parfois à saint Justin, n. 12. *P. G.*, t. VI, col. 264. Saint Irénée l'emploie aussi, quand il parle de l'inspiration de la version des Septante, version faite κατ' ἐπίπνοιαν τοῦ θεοῦ. *Cont. hær.*, III, 21, 2, *P. G.*, t. VII, col. 948. Origène disait encore que personne ne pouvait interpréter les Écritures inspirées χωρὶς ἐπιπνοίας καὶ θειοτέρας δυνάμεως, *Cont. Celsum*, l. IV, n. 30, *P. G.*, t. XI, col. 1073.

Quand, plus tard, les Pères dirent expressément que les Écritures elles-mêmes étaient θεόπνευσται, ils appliquaient plus rarement cette épithète aux écrivains sacrés, qu'ils déclaraient plutôt θεοφερόμενοι ou πνευματοφόροι. Saint Hippolyte toutefois dit que les prophètes étaient θεόπνυστοι et θεοῦ καὶ λόγου ἐξηγηταί. N. Bonwetsch, *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zu Bücher Daniel und Hohen Liede*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1897, t. XVI, fasc. 2, p. 20. Origène prouve que les écrits de l'Ancien Testament étaient θεοπνεύστας γραφάς, par le fait de l'accomplissement des prophéties messianiques qu'ils contenaient. *De principiis*, l. IV, n. 6, *P. G.*, t. XI, col. 352. Le nom abstrait θεοπνευστία est rarement employé. Seuls les protestants modernes l'ont mis en circulation par le terme de *théopneustie*. Ainsi L. Gaussens a publié un ouvrage intitulé : *Théopneustie, inspiration plénière des saintes Écritures*, Paris, Londres, 1842; il empruntait ce nom grec, qui n'était pas encore usité en français, au langage employé depuis longtemps au delà du Rhin. *Avant-propos*, p. 1.

II. Existence. — Il ne s'agit pas ici de prouver que tous les livres de la Bible ont été inspirés par le Saint-Esprit et sont ainsi l'œuvre de Dieu. Seul, au dire de Léon XIII, encyclique *Providentissimus Deus*, le magistère vivant et propre de l'Église est capable d'établir très solidement l'autorité complète, divine et infaillible des Livres saints. J. Didiot, *Traité de la sainte Écriture*. Paris, Lille, 1894, p. 45; cf. p. 152, 153. Le magistère ecclésiastique l'a fait, en dressant le canon ou la liste complète des livres inspirés qui ont Dieu pour auteur. Voir Canon des Livres saints, t. III, col. 1550 sq. Il s'agit présentement de prouver que les juifs et les chrétiens ont toujours cru à l'existence de livres divins, rédigés sous l'inspiration divine par des hommes, chargés d'une mission spéciale, et que ces livres sont, dans l'ensemble, ceux qui constituent l'Ancien et le Nouveau Testament. Or, pour prouver cette croyance, nous interrogerons les Écritures juives et chrétiennes elles-mêmes, considérées non comme des œuvres divines (ce qui serait un cercle vicieux), mais comme des documents historiques qui attestent la foi des juifs et des chrétiens. Nous interrogerons aussi les écrivains ecclésiastiques et les théologiens et nous indiquerons les preuves diverses qu'ils donnaient de leur foi. Finalement les décisions de l'Église, dont nous admettons l'autorité divine et infaillible, établie par ailleurs, voir Église, et qui est par elle-même un motif puissant et perpétuel de crédibilité et un irréfragable témoignage de sa divine mission, comme dit encore Léon XIII, *loc. cit.*, établiront infailliblement l'existence de l'inspiration des livres sacrés des juifs et des chrétiens.

I. CROYANCE DES JUIFS EN L'EXISTENCE DE LIVRES INSPIRÉS. — 1° Le Pentateuque lui-même mentionne l'ordre donné par Dieu à Moïse d'écrire certains événements de l'histoire des Israélites et certaines parties de la législation qu'il donnait à son peuple. Après la défaite des Amalécites à Raphidim, Jahvé commanda à Moïse de la raconter « dans un livre », selon la traduction des Septante, Exod., XVII, 17, pour que le souvenir en fût gardé en Israël. Deut., XXV, 17-19. Moïse, est-il dit ailleurs, Exod., XXIV, 4, écrivit « toutes les paroles de Jahvé », celles qui précèdent immédiatement cette mention et qui règlent les conditions de l'alliance que Dieu avait conclue avec les Israélites. C'est « le livre de l'alliance », que Moïse lut au peuple assemblé et dont celui-ci s'engagea à observer le contenu. Ce livre comprend Exod., XX,11-XXIV, 3. Les bases de cette alliance, de nouveau révélées à Moïse, furent encore mises par écrit sur l'ordre de Dieu. Exod., XXXIV, 10-28. Dans le titre d'une liste des campements d'Israël au désert, Num., XXXIII, 1, 2, il est dit que Moïse, par ordre de Jahvé, écrivit les marches et les stations, c'est-à-dire, dans le sens le plus strict, la liste qui précède, XXXIII, 3-49, ou, selon quelques commentateurs, une relation des marches d'Israël depuis la sortie d'Égypte jusqu'au moment où le récit est parvenu, relation dont la liste ne serait qu'un résumé. Le reste de la législation mosaïque de l'Exode et des Nombres est présenté comme révélé par Dieu à Moïse, sans qu'il soit dit nulle part que Moïse l'écrivit. Si, à la fin de sa vie, le législateur, « ayant achevé d'écrire les paroles de cette loi dans un livre » Deut., XXXI, 24, c'est-à-dire le Deutéronome, le fit placer à côté de l'arche par les lévites, 25, 26; cf. Jos., I, 7, 8; VIII, 31, 32, 34, il n'est pas dit que ce livre ait été écrit par l'ordre de Dieu. Mais le cantique de Moïse, Deut., XXXII, 1-43, a été composé par ordre divin, XXXI, 19. Cf. E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 207-214; J. Nikel, *Die Pentateuchfrage*, Munster-en-Westphalie, 1921, p. 16-18. Ces écrits de Moïse rédigés par ordre divin, se trouvant dans le Pentateuque, firent conclure plus tard aux juifs qui tenaient leur législateur comme l'auteur du livre entier, Mal., IV, 18; I Esd., III, 2; VI, 18; II Esd., VIII, 1; XIII, 1; II Par., XXIII, 18; XXXIII, 8; cf. XXV, 4, que celui-ci, considéré d'ailleurs comme un prophète, Deut., XXXIV, 10, avait été inspiré de Dieu pour l'écrire. La Genèse, enfin, était remplie des paroles que Dieu avait adressées aux patriarches et les quatre autres livres du Pentateuque contiennent presque à chaque page des formules comme celle-ci : Dieu dit à Moïse.

2° Josué, qui avait reçu le volume de la loi, c'est-à-dire le Deutéronome, Jos., I, 1, 8, après avoir fait renouveler au peuple son alliance avec Dieu, XXIV, 1-25, dressa un statut et une ordonnance qu'il écrivit « dans le livre de la loi de Dieu », 25, c'est-à-dire dans le Deutéronome, XXVI, 16-XXVII, 26, ou à sa suite. Samuel écrivit la loi du royaume futur dans un livre, qu'il déposa devant le Seigneur, I Reg., X, 25, à savoir auprès de l'arche, Deut., XXXI, 26, comme le Deutéronome lui-même. Cet acte était une sorte de canonisation des livres ainsi déposés et placés sous la garantie de Dieu. La dix-huitième année du règne de Josias sous le pontificat d'Helcias, on découvrit dans le

temple de Jérusalem « le livre de la loi », « de la loi de Jahvé », IV Reg., XXII, 8, 1, « le livre de l'alliance », XXIII, 2, qui provoqua la réforme religieuse de Josias, après la lecture qui en fut faite au peuple. Or, ce livre est sinon le Deutéronome actuel, au moins une de ses parties. Cf. E. Mangenot, *op. cit.*, p. 116-123, 215-216; J. Nikel, *op. cit.*, p. 20-21. L'auteur des Paralipomènes parle de loi écrite, I Par., XVI, 40, de loi de Moïse, II Par., XXIII, 18; XXXI, 3, rédigée de sa main, XXXIII, 8. Il reconnaît le Pentateuque entier dans le livre de la loi, découvert au temple sous le règne de Josias, et il l'attribue à Moïse. II Par., XXXIV, 14; XXXV, 12. Il paraît bien qu'il parle de la loi rédigée, et non simplement promulguée par Moïse. E. Mangenot, *op. cit.*, p. 219. J. Nikel, *op. cit.*, p. 22-23, est d'un avis contraire, il pense que le Pentateuque n'existait pas encore dans son état actuel, au temps d'Esdras et de Néhémie. Ces livres législatifs étaient donc, pour les juifs, des ouvrages ayant à la fois une autorité divine et une origine humaine, puisqu'ils avaient été rédigés par des écrivains qui obéissaient à un ordre divin et faisaient connaître les ordonnances de Dieu.

3° Si parmi les prophètes, dont Dieu avait promis une série continue, Deut., XVIII, 5-17, plusieurs ne furent que des orateurs qui parlaient au nom de Dieu, d'autres mirent par écrit les oracles que Dieu leur avait révélés. Tous recevaient l'inspiration divine *ad loquendum*, qui diffère de l'inspiration *ad scribendum*, et dont nous n'avons pas à parler ici. Voir PROPHÉTIE. Ceux qui ont écrit leurs prophéties orales, l'ont-ils fait sous l'inspiration de Dieu qui les poussait à écrire? On pourrait le conclure *a priori* et supposer que les prophètes écrivains avaient conscience de rédiger leurs oracles par la volonté de Dieu. Mais nous ne sommes pas réduits à de simples conjectures, et différents témoignages, contenus dans leurs écrits, attestent qu'ils ont parfois reçu formellement de Dieu l'ordre d'écrire les volontés divines. Ainsi Isaïe, qui appelle « livre de Jahvé » son propre volume de prophéties, XXXIV, 16, avait rapporté l'ordre divin d'écrire quelques-uns de ses oracles précédents, VIII, 1; XXX, 8. Habacuc avait reçu mandat d'écrire sa vision, II, 2, 3. Ézéchiel, dont les actions symboliques étaient des prophéties en acte, les a mises par écrit, et il en avait reçu, au moins une fois, l'ordre exprès de Dieu, XXIV, 1, 2.

Nous sommes plus complètement renseignés sur l'activité littéraire de Jérémie. Ce prophète, qui se jugeait incapable de parler, eut de Dieu l'ordre et la mission de parler en son nom et de faire connaître aux habitants du royaume de Juda tout ce que le Seigneur lui manderait de dire, I, 4-10, et la parole de Dieu lui fut adressée. La quatrième année du règne de Joakim, Dieu lui ordonna d'écrire dans un livre toutes les paroles qu'il lui avait dites contre Israël et Juda et contre les nations païennes depuis la jour de sa vocation jusqu'à cette date, en vue de convertir Juda, XXXVI, 1-3. Et le prophète les dicta à son secrétaire Baruch et lui ordonna de les lire dans le temple au peuple qui s'y rassemblait, 4-7. Baruch accomplit l'ordre reçu, au jour de jeûne de l'année suivante, 8-10. Il renouvela cette lecture au palais royal devant les princes assemblés, 11-18. Le roi voulut en entendre la lecture, mais après l'audition de trois ou quatre pages, il fendit le volume à coups de canif et le jeta au feu, 21-26. Dieu ordonna à Jérémie d'écrire de nouveau ses discours que contenait le premier rouleau et d'y ajouter une nouvelle menace contre le roi, 27-31. Aussi le prophète dicta à Baruch un nouveau texte, qui contenait les oracles précédents et beaucoup d'autres, 32. Le livre des prophéties de Jérémie ainsi composé était véritablement un livre d'origine divine, rédigé par un prophète qui était inspiré en l'écrivant, comme il l'avait été en prononçant de vive voix les oracles divins. Jérémie rédigea encore les oracles qu'il avait prononcés contre Babylone et il en remit le rouleau au prophète Saraïas, qui devait le lire aux captifs, puis le jeter dans l'Euphrate, LI, 60-64. Cf. A. Condamin, *Le livre de Jérémie*, Paris, 1920, p. XL-XLII.

Par ordre de Dieu, Daniel écrivait ses visions et les discours, et il les scellait jusqu'à l'époque de leur réalisation, VIII, 26; XII, 4.

Du reste, les livres des grands voyants d'Israël se prêtaient un naturel appui. Leurs auteurs étaient d'abord animés du même esprit et ils assuraient la parfaite continuité du ministère prophétique; ils usaient des mêmes procédés pour faire connaître les volontés de Jahvé : discours, poèmes, chants, visions et actions symboliques. Ils traitaient les mêmes thèmes : prédication du monothéisme moral et des exigences du devoir, annonce ou interprétation des fléaux que Dieu préparait aux juifs coupables et aux nations païennes, proclamation du salut futur du peuple choisi. Leur enseignement formait une véritable chaîne de tradition. Chacun d'eux sans doute mettait en relief certaines idées qui lui étaient propres, mais en même temps il était l'écho de ceux qui l'avaient précédé. Quelques-uns ont même cité, pour les répéter et les développer, des oracles antérieurs. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple, Daniel, IV, 2, prend son point de départ dans une prophétie de Jérémie. On constate même, dans la série des livres prophétiques, une dépendance de style plus ou moins accentuée. Tous ces voyants, en écrivant, étaient donc animés du même esprit, et cet esprit était celui de Jahvé.

4° David, l'excellent psalmiste, était inspiré dans ses chants par l'esprit du Seigneur, II Reg., XXII, 1-51, dans un cantique, qui est le ps. XVII, comme dans tous ses autres chants, XXIII, 1-7. Dieu avait donné à Salomon la sagesse et la prudence; aussi ce roi prononça-t-il trois mille paraboles et cinq mille chants. III Reg., IV, 29, 32. Une partie de ces paraboles furent recueillies dans le livre des Proverbes.

5° Ainsi, il s'était formé, chez les juifs, quelques recueils de livres sacrés. Le roi Ézéchias ordonna aux lévites de louer Dieu par les paroles de David et d'Asaph, II Par., XXIX, 30, et il fit recueillir des proverbes de Salomon. Prov., XXV, 1. Après le retour de la captivité, en 444, le scribe Esdras publia la Loi, I Esd., VII, 14; II Esd., VII, 1-8, c'est-à-dire plus probablement le Pentateuque comme la norme du renouvellement de l'alliance avec Dieu, quoi qu'en pense Nikel, *op. cit.*, p. 22-23, et Néhémie avait recueilli une bibliothèque qui comprenait les livres des prophètes et de David., II Mac., II, 13. Le petit-fils du Siracide, dans la préface qu'il mit en tête de la version grecque du livre de son grand-père, vers 130, signale trois recueils : la Loi, les Prophètes, et les autres livres qui ont été transmis par les pères, auxquels son aïeul a ajouté le sien, l'Ecclésiastique. Dans son éloge des pères, le Siracide lui-même mentionne nommément ou par allusion tous les livres de la Bible hébraïque, sauf Esther et Daniel. Antiochus avait fait brûler les livres de la Loi, après les avoir déchirés, et il avait condamné à la mort tous ceux chez qui on en trouvait des exemplaires. I Mac., I, 59, 60. Mais les fidèles Macchabées, au milieu de leurs maux, se consolaient, en lisant les Livres saints, qui étaient demeurés dans leurs mains, XII, 9. Le psautier était employé dans la liturgie du second temple.

6° La croyance des juifs de Palestine à l'existence de livres sacrés était partagée par les juifs hellénistes répandus au milieu des païens. La traduction des Livres saints en grec, qui a constitué à leur usage la version dite des Septante, en est une preuve évidente. Cette version, en effet, a été exécutée pour satisfaire

aux besoins religieux des Israélites de langue grecque, plutôt que pour faire entrer la loi mosaïque dans la bibliothèque du roi Ptolémée Philadelphe.

Le juif Philon, qui vivait au début de l'ère chrétienne et était imprégné de la philosophie alexandrine, gardait néanmoins la foi de ses pères. Au-dessus des sciences profanes qu'il avait étudiées, il plaçait « les livres sacrés », remplis d'une sagesse admirable, que Moïse, le promulgateur de la législation juive, avait laissés et qui surpassent tout ce qu'ont enseigné les philosophes. Moïse était prophète de Dieu, qu'il avait vu face à face et qui l'avait instruit. Il y a eu d'autres prophètes, semblables à lui. Ils ont édité les oracles de Dieu, et Philon nomme couramment leurs livres, ἱερὰ βίβλια, αἱ ἱεραὶ γραφαί, τὰ ἱερὰ γράμματα. Philon n'a pas toutefois une notion très exacte de l'inspiration qu'il confond avec l'extase et qu'il attribue à des personnages qui n'en ont pas été dotés, notamment aux auteurs de la version des Septante, réunis à l'île de Pharos. Voir C. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 17-24.

L'historien juif Josèphe, quoique palestinien, était imbu des idées helléniques et il exposa les croyances juives de manière à les faire agréer par les Romains. Nous avons dit déjà, col. 2069, qu'il est le premier qui ait employé le mot d'*inspiration*, ἐπίπνοια. Or, il ajoute que les juifs possèdent vingt-deux livres, « qui passent, à bon droit, pour être divins. » Ils les entourent d'une telle vénération que, depuis si longtemps qu'ils existent, personne n'a encore osé y ajouter, en enlever ou y changer quoi que ce soit. On leur a inculqué, dès le berceau, de croire que ces livres contiennent des commandements de Dieu, de telle sorte qu'ils s'attachent à eux et savent mourir pour eux, si c'est nécessaire. *Cont. Apionem*, I, 8. Or, ces vingt-deux livres sont ceux que contenait la Bible hébraïque. Ils comprenaient, en effet, les cinq livres de Moïse, treize livres prophétiques, parmi lesquels les livres historiques, rédigés par des prophètes, et quatre autres, qui contenaient des hymnes à Dieu et des préceptes moraux pour les hommes. Depuis Artaxerxès, d'autres livres avaient été composés (c'étaient les deutérocanoniques de l'Ancien Testament), mais ils n'avaient pas la même autorité que les autres, parce que la succession des prophètes n'était pas exactement assurée. Josèphe attribuait donc à des prophètes, c'est-à-dire à des hommes inspirés, l'origine des livres, auxquels ses coreligionnaires portaient une vénération spéciale, parce qu'ils contenaient la parole de Dieu et des règles de vie morale. Voir t. III, col. 1571.

7° Les juifs croyants ont jusqu'à nos jours conservé la foi de leurs pères en l'inspiration des Livres saints, quelle qu'ait été l'opinion de leurs docteurs sur la nature de cette inspiration. Voir t. III, col. 1569. Nous n'exposerons pas leur sentiment, qui est celui que Jésus-Christ et ses apôtres ont emprunté à leurs coreligionnaires et ont transmis à l'Église chrétienne.

II. CROYANCE DES CHRÉTIENS. — 1° *Manifestée dans le Nouveau Testament.* — Cette manifestation s'est produite de deux manières différentes : d'une manière implicite, par l'usage que Notre-Seigneur et ses apôtres ont fait des livres de l'Ancien Testament comme Écriture, c'est-à-dire comme livres inspirés, et d'une manière explicite par l'affirmation formelle de l'inspiration des livres de l'Ancien Testament.

1. *Usage que Jésus et ses apôtres ont fait de l'Ancien Testament comme Écriture.* — *a)* Ils ont emprunté aux juifs une collection de Livres saints, qu'ils désignent par les noms de ses principales classes : la Loi ou le Pentateuque, Joa., x, 34; XII, 34; XV, 25; Rom., III, 19; I Cor., XIV, 21; la Loi et les Prophètes, Matth., V, 17; VII, 12; Luc., XXII, 40; XVI, 16; Act., XII, 13; Rom., III, 21; ou Moïse et les Prophètes, Luc., XVI, 29, 31; XXIV, 27. Même une fois, Luc., XXIV, 44, les trois classes de la Bible hébraïque sont signalées, la Loi, les Prophètes et les Psaumes, le psautier, qui est en tête des *Ketoubîm*, étant la partie prise pour le tout. La Bible hébraïque tout entière était donc admise par Notre-Seigneur et ses apôtres. Bien plus, on a signalé dans les livres du Nouveau Testament des allusions à plusieurs des livres deutérocanoniques, qui avaient cours au moins chez les juifs hellénistes. Voir t. III, col. 1571. — *b)* Or, Jésus et ses apôtres citaient ces livres comme *Écriture*, comme *parole de Dieu*. Notre-Seigneur le fait à diverses reprises. Matth., XXII, 29-31; XXVI, 54, 56; Marc., XII, 24, 26; Luc., XX, 37. Il en appelait aux Écritures qui rendent témoignage de lui. Joa., V, 39. Il dit que Moïse *a écrit* de lui, Joa., V, 46, que David a appelé le Messie son seigneur ἐν πνεύματι, Matth., XXII, 43, 44; ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, Marc., XII, 36, et il cite le Ps. CLX, tel qu'il se lisait dans la Bible hébraïque. Il invitait les juifs à scruter les Écritures (celles qu'ils recevaient), qui lui rendaient témoignage, Joa., X, 37-39; elles, dont le contenu devait se réaliser jusqu'au dernier iota, Matth., V, 18, et dont la vérité ne pouvait être éludée. Joa., X, 35. Il a invoqué leur témoignage sur d'autres sujets. Matth., XV, 7; XXIV, 15. Il les a citées, en employant la forme consacrée pour énoncer le caractère scripturaire et inspiré d'une assertion : γέγραπται. Matth., IV, 4, 7; Luc., IV, 4, 8.

Les apôtres ont partagé la foi du Maître en l'inspiration des Écritures. Philippe connaît des prophéties messianiques, écrites par Moïse. Joa., I, 45. Saint Matthieu se complaît à signaler la réalisation des prophéties messianiques, I, 22; IV, 14; XII, 17; XIII, 35; XXI, 4. Saint Pierre, Act., III, 22, cite une parole de Moïse, le plus ancien des prophètes, 21, antérieur à Samuel, 24. Les chrétiens de Jérusalem reproduisent le début du Ps. II, comme ayant été dit par le Saint-Esprit, par la bouche de David. Act., IV, 25. Saint Paul prêchait Jésus d'après la Loi de Moïse et les prophètes, Act. XXVIII, 23, et il rapportait notamment la parole que le Saint-Esprit avait dite par Isaïe, 25. Dans ses Épîtres, il cite plus de quatre-vingts fois les Écritures, qu'il appelle explicitement les oracles divins dont Israël a reçu le dépôt. Rom., III, 2. Cf. IX, 4. Voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 35-44. Les autres apôtres font de même dans leurs lettres. Or les formules de citations qu'ils emploient sont les suivantes : ἡ γραφή, Marc., XII, 10; XV, 28; Joa., XIII, 18; XIX, 24, 36, 37; Rom., IX, 17; X, 11; XI, 2; Gal., III, 8; I Tim., V, 18; Jac., I, 8, 23; IV, 5; αἱ γραφαί, Matth., XXI, 42, expressions qui désignent l'Écriture par excellence, laquelle diffère des ouvrages profanes et a Dieu pour auteur. Les Écritures des juifs sont saintes, Rom., I, 1, en raison de leur origine. D'autres citations sont introduites par les formules : γέγραπται, Matth., II, 5; IV, 4; Marc., I, 2; VIII, 6; Luc., II, 23; III, 4; καθὼς γέγραπται, Rom., I, 17; I Cor., I, 37; γέγραπται γάρ, Gal., III, 10, 13; IV, 22, 27; ἔστι γεγραμμένον, Joa., II, 17; VI, 31, 45; XII, 14; Act., I, 20; VII, 42, qui annoncent une parole de Dieu écrite. Quand les noms des écrivains sacrés sont mentionnés, leurs paroles sont expressément rapportées comme des paroles divines, parce qu'ils n'étaient eux-mêmes que des organes du Saint-Esprit. Saint Pierre, Act., I, 20, dit que le Saint-Esprit a prédit le sort de Judas par la bouche de David. Dans leur prière, les chrétiens de Jérusalem rappellent à Dieu qu'il a parlé par la bouche de leur père, David. Act., IV, 25. Saint Paul affirme que le Saint-Esprit a parlé par le prophète Isaïe. Act., XXVIII, 25, 26. Le verset 8 du Ps. XCIV est une parole du Saint-Esprit, Heb., IV, 7, aussi bien que le verset 33 du c. XXXI de

Jérémie. Heb., x, 15-18. La manière de produire ces citations, l'autorité qui leur est attribuée montrent que les apôtres tenaient l'Ancien Testament comme la parole de Dieu écrite par l'intermédiaire des écrivains sacrés. Cf. Éd. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 3e édit., Strasbourg, 1864, t. I, p. 410-421; *Histoire du canon des saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, 2e édit., Strasbourg, 1864, p. 13-15.

2. *Affirmations explicites de l'inspiration des Écritures juives.* — Nous en possédons deux, une de saint Paul et une de saint Pierre.

a) Affirmation de saint Paul. — Écrivant à son disciple Timothée, l'apôtre lui recommande de persévérer dans l'enseignement qu'il a reçu et qui lui a été confié, ayant étudié, dès son berceau, ἱερὰ γράμματα, qui sont capables de lui donner la science du salut par la foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ. II Tim., III, 15. Et la raison qui donne aux saintes Lettres cette efficacité est celle-ci : πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἔλεγμόν, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ, etc.

Le sujet de la proposition, πᾶσα γραφή, pourrait, absolument parlant, désigner la collection entière de l'Écriture, reçue par les juifs et étudiée par Timothée. Mais l'absence d'article oblige plutôt à l'entendre dans un sens distributif, soit de tout passage de l'Écriture, si γραφή a le sens qui lui est donné, Act., VIII, 36, soit plutôt de toute partie du recueil scripturaire des juifs, dont γραφή est le nom caractéristique, de ces ἱερὰ γράμματα, que Timothée, dont la mère était juive, a étudiés dès son enfance. Dans la plupart des manuscrits grecs, l'adjectif θεόπνευστος est attribut et il est joint à ὠφέλιμος par la conjonction καί. Si, dans la Vulgate latine, il est en apposition au sujet, le sens n'en est pas changé, puisque c'est, parce qu'elle est divinement inspirée, que l'Écriture est utile à l'enseignement. Quant à la signification de cet adjectif, si, au seul point de vue de la grammaire, elle peut être active et signifier : *respirant Dieu*, animée de son esprit, comme le prétend H. Cremer, art. *Inspiration*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. IX, p. 184-185, (sous prétexte que cet adjectif composé, employé ici peut-être pour la première fois, a un sens actif comme ὠφέλιμος, qui suit), elle est plutôt passive et signifie : *inspirée par Dieu*. La plupart, en effet, des adjectifs dans lesquels θεός entre en composition, tels que θεόγνωστος, θεόδοτος, θεοκίνητης, θεόπεμπτος etc., ont un sens passif. Cet adjectif a de plus, en dehors de ce passage, le sens passif. Plutarque, *De placitis philosophorum*, V, 2, l'emploie au sujet de songes θεοπνεύστους, envoyés par Dieu. Le pseudo-Phocylide, Ποίημα νουθετικόν, 121, parle aussi de la sagesse θεόπνευστον, inspirée par Dieu. Les Oracles sibyllins, l. V, 308, édit. Geffcken, p. 119, mentionnent des sources chaudes qui sont θεόπνευστοι, et 406, p. 124, désignent par le même terme les hommes, qui ont reçu de Dieu leur âme avec la vie. Enfin les Pères grecs, qui connaissaient leur langue, ont donné à cet attribut le sens passif d'inspiré de Dieu. Ainsi Origène, *De principiis*, IV, 1, *P. G.*, t. XI, col. 342; *In Jer.*, homil. XXI, n. 2, t. XIII, col. 526; S. Athanase, *Epist. ad Marcellinum*, n. 1, *P. G.*, t. XXVII, col. 11; S. Grégoire de Nazianze, *Contra Eunomium*, 7, *P. G.*, t. XLV, col. 744; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Is.*, l. III, *P. G.*, t. LXX, col. 655. Les Pères latins lui ont donné le même sens à la suite de la Vulgate, par exemple, saint Ambroise, *De Spiritu Sancto*, III, 16, *P. L.*, t. XVI, col. 803. La Peschito a traduit ce terme dans le même sens. Bien que le but principal de saint Paul soit d'exposer les multiples utilités de l'Écriture inspirée, il affirme néanmoins très explicitement l'inspiration de l'Écriture entière, que les juifs recevaient, et il fait dériver ces utilités de leur divine inspiration. Elle n'a précisément cette utilité que parce qu'elle a été inspirée par Dieu.

b) Affirmation de saint Pierre. — S'adressant à des juifs convertis au christianisme, le prince des apôtres les exhorte à demeurer fermes dans la foi. Elle est solide, en effet, la foi chrétienne qui repose sur un double témoignage divin. C'est d'abord celui que le Père a rendu à son Fils au jour de la transfiguration et que Pierre lui-même a entendu. II Pet., I, 16-18. Mais nous avons un témoignage plus ferme, celui des paroles des prophètes, auquel il faut faire attention, bien qu'il soit obscur, 19. Son obscurité n'enlève donc rien à sa crédibilité; mais pour bien le comprendre, il ne faut pas l'interpréter dans son sens personnel; pour le faire, on a besoin d'une lumière spirituelle, d'être éclairé, au milieu de ces ténèbres, par la lumière de celui qui a fourni ce témoignage prophétique, 20. Et la raison en est la suivante : οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι, 21. La prophétie n'est donc pas un témoignage humain; elle ne provient pas de l'homme; seuls, les faux prophètes parlaient d'eux-mêmes et par leur propre inspiration. Jer., XXIII, 26. Les vrais prophètes, qui étaient des hommes de Dieu, ont parlé, dans l'ancienne loi, poussés par le Saint-Esprit; c'était cet Esprit qui les poussait à parler, ils étaient donc inspirés par lui. Bien que cet argument vise directement la prophétie *ad loquendum*, nous pouvons cependant, et nous devons même, pour expliquer la pensée de saint Pierre, l'appliquer aux Écritures prophétiques. Les lecteurs de saint Pierre, en effet, n'avaient pas entendu la parole prophétique et inspirée des hommes de Dieu de l'Ancien Testament; mais ils la lisaient dans leurs livres, et c'était pour comprendre parfaitement πᾶσα προφητεία γραφῆς, c'est-à-dire toute l'Écriture prophétique, que l'interprétation propre ne suffisait pas et qu'il était nécessaire d'avoir une lumière divine, celle de l'Esprit inspirateur des prophètes qui avaient annoncé le Messie. Saint Pierre affirme donc expressément l'inspiration de tout l'Ancien Testament, qui était l'œuvre des prophètes d'Israël. C'est donc à tort que M. Loisy a vu dans le discours prophétique, ainsi recommandé, non pas les prophètes de l'Ancien Testament qui n'avaient pas besoin de cette recommandation, mais « une révélation concernant la parousie, la fin des choses, le sort éternel des élus et des réprouvés; ce doit être simplement l'Apocalypse de Pierre, avec laquelle notre épître est apparentée dans sa rédaction ». *Les épîtres attribuées à Paul et les épîtres catholiques*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, septembre 1921, p. 330. Le rédacteur de l'Épître parle expressément de toutes les prophéties *de l'Écriture*, et rien n'indique qu'il vise l'Apocalypse apocryphe de Pierre. Il ajoute qu'il y a eu de faux prophètes, II, 1, comme Balaam, II, 15. C'est pourquoi il excite ses lecteurs à se souvenir de ce qu'il leur a dit, dans sa première lettre, d'après les saints prophètes et leurs apôtres, III, 1, 2. Il sait que des ignorants dépravent les Épîtres de Paul, dans lesquelles il y a des choses difficiles à comprendre, comme ils dépravent les autres Écritures, III, 15-17, qui sont obscures, elles aussi, I, 19, et il leur recommande de rester fermes, III, 17, en s'appuyant sur le ferme témoignage des prophéties, I, 19. Il a donc en vue les prophéties de l'Ancien Testament et non l'enseignement des prophètes de la nouvelle alliance, et c'est d'eux qu'il affirme qu'ils ont parlé sous l'impulsion du Saint-Esprit.

3. *Affirmation de l'inspiration de quelques livres du Nouveau Testament.* — Aucun écrivain du Nouveau

Testament n'affirme sa propre inspiration, si l'on excepte l'auteur de l'Apocalypse. Celui-ci, en effet, déclare, dès le titre de son livre, que l'Apocalypse lui a été donnée par Dieu; il rapportera donc la parole de Dieu et le témoignage de Jésus-Christ et tout ce qu'il a vu. Heureux par suite seront les lecteurs et les auditeurs de sa prophétie, ainsi que ceux qui observeront ce qui y est écrit, I, 1-3. Il a reçu plusieurs fois l'ordre d'écrire ses visions. En terminant, il confirme la vérité de son livre prophétique, et il menace des fléaux divins quiconque oserait y ajouter ou en retrancher quelque chose, XXII, 18, 19.

Deux autres écrivains témoignent de l'inspiration d'ouvrages du Nouveau Testament différents des leurs. Saint Paul, I Tim., V, 8, cite comme Écriture un passage du Pentateuque, Deut., XIV, 4; cf. I Cor., IX, 9, et un passage de l'Évangile de saint Luc, X, 7. Saint Pierre, II Pet., III, 15, 16, met les Épîtres de son très cher frère Paul au rang des Écritures, en disant qu'elles contiennent « quelques passages difficiles à comprendre, que les gens ignorants et mal affermis détournent de leur sens comme les autres Écritures. »

2° *Manifestée dans la tradition catholique.* — 1. Les Pères apostoliques sont encore dans la période de la foi simple; ils manifestent, à l'occasion, leur croyance à l'inspiration des Livres saints, sans l'affirmer *ex professo*, ni la justifier. Ils se bornent à citer et à employer les écrits des deux Testaments, surtout de l'Ancien, comme Écriture, et ils introduisent souvent leurs citations par la formule γέγραπται, ou d'autres analogues. La Didaché, qui s'inspire souvent de l'Ancien Testament, voir t. I, col. 1682, et qui traite longuement, XI-XIII, des prophètes de la nouvelle alliance, n'emploie que deux fois une formule d'introduction : I, 6, περὶ τούτου δὲ εἴρηται, pour un passage de la Bible qu'il est impossible d'identifier, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 6; XVI, 7, ὡς ἐρρέθη, p. 36, pour Zach., XIV, 5, immédiatement suivi d'une allusion à Matth., XXVI, 64. Du Nouveau Testament, elle ne cite que l'Évangile du Seigneur d'après saint Matthieu. Voir t. I, col. 1086-1087. Son auteur plaçait donc cet Évangile sur le même rang que les livres de l'Ancien Testament. La lettre de pseudo-Barnabé prouve l'abrogation de l'ancienne loi par des paroles que le Seigneur a dites par tous les prophètes, I, 4-III, 5. Funk, *ibid.*, t. I, p. 40-44. Elle cite Hénoch comme Écriture, IV, 3, puis le prophète Daniel, IV, 4, 5, enfin l'Exode et le Deutéronome comme Écriture, IV, 7, 8, encore Isaïe, IV, 12, et saint Matthieu, IV, 14, p. 48, par la formule ὡς γέγραπται. Cet Évangile est donc pour lui une Écriture. Les citations suivantes sont tirées de l'Ancien Testament. Voir t. II, col. 420-421.

Saint Clément de Rome cite l'Ancien Testament par les formules suivantes : γέγραπται, *I^a Cor.*, IV, 1; XIV, 4; XVII, 3; XXIX, 2; XXXII, 3; XXXIX, 3; XLVI, 2, 3; L, 4, 6; λέγει ἡ γραφή, XXIII, 3; XXXIV, 6; XXXV, 7-12; XLII, 5; λέγει τὸ γραφεῖον, XXVIII, 2; φησί ὁ ἅγιος λόγος, LVI, 3-15; λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, XIII, 1, 2; XVI, 2-16; τὸ γεγραμμένον, III, 1. Il affirme plus explicitement l'inspiration scripturaire, quand il écrit : Ἐνκεκύφατε εἰς τὰς ἱερὰς γραφάς, τὰς ἀληθεῖς, τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. Il n'y a d'écrit en elles rien d'injuste ni de mauvais, XLV, 2, 3. Funk, *op. cit.*, t. I, p. 156. Prêchant l'union aux Corinthiens, Clément leur rappelle que le bienheureux apôtre Paul leur a écrit au début de l'Évangile. Ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν, XLVII, 3, p. 160. L'évêque de Rome admet donc l'inspiration de saint Paul dans ses lettres aux Corinthiens.

La *II^a ad Corinthios*, faussement attribuée à saint Clément de Rome, cite successivement comme γραφή, ou parole d'Écriture un passage de Jérémie, VII, 11, et un de la Genèse, I, 27. Or, aux livres des prophètes qui parlent de l'Église, elle joint les apôtres, XIV, 1, 2, Funk, t. I, p. 200, 202, comme ayant la même autorité. Après avoir cité Isaïe, LIV, 1, en employant trois fois la formule d'introduction, εἶπεν, elle rapporte une parole de Notre-Seigneur, citée dans les trois Synoptiques, en la faisant précéder des mots : Ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει, II, 1-4, p. 186. La parole du Christ, écrite dans les Évangiles, est donc un passage de l'Écriture aussi bien qu'une parole de Jérémie. A la lecture des Écritures, dans lesquelles on entend Dieu, l'auteur ajoute une exhortation, qui attirera l'attention des lecteurs sur ce qui est écrit, XIX, 1, p. 208.

Saint Ignace, dans ses lettres, ne cite que deux passages de l'Ancien Testament avec les formules : γέγραπται γάρ, *Ad Eph.*, V, 3, Funk, t. I, p. 218; ὡς γέγραπται, *Ad Magn.*, XII, p. 240. Mais il dit que οἱ θειότατοι προφῆται ont vécu selon le Christ et qu'ils ont souffert, ἐνπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ, afin de certifier aux incrédules qu'il n'y a qu'un seul Dieu. *Ad Magn.*, VIII, 2, p. 236. Si les Philadelphiens doivent se reporter à l'Évangile comme au Christ présent corporellement et aux apôtres comme au presbyterium de l'Église, ils doivent cependant aimer les prophètes qui ont annoncé l'Évangile, espéré au Christ et attendu sa venue. *Ad Philad.*, V, 1, 2, p. 266, 268. Plus loin, IX, 2, p. 273, il leur recommande encore d'aimer l'Évangile et les prophètes. Dans ces passages, il s'agit bien de l'Évangile écrit, car cet Évangile est mis sur le même rang que la loi de Moïse et les prophètes. *Ad Smyrn.*, V, 1, p. 278.

Saint Polycarpe recommande aux Philippiens de servir le Christ, comme lui-même l'a ordonné, ainsi que les apôtres qui ont annoncé l'Évangile et les prophètes qui ont prédit la venue de Notre-Seigneur. *Ad Phil.*, VI, 2, p. 304. Sa lettre est remplie des paroles de Jésus, telles qu'elles sont rapportées dans l'Évangile de saint Matthieu, de pensées et d'expressions des Épîtres de saint Paul. Aussi ne peut-on nier qu'il ait lu ces écrits et qu'il soit rempli de leur doctrine. Il a confiance que ses correspondants sont eux-mêmes bien exercés ἐν ἱεραῖς γραφαῖς, et il cite, XII, 1, p. 310, καθὼς ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται, une parole, qui est reproduite à la fois dans le Ps. IV, 5, et Eph., IV, 26. Il leur rappelle l'enseignement de saint Paul, en citant I Cor., VI, 2, de Paul, qui leur a écrit et s'est glorifié en eux, XI, 2, 3, p. 308; de Paul qui leur a prêché la vérité et qui leur a adressé une lettre capable de les édifier dans la foi qu'il leur a donnée, III, 2, p. 300, 302. Voir t. VII, col. 702-703. Sur les Pères apostoliques et le Nouveau Testament, voir t. I, col. 1636-1637; t. II, col. 1583.

Les anciens, que saint Irénée a eus comme maîtres, lui ont appris que l'Apocalypse de saint Jean était une Écriture. *Cont. hær.*, l. V, c. XXX, 36, *P. G.*, t. VII, col. 1205, 1222.

2. Les Pères apologistes ont passé de la foi simple, qui s'affirme, à la foi, qui se justifie, ils sont les premiers chrétiens qui ont prouvé l'origine divine de l'Écriture qu'ils citaient aux païens et aux juifs pour démontrer la mission divine de Jésus-Christ. Ils ne se sont donc pas bornés comme leurs prédécesseurs à affirmer, à l'occasion, leur foi en l'inspiration divine des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament; ils ont justifié leur foi, à leur manière. Leur démonstration reposait sur deux arguments principaux : *a)* l'accord admirable des écrivains sacrés dans la doctrine, accord mis en opposition avec le désaccord des philosophes; *b)* l'accomplissement des prophéties, contenues dans les livres de l'Ancien Testament.

C'est la méthode qu'a suivie saint Justin. Voir t. II, col. 1559. Les prophètes étaient remplis du Saint-Esprit, et leurs écrits nous restent pour notre instruction. *Dial. cum Tryphone*, 7, *P. G.*, t. VI, col. 491.

L'Esprit des prophètes est le Saint-Esprit. *Apol.*, I, 13, 61, col. 347, 422. Les prophètes ont mis par écrit tout ce qui concerne Jésus-Christ, et ils étaient, dans leurs oracles, inspirés par Dieu, θεοφορεῖνται. *Ibid.*, 33, col. 382. Les chrétiens ne croient donc pas à de vaines fables, mais aux paroles du Saint-Esprit, pleines de force et de grâce. *Dial. cum Tryphone*, 9, col. 494. Les paroles, contenues dans l'Écriture ont été dites par le Saint-Esprit, comme celle du psalmiste, Ps. CIX, 1, et beaucoup d'autres sur le Christ, qu'on lit dans la Loi, les psaumes et les prophètes et qui sont non des paroles humaines, mais des oracles du Saint-Esprit. *Ibid.*, 33, 36, 38, etc., col. 546, 554, 558, etc. Les prophètes n'ont pas parlé par leur propre inspiration, mais par le Verbe de Dieu qui les poussait. *Apol.*, I, 36, col. 386.

Les livres prophétiques de l'Ancien Testament, auxquels saint Justin attribue l'inspiration divine, ne sont pas les seuls écrits des prophètes proprement dits. Il cite le psalmiste et il déclare que le Verbe a parlé par Salomon. *Dial.*, 61, 62, col. 616, 617, 620. Il cite encore nos Évangiles canoniques, qu'il désigne expressément par le nom de *Mémoires des apôtres*, *Apol.*, I, 66, col. 429, et il vise non pas l'Évangile oral, mais l'Évangile écrit. *Dial.*, 100, col. 700. Or il les tient comme inspirés, puisqu'il rapporte qu'ils étaient lus, le dimanche, dans les assemblées chrétiennes, aussi bien que les écrits des prophètes. *Apol.*, I, 67, col. 429. Il prouve que Satan est le prince des démons tant par les écrits de l'Ancien Testament que par les paroles du Christ, rapportées « dans nos livres ». *Ibid.*, 28, col. 372; *Dial.*, 103, col. 717. Les apôtres ont prêché la parole de Dieu aussi bien que les prophètes. *Dial.*, 119, col. 754; *Apol.*, I, 39, col. 387.

La *Cohortatio ad Græcos*, qu'on a attribuée longtemps à saint Justin, présente sur l'inspiration des Livres saints la même doctrine que celui-ci. Son auteur oppose aux philosophes grecs les prophètes d'Israël, qui sont plus anciens, qui s'accordent entre eux pour enseigner la science qu'ils ont reçue de Dieu. Cette science divine ne vient ni de la nature ni de l'esprit humain, mais d'un don, que ces saints hommes recevaient. Ils se livraient eux-mêmes à l'action du Saint-Esprit. Leur accord doctrinal provenait de cette action divine. Moïse a été le premier d'entre eux, 8-11, 28, col. 255-264, 293. Aussi son histoire est-elle divine, 33, 34, col. 301. Le troisième livre des Rois a été composé par un prophète, 31, col. 300, et les écrits historiques ont été écrits sous l'inspiration prophétique, 35, col. 304.

Tatien, disciple de saint Justin, suit la même méthode que son maître pour prouver la divinité des Écritures. Voir t. II, col. 1559-1560. Écrivant contre les Grecs, il ne cite que le Ps. VIII, 6, *Oratio adv. Græcos*, 15, *P. G.*, t. VI, col. 840, mais il appelle les Écritures θειοτάτας ἑρμηνείας διὰ γραφῆς ἐξελεγμένας et θείας ἐκφωνήσεως λόγους, 12, col. 832. Il cite deux passages de l'Évangile de saint Jean, l'un sans formule d'introduction, 19, col. 849, l'autre, précédé de ces mots : καὶ τοῦτό ἐστι τὸ εἰρημένον, 13, col. 833. Son Διὰ τεσσάρων était composé du texte combiné des quatre Évangiles canoniques, les seuls qu'il recevait donc comme l'Église catholique. On peut même conclure de la *Doctrine d'Addai* que Tatien joignait à la Loi, aux Prophètes et à l'Évangile les Actes des apôtres et les Épîtres de saint Paul et qu'il les avait transmis à l'Église syrienne. Cf. Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, 1880, t. I, p. 423-424; A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, p. 58, 61. Devenu gnostique, Tatien aurait mis l'Ancien et le Nouveau Testament en opposition entre eux. S. Irénée *Cont. hær.*, I, 28, *P. G.*, t. VII, col. 691; S. Hippolyte, *Philosophoumena*, l. X, 18, *P. G.*, t. XVI, col. 3435.

Athénagore oppose aussi la doctrine chrétienne à celle des poètes et des philosophes, qui sont en désaccord, tandis que les prophètes ont été inspirés par Dieu. Voir t. II, col. 1560. Il cite donc les prophètes Moïse, Isaïe, Jérémie et les autres. Il allègue le livre des Proverbes comme parole de l'esprit prophétique. *Legatio pro christianis*, c. X, XII, *P. G.*, t. VI, col. 909, 925. Il cite aussi l'Évangile de saint Matthieu comme Écriture, c. XII, XXXII, XXXIII, col. 913, 916, 946, 968. Il invoque une fois le témoignage de saint Paul, *De resurrectione mortuorum*, c. XVIII, col. 1012, sans dire explicitement qu'il est scripturaire.

Saint Théophile d'Antioche presse Autolycus de se convertir afin de ne pas encourir les peines éternelles, prédites par les prophètes, car toutes leurs prédictions se réaliseront. *Ad Aut.*, l. I, c. XIV, *P. G.*, t. VI, col. 1045 Les oracles des prophètes sont vrais, parce qu'ils s'accordent entre eux, l. III, c. XVII, col. 1144-1145. Les philosophes et les poètes, inspirés par le démon, sont en désaccord et mêlent le faux au vrai, l. II, c. VIII; l. III, c. III, col. 1060, 1061, 1124. Mûs tous par le même esprit, qui est l'Esprit de Dieu, les prophètes annoncent la vérité sans mélange d'erreur, l. II, c. IX, XXXV, col. 1064, 1109. Voir t. II, col. 1560. Moïse a écrit le récit de la création sous l'inspiration du Saint-Esprit, l. II, c. XXIII, col. 1155. C'était plutôt le Saint-Esprit que Moïse, car aucun prophète n'assistait à la création, et Moïse n'a été qu'un instrument du Saint-Esprit, l. II, c. X, col. 1063 sq. Théophile désigne la collection de la Bible par le nom de γραφαὶ ἅγιαι, l. II, c. XXII, col. 1088, et les auteurs de ces livres, il les dit πνευματοφόρους, l. II, c. IX, col. 1064. Les Évangiles sont d'accord avec les livres prophétiques sur la justice, commandée par la loi, parce qu'ils parlent tous sous l'inspiration du même Esprit de Dieu, l. III, c. XII, col. 1138. Il cite le début du IVe Évangile comme Écriture et saint Jean son auteur, comme inspiré, l. II, c. XXII, col. 1088. Il cite comme Écriture la Ire Épître de saint Paul à Timothée et l'Épître aux Romains, l. II, c. XIV, col. 1141. Au rapport d'Eusèbe, *H. E.*, IV, 24, *P. G.*, t. XX, col. 389, Théophile citait l'Apocalypse dans son livre Πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους.

3. Les premiers Pères, qui eurent à écrire contre les hérétiques, durent soutenir contre les gnostiques, qui prétendaient que les Écritures étaient en désaccord, l'accord des livres inspirés. Voir t. II, col. 1560-1561. Après avoir décrit la tactique différente que les gnostiques avaient à l'égard des Écritures, saint Irénée se demande s'il vaut mieux croire à leurs doctrines qu'aux disciples du Seigneur, à Moïse et aux prophètes, *Cont. hær.*, l. II, c. II, *P. G.*, t. VII, col. 715, et il répond qu'il faut croire aux Écritures comme à Dieu même, puisqu'elles sont parfaites, ayant été dites par le Verbe de Dieu et son Esprit. L. II, XXVIII, n. 2, 3, col. 804-806. Cf. *Demonstratio apostolicæ prædicationis*, 5, trad. lat. de S. Weber, Fribourg-en-Brisgau, 1917, p. 31. Leur obscurité ne doit pas détruire notre foi, car, s'il y a des mystères dans les créatures, est-il étonnant qu'il s'en trouve dans les Écritures, qui sont toutes des Écritures *pneumatiques*. *Ibid.*, n. 3, col. 806. Saint Irénée se propose donc de réfuter par les Écritures apostoliques les hérétiques, dont il a exposé les erreurs, l. II, c. XXXV, n. 4; l. III, præf., col. 841, 843, en prouvant par elles qu'il n'y a qu'un seul Dieu, à la fois Dieu des juifs et des chrétiens, et un seul Seigneur Jésus-Christ. Or, c'est aux écrits du Nouveau Testament qu'il emprunte ses preuves, aux Évangiles d'abord, dont l'Église ne reçoit que quatre, le Verbe nous ayant donné τετράμορφον τὸ Εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον. L. III, c. XI, n. 8, col. 885. L'Évangile de saint Jean

est un don de Dieu, c. XI, n. 8, col. 887. Saint Irénée cite ensuite, c. XII, 1-XIII, 3, col. 892-912, le témoignage des apôtres, que Luc rapporte dans les quinze premiers chapitres des Actes, puis les passages du même livre où l'auteur parle à la première personne du pluriel. Il prouve sa simplicité et sa véracité, quand il parle de lui-même, et il la compare à celle de saint Paul, c. XIV, 1, col. 943, dans son discours à Milet, reproduit par Luc lui-même. M. O. Reilly, *Le canon du Nouveau Testament et le critère de la canonicité*, dans la *Revue biblique*, 1er avril 1921, p. 20, prétend que le livre des Actes n'était cité par saint Irénée que comme une source de renseignements historiques, qui apprenait ce qu'ont enseigné les apôtres et leurs disciples, sans rien dire de son inspiration. Ce critique n'a pas remarqué qu'Irénée, c. XII, 5, col. 897, cite comme Écriture le passage des Actes, IV, 22, qui indique l'âge du boiteux guéri par saint Pierre, détail qui n'a aucun rapport avec l'enseignement apostolique et que l'évêque de Lyon tient cependant pour parole d'Écriture. Les autres arguments de M. O. Reilly, qui lui paraissent « exclure l'action de l'Esprit dans la composition du Nouveau Testament », n'ont pas plus de valeur. En effet, cet Esprit est cité à côté des apôtres et des prophètes, au lieu du Seigneur Jésus, l. III, c. VI, 1; c. XIX, 2; l. IV, c. I, 4, col. 860, 910, 976. Pour Irénée, les Écritures sont aussi bien *apostoliques* que *prophétiques*, et les livres du Nouveau Testament sont Écritures au même titre que ceux de l'Ancien. D'ailleurs, l'Esprit-Saint a parlé par Matthieu, l. III, c. XVII, 2, col. 921. Saint Paul a été inspiré par le Saint-Esprit, l. IV, c. VIII, 1, col. 993. Les apôtres étaient inspirés dans leurs écrits autant que dans leurs paroles, l. III, c. I, col. 844. L'Apocalypse était l'œuvre du Saint-Esprit, l. V, c. XXV, 4, col. 1207. Cf. A. Camerlynck, *Saint Irénée et le canon du Nouveau Testament*, Louvain, 1906; J. Hoh, *Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament*, Munster-en-Westphalie, 1919, p. 62-75, 90-109; E. Mangenot, *Le témoignage de saint Irénée sur le livre des Actes et son auteur*, dans la *Revue des sciences religieuses*, Paris, 1921, p. 97. Les rationalistes eux-mêmes reconnaissent que la majeure partie des livres du Nouveau Testament était tenue pour canonique par saint Irénée et ils en concluent que l'évêque de Lyon admettait leur inspiration. Cf. A. Harnack, *Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigen Folgen der neuen Schöpfung*, Leipzig, 1914, p. 46, 47; A. Loisy, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1920, p. 7.

Tertullien réfuta Marcion, qui rejetait l'Ancien Testament, œuvre du mauvais principe, et n'acceptait qu'une partie du Nouveau. Voir t. II, col. 1560. Dans son *Apologétique*, il démontre aux païens l'autorité de l'Écriture par son antiquité, l'accomplissement des prophéties qu'elle contient et par l'inspiration prophétique de ses auteurs. *Ibid.* L'Église romaine mêle la Loi et les prophètes aux lettres évangéliques et apostoliques et en abreuve la foi. *De præscriptionibus*, 36, *P. L.*, t. II, col. 49-50. Cf. *Adv. Praxeam*, II, col. 167; *Adv. Hermogenem*, 19, 20, col. 214, 216; l'Évangile est le supplément de l'Ancien Testament. Le Nouveau Testament a été écrit sous la même inspiration que l'Ancien. *Adv. Marcionem*, l. IV, c. XXII, col. 414. L'Esprit-Saint parle en saint Paul, l. V, c. VII, col. 485; *De virginibus velandis*, 4, col. 894; *De monogamia*, 12, col. 947; *De pudicitia*, 10, col. 1012. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 221-222.

Saint Hippolyte admettait l'inspiration des prophètes. La grâce divine descendait du ciel sur eux et ils étaient toujours instruits par le Saint-Esprit, *In Daniel*, III, 2, *Hyppolytus Werke*, édit. Bonwetch, Leipzig, 1897, p. 118, qui leur communiquait l'intelligence et leur découvrait la vérité pour l'instruction des autres. *De Antichristo*, 2, *ibid.*, p. 4. Ils proposaient non leurs conceptions personnelles, mais les pensées et les images que Dieu même mettait dans leur esprit. *Ibid.*, 2, p. 5. Dieu qui les a éclairés garantit la véracité de leurs oracles, dont il procure infailliblement l'accomplissement. *In Dan.*, IV, 6, p. 198. Leur inspiration est une grâce de sagesse et d'intelligence. *Ibid.*, III, 19; IV, 27, 29, 30, 36, 39, p. 160, 256, 262, 280, 286. Ainsi éclairés, les prophètes étaient les hérauts de Dieu, qui parlait par leur bouche. *In Cantic.*, dans N. Bonwetsch, *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1902, t. XXIII, fasc. 2 *c*, p. 20-22. Si Hippolyte cite l'Ancien Testament, qui comprend la Loi et les Prophètes, par les formules : ἡ γραγὴ λέγει, ou quelquefois αἱ θεῖαι γραφαί, ou αἱ ἅγιαι γραφαί, et celles du Nouveau par celles-ci : ὁ κύριος λέγει pour les Évangiles et ὁ ἀπόστολος λέγει, avec ou sans le nom de l'apôtre pour les Épîtres, il ne fait aucune différence dans l'autorité qu'il leur reconnaît et dans la vénération qu'il leur porte. Il cite et commente largement l'Apocalypse sous le nom de saint Jean, et il la comprend dans l'Écriture, qui contient les prophètes, les paroles du Seigneur et les écrits des apôtres. *De Antichristo*, 58, édit. Bonwetsch, p. 38. Voir A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 110-116. Cf. t. VI, col. 2509.

Le prêtre romain Caius disait des hérétiques, qui avaient falsifié les Écritures : « Ou bien ils ne croient pas que les saintes Écritures ont été dictées par le Saint-Esprit, et ils sont des infidèles, ou bien ils s'estiment plus sages que le Saint-Esprit, et ils sont des démoniaques. » Eusèbe, *H. E.*, V, 28, *P. G.*, t. XX, col. 547.

4. L'école catéchétique d'Alexandrie, qu'Eusèbe appelle διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων, *H. E.*, V. 10, *P. G.*, t. XX, col. 453, prouvait par les mêmes arguments que les Pères apologistes la divinité des Écritures. Pour Clément d'Alexandrie et Origène, voir t. II, col. 1560-1562. Cf. A. Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 7-15; P. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*, Paris, 1907, p. 115-118; F. Leitner, *Die Prophetische Inspiration*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 139-147. Il serait donc superflu de relever dans les œuvres de ces docteurs les innombrables passages de l'Écriture qu'ils citent et qu'ils attribuent au Saint-Esprit, inspirateur des écrivains sacrés.

Ajoutons seulement que, pour Clément, son pédagogue, qui est le Verbe incarné, a été le magister du peuple juif par Moïse et celui du peuple chrétien par lui-même. Malgré leurs différences, les deux Testaments ont donc été donnés par le même Verbe. *Pædagogus*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. VIII, col. 320-321. L'Esprit-Saint, qui est l'esprit des prophètes, *ibid.*, l. I, c. V, col. 264, a parlé par les prophètes et par tous les auteurs des Livres saints, même par l'apôtre Paul dans ses lettres aux Éphésiens et aux Corinthiens, l. I, c. V, VI, col. 269, 308. « Si Dieu est l'auteur de tous les dons, il ne l'est pas de tous au même titre : des uns, comme de l'Ancien et du Nouveau Testament, il l'est principalement; des autres, comme de la philosophie, par simple conséquence, » *Strom.*, I, 5, col. 717, puisque la philosophie vient de Dieu et non du diable. Voir t. III, col. 146, 147. Clément admet l'inspiration du Nouveau Testament aussi bien que celle de l'Ancien. Voir t. III, col. 163-165. Cf. Dausch, *Der neutestamentliche Schriftcanon und Clemens von Alexandrien*, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 47-56.

Dans ses commentaires des Livres saints, qui nous sont parvenus, Origène enseigne sur l'inspiration la même doctrine que dans son Περὶ ἀρχῶν et dans ses livres contre Celse. Il applique à l'Écriture entière

l'affirmation que saint Paul avait donnée de l'inspiration de l'Ancien Testament. *In Joa.*, I, n, 8, *P. G.*, t. XIV, col. 33, 36; *In lib. Jesu Nave*, homil. XX, t. XII, col. 920. La parole divine se trouve dans la Loi et les prophètes, dans l'Évangile et dans les apôtres. *In Jer.*, homil. X, t. XIII, col. 357. L'Église lit tous les écrits des deux Testaments. *Ibid.*, homil. IV, n. 6, col. 293 Cf. *In Matth.*, tom. X, n. 15, col. 872, 873; *In Lev.*, homil. XIII, n. 4, t. XII, col. 548. Origène réfute Apelle, qui prétendait que les écrits de Moïse n'étaient pas l'œuvre du Saint-Esprit, et il assure que l'Esprit de Dieu énonce de grands mystères par Moïse et par saint Paul. *In Gen.*, homil. II, n. 2, 5, t. XII, col. 165, 171. Il affirme contre Marcion que les quatre Évangiles ont été écrits par la même puissance et sont également vrais. *In Joa.*, tom. II, n. 4, t. XIV, col. 193. Ce sont les seuls que l'Église reçoit. *In Luc.*, homil. I, t. XIII, col. 1802-1803; *In Matth.*, tom. I, col. 829. Leurs auteurs ont été poussés à écrire par le Saint-Esprit. *Scholia in Lucam*, *P. G.*, t. XVII, col. 312. Les affirmations de l'inspiration de chacun des livres des deux Testaments se multiplient sous la plume d'Origène et se lisent presque à chaque page de ses commentaires. Voir F. Prat, *Origène*, Paris, 1907, p. 115-120.

Saint Denys d'Alexandrie, disciple d'Origène, faisait profession de croire avec l'Église en un seul Dieu Père, qui nous a donné la Loi, les prophètes et les Évangiles, et en un seul Saint-Esprit, qui a revivifié les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament. *Epist. ad Alex.*, 12, *P. G.*, t. XVIII, col. 565, 568. Il avait la même doctrine que son maître sur l'inspiration. Voir t. IV, col. 427. Selon lui, l'Apocalypse avait été composée par un saint, inspiré de Dieu et nommé Jean, qui était autre toutefois que l'apôtre saint Jean. *Ibid.*, col. 426.

Saint Grégoire le Thaumaturge, dans son panégyrique d'Origène, affirme l'inspiration de tous les prophètes, qui est un don divin et qui leur fait transmettre aux hommes les paroles de Dieu, n. 15. *P. G.*, t. X, col. 1095, 1096. Les chrétiens ne croient qu'en un seul Dieu, qui est à la fois le Dieu de la Loi et de l'Évangile. *Fidei expositio*, col. 1117. Les Écritures inspirées par Dieu nous donnent le trésor des sciences divines. Le Paraclet nous l'a expliqué, et ce trésor nous vient de la loi, des prophètes, des évangélistes, et des apôtres. Notre-Seigneur a parlé par la langue des prophètes et des apôtres. *In Annuntiationem*, homil. II, col. 1161.

Le martyr saint Pamphile, dans son *Apologie d'Origène*, c. I, *P. G.*, t. XVII, col. 552, dit que le Dieu juste et bon, Père de Jésus-Christ, nous a donné lui-même la Loi, les Prophètes et les Évangiles; il est aussi le Dieu des apôtres, le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Saint Pierre d'Alexandrie appelle les prophètes πνευματοφόρους, *De libero arbitrio*, *P. G.*, t. XVIII, col. 241, et il dit que Notre-Seigneur nous reprend par le prophète. *Fragm.*, 5, col. 516.

5. Les Pères latins du IIIe siècle admettent, comme les Pères grecs de la même époque, l'inspiration des Livres saints.

Saint Cyprien, évêque de Carthage, dans la préface de ses livres des *Témoignages*, présente à Quirinius les *divina magisteria, quibus nos Deus per Scripturas erudire et instruere dignatus est*, et auxquels il est nécessaire d'obéir. Édit. Hartel, Vienne, 1868, t. I, p. 35. Des Écritures anciennes et nouvelles, de tous les volumes des livres spirituels, de ces sources divines il a tiré les arguments de son livre *Adversus Judeos*, præf., édit. Hartel, t. III, p. 133. Les Écritures sont des paroles divines, dans lesquelles nous entendons Dieu parler, nous instruire et nous admoneste par sa voix divine. *Liber ad Demetrianum*, 1, 3, 6, t. I, p. 351, 352, 355. Les avertissements divins d'accomplir les œuvres de miséricorde n'ont jamais cessé. On les trouve dans les Écritures anciennes et nouvelles, *exhortante Spiritu Sancto. De opere et eleemosyna*, 4, t. I, p. 375. Aussi saint Cyprien cite de nombreux passages de l'Écriture comme paroles de Dieu et il répète que le Saint-Esprit a parlé dans l'Écriture et que les écrivains sacrés ont parlé dans le Saint-Esprit. Il n'affirme pas seulement ainsi l'inspiration des prophètes, mais encore celle des psalmistes, de Salomon et de l'apôtre saint Paul.

Novatien dit que Dieu a écrit la Loi et a instruit les prophètes par son esprit. *De Trinitate*, c. VIII, *P. L.*, t. III, col. 899. Dieu a donc parlé par les prophètes. *Ibid.*, c. III, col. 891. C'est le même Esprit, qui a parlé par les prophètes et par les apôtres. C. XXIX, col. 943. Les deux Testaments prouvent la divinité du Christ, et l'autorité des deux est la même. C. XVII, col. 918.

Victorin de Pettau affirme que l'Ancien et le Nouveau Testament procèdent de la bouche de Dieu. L'Église catholique les admet tous deux; les hérétiques rejettent les prophètes, et les juifs ne reçoivent pas la prédication du Nouveau. *In Apoc.*, *P. L.*, t. V, col. 315, 326. L'Esprit septiforme a annoncé l'avenir par les prophètes, et saint Jean dans l'Apocalypse parle par sa voix. *Ibid.*, col. 332-333. Cet Esprit a parlé par David, *ibid.*, col. 319, dans l'Évangile, col. 326.

Commodien, dit que Dieu lui-même a donné sa loi à son peuple, qu'il ne s'est pas contenté d'un prophète, mais qu'il a multiplié les témoins de sa divinité. Moïse et les prophètes ont prédit le Christ, ou plutôt c'est le Seigneur lui-même qui s'annonçait d'avance par leur bouche. Salomon, inspiré par lui, l'a prophétisé. Ces prophéties se sont réalisées en Jésus. Aussi il suffit de dire aux juifs : *Scriptum sic erat, modo credere fas est. Carmen apologeticum*, 32. *Corpus* de Vienne, 1887, t. XV, p. 119, 127, 129, 137, 139, 146, 149, 161.

A la même époque, si tant est qu'il soit possible de situer Commodien, Lactance prouve l'inspiration des prophètes qu'il oppose aux philosophes. Voir t. II, col. 1562. Or, tous le écrivains de l'Ancien Testament sont, pour lui, des prophètes, David, *Institutiones*, l. IV, c. VIII, XIII, XVI, *P. L.*, t. V, col. 468, 485, 497; Salomon, c. VIII, col. 468, et Esdras, c. XI, col. 476. L'Ancien Testament comprend la Loi et les Prophètes, que les Juifs acceptent; les chrétiens ont, en outre, les écrits du Nouveau Testament. Les deux Testaments ne diffèrent pas, car le Nouveau accomplit l'Ancien et le Christ témoigne dans les deux, c. XX, col. 514-515. Les Évangiles sont « des lettres sacrées », c. XV, col. 494.

Le rhéteur Arnobe ne parle pas de l'Ancien Testament, et il prouve seulement aux païens la vérité des Évangiles. Comme Lactance, il résout l'objection que les païens tiraient du langage trivial et du style simple des évangélistes. *Adversus gentes*, l. I, c. LVIII, *P. L.*, t. V, col. 796.

Marius Victorinus recommande de lire les Écritures sans contention ni commentaire humain. Saint Pierre a dit que toute l'Écriture, inspirée par l'Esprit de Dieu, avait besoin d'interprétation. Quand la divine Écriture a parlé, il ne faut pas penser comme les philosophes. Moïse, Salomon, et tous les autres écrivains sacrés étaient prophètes. Pourquoi ne croirions-nous pas aux prophètes? Que pourrions-nous discuter, quand ils ont affirmé une chose? *De verbis Scripturæ : Factum est*, *P. L.*, t. VIII, col. 1009 sq.; *De generatione divina Verbi*, 1, col. 1019. *Quidquid enim scriptum est, a divino Spiritu dictum credendum est. De physicis*, 27, col. 1310.

6. Les écrivains grecs du IVe siècle reprennent la

démonstration de la divinité des Livres saints. Eusèbe de Césarée suit la méthode des premiers apologistes. Voir t. II, col. 1502. Or, quand il emprunte aux prophètes hébreux des arguments pour prouver la vérité de l'Évangile, il affirme constamment leur inspiration. Ainsi l'Esprit-Saint a parlé par Moïse, qui lui-même prévoyait en esprit. *Dem. ev.*, l. III, c. II; l. IV, c. XIV, XVI, *P. G.*, t. XXII, col. 176, 300, 308. Isaïe fut un grand prophète, qui annonça ce que l'Esprit divin lui apprenait merveilleusement. L. I, c. X; l. VII, c. I, col. 92, 489, 517. Le même Esprit divin inspirait Habacuc. L. VI, c. XV, col. 444. David était prophète et le Saint-Esprit lui faisait voir d'avance ce qu'il prédisait. L. I, c. X; l. IV, c. X; l. V, c. III; l. VI, c. VIII; l. X, col. 89, 296, 361, 425, 736. C'est sous l'inspiration de l'Esprit divin qu'Asaph a composé les psaumes qui lui sont attribués. L. X, col. 720. Dans tous ses écrits dogmatiques, exégétiques et historiques, Eusèbe expose la même doctrine. Les juifs et les chrétiens ont en commun la foi aux livres inspirés des prophètes. *Eclogæ prophetarum*, l. I, c. II, t. XXII, col. 1022. A l'occasion, l'auteur affirme explicitement l'inspiration de presque tous ces livres en particulier. Le Saint-Esprit parlait par eux, *H. E.*, l. I, c. II, t. XX, col. 53, était leur langue. *In ps. XLIV*, t. XXIII, col. 396. Eusèbe affirme fréquemment l'inspiration de tous les psalmistes. Salomon a été prophète, et le livre des Proverbes est une prophétie, *Cont. Marcellum*, l. I, t. XXIV, col. 74, car la Sagesse parlait d'elle-même par la bouche de ce roi. *H. E.*, l. I, c. II, t. XX, col. 61. Il appelle les Évangiles θείαν γραφήν. *Ibid.*, l. I, c. XI, col. 113. Saint Paul était inspiré, quand il écrivait à Timothée. *Ibid.*, l. II, c. XXII, col. 198.

Saint Alexandre d'Alexandrie, dans sa profession de foi, conforme aux divines Écritures, dit du Saint-Esprit : Ἓν Πνεῦμα ἅγιον ὁμολογοῦμεν τὸ καίνισαν τούς τε τῆς Παλαίας Διαθήκης ἁγίους ἀνθρώπους, καὶ τοὺς τῆς χρηματιζούσης Καινῆς παιδευτὰς θείους. *Epist. ad Alexandrium*, n. 12, *P. G.*, t. XVIII, col. 568.

Saint Athanase, voulant exposer la foi du Christ, la tirera des Écritures : Αὐτάρχεις μὲν γάρ εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευσται γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγέλιαν. *Oratio contra gentes*, n. 1, *P. G.*, t. XXV, col. 4. Il cite donc souvent l'Écriture, notamment Eccle., VII, 30, comme dit par le Saint-Esprit, n. 7, col. 16. Toute l'Écriture, d'ailleurs, est, pour lui, divinement inspirée, n. 46, col. 92. Il prouve par l'Ancien Testament l'incarnation du Verbe, afin de convaincre les juifs par leurs Écritures, car tous leurs livres ont été écrits sous l'inspiration divine. *Orat. de incarnatione Verbi*, n. 33, col. 152-153. Dans ses discussions avec les ariens, il argumente par l'Écriture, qu'il préfère aux syllogismes de ces hérétiques. *Orat.*, I, *contra arianos*, n. 35, t. XXVI, col. 85. La foi véritable et droite nous est connue et enseignée par les Écritures divines. *Epist. ad Jovianum*, n. 1, col. 816. Athanase croit au Saint-Esprit, τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ καὶ ἐν προφήταις καὶ ἐν εὐαγγέλιοις. *Interpretatio in symbolum*, t. XXVI, col. 1232. Le Saint-Esprit a donné la même grâce d'inspiration à tous les livres de l'Ancien Testament, quel que soit leur sujet, prophétie, législation, histoire, hymne, *Epist. ad Marcellinum*, n. 9, t. XXVII, col. 17. Le Saint-Esprit a parlé dans les psaumes et par tous les prophètes. Salomon fut un prophète, *Sermo major de fide*, n. 36, t. XXVI, col. 1289, et le livre des Proverbes est une Écriture divinement inspirée. *Ibid.*, n. 21, col. 1273. Le Seigneur a parlé dans l'Ecclésiastique, *Fragmenta in Cantica*, n. 2, t. XXVII, col. 1352, et l'Esprit témoigne dans l'Ecclésiaste. *Orat. contra gentes*, n. 7, t. XXV, col. 16. Voir ici t. I, col. 2176.

Didyme l'Aveugle dit que, d'après saint Paul, II Tim., III, 16, κέκληται δὲ καὶ θεόπνευστος καὶ θεία ἡ Γραφή, ὡς τοῦ πνεύσαντος αὐτὴν ἁγίου πνεύματος θεοῦ καθεστῶτος, et il part de là pour prouver la divinité du Saint-Esprit contre les macédoniens qui en faisaient une créature. *De Trinitate*, l. II, c. X, *P. G.*, t. XXXIX, col. 644, 645. Contre les hérétiques qui niaient la divinité de l'Ancien Testament, il montre que les deux Testaments sont l'œuvre du même Dieu, créateur du monde et père du Sauveur. *In Actus apostolorum*, IV, 24, col. 1664. Cf. *De Spiritu Sancto*, n. 45, col. 1072. Leur origine divine ressort de la comparaison faite de ces deux Testaments. *In Epist. I ad Cor.*, III, 7, col. 1708. C'est le même Esprit qui a été dans les prophètes et dans les apôtres. *De Spiritu Sancto*, n. 3, col. 1034-1035; *De Trinitate*, l. III, c. I, n. 44, col. 894. Aussi Didyme multiplie-t-il les affirmations que l'Écriture est divine, divinement inspirée, et que les écrivains sacrés ont été inspirés par le Saint-Esprit. Voir G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 179-180. Didyme prouve en particulier l'inspiration d'Isaïe et de David par le témoignage de saint Paul. *De Spiritu Sancto*, n. 29, col. 1059-1060; *De Trinitate*, l. III, c. XXXIII, col. 960; *In ps.*, prœm., col. 1156-1157. Il affirme aussi l'inspiration des Évangiles, puisque ceux qui les reçoivent possèdent la révélation donnée par le Saint-Esprit. *In Epist. I Pet.*, I, 14, col. 1759. L'évangéliste parle θεοφράστῳ γλώττῃ. *De Trinitate*, l. I, c. XXVI, col. 592. Saint Paul a été instruit par l'Esprit Saint, *ibid.*, l. I, c. VII, XXI, col. 272, 913, et rempli par lui, l. III, c. IV, col. 837.

On a déjà dit, t. II, col. 1562, comment saint Cyrille d'Alexandrie prouvait l'autorité divine de la sainte Écriture. Presque à chaque page de ses ouvrages il nomme l'Écriture θείαν et θεόπνευστον et les écrivains sacrés des deux Testaments θείους, θεσπεσίους et πνευματοφόρους. Le même Esprit a dicté les deux Testaments. *In Luc.*, *P. G.*, t. LXXII, col. 681. L'Écriture tout entière ne forme qu'un seul livre, composé et scellé par le Saint-Esprit. *In Is.*, III, t. LXX, col. 656. Moïse, les prophètes, les apôtres et les évangélistes sont pour nous les sources du salut, parce qu'ils nous communiquent la parole de Dieu. *Cont. Julianum*, l. VIII, t. LXXVI, col. 885, 889. Les prophètes, instruits par le Saint-Esprit, ont prévu l'avenir et l'ont annoncé. Or, David et les autres psalmistes ont eu l'esprit prophétique. Les évangélistes ont été inspirés. Comme Jean, *De recta fide ad Theodosium*, n. 40, t. LXXVI, col. 1191, Paul est rangé parmi les πνευματοφόρους. *De incarnatione Unigeniti*, t. LXXV, col. 1245.

7. L'école exégétique d'Antioche, qui recherchait principalement dans l'Écriture le sens littéral, avait sur l'inspiration la même foi que l'école d'Alexandrie, qui abusait des sens allégoriques. De saint Lucien, fondateur de cette école, et de ses premiers disciples, il ne nous est rien resté de précis. Diodore de Tarse disait que Dieu, pour enivrer de science l'esprit humain avait répandu la pluie spirituelle du matin dans l'Ancien Testament et celle du soir dans le Nouveau. Or les gouttes de cette pluie sont αἱ τῶν θεοπνεύστων γραφῶν λέξεις καὶ νοήματα. *In ps. LXIV*, 10, 11, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1599. Pour lui, Moïse est un prophète. *In Deut.*, I, 5, col. 1585-1586. Il cite des passages des psaumes et de Job comme des paroles de l'Esprit divin, *In ps. LXXXVIII*, 11, col. 1620, et il tient le ps. LXXXII comme une prophétie de l'avenir. *In ps. LXXXII*, 18, col. 1615.

Bien que Théodore de Mopsueste ait eu, sur les différents modes de l'inspiration, une opinion que nous exposerons plus loin et qui est restée isolée dans son école, il admettait le fait de l'inspiration. En effet, il disait que l'Ancien et le Nouveau Testaments provenaient du même Dieu unique et créateur. *In Jonam*, prœm., *P. G.*, t. LXVI, col. 317. Les auteurs sacrés ont été gratifiés de la même grâce du Saint-Esprit,

les anciens aussi bien que les récents qui donnèrent leurs soins aux mystères du Nouveau Testament. *In Nahum*, I, 1, col. 401. Son canon biblique toutefois n'était pas complet et il en excluait en plus des livres deutérocanoniques quelques autres livres des deux Testaments. L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913, p. 157-158; Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 67.

Interprétant II Tim., III, 16, Théodoret reconnaît que l'apôtre distingue des écrits de la sagesse humaine γραφὴν τὴν πνευματικήν, et la raison qu'il en donne est celle-ci : Ἡ γὰρ τοῦ θείου πνεύματος χάρις διὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀποστόλων ἐφθέξατο. Puis de ce que l'Écriture de l'Esprit est θεόπνευστος, il conclut que l'Esprit Saint est Dieu. *Interpret. Epist. II ad Tim.*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 849. L'Écriture est donc τοῦ θείου πνεύματος διδασκαλία. *In loca difficilia Script. sac.*, *Quæst. in Gen.*, I, q. XI, t. LXXX, col. 92. Saint Paul, qui appelle « saintes » les Écritures de l'Ancien Testament, Rom., I, 2, nous apprend à les reconnaître comme divines et divinement inspirées. *In Epist. ad Rom.*, I, 2, t. LXXXII, col. 49. C'est l'Esprit qui a montré d'avance aux prophètes ce qui s'est accompli plusieurs siècles plus tard, en sorte qu'ils ont pu dire, non pas : Nous avons entendu, mais : Nous avons vu. *In Isaiam*, LIII, 2, t. LXXXI, col. 441. Théodoret reconnaît donc l'inspiration des prophètes. Or, David, dans ses psaumes, était prophète, ainsi que les autres psalmistes qui sont nommés dans les livres des psaumes. Il prouve l'inspiration du Cantique. *In Cantic.*, præf., 29, 32. Les apôtres ont été inspirés comme les prophètes. *Dialogus*, III, t. LXXXIII, col. 1721. Les épîtres de saint Paul ont été écrites par l'opération divine du Saint-Esprit comme les psaumes de David, *In Epist. Pauli*, præf., t. LXXXII, col. 37, car le même Esprit a parlé par David et par Paul. *In II^am ad Cor.*, V, 13, col. 404.

Interprétant le texte de saint Paul, II Tim., III, 16, saint Jean Chrysostome l'entend en ce sens que toute l'Écriture, dont l'apôtre parle, dont Timothée avait été instruit dès l'enfance, donc tout l'Ancien Testament, πᾶσα οὖν ἡ τοιαυτὴ θεόπνευστος. *In Epist. II ad Tim.*, homil. IX, n. 1, *P. G.*, t. LXII, col. 649. Les Écritures sont donc τὰ θεῖα λόγια. *In parabolam decem millium talentorum*, n. 1, t. LI, col. 18. Elles ont été écrites par Dieu, le maître de toutes choses. *In Epist. ad Gal.*, I, 7, t. LXI, col. 624. Ce ne sont pas seulement les livres prophétiques que Chrysostome tient pour inspirés; ce sont aussi les livres historiques. Ce n'est pas sans raison que les histoires de la Genèse ont été écrites par le Saint-Esprit. *In Gen.*, homil. LVII, t. LIV, col. 494. Les Évangiles, qui reproduisent les paroles du roi Très-Haut, sont les premières des Écritures divinement inspirées. *De angusta porta homil.*, n. 1, t. LI, col. 41. Saint Matthieu a écrit son Évangile, étant τοῦ Πνεύματος ἐμπλησθείς. *In Matth.*, homil. I, 1, 8, t. LVII, col. 15, 24. Le livre des Actes a été écrit par saint Luc, mais avec la participation du Saint-Esprit. *In inscript. altaris*, homil. I, 3; II, 3, t. L, col. 71, 72, 83; *In Acta apost.*, homil. I, 1, 2, t. LX, col. 15-17. Saint Paul était τὸ στόμα τοῦ Χριστοῦ, ἡ λύρα τοῦ Πνεύματος. *De Lazaro*, conc. VI, n. 9, t. XLVIII, col. 1041. Voir. S. Haidacher, *Die Lehre des hl. Joannes Chrysostomus über die Schriftinspiration*, Salzbourg, 1897.

8. Saint Cyrille de Jérusalem applique en exégèse les principes de l'école d'Antioche. Or, il tire les dix principaux dogmes de l'Église des Écritures divinement inspirées de l'Ancien et du Nouveau Testament. et il en donne cette raison : Εἷς γάρ ἐστιν ὁ τῶν δύο Διαθηκῶν θεός, ὁ τὸν ἐν τῇ Καινῇ φανέντα Χριστόν, ἐν τῇ Παλαιᾷ προκαταγγείλας, ὁ διὰ νόμου καὶ προφητῶν εἰς Χριστὸν παιδαγωγήσας. *Cat.*, IV, n. 33, *P. G.*, t. XXXIII, col. 493, 496. Les mystères de la foi ne peuvent être prouvés que par les divines Écritures. *Ibid.*, n. 17, col. 476-477. Les catéchumènes, s'ils veulent connaître Dieu, doivent croire aux Écritures, *Cat.*, II, 4; III, 16, col. 388, 448, et accepter la démonstration qui en est tirée, II, 7, col. 413. Cette démonstration est tirée autant de l'Ancien Testament que du Nouveau. *Cat.*, XVIII, n. 33, col. 1056. C'est le Saint-Esprit qui atteste les dogmes dans l'Écriture. *Cat.*, XI, n. 13, col. 705. Saint Cyrille de Jérusalem parle spécialement de l'inspiration des prophètes. Il appelle Ézéchiel πνευματοφόρον. *Cat.*, II, n. 4, col. 388. Le psalmiste est un prophète. *Cat.*, XIV, n. 8; XVI, n. 28, col. 832, 957. Le Saint-Esprit a parlé par les prophètes et par les apôtres. *Cat.*, XVI, n. 2-4, col. 920-921.

Pour réfuter les manichéens, qui rejetaient l'Ancien Testament, saint Épiphane montre l'accord détaillé des doctrines qui sont exposées dans les livres des deux alliances, et la raison théologique qu'il donne de cet accord, c'est que le même Esprit a parlé dans la Loi, les Prophètes et les Évangiles. *Hæ.*, LXVI, n. 72-75, 80-84, *P. G.*, t. XLII, col. 144-149, 156-168. Aussi, à l'occasion, il affirme l'inspiration des écrivains sacrés. Moïse a écrit sous le souffle du Saint-Esprit, *Hær.*, XXVI, n. 3; XXXIII, n. 9, t. XLI, col. 337, 372, et les paroles de la Genèse sont un θεῖος λόγος. *Hær.*, LXVI, n. 18, t. XLII, col. 56. David a vu l'avenir longtemps à l'avance par l'œuvre du Saint-Esprit. *Hær.*, LXI, n. 71, t. XLI, col. 1193. Le Saint-Esprit parlait par les prophètes. *Ancoratus*, n. 10, t. XLIII, col. 24. Daniel était rempli du Saint-Esprit. *Ibid.*, n. 25, col. 61. Les évangélistes étaient inspirés dans le choix de ce qu'ils racontaient de façon à rester d'accord, ce qui montrait qu'ils puisaient à la même source, et si chacun d'eux a omis quelques faits, c'est que le Saint-Esprit leur apprenait en particulier ce qu'ils devaient dire pour leur compte. Ainsi ce que saint Jean a écrit sous la direction du Saint-Esprit est digne de foi et vrai. *Hær.*, LI, n. 5-31, t. XLI, col. 897-944. Épiphane répondait ainsi aux aloges, qui n'acceptaient pas le quatrième Évangile. Après avoir réfuté les objections que ces personnes soulevaient contre l'Apocalypse, il concluait que ce livre est une prophétie et qu'il est l'œuvre du Saint-Esprit, *Ibid.*, n. 32, 33, col. 944-949. Les Épîtres du même apôtre sont, comme l'Évangile et l'Apocalypse, d'un homme inspiré. *Hær.*, LXIV, n. 68, col. 1189. Paul était πνευματοφόρος, *Hær.*, LXIX, n. 73, t. XLII, col. 324, et il était Πνεύματι ἁγίῳ φερόμενος, quand il écrivait I Cor., XV, 24, 35. *Hær.*, LXIV, n. 78, t. XLI, col. 1189. Cet apôtre parlait par le même esprit, qui avait parlé dans l'Ancien et le Nouveau Testament, quand, Rom., XI, 23, il exprimait la même idée que le psalmiste. *Hær.*, LXXIII, n. 7, t. XLII, col. 413, 416. L'Esprit Saint décrivait la corruption des gnostiques dans l'Épître catholique de Jude. *Hær.*, XXVI, n. 11, t. XLI, col. 348.

Philon, évêque de Carpasia et ami de saint Épiphane, affirme métaphoriquement et expressément l'unité des deux Testaments, qui nous donnent le breuvage et le lait spirituels qui viennent du Saint-Esprit. *Enarrat. in Canticum*, *P. G.*, t. XL, col. 36, 44-45. Dans la loi et les prophètes nous parle le Seigneur, col. 72, qui a placé dans l'Église le quadrige évangélique, qui nous conduit au ciel sur un char de feu, lequel est le Saint-Esprit, col. 121. Le nez de l'époux du Cantique, c'est saint Paul, qui a donné à l'Église la respiration des deux Testaments, lesquels nous préparent la vie éternelle par un seul Esprit divin, comme la vie humaine dérive des deux ouvertures de notre nez, col. 125, 128.

Hésychius, prêtre de Jérusalem, au v^e^ siècle (?), range l'Ecclésiaste au nombre des livres prophétiques. Les prophètes, dont les noms étaient inscrits en tête de leurs livres, n'ont pas été les seuls prophètes. Prophètes aussi étaient les hommes, inspirés de l'esprit prophétique dont les paroles sont rapportées dans les livres historiques de l'Écriture inspirée, tels Samuel, Élie et Élisée, comme ceux qui ont écrit les livres prophétiques, sous le souffle du Saint-Esprit, tels les douze petits prophètes et les grands, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et Daniel. *In duodecim prophetas minores*, *P. G.*, t. XCIII, col. 1341, 1344. Les psalmistes aussi étaient prophètes, et David a été la κιθάρα τοῦ πνεύματος. *Serm.*, IV, col. 1460. Les divergences des évangélistes viennent du Saint-Esprit; chacun d'eux a écrit sous la motion du Saint-Esprit, ce qui manquait dans les autres. *Quæst.*, diff. 28, 32, col. 1417, 1420.

9. Les Pères Cappadociens établissaient aussi l'inspiration des Livres saints. Saint-Basile appelle maintes fois les Écritures τὰ λόγια τοῦ Πνεύματος, *Homil.*, IV-*in Hexameron*, *P. G.*, t. XXIX, col. 80; *Homil.*, XII, *in principium Proverbiorum*, t. XXXI, col. 385; διδασκαλίαν τοῦ Πνεύματος, *Adv. Eunomium*, l. II, n. 7, t. XXIX, col. 584, μαρτυρία τοῦ Πνεύματος *ibid.*, n. 15, col. 601, τὰς ἁγίας καὶ θεοπνεύστους γραφάς. *Epist.*, clas. I, epist. XLI, t. XXXII, col. 345. Toute l'Écriture est inspirée et utile, parce qu'elle a été écrite par le Saint-Esprit. *Homil. in ps. I*, n. 1, t. XXIX, col. 209. L'Esprit qui a parlé par les apôtres et les prophètes et dont l'Écriture est inspirée, est évidemment Dieu. *Adv. Eunomium*, l. V, col. 721. Les histoires, narrées dans les Écritures, sont inspirées. *In ps. LIX*, n. 1, col. 460. Le psalmiste David a eu plusieurs manières d'enseigner παρὰ τοῦ ἐνεργοῦντος ἐν αὐτῷ Πνεύματος. *Homil. Quod Deus non est auctor malorum*, t. XXXI, col. 329. Saint Jean l'évangéliste a été inspiré par le Saint-Esprit, *Adv. Eunomium*, l. II, n. 27, t. XXIX, col. 633, aussi bien que saint Paul. *Ibid.*, n. 19, col. 612.

Saint Grégoire de Nazianze appelle les Écritures θεοπνεύστους μύθους, *Poemata dogmat.*, XXXV, *P. G.*, t. XXXVII, col. 517-518. Il a dressé le catalogue τῶν θεοπνεύστων βιβλίων. *Poema ad Seleucum*, col. 1594-1598. L'Esprit a fait du pâtre David un psalmiste et un prophète, comme il fit plus tard d'Amos. *Orat.*, XLI, n. 14, t. XXXVI, col. 448. Les évangélistes ont écrit différemment selon l'utilité de leurs lecteurs et aussi selon qu'ils étaient informés et instruits par le Saint-Esprit, qui était en eux. *Orat.*, XLIII, *in laudem Basilii Magni*, n. 79, col. 589.

Saint Césaire, frère de saint Grégoire, désigne l'Écriture par les expressions τὸ θεῖον γράμμα, *Dial.*, III, q. CXL; IV, q. CLXXXV, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 1120-1161, τὴν θείαν πτυκτήν, *Dial.*, III, q. CXV, CXL; IV, q. CLXXXVIII, col. 997, 1049, 1165, et il nomme les écrivains sacrés θείους et θεσπεσίους. *Dial.*, I, q. II, XXXV, XXXVIII; II, q. CII; III, q. CXVIII, col. 857, 900, 904, 969, 1005. David fut ὁ τῶν θείων μέλωδος. *Dial.* I, q. XIV, col. 872.

Saint Grégoire de Nysse nomme très souvent les Écritures θείους λόγους, θεόπνευστον γραφήν ou διαθήκην ou λόγον ou μαρτυρίαν ou διδασκαλίαν. Il les définit en ces termes : Ἡ θεόπνευστος γραφή, καθὼς ὁ θεῖος Ἀπόστολος αὐτὴν ὀνομάζει, τοῦ ἁγίου πνεύματός ἐστι γραφή... ὅσα ἡ θεία γραφὴ λέγει τοῦ πνεύματός εἰσι τοῦ ἁγίου φωναί. *Cont. Eunomium*, l. VII, *P. G.*, t. XLV, col. 741, 744. Moïse a écrit sur la création du monde κατὰ θείαν ἐπίπνοιαν. *In Hexaemeron*, procem., t. XLVI, col. 61. Dieu a parlé par les prophètes. *In Cantic.*, homil. I, t. XLIV, col. 861. Le prophète Amos était donc θεσπέσιος. *Cont. usurarios*, t. XLVI, col. 445. Saint Grégoire appelle le Psautier θεόπνευστον διδασκαλίαν, *In psal.*, tr. II, t. XLIV, col. 488; προφητείαν et θείαν γραφήν, tr. I, procem., et c. I, col. 433, et le psalmiste προφήτην, *In Cant.*, homil. III, IV, col. 828, 841, à qui l'Esprit suggère tout. *De beatitudinibus*, orat. II, col. 1212. Le sage Salomon parlait, οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος ἁγίου σοφισθείς. *In verba : Faciamus hominem*, orat. II, col. 277. L'Ecclésiaste est donc γραφὴ ὑψηλὴ καὶ θεόπνευστος. *In Ecclesiasten*, homil. I, col. 617. L'Évangile est divin et la voix de Paul céleste. *De vita Moysis*, col. 344. Paul a révélé les secrets des mystères ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος. *Cont. Eunomium*, l. XII, t. XLV, col. 1060.

10. Les écrivains de l'Église syrienne admettent aussi l'inspiration de l'Écriture.

Aphraate, le Sage Persan, ne voulait parler que d'après l'Écriture. *Dem.*, XXII, 26. Il la vénérait comme divinement inspirée et écrite par Dieu, *Dem.*, IV, 10; VIII, 3; XV, 8; comme dictée par le Saint-Esprit qui a parlé par les prophètes et les écrivains sacrés. *Dem.*, VII, 10; VIII, 25. Il en distingue deux groupes : les premières et les postérieures, *Dem.*, XXII, 26, c'est-à-dire l'Ancien et le Nouveau Testament, et il cite la plupart d'entre eux. J. Parisot, dans *Patrologia syriaca*, Paris, 1894, t. I, p. XLI-XLIII.

Le diacre d'Édesse, saint Éphrem, n'a jamais traité *ex professo* de l'inspiration. « Mais les noms qu'il donne à l'Écriture, les formules qu'il emploie pour la citer, l'usage constant qu'il en fait, la manière dont il en recommande la lecture et la méditation, le soin qu'il apporte à expliquer chaque mot et à rechercher le sens mystique des moindres détails, montrent, à ne pouvoir s'y tromper, qu'il rapportait les Livres saints à Dieu comme à leur auteur principal et qu'il les regardait comme divinement inspirés aussi bien dans les narrations historiques que dans les choses de la foi. » D'abord, il donne à l'Écriture les noms de *Livres divins*, *Livres de Dieu*, *Écriture*, *Écriture sainte*. Les formules qu'il emploie le plus souvent, en la citant, sont : *Il est écrit*, *Dieu a dit*, *l'Évangile dit*, *l'Apôtre a dit*, *l'Écriture dit*, *le Prophète a prédit*. En citant une fois Ézéchiel, il dit : « Comme parle l'Esprit Saint. » En parlant des livres de Moïse, il dit : « Moïse a écrit sous l'inspiration de l'Esprit Saint, qui parlait en lui. » Le Dieu juste n'a pas dédaigné d'écrire dans la Genèse les choses d'en haut, le mystère de la création, et les choses d'en bas, telles que l'affaire des baguettes et des mandragores. « L'auteur de ces récits sincères les a fait écrire par l'Esprit Saint et placer dans l'arche. » *Adv. scrutatores*, hym. LIII, *Opera syr. lat.*, t. III, p. 98-99. Les deux Testaments sont de Dieu et d'accord entre eux. *Ibid.*, t. III, p. 107-108. Éphrem lisait les livres de l'Esprit, qui sont écrits par l'Esprit Saint. *Ibid.*, t. II, p. 236. Cf. Th. Lamy, *L'exégèse en Orient au IV^e^ siècle ou les commentaires de saint Éphrem*, dans la *Revue biblique*, 1893, t. II, p. 10-12. Or, quoi qu'on ait dit à l'encontre, saint Éphrem rangeait parmi les livres de Dieu les deutérocanoniques de l'Ancien Testament. *Ibid.*, p. 12-17.

Rien que dans les *Opera syro-latina*, j'ai relevé des témoignages, donnés en passant, qui affirment l'inspiration de Moïse, des prophètes et des psalmistes. Moïse a écrit la Genèse sous la dictée de Dieu. *In Gen. collectanea*, Rome, 1737, t. I, p. 115. Les prophètes ont été inspirés par le même Esprit que Moïse. *In Amos*, t. II, p. 256. Dieu a parlé par tous, à des époques différentes. *In Oseam*, p. 247; *In Joelem*, p. 251. David chantait, inspiré par l'Esprit divin, *Necrosima*, can. 7, 33, t. III, p. 233, 273, et les psaumes ont été composés par l'inspiration de l'Esprit divin et sont de cet Esprit. Can. 16, 17, p. 257, 263. Saint Éphrem ne parle pas explicitement de l'inspiration des livres du Nouveau Testament, mais il défend à l'encontre des hérétiques,

l'inspiration des deux Testaments. *Adv. hær.*, serm. II, t. II, p. 441-442; *Adv. scrutatores*, serm. XXI, t. III, p. 38-39. Saint Jean fut inspiré, puisque le Saint-Esprit a dépeint par lui le Verbe de Dieu. *Adv. scrutatores*, serm. XXXIII, p. 59.

11. En Occident, au IVe et au Ve siècles, la foi à l'inspiration scripturaire était aussi vive qu'en Orient. Saint Hilaire de Poitiers appelle les Écritures *Dei eloquia, cælestia eloquia*, ou *dicta. Tract. in ps. CXXXV, P. L.*, t. IX, col. 768. Le corps des Écritures qui comprend la Loi et les Prophètes, a été écrit par la main des hommes; il n'est pas cependant une œuvre humaine, car l'Esprit de Dieu, qui sait toutes choses, inspirait les saints hommes de l'ancienne loi. *Epist. seu libellus*, t. X, col. 733, 753-754. La pensée qu'exprimaient les prophètes ne venait donc pas de leur esprit propre; elle était fournie à leur intelligence par l'Esprit de Dieu qui s'était emparé d'eux. *Tract. in ps. CXVIII*, t. IX, col. 639-640. Les ariens mettaient plusieurs prophéties en contradiction avec les évangélistes et les apôtres. L'évêque de Poitiers les réfutait, en montrant l'accord des deux Testaments, qui ont le même Dieu et le même Esprit. *De Trinitate*, III, 32, t. X, col. 73. Saint Hilaire, dans ses traités sur les psaumes, affirme l'inspiration des prophètes et du psalmiste David, qui était prophète. L'auteur des Proverbes était aussi un prophète, par qui l'Esprit parlait. *Tract. in ps. CXXXV*, n. 4, t. IX, col. 770. Les évangélistes étaient inspirés par le même Esprit que les prophètes. *De Trinitate*, XII, 3, t. X, col. 435. Les paroles de Paul sont des paroles divines, *ibid.*, I, 15, col. 34; il a parlé aux Corinthiens, étant rempli de l'Esprit Saint, *Fragmenta*, I, n. 1, col. 627, et le Saint-Esprit parlait dans ses Épîtres. *Tract. in ps. LXV*, n. 19, t. IX, col. 431, Voir t. VI, col. 2414.

Selon saint Ambroise, l'Ancien et le Nouveau Testament sont *verbum et eloquia Dei. In ps. CXVIII*, serm. XXII, 20, *P. L.*, t. XV, col. 1517. Les écrivains sacrés n'ont pas écrit selon l'art humain, mais par une grâce qui est supérieure à l'art tout ce que le Saint-Esprit leur faisait dire. *Epist.*, clas. I, epist. VIII, n. 1, t. XVI, col. 912. De ce que toute Écriture, que le Saint-Esprit a dite, est θεόπνευστος, le saint docteur sait, que le Saint-Esprit est Dieu. *De Spiritu Sancto*, l. III, n. 112, col. 803. Les écrivains sacrés, Moïse, les prophètes, étaient donc inspirés. L'auteur du livre de Tobie était un prophète, *De Tobia*, c. I, n. 1; c. II, n. 6, t. XIV, col. 759, 761. L'esprit prophétique a infusé à Job ce que celui-ci devait dire. *De interpretatione Job et David*, l. I, c. VII, n. 23, 25; VIII, n. 26, col. 807, 808. L'Esprit parle dans le Cantique, *De virginitate*, c. X, n. 54, t. XVI, col. 280; *In ps. CXVIII*, serm. XVI, n. 23, t. XV, col. 1492, et Salomon était inspiré pour l'écrire, *Epist.*, clas. I, epist. XLV, n. 4, t. XVI, col. 1142. L'auteur de la Sagesse était un prophète, pour qui le Saint-Esprit parlait. *De virginibus*, l. I, c. VII, n. 35, col. 199. David aussi était prophète, et il écrivait ce que le Saint-Esprit lui révélait. *In ps. CXVIII*, serm. XXI, n. 6, t. XV, col. 1504. Plusieurs ont essayé d'écrire l'Évangile, qui étaient destitués de la grâce; Matthieu, Marc, Jean et Luc n'ont pas eu d'efforts à faire. Luc ne s'y est pas mis de sa seule volonté, mais selon qu'il a plu au Christ qui parlait dans son Évangile. *In Lucam*, l. I, n. 1-3, 10, 11, col. 1533-1534, 1538. Saint Paul avait reçu par infusion du Saint-Esprit, et non de son jugement propre, ce qu'il enseigne de la femme veuve. *De viduis*, c. I, n. 2, t. XVI, col. 235.

Selon Rufin, voici ce que l'Église croit du Saint-Esprit : *Hic igitur Spiritus Sanctus est, qui in Veteri Testamento Legem et Prophetas, in Novo Evangelia et Apostolos inspiravit.* Les volumes de l'Ancien et du Nouveau Testament sont ceux que, selon la tradition des anciens, on croit inspirés par le Saint-Esprit lui-même et qui ont été remis aux Églises du Christ. *In symbolum apostolorum*, n. 36, *P. L.*, t. XXI, col. 373.

Saint Jérôme nomme les Livres saints *Spiritus eloquia, Epist.*, CVI, n. 1. *P. L.*, t. XXII, col. 837, *verbum Dei quo pascimur et potamus, In Ecclesiasten*, t. XXIII, col. 1039, *Dei sermo* (qui) *de Spiritu fluit. In Epist. ad Titum*, t. XXVI, col. 552. Toutes les Écritures appartiennent au Saint-Esprit et ne forment qu'un seul livre. *In Isaiam*, l. IX, c. XXXIX, t. XXIV, col. 332. Le saint docteur parle spécialement de l'inspiration des prophètes. Leurs livres ont été écrits *instinctu Spiritus Sancti. In Ose.*, prol., t. XXV, col. 815. En réponse à ses détracteurs, qui lui reprochaient de corriger le texte des Évangiles, il disait : *Non adeo me hebetis fuisse cordis et tam crassæ rusticitatis quam illi solam pro sanctitate habeant, piscatorum se discipulos asserentes, quasi idcirco sancti sint, si nihil scierint, ut aliquid de dominicis verbis aut corrigendum putaverim aut NON DIVINITUS INSPIRATUM. Epist.*, XXVII, n. 1, t. XXII, col. 431. Il ne trouvait dans l'Épître à Philémon rien qui fut indigne de l'Esprit qui a suggéré tout ce qui y est écrit. *In Epist. ad Philem.*, prol., t. XXVI, col. 599-602. Quand saint Paul semble parler en son nom propre, il n'est pas privé du Saint-Esprit. *In Epist. ad Gal.*, l. III, col. 403. Voir L. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, Bruxelles, Paris, 1903, p. 121-127; L. Schade, *Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. XV, fasc. 4 et 5, p. 5-12.

Voulant énoncer la doctrine de saint Jérôme « sur la dignité divine » de l'Écriture, Benoît XV, dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, du 15 septembre 1920, a déclaré que si « l'on parcourt à cet égard les écrits du grand docteur, pas une seule page qui n'en témoigne à l'évidence, il a fermement et invariablement affirmé avec l'Église catholique tout entière, que les saints Livres ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, qu'ils ont Dieu pour auteur et que c'est comme tels que l'Église les a reçus *(Conc. Vat.*, sess. III, const. *De fide catholica*, c. II). Les livres de la sainte Écriture ont été composés, affirme-t-il, sous l'inspiration, ou la suggestion, ou l'insinuation, ou même la dictée de l'Esprit Saint; bien plus, c'est cet Esprit lui-même qui les a rédigés et publiés. Saint Jérôme ne doute nullement, par ailleurs, que tous les auteurs de ces Livres n'aient, chacun conformément à son caractère et à son génie, prêté librement leur concours à l'inspiration divine. » *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 389. Cf. F. Valente, *S. Girolamo e l'encyclica Spiritus Paraclitus del S. Pontefice Benedetto XV sulla sacra Scrittura*, Rome, s. d. (1921), p. 27-28.

Saint Augustin a affirmé l'inspiration de l'Écriture non seulement par les noms qu'il lui donnait et qui marquent expressément son origine divine, mais encore par des assertions explicites. *Legimus*, dit-il, *digito Dei scriptam esse Legem et datam per Moysen sanctum servum ejus : quem digitum Dei multi intelligunt Spiritum Sanctum. Quapropter, si digitos Dei eosdem ipsos ministros Spiritu Sancto repletos propter ipsum Spiritum qui in eis operatur, recte accepimus, quoniam per eosdem nobis omnis divina Scriptura confecta est, convenienter intelligimus hoc loco* (Ps. VIII, 4), *cælos dictos libros utriusque Testamenti. Enar. in ps. CXIV*, n. 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1483. Pour prouver que ces livres ont été donnés aux hommes par l'Esprit divin, Augustin fait appel à sa propre expérience. Alors qu'il avait constaté le désaccord des nombreux philosophes dont il avait lu les ouvrages, il a conclu qu'il était nécessaire de croire à l'autorité des saintes Lettres. *Confes.*, l. VI, c. V, n. 7, 8, t. XXXII, col. 723. L'inspiration des prophètes résulte, en effet, de l'accord merveilleux de leurs prédictions, *De consensu*

evangelistarum, l. III, c. III, n. 30, t. XXXIV, col. 1175-1176. D'autre part, il prouvait contre Fauste le manichéen que Dieu était l'auteur des deux Testaments, les prophètes n'ayant pas reçu un autre Esprit que les apôtres. *In Joa.*, tr. XXXIII, n. 6, t. XXXV, col. 1645. Cf. *Contra Faustum manichæum*, t. XLII, col. 207-604. Les différences des deux Testaments n'excluent pas leur commune origine divine. *De vera religione*, c. XVIII, n. 34, t. XXXIV, col. 136. Saint Augustin affirme aussi l'inspiration de chacun des livres de la Bible, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse. Voir t. I, col. 2342. David était prophète et tous les psaumes ont été écrits sous la dictée de l'Esprit de Dieu. *In ps. LXII*, n. 1, t. XXXVI, col. 748. Le livre des Proverbes est une sainte Écriture. *Serm.*, XXXVI, n. 1, t. XXXVIII, col. 215. C'est par une providence spéciale de l'Esprit Saint que Marc et Luc ont écrit l'Évangile, quoiqu'ils ne fussent pas apôtres comme Matthieu et Jean. *De consensu evangelistarum*, l. I, c. I, n. 1, 2, t. XXXIV, col. 1041-1043. Tous les livres des apôtres sont divins, puisque la parole de Dieu a été donnée par les apôtres aussi bien que par la Loi, les Prophètes et les Psaumes. *De unitate Ecclesiæ*, n. 29, t. XLIII, col. 411.

Nous ne signalerons plus que le témoignage de Junilius. Bien qu'il ait été Africain d'origine, Junilius avait suivi les leçons de Paul le Persan ou Paul de Nisibe, nestorien, et, dans ses *Instituta regularia divinæ legis*, au VI^e^ siècle, tout en reproduisant la doctrine de Théodore de Mopsueste sur les trois degrés d'inspiration, il maintenait l'inspiration de l'Écriture et il en faisait même la démonstration d'après son contenu. Voir t. II, col. 1563.

Conclusion. — Il serait superflu de poursuivre cette enquête patristique. Il en résulte clairement que l'Église catholique, durant les cinq premiers siècles de son existence, a enseigné par ses docteurs que les Écritures des deux Testaments avaient été inspirées par Dieu, et par appropriation, par le Saint-Esprit, et que tous les écrivains sacrés avaient eux-mêmes écrit leurs livres sous cette inspiration divine. Cette foi, l'Église catholique l'a toujours conservée, et ses docteurs ont continué sans interruption à l'affirmer. Leurs affirmations sont de même nature que celles des Pères, qui les ont précédés. Elles se produisent toujours par les épithètes *sainte, divine, divinement inspirée*, etc., qu'ils joignent au nom d'*Écriture*, et par les formules qu'introduisent leurs citations des textes sacrés. Ces formules variées se résument dans l'attribution directe à Dieu ou au Saint-Esprit des paroles scripturaires, ou dans leur attribution aux écrivains sacrés, qui les ont écrites par l'inspiration du Saint-Esprit. Les témoignages des auteurs ecclésiastiques du VI^e^ siècle au moyen âge en faveur de l'inspiration de l'Écriture sont réunis dans les ouvrages suivants, où on pourra les lire : P. Dausch, *Die Schriftinspiration. Eine biblisch-geschichtliche Studie*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 85-102; C. Holzhey, *Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters von Karl dem Grosse bis zum Konzil von Trient*, Munich, 1895; Rohnert, *Die Inspiration der heiligen Schrift und ihre Bestreiter*, Leipzig, 1889, p. 85-134; Chr. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 93-98, 129-140. Sur la doctrine de Hugues de Saint-Victor, voir t. VII, col. 272.

III. DÉMONSTRATION DES THÉOLOGIENS CATHOLIQUES. — 1° *Au moyen âge.* — L'inspiration de l'Écriture n'étant niée complètement par personne, les théologiens du moyen âge ne sentaient pas le besoin de prouver son existence pas plus qu'ils ne spéculaient longuement sur sa nature. Les seuls essais de démonstration que j'aie rencontrés dans mes recherches sont celles de Baudoin, archevêque de Cantorbéry, de Duns Scot et de Raymond de Sébonde, que j'ai exposées, t. II, col. 1563. Pour Dum Scot. voir aussi t. III, col. 1873.

2° *Dès le XVI^e^ siècle, dans la controverse avec les protestants.* — Comme les protagonistes du protestantisme ne niaient pas l'inspiration de l'Écriture, mais qu'ils en proposaient seulement des critères nouveaux, les premiers controversistes catholiques se bornèrent à discuter la valeur de ces critères, qu'ils jugeaient insuffisants à prouver l'origine divine des Livres saints. La controverse aboutit progressivement à cet excellent résultat de ne considérer les critères internes que comme de simples motifs de crédibilité et à ne retenir comme motif de foi de la divinité de l'Écriture que l'autorité de l'Église, qui la déclare, sans la constituer, et la définit simplement. Voir t. II, col. 1563-1564. Dès lors, les thèses par lesquelles les théologiens catholiques prouvent l'inspiration des Livres saints, se déroulent conformément au plan suivi dans les pages précédentes : ils trouvent dans la Bible elle-même, considérée seulement comme livre historique, l'attestation de la foi de la Synagogue et de l'Église primitive en l'inspiration divine de l'Écriture; ils constatent la persistance de cette croyance dans l'étude de la tradition catholique et ils couronnent leur démonstration, en exposant, ce qui nous reste à faire, les décisions officielles de l'Église qui, en vertu de son autorité infaillible, définit l'origine divine des deux Testaments et l'inspiration de l'Écriture entière.

IV. DÉCISIONS OFFICIELLES. — Tant qu'une doctrine est en paisible possession dans l'Église, le magistère ecclésiastique n'a qu'à veiller à sa conservation intégrale et il n'intervient, d'ordinaire, pour la définir que si elle est discutée ou niée et dans la mesure où elle est discutée ou niée. Les gnostiques et les marcionistes, nous l'avons vu, niaient, de diverses manières l'origine également inspirée des deux Testaments et leur provenance du même Esprit inspirateur. Voir ANTINOMISME, t. I, col. 1393-1398, et ANTILOGIES BIBLIQUES, col. 1382-1383. Le magistère ordinaire de l'Église n'est intervenu contre ces négations que par la voix des Pères, qui affirmaient l'origine divine des deux Testaments et réfutaient les objections des gnostiques et des marcionistes.

1° *Contre les manichéens et les sectes issues du manichéisme.* — Mais au III^e^ siècle, Manès, qui prétendait établir une troisième économie, celle du Saint-Esprit, succédant à celle du Père, qui avait institué le mosaïsme, et à celle du Fils, qui était le christianisme, attribuait la loi de Moïse au mauvais principe et mettait en désaccord les livres de l'Ancien Testament avec ceux du Nouveau. Voir Archélaus, *Acta disputationis cum Manete*, n. 10, *P. G.*, t. X, col. 1445-1448; S. Épiphane, *Hær.*, LXVI, n. 42, 74, *P. G.*, t. XLII, col. 92, 145; Tite de Bostra, *Adversus manichæos*, l. III, præf., *P. G.*, t. XVIII, col. 1209. A l'encontre des premiers manichéens, les Pères, comme nous l'avons vu, affirmèrent que les deux Testaments étaient du vrai, du bon, de l'unique Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et réfutèrent les arguments contraires. Voir t. I, col. 1398, 1399, 1384. Le magistère officiel de l'Église n'intervint pas encore. Dans la formule définitive du symbole de Nicée, adoptée en 351, au I^er^ concile œcuménique de Constantinople, les catholiques croient au Saint-Esprit, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 13^e^ édit., 1921, n. 86.

Mais, bien qu'elle ait été vivement combattue, l'hérésie manichéenne persévéra, et ses principes passèrent dans l'enseignement de diverses sectes, plus ou moins directement dépendantes d'elle. Voir t. I, col. 1884.

1. *Le priscillianisme*, qui contamina l'Espagne et la Gaule, du IV^e^ au VI^e^ siècle, voir Künstle, *Antipriscil-*

liana, Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 1-24; A. Dufourcq, *De manichæismo apud Latinos quinto sæculo*, Paris, 1900, p. 50-61, niait aussi l'unité d'origine des deux Testaments. Or, cette unité fut solennellement affirmée dans deux anathématismes, que, depuis Hefele, *Conciliengeschichte*, t. II, p. 308 sq.; trad. Leclercq, t. II, p. 486, on attribuait au concile de Tolède, tenu en 447, mais que dom Morin, *Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du Ve siècle*, dans la *Revue bénédictine*, 1893, t. X, p. 385-390, a démontré être l'œuvre privée de Pastor, évêque de Galice, en 433. Ces anathématismes sont portés contre celui qui dirait ou croirait qu'il y a deux Dieux, l'un de l'ancienne loi, l'autre des Évangiles, et qu'on peut recevoir et vénérer d'autres Écritures que celles que l'Église catholique reçoit. Künstle, *Antipriscilliana*, p. 45. Dans son *Liber de fide*, Künstle, *op. cit.*, p. 86, 16; *P. L.*, t. XX, col. 1033, contre Priscillien, le moine Bachiarius met en tête de sa profession de foi ce 1er article : *Novum et Vetus Testamentum recipimus in eo librorum numero quem sanctæ Ecclesiæ catholicæ tradit auctoritas* Les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, qu'on rapportait autrefois au IVe concile de Carthage (398). Mansi, *Concil.*, t. III, col. 950, mais qui sont l'œuvre de saint Césaire d'Arles, voir ici t. II, col. 2171, contiennent cette question qu'on devait poser à un évêque avant son sacre : *Quærendum etiam ab eo, si Novi et Veteris Testamenti, id est legis et prophetarum et apostolorum, unum eumdemque credat auctorem et Deum.*

2. La même erreur fut renouvelée, du XIe au XIIIe siècle, par les pauliciens, les bogomiles, les cathares, les vaudois et les albigeois. Voir t. I, col. 1384-1385; K. Holzley, *Die Inspiration des hl. Schrift*, Munich, 1895, p. 84-87. L'Église affirma plusieurs fois contre eux sa foi en l'unité divine des deux Testaments. Dans le symbole proposé, le 13 avril 1053, à l'évêque bogomile Pierre, saint Léon IX mentionne la croyance « que le Dieu et Seigneur tout-puissant est l'unique auteur du Nouveau et de l'Ancien Testament, de la loi, des prophètes et des apôtres. » Denzinger-Bannwart, n. 348. Sur le concile de Lombers (1165), la profession de foi imposée aux vaudois par Innocent III, en 1210, et la confession de foi, proposée à Michel Paléologue en 1267, et souscrite par cet empereur au IIe concile œcuménique de Lyon, en 1274, voir t. I, col. 1384-1385.

3. Parce que les Arméniens catholiques avaient, dès le VIe siècle, une profession de foi, indépendante de celle de Nicée et dans laquelle ils professaient que le Saint-Esprit « a parlé dans la loi et les prophètes et les Évangiles », voir t. I, col. 1946, Eugène IV, dans le décret d'union aux Arméniens, promulgué au concile de Florence le 22 novembre 1439 ne leur imposa rien à ce sujet. Mais dans le décret d'union proposé aux jacobites d'Éthiopie et publié, le 4 février 1441, au même concile, il énonça la foi de l'Église romaine, « qui croit très fermement, professe et enseigne que l'unique et même Dieu est l'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est-à-dire de la loi et des prophètes et de l'Évangile, *parce que* les saints de l'un et de l'autre Testament ont parlé sous l'inspiration du même Saint-Esprit, » Denzinger-Bannwart, n. 706, et pour montrer qu'il s'agit bien de l'inspiration des Livres saints des deux alliances, le pape joint à cette déclaration le catalogue de ces livres. Or, Eugène IV visait encore l'erreur manichéenne, car, plus loin, dans le même décret, il condamne, parmi les hérésies anciennes, la folie des manichéens, qui ont admis deux principes, l'un des choses visibles et l'autre des invisibles, et qui ont prétendu qu'autre était le Dieu du Nouveau Testament, autre le Dieu de l'Ancien. Denzinger-Bannwart, n. 707. Voir t. I, col. 1385. L'objet *direct* de la définition du pape Eugène IV est donc que Dieu est l'auteur des livres des deux Testaments, et la *raison* de cette définition est le fait de l'inspiration divine des écrivains sacrés des deux Testaments. L'inspiration des Livres saints n'est donc pas *directement* définie.

2° *Contre les protestants.* — Les premiers protestants ne niaient pas l'inspiration de l'Écriture, puisque l'Écriture était pour eux l'unique règle de la foi; mais quelques-uns d'entre eux ne rangeaient pas dans l'Écriture les livres deutérocanoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le concile de Trente, réuni pour condamner leurs erreurs, n'eut donc pas, dès ses premières sessions, à se prononcer sur l'inspiration des Livres saints. En fait, il traita des sources de la révélation : les Écritures sacrées et les traditions divines, mais il fit entrer les deutérocanoniques dans son catalogue des livres sacrés et canoniques, que l'Église catholique recevait. Son décret est intitulé : *De libris canonicis*. Voir t. II, col. 1593-1603. Ce décret ne définit donc pas, comme on le dit souvent, l'inspiration des Livres saints; il définit seulement, *directement* et *explicitement*, leur canonicité. Mais comme la canonicité n'est que la reconnaissance officielle de l'origine divine et de l'inspiration des Livres saints, voir t. II, col. 1554-1555, le concile de Trente a défini *indirectement* et *implicitement*, l'inspiration de tous les livres sacrés et canoniques, y compris les deutérocanoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament.

3° *Contre les critiques rationalistes.* — Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle et la première du XIXe, les rationalistes nièrent l'inspiration divine des saintes Écritures, qui ne furent plus à leurs yeux que des œuvres humaines, rédigées selon les ressources ordinaires, par les écrivains de l'antiquité hébraïque ou les premiers écrivains du christianisme naissant. C'étaient les premiers négateurs directs de toute inspiration sciipturaire. Beaucoup de protestants libéraux nient aussi l'inspiration de l'Écriture. L'autorité ecclésiastique ne condamna le rationalisme biblique qu'au concile du Vatican, le premier concile œcuménique qui ait été réuni depuis l'apparition de cette erreur. Or qu'a fait, à ce sujet, le concile du Vatican? Il a d'abord renouvelé en le complétant le décret du concile de Trente, en affirmant que l'Écriture sainte est une des sources de la révélation, puis en déterminant quels livres et parties de livres forment le corps des Écritures. Voir t. II, col. 1604-1605. Mais, par là, il n'avait pas assez nettement établi l'autorité divine de la Bible ni défini explicitement l'inspiration, niée par les rationalistes et certains protestants. En effet, en déclarant que l'Écriture renferme des vérités révélées, il la plaçait seulement sur le même rang que la tradition divine, qui n'a pas été écrite sous l'inspiration du Saint-Esprit, et en décidant que tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec toutes leurs parties telles qu'elles sont dans l'ancienne Vulgate, étaient « sacrés et canoniques », il ne dépassait pas, pour l'objet *direct* de la définition, sinon en précisant son étendue, le décret de Trente. Pour condamner explicitement les négateurs modernes de l'inspiration. il devait définir expressément l'existence de cette inspiration. Il l'a fait, en ajoutant au canon 4, promulgué, le 27 avril 1870, à sa IIIe session, les mots : *aut eos* (les Livres sacrés et canoniques) *divinitus inspiratos esse negaverit, anathema sit.* Denzinger-Bannwart, n. 1809.

Dans le projet de schéma de la constitution dogmatique *De doctrina catholica*, qui avait été rédigé par Franzelin, professeur au Collège romain, et qui fut présenté aux Pères du concile, au mois de décembre 1869, au c. IV, *De divinæ revelationis fontibus in S. Scriptura et traditione* on renouvelait les décisions de Trente sur les sources de la foi et sur la canonicité

des Livres saints, mais on y ajoutait des déclarations qui précisaient la notion de l'inspiration et qui justifiaient cette définition : *Quare hæreticam esse, declaramus et damnamus sententiam, si quis divinitus inspiratum esse negaverit aliquem vel integrum vel ex parte librum de his, quos Tridentina synodus integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendos esse definivit. Collectio Lacensis.* Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, col. 508.

Une note, qui accompagnait ce projet, expliquait qu'on ne voulait que renouveler le décret du concile de Trente *De canonicis Scripturis*, mais que les erreurs récentes sur l'Écriture sainte exigeaient qu'on fît une déclaration plus claire de la nature de l'inspiration, Cette déclaration énonçait positivement le sens exact du dogme qui tient les Livres saints pour sacrés et canoniques. Or la raison intrinsèque, pour laquelle l'Église tient ces livres pour sacrés et par suite pour canoniques, *est ex divina origine seu scriptione ipsorum librorum.* Suivait une explication de la nature de cette origine divine, que nous exposerons plus loin, et qui découle de l'enseignement des Pères et des documents ecclésiastiques, que nous avons rapportés, notamment ceux des conciles de Florence et de Trente. *Ibid.*, col. 522, 523.

Ce schéma fut retouché par un délégué, Mgr Martin et le nouveau texte fut présenté à la Députation de la foi le 1er mars 1870. Or, la notion de l'inspiration, qui expliquait le décret de Trente, rentrait comme une simple déclaration dans le c. II, *De revelatione*, et l'existence de l'inspiration était l'objet d'une définition formelle dans le canon, alors numéroté 5, *De revelatione*, et ainsi libellé : *Si quis libros, quos Tridentina synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, eosque aut aliquem eorum divinitus inspiratum esse negaverit, anathema sit. Ibid.*, col. 1629-1631. Le 6 mars, ce texte fut adopté par la Députation de la foi, sans observation sur le point que nous étudions. *Ibid.*, col. 1655-1656. Le 14 mars, le schéma réformé fut présenté aux Pères du concile. On y avait joint des observations de nature à en expliquer le sens. Or celle qui portait sur le c. II, § 4, notait que le projet exposait, sur l'inspiration, la doctrine des conciles de Florence et de Trente, qui déclaraient Dieu *auteur* des Livres saints, parce qu'il avait inspiré les écrivains sacrés. *Ibid.*, col. 79. Dans son rapport, Mgr Simor nota que ces observations montraient que le schéma ne disait rien de nouveau sur l'inspiration et que la Députation assurément n'avait voulu rien dire de nouveau. *Ibid.*, col. 86. Parmi les amendements proposés par les Pères du concile, le § 1er concernait la foi de l'Église en l'inspiration des Écritures, et l'auteur proposait d'ajouter des preuves de cette foi. *Ibid.*, col. 123. Dans son rapport sur le § 3e du c. II, Mgr Gasser, au nom de la Députation de la foi, fit remarquer qu'il s'agissait des sources de la révélation et qu'au sujet de l'Écriture sainte en particulier, on indiquait d'abord quels sont les livres sacrés ou canoniques. Or un livre canonique est un livre sacré ou inspiré. Mais comme quelques Pères semblaient admettre une distinction entre livre canonique et livre inspiré, l'évêque de Brixen exposa que cette distinction paraissait être tout à fait étrangère à la doctrine catholique, et il le prouva en remontant jusqu'au IIIe concile de Carthage (les *Statuta Ecclesiæ antiqua* de Césaire d'Arles). Il nota, comme nous l'avons fait nous-même, qu'en raison de la croyance des protestants en l'inspiration des Écritures, le concile de Trente avait à peine dit sur l'inspiration quelque chose de plus que le concile de Florence. Il n'avait pas de raison de le faire et il avait simplement confirmé le décret du concile précédent. Mais les erreurs des protestants lui avaient fourni l'occasion de préciser la canonicité de tous les Livres saints. Le concile de Trente a donc identifié livre sacré (ou inspiré) avec livre canonique. *Ibid.*, col. 138-139. On proposait donc aux Pères de définir explicitement l'inspiration, qui avait été affirmée implicitement par les conciles de Florence et de Trente.

Le texte du schéma, remanié par la Députation de la foi, avait ajouté au c. II un 4e canon, le 5e, précédemment cité, mais remanié, qui définissait en ces termes la canonicité et l'inspiration des Livres saints : *Si quis sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit, anathema sit. Ibid.*, col. 145. Ce texte ne subit aucune retouche et fut voté en session solennelle, le 24 avril 1870. *Ibid.*, col. 255; Denzinger-Bannwart, n. 1809. Cf. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican d'après les Actes du concile*, Paris, 1895, t. I, p. 380-385.

Ainsi, les Pères du Vatican renouvelaient la définition de ceux de Trente sur la canonicité des Livres saints dans leur intégrité avec toutes leurs parties, et bien que leur canonicité entraînât implicitement leur origine divine ou leur inspiration, parce que les incrédules et beaucoup de protestants modernes niaient cette inspiration, les Pères ajoutèrent une définition expresse de ce point de foi. Les livres canoniques, qui avaient une autorité irréfragable, celle même de Dieu, la tiennent donc de leur inspiration ou de leur origine divine. Il y a donc dans la nouvelle définition un progrès sur les précédentes; elle exprime explicitement ce que les autres contenaient implicitement. Cette définition sera complétée par la déclaration du concile sur la nature de l'inspiration.

Dans son encyclique *Providentissimus Deus*, publiée le 18 novembre 1893, Léon XIII, sur l'existence de l'inspiration divine des Écritures n'a fait que rappeler l'enseignement des conciles de Florence, de Trente et du Vatican, Denzinger-Bannwart, n.1952; voir t. II, 1605; mais, nous le verrons, il a éclairci et développé la doctrine catholique sur la nature de l'inspiration scripturaire. Voir A. Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 389-390.

III. Nature. — L'Écriture sainte elle-même et les Pères apostoliques, qui sont encore dans la période de la foi simple, n'ont rien dit de la nature de l'inspiration des écrivains sacrés. Les Pères postérieurs à l'âge apostolique ont, les premiers, ébauché une doctrine sur la nature de l'inspiration, que les théologiens devaient développer et le concile du Vatican adopter.

I. chez les pères. — 1° Les Pères apologistes, qui avaient à exposer et à défendre la foi catholique contre les païens et les hérétiques, ont eu à déterminer quelle était l'action du Saint-Esprit sur les écrivains sacrés. Saint Justin a nettement distingué ce qui, dans les Écritures, est du Saint-Esprit et ce qui est des auteurs inspirés. L'Esprit parlait par les prophètes, de telle sorte que les Écritures sont à la fois la parole de Dieu et celle de l'écrivain sacré. *Dial.*, 16, *P. G.*, t. VI, col. 509, 512. Cf. 22, 25, 34, col. 521, 529, 548. Bien qu'il signale le plus souvent l'action du Saint-Esprit, il n'omet pas d'indiquer directement, par l'emploi des prépositions ὑπό et διά, celle des prophètes et des écrivains sacrés. Ainsi les paroles bibliques qu'il cite, il ne les invente pas, ἀλλὰ τούτους Δαβὶδ μὲν ἔψαλλεν, Ἡσαΐας δὲ εὐηγελλίζετο, Ζαχαρίας δὲ ἐκήρυξε, Μωϋσης δὲ ἀνέγραψε. *Dial.*, 29, col. 537. Ἔστι δὲ ψαλμὸς τοῦ Δαβὶδ οὗτος, 36, col. 553.

Il importe de noter que, pour saint Justin, les prophètes et les auteurs inspirés n'étaient pas des instru-

ments passifs sous l'action du Saint-Esprit et qu'ils gardaient leur activité propre. Si d'ailleurs la *Cohortatio* était bien authentiquement de Justin, cet apologiste serait le premier théoricien de l'inspiration. « Pour lui, l'inspiration est plus qu'une illumination de l'esprit humain par l'Esprit de Dieu. C'est une vraie dictée, et la passivité des écrivains sacrés est absolue : les prophètes — car Justin parle exclusivement des prophètes — sont un instrument dont Dieu se sert pour révéler aux hommes les mystères de la vérité. Dieu les choisit comme il lui plaît, là où il lui plaît et pour être choisi, pas n'est besoin de talent ou de science, c'est un don de Dieu. » E. Rabaud, *Histoire de la doctrine de l'inspiration des saintes Écritures*, etc., Paris, 1883, p. 11-12.

Tout en reconnaissant que la *Cohortatio* n'est pas de saint Justin, M. O'Reilly a trouvé dans les écrits les plus authentiques du philosophe converti, des passages, « d'après lesquels la part d'activité du prophète dans la composition de ses discours ou de ses livres est réduite presque à rien. » Les deux premiers textes, empruntés à la *Ire Apologie*, ne prouvent rien. Le plus clair, celui du *Dialogue*, 7, col. 490, dit seulement que les prophètes « parlaient par l'Esprit » et que « remplis du Saint-Esprit, ils disaient ce qu'ils avaient vu et entendu. » Sans doute, dans la *Ire Apologie*, 36, col. 389, il est dit que, quand les prophètes parlent en leur propre nom, ce ne sont pas eux qui parlent, « mais le Verbe divin qui les meut. » Toutes leurs prédictions sont donc rapportées au Verbe, qui, comme un écrivain humain, qui rédige son livre tout entier, met en scène des interlocuteurs différents. Les textes du *Dialogue*, cités plus haut, montrent que le Verbe parle et écrit par les prophètes; il n'a donc pas toute l'activité, les hommes inspirés gardent la leur. Saint Justin n'a donc pas eu « ce concept exagéré d'après lequel les prophètes étaient dans une passivité trop absolue. » *L'inspiration de l'Ancien Testament chez saint Irénée*, dans la *Revue biblique*, juillet et octobre 1917, p. 494-495. L'action du Logos n'exclut pas l'activité des prophètes qui n'étaient pas de simples transcripteurs d'une dictée, mais des rédacteurs intelligents de ce qu'ils avaient vu et entendu. Cf. F. Leitner, *Die Prophetische Inspiration*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 113-114.

Si la *Cohortatio* n'est pas de saint Justin, elle énonce l'opinion de l'époque. Or, elle dit : « Le plectre divin descend du ciel, se servant des hommes justes comme d'une guitare ou d'une lyre, il nous révèle la connaissance des choses divines, » 8, *P. G.*, t. VI, col. 256-257. La même comparaison est employée par Athénagore. Les prophètes ont parlé de Dieu et des choses divines par l'Esprit divin, qui se servait de leurs bouches comme d'organes. Ils parlaient κατ' ἔκστασιν, κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος. Et comment l'Esprit agissait-il sur eux? Συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι. *Legatio pro christianis*, 7, 9, *P. G.*, t. VII, col. 903, 907. Au sentiment de Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures*, 2e édit., Strasbourg, 1864, p. 50-51, et de J. Delitzsch, *De inspiratione Scripturæ sacræ quid statuerint Patres apostolici et apologetæ secundi sæculi*, Leipzig, 1872, p. 45, Justin et Athénagore comparaient l'inspiration des prophètes à la mantique païenne, et ils avaient emprunté à Philon la comparaison de la lyre, vibrant sous l'archet céleste. M. O'Reilly adopte cette explication. *Loc. cit.*, p. 494. Or, l'auteur de la *Cohortatio*, tout en admettant l'extase des prophètes quand ils vaticinaient, sinon quand ils écrivaient, les distingue cependant de la Sibylle et des devins païens qui, eux, ne comprenaient rien de ce qu'ils disaient durant leur extase et qui ne se souvenaient plus, l'inspiration ayant cessé, de leurs oracles, 37, col. 308-309. Les prophètes d'Israël ne parlaient pas d'eux-mêmes sans doute, mais par un don de Dieu; toutefois, ils enseignaient ce qu'ils avaient appris de Dieu, 10, col. 261; ils s'en souvenaient donc, quand ils prononçaient les oracles divins et quand ils les écrivaient. Or, ils les écrivaient sous l'inspiration du Saint-Esprit, 12, col. 264, et c'est cette inspiration qui est comparée à l'action d'un archet sur un instrument de musique. L'archet était céleste et divin; la lyre ou la cithare étaient-elles des instruments purement passifs comme la Sybille et les devins païens? Non. Il faut se souvenir que toute comparaison cloche et par suite ne pas trop presser la comparaison des écrivains sacrés à des instruments de musique, eût-elle été empruntée à Philon, *Quis rerum divin.*, 53 (ce qui n'est pas prouvé, d'autant que Philon disait que le prophète n'avait pas conscience des oracles qu'il proférait, *De monarchia*, 3). Il faut tenir compte de la différence des deux termes de la comparaison. De leur nature, une lyre, une guitare sont des instruments muets et privés de raison; les prophètes étaient doués d'intelligence et du langage. Si l'artiste fait vibrer la lyre et en tire un son harmonieux, l'Esprit Saint, en agissant sur les prophètes et les écrivains sacrés, les poussait à parler et à écrire et, quand ils écrivaient, il se servait de leurs facultés naturelles, de leur intelligence, pour qu'ils exprimassent, sous son inspiration céleste, ce qu'il voulait révéler aux hommes des choses divines par le moyen de ces instruments intelligents, qui n'étaient pas purement passifs sous son action, mais qui y coopéraient pour écrire ce que l'Esprit leur avait suggéré ou révélé.

Du reste, la comparaison des écrivains sacrés à des instruments de musique n'est pas exclusivement propre à ces deux écrivains du IIe siècle; elle a été répétée dans les siècles suivants, sans que les écrivains ecclésiastiques qui l'employaient, l'aient pressée outre mesure et lui aient donné le sens de pure passivité qu'y voient certains historiens modernes de l'inspiration. Saint Théophile d'Antioche fait des prophètes des ὄργανα θεοῦ. *Ad Aut.*, l. II, c. X, *P. G.*, t. VI, col. 1065. Il ne les considère pas comme des instruments purement passifs, puisque, selon lui, ils reçoivent la récompense de leur coopération, en comprenant la sagesse de l'Esprit. C. IX, col. 1064. Saint Hippolyte compare la façon dont le Verbe de Dieu, avant son incarnation, se manifestait aux prophètes de l'ancienne loi à l'action d'un musicien sur un instrument de musique : les prophètes étaient comme les cordes d'un tel instrument, et le Verbe était l'archet, qui les faisait mouvoir et les poussait à annoncer aux autres les volontés divines. *De Christo et Antichristo*, 2, édit. Achelis, Leipzig, 1897, p. 4. Mais il explique longuement la nature de cette motion divine : d'abord, le Verbe leur donnait la sagesse, puis il leur enseignait l'avenir par des visions; ainsi instruits, ils disaient ce que Dieu leur avait révélé et qui était caché aux autres. Les prophètes ne disaient donc que ce qu'ils avaient vu en esprit, et c'est pourquoi ils étaient appelés « voyants ». Si Dieu leur enlève la liberté, c'est seulement celle de se taire, car il les oblige par l'Esprit Saint à parler, et ceux qui ont reçu l'inspiration de l'Esprit du Père annoncent le dessein et la volonté du Père. *Contra hæresim Noeti*, 11, *P. G.*, t. X, col. 820.

Clément d'Alexandrie appelle encore les prophètes ὄργανα θείας φωνῆς. *Strom.*, VI, c. XVIII, *P. G.*, t. VIII, col. 401. Il n'admet pas pour autant que leurs paroles étaient formées par Dieu dans leur bouche, car il reproche aux hérétiques de s'en tenir aux mots bruts de l'Écriture pour en chercher le sens, VII, c. XVI, col. 533.

Saint Jean Chrysostome, lui-même, reprend à son

compte la comparaison de la lyre, et il l'applique non plus aux prophètes de l'ancienne alliance, mais bien aux écrivains inspirés du Nouveau Testament. « La langue de saint Jean parlait par le mouvement de la grâce divine, et son âme était comme une lyre que le Saint-Esprit touchait. » *In Joa.*, homil. I, n. 1, 2, *P. G.*, t. LIX, col. 25, 26. Saint Paul était τὸ στόμα τοῦ Χριστοῦ, ἡ λύρα τοῦ Πνεύματος. *De Lazaro*, conc. VI, n. 9, t. XLVIII, col. 1041. Sa voix était ἡ σάλπιγξ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ἡ λύρα ἡ πνευματική. *Ad populum Antiochenum*, homil. I, n. 1, t. XLIX, col. 18. La comparaison perd sa signification passive et prend une allure active qu'elle a encore sous la plume de Théodoret, quand il dit que saint Paul a été l'ὄργανον de la grâce du Saint-Esprit, *In Epist. ad Rom.*, XII, 3, *P. G.*, t. LXXXII, col. 188, et quand il appelle l'apôtre μεγάλη τοῦ Πνεύματος σάλπιγξ. *Dial.*, III, t. LXXXIII, col. 256. On n'a donc pas attendu le XX^e^ siècle pour donner à cette comparaison une signification très juste, comme le dit M. O'Reilly, p. 495-496. De cet ensemble je suis porté à conclure que, dans son emploi primitif, la comparaison avait un sens très acceptable et ne présentait pas l'inspiration prophétique comme une action « mécanique » de l'Esprit Saint sur les prophètes, et que, quand elle était appliquée aux écrivains sacrés, elle marquait exactement le double rôle de l'Esprit et des inspirés, le premier étant initiateur et révélateur, le second convenant à des collaborateurs intelligents et soumis. Bref, elle exprimait, en termes imagés, ce que saint Thomas d'Aquin dira au XIII^e^ siècle, sans métaphore et en termes scolastiques très expressifs : *Spiritus est auctor principalis sacræ Scripturæ, homo inspiratus est instrumentum. Quodlib.*, VII, a. 16; *De potentia*, q. IV, a. 4, n. 8; *Sum. Theol.*, I^a^, q. I, a. 10.

2° L'auteur de la *Cohortatio* et Athénagore avaient dit que les prophètes étaient *en extase* au moins quand ils recevaient les communications divines. Cette explication, empruntée à Philon, n'a pas été universelle au II^e^ siècle. Saint Irénée n'en parle pas, en traitant de l'inspiration prophétique. Puisque l'Esprit de Dieu annonçait l'avenir par les prophètes, il était nécessaire que ceux-ci vissent Dieu, sinon face à face, du moins dans une image de sa gloire. *Cont. hær.*, l. IV, c. XX, n. 8, *P. G.*, t. VII, col. 1037. Mais quand ils avaient vu Dieu, comment agissaient-ils? Ils annonçaient l'avenir de différentes manières, non seulement par la parole, mais encore par la vision et par la conversation et par leurs actions, *secundum id quod suggerebat Spiritus*. Or, quand ils annonçaient le Christ, *quæ quidem videnda erant visibiliter videntes, quæ vero audienda erant, sermone præconantes, quæ vero agenda erant, operatione perficientes, universa vero prophetice annuntiantes*. Et l'évêque de Lyon tire de l'Écriture des exemples de ces diverses manières de prédire l'avenir, col. 1037-1043. En tout cela, les prophètes avaient une part d'activité. Quant à leur état au moment de la révélation que Dieu leur faisait de l'avenir, s'ils avaient été en extase lors de leurs visions des choses célestes, revenus à eux-mêmes, ils se souvenaient de ce qu'ils avaient vu et entendu et ils l'annonçaient aux autres. L. II, c. XXXIII, n. 3, col. 832. Ils n'étaient donc pas hors d'eux comme les devins païens, puisqu'ils gardaient l'usage de la mémoire. Si, pour Irénée, les Écritures sont de l'Esprit, si elles sont les paroles du Christ, l. IV, c. II, n. 3, col. 1001, elles sont aussi les paroles de Moïse et des prophètes. La pensée d'Irénée n'a donc pas toute la portée que lui attribue M. O'Reilly, *loc. cit.*, p. 496-499, 506-507. La distinction entre révélation et inspiration dans l'Ancien Testament n'est pas inconnue de saint Irénée, bien qu'il ne l'énonce pas explicitement. Il faudrait dire au moins que le prophète hébreu écrivait sous l'inspiration du Saint-Esprit ce qu'il avait appris par les différents modes de la révélation divine, et en cela ses facultés naturelles, avaient un autre rôle que celui de la simple mémoire.

D'ailleurs, M. O'Reilly reconnaît que saint Irénée a nettement distingué, dans les écrits du Nouveau Testament, la révélation, qui venait de Jésus-Christ, de l'inspiration des apôtres, qui prêchaient et mettaient par écrit cette révélation. Par la volonté de Dieu, Matthieu et Jean ont rédigé l'Évangile qu'ils avaient prêché. Marc a consigné la prédication de Pierre, et Luc celle de Paul, *ibid.*, l. III, c. I, col. 844 sq., en y ajoutant ce qu'il avait appris des autres apôtres. L. III, c. XII, n. 2, col. 232; cf. l. IV, præf., n. 3, col. 974. Le livre des Actes est une *Écriture*. L. III, c. XII, n. 5, col. 897. Saint Luc, son auteur, a rapporté la doctrine des apôtres Pierre et Paul, de leurs disciples et de l'Église primitive, mais il a aussi narré ce qu'il avait vu et entendu. L. III, c. XV, n. 1, col. 917.

Or, aucun des écrivains du Nouveau Testament, hormis l'auteur de l'Apocalypse, n'était prophète, Ils n'avaient donc pas appris par révélation ce qu'ils écrivaient, et cependant ils étaient inspirés, en écrivant. Sous l'action inspiratrice, ils jouissaient de leurs facultés naturelles et ils les mettaient en exercice Aussi saint Paul fait-il dans ses Épîtres, beaucoup d'hyperbates, à la fois *propter velocitatem sermonum suorum et propter impetum qui in ipso est Spiritus*. L. III, c. VI, n. 2, col. 863.

Quant à l'extase prophétique, telle que l'admettaient les premiers théologiens, elle fut bientôt formellement exclue par leurs successeurs, à cause des excès des montanistes. Ces hérétiques annonçaient une nouvelle économie, différente de celle du Père sous l'ancienne loi et de celle du Fils sous la nouvelle loi, l'économie du Saint-Esprit. Or, la nouvelle économie avait, comme les précédentes, ses prophètes et même ses prophétesses. L'Esprit s'emparait subitement du nouveau prophète, le ravissait en extase, et le prophète, hors de lui, avait des visions et publiait ce qu'il avait vu. Saint Épiphane a transcrit les paroles de Montan qui décrivait cet état extatique : Ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα κἀγὼ ἵπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον. Ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ. Ἰδοὺ Κύριός ἐστιν ὁ ἐκστάνων καρδίας ἀνθρώπων, καὶ διδοὺς καρδίας ἄνθρωποις. *Hær.*, XLVIII, n. 4, *P. G.*, t. XLI, col. 861. C'était la doctrine primitive sur l'inspiration extatique. Tertullien, devenu montaniste, distinguait bien les divers modes des colloques divins du Christ avec les prophètes : la vision, le songe, le miroir et l'énigme, *Adv. Praxeam*, c. XVII ; *P. L.*, t. II, col. 174-175, mais il admettait l'état extatique des prophètes. Il définissait l'extase *Spiritus vim, prophetiæ operatricem, De anima*, c. XI, XXI, col. 665, 684; *excessum mentis et amentiæ instar*. Il disait qu'*extasis animæ accessit adversus quietem*. C'était une folie, qui *nec exterminat, sed avocat mentem*, et qui agite. *Ibid.*, c. XLV, col. 724, 726. L'âme, *cum vaticinatur, cum furit, ab alio movetur* c. VI, col. 695. Comme Pierre au moment de la transfiguration de Jésus, l'homme, saisi par l'Esprit, ne savait pas ce qu'il disait; il avait nécessairement perdu le sentiment et il était couvert par l'ombre de la vertu divine. *Adv. Marcionem*, l. IV, c. XXII, col. 413. Les véritables prophètes étaient pour lui dans le même état extatique que Montan et que ses prophétesses.

L'inspiration désordonnée et excentrique des prophètes montanistes amena les docteurs chrétiens à distinguer l'inspiration des anciens prophètes d'Israël et des écrivains sacrés, de celle des nouveaux prophètes. Le rhéteur Miltiade avait composé un traité intitulé : Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν. Les catholiques exclurent de la véritable prophétie et de l'inspiration divine l'extase ou la priva-

tion du sentiment et de l'intelligence, et la folie furieuse. Ils enseignèrent que les prophètes et les auteurs inspirés savaient ce qu'ils disaient et comprenaient ce qu'ils écrivaient. L'action inspiratrice de l'Esprit Saint ne les ravissait pas hors d'eux-mêmes et leur laissait, au contraire, le libre usage de leurs facultés naturelles. Cf. Leitner, *op. cit.*, p. 114-132.

3° Les docteurs de l'école d'Alexandrie expliquaient par la prophétie la nature de l'inspiration scripturaire et bien qu'ils aient adopté la théorie de Philon sur l'extase des prophètes, ils maintenaient qu'elle n'enlevait pas aux auteurs inspirés l'exercice continuel de leurs facultés intérieures. Clément avait écrit un traité Περὶ προφητείας, qui est perdu et qui nous aurait fait connaître toute sa pensée sur ce sujet. Il attribue au Saint-Esprit tout ce que les prophètes ont dit : c'est lui qui parle, qui prédit, qui porte des défenses, qui rend témoignage, etc., par les prophètes.

Origène décrit l'action de l'Esprit inspirateur sur les prophètes par les expressions de ceux-ci pour indiquer leur inspiration. L'Esprit de Dieu est tombé sur eux; la parole de Dieu leur a été adressée, ils ont eu des visions; ils ont reçu la parole de Dieu. *In Num.*, homil. XV, n. 1, *P. G.*, t. XII, col. 684. Ils avaient des visions ou des songes. Dans la vision, leur intelligence, éclairée par le Saint-Esprit, pensait et saisissait les similitudes des choses, les signes des vérités, puisqu'une âme, unie à un corps, ne peut rien voir plus clairement. *Selecta in Ezech.*, X, t. XIII, col. 801. En songe, les vérités divines ou l'avenir leur étaient manifestées clairement ou obscurément, parce que, dans le sommeil, l'intelligence seule perçoit, *Cont. Celsum*, l. I, n. 48, t. XI, col. 748-749. La vision reçue, le prophète devait prédire par l'esprit ce qu'il avait vu. *In Ezech.*, homil. II, t. XIII, col. 682. Son état prophétique était donc autre que celui de la Pythie. Celle-ci, chaque fois qu'elle croit rendre des oracles sous l'inspiration d'Apollon, accomplit des actions honteuses. Elle est hors d'elle-même et en fureur au point qu'elle ne peut pas se tenir. Cela ne peut pas être l'œuvre du Saint-Esprit. Celui qui est inspiré par le Saint-Esprit est plus perspicace que les plus doctes, quand la divinité est avec lui. Aussi les prophètes des juifs, éclairés par le Saint-Esprit, ont eu, par le contact de cet Esprit, l'esprit le plus perspicace et l'âme la plus splendide. Si, en vaticinant, la Pythie est hors d'elle-même, il faut en conclure que c'est l'esprit de ténèbres qui l'anime. *Cont. Celsum*, l. VII, n. 3, t. IX, col. 1425. Les prophètes comprenaient donc tout ce qu'ils disaient. Cf. Leitner, *op. cit.*, p. 139-147; F. Prat, *Origène*, p. 120-121.

Pour Didyme, l'annonce de l'avenir n'est qu'un des modes dont quelques hommes divinement inspirés ont prédit les mystères du Christ. *In Actus apostolorum*, III, 21, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1661. Quant à l'état des prophètes, tandis qu'ils annoncent l'avenir, Didyme réfute l'erreur des montanistes, qui prétendent que les prophètes, agités par le Saint-Esprit, ne comprennent pas ce qu'ils disent, tant que dure l'impulsion prophétique. Le mot ἔκστασις a plusieurs sens : il signifie ou bien la stupeur produite par l'admiration, ou bien la privation de l'usage des sens pour s'appliquer aux choses spirituelles, ou bien même encore le délire, qu'il n'est pas permis d'attribuer aux prophètes. Tous comprenaient ce qu'ils annonçaient aux autres; c'étaient des sages, qui savaient ce qu'ils disaient. *Ibid.*, X, 10, col. 1677; *In Epist. II ad Cor.*, V, 12, col. 1704-1705.

Julien l'Apostat comparait les prophéties de l'Ancien Testament aux divinations païennes qui portaient sur peu de points et avaient cessé chez les Hébreux et les Égyptiens. Saint Cyrille d'Alexandrie, qui nous l'apprend, *Cont. Julianum*, l. II, *P. G.*, t. XXVI, col. 508, réfute cette comparaison. Les faux devins, il est vrai, simulaient la fureur divine et l'élan prophétique pour vendre facilement leurs mensonges. Mais quelle qu'ait été d'ailleurs la manière de leur imposture, ils étaient agités par l'esprit diabolique qui a cessé d'agir après la naissance du Christ, comme l'esprit prophétique lui-même a cessé chez les Hébreux, puisque le Christ a été la fin de la loi et des prophètes. Mais tous les anciens prophètes juifs furent saints et connurent l'avenir par une connaissance que Dieu leur communiqua par le Saint-Esprit, et c'est ainsi qu'ils proclamèrent les mystères du Christ. Après la venue du Christ, la grâce de l'ancienne prophétie a cessé sans doute, cependant maintenant encore Dieu inspire aux saints la connaissance de l'avenir quand il le veut; Julien ne peut donc pas dire que l'Esprit a fait défaut, car nous avons reçu une nouvelle grâce. L. III, col. 673.

Dans ses autres ouvrages, saint Cyrille a abondamment décrit l'action du Saint-Esprit sur les vrais prophètes d'Israël. Recevoir une prophétie, c'est recevoir la parole de Dieu. Les prophètes recevaient, en effet, la connaissance de l'avenir par le Saint-Esprit; ils ne la prenaient pas de leur propre cœur, qui peut-être aurait réprouvé ce qu'ils annonçaient; mais ils ne disaient rien de faux, ne manifestant que ce que Dieu leur avait appris. Leurs discours étaient sincères et sans reproche. *In Malachiam*, tom. I, *P. G.*, t. LXXI, col. 280. Les paroles qu'ils proféraient, ils les entendaient (le Saint-Esprit les leur révélait); ils les voyaient même, car Dieu les leur manifestait et les leur rendait, pour ainsi dire, présentes, de sorte qu'ils voyaient avant sa réalisation ce qu'ils annonçaient. *In Amos*, tom. I, 11; tom. III, IV; *In Michæam*, t. LXXI, col. 409, 544, 561, 600; *In Isaiam*, l. I, t. LXX, col. 13. Les faux prophètes parlaient d'eux-mêmes et ils ne disaient pas ce qu'ils avaient entendu de la bouche de Dieu, et ils osaient feindre d'avoir reçu le don de prophétie. *In Sophoniam*, t. LXXI, col. 993; *In Joa.*, l. I, t. LXXIII, col. 133. Ils mentaient donc contre la vérité, et la non-réalisation de leurs oracles en démontrait la fausseté. *De adoratione in spiritu et veritate*, l. VI, t. LXVIII, col. 429, 432. Les prophètes étaient inspirés, même, pour écrire les histoires. *In Isaiam*, l. I, t. LXX, col. 192. Quand ils rédigeaient les révélations qu'ils avaient reçues de Dieu, ils avaient leur part d'activité. La parole par laquelle ils exprimaient ce qu'ils avaient vu et entendu sortait de leur bouche, et ils avaient coutume de la voiler de quelque obscurité. *In Isaiam*, l. III, t. LXX, col. 609; *In Amos*, n. 75, t. LXXI, col. 552. L'Écriture, en effet, est un livre scellé par Dieu. *In Isaiam*, l. III, t. LXX, col. 656, 657. Doué de la grâce prophétique, l'auteur du ps. XXXIX a proféré ses bonnes paroles comme si elles sortaient du bon trésor de son cœur, de telle sorte toutefois qu'elles ne fussent pas étrangères à la personne du Fils unique de Dieu. *In ps. XXXIX*, t. LXIX, col. 988. De même, bien que saint Jean et saint Paul aient été inspirés par le Saint-Esprit, saint Cyrille loue la prudence et la perspicacité de l'esprit du quatrième évangéliste à exposer la doctrine du Verbe, *In Joa.*, l. I, c. II, IX, X, t. LXXIII, col. 32, 148, 176; il lui attribue d'expliquer ce qu'il avait d'abord indiqué sommairement, l. I, c. X, col. 134; de ne prendre aucune précaution dans son récit, l. V, c. I, col. 745; de s'étonner de ce que Jésus ait pleuré, l. VII et VIII, fragm., t. LXXIV, col. 56. Jean a écrit l'Évangile, l. XII, col. 745. Saint Paul a été prolixe. *In Epist. ad Rom.*, col. 813. Il manque à la construction de sa phrase quelque chose qui exprimerait pleinement sa pensée. *Ibid.*, col. 817. Ailleurs, saint Cyrille admire la bonté de l'apôtre qui rédige si bien les paroles que Dieu nous dispense. *Ibid.*, col. 848. L'inspiration et même la révélation n'empêchaient donc ni les écrivains sacrés ni les prophètes d'avoir leur part personnelle dans la rédaction de

leurs écrits prophétiques ou inspirés. Pour saint Cyrille, les Livres saints n'étaient donc pas rédigés sous la dictée du Saint-Esprit.

4° L'école exégétique d'Antioche, qui recherchait, avant tout, dans l'Écriture le sens littéral, a eu aussi une doctrine propre sur la nature de l'inspiration scripturaire. Il est nécessaire toutefois de séparer celle de Théodore de Mopsueste, le plus ancien de ses représentants dont les écrits nous soient parvenus, de celle des autres membres de cette école.

1. Tout en admettant que les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament provenaient du même Dieu, du Dieu unique, créateur de toutes choses, *In Jonam*, proœm., *P. G.*, t. LXVI, col. 317, Théodore cependant rejetait hors du canon biblique Job, le Cantique, les Paralipomènes, Esdras et Néhémie, Esther, Tobie, Judith, la Sagesse, les deux livres des Macchabées, l'Épître de saint Jacques, la II^e^ de saint Pierre, la II^e^ et la III^e^ de saint Jean, celle de Jude et l'Apocalypse. *In Nahum*, I, 1, col. 401. S'il tient comme inspirés tous les autres livres bibliques qu'il garde dans son canon, il ne leur attribue pas le même degré d'inspiration. L'Esprit inspirateur, qui communiquait tout aux écrivains sacrés, ne le faisait pas pour tous de la même manière; il aidait diversement leurs facultés selon l'importance de l'ouvrage qu'il leur faisait rédiger. Cela résulte de I Cor., XII, 6, 8, 11. Le verset 8 fournit le catalogue χαρισμάτων et permet de distinguer le discours de sagesse et le discours de science. *Ibid.* En composant de lui-même et pour l'utilité des autres les Proverbes et l'Ecclésiaste, Salomon n'a pas reçu la grâce de prophétie, mais seulement celle de prudence. Voir le 65^e^ fragment de Théodore, lu au V^e^ concile œcuménique, II^e^ de Constantinople, en 553, qui énonce cette distinction. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 223; *P. G.*, t. LXVI, col. 697. (Il faut remplacer *Ecclesiastica* du texte par *Ecclesiastes*, leçon de nombreux manuscrits.)

Cette distinction établie, Théodore a exposé, non pas *a priori*, mais d'après les multiples indices qu'il a relevés dans les écrits des prophètes, une théorie complète de la prophétie. Il range Moïse et David au nombre des prophètes, et on a compté que l'épithète de prophète est jointe 200 fois au nom de Moïse et 128 fois à celui de David. Le Pentateuque est l'œuvre du Saint-Esprit, et Moïse n'a pas écrit la Genèse comme il l'a voulu, mais comme le Saint-Esprit le renseignait. Cf. Kihn, *Theodor von Mopsuestia*, p. 94. Les psaumes de David ont été composés par lui, son intelligence ayant reçu une illumination céleste et sa volonté un avertissement spirituel. *In Oseam*, I, 1, col. 123. Or, les prophètes ont connu leurs prédictions par une révélation divine. Ils désignent eux-mêmes dans leurs écrits l'action du Saint-Esprit sur eux indifféremment par les termes : parole de Dieu, vision ou audition. Ces mots ont, en effet, le même sens. Et en voici la raison : Λόγον γὰρ τοῦ Κυρίου τὴν ἐνέργειαν ὀνομάζει τοῦ θεοῦ, καθ' ἣν τῇ πνευματικῇ χάριτι τὰς ἀποκαλύψεις οἱ προφῆται τῶν ἐσομένων ἐδέχοντο· καὶ ὅρασιν, τὸ αὐτὸ δὴ τοῦτο καλεῖ τὴν ἀποκάλυψιν τὴν θείαν, καθ' ἣν ἐγένετο αὐτοῖς τῶν ἀδήλων δέχεσθαι τὴν γνῶσιν· ἐπειδὴ γὰρ καὶ θεωρίας τινὰς ἀπορρήτως διὰ τῆς πνευματικῆς ἐνεργείας ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἐδέχοντο τῆς οἰκείας οἱ προφῆται, καὶ τὴν διδασκαλίαν τῶν ἐσομένων ὡς παρά τινος λαλοῦντος ὑπήκουον, κατὰ τὴν ἐγγινομένην αὐτοῖς ἐνέργειαν ὑπὸ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου· διὰ τοῦτο καὶ ὅρασιν αὐτὸ καὶ Λόγον Κυρίου καλεῖ· καὶ ἀκοὴν δὲ ὡς εἰκὸς,... ὥσπερ ἀκοῇ τινι δεχομένων τὴν γνῶσιν. *In Abdiam*, I, 1, col. 308.

La révélation divine, faite aux prophètes, n'était pas un don permanent, elle ne leur était accordée qu'aux temps divers, auxquels ils recevaient la connaissance de l'avenir et donnaient leurs oracles. *In Oseam*, I, 1; III, 1, col. 125, 144. Mais il est croyable que tous recevaient dans l'extase la connaissance des choses les plus sublimes. Il fallait, en effet, que leurs intelligences fussent éloignées de la nature présente, pour qu'elles pussent s'appliquer à la révélation qui leur était faite de l'avenir. L'intelligence humaine n'est pas capable de bien s'occuper en même temps de plusieurs choses. Théodore compare cette extase au sommeil, durant lequel se forment les songes; l'intelligence des prophètes émigre loin des choses de la terre, et placée sous la grâce du Saint-Esprit, elle contemple les choses qui lui sont présentées. Or, il arrivait parfois que, pendant l'extase, les prophètes étaient instruits par la grâce du Saint-Esprit de telle sorte qu'il leur semblait entendre quelqu'un leur parler et les renseigner, et ainsi ils étaient mis au courant des choses qu'ils avaient besoin de connaître. Parfois aussi, après une vision, ils entendaient réellement une voix qui leur parlait. D'autres fois, le prophète croyait voir quelque chose, précisément ce qu'il avait besoin d'apprendre par cette voie. La puissance de l'Esprit inspirateur était dite « la main du Seigneur » par laquelle Dieu atteignait, pour ainsi dire, l'intelligence du prophète et lui livrait la doctrine nécessaire. La manière dont cette puissance s'exerce est dite λῆμμα. Parfois, en effet, Dieu tournait subitement l'intelligence des prophètes sur ce qu'il voulait leur montrer, et ainsi ils recevaient avec un grand respect la science de l'avenir. La grâce du Saint-Esprit les avait saisis soudain et avait dirigé leur intelligence à la contemplation de ce que Dieu voulait leur montrer. *In Nahum*, I, 1, col. 404. Théodore de Mopsueste expose cette doctrine presque à chaque page de ses commentaires sur les prophètes. S'il exigeait l'extase dans la communication prophétique, il la ramenait au simple repos des sens extérieurs pendant que l'intelligence écoutait Dieu ou recevait ses communications.

Mais tous les livres inspirés n'avaient pas été écrits avec le don de l'inspiration prophétique. Salomon n'avait rédigé les Proverbes et l'Ecclésiaste qu'avec le don de sagesse ou de prudence; il n'était pas prophète, mais un sage que le Saint-Esprit inspirait. Sa sagesse était surnaturelle, elle consistait en une illumination de l'Esprit. Elle ne lui donnait pas de scruter l'avenir; elle lui servait seulement à instruire ses contemporains. Elle était donc notablement inférieure à l'inspiration prophétique. Cf. H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia*, etc., Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 93-115; Leitner, *op. cit.*, p. 154-159; L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, p. 159-175.

Les autres membres de l'école d'Antioche, nous le dirons bientôt, n'ont pas adopté l'enseignement de Théodore de Mopsueste sur les divers modes d'inspiration. Cet enseignement s'est conservé seulement, dans une certaine mesure, chez les nestoriens de Nisibe. Le persan Paul, qui avait enseigné dans cette ville, le livra, au VI^e^ siècle, à Junilius Africanus, qui était, non pas évêque, mais simplement maître des offices ou questeur du sacré palais à Constantinople. Junilius l'énonça dans ses *Instituta regularia divinæ legis*. Il distinguait dans l'Écriture quatre manières de dire : l'histoire, la prophétie, le proverbe et le simple enseignement. L'histoire était le récit des choses passées ou présentes. Quand Moïse rapporte des prophéties, des révélations de l'Esprit et des paroles divines, il le fait comme historien. La prophétie est *rerum latentium præteritarum aut præsentium aut futurarum ex divina inspiratione manifestatio.* C'est la manifestation de choses qui sont cachées en tout temps. Pour être scripturaire, la prophétie doit être faite par Dieu. Tout ce que les livres prophétiques contiennent n'est pas prophétie; on y trouve des faits racontés pour prouver la prophétie, et aussi des pro-

verbes et de simples enseignements. Les Proverbes et les livres de simple enseignement contiennent aussi, mais non principalement, d'autres manières de parler.

Quant aux Livres saints, les seuls livres d'autorité parfaite dans ces quatre manières de parler, sont les livres protocanoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les deutérocanoniques, ajoutés par quelques-uns, sont de moyenne autorité. Ce ne sont que des livres de la religion catholique. Si nous ignorons absolument les auteurs de quelques-uns de ces livres, c'est par une dispensation de Dieu, *ut alii quoque divini libri non auctorum merito, sed Sancti Spiritus gratia tantun culmen auctoritatis obtinuisse noscantur.* L. I, c. IV-VIII, *P. L.*, t. LXVIII, col. 15-20; Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, p. 473-481.

2. La plupart des autres représentants de l'école d'Antioche n'ont pas accepté l'opinion de Théodore de Mopsueste, sur les divers degrés de l'inspiration. Ils l'ont réfutée directement. Théodoret, évêque de Cyr, tient le Cantique pour inspiré, quoiqu'il refuse de décider s'il a été écrit prophétiquement. *In Cant.*, præf., *P. G.*, t. LXXXI, col. 29, 32. Peu lui importe de connaître ou d'ignorer les auteurs des Psaumes, puisque ces hymnes ont été divinement inspirés. *In psalmos*, præf., t. LXXX, col. 861. Cependant, quand il sait par le titre qu'un psaume est de David, il parle couramment du prophète David. Il conserve la théorie de Théodore de Mopsueste sur la prophétie, révélation extérieure qui exige l'extase du prophète. Dieu se sert de la langue du prophète comme d'un organe. *In Abdiam*, 1, t. LXXXI, col. 1712. Le prophète ne parle pas de son propre mouvement, sa langue est au service d'un autre, et elle a la même action que le calame, dont le scribe est la grâce du Saint-Esprit. *In ps. XLIV*, 2, t. LXXX, col. 1188; *In ps. CIII*, 1, col. 1693. La prophétie est une vision, un λῆμμα; les voyants voient en songe ou en veille, les autres parlent et annoncent l'avenir par le Saint-Esprit qui agit par eux. *Quæst. in IV Reg.*, q. XXXI, col. 768. La vision se faisait, non par les yeux du corps, mais par ceux de l'esprit. *Quæst. in I Reg.*, q. XVII, col. 549; *In Ezech.*, I, 2; IV, 23, 24; VIII, 3; XXXVII, 1, t. LXXXI, col. 820, 852-853, 881, 1189. Le Saint-Esprit éclairait l'intelligence du prophète, *In Ezech.*, XL, 2, col. 1220, et de même que les yeux du corps, quand ils sont sains, voient ce qui est placé devant eux, ainsi l'intelligence du prophète, éclairée par la grâce du Saint-Esprit, voyait les choses absentes comme si elles étaient présentes. *In Isaiam*, I, 1, col. 217. A certains prophètes l'Esprit faisait entendre un son, pour qu'ils crussent entendre un homme leur parler. Il inspirait d'autres du souffle prophétique pour que leur langue dît ce qu'il voulait leur faire dire. La grâce prophétique saisissait soudain leur intelligence et les éloignait de toutes les choses humaines, pour qu'ils donnassent toute leur attention aux paroles prophétiques qu'ils devaient prononcer. Ce ravissement de l'intelligence était appelé un λῆμμα de l'Esprit. *In Nahum*, I, 1, col. 1789; *In Habacuc*, I, 1, col. 1812. Le repos du prophète le rendait apte à contempler les choses divines, quand son intelligence, délivrée de tout souci extérieur, n'était distraite par rien et pouvait mieux percevoir les choses divines. *In Ezech.*, l. II, col. 852. La grâce de la prophétie n'était accordée qu'à ceux qui en étaient dignes. Débora la reçut, parce qu'aucun homme de son temps n'en était digne. *Quæst. in Jud.*, q. XII, t. LXXX, col. 497. Saül, qui en était indigne, ne prophétisa pas comme les autres, *Quæst. in I Reg.*, q. L, col. 513, et il fut agité par le démon comme les faux prophètes et les Corybantes. *Quæst. in I Reg.*, q. XLVI, col. 569. Les faux prophètes disaient des mensonges, parce qu'ils ne participaient pas à l'Esprit de Dieu. *In Jer.*, V, 13, t. LXXXI, col. 537.

Saint Jean Chrysostome ne s'occupe guère non plus que de la prophétie. Les prophètes ne proféraient pas leurs oracles d'un seul coup, mais aux moments différents de leur inspiration, *In Isaiam*, II, 1, *P. G.*, t. LVI, col. 27, selon que l'Esprit les faisait parler. Dieu n'excitait pas perpétuellement leur âme, la grâce du Saint-Esprit n'agissait pas constamment en eux; l'Esprit se taisait parfois et il n'avait pas coutume d'inspirer des hommes impurs. *In illud : Vidi Dominum*, homil. V, t. LVI, col. 29. Le prophète, délivré de ses péchés, recevait la grâce du Saint-Esprit et proférait une bonne parole. Pour montrer que ce qu'il disait ne venait pas de l'étude, mais de l'inspiration divine qui l'incitait, le psalmiste nommait son poème une prophétie. L'Esprit-Saint mouvait l'intelligence du prophète qui ainsi différait des devins. Quand le démon envahit une âme, il la prive d'intelligence et il obscurcit sa pensée et sa raison, et le devin ne comprend rien de ce qu'il dit, comme si une flûte inanimée parlait. Le Saint-Esprit n'agit pas de la sorte, il permet que le cœur du prophète comprenne ce qu'il dit. Aussi le psalmiste dit de nouveau que ce qu'il chante n'a pas été pensé ni composé par l'homme, mais qu'il provient de la grâce divine et que lui-même ne prête que sa langue. Sa plume écrit ce qu'ordonne la main qui le tient lui-même. Il n'éprouve ni ignorance ni hésitation, car la grâce du Saint-Esprit, comme une eau impétueuse, marche avec une grande célérité et rend son œuvre facile, égale et prompte. *In ps. XL*, n. 1, 2, t. LV, col. 183-185. Cf. *In ps. CXLV*, n. 2, col. 520. Le psalmiste n'a besoin ni de considération personnelle, ni de méditation, ni de travail. *In ps. CXLV*, n. 2, col. 521. Si le devin perd l'esprit, souffre violence et entre comme en furie, le prophète n'est pas dans cet état : son intelligence veille, et sait tout ce qu'elle dit. *In Iam ad Cor.*, homil. XXIX, n. 1, t. LXI, col. 241. Celui qui parle par le Saint-Esprit, n'a pas à travailler, il diffère donc du savant qui disserte sur ce que le savoir humain lui a appris. *Ibid.*, homil. XXXII, col. 265. Cependant le prophète pense dans son esprit aux merveilles que Dieu a opérées, pour s'en réjouir. *In ps. CXIX*, n. 6, t. LV, col. 337. Il ordonne sagement son discours pour amener les hommes à la connaissance de Dieu. *In ps. IV*, n. 6, col. 48. Aussi saint Chrysostome admire-t-il à l'occasion, la sagesse de Moïse autant que la doctrine de l'Esprit, sa diligence, son exactitude à raconter, par exemple, la formation de la première femme. *In Gen.*, homil. XII, n. 1; VII, n. 4; XX, n. 4, t. LIII, col. 99, 65, 85. Il admire aussi la prudence de saint Paul dans sa diction. *De verbis apostoli : Utinam*, etc., n. 4, t. LI, col. 304; *In illud : In faciem*, n. 11, col. 381. Les prophètes et les écrivains sacrés avaient donc leur part d'activité dans l'élocution et la rédaction des choses que l'Esprit leur inspirait. Cf. Leitner, *op. cit.*, p. 160-165.

5° Les écrivains ecclésiastiques de la Palestine n'avaient pas une doctrine différente. Selon Eusèbe de Césarée, quand la grâce du Saint-Esprit s'éloignait des psalmistes pour un temps très court et que les instruments de musique se taisaient, ces psalmistes écrivaient διάψαλμα. *In psalmos*, *P. G.*, t. XXIII, col. 76. Les saints prophètes n'écrivaient pas tout ce qu'ils disaient, mais seulement les discours que le Saint-Esprit leur inspirait. *In ps. LXXXV*, col. 1033. Pour énoncer sa doctrine, le prophète était mû par l'Esprit divin. *In ps. XCVI*, col. 1223. Rempli de cet Esprit, il prophétisait. *In ps. LXXXIV*, col. 1021. L'Esprit était son maître divin. *In ps. LXIII*, col. 617; *LXXXV*, col. 1029. David demandait l'esprit prophétique pour chanter un psaume selon sa coutume. Sa prière ayant été exaucée, il remarquait la présence du Saint-Esprit en lui et il s'excitait à remplir son

ministère prophétique; il prenait dans ses mains ses instruments accoutumés pour chanter, en les maniant, ce que l'Esprit lui suggérerait. Ainsi éclairé par la présence de l'Esprit et mis dans le plein jour de la lumière divine, il était prêt à prophétiser et il se donnait tout entier à l'action de l'Esprit. C'est ainsi que l'Esprit se sert du prophète comme d'un instrument pour annoncer le bien et parler à toutes les nations, en sorte que le Saint-Esprit annonce lui-même tout ce que le psalmiste dit. *In ps. LVI*, n. 8, col. 513, 516. Nous sommes loin de l'instrument inerte et de l'inspiration mécanique. Leitner, *op. cit.*, p. 165-166.

Saint Cyrille de Jérusalem comparait les prophètes à un homme qui, plongé d'abord au milieu des ténèbres, reçoit soudain dans l'œil de son corps la lumière du soleil. Cet homme voit alors, et clairement, ce qu'il ne voyait pas auparavant. De même, celui qui est digne du don du Saint-Esprit, est illuminé dans son âme et, élevé au-dessus de l'homme, il voit ce qu'il ignorait. Tandis que son corps est sur terre, son âme voit les cieux comme dans un miroir. Comme Isaïe, il voit le Seigneur siégeant sur son trône, comme Ézéchiel, il voit celui qui est porté par les chérubins, comme Daniel, il voit des myriades d'anges, et ce petit homme voit le commencement et la fin du monde, le milieu des temps, l'espace, les successions des rois, toutes choses qu'il n'a pas apprises de lui-même. Celui qui répand la lumière est là. L'homme est renfermé dans les parois de son corps, et cependant la force de sa science est grandement étendue au point qu'il voit même ce que les autres font. *Cat.*, XVI, n. 16, *P. G.*, t. XXXIII, col. 941. Après avoir cité des exemples, saint Cyrille conclut : « Tu vois comment le prophète reçoit la connaissance; tu vois comment le Saint-Esprit illumine les âmes. » n. 17, 18, col. 941, 944.

Saint Épiphane décrit aussi l'état des prophètes tandis qu'ils prophétisent et il le différencie de celui des fausses prophétesses des montanistes. Tous les prophètes savaient ce qu'ils disaient et ils parlaient avec intelligence, aussi les événements se sont-ils accomplis comme ils les avaient prédits. Maximilla avait prétendu que tout ce qu'elle avait prédit se réaliserait après sa mort; or, nous ne voyons la réalisation d'aucune de ses prédictions. En outre, elle n'est pas toujours d'accord avec elle-même, tandis que les véritables prophètes étaient constants avec eux-mêmes dans leurs discours. Le vrai prophète, en effet, était *sui compos* et il comprenait ce qu'il disait, quand il annonçait l'avenir. Il rapportait au peuple juif ce qu'il avait entendu du Seigneur, et son intelligence n'éprouvait alors aucun trouble. Quand les montanistes se vantaient de prophétiser, ils ne l'annonçaient pas avec fermeté et ils ne comprenaient pas ce qu'ils disaient. Aussi leurs paroles étaient-elles obliques et à double sens, et ils n'énonçaient absolument rien de juste. L'oracle de Montan, que saint Épiphane cite, est d'un homme furieux, qui ne sait ce qu'il dit, et il présente un autre aspect que l'aspect qu'ont les prophéties du Saint-Esprit. Les montanistes veulent justifier leur *extase* par des passages de l'Écriture qu'ils allèguent mal à propos. Ce mot a dans les pages divines différents sens. Quand on lit que les prophètes parlent ἐν ἐκστάσει, il ne faut pas l'entendre en ce sens qu'ils ont perdu l'usage de la raison; tout prophète de l'Ancien et du Nouveau Testament a eu l'intelligence de ce qu'il disait. *Hær.*, LXVIII, n. 1-10, t. XLI, col. 856-869.

6° Les Pères Cappadociens n'ont pas négligé la question. Saint Basile ne fait guère qu'insinuer une réponse. Il affirme seulement que l'apôtre saint Jean a été élevé par l'Esprit aux choses les plus divines, *Adversus Eunomium*, l. II, n. 15, *P. G.*, t. XXIX, col. 601 : que l'Esprit a révélé des choses cachées au psalmiste par un souffle véhément. *In ps. XLIV*, homil., n. 9, col. 405. Pour lui, le songe est une des diverses sortes de la prophétie. Le don prophétique n'a pu être accordé qu'à des âmes expurgées de toute faute, une âme, préoccupée des soins séculiers, ne peut recevoir l'illumination du Saint-Esprit, et saint Basile en conclut que tous les songes ne sont pas des prophéties. *Epist.*, clas. II, epist. CCX, n. 6, t. XXXII, col. 777. (Le pseudo-Basile déclare que les prophètes étaient emportés par la fureur et la folie et que leur intelligence était absorbée par le Saint-Esprit. *In Isaiam*, n. 5, 254, t. XXX, col. 125, 565, 568).

Saint Grégoire de Nazianze dit des évangélistes qu'ils ont écrit pour l'utilité de leurs lecteurs et selon qu'ils étaient informés et instruits par l'Esprit, qui était en eux. *Orat.*, XLII, *in laudem Basilii Magni*, n. 69, *P. G.*, t. XXXVI, col. 589.

Pour saint Grégoire de Nysse, le Saint-Esprit suggérait au psalmiste ce qu'il devait dire. *De beatitudinibus*, orat. II, *P. G.*, t. XLIV, col. 1212. David, instruit par la vertu de l'Esprit, exposait donc la doctrine de Dieu, *ibid.*, orat., IV, col. 1245, et il chantait sur des cordes touchées par l'archet de l'Esprit. *De Spiritu Sancto*, t. XLVI, col. 696. En expliquant le διάψαλμα, saint Grégoire distingue l'illumination de l'intelligence du psalmiste faite par le Saint-Esprit, de la manifestation mélodieuse des secrets divins. Quand David servait le Saint-Esprit pour prononcer ses oracles, il exprimait dans sa mélodie ce qu'il avait appris. Mais si, tandis qu'il chantait, il recevait un nouvel enseignement, cédant à celui qui parlait spirituellement à son intelligence, il interrompait son chant pour écouter la voix intérieure et, rempli de nouveau des pensées divines, il les énonçait et il adaptait les paroles qu'il avait entendues à sa mélodie et à ses accords. Or, le διάψαλμα est la cessation ou le repos, qui intervenait soudain pendant la psalmodie afin que le psalmiste reçut la lumière divinement communiquée, ou, pour mieux dire, la doctrine inspirée secrètement à son intelligence par le Saint-Esprit, durant l'interruption de la mélodie, interruption rendue nécessaire pour qu'il entendit l'instruction divine. Ce silence a donné à plusieurs l'occasion de penser que le prophète était alors privé de la vertu du Saint-Esprit. Mais comme quelques-uns, à la place de διάψαλμα, mettent ἀεί, « toujours », cette substitution nous apprend que la doctrine communiquée par le Saint-Esprit a toujours été donnée, mais que le discours qui nous transmet, le sens divinement imprimé dans l'âme du psalmiste n'a pas toujours continué. D'ailleurs, le prophète énonçait une partie du temps ce qu'il avait appris et une autre partie il l'apprenait. Quand il énonçait les connaissances que Dieu lui avait données, il n'interrompait pas sa mélodie; mais quand il appliquait son esprit à écouter les choses divines, il s'y adonnait tout entier et cessait son chant. Le Saint-Esprit était donc en lui, même tandis que celui-ci se taisait, mais le prophète ne parlait et ne chantait, que par intervalles. *In psalmos*, tr. II, c. X, t. XLIV, col. 536. Saint Grégoire a remarqué une autre espèce de διάψαλμα au ps. X, 1. Dans ce cas, l'illumination de l'intelligence et la manifestation des pensées divinement reçues sont simultanées. Le Saint-Esprit se servait alors du prophète comme d'un instrument auquel il aurait été adhérent et dont il aurait mu à son gré les organes, de telle sorte que le cantique ne cessait pas et que la communication de la doctrine n'était pas empêchée par le chant. Cette communication de la doctrine de l'Esprit est alors appelée mélodie. *Ibid.*, col. 541. Il en résulte donc clairement que τὰ τῆς προφητείας νοήματα sont inspirés à David par l'illumination de son intelligence produite par le Saint-Esprit. L'action de cet Esprit se fait sentir aussi dans

l'énonciation des pensées inspirées et dans leur élocution. Saint Grégoire de Nysse en trouve la preuve dans le fait que le διάψαλμα est répété dans le titre de certains psaumes. *Ibid.*, c. XV, col. 589, 592. Ayant constaté que l'ordre des psaumes n'était pas chronologique, il en conclut que le Saint-Esprit, notre docteur et notre maître, ne s'est pas occupé de l'ordre chronologique, parce qu'il inspirait les psaumes, non pas pour nous apprendre l'histoire elle-même, mais pour former nos âmes à la vertu. *Ibid.*, c. II, XI, col. 489, 541, 544; cf. c. XIII, col. 561. Voir Leitner, *op. cit.*, p. 149-153.

7° Si nous passons à l'Église latine, saint Hilaire de Poitiers, constatant que, dans l'Écriture elle-même, le psalmiste dit de la façon dont il a prononcé son cantique : *Eructavit cor meum verbum bonum*, Ps. XLIV, 2, en tire cette conclusion sur la différence qui existe entre la parole des hommes ordinaires et celle des prophètes : *Omnis autem sermo hominum ex sensu cogitationis enititur ac motu, ubi ad aliquid enuntiandum mota mens nostra, id quod in affectum sibi insiderit, per verba declarat. At vero ubi extra humanæ mentis instinctum, non ad animæ sententiam lingua famulatur, sed per ineuntem spiritum officio oris nostri divini sensus sermo diffunditur, illic eructatum videtur esse quod dicitur : cum non ante cognitione motuque percepto id ad quod impulsa sit mens loquatur, sed ignorante sensu spiritus vocem in verba distinguat. Tract. in ps. CXVIII*, lit. Tau, n. 2, *P. L.*, t. IX, col. 639-640. Le Saint-Esprit inspire donc aux psalmistes, non seulement les pensées, que leur intelligence ne leur fournit pas, mais encore les mots qui expriment ces pensées. Mais le psalmiste comprend ce qu'il dit ainsi par l'inspiration divine. Saint Hilaire dit aussi que l'apôtre Paul a appris tout ce qu'il a enseigné, par révélation du Christ, *De Trinitate*, l. V, n. 33, t. X, col. 152, et, par suite, toutes ses paroles sont des paroles divines. *Ibid.*, l. I, n. 15, col. 34.

Selon saint Ambroise, Moïse n'a été instruit sur l'origine du monde ni en vision ni en songe, mais il a parlé à Dieu de bouche à bouche, et sous l'inspiration de l'Esprit divin il a réfuté les erreurs des hommes qu'il prévoyait. *Hexameron*, l. I, c. II, *P. L.*, t. XIV, col. 124-125. Il a justement distingué Dieu du monde, car il n'écrivait pas ses pensées, mais celles qui lui avaient été infusées et révélées. *Epist.*, clas. I, epist. XLIV, n. 1, t. XVI, col. 1136. Les prophètes juifs prophétisaient avec l'infusion du Saint-Esprit. *In Luc.*, l. I, n. 1, t. XV, col. 1533. Remplis de l'Esprit de Dieu et ravis hors d'eux-mêmes, ils paraissaient à quelques-uns être insensés. *In ps. XXXIX*, n. 5, t. XIV, col. 1059. Le Saint-Esprit les remplissait d'ardeur comme en leur versant du vin; ils étaient échauffés et on les regardait comme des hommes ivres. *In Luc.*, l. IX, n. 24, t. XV, col. 1799. David prévoyait en esprit tout ce qu'il chantait, *De interpretatione Job et David*, l. II, c. VIII, n. 29-31; c. IX, n. 32, t. XIV, col. 824, 825, et le Verbe parlait par sa bouche. *In ps. I*, n. 52, col. 950. Il écrivait des vers par la révélation du Saint-Esprit. *In ps. CXVIII*, serm. X, n. 20, t. XV, col. 1337. *Quid igitur psalmus nisi virtutum est organum, quod Sancti Spiritus PLECTRO PANGENS PROPHETA VENERABILIS, cælestis sonitus fecit in terris dulcedinem resultare. Ibid.*, serm. XXI, n. 6, col. 1604. Nous voici revenus à la métaphore des Pères apologistes. Pour saint Ambroise, tous les écrivains de l'Ancien Testament, même l'auteur du livre de Tobie, sont des prophètes. Pour Tobie, *De Tobia*, c. I, n. 1; c. II, n. 6, t. XIV, col. 759, 761. Leur inspiration est donc une révélation prophétique. Or, les prophètes ne prophétisaient que quand l'Esprit leur infusait la grâce de prophétiser. *In ps. CXVIII*, serm. XII, n 18, t. XV, col. 1366. On les appelait voyants, parce qu'ils voyaient en esprit par la révélation les choses cachées. *Ibid.*, serm. XI, n. 8, col. 1351. Leur extase était fréquente. *Excedit enim mens prophetæ velut fines quosdam humanæ prudentiæ, quando repletur Deo. Et ante evacuat se cogitationibus et disceptationibus sæculi hujus; ut adveniente gratia spiritali purum se et exinanitum præbeat; superveniens in eum Spiritus Sanctus magna se vi infundens, ita ut mens hominis subito turbatur... Cognoscimus ergo quia quando venit gratia Dei super propheticam mentem subito irruit; et inde incubuisse et cecidisse super prophetas Spiritum Sanctum legimus; quia excessum patitur et turbatur et timet et quibusdam ignorantiæ et imprudentiæ tenebris offunditur. De Abraham*, l. II, n. 61, t. XIV, col. 484. Nous sommes ainsi encore ramenés presque à l'idée que les Pères apologistes se faisaient de l'extase prophétique. Voir Leitner, *op. cit.*, p. 166-170.

Saint Jérôme a beaucoup insisté sur l'inspiration des prophètes. L'Écriture lui a appris qu'ils ne parlaient pas de leur propre mouvement, mais par la volonté de Dieu, surtout quand ils annonçaient l'avenir dont la connaissance est à Dieu seul. *In Jer.*, l. V, *P. L.*, t. XXIV, col. 855. En répétant : *Hæc dicit Dominus*, ils avertissent que les discours qu'ils tiennent sont de Dieu. *Ibid.*, l. IV, col. 826. Ils diffèrent ainsi des faux prophètes, qui ne prophétisent jamais par l'inspiration divine, mais de leur propre cœur. *In Ezech.*, l. IV, t. XXV, col. 109. Leurs livres ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit. *In Ose.*, prol., col. 815. Jonas savait ce que le Saint-Esprit lui avait suggéré. *In Jon.*, col. 1121. Avant de dire par l'Esprit les mystères du Christ, le psalmiste dut préparer sa langue comme un stylet et un calame pour que le Saint-Esprit écrivît par elle dans les oreilles et dans les cœurs et qu'il exprimât ses pensées *quasi per organum*. Par suite, de même que la Loi fut écrite par le doigt de Dieu, ainsi l'Évangile fut écrit par le Saint-Esprit par le moyen de la langue de David. *Epist.*, LXV, n. 5, 7, t. XXII, col. 626, 627. La parole de Dieu n'était pas continue chez les prophètes, *In Ezech.*, l. XI, t. XXV, col. 333, mais seulement autant que le Saint-Esprit la leur donnait en leur révélant ce qu'ils devaient dire. *Ibid.*, l. VI, col. 167. Il le leur révélait par vision et par parole intérieure et non extérieure, *In Habac.*, l. I, col. 1289. l'Écriture appelle donc la prophétie une vision et les prophètes des voyants. *In Ose.*, l. III, col. 928. Ils voyaient par les yeux de l'intelligence ce que d'ordinaire on entend par les oreilles. *In Abdiam*, col. 1100. Zacharie, ne sachant ce qu'il voyait, interroge l'ange qui parle en lui, *sensum videlicet a Deo illuminatum. In Zach.*, l. I, col. 1442. Les prophètes ne parlaient pas en extase, au point, comme Montan l'a rêvé avec ses femmes folles, de ne savoir ce qu'ils disaient et d'ignorer ce qu'ils enseignaient aux autres. S'ils étaient sages, ce que personne ne peut nier, comment auraient-ils, comme des brutes, ignoré ce qu'ils disaient? Quand ils parlaient, ils avaient le pouvoir de se taire. Si donc ils comprenaient ce qu'ils disaient, toutes leurs paroles sont pleines de sagesse et de raison. La parole de Dieu ne leur parvenait pas, poussée à leurs oreilles; Dieu parlait à leur âme. *In Is.*, prol., t. XXIV, col. 19-20. Cf. *In Epist. ad Eph.*, l. II, t. XXVI, col. 479-480. Le Seigneur toutefois leur ordonnait d'écrire, non qu'ils ignorassent qu'ils devaient le faire, mais pour qu'ils écrivissent avec plus de certitude. *In Habac.*, l. I, t. XXV, col. 1290. Saint Jérôme s'est donc occupé surtout de l'inspiration prophétique *ad loquendum*. C'est à elle qu'il rapporte la révélation divine en vision et en parole intérieure; c'est d'elle qu'il a exclu l'extase montaniste, qui entraînait l'ignorance et l'incompréhension des oracles prononcés. Il n'a dit de l'inspiration *ad scribendum* des prophètes qu'une seule chose : à savoir que la

rédaction des prophéties avait été ordonnée par Dieu lui-même aux prophètes. La révélation a donc précédé la rédaction de leurs prophéties; elle n'est pas concomitante, elle a été antécédente à cette rédaction. Cf. Leitner, *op. cit.*, p. 170-179.

Cependant saint Jérôme parle ailleurs de l'inspiration proprement dite. Il attribue à l'inspiration divine la rédaction des quatre Évangiles canoniques. Si quelques écrivains ont essayé, *sine spiritu et gratia Dei*, d'ordonner leurs récits plutôt que d'établir la vérité historique de l'Évangile, l'Église n'accepte que les quatre Évangiles, qui sont l'arche du Nouveau Testament. Or, l'auteur de l'un d'eux, Jean, saturé de révélation après avoir jeûné, a produit un prologue qui vient du ciel. *In Matth.*, prol., t. XXVI, col. 17-19. C'est comme prophète que Jean a écrit l'Apocalypse. *Adv. Jovinianum*, l. I, n. 26, t. XXIII, col. 247. Saint Paul a publié dans l'Épître aux Ephésiens une partie des mystères que le Christ lui a révélés. *In Epist. ad Eph.*, l. II, t. XXVI, col. 478. Même quand cet apôtre parle selon son conseil, I Cor., VII, 25, en conseillant aux vierges de ne pas se marier, il ajoute qu'il croit cependant avoir l'esprit de Dieu, 40. *Epist.*, XLVIII, c. VIII, t. XXV, col. 499. Même quand il dit aux Galates : *Ecce ego Paulus dico vobis*, v, 2, il ne faut pas prendre ces paroles comme si elles étaient de Paul seul, mais comme étant du Seigneur. *In Epist. ad Gal.*, l. III, t. XXVI, col. 394. Quand il leur parle de leur retour à la vérité, v, 10, ce n'est pas pure conjecture, comme quelques-uns le pensent, mais il est rempli de la grâce prophétique; il prévoit en esprit et il a confiance en Dieu qu'il prophétise l'avenir qu'il connaît. *Ibid.*, col. 403. Dans tout ce que Paul a dit, le Christ parlait en lui. Aussi les raisons que quelques-uns croyaient avoir de ne pas attribuer à Paul l'Épître à Philémon, comme s'il était indigne du Saint-Esprit de s'occuper des nécessités corporelles, ne paraissent pas valables à saint Jérôme. En accusant cette Épître de simplicité, ils montrent, dit-il, leur impéritie; ils ne comprennent pas la vertu et la sagesse, cachées dans chacune des paroles, et il s'ingénie à montrer que tout le contenu de la lettre a été écrit sous la suggestion du Saint-Esprit. *In Epist. ad Phile.*, prol., col. 599-602; 4 sq., col. 609. Ces derniers passages ne semblent pas exiger une révélation préalable, opérée par le Saint-Esprit. L'Esprit Saint suggère, inspire, si l'on veut, il ne révèle pas. Que le Christ parle en l'apôtre, cela se signifie pas nécessairement une révélation des paroles prononcées ou écrites; saint Paul, en les disant, en les écrivant, parle et écrit selon l'esprit du Christ, et non d'après son sentiment personnel. Ces passages établissent donc, à mon avis, une différence entre l'inspiration des prophètes et celle de saint Paul. Si cet apôtre a énoncé aux Éphésiens *quelques-uns* des mystères qui lui avaient été révélés, tout le contenu de l'Épître qu'il leur adressait, ne lui a pas été révélé au moment où il écrivait. Si saint Jean a reçu révélation du contenu du prologue de son Évangile, il ne s'en suit pas que tout le reste lui a été révélé. Saint Jérôme dit, il est vrai, que le Saint-Esprit a dicté à saint Paul l'Épître aux Romains et que, par suite, l'interprète a besoin des lumières de cet Esprit, pour expliquer les passages difficiles de la lettre. *Epist.*, CXX, *ad Hedibiam*, c. IX, t. XXII, col. 927. Faut-il prendre littéralement l'expression « dicter » et l'entendre expressément d'une révélation directe des mots eux-mêmes? Il ne semble pas, puisque saint Jérôme remarque souvent l'activité propre des écrivains sacrés dans l'énonciation des pensées divines. Voir plus loin. En conséquence, je n'admets pas sans restriction la conclusion, de M. Schade, *Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus*, p. 27, que pour le saint docteur, toute l'Écriture est un produit de la révélation *directe* de Dieu. Cela est vrai de l'annonce de l'avenir, faite par les prophètes, qui, en écrivant si souvent : *Hæc dicit Dominus*, rapportaient les paroles divines qu'ils avaient entendues et dont ils se souvenaient, *In Jer.*, XXIII, 23, 24, t. XXIV, col. 826. Cela n'est pas expressément affirmé de tous les hagiographes par saint Jérôme lui-même, qui emploie les expressions de « suggérer », d' « inspirer », qui, sous sa plume, ne sont pas toujours synonymes de « révéler.» Cf. L. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, Bruxelles, Paris, 1903, p. 97-121 (Schade, *op. cit.*, p. 21-41).

On a vu plus haut, col. 2092, que Benoît XV, dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, du 15 septembre 1920, reconnaît que saint Jérôme a affirmé la composition des Livres saints sous l'inspiration, ou la suggestion, ou l'insinuation, ou même sous la dictée de l'Esprit Saint, et en même temps que chacun des écrivains sacrés, conformément à son caractère et à son génie, a prêté librement son concours à l'inspiration divine. Ainsi le saint docteur, continue le souverain pontife, « n'affirme pas seulement sans réserve ce qui est l'élément commun des écrivains sacrés, à savoir que leur plume était guidée par l'Esprit de Dieu, au point que Dieu doit être tenu pour la cause principale de chacune des pensées et des expressions de l'Écriture, il discerne encore avec soin ce qui est particulier à chacun d'eux, à de multiples points de vue : ordonnance des matériaux, vocabulaire, qualités et forme du style, il montre que chacun a mis à profit ses facultés et forces personnelles; il arrive ainsi à fixer et à dépeindre le caractère particulier, les notes, pourrait-on dire, et la physionomie propre de chacun d'eux, surtout pour les prophètes et l'apôtre saint Paul. Pour mieux expliquer cette collaboration de Dieu et de l'homme à la même œuvre, Jérôme donne l'exemple de l'ouvrier qui emploie à la confection de quelque objet un instrument ou un outil; en effet, tout ce que disent les écrivains sacrés « constitue les paroles de Dieu, non leurs paroles à eux, et en parlant par leur bouche, le Seigneur s'en est servi comme d'un instrument. » *(Tract. de ps. LXXXVIII*, G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1903, t. III *c*, p. 53.) Si maintenant nous cherchons comment il faut entendre cette influence de Dieu sur l'écrivain sacré et son action comme cause principale, nous verrons aussitôt que le sentiment de saint Jérôme est en parfaite harmonie avec la doctrine commune de l'Église catholique en matière d'inspiration : Dieu, affirme-t-il, par un don de sa grâce, illumine l'esprit de l'écrivain pour ce qui touche à la vérité que celui-ci doit transmettre aux hommes *ex persona Dei;* il meut ensuite sa volonté et la détermine à écrire; il lui donne enfin assistance spéciale et continue jusqu'à l'achèvement du livre. C'est principalement sur ce concours divin que le très saint homme fonde l'excellence et la dignité incomparable des Écritures, dont il assimile la science « au riche trésor, » *(In Matth.*, XIII, 44, *P. L.*, t. XXVI, col. 94; *Tract. in ps. LXXVII*, G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1897, t. III *b*, p. 62) et « à la noble pierre précieuse; » *(In Matth.*, XIII, 45 sq., *ibid.*,) dont il assure qu'elles recèlent les richesses du Christ *(Quæst. in Gen.*, præf., *P. L.*, t. XXIII, col. 936) et « l'argent qui orne la maison de Dieu. » *(In Agg.*, II, 1 sq., *P. L.*, t. XXV, col. 1404. Cf. *In Gal.*, II, 10, t. XXVI, col. 338, etc. *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 889-890. Cf. F. Valente, *S. Girolamo e l'encyclica Spiritus Paraclitus*, p. 27-30.

Saint Augustin a, sur la nature de l'inspiration, une doctrine plus souple et plus variée que celle de saint Jérôme. Selon lui, la volonté divine poussait les prophètes à parler. Mais Dieu leur communiquait les choses qu'il voulait leur faire dire, par trois sortes de

visions : vision corporelle qui affectait les sens extérieurs, vision spirituelle, qui donnait par la mémoire et l'imagination l'image d'un corps absent, non placé sous les yeux, vision intellectuelle, produite dans l'intelligence et par l'intelligence. Cette troisième sorte de vision était une révélation, une connaissance, une prophétie, une doctrine. La vision corporelle se rapportait à la vision intellectuelle, et celle-ci à la spirituelle. En effet, quand les yeux voient un objet, une image de cet objet est aussitôt produite dans l'esprit, mais cette image n'est saisie par l'esprit, que quand les yeux sont détournés de l'objet perçu. Elle devient alors pour un esprit raisonnable un signe de la chose et l'intelligence perçoit aussitôt ou cherche le sens du signe. C'est de la sorte que le Saint-Esprit, en illuminant l'intelligence du prophète, lui donnait de saisir l'image des choses corporelles imprimée dans son esprit. Au prophète, destitué de l'usage de ses sens, il donnait une vision ou il proférait des paroles. Ayant repris l'usage de ses sens, le prophète conservait le souvenir de ce qu'il avait vu ou entendu, il le voyait par la pensée, et son intelligence, aidée par un secours divin, comprenait ce qui lui avait été montré par les signes donnés. Ainsi l'Esprit Saint fait de véritables prophètes, qui voient et disent ce qu'ils ont vu, tandis que le mauvais esprit fait des démoniaques, des exaltés et des faux prophètes. Il y a deux sortes de rapt de l'âme : l'un est joint à la vision intellectuelle, l'autre à la vision spirituelle. Moïse a vu Dieu de la première manière, saint Paul a été ravi au troisième ciel de la seconde manière. Dans la vision intellectuelle, il faut distinguer les choses vues de la lumière qui les éclaire pour que toutes soient vues et comprises. Cette lumière, c'est Dieu lui-même. D'où saint Paul fut certain d'avoir vu le troisième ciel, mais demeura incertain de la manière dont il l'avait vu, soit hors de son corps soit dans son corps. Son âme toutefois était ravie pour avoir cru entendre des choses ineffables. *De Genesi ad litteram*, l. XII, c. I-V, *P. L.*, t. XXXIV, col. 453-458. Cf. c. VI-X, XI, XII, XIX, XXIV, XXVI-XXVIII, XXXI, col. 458-461, 462, 464, 470, 474-475, 476-478, 479-480.

Ailleurs, l'évêque d'Hippone dit que le Saint-Esprit n'agit pas sur tous les prophètes de la même manière. Il informe l'esprit des uns, en leur fournissant les images des choses; il fait en sorte que l'intelligence d'autres comprenne; il agit sur d'autres par ces deux sortes d'inspiration; il en laisse même d'autres dans l'ignorance. Mais il informe l'esprit de deux manières : par songe ou par démonstration durant l'extase, qui est l'aliénation hors des sens corporels, afin que l'esprit du prophète, saisi par l'Esprit divin, s'occupe à comprendre et à voir les images qui lui sont fournies. L'intelligence n'est amenée à comprendre que d'une seule manière, quand le sens des images qui lui sont montrées, lui est révélé. *De diversis quæstionibus ad Simplicianum*, l. II, q. I, n. 1, t. XL, col. 129. Dans l'extase, il faut distinguer l'effroi et l'application aux choses supérieures telle que le souvenir des choses inférieures soit en quelque sorte perdu. Or, tous les saints, à qui les secrets de Dieu qui surpassent ce monde ont été révélés, ont eu cette extase. *In ps. XXX*, enar. II, n. 2, t. XXXVI, col. 230.

Telle est, pour saint Augustin, l'inspiration *ad loquendum* des prophètes. Quant à l'inspiration *ad scribendum*, qui a été voulue par Dieu, *In ps. XXXII*, n. 17, t. XXXVI, col. 317, elle a été aussi opérée par lui qui, par l'action du Saint-Esprit, a écrit les Écritures à l'aide de ministres. *In ps. VIII*, n. 7, 8, col. 111-112; *De utilitate credendi*, c. VI, t. XLII, col. 75. Ces ministres sont Moïse, les prophètes et tous les écrivains sacrés. Or, le Verbe a proféré les paroles que Moïse rapporte dans la Genèse avec une vérité intérieure, qu'aucun œil n'a vue ni aucune oreille n'a entendue, mais que l'Esprit du Verbe révélait à l'écrivain. *De Genesi ad litteram*, l. VIII, c. III, n. 6; l. IX, c. XIII, t. XXXIV, col. 375, 402. Moïse a connu et annoncé ce qui lui était révélé par l'Esprit de Dieu, *De civitate Dei*, l. XI, c. IV, n. 1, t. XLI, col. 319; *Confess.*, l. XII, c. XVII, n. 24, t. XXXII, col. 834, et tandis qu'il écrivait, l'Esprit agissait par lui. *De civitate Dei*, l. XV, c. VIII, t. XLI, col. 446. Pour saint Augustin, les titres des psaumes sont de l'Esprit Saint. *In ps. LXXXIII*, n. 1, t. XXXVII, col. 1055-1056. Le Saint-Esprit nous a donné le psautier par le ministère de David. *Serm.*, XXI, n. 3, t. XXXVIII, col. 197. Les psaumes ont été dits et écrits, *Spiritu Dei dictante*. *In ps. LXII*, n. 1, t. XXXVI, col. 543. Le Saint-Esprit a donné, dans les lettres divines, par Salomon, beaucoup de saints préceptes, d'avis salutaires et de secrets divins. *In ps. CXXVI*, n. 2, col. 1667, 1668. Les actes racontés dans le livre de Job n'ont pu être indiqués aux hommes dans les Écritures, *nisi Spiritu Sancto revelante*. *Serm.*, XII, c. VI, t. XXXVIII, col. 103. Quelle différence y a-t-il entre les livres canoniques et les livres non canoniques? Les auteurs de ces derniers rapportent ce que le Saint-Esprit a révélé, *sicut homines, historica diligentia;* ceux des premiers ont pu écrire, *sicut prophetæ inspiratione divina. De civitate Dei*, l. XII, c. XXXVIII, t. XLI, col. 598. Saint Jean n'aurait pas écrit le prologue du quatrième Évangile, s'il n'avait pas été inspiré. *In Joa.*, tr. CXXIV, c. I, n. 1, t. XXXV, col. 1969. Saint Augustin n'explique pas plus explicitement l'inspiration des écrivains sacrés. Toutefois, il dit à propos de l'inspiration des évangélistes : *Quia ipsi homines erant qui scripserunt Scripturas, non de se lucebant, sed ille erat lumen verum, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. In Joa.*, tr. I, n. 46, t. XXXV, col. 1382. Si les évangélistes avaient, pour écrire l'Évangile, leurs souvenirs personnels, ils n'en usaient néanmoins que *sicut eis ministrabat Spiritus recordationis rerum quos scriberent.* Ils ont donc écrit des choses différentes, mais sans erreur ni fausseté, *quia unus Spiritus in omnibus fuit. Serm.*, CCXLVI, n. 1, t. XXXVIII, col. 1153. Le Saint-Esprit ne leur donnait pas une révélation; il gouvernait seulement leur intelligence. *De consensu evangelistarum*, l. III, c. VII, n. 30, t. XXXVI, col. 1176. Saint Augustin, d'autre part, sait très bien reconnaître les particularités propres à chacun des évangélistes. Voir t. I, col. 2342. Cf. Leitner, *op. cit.*, p. 179-185.

8° Les écrivains postérieurs, tant grecs que latins, de l'ère patristique, ne disent rien de nouveau sur l'action inspiratrice du Saint-Esprit. Ils continuent à exposer les différentes manières dont Dieu révélait aux prophètes les choses futures et ses volontés; ils accordent aux prophètes la connaissance des vérités que Dieu leur manifestait en visions et en songes, et dont ils se souvenaient pour les transmettre aux hommes par la parole; ils distinguent ainsi les vrais prophètes, des devins et des faux prophètes. Ils traitent de la sorte presque toujours de la seule inspiration *ad loquendum*. Ainsi Cassiodore. La plupart cependant, en citant des textes scripturaires, affirment, en passant, l'inspiration *ad scribendum*, mais sans rien dire de sa nature propre. Ceux qui en traitent, le font en des sens différents. Ainsi l'évêque de Carthage Licianus, à propos de lettres de Notre-Seigneur qu'on disait tombées du ciel à Rome en l'honneur de saint Pierre, écrit à l'évêque Vincent que Jésus-Christ n'avait pas envoyé du ciel des lettres à ses apôtres, mais qu'il avait rempli leurs cœurs du Saint-Esprit. Seul, le Décalogue a été miraculeusement écrit sur des tables de pierre. Des lettres n'ont été envoyées du ciel à aucun des prophètes et des apôtres. *Epist.*,

III, *P. L.*, t. LXXII, col. 700. Le pape saint Grégoire le Grand, au contraire, est resté dans la ligne de l'ancienne tradition. Les Écritures, rédigées par des hommes saints, ont été éditées par le Saint-Esprit. *In I Reg.*, l. III, c. V, n. 3, *P. L.*, t. LXXIX, col. 216-217. L'histoire des Rois, parce qu'elle a été composée par le même Esprit que les autres Écritures, n'a pas une autorité moindre qu'elles, car tous ceux qui l'ont écrite sont réputés prophètes. *Ibid.*, proœm., n. 4, col. 20. Cf. l. V, c. I, n. 1, col. 313. Elle a été écrite tout entière par l'inspiration du Saint-Esprit. L. III, c. IV, n. 5, col. 184. Job a écrit ce que le Saint-Esprit lui dictait; aussi a-t-il pu parler de lui-même comme d'un autre, parce que l'Esprit inspirait son œuvre. Tous les autres écrivains sacrés ont fait de même, notamment Moïse, parce qu'ils agissaient sous l'impulsion du Saint-Esprit. Saint Grégoire en conclut que, puisque les Écritures sont de celui qui les inspirait, il n'est pas nécessaire de connaître les hommes inspirés, étant donné que l'Esprit Saint parlait par eux tous. *Moral.*, præf., c. I, n. 2, 3, *P. L.*, t. LXXV, col. 517-518. Cf. *Hom. in Ezech.*, l. I, homil. II, n. 8, t. LXXVI, col. 799. Saint Grégoire place donc au premier plan l'action de l'Esprit inspirateur, et au second plan, à un rang bien inférieur, celle des écrivains inspirés.

Saint Isidore de Séville, après avoir énuméré les écrivains sacrés, affirme leur inspiration divine. Mais selon la foi, l'auteur principal des Écritures, est le Saint-Esprit. C'est lui-même qui a écrit, en dictant à ses prophètes ce qu'ils devaient écrire. *De eccl. officiis*, l. I, c. XII, n. 13, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 750. Cf. *Etym.*, l. VI, c. II, n. 50, t. LXXXII, col. 235. Saint Isidore distingue trois genres de prophétie : la vision corporelle, la vision spirituelle et la vision intellectuelle. D'autres en comptent sept genres. *Etym.*, l. VII, c. VIII, n. 1, 33-40, col. 283, 286. Il résume donc ses prédécesseurs.

Le Vénérable Bède dit que les prophètes et les apôtres ont écrit par l'inspiration du Saint-Esprit. *Epist.*, II, *P. L.*, t. XCIV, col. 667. Si saint Luc a écrit ce qu'il lui a paru bon d'écrire, il a voulu dire que ce ne fut pas comme de lui-même, mais à l'instigation du Saint-Esprit. *In Luc.*, l. I, proœm., t. XCII, col. 307-308. Le Saint-Esprit dirigeait sa plume. *Super Acta apost., ad Accam epist.*, col. 938. Jean, instruit par une révélation céleste et enivré de la grâce du Saint-Esprit, a réfuté tous les hérétiques. *In S. Joa. Ev. expositio*, c. I, col. 637; *Homil.*, l. I, homil. VIII, t. XCIV, col. 49.

Alcuin explique l'origine céleste des deux Testaments, parce que les saints ont écrit sous la dictée de Dieu, parce que le Saint-Esprit, qui est Dieu, les a dictés lui-même. *Inscriptiones sacri codicis*, *P. L.*, t. CI, col. 727-735.

Pour l'abbé Smaragde, saint Paul ne parlait pas d'après son intelligence propre et il ne dispensait pas une doctrine qu'il avait trouvée par son génie, mais c'était l'Esprit-Saint, qui la lui suggérait. *Collectiones in Epist. et Ev.*, *P. L.*, t. CII, col. 28.

Sedulius Scotus dit que Luc n'a écrit son Évangile qu'à l'instigation du Saint-Esprit. *Expositiunculæ et argumenta secundum Lucam*, *P. L.*, t. CIII, col. 287, 288. Marc apprit l'histoire de Notre-Seigneur de la bouche de son maître, saint Pierre, mais il l'écouta, *prout Spiritus Sanctus ejus intellectum gubernabat. Exposit et arg. sec. Marcum*, col. 284. Paul avait reçu des révélations, et il était prophète. *Collectiones in I ad Cor.*, c. XV, col. 157; *in Epist. ad Gal.*, c. I, col. 182; *in Epist. ad Phil.*, c. I, col. 213.

Raban Maur compile les anciens Pères, dont il reproduit les témoignages. Walafrid Strabon confond inspiration et révélation, ainsi que Haymon d'Halberstadt, qui parle aussi de dictée. Ce dernier explique encore les différentes espèces de visions prophétiques. Cf. Leitner, *op. cit.*, p. 185-190; K. Holzhey, *Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters, von Karl dem Grossen bis zum Konzil von Trient*, Munich, 1895, p. 1-78.

Conclusion. — Durant l'ère patristique, les écrivains ecclésiastiques, orientaux et occidentaux, ont donc étudié surtout l'inspiration *ad loquendum*. Beaucoup lui ont assimilé l'inspiration *ad scribendum* et par suite ils ont regardé celle-ci comme une révélation divine, accordée aux auteurs inspirés dans la rédaction même de leurs ouvrages. Quelques-uns cependant, tout en maintenant la révélation directe, au moins antécédente, aux prophètes de l'ancienne alliance, ont présenté l'inspiration des autres hagiographes comme une simple inspiration de l'Esprit Saint, une suggestion, une motion ou instigation à écrire, une illumination intérieure de l'intelligence et une direction dans la rédaction de leurs ouvrages. Cette explication devait devenir prédominante chez les théologiens des âges postérieurs. Dans les temps intermédiaires, il y a eu plutôt décadence que progrès dans l'enseignement catholique sur la nature de l'inspiration divine des Écritures.

II. CHEZ LES THÉOLOGIENS. — 1° *Chez les précurseurs de la scolastique.* — Abélard attribue à Moïse et aux prophètes de l'Ancien Testament une révélation du Saint-Esprit, qui aboutit à une dictée de leurs livres. Mais il reconnaît qu'à la parole extérieure se joignait, pour eux, la parole intérieure du Saint-Esprit, qui leur faisait comprendre ce qu'ils écrivaient. Et cette intelligence les distingue des démoniaques, à qui le démon, en les tourmentant, ne communique, dans leur folie, que les mots seulement qu'ils prononcent, et non pas le sens des paroles prononcées. Le Saint-Esprit, quand il parle aux hommes de son choix, les illumine d'abord intérieurement, avant de leur faire dire aux autres par des paroles extérieures ce qu'il leur communique. La voix du prophète s'ajoute donc à la voix divine pour manifester au dehors les choses inspirées. Toutefois, le Saint-Esprit ne faisait pas nécessairement comprendre aux prophètes tous les sens que comportaient ses paroles; il leur en communiquait un ou plusieurs, mais non pas tous. C'est pourquoi les commentateurs peuvent expliquer diversement une prophétie, sans que les prophètes aient perçu ces divers sens, mais le Saint-Esprit les a prévus et voulus. *Serm.*, XIX, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 514. Cf. *Serm.*, XX, col. 516. La révélation, faite aux prophètes par le Saint-Esprit, était donc l'illumination divine par laquelle leur intelligence percevait les choses qu'ils devaient proférer extérieurement par leurs paroles. L'Esprit Saint a inspiré à saint Paul l'Épître aux Romains. Le scribe, auquel l'apôtre la dictait, se nommait Tertius, et ce nom n'était peut-être pas sans présage : il indiquait que le notaire était *tertius in operatione. Spiritus quippe Sanctus inspirabat quæ Apostolus dictabat seu proferebat, quæ iste, qui Tertius dicitur, sua manu scribebat. Comment. super Epist. ad Rom.*, l. V, c. XVI, col. 976.

Abélard attribue aux philosophes la même inspiration divine qu'aux prophètes de l'Ancien Testament. C'est par elle qu'ils ont annoncé aux gentils la Trinité que les prophètes prêchaient aux juifs. *Introductio ad theologiam*, l. I, n. 12, col. 998. Les mêmes philosophes ont décrit aussi diligemment que les saints les vertus morales, la justice, la force, etc., *quasi et ipso Spiritu eodem locutos fuisse non ambigant. Theologia christiana*, l. II, col. 1174-1175. Par cette comparaison, Abélard diminue étrangement l'idée de la révélation faite aux prophètes et de l'inspiration des écrivains sacrés. Il diminuait aussi le rôle de la foi, en exaltant celui de la raison.

Pierre Lombard emprunte aux anciens docteurs

et spécialement à Cassiodore les termes par lesquels il affirme que tous les prophètes ont parlé par la révélation du Saint-Esprit, et il appelle David la flûte du Saint-Esprit. *In psalmos*, præf., *P. L.*, t. CXCI, col. 55. En expliquant le ps. XCIV, il dit que l'intelligence du psalmiste, remplie des célestes aliments, *eructat verbum*, et que David, *veluti calamus Spiritus Sancti*, écrit rapidement et sans effort ce qu'il dit. *In ps. XLIV*, col. 437, 438.

Au milieu de ses erreurs sur le canon des Écritures, voir ici col. 272, Hugues de Saint-Victor introduit une distinction féconde que saint Thomas d'Aquin adoptera sous une autre forme. Il appelle prophètes « de grâce » ceux à qui Dieu *per internam inspirationem dabat notitiam rerum, quam nec natura nec disciplina habere poterat, sed sola gratia, sicut David et Daniel et Job.* Leurs livres, bien qu'ils contiennent des prophéties, sont cependant rangés parmi les hagiographes. Il les distingue ainsi des prophètes « de mission et d'élection », qui étaient les prophètes proprement dits. *De Scripturis et scriptoribus*, c. XII, *P. L.*, t. CLXXV, col. 19; *De sacramentis*, l. I, prol., c. VII, t. CLXXVI, col. 43. L'inspiration des hagiographes diffère donc de la révélation, faite aux prophètes de mission et d'office.

A cette époque, les commentateurs des Livres saints demeurent fidèles à la doctrine de la révélation et de la dictée. Voir Rupert de Deutz, *In Abdiam, P. L.*, t. CXLVIII, col. 377-379; Hervé de Bourgdieu, *In Isaiam*, l. I, *P. L.*, t. CLXXX; col. 18; Richard de Saint-Victor, *In Apoc.*, l. I, c. I, *P. L.*, t. CXCVI, col. 686-688.

2° *Les théologiens scolastiques.* — Alexandre de Halès prouve que l'Écriture vient de Dieu, comme les autres sciences, mais non de la même manière, car elle contient le vrai et le bien, qui proviennent du Saint-Esprit. *Sum. theol.*, I^a, q. I, m. II. De plus, quant à la manière de connaître le vrai et le bien, elle est plus certaine que les autres sciences, puisque son contenu est connu par inspiration, par le témoignage de l'Esprit et par goût. *Ibid.*, m. IV, a. 2. Or, la manière d'enseigner du Saint-Esprit a été multiple et différente, a. 3.

Guillaume d'Auvergne attribue à la révélation divine les connaissances prophétiques. *De anima*, part. VII. Cette révélation s'est faite par des irradiations de l'Esprit. *De universo*, part. I, c. XLVI. Ces irradiations se sont produites durant l'extase; elles ont été faites dans l'esprit des prophètes et leur ont rendu présentes les choses sublimes, cachées et spirituelles. La clarté prophétique est une vision bien plus sublime et plus noble que les connaissances et les sciences philosophiques. C'est une irradiation de la lumière divine, ou une illumination, ou même une révélation des choses cachées et secrètes, qui ne peuvent être connues ni par l'intelligence ni par les sens de l'homme. *De anima*, part. XXXI. Guillaume définit ensuite l'extase qui exalte la puissance de connaître, part. CXXII, et il la distingue du ravissement, part. XXXIV.

Albert le Grand distingue la science théologique de toutes les autres sciences humaines. Celles-ci sont des sciences acquises, la science divine vient de la révélation. Elle ne provient donc pas de Dieu de la même manière que les autres, puisque Dieu l'a révélée, et il l'a révélée, non pas comme la philosophie, qui a été révélée par la lumière générale de la raison, mais par la lumière surnaturelle, puisque l'Écriture a été inspirée par le Saint-Esprit, par le moyen d'une lumière surnaturelle, qui découle de cet Esprit, comme du premier principe. *Sum. theol.*, I^a, tr. I, q. IV. Cf. *In IV Sent.*, l. I, dist. II, a. 5. Tout ce que contient l'Écriture n'a pas été révélé au sens propre du mot, ainsi l'histoire, les paraboles, la morale et tout ce qu'on peut connaître de Dieu par la raison. *Sum. theol.*, I^a, tr. I, q. V, m. III. Albert expose ensuite les différents modes de révélation : par l'intermédiaire des anges, ou en figures et en imaginations. Mais le Saint-Esprit a parlé à David par lui-même. Comment? *Cordi ejus infundens sincerissimam veritatem, et ipsum movens ad ea eloquendum in exaltatione oris et operis, quæ interius inspirabat... Aperte ei loquebatur Spiritus et sine nubilo figurarum.* Dans le prologue de son commentaire sur l'Évangile de saint Jean, il distingue les visions corporelles ou sensibles, les visions dans l'imagination et les simples visions intellectuelles et il déclare que l'apôtre bien-aimé a joui de toutes ces sortes de vision. Le Saint-Esprit mouvait David, qui était mû. *In psalmos*, præf. David est donc le plus grand des prophètes quant au mode de son inspiration : *Audiebat enim quid loquebatur in eo Dominus Deus; aliis autem loquebatur per visiones et angelos et ænigmata. In IV Sent.*, l. I, dist. II, a. 23. David a décrit le mode propre de son inspiration dans le ps. XLIV : la parole qu'il chante ne vient pas de lui, mais de Dieu; il est mû lui-même par le Saint-Esprit, et il ne rencontre point d'obstacle. Bien plus, sa langue est le calame du scribe, calame qui ne fait rien de lui-même, car elle est mue par le Saint-Esprit. Cette façon d'écrire est l'illumination du cœur, qui fait comprendre ce qui est dit. Cette illumination est subite, et la prophétie n'impose pas d'effort au psalmiste ni de pensée personnelle; c'est une irradiation divine. *In ps. XLIV.*

Pas plus que ses devanciers, saint Thomas d'Aquin n'a traité *ex professo* de l'inspiration de l'Écriture. Il en a parlé en passant, à l'occasion d'autres questions théologiques. Il a notamment résumé, à plusieurs reprises, les données traditionnelles sur le rôle respectif de Dieu et de l'homme dans la rédaction des Livres saints par cette formule lapidaire, que l'on trouve fréquemment citée : *Deus est auctor principalis Scripturæ, homo autem instrumentum.* Mais il n'en a déduit aucune théorie sur la nature de l'inspiration scripturaire. Il a longuement étudié la prophétie en paroles et en actes symboliques, et il a exposé son essence, ses causes, la manière dont se produit la connaissance prophétique et les diverses sortes de prophéties. *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. CLXXI-CLXXIV. Tout l'enseignement traditionnel y est condensé, expliqué, précisé et développé à la manière propre au docteur angélique. Il y est question des diverses sortes de visions : imaginatives, intellectuelles et spirituelles, et de l'extase, que saint Thomas attribue aux prophètes de l'Ancien Testament. Or, au sujet du mode de connaissance prophétique, saint Thomas aborde ce que nous appelons aujourd'hui la psychologie du prophète.

Comme son maître Albert le Grand, il distingue l'inspiration, de la révélation. Voulant prouver que la prophétie consiste premièrement et principalement dans la connaissance, il se pose cette objection : *Sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eo quod importet motionem quamdam. Sed prophetia dicitur esse* inspiratio *vel* revelatio, *secundum Cassiodorum (in Prolog. super Psalt., cap. I). Ergo videtur quod prophetia non magis pertineat ad intellectum quam ad affectum.* Il y répond : *In prophetia requiritur quod intentio mentis elevetur ad percipienda divina... Hæc autem elevatio intentionis fit Spiritu Sancto movente.... Postquam autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina... Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem, revelatio autem quantum ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia, et per ipsam removetur obscuritatis et ignorantiæ velamen... Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. CLXXI, a. 1, ad 4^um^, C'est ainsi qu'est introduite la motion ou le mouvement

du Saint-Esprit dans la notion de l'inspiration : elle n'est qu'une impulsion à écouter la parole de l'Esprit, justifiée par la parole dite à Ézéchiel, II, 1, une élévation de l'intelligence, qui n'est pas encore mise en activité, mais qui sera élevée, fortifiée, agrandie. De la sorte, son attention étant éveillée, elle comprendra mieux les vérités divines qui lui seront proposées, mais elle ne le pourra sans une certaine lumière. Sous ce rapport, bien que l'inspiration diffère de la révélation, elle rentre cependant dans le genre de la révélation. Elle est une touche de Dieu. Or, lorsque Dieu agit sur une créature raisonnable, il s'adresse à son intelligence, et toute action de Dieu sur l'intelligence donne à celle-ci des clartés. Aucune révélation proprement dite ne s'en suit peut-être; l'objet qui se présente à l'intelligence lui est au moins plus clairement manifesté, et cela appartient encore au genre de la révélation.

Saint Thomas établit la distinction entre révélation et inspiration, même dans le prophète. Se demandant si le prophète discerne toujours ce qu'il dit par son esprit propre et ce qu'il dit par l'esprit de prophétie, il répond que l'intelligence du prophète peut être instruite par Dieu de deux façons; ou par une révélation expresse, ou par un certain instinct très occulte, que les intelligences humaines subissent sans le savoir, selon le mot de saint Augustin. Dans le cas de la révélation expresse, l'homme ne peut douter ni que c'est Dieu qui lui parle ni que ce qu'il dit est vrai. Mais dans le cas de l'*instinctus*, ou de l'inclination secrète venue du dehors, l'homme reçoit de Dieu une connaissance vraie, sans qu'il sache qu'elle lui vient de Dieu, et sans que l'objet connu ait reçu une sorte d'évidence ou de crédibilité divine. Cela se produit dans le cas de la simple inspiration. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXI, a. 5.

Dans l'acte même de la connaissance, il y a une différence entre la révélation et l'inspiration. La connaissance dans l'intelligence humaine comporte deux choses : l'*acceptio seu repræsentatio rerum* et le *judicium de rebus repræsentatis*. Dans la prophétie, le *judicium de acceptis* est le principal, *quia judicium est completivum cognitionis*. En effet, l'homme qui a reçu la révélation, soit par l'impression d'espèces fournies par des formes extérieures et sensibles, soit par des espèces intelligibles, imprimées parfois directement par Dieu, n'est prophète que si son intelligence est éclairée pour juger de la vérité des choses représentées. Or, pour porter ce jugement, l'intelligence du prophète agit sous l'influence de la lumière divine. Il en résulte donc que la révélation prophétique se fait parfois par cette seule influence, tandis que d'autres fois elle a lieu *per species de novo impressas vel aliter ordinatas*. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CLXXIII, a. 2; *De veritate*, q. XII, a. 7; *De potentia*, q. IV, a. 2, ad 27um; *Contra gentes*, l. II, c. CLIV. Or, à ce point de vue, les prophètes proprement dits se distinguent des simples hagiographes,et saint Thomas explique la manière différente, dont les uns et les autres reçoivent la lumière surnaturelle.

Quandoque igitur in prophetis non est aliqua supernaturalis acceptio, sed judicium tantum supernaturale, et sic solus intellectus illustratur sine aliqua imaginaria visione. Et talis forte fuit inspiratus Salomon, in quantum de moribus hominum et naturis rerum, quæ naturaliter accepimus, divino instinctu ceteris certius indicavit. Specialiter prophetæ nuncupantur, qui secundum imaginarias visiones prophetiam habuerunt.... Hagiographi autem dicuntur, qui supernaturaliter solum visiones intellectuales habuerunt, sive quantum ad judicium tantum, sive quantum ad judicium et acceptionem simul. De veritate, q. XII, a. 12, ad 10um. C'est sous une autre forme, la distinction que Hugues de Saint-Victor avait faite entre les prophètes « de mission » et les prophètes « de grâce ».

Dans la *Somme théologique*, saint Thomas emprunte à saint Jérôme, *In IV Reg.*, prol., la distinction entre prophètes et hagiographes. Les prophètes, Isaïe, Jérémie et les autres, ont eu des visions dans leur imagination et leur intelligence; les hagiographes, *sicut ex inspiratione Spiritus Sancti scribentes (sicut Job, David, Salomon et hujusmodi)*, n'ont eu que des visions intellectuelles. Les premiers sont donc plus proprement des prophètes que les seconds. Pour résoudre cette objection (la 3e de la q. CLXXIV, a. 2, de la IIª-IIæ), le saint docteur explique la distinction entre les prophètes et les hagiographes. Les premiers reçoivent parfois la connaissance d'une vérité surnaturelle par une vision, produite dans leur imagination ou dans leur intelligence. Parfois, la lumière intellectuelle est donnée à l'un d'eux, non pour connaître des vérités surnaturelles, mais pour juger de vérités rationelles selon la certitude de la vérité divine. Les prophètes d'office ont eu des visions qui leur faisaient connaître des vérités surnaturelles. *Unde ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum :* Hæc dicit Dominus, *quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt; quorum plures loquebantur frequentius de his quæ humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen luminis divini. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXIV, a. 2, ad 3um.

En d'autres termes, l'*acceptio rerum*, ou la révélation, qui n'a pas toujours lieu, même pour les prophètes d'office ou prophètes proprement dits, qui ne se rencontre pas d'ordinaire chez les hagiographes, n'est pas de l'essence de l'inspiration. Pour être inspirés, il suffit aux prophètes eux-mêmes d'avoir reçu dans leur intelligence la lumière divine pour juger de la vérité divine des choses qu'ils avaient vues, et aux simples hagiographes d'écrire des vérités rationnelles, à l'aide de la lumière divine, de telle sorte que leur intelligence soit éclairée par Dieu pour les écrire, Cependant l'inspiration rentre dans le genre de la prophétie, mais elle est seulement *quiddam imperfectum in genere prophetiæ*. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXI, a. 5. Cf. Holzhey, *op. cit.*, p. 89-93; J. Lagrange, *Inspiration des Livres saints*, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 206-210; cf. *ibid.*, p. 499-505; C. Chauvin, *L'inspiration des divines Écritures*, Paris, s. d. (1896), p. 25-39. M. Chauvin a justement interprété saint Thomas; mais le P. Lagrange et l'interprétation « thomiste » moderne s'éloignent de l'ange de l'école, quand ils excluent la révélation de la notion d'inspiration ou bien n'en font qu'un antécédent de celle-ci. D'après le docteur angélique, en effet, l'*acceptio rerum*, qui est le propre de la prophétie strictement dite, peut être accordée même aux hagiographes, puisque des visions intellectuelles leur sont données *quantum ad judicium et acceptionem simul*.

Pour Duns Scot, les prophètes qui avaient connu par révélation divine les choses qu'ils annonçaient, ne pouvaient douter de leur certitude ni ne pas leur donner leur assentiment. Leur certitude toutefois n'avait pas l'évidence de la chose, qui serait en contradiction avec la foi. Elle était néanmoins ferme autant que la certitude de la science, produite par les principes connus ou l'évidence des termes, quoiqu'elle provînt d'ailleurs. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, n. 17.

Henri de Gand distingue, dans les œuvres d'art, l'artiste, qui dirige l'œuvre, et l'ouvrier, qui applique les règles tracées par l'artiste. Celui-ci assurément est l'auteur du chef-d'œuvre. Il en est de même dans toutes les sciences : le créateur de chacune d'elles en

est l'auteur principal, et non celui qui la décrit. Or Dieu seul connaît par lui-même la science surnaturelle et aucune créature ne peut y atteindre par elle-même, mais seulement par l'inspiration divine. C'est donc par les raisons que Dieu leur avait inspirées que les prophètes et les apôtres ont écrit et ont pu écrire la science surnaturelle. Comme ils ont parfaitement compris la sagesse qu'ils avaient contemplée, ils ne sont pas seulement des organes ou des canaux, par où les paroles de cette science ont passé, ils doivent plutôt être dits les auteurs, quoique secondaires, des écrits où ils ont fait passer le trésor d'art qui leur avait été infusé. La vérité de cette science acquise par l'inspiration de l'autorité divine ne dépend pas seulement de ce que ceux qui l'ont écrite par inspiration ont compris la pensée qu'ils écrivaient; elle dépend aussi de la qualité et de la forme de leurs paroles, puisque la prophétie n'est pas écrite en des termes et un mode de locution autres que ceux dont usent les hommes en parlant et autres que ceux en quoi les ouvrages séculiers sont composés.. Et véritablement la parole des prophètes était ou bien celle qu'ils avaient entendue ou bien celle que le Saint-Esprit, qui parlait en eux, voulait leur faire exprimer. De même qu'ils ne pouvaient toujours avoir l'Esprit ni prophétiser l'avenir, les prophètes ne pouvaient pas enseigner ce qu'ils voulaient, mais ils enseignaient ce qu'ils avaient appris du Saint-Esprit, en sorte que, en cela, l'homme peut être dit l'auteur secondaire et ministériel. De ce que Dieu est l'auteur principal de l'Écriture, celle-ci peut être dite de la Trinité entière ou de chacune des trois personnes, mais par appropriation, à des titres différents. *Summa*, a. 9, q. II.

Selon saint Bonaventure, l'Écriture sainte a la plus haute autorité, parce que *non per humanam investigationem est tradita, sed per revelationem divinam.* Le Saint-Esprit est son auteur très parfait. *Breviloquium*, prœm., § 6. Or il a illuminé diversement les prophètes et ceux qui ont écrit l'Écriture, en faisant des révélations à leurs cœurs. *Ibid.*, § 5. La sainte Écriture ne procède pas par raisonnements, définitions et divisions, comme les autres sciences, mais, comme elle procède de la lumière surnaturelle, elle enseigne des vérités supérieures aux choses de ce monde. Le prophète n'accepte pas ce qu'il prédit, *propter se, sed propter veritatem ipsum illuminantem et erudientem. Prophetia non requirit rationem motivi in prophetatis, sed totam rationem suæ cognitionis sumit ab inspirante. In IV Sent.*, l. II, dist. XXIV, a. 1, q. II, ad 5^{um}. Saint Bonaventure distinguait deux sortes de prophéties : le *soliloquium*, qui se produit, comme en David, sans aucune aide extérieure donnée aux prophètes, mais par l'instinct de l'Esprit Saint seul, et le *signiloquium*, qui se fait par un signe : paroles, actes, songes ou visions. *In Psalterium*, præf.

Les écrivains sacrés n'étaient pas hors d'eux-mêmes, comme l'ont prétendu quelques hérétiques anciens. L'Esprit Saint ne rend pas déments ceux qu'il inspire; ceux-ci ont donc parfaitement compris ce qu'ils ont écrit, quoique, comme l'a dit saint Augustin, tous ne l'ont pas compris au degré suprême que Moïse a atteint. *Ibid.*, a. 13, q. IX.

Comme la vérité de l'Écriture dépend de sa divine inspiration, on a donc bien dit, au jugement de Gilles de Rome, que Dieu, créateur de toutes choses, est la cause efficiente principale de toute l'Écriture inspirée. *In IV Sent.*, l. I, prol.

Les docteurs du XIV^{e} siècle n'ont pas sur l'inspiration une doctrine différente de ceux du XIII^{e}. Nicolas de Lyre, qui fut un exégète, voit l'excellence de l'Écriture en ce qu'elle n'est pas l'œuvre de l'investigation humaine. Les prophètes et les apôtres qui nous l'ont transmise, l'ont reçue par révélation divine. Le Saint-Esprit, qui l'a révélée, nous a fait connaître toutes les vérités nécessaires au salut. Les prophètes n'ont pas vu l'essence de Dieu, ils ont lu seulement dans le livre de la prescience divine. Ils voyaient la vérité, qui dérivait de Dieu en eux par révélation, par des espèces divinement imprimées dans leurs intelligences et par la lumière prophétique. *Postillæ.* Prol. I, *De commendatione sacræ Scripturæ in generali.*

Non seulement David est prophète, il est encore le plus grand des prophètes. Nicolas de Lyre part de là, pour exposer quelle est la cause efficiente du psautier et la nature de la prophétie. Quant à la cause efficiente, il en distingue une principale et l'autre instrumentale. *Principalis est ipse Deus revelans mysteria in hoc libro descripta. Instrumentalis autem est ipse David* (l'auteur de la plupart des psaumes), *cui, secundum Augustinum, omnia contenta in hoc libro fuerunt revelata et ab eo descripta.* David fut prophète. *Ad actum enim prophetandi concurrit Deus mentem prophetæ tangens seu elevans ad supernaturalem cognitionem, et mens prophetæ hoc modo tacta seu illuminata; oportet enim quod simul sint movens actu et res mota.* Afin de prouver que David est le plus grand des prophètes, Nicolas de Lyre traite de la révélation prophétique, des degrés de la prophétie et des manières différentes dont l'Esprit Saint touche l'intelligence des prophètes. La prophétie, connaissance des choses cachées, quel que soit son objet, naturellement connaissable ou non, se fait par l'inspiration du Saint-Esprit. Mais la connaissance intellective est nécessaire pour constituer la prophétie proprement dite. A son défaut, il ne peut y avoir prophétie qu'au sens large du mot; ce qui se produit de trois façons : quand une vision, une parole ou une action symbolique n'ont lieu que par l'instinct du Saint-Esprit. Les degrés de la véritable prophétie ne s'établissent donc que par les degrés de l'intelligence de la chose prophétisée. Le premier a lieu quand à une vision se joint l'intelligence de son objet. Le second consiste dans l'audition d'une parole, car les mots sont des signes de la vérité plus importants que les figures vues en vision. Le troisième degré comporte l'apparition de la personne qui parle, et cette personne peut être un saint, un ange ou une figure représentant Dieu lui-même. Enfin ces apparitions peuvent avoir lieu durant le sommeil ou à l'état de veille. Or ces dernières visions à l'état de veille sont plus excellentes, parce qu'une illumination de l'intelligence plus grande que durant le sommeil est nécessaire pour écarter les distractions qu'apporterait la vue des choses sensibles. C'est pourquoi le ravissement est alors nécessaire. Mais le quatrième degré, supérieur aux précédents, est celui de la prophétie faite par révélation divine, et c'est celui auquel David a été élevé. Son intelligence a été divinement illuminée de façon à saisir les vérités intelligibles sans aucun signe possible. Quant au tact du Saint-Esprit sur l'intelligence du prophète; il porte sur le passé, le présent ou l'avenir, distincts les uns des autres, ou sur le présent et l'avenir simultanément, ou sur le présent, le passé et l'avenir en même temps. L'Esprit Saint, en effet, agit sur les intelligences humaines comme il veut, et par conséquent des diverses manières signalées précédemment, et d'autres manières encore. Toutefois, les contacts les plus parfaits sont ceux qui font connaître des vérités plus éloignées des choses sensibles.

Cela étant, le prophète David n'a pas surpassé les prophètes du Nouveau Testament, c'est-à-dire les apôtres, qui ont reçu, sur les secrets divins, des lumières supérieures aux siennes et la grâce du Saint-Esprit dans une plénitude plus grande. Il n'est pas non plus le plus grand prophète de l'Ancien Testament, puisque, d'après saint Thomas, Moïse est le premier

lui qui, en cette vie, a vu l'essence divine. Mais, si les degrés de la prophétie dépendent de la clarté reçue, David, sous ce rapport, a été supérieur même à Moïse, puisqu'il a annoncé plus clairement un plus grand nombre de mystères du Christ. Du reste, la vision de Dieu, qui exclut l'acte de prophétiser, n'est pas une prophétie, et ainsi Moïse n'est pas supérieur à David, car il a reçu le rayon de la lumière divine sans signes sensibles, tandis que Moïse ne l'a pas reçu aussi souvent ni si communément. *Super Psalterium*, præf.

Le Saint-Esprit a été aussi l'agent principal du ps. XLIV, lui qui remplissait de sa plénitude le cœur du prophète qui chanta ce cantique. Il était ce scribe rapide, qui, pour enseigner, n'a besoin d'aucun intervalle de temps. *In ps. XLIV*. Les livres sapientiaux ont eu aussi une double cause efficiente : l'une, principale, qui est Dieu révélant la sagesse contenue dans ces livres, l'autre, instrumentale, Salomon lui-même, qui eut cette sagesse divinement infuse et l'écrivit, sous la dictée du Saint-Esprit, dans les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique. *Super libros Salomonis*, præf.

Nicolas de Lyre insinue seulement l'inspiration des évangélistes, quand il dit que saint Matthieu fut le premier, qui fut donné par Dieu pour écrire l'Évangile en vue de l'instruction de tous les fidèles. *Expositio in I^um^ prologum Matthæi evangelistæ*. Il affirme celle de saint Paul en ces termes : *Licet Paulus fuit scriptor hujus doctrinæ..., hoc tamen fuit ministerialiter; Christus autem principaliter*. Le Christ la lui révélait et la lui dictait; Paul aurait donc à dire du Christ ce que Baruch disait de Jérémie : *Ex ore suo loquebatur ad me quasi legens in libro, distincte et aperte mihi revelando, et ego scribebam secundum ejus revelationem in volumine atramento. In Epist. beati Pauli*, prœm. L'Apocalypse est un livre prophétique comme ceux de l'Ancien Testament. *In Apoc.*, præf.

Selon l'enseignement de Durand de Saint-Pourçain, Dieu nous a révélé sur lui-même, dans la sainte Écriture, beaucoup de choses que nous n'aurions pas pu connaître par la raison, et aussi d'autres vérités qui nous portent à faire notre salut. La première excellence de l'Écriture, qui lui fait surpasser toutes les autres sciences, en hauteur, en dignité et en autorité, vient de son origine, puisqu'elle a été inspirée immédiatement par Dieu; elle est une vraie émanation de la clarté de Dieu. *In IV Sent.*, præf.

Gilles de Rome déclare que, quoique toute vérité vienne de Dieu, *specialiter tamen veritas tradita in Scriptura sacra dicitur esse a Deo sive a Spiritu Sancto, quia hujus veritatem non possumus investigare per naturalem causam, sed oportet ut habeamus eam per divinam inspirationem ... Ideo bene dictum est, quod totius Scripturæ sacræ, quæ divinæ inspirationi innititur, Deus creator omnium est causa efficiens principalis. In IV Sent.*, l. I, prol.

Richard Fitzralph, archevêque d'Armagh, dit que dans tout écrit, il faut rechercher le sens de l'auteur. C'est pourquoi, dans l'Écriture, il recherche le sens, *quem Scripturæ conditor sive auctor, non dico scriptor, intellegit, quia forte auctor ipse non scripsit, sed alius ab ipso instructus, qui forte non omnia sic intellexit ut auctor sive editor, sicut habes, quod Baruch scripsit ex ore Jeremiæ omnes sermones Domini. Summa de quæstionibus Armenorum*, l. I, 1. Les prophètes qui reproduisent les paroles de Dieu, en disant : *Dominus dixit*, ne sont pas les auteurs de leurs prophéties; ils affirment seulement que Dieu a parlé. C'est Dieu qui en est l'auteur, puisque c'est lui qui affirme et qui compose; le prophète n'est que son notaire pour écrire. *Ibid.*, l. I, 3. Toute l'Écriture prophétique, affirmée par un prophète, est aussi inspirée par le Saint-Esprit et affirmée par lui. Le sens littéral et historique de l'Écriture est donc celui de l'auteur immédiat, mais c'est aussi le sens du prophète, qui ne fut que l'*assertor* ou l'*editor* de l'Écriture, et c'est le même que celui qu'a eu le Saint-Esprit, l'auteur premier de la prophétie. *Ibid.*, l. I, 4.

En passant à la solution des difficultés, qu'on peut soulever contre chacun des livres de l'Écriture, Richard répond à celui qui l'interroge : *Tibi curandum non est quis homo libri cujusquam auctor fuerit, dum tamen constet Deum istius libri esse auctorem, quoniam sic libri auctoritas quam scire satagis claret.* Par suite, il prouve l'inspiration de l'Ancien Testament par le Nouveau et par la foi des juifs, *ibid.*, l. XVIII, 1-6, et celle du Nouveau par la doctrine de l'Église, 8. Les variantes et les fautes des versions de l'Écriture n'empêchent pas de croire à l'infaillibilité et à la vérité de l'Écriture primitive, en vertu de la foi *qua creditur Spiritum Sanctum locutum fuisse per prophetas et per Christi apostolos atque discipulos, qui etiam erant prophetæ. Ibid.*, l. XIX, 19. Richard d'Armagh confond donc encore l'inspiration avec la révélation.

3° *Théologiens et exégètes du XV^e^ siècle.* — Dans son *Epistola ad novos Hebræos*, voulant déterminer quel est le sens littéral de l'Écriture, Pierre d'Ailly, encore simple bachelier, dit que c'est celui que l'auteur avait dans l'esprit. Mais, avec Richard d'Armagh, il distingue d'abord l'auteur ou *conditor* du *scriptor*, en citant l'exemple de Baruch; puis il signale trois significations du mot *auctor*, suivant la manière commune de parler. L'auteur d'un écrit est ou bien son *editor seu compilator*, ou bien son *assertor*, ou bien l'*editor* et l'*assertor* à la fois. Mais la seconde signification, quoique usitée, est très impropre, car il en résulterait que Moïse, les évangélistes et tous les compilateurs des Livres saints, en assurant seulement que les paroles qu'ils rapportent ont été dites, diraient des mensonges, comme si Moïse était l'auteur responsable de la parole du serpent à Ève : *Neque moriemini*. Moïse n'est que l'*assertor* que cette parole a été prononcée. De même, Isaïe, Jérémie, Osée et tous les prophètes, qui rapportent les paroles de Dieu, n'en sont pas les auteurs ni les *assertores* de leurs prophéties; ils assurent seulement que Dieu a prononcé ces paroles. *Talis autem Scripturæ Deus auctor est qui illam asserit et composuit, et propheta non est nisi notarius Dei in scribendo.* Les prophètes ne sont donc pas responsables des mensonges et des erreurs qu'ils rapportent avoir été dits. Toutefois un fidèle doit savoir que toute parole dite par le prophète, en tant que notaire de Dieu, est vraie. *Epistola ad novos Hebræos*, c II, dans L. Salembier, *Une page inédite de l'histoire de la Vulgate*, Amiens, 1890, p. 19-22.

Pierre d'Ailly tient l'autorité de l'Évangile ou de l'Écriture sainte, bien que celle-ci ait été écrite et promulguée par des hommes, non comme humaine, mais comme divine, parce qu'elle a été inspirée par Dieu. Il en dit autant de celle de l'Église chrétienne, qui est divine et non humaine. Toutefois il place celle de l'Écriture au-dessus de celle de l'Église, et bien que toutes les Écritures canoniques aient été révélées par la même autorité infaillible, c'est-à-dire par Dieu, il établit entre elles une différence d'autorité. En effet, quoique l'Ancien et le Nouveau Testament soient *principaliter* du même auteur, Dieu, le Nouveau a cependant chez les catholiques plus d'autorité que l'Ancien, parce que, tout en tenant les deux Testaments d'une foi ferme, l'autorité de l'Ancien est tenue par les catholiques principalement à cause de l'autorité du Nouveau. En outre, entre les Écritures des deux Testaments, les unes ont une plus grande autorité que les autres. *Ibid.*, c. III, p. 31-34.

Traitant ensuite de la canonicité des Livres saints, d'Ailly déclare qu'on ne peut recevoir comme cano-

niques que les Écritures reçues, approuvées et conservées par l'Église catholique, à savoir, tous les livres des deux Testaments. Mais, en raison d'une décrétale du pape Gélase, il se demande si les quatre grands conciles approuvés par l'Église et les opuscules des saints, que l'Église reçoit comme authentiques et approuve, ne doivent pas être joints à l'Écriture. Il répond par cette distinction : l'Église reçoit et approuve les Écritures comme authentiques et comme divines et révélées par l'inspiration divine, tandis qu'elle n'accepte les autres Écritures que comme des œuvres d'invention humaine ; elle accorde plus d'autorité aux premières qu'aux secondes. *Ibid.*, c. IV, p. 41-43. Dans cet écrit de jeunesse, Pierre d'Ailly confondait donc encore l'inspiration de l'Écriture avec la révélation directe faite par Dieu.

Comme son maître, Pierre d'Ailly, Gerson déclare que le sens littéral de l'Écriture est le sens qu'a affirmé son auteur, le Saint-Esprit. *Scriptura sacra in sui primaria expositione habuit homines eruditos non solum humana ratiocinatione vel studio, sed divina revelatione vel inspiratione Spiritus Sancti.* Gerson le prouve par les textes déjà cités du Nouveau Testament. *Contra hæresim de communione laicorum sub utraque specie.* Traitant des vérités qu'il faut croire de nécessité de moyen, il les trouve dans l'Écriture. *Constat autem quod canon Bibliæ lex est Dei per revelationem habita, cujus assertiones litterales innituntur huic unico litterali principio : omne revelatum a Deo est verum, et quod Scriptura sacra divinitus est a Deo revelata, sic quod in omni sua parte est verbum Dei, quod transire non potest.* Seul, le sens littéral de l'Écriture peut fournir un argument : *Est enim sensus litteralis vere et proprie dictus ille, quem Spiritus Sanctus principaliter intendebat. Declaratio veritatum, quæ credendæ sunt de necessitate salutis.* La sixième règle, fixée par Gerson pour déterminer le sens littéral de l'Écriture, prend pour point de départ la révélation qui en fut faite par le Christ et les apôtres. *De sensu litterali sacræ Scripturæ.* L'inspiration est donc, pour lui encore, une révélation divine.

Un juif converti, Paul, devenu évêque de Burgos, déclare aussi qu'il faut interpréter l'Écriture dans le sens littéral, c'est-à-dire dans le sens voulu par son auteur qui est Dieu. Le sens littéral de n'importe quel écrit est le sens que l'auteur a voulu exprimer. *Additio super prol. I et II Lyrani.* Ailleurs, il expose deux prééminences des apôtres sur les prophètes de l'Ancien Testament. La première est que les prophètes n'ont eu le don de prophétie qu'en acte, et non en habitude. Pour chacune de leurs prophéties leurs intelligences avaient besoin d'une nouvelle révélation. Ils n'avaient donc pas l'*habitus* de la pr phétie, car il est de la nature de l'*habitus* d'en pouvoir user quand on veut. Il semble, au contraire, que le don de prophétie fut conféré aux apôtres *habitualiter*. En effet, ils n'avaient pas besoin, en chaque cas particulier, d'une nouvelle effusion du Saint-Esprit, parce que dans l'abondante effusion, du jour de la Pentecôte, ils avaient été instruits d'un seul coup de tout ce qui concernait la doctrine surnaturelle. Ils avaient comme une illumination habituelle *per modum formæ permanentis*, dont ils usaient quand ils voulaient. La seconde prééminence de la prophétie des apôtres sur celle des prophètes de l'Ancien Testament est que le don prophétique de ces derniers ne fut qu'une grâce *gratis data*, tandis que le don prophétique des apôtres fut une grâce *gratum faciens*, ou une grâce qui dérivait toujours de la grâce sanctifiante. On pense, en effet, communément, qu'après avoir été confirmés en grâce, les apôtres ont conservé tous les dons charismatiques, donc le don de prophétie. *Additio 2ª in prologum Lyrani super Psalterium.*

Ludolphe le Chartreux pensait aussi que les apôtres étaient inspirés dans toutes leurs paroles, qui ne procédaient pas de leur génie seulement, mais de la grâce du Saint-Esprit, car l'Esprit du Père parlait en eux, et, de même que des instruments de musique rendent les mélodies que veut celui qui les touche, ainsi le bien que le prédicateur de l'Évangile énonçait, était selon la volonté du Père qui l'inspirait. De la sorte Dieu a donné la dignité de prophète aux apôtres qui parlaient par l'Esprit de Dieu. *Vita Christi*, part. I, c. LII. Les prophéties sont des grâces gratuites, accordées principalement pour l'utilité commune de l'Église et rarement pour l'utilité d'un particulier. Par suite, Dieu a pu nous les donner parfois par des impies et des méchants. *Ibid.*, part. I, c. XL.

Le carme Michel Aiguan admet deux causes efficientes du Psautier : l'une principale, qui est Dieu lui-même, et l'autre instrumentale, qui fut David ou les autres psalmistes. Or David est le plus excellent des prophètes, parce que sa prophétie lui fut révélée par Dieu de la manière la plus excellente. Les prophètes ont reçu la révélation de cinq manières différentes : par des actes, par des paroles, par vision, en songe et par la seule inspiration du Saint-Esprit, sans aucun moyen extérieur d'acte, de parole, de vision ou de songe. L'exégète donne des exemples de ces cinq modes de révélation. Dans le cinquième mode, le Saint-Esprit lui-même illumine le cœur et révèle les choses obscures. C'est de cette manière que le psautier a été révélé à David, à savoir par l'instinct de l'Esprit Saint, sans aucun aide extérieur. *Comment. in psalmos Davidicos*, prolog. Au sujet du ps. XLIV, le commentateur dit que le cœur du prophète, rempli de l'esprit prophétique, a prononcé ce discours que le Saint-Esprit lui avait appris intérieurement. L'Esprit est donc la cause efficiente principale de ce psaume. Or, de même que le calame est l'instrument du scribe et est mû par sa main, ainsi la langue des prophètes était un instrument mû par le Saint-Esprit. Celui-ci est donc le scribe, et le prophète son instrument. Et ce scribe écrit rapidement, parce que, pour écrire dans le cœur de quelqu'un, c'est-à-dire pour l'instruire, le Saint-Esprit n'a pas besoin de temps, mais il illumine rapidement et subitement les intelligences qu'il touche. *In ps. XLIV.*

L'exégète théologien, Alphonse Tostat, parle fréquemment de l'inspiration de l'Écriture et il a exposé en divers passages de ses commentaires, une doctrine complète du sujet. Toutes les Écritures des deux Testaments sont de Dieu. *In Matth.* Elles sont l'œuvre des prophètes, même celles du Nouveau Testament, parce que les évangélistes et les apôtres, en recevant l'Esprit Saint, ont reçu le don de prophétie. *In I Reg.*, c. XVIII, q. XXVI. Elles ont donc toutes la même certitude et la même vérité. *In lib. Regum*, præf., q. VII. Le livre des Juges, bien que n'étant qu'un livre historique, doit être mis au nombre des Écritures, parce qu'il a été écrit par un prophète *In lib. Jud.*, præf., q. II. Or, les prophètes ont dit ce que l'Esprit leur dictait. *In Matth.* Le Saint-Esprit seul aurait pu ajouter quelque chose aux Livres saints, qui ont été écrits sous sa dictée. *In prol. I S. Hieronymi circa Evangelium Matthæi*, q. VII. Toute l'autorité des Livres saints provient de ce que nous croyons fermement que leurs auteurs n'ont rien écrit de leur propre génie ; ils ont écrit seulement ce que le Saint-Esprit leur dictait ; ils ont été inspirés par Dieu pour écrire tout ce qu'ils ont écrit. Toute l'Écriture, que saint Pierre nomme prophétique, a donc été écrite par révélation du Saint-Esprit, c'est-à-dire par un concours spécial qu'il a eu avec chaque écrivain pour qu'il ne puisse errer. *In Matth.*, præf., q. II. Dieu est donc le seul auteur de l'Écriture ; lui-même, en effet, a révélé tout ce qu'elle

contient, et quoique des hommes l'aient écrite, comme ils ne l'ont pas fait de leur génie propre ni selon leur opinion, mais sous la dictée du Saint-Esprit, aucun homme ne peut être dit l'auteur de l'Écriture. Si la lumière intellectuelle des hommes est petite et déficiente, l'Écriture a été donnée par la lumière increée, qui a illuminé ceux qui l'écrivaient. *Ibid.*, q. v.

Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament diffèrent-ils d'autorité? Non, car ils ont le même auteur, qui est Dieu, ils ont tous été composés d'après la même lumière surnaturelle par révélation divine. Le Nouveau Testament l'emporte cependant sur l'Ancien, parce que son auteur immédiat a été le Christ-Dieu, parce que les apôtres, ses ministres, surpassaient les prophètes de l'Ancien Testament dans le don de prophétie, Dieu étant plus prompt à l'accorder aux apôtres, et parce que les choses révélées par eux sont supérieures à celles qu'annonçaient les anciens prophètes. *Ibid.*, q. vi.

L'Église ne reçoit au canon biblique que quatre Évangiles, parce que les auteurs des autres se sont décidés à écrire de leur seule volonté sans impulsion divine à écrire, et ont écrit sans que le Saint-Esprit les dirige. Les quatre évangélistes ont été poussés à écrire par le Saint-Esprit, qui les dirigeait tandis qu'ils écrivaient. *Ibid.*, q. vi. Tous n'avaient pas vu ce qu'ils racontaient; ils en étaient certains toutefois, parce que le Saint-Esprit les avait poussés à écrire et les dirigeait dans leur travail. *Ibid.*, q. xviii. Les quatre Évangiles ont donc la même autorité, parce que leurs auteurs ont écrit par le Saint-Esprit, qui les dirigeait également. *Ibid.*, q. xxiv. Tout ce qu'ils ont dit, ils l'ont dit sous la dictée du Saint-Esprit. *In Epist. Hieronymi ad Paulinum*, c. vii.

Puisque tous les livres de l'Écriture sont des livres prophétiques, il importait grandement de traiter la question de la nature et des différents modes de la prophétie. Tostat l'a traitée abondamment. Sur la nature de la prophétie, il expose diverses opinions; il se rallie à l'explication de Hugues de Saint-Victor, d'après laquelle un livre est prophétique, qui a été écrit par un prophète ou en style prophétique. *In præf. Hierorymi in lib. Regum enarratio*, q. xx. A proprement parler, le prophète est l'homme qui a reçu de Dieu une révélation et qui a été élevé par une lumière surnaturelle à comprendre quelque chose que les autres ne peuvent comprendre. L'esprit prophétique n'est pas comme un *habitus* scientifique ou moral qui, une fois acquis, persévère et ne peut être perdu, si on le garde diligemment; c'est une lumière qui passe rapidement et par laquelle, tant qu'elle dure, le prophète connaît les choses cachées que Dieu lui révèle alors. Quand cette lumière a passé, le prophète ne connaît pas plus que celui qui n'est pas prophète. *In I Reg.*, c. x, q. v. Cf. *In Num.*, c. xi, q. xxxviii, lxiii, lxiv; *In I Reg.*, c. xvi, q. xxx; *In Matth.*, c. xxii, q. cccxxxv. Or, tous les écrivains sacrés ont eu l'esprit prophétique, et par lui ils savaient tout ce qu'ils écrivaient. Dieu, en effet, mouvait le prophète à comprendre surnaturellement tout ce qu'il ne connaissait pas par ailleurs. Tandis qu'ils écrivaient, Dieu mouvait les écrivains sacrés à savoir ce que par ailleurs ils ne pouvaient savoir parfaitement, et alors ils n'écrivaient que ce que Dieu leur dictait. *In II Par.*, c. ix, q. viii.

Tostat distingue trois modes de la connaissance prophétique : Dieu se manifestait aux prophètes en vision, en songe ou en leur parlant bouche à bouche. Mais l'enseignement de Tostat, où il suit des voies particulières, ne va pas directement à notre sujet, car il n'est question que de la prophétie en général, et non pas de l'inspiration prophétique des écrivains sacrés. Tostat reste donc dans la ligne de ses prédécesseurs, au moins pour l'Ancien Testament, car, nous l'avons vu, au sujet du Nouveau il parle seulement de motion à écrire et de direction du Saint-Esprit dans le travail de rédaction des Évangiles, quoiqu'il tienne encore les évangélistes pour des prophètes.

Denys le Chartreux, exposant l'excellence de l'Écriture sainte au point de vue de son origine, la trouve dans la divine révélation de la sagesse surnaturelle. *In IV Sent.*, prol. Toute l'Écriture canonique, en effet, a été infuse par le Saint-Esprit et n'est pas d'invention humaine. *In Epist. II ad Tim. enarratio*, a. 3, Il en est spécialement ainsi de l'Écriture prophétique. Les prophètes n'avaient pas d'eux-mêmes et de leur liberté propre le pouvoir de prophétiser; ils ne prophétisaient que quand le Saint-Esprit touchait leur cœur. La connaissance certaine des futurs contingents appartient à Dieu seul, et leur annonce dépend de sa libre volonté; les hommes ne peuvent les connaître que par sa révélation. Aussi est-ce après avoir été touchés et illuminés par le Saint-Esprit que les prophètes ont vaticiné. Les docteurs enseignent que la grâce de la prophétie est donnée *actu et non habitu*. Les prophètes ne pouvaient donc vaticiner à leur gré et sur n'importe quel sujet, mais seulement quand le Saint-Esprit les avait éclairés et sur les choses pour lesquelles il leur avait communiqué ses lumières. *In Epist. II Petri enarratio*, a. 2. Cf. *In Ezech. enarratio*, a. 15. L'auteur du livre de Job, quel qu'il soit, était inspiré par l'Esprit Saint, qui lui dictait et lui inspirait ce qu'il devait écrire et nous transmettait par sa voix les actions de Job. *Enarratio in Job*, a. 1. Puisque tous les psaumes ont été écrits par la révélation du Saint-Esprit, Denys regarde comme inutile de rechercher avec curiosité si David les rédigea tous. *In lib. psalm.*, prœm. La langue du psalmiste était le calame du Saint-Esprit, qui fait écrire rapidement ceux qu'il inspire à écrire. Sa grâce ne subit pas de retards. *Expositio ps. xliv*. Les auteurs des Évangiles apocryphes ont dû faire des efforts pour écrire, parce qu'ils n'étaient pas aidés par l'illumination du Saint-Esprit, étant réduits à leurs propres forces; aussi leur labeur n'a pas produit de fruit. L'écrivain, divinement éclairé, lui, écrit promptement et facilement; et plus il est illuminé d'en haut, dirigé et aidé, plus il écrit promptement et facilement. D'où, pour composer les Livres saints, les hommes ont eu besoin d'être divinement éclairés et abondamment pourvus de la lumière de la sagesse. Aussi les quatre évangélistes n'ont pas eu d'efforts à faire, mais ils ont achevé sans retard leur œuvre, l'Esprit divin leur donnant l'abondance des paroles et des faits qu'ils rapportaient. *Elucidatio prologi S. Lucæ*. Denys ne précise pas en quoi consistait cette illumination divine de l'esprit des évangélistes. Dans ses commentaires des livres prophétiques, il traite souvent de la prophétie et de ses modes divers, mais il ne parle que de la prophétie en général, sans faire aucune application directe à la rédaction des livres prophétiques.

Dans son commentaire du psautier, tr. I, c. i, Jacques Perez de Valence reconnaît deux causes de ce livre : l'une, principale, le Saint-Esprit, et l'autre, instrumentale, le psalmiste David. En vue de résoudre la question de savoir si David fut prophète, l'exégète traite longuement de la prophétie et de ses différents modes, tr. II, a. 1, 2. Dans la préface de son commentaire du Cantique, il réfute les raisons que les juifs apportaient pour soutenir que Salomon n'avait pas été éclairé par le Saint-Esprit dans la composition des Proverbes, de l'Ecclésiaste et du Cantique, et il prouve l'inspiration de ces livres. Il mentionne toutefois que quelques catholiques ont soutenu que ces trois livres, quoiqu'ils traitent de choses divines communiquées à Salomon par le Saint-Esprit et soient des écrits inspirés,

n'ont pas été inspirés immédiatement par Dieu, mais que Salomon a été inspiré par David, son père, qui lui remit le plan du temple, reçu de Dieu, et lui apprit aussi tout ce qui est exposé dans ces livres. Mais Perez prouve par des textes sacrés que Salomon a reçu immédiatement de Dieu l'esprit prophétique par l'infusion du Saint-Esprit, qu'il fut prophète et qu'il a parlé prophétiquement des divins mystères. Il conclut que Salomon fut l'auteur instrumental de ces trois livres et le Saint-Esprit l'auteur principal. C'est dans sa jeunesse que Salomon, plus tard dépravé, a été éclairé par le Saint-Esprit et a composé prophétiquement les trois livres, dont il est l'auteur. *In Cantica canticorum*, præf.

4° *Théologiens et controversistes du XVI^e siècle.* — Ainsi donc, jusqu'au début du XVI^e siècle, les théologiens catholiques ont généralement confondu l'inspiration de l'Écriture avec la révélation divine. Il s'agissait toutefois d'une sorte particulière de révélation, qui se produisait dans l'intelligence des écrivains sacrés par l'infusion d'une lumière surnaturelle, capable de leur révéler immédiatement les choses inconnues qu'ils devaient écrire et qui influait sur la rédaction des choses qu'ils connaissaient naturellement. Cette révélation était la vision intellectuelle, dont parlaient les scolastiques.

La Renaissance et la Réforme n'eurent pas une influence directe sur l'enseignement théologique relativement à la nature de l'inspiration. Au début du XVI^e siècle, la scolastique dominait dans les écoles. Quelques humanistes versèrent dans l'étude de la Cabale. Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Reuchlin et Paracelse, qui se complaisaient dans la recherche des sens mystiques de l'Écriture, n'étaient pas portés à diminuer l'influence de l'Esprit inspirateur sur l'intelligence des écrivains sacrés. Les premiers réformateurs n'ont pas nié l'inspiration de l'Écriture, qui était, pour eux, la seule règle de la foi. Si la notion en demeura vague et flottante dans l'esprit de Luther et de Zwingle, elle fut plus précise et plus ferme chez Calvin, et plus systématique chez Théodore de Bèze. Voir W. Rohnert, *Die Inspiration der heiligen Schrift und ihre Bestreiter*, Leipzig, 1889, p. 134-211; E. Rabaud, *Histoire de la doctrine de l'inspiration*, Paris, 1883, p. 29-84; P. Dausch, *Schriftinspiration*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 106-118; Holzhey, *Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters*, Munich, 1890, p. 129-136; C. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 202-217. Aussi les premiers controversistes catholiques ne traitèrent pas directement de la nature de l'inspiration, et ils s'occupèrent spécialement de la canonicité et de ses critères. Cochlée, Pighi, Eck, Driedon, Alphonse de Castro, Hosius affirmèrent fortement l'inspiration, sans disserter sur sa notion. Hosius cependant défendait, contre les objections de Brenz, le théologien espagnol Pierre de Soto, qui avait soutenu que l'Écriture avait été révélée par le Saint-Esprit. Avec les catholiques, il reconnaissait que l'Écriture, par un admirable dessein de l'Esprit Saint, avait été écrite afin d'assurer au plus haut degré le salut des hommes, mais il concédait que l'Esprit inspirateur y avait laissé intentionnellement beaucoup de choses obscures et difficiles, en donnant toutefois à l'Église la charge de les expliquer, sans laisser à chacun le droit de les interpréter dans son sens propre. *Confutatio prolegomenon Brentii*, l. III, *De auctoritate Scripturæ sacræ.*

Le cardinal Cajétan, qui avait commenté la théorie de saint Thomas sur la prophétie, a remarqué, au sujet du prologue du troisième Évangile, que saint Luc a écrit son récit, non par révélation immédiate de Dieu, mais conformément à ce qu'il avait appris des apôtres, *divina tamen gratia dirigente et servante ne in aliquo erraret. In h. loc.* Voilà donc l'inspiration de l'évangéliste ramenée à une simple direction et à la préservation de toute erreur. En commentant II Pet., I, 21, il a distingué le prophète de l'écrivain ordinaire, en ce que celui-ci écrit ce qu'il connaît par la seule lumière de son intelligence, tandis que le prophète dit et écrit *ea quæ sibi sub lumine divinæ revelationis apparent, non secundum proprii judicii interpretationem. In h. loc.*

Les théologiens, qui écrivirent après le décret *De canonicis Scripturis*, que le concile de Trente avait porté en 1546, commentèrent ce décret et légitimèrent le droit de l'Église à dresser la liste officielle des Livres saints. Ils distinguaient très nettement l'inspiration génératrice de ces Livres, et la canonicité, simple déclaration de leur inspiration. Au sujet de l'action du Saint-Esprit sur les écrivains sacrés, il se dessina bientôt un double courant, qui dégénéra vite en conflit très aigu.

La distinction, faite par saint Thomas, entre la révélation des vérités ignorées des écrivains sacrés et la simple influence de la lumière surnaturelle pour celles qu'ils connaissaient, fut fortement accentuée par un dominicain, Melchior Cano. Dans son célèbre traité posthume, *De locis theologicis*, édité en 1568, tout en soutenant l'inerrance absolue des écrivains inspirés, il déclarait très expressément que ceux-ci n'avaient pas eu besoin d'une révélation immédiate pour rédiger tous les passages de leurs écrits, mais qu'ils avaient reçu un secours particulier du Saint-Esprit, qui les assistait, les dirigeait et leur suggérait tout ce qu'ils avaient à écrire. L. II, c. XVIII, dans le *Theologiæ cursus completus* de Migne, t. I, col. 168-169. Il admettait toutefois une présence et un secours particulier du Saint-Esprit, qui mettait la plume à la main des hagiographes et les assistait tandis qu'ils écrivaient, col. 170.

Un disciple de Cano, Dominique Bañez, dans son Commentaire de la I^re partie de la *Somme théologique*, publié en 1584, suivit une voie opposée à celle de son maître. Il distingua trois modes d'inspiration de l'Écriture : 1. la révélation, faite par Dieu, des choses que l'écrivain sacré ignorait; 2. une motion spéciale de Dieu, qui inspirait à l'hagiographe d'écrire ce qu'il savait, avec l'assistance du Saint-Esprit pour que l'écrivain n'omît volontairement ou par oubli rien de ce qu'il devait écrire; 3. en plus de ces deux actes, la suggestion et, pour ainsi dire, la dictée de tous les mots. Or, Bañez conclut que, pour les catholiques, il est certain que l'inspiration a eu lieu, en partie de la première manière, par la révélation des mystères de la trinité et de l'incarnation et d'autres encore, et en partie de la seconde manière, par la motion à écrire ce que l'écrivain connaissait et par assistance pour qu'il n'omît rien et ne se trompât en rien. Mais Bañez allait plus loin, il conclut que le Saint-Esprit n'a pas seulement inspiré les choses contenues dans l'Écriture, il a aussi dicté et suggéré tous les mots de l'écrit inspiré. Si l'écrivain était resté libre de choisir les termes de son exposition, il aurait pu se tromper en interprétant la révélation qu'il avait reçue et par suite il pourrait y avoir des erreurs dans l'Écriture. Toutefois, en dictant et en suggérant ainsi les mots de l'Écriture, le Saint-Esprit s'est conformé aux dispositions intellectuelles de l'écrivain sacré et au milieu historique de son temps. Bañez expliquait ainsi les particularités du style de chaque écrivain sacré et les connaissances naturelles qu'il avait conformes à la science de son temps. *Scholastica comment. in Iam partem*, etc., q. I, a. 8, Rome, 1584, p. 61 sq.

Cette opinion de Bañez fut adoptée par l'école thomiste qui, en cela, est justement appelée *banné-zienne*. Elle n'était pas toutefois commune au XVI^e siè-

cle. L'évêque de Bois-le-Duc, Sonnius, qui avait assisté au concile de Trente, se contentait de revendiquer la révélation intérieure ou même la direction et la coopération du Saint-Esprit dans la rédaction des Livres saints. Dieu a parlé par son Esprit même, parfois de bouche à bouche, parfois *intrinsecus, revelans intus mysteria*, ou par personnes interposées. Cependant les apôtres et les évangélistes semblent avoir écrit la vie de Jésus et l'histoire apostolique d'après leur propre génie, racontant comme des historiographes ce qu'ils avaient vu et entendu. Dieu s'est servi de leur esprit, de leur prudence et de leur industrie. Les évangélistes se sont servi de leur mémoire, de leurs lumières naturelles et de leur industrie personnelle. Néanmoins, ce qu'ils ont écrit est la parole de Dieu, même quand ils rapportent des actions humaines. Dieu, en effet, a modéré par son Esprit leurs facultés naturelles de telle sorte qu'il les a dirigés et éclairés, partie en leur suggérant ce que Jésus avait fait et enseigné, partie en leur apprenant ce qui n'avait pas encore été révélé, de telle sorte qu'ils n'ont dit que ce que Dieu voulait être dit et annoncé par eux, en coopérant à tous leurs dires et en confirmant ce qu'ils avaient dit. Ce qu'ils ont ainsi exprimé a été révélé par Dieu à deux points de vue : 1. cela fait partie de la révélation que Dieu a voulu donner aux hommes pour leur salut; 2. cela a été intérieurement enseigné et suggéré par le Saint-Esprit. Et Dieu a toujours procédé ainsi dans la révélation qu'il a faite par les prophètes : il n'a rien révélé que par son Esprit Saint, et celui-ci révélait intérieurement aux prophètes ce qu'ils devaient dire et dirigeait intérieurement leur voix, pour qu'ils ne disent que ce que Dieu pensait. *De verbo Dei*, c. II.

Un franciscain espagnol, Didacus Stella, dans son commentaire de saint Luc, admet, au contraire, que l'évangéliste ne s'attribue aucune part dans son œuvre, mais qu'il rapporte tout à Dieu. Dieu lui a abondamment fourni les paroles et les actes du Sauveur. Bien qu'il ait appris de la sainte Vierge et des apôtres beaucoup de faits évangéliques, Luc les a cependant écrits sous la motion et la dictée du Saint-Esprit. Par humilité il a gardé le silence sur cette influence divine et au lieu de dire qu'il avait été dirigé par le Saint-Esprit, il a déclaré qu'il avait appris des hommes ce qu'il écrivait. *In sanctum J. C. secundum Lucam Evangelium enarratio*, præf., t. I, p. 2-6.

Trois jésuites, Grégoire de Valence, François Coster et Maldonat, admirent la dictée des Livres saints par le Saint-Esprit. Le premier ne se contentait pas d'une direction quelconque de l'Esprit inspirateur. Pour que l'Écriture soit infaillible, il faut que cet Esprit ait dicté aux écrivains sacrés ce qu'ils écrivaient. Ceux-ci étaient mûs par l'Esprit plutôt qu'ils n'agissaient eux-mêmes; ils étaient comme une plume entre les mains d'un scribe. Cela ressort de leur facilité à connaître et de leur rapidité à écrire. Quoiqu'ils écrivissent spontanément, ils n'étaient pas laissés à leur libre arbitre, et la volonté du Saint-Esprit était si efficace sur la leur qu'ils écrivaient nécessairement. *Comment. theol.*, l. III, dist. I, q. I, p. VII, q. VIII.

François Coster attribuait la rédaction des deux Testaments à la dictée divine. Dieu n'a pas écrit de sa main la loi et les prophètes, mais il a dicté lui-même ces livres aux prophètes, que le Saint-Esprit inspirait. Cet Esprit n'a pas écrit de ses mains le Nouveau Testament; il l'a rédigé par les mains de ses scribes, les apôtres et les évangélistes, à qui il l'a dicté. Les paroles des écrits apostoliques ont été dictées par le Saint-Esprit, de sorte qu'il n'y ait ni un iota ni un point, qui n'ait son poids et son efficacité. *Enchiridion controversiarum præcipuarum temporis de religione*, (1585), 2e édit., 1596, c. I.

Maldonat dit que les quatre évangélistes ont une autorité aussi grande que le Saint-Esprit, dont, en écrivant, ils n'ont été que les scribes. *In quatuor Evangelia*, præf., c. I. Les écrits des apôtres et des évangélistes n'ont pas besoin d'être recommandés de la personne de leurs auteurs, puisque le même Esprit Saint a parlé par eux tous. Rien de ce qui provient de leur génie, de leur nature, de leur éducation, de leurs études, ne donne à leurs œuvres une plus grande autorité; tout cela leur donne seulement une grâce plus grande de diction, plus de couleur, plus de force pour émouvoir le lecteur. La nature, en effet, sert à la grâce, et la langue des saints, qui est comme le calame de l'Esprit Saint, quoiqu'elle soit mue tout à fait par cet Esprit, fait cependant quelque chose par elle-même, et il importe beaucoup, même à un maître en écriture, d'avoir une bonne plume. Tous les prophètes sont admirables dans leurs écrits; cependant, Isaïe l'emporte sur les autres en sublimité, ingéniosité, véhémence, urbanité. Et à ce point de vue, saint Jean l'emporte sur les autres évangélistes. *In Joa.*, I.

Corneille Jansénius, évêque de Gand, interprète encore de la même manière le début du Ps. XLIV, *Paraphrasis in ps. XLIV*.

Gilbert Génébrard donne la même interprétation, dans ses *Psalmi David*, Paris, 1571. Il dit, d'abord, au sujet du titre du ps. III : Dans les écrits humains, l'écrivain est le même que l'auteur; dans les psaumes, David est l'écrivain, mais l'auteur, c'est l'Esprit Saint, qui illumine David intérieurement et lui révèle les psaumes. Pour que donc, dans les titres des psaumes, la première place soit laissée à l'auteur et que David ne soit indiqué que comme son instrument, ayant été éclairé et enseigné par Dieu, le psaume est intitulé : *Ipsi David*, et non pas : *Ipsius David*. Le psaume a donc été donné ou dicté ou révélé à David par l'Esprit de Dieu. C'est pour la même raison que le premier Évangile n'est pas intitulé : *Evangelium Matthæi*, mais *secundum Matthæum*. Matthieu en est bien l'écrivain, il n'en est pas l'auteur. L'*auctoritas* doit être rapportée au Saint-Esprit, qui a parlé par les prophètes et les apôtres et qui ne leur a pas donné seulement les choses ou la doctrine, mais aussi leur a dicté les mots, en s'accommodant au style et à la manière de dire de chacun d'eux. Les uns ont donc écrit plus efficacement que les autres et en un style différent. Au ps. XLIV, la langue du psalmiste est le calame du Saint-Esprit, lequel est le scribe très rapide et très exercé à écrire. Cette image signifie qu'il fait écrire très rapidement ceux qu'il inspire. Ou bien il se nomme lui-même scribe rapide et habile, parce que les écrivains de ses livres n'en sont pas les auteurs; ils ne sont que des scribes et des notaires et comme des instruments. L'auteur, c'est l'Esprit Saint, qui préside à leur langue et à leur plume.

François Tietelmann, en commentant le ps. XLIV, 2. avait appliqué à tous les prophètes et à tous les écrivains sacrés ce que le psalmiste dit de lui en ce passage. *Non enim fuerunt scribentes ipsi aut loquentes nisi sicut calamus sive stilus in manu scriptoris, id est, nonnisi instrumenta, ipse vero Spiritus Sanctus primarius operator, a quo sicut elocuta aut descripta veritas, sic et auctoritas dictorum scriptorumque procedit. Elucidatio in omnes psalmos*, dédicace. A Douai, Estius admettait l'inspiration verbale. *In II Tim.*, III, 16.

Cependant, le jésuite Alphonse Salmeron, dans son *Commentaire sur la concorde évangélique*, qui ne fut publié qu'après sa mort, avait enseigné que les évangélistes avaient écrit les Évangiles comme des historiographes. Il n'est pas nécessaire de concéder qu'ils aient tous écrit par une révélation nouvelle et manifeste du Saint-Esprit, en dehors de celle que les apôtres

hébraïque et grecque, et notre version manque ainsi d'une infinité de mystères. Il n'est pas vrai que les Pères aient dit de scruter des mystères dans chaque mot et chaque syllabe. Sans doute, des mystères sont cachés en beaucoup de passages de l'Écriture, quoique les passages où il n'y en a pas, aient été inspirés immédiatement par le Saint-Esprit. Tout cela ne prouve rien contre l'assertion de Lessius, qui diffère de celle d'Aétius.

La 3e proposition traite seulement d'un cas possible, et d'un ouvrage pieux et salutaire que le Saint-Esprit approuverait publiquement comme très vrai et très salutaire dans toutes ses parties. Il aurait alors l'autorité de l'Écriture, et celui qui en nierait quelque chose ne serait pas moins hérétique que s'il niait quelque sentence de l'Écriture inspirée. La mention du IIe livre des Macchabées, faite dans la parenthèse, n'empêche pas Lessius de penser que ce livre a été composé par un instinct particulier du Saint-Esprit et avec l'assistance de cet Esprit. Livin de Meyer, *op. cit.*, p. 774-775.

Les thèses et l'Apologie de Lessius, envoyées à Rome par les jésuites de Louvain, furent trouvées orthodoxes par les théologiens de la Société, et Bellarmin en écrivit une défense. Il met les trois propositions concernant l'Écriture parmi les moins importantes de celles qui avaient été extraites des cahiers des jésuites, notamment sur la grâce et la prédestination, et censurées. Les deux premières, dit-il, ont pour but de montrer la différence qui existe entre les écrits des prophètes, qui ont été composés sans labeur, puisque Dieu révélait ce qu'il fallait écrire, et ceux des historiens, surtout du IIe livre des Macchabées, dont l'auteur avouait avoir entrepris un labeur plein de veilles et de sueur. La 3e proposition offusque principalement les censeurs. Cette question n'a pas grande importance, puisqu'il s'agit d'une possibilité, non d'un fait, et Lessius explique sa pensée, en disant qu'un livre ainsi approuvé serait Écriture sainte, non pas simplement, mais quant à l'autorité de vérité infaillible. Ce qu'on ne peut nier, si on ajoute la condition posée, que Dieu lui-même aurait révélé immédiatement à un prophète qu'il n'y avait pas d'erreur dans ce livre, et que cette révélation serait approuvée par l'Église. *In defensionem doctrinæ Lessii*, dans Livin de Meyer, *op. cit.*, Appendix, p. 786. Cf. Kleutgen, dans Schneemann, *op. cit.*, p. 477.

Cependant les théologiens étaient divisés et la discussion sur la grâce et la prédestination régnait partout. Les principaux théologiens des Pays-Bas et plusieurs évêques tenaient la censure des lovanistes comme injuste et abusive. L'archevêque de Malines demanda à Lessius de s'expliquer plus clairement, s'il jugeait que quelque point de sa doctrine avait été mal exposé ou mal compris. Lessius ramena toute la controverse à six chefs, qu'il appela *Antitheses*, dans lesquelles il mettait en opposition sa doctrine et celle des lovanistes. La 6e concerne les propositions sur l'Écriture :

Nos docemus, ut aliquid sit Scriptura sacra, non esse necessarium ut omnia verba aut omnes omnino sententiæ sint auctori positive et immediate inspirata, Spiritu Sancto proponente et formante in ipsius intellectu singula verba et singulas sententias scribendas, sed sufficere ut auctor hagiographus divinitus instructus ad scribendum ea quæ audivit vel aliter novit, habeat infallibilem assistentiam Spiritus Sancti, quæ non permittat eum falli, etiam in iis, quæ cognoscit, relatione, experientia aut ratione naturali : ab hac enim assistentia Spiritus Sancti habet scriptura ut sit infallibilis veritatis. Denique si aliquod opus pium et salutare, humana industria ex divino instinctu compositum, publico testimonio Spiritus Sancti approbaretur tanquam in omnibus suis partibus verissimum, tale opus habiturum auctoritatem æque infallibilem atque Scriptura sacra et recte Scripturam sacram et verbum Dei appellatum iri. Nam ejusdem est auctoritatis epistola a rege dictata et ab eo subscripta. Qui modus et de facto putem eum non inveniri in aliquo Scripturæ canonicæ libro, non tamen impossibilis. Doctores Lovanienses putant hæc esse periculosa et accedere ad hæresim. Kleutgen, dans Schneemann, *op. cit.*, p. 466-467; Livin de Meyer, *op. cit.*, p. 24.

Cependant, le général des jésuites sollicitait Sixte V d'intervenir et d'interposer son autorité pour calmer les discussions. Il lui remit les censures de Louvain et de Douai, l'Apologie de Lessius et le mémoire de Bellarmin. Le pape fit lire ces pièces devant les cardinaux réunis; il lui sembla que les propositions n'énonçaient que ce qu'il pensait lui-même; les cardinaux déclarèrent qu'elles contenaient une saine doctrine et conseillèrent au pape d'adresser au nonce de Cologne un bref, par lequel il lui ordonnerait de se rendre à Louvain et de travailler à apaiser le différend, de concert avec l'archevêque de Malines. Le bref, daté du 13 avril, déclarait que les propositions de Lessius étaient des articles de saine doctrine, et le nonce reprit cette qualification dans le décret du 10 juillet, qui interdisait toute discussion publique et qui évoquait l'affaire au Saint-Siège. Il se rendit à Louvain au début du mois de juin 1588. Le 25 de ce mois, après en avoir conféré avec l'archevêque de Malines, il convoqua en assemblée les docteurs de la faculté, le recteur du collège des jésuites et le P. Lessius. Celui-ci avait demandé un débat contradictoire, qui fut fixé au 6 juillet. Mais, ce jour-là, il fut décidé que la discussion aurait lieu par écrit. Les docteurs de Louvain approuvèrent unanimement une *Justificatio censuræ* ou *Antapologia*, que le nonce fit remettre, le 10 septembre, au recteur des jésuites et à Lessius.

Les docteurs de Louvain ramenèrent les propositions de Lessius sur l'Écriture sainte à ce seul point : « Toutes les expressions et les mots de l'Écriture sainte ont été si peu inspirés par le Saint-Esprit qu'un livre même entier, écrit par l'industrie humaine sans l'assistance du Saint-Esprit, peut devenir un livre sacré, une Écriture sainte, si dans la suite le Saint-Esprit déclare qu'il ne s'y trouve rien de faux. Et nous avons peut-être un exemple de ce genre dans le IIe livre des Macchabées. » *Annales de la Société des soi-disant jésuites*, t. I, p. 292. Cf. Kleutgen, dans Schneemann, *op. cit.*, p. 363.

En comparant la réponse de Lessius à leur censure et celle qu'il ajouta pour répondre aux docteurs de Douai, ils trouvent les propositions tellement modifiées et si différentes qu'elles n'y sont pas reconnaissables et qu'on peut dire qu'elles ont été rétractées au moins pour la plus grande partie. Agir ainsi, ce n'est pas les expliquer c'est plutôt les changer.

Ils s'occupent d'abord et très longuement de la 3e. Elle leur avait paru la plus révoltante par son étrange nouveauté; elle paraît à Lessius, la parenthèse enlevée, tout à fait certaine à moins qu'on n'en fasse une question de mots. Mais elle était générale et pouvait s'entendre de tout auteur, César ou Salluste, et de tout sujet. Lessius ne l'entend que d'un auteur pieux et d'une histoire sacrée. A cet écrivain, il ne refuse pas toute assistance du Saint-Esprit, mais seulement une assistance spéciale, et il n'exige pour le livre d'autre témoignage de l'Esprit divin que la certitude qu'il ne contient aucune erreur. Mais un livre peut très bien ne contenir que la vérité, et cependant sa lecture peut être dangereuse. Ainsi approuvé, le livre ne devient pas Écriture sainte ou n'a pas l'autorité d'Écriture; on lui accorde seulement une autorité aussi infaillible qu'à l'Écriture. Ce n'est pas expliquer la premiere teneur de la proposition; c'est la désavouer

tacitement, en la changeant ouvertement. Or, il ne s'agit pas de l'infaillible vérité, mais de l'autorité et de la dignité de l'Écriture. Une parole humaine, même non mélangée d'erreur ne deviendra jamais parole de Dieu, Dieu ne l'ayant ni dite ni dictée; elle n'aura jamais la même excellence que la parole divine. Ce n'est donc pas une simple question de mots. La comparaison avec les édits des rois ne prouve rien, car il ne s'agit pas d'un livre, approuvé par un roi, mais d'un livre composé par un roi tel que ceux de Salomon. Les conciles généraux pourraient avoir la même autorité que les livres ainsi approuvés. En recevant les quatre premiers comme les quatre Évangiles, saint Grégoire ne leur a pas reconnu la même dignité ni la même excellence. La canonicité d'un livre diffère de son approbation. Les livres historiques, mentionnés dans les Paralipomènes, ne sont pas au canon biblique, parce qu'ils n'étaient pas inspirés. Prétendre qu'il ne faut pas prendre la proposition dans un sens absolu, mais comme une simple hypothèse, ce n'est pas donner une bonne réponse, car, dans l'hypothèse, les livres approuvés n'ont pas la même autorité que les Livres saints. Le IIe livre des Macchabées étant un livre canonique, il faut supprimer la parenthèse; autrement, on pourrait suspecter l'inspiration de tous les deutérocaniques de l'Ancien Testament.

Quant aux deux autres propositions, l'Apologie, adressée à la faculté de Louvain, les disait certaines; l'Apologie, adressée à la faculté de Douai, ne les présente que comme probables. Les écrivains sacrés n'ont pas eu besoin d'une inspiration et d'une révélation nouvelle pour leur rappeler en détail ce qu'ils avaient à écrire, puisqu'ils étaient suffisamment instruits; tels, les apôtres Matthieu et Jean, qui avaient vu et entendu une partie des actions et des paroles de Jésus, rapportées dans leurs Évangiles. Mais l'assistance du Saint-Esprit ne s'est pas bornée à exciter une fois pour toutes leur volonté à écrire, et à diriger simplement leur intelligence pour qu'il ne leur échappât rien de contraire à la vérité. Pour rendre présentes à leur esprit les choses qu'ils savaient, ils ont eu besoin d'une inspiration continuelle et particulière qui les rappelât à leur mémoire. Ils ont fait un choix des paroles et des actes de Jésus, et ils n'ont pas été, pour ce choix, abandonnés à leurs lumières et à leur façon personnelle d'envisager les événements. Leur inspiration a été spéciale et immédiate, même, apparemment du moins, dans leur manière d'écrire. Il n'a pas suffi de leur inspirer la première volonté et la première intention d'écrire, il a fallu que l'Esprit Saint conduisît l'écrivain qui, abandonné, à lui-même, eût pu s'écarter de la vérité. Un auteur profane pourrait, avec l'assistance divine, éviter toute erreur; il ne serait pas inspiré au jugement de saint Paul. Il faut donc rejeter la distinction que Lessius établit entre deux genres d'inspiration. L'inspiration comprend et les choses écrites et l'écrit lui-même.

Elle n'exclut pas le soin de se préparer à écrire, pas plus que la prière et le jeûne. Les écrivains sacrés doivent méditer, réfléchir, étudier; mais le Saint-Esprit doit leur donner l'ordre et la méthode de leurs écrits, il le faisait même pour les prophètes au moment où ils écrivaient. Il guidait ceux-ci dans le choix et l'ordonnance de leurs révélations antérieures. Le Saint-Esprit ne choisit pas un homme capable d'écrire, parce qu'il est capable; il le rend capable. Il lui prescrit l'ordre, la place de chaque partie du discours, le langage lui-même et les paroles appropriées. Mais si Dieu est libéral dans ses dons, il ne les prodigue pas sans nécessité. Il laisse aux prophètes leur talent naturel, quand ils écrivent les révélations secrètes qu'ils avaient reçues; témoin Isaïe et Amos. Le Saint-Esprit se proportionne à la condition des personnes et il fait servir cette différence elle-même aux vues et aux desseins de sa sagesse. L'auteur du IIe livre des Macchabées ne s'excuse pas des erreurs, qu'il aurait commises, mais seulement de son style, proportionné à sa faible capacité. En parlant du travail des évangélistes, saint Ambroise parle de leurs efforts humains, il ne nie pas la grâce particulière que Dieu leur a accordée pour l'exécution de leur travail. Les auteurs des essais, dont parle saint Luc, n'ont pas abouti, faute de la rosée de la grâce.

Les trois propositions de Lessius leur avaient paru se rapprocher de près des erreurs des anoméens et d'Érasme. Instruits par Bellarmin, qui a parlé clairement des anoméens et qui a approuvé leur censure de la 3e proposition, ils maintiennent le rapprochement, bien que Lessius ne reconnaisse pas d'erreur dans l'Écriture ni lapsus de mémoire de la part du Saint-Esprit, parce que les anoméens ont reproché à saint Paul un travail et une application trop humains. En somme l'explication des docteurs de Louvain était une sorte de rétractation. *Annales de la Société des soi-disant jésuites*, t. I, p. 294-306.

Lessius rédigea promptement une *Réponse*, qu'il adressa au nonce apostolique, dès le 17 octobre. Cette *Réponse* fut envoyée à Rome par le nonce avec la *Justification*. Or Lessius y montrait, que l'état de la question n'avait pas été bien posé par les docteurs de Louvain. Ils avaient réuni les trois propositions en une pour que toutes soient rejetées avec celle qui est la moins probable. On ne peut approuver ce procédé et chacune d'elles doit être considérée à part. De plus, on lui fait dire ce qu'il ne dit pas. Aussi reprend-il en détail ses trois propositions, les précise-t-il, avant de répondre aux nouveaux arguments des lovanistes.

Prima propositio. Ut aliquid sit Scriptura sacra, non est necessarium singula ejus verba inspirata esse a Spiritu Sancto, scilicet ea inspiratione qua Spiritus Sanctus singula verba materialia in mente scriptoris formet.

Secunda propositio. Non est necessarium ut singulæ veritates et sententiæ quales sunt: *Lucas est mecum solus, Trophimum reliqui infirmum*, sint immediate a Spiritu Sancto ipsi scriptori inspiratæ, scilicet ea inspiratione quod singularum sententiarum veritas novo modo cognoscat quando eas antea ratione naturali aut experientia certo cognoscebat, quamvis opus fuerit excitatione et directione et infallibili assistentia ad scribendum.

Tertia propositio. Si aliquod opus vel sententia humana industria sine illa infallibili Spiritus Sancti assistentia scripta, a Spiritu Sancto postea approbetur tanquam vera et salutaris, efficietur Scriptura sacra, nempe quoad infallibilem auctoritatem independentem a Scriptura sacra. Ubi notandum, opus illud continere debere materiam Deo dignam, nec excluditur excitatio Spiritus Sancti ad illud scribendum, sed solum infallibilis assistentia. Hic tamen modus in nulla Scripturæ parte reperitur, sed non implicat. Dans Schneemann, *op. cit.*, p. 374-375.

En abordant la discussion, Lessius observe que les lovanistes semblaient avoir admis les deux premières propositions, sur lesquelles il n'y avait plus lieu de discuter, puisque, le 16 juin 1588, ils avaient déclaré, devant le nonce, que toute la controverse roulait sur la 3e. Il leur plaît maintenant d'attaquer les deux premières. Pour réfuter leurs arguments, Lessius distingue entre les choses que les écrivains sacrés connaissaient au préalable par la raison naturelle, l'expérience ou quelque autre moyen, et celles qu'ils ne connaissaient pas. Or, pour écrire les premières, ils n'ont pas eu besoin d'une nouvelle révélation ni d'une lumière surnaturelle. Quand le Saint-Esprit leur faisait une révélation *per internam locutionem, simul etiam in mente eorum formabantur verba quibus ea exprimerentur. quicquid enim concipimus sub certis verbis alicujus linguæ concipimus; ut autem ea scriberentur, opus esset infallibili assistentia Spiritus*

Sancti et continua directione, ut possent ea exprimere sicuti ipsis erant revelata; non tamen egebant una nova revelatione, quasi iterum deberet illis revelari quod jam ante revelatum erat, sicut objiciunt. C'est ce qu'il avait voulu dire dans son Apologie. Quant aux choses que les écrivains sacrés connaissaient déjà, ils n'ont pas eu besoin d'une nouvelle révélation; leur connaissance antérieure leur suffisait avec l'assistance infaillible du Saint-Esprit, tandis qu'ils écrivaient, et son excitation à écrire et en même temps une direction pour qu'ils ne se trompent nulle part. Il n'était pas non plus besoin que le Saint-Esprit inspire chaque mot à leur esprit; mais comme ils avaient été excités à écrire ce qu'ils connaissaient, cette excitation les portait aussi à se servir des mots par lesquels ils les concevaient par industrie humaine, sous cette excitation. Par suite, les mots n'étaient pas formés dans leur esprit de cette manière nouvelle dont ils étaient formés dans l'esprit des prophètes, tandis que Dieu leur parlait intérieurement et leur révélait des choses obscures. Dieu cependant les dirigeait en chaque chose, pour qu'ils n'écrivissent pas d'autres choses ou autrement que ce qu'ils avaient vu, mais cela se faisait sans révélation ou nouveau mode de connaissance. On voit aussi comment l'auteur du IIe livre des Macchabées a pu lui-même être dit le calame du Saint-Esprit et comment il a pu ne l'être pas dit. Toutes les autres objections de l'*Antapologie* peuvent être résolues de la même manière.

Lessius fait observer toutefois que, dans les deux premières propositions, il n'a pas dit autre chose, sinon que, *ad rationem Scripturæ sacræ*, il n'était pas nécessaire que tous les mots matériels fussent inspirés par le Saint-Esprit, ni que chacune des pensées fût inspirée, c'est-à-dire révélée de façon que l'écrivain la connût d'une manière nouvelle. La notion d'Écriture sainte n'inclut pas intrinsèquement que tous les mots matériels soient dictés par le Saint-Esprit. Cette dictée n'a été qu'un accident, pour l'ornement de l'Écriture. D'ailleurs, si les exemplaires hébreux et grecs avaient disparu, l'Église n'aurait plus l'Écriture sainte. Bien plus, l'Église latine ne la posséderait plus, de fait, car la version latine ne serait plus l'Écriture sainte. La conséquence serait absurde. L'essentiel de l'Écriture est dans la pensée, en quelque langue qu'elle soit exprimée cela lui confère l'autorité immédiate et infaillible de la vérité première. Lessius ne dit pas que quelques paroles ou quelques sentences n'aient pas été inspirées de la sorte, quoiqu'il pense, pour les raisons données dans son *Apologie*, que cela ne soit pas nécessaire, surtout parce que l'auteur du IIe livre des Macchabées, et non pas le Saint-Esprit, s'excuse de son style, sachant bien que la structure des mots dépendait de l'industrie humaine. Cano, Bañez, Sixte de Sienne et Bellarmin sont de cet avis.

La 3e proposition a été suffisamment expliquée dans l'*Apologie*. Dans la conjecture sur le IIe livre des Macchabées, Lessius n'a pas exposé son sentiment, mais celui de Sixte de Sienne qui croyait que l'auteur était un païen, dont le livre avait reçu des apôtres et de l'Église son autorité divine. Pour lui, l'auteur de cet écrit était un pieux fidèle, comme il convient que soit un hagiographe. Il y a donc lieu de s'étonner que les docteurs de Louvain prétendent que, dans sa première *Apologie*, Lessius ait eu des doutes contre la canonicité de ce livre, puisqu'ils ne pouvaient ignorer que dans ses leçons publiques, il avait prouvé très abondamment l'autorité canonique des deux livres des Macchabées, non seulement pour l'instruction morale, comme le dit Cajétan, mais encore pour l'établissement des dogmes.

Relativement à la proposition conditionnelle, Lessius a toujours pensé qu'aucun livre de l'Écriture n'avait été ainsi approuvé après coup par le Saint-Esprit; il a pensé seulement que Dieu aurait pu employer ce procédé. Il n'a pas voulu montrer uniquement que l'essence de l'Écriture consistait en ce que la souveraine autorité de la vérité première pouvait être appliquée à une pensée de l'une de ces trois manières : ou par révélation surnaturelle, ou par excitation à écrire, ou par approbation subséquente. Les deux premiers modes se rencontrent réellement dans les Écritures, le troisième n'implique pas contradiction. Toutefois, il faudrait que la matière fût digne de Dieu, qu'elle fût approuvée comme très vraie dans toutes ses parties et qu'ainsi Dieu la tînt pour sa parole, comme les princes tiennent pour leurs les lettres écrites par leurs secrétaires.

Les lovanistes objectent à cette comparaison, que les princes n'indiquent à leurs secrétaires que le sommaire de la lettre et que leurs lettres elles-mêmes n'ont que l'autorité royale et non pas nécessairement la sagesse. Lessius répond à la première de ces objections que le sommaire du fond aurait pu être indiqué par révélation divine à l'auteur et que même si le prince n'a pas indiqué le sommaire de la lettre, sa souscription donne à celle-ci la même autorité. Quant à la seconde objection, il n'est pas de l'essence de l'Écriture sainte que sa matière surpasse toujours la capacité de la raison humaine, car l'Écriture contient beaucoup de choses qui ont pu être connues par la raison. Donc, il ne faut pas tant considérer en elle la sagesse divine du contenu que l'autorité, qui est souveraine en toutes ses parties et qui surpasse dans chacune d'elles toute autorité créée.

Lessius répète enfin ce qu'il a écrit dans son *Apologie* pour confirmer sa 3e proposition. Il approuve d'ailleurs le sentiment de saint Augustin, que, dans les choses qui auraient été révélées par Dieu, mais qui auraient été consignées par écrit à l'aide de la seule diligence humaine, quelque légère erreur ou quelque lapsus de mémoire aurait pu être commis, et qu'ainsi rédigées ces choses n'auraient pas une autorité égale à celle de l'Écriture. Toutefois, si plus tard Dieu les avait approuvées comme étant sa parole, il lui paraît qu'elles auraient une autorité pareille à celle de l'Écriture, quoiqu'il leur manquât une certaine dignité extérieure de l'Écriture. Son opinion diffère de celle des anoméens et d'Aétius. *Responsio ad Antapologiam*, dans Schneemann, *op. cit.*, p. 386-390.

Lessius avait expliqué déjà sa pensée dans une lettre à Bellarmin et dans d'autres pièces, conservées aux archives du Vatican, au dire du Père Kleutgen, *Lessii de inspiratione doctrina*, dans Schneemann, *op. cit.*, p. 472, 475-476.

Sur l'histoire de cette controverse, voir *Histoire ecclésiastique pour servir de continuation à celle de M. l'abbé Fleury*, l. CLXVIII, a. 15-31, Paris, 1738, t. XXXVI, p. 148-178; sur les Apologies de Lessius, R. Simon, *Nouvelles recherches sur le texte et les versions du N. T.*, part. I, c. IV, Paris, 1695, p. 74-91; sur les éditions des écrits pour et contre Lessius, C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1726-1729.

Dès que le nonce pontifical de Cologne eut interdit la discussion de ces questions aux deux parties, la controverse cessa. La doctrine de Lessius devint dominante, au moins au sujet des deux premières propositions. Elle était exacte, sinon dans les termes mêmes des assertions, du moins dans les explications que l'auteur donna de sa pensée. Si l'on avait pris à la lettre les deux propositions, elles auraient signifié que toutes les pensées exprimées dans l'Écriture n'étaient pas inspirées. Lessius entendait dire seulement qu'elles n'avaient pas été toutes révélées immédiatement par Dieu. Il reconnaissait la révélation immé-

diate des pensées et même des mots dans toutes les prophéties. Voir Kleutgen, dans Schneemann, *op. cit.*, p. 477-478.

Bellarmin enseignait la même doctrine. Dans ses *Controverses, De verbo Dei*, l. I, c. XV, ayant à répondre à l'objection de Calvin contre la canonicité du IIe livre des Macchabées, dont l'auteur avouait un labeur personnel incompatible avec la révélation divine, faite aux prophètes, il disait que Dieu est l'auteur de tous les Livres saints, mais qu'il ne l'est pas de tous de la même manière. Aux prophètes il révélait l'avenir et en même temps il les assistait pour qu'aucune erreur ne s'introduisît dans leurs lettres. De la sorte, les prophètes n'avaient d'autre travail qu'à écrire eux-mêmes ou à dicter, comme Jérémie à Baruch. Aux autres écrivains sacrés, aux historiens notamment, Dieu ne révélait pas toujours ce qu'ils avaient à écrire, mais il les excitait à écrire ce qu'ils avaient vu et entendu, les choses dont ils se souvenaient, et en même temps il les assistait pour qu'ils n'écrivissent rien de faux. Cette assistance n'excluait pas le labeur de la pensée et de la rédaction. Saint Luc l'indique dans le prologue de son Évangile. Quant au pardon que demandait l'auteur du IIe livre des Macchabées, il ne portait pas sur les erreurs qu'il aurait commises, car il savait n'en avoir pas commises, mais sur son discours moins soigné, comme saint Paul disait aux Corinthiens qu'il était inhabile dans l'élocution. Voir J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 2-8; BELLARMIN, t. II, col. 521.

La 3e proposition de Lessius ne satisfaisait pas complètement Bellarmin; toutefois, telle qu'elle était modifiée et expliquée dans l'*Apologie*, elle lui parut tolérable. Des explications données il résultait, en effet, qu'un livre, approuvé comme Lessius l'entendait, avait l'autorité de l'Écriture, mais non pas qu'il était Écriture par son origine et sa dignité. Or, il est de foi catholique que l'Écriture est divine par son origine et sa dignité. D'ailleurs, Lessius n'admettait pas qu'aucun livre, pas même le IIe des Macchabées, fût devenu Écriture sainte par cette approbation subséquente du Saint-Esprit. Il ne proposait qu'une pure possibilité, et il finit par déclarer à ses adversaires qu'un livre ainsi approuvé présenterait la même certitude de foi que s'il était la parole même de Dieu. Aucun théologien n'a souscrit à cette hypothèse, sinon André Duval, et Bonfrère, comme nous le dirons plus loin.

Ajoutons dès maintenant que l'hypothèse de Lessius n'a pas été visée au concile du Vatican. Dans une congrégation générale, Mgr Gasser, évêque de Brixen, au nom de la Députation de la foi, le déclara expressément. Le schéma, présenté aux Pères, niait qu'un livre profane pût devenir Écriture sainte par l'approbation de l'Église; Lessius parlait de l'approbation de Dieu même, et il n'envisageait qu'une pure possibilité. Bien que son opinion soit fausse, Dieu peut par son témoignage confirmer un livre déjà composé, de telle sorte que ce livre ait une autorité divine, et que Dieu lui-même apparaisse être comme son auteur, sans qu'il le soit réellement. *Ibid.*, p. 489-491; *Collectio Lacensis*, t. VII, p. 140-141.

Opstraet rapporte que, le 11 mars 1692, les trois propositions de Lessius furent soutenues par le P. Van Oulers au collège des jésuites de Louvain. *De locis theologicis*, Louvain, 1737, p. 78-80.

6° *Théologiens du XVIIe et du XVIIIe siècles.* — Le XVIIe siècle est la grande époque, l'époque classique de l'étude de l'inspiration. Les théologiens catholiques ont exposé de différentes manières leur sentiment touchant l'action de l'Esprit inspirateur sur les écrivains sacrés. Leurs opinions sont complexes et ne rentrent pas dans un cadre tout fait. Je ne mentionnerai pas les nombreux théologiens et exégètes, qui ont parlé de l'inspiration en termes généraux, sans prendre parti pour aucune opinion, ni ceux qui se sont bornés à reproduire l'enseignement de saint Thomas sur la prophétie et ses différents modes.

1. Je ne ferai que nommer ceux qui ont admis la révélation immédiate faite par Dieu à tous les écrivains sacrés sans exception, et par suite l'inspiration verbale : au XVIIe siècle en Espagne, Basile Ponce, *Quæst. exposit.*, q. II, c. II, *Cursus completus Scripturæ sacræ*, de Migne, t. I, col. 1066; les docteurs de Salamanque, *Cursus theologicus, De fide*, disp. I, dub. V, § 3, n. 123-125, édit. Palmé, t. XI, p. 164-165; cf. disp. III, dub. I, § 3, n. 20, p. 196-197; en France, Philippe Gamache, *Sum. theol.*, Ia, q. I, c. XII; *In Epist. I Pe.*, I, 20, 21; les jésuites Barradius, *Comment. in concordiam et historiam evangelicam*, l. I, c. I, XVII; Octavian de Tufo, *Comment. in Ecclesiasticum*, prol.; Jean Lorin, *In Psalmos*, præf., c. III; Ps. XLIV; Tirin, *Comment. in Jer.*, XXIII, 31; *In II Mac.*, XV, 31; Neesen, chanoine de Malines, *Universa theologia*, quæst. procem., VII, VIII; Ange Rocai, *In quatuor libros Regum annotatio*, procem. I, sect. 1; Rangolius, *In I. I Reg. comment.*, præf.; Libert Fromond, *In Epist. II ad Tim.*, III, 16; Jean de Sylveira, carme, *Opuscul.*, 1, resol. I, q. I-VIII (il réfute la 3e proposition de Lessius); Noël Alexandre, *Expositio litteralis et moralis Ev. J.-C. secundum quatuor evangelistas*, Luc., I, p. 897-899; *Comment. litteralis et moralis in omnes S. Pauli apostoli Epistolas*, etc., II Tim., III, 16, 17, t. II, p. 43; Arnault, *Difficultés contre M. Steyaert*, 71e difficulté, p. 82 (avec les censures de Louvain contre Lessius); — au XVIIIe siècle, Gaspar Juénin, *Institutiones theologiæ*, proleg., disert. IV, c. III, IV; Humbelot, *Sacrorum Bibliorum notio generalis seu compendium biblicum*, l. I, c. I, q. III; Annat, *Apparatus ad positivam theologiam*, l. II, a. 2, 4; Chérubin de Saint-Joseph, *Summa criticæ sacræ*, disp. II, a. 3, 4, t. I, p. 99-136; cf. t. IV, disp. II, a. 1; disp. III, a. 1-7; C. Witasse, *Tractatus de Deo ipsiusque proprietatibus*, 1718, q. I, a. 5; Opstraet, théologien de Louvain, *De locis theologicis decem dissertationes*, 1737, dissert. I, q. II; Thomas de Charmes, *Theologia universa, Tract. de prolegomenis*, dissert. V, c. I, 3e édit., Nancy, 1759, t. I; *Compendiosæ institutiones theologicæ ad usum seminarii Pictaviensis*, 2e édit., 1774, tr. *De Scriptura*, q. I; Paul de Lyon, *Totius theologiæ specimen*, 1723, tr. I, *De Dei verbo*, c. I; Billuart, *Summa Summæ S. Thomæ, Tractatus de regula fidei*, 1758, dissert. I, a. 2; Rabaudy, *Exercit. de Scriptura*, sect. II, § 1, dans Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, t. I; *Institutiones theologiæ* de Lyon, 1780, *Tractatus de locis theologicis*, dissert. I, c. I; *Compendium institutionum theologicarum*, 1781, t. I, p. 39-42.

2. La nouvelle opinion, que le P. Pesch dit « plus commune après le concile de Trente », *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 283 (ce qui est vrai au moins chez les théologiens de la Compagnie de Jésus), a eu de plus en plus de tenants, qui y ont apporté cependant quelques modifications ou perfectionnements. Ménochius reconnaissait dans les prophètes des scribes intelligents, à qui l'Esprit Saint suggérait et dictait ce qu'ils devaient écrire. Cependant, tout dans la Bible n'était pas dicté, et les menus détails, que certains jugeaient indignes du Saint-Esprit, étaient au moins écrits sous sa direction. *Comment. totius Scripturæ*, proleg., c. IV; cf. In ps. XLIV, 8, et in Epist. II Petri, I, 20, 21. Selon Tirin, le Saint-Esprit a laissé le plus souvent les écrivains sacrés à leur science naturelle pour le style et la manière d'écrire. D'où les uns sont plus éloquents que les autres, et l'auteur du IIe livre des Macchabées a pu s'excuser de ce que son style était moins poli, moins soigné, moins beau. *Comment. in II Mac.*, XV, 39.

Vincent Contenson, *Theologia mentis et cordis*, 1687, l. V, diss. procem., c. I, sect. II, n'admettait la révélation immédiate que pour les prophètes. Cette révélation n'était pas nécessaire pour écarter l'erreur des écrits inspirés. Marc avait appris de saint Pierre une partie de ce qu'il rapporte dans son Évangile et Luc tenait aussi des autres apôtres et de la sainte Vierge une partie de son récit. Mais tout ce qui est écrit dans l'Écriture a été écrit par un instinct particulier de Dieu, par une inspiration, assistance, direction *et manutenentia*. En toutes choses, les écrivains sacrés ont eu, non une révélation, mais une assistance et un secours pour ne pas se tromper.

Suarez avait laissé, dans la définition même de l'Écriture, la dictée des mots : *Est Scriptura sacra, instinctu Spiritus Sancti scripta, dictantis non tantum sensum, sed etiam verba.* Quelques-uns doutent que l'Écriture doive être du Saint-Esprit, *etiam quoad verba*. Il paraît nécessaire à Suarez que les mots de l'Écriture viennent du Saint-Esprit, pour distinguer les livres canoniques des non canoniques et des définitions des conciles. Mais on peut entendre en deux sens différents que les mots de l'Écriture sont du Saint-Esprit, ou bien par une motion antécédente ou bien seulement par une assistance et, pour ainsi dire, par une garde ou préservation de l'erreur. *Prior modus erit, quando Spiritus Sanctus vel imprimit conceptum verbi per species infusas, saltem per accidens, vel peculiariter movendo et excitando species præexistentes.* C'est la manière la plus propre et la plus parfaite, et il est vraisemblable qu'elle a été employée chaque fois qu'il a fallu écrire des mystères surnaturels, qui surpassent la capacité de la raison humaine. Toutefois, il ne paraît pas nécessaire, comme quelques-uns le prétendent (et Suarez vise Basile Ponce), que les mots aient toujours été dictés de cette manière particulière. Quand l'auteur sacré écrit des choses, humaines de leur nature et sensibles, il paraît suffisant que le Saint-Esprit l'assiste spécialement et le garde de toute erreur et fausseté et de toutes les paroles qui ne conviendraient pas à l'Écriture, en écartant par une providence spéciale tous les objets qui pourraient exciter le concept de paroles non convenables, et en permettant, pour le reste, que l'écrivain se serve de sa mémoire, de ses images et de sa diligence, comme saint Luc l'indique dans son prologue. Les mots de l'Écriture peuvent donc provenir du Saint-Esprit de l'une ou de l'autre de ces manières, et il n'y a aucun livre de l'Écriture, dont les mots n'aient été le plus souvent inspirés de la première manière. *De fide*, disp. V, sect. III, n. 1-8.

Le bénédictin, dom Jean Martianay, avait établi la même distinction dans des thèses que ses élèves devaient soutenir publiquement. Les saints prophètes, même sous l'action du Saint-Esprit, restaient maîtres d'eux-mêmes et avaient coutume de rédiger, l'âme calme et tranquille, les oracles divins, *interim singulis verbis a Spiritu Sancto dictatis* πρὸς λέξιν, *alias sermone ipsis proprio industria naturali composito, sic tamen ut afflatus ac inspiratæ ipsæ res Spiritus Sancti essent, verba prophetarum, sed movente et instigante Spiritu Sancto prolatæ. Opera S. Hieronymi*, Paris, 1706, appendix, t. V, col. 1113, 1115.

Le sorbonniste André Duval se tient très étroitement dans la ligne de Suarez, tout en ayant sa manière personnelle de traiter le sujet. L'essence de l'Écriture n'exige pas que tous les mots, *formaliter sumpta*, c'est-à-dire hébreux et grecs, aient été révélés et dictés par Dieu; autrement, la Bible latine ne serait pas l'Écriture sainte. Il est probable que tous les mots matériels de l'Écriture n'ont pas été dictés, de fait et en réalité, et que toutes les pensées même n'ont pas été immédiatement révélées par le Saint-Esprit. Par mots matériels, Duval entend les concepts formés dans l'intelligence de l'écrivain et correspondant aux mots formels. Il n'exclut pas l'assistance divine ou l'excitation de l'Esprit Saint; il veut que cette assistance ait été perpétuelle pour empêcher l'erreur ou le mensonge et aussi pour que les vérités exprimées soient exactement manifestées. Il exclut seulement la révélation faite d'une manière nouvelle par la dictée des mots, quand il s'agit des vérités que l'écrivain sacré connaissait déjà, quoique cet écrivain ne soit pas laissé à son caprice dans le choix des mots comme s'il dictait une lettre à un autre, puisqu'il doit se servir des mots que le Saint-Esprit forme dans son intelligence en lui communiquant les concepts particuliers à exprimer. En fait, beaucoup de choses de l'Écriture ont été dictées verbalement par l'Esprit Saint, surtout dans les livres prophétiques dont c'est le propre, et dans les autres livres où des choses tout à fait surnaturelles sont contenues. Il est certain que le Saint-Esprit a révélé expressément et dicté toutes ces choses. C'est pourquoi les prophètes disent qu'ils ont vu en vision ce qu'ils rapportent, le Saint-Esprit ayant produit dans leur intelligence certains concepts par manière de paroles ou de dictions. Duval répond aux objections, qu'on oppose à sa thèse et qui sont celles des lovanistes dans leur censure de Lessius. Il reprend comme un cas possible, la troisième proposition de Lessius, par exemple, pour l'*Imitation de Jésus-Christ*, mais il réprouve l'explication de Sixte de Sienne au sujet des livres des Macchabées. *Comment. in II*am *II*æ *S. Thomæ, Tract. de fide*, q. II, a. 1-5.

Corneille de la Pierre notait que le Saint-Esprit n'avait pas dicté toutes les lettres sacrées de la même façon : il avait révélé et dicté mot à mot la loi à Moïse et les prophéties aux prophètes; mais les histoires et les exhortations morales, que les hagiographes connaissaient de vue ou d'audition ou de lecture ou de méditation, n'ont pas dû être révélées et dictées par lui, puisqu'elles étaient bien connues de ces écrivains. Le Saint-Esprit a seulement assisté ces derniers pour qu'ils n'errent en aucun point, et il les a excités, en leur suggérant d'écrire telles choses plutôt que telles autres. Il ne leur a donc pas donné les concepts et le souvenir qu'ils avaient, mais il leur a inspiré d'exprimer tel concept plutôt que tel autre, enfin, il a ordonné, arrangé, dirigé tous leurs concepts, par exemple, en fixant l'ordre des idées, car cette ordonnance est le propre de la composition d'un livre; en l'établissant, le Saint-Esprit a été l'auteur propre des Écritures. *Comment. in II*am *ad Timothæum*, III, 16.

Antoine Perez recherche s'il est de l'essence de l'Écriture que tous ses mots soient dictés par Dieu. Après avoir discuté les raisons pour et contre, il conclut ainsi : *Non est de ratione aut etiam intrinseca conditione Scripturæ sacræ, ut habeat scriptor ex immediata revelatione et inspiratione divina scribendorum omnium notitiam et cognitionem, neque etiam ut in scribendo libertate careat, sed sufficit ut nihil scribat nisi afflatus, motus et directus a Spiritu Sancto. Pentateuchum fidei.* Cf. R. Simon, *Lettres choisies*, Paris, 1703, t. III, p. 102-103.

Sherloque dit que Salomon, inspiré par le Saint-Esprit pour chanter ses noces, n'a pas eu besoin d'une révélation immédiate; il affirme même qu'en certains cas, un écrivain sacré n'a pas besoin d'une révélation ni médiate ni immédiate. Le Saint-Esprit l'assiste pour qu'il ne se trompe pas en quelque chose et pour qu'il ne lui échappe aucune erreur de plume, l'écrivain écrit par un instinct particulier de Dieu. Toutefois, avec Pereira, Sherloque pense qu'une révélation immédiate de Dieu a été nécessaire à Moïse pour rédiger la Genèse. Salomon a donc appris par révélation médiate ce qu'il a écrit. *In Salomonis Canticum*, antilog. I, sect. VI.

Le jésuite Ferdinand de Escalante disait aussi que Dieu n'avait pas révélé à certains écrivains sacrés ce qu'ils avaient à écrire; il les avait seulement excités par une impulsion et un instinct divins à écrire dans leur langue personnelle ce qu'ils avaient vu, lu, entendu et connu par révélation. Il le prouve par ce que saint Jérôme dit de Marc et de Luc, par la préface de l'Ecclésiastique et par le témoignage du IIe livre des Macchabées. Il y joint quelques raisonnements. Dieu, conclut-il, n'a rien révélé à ces écrivains, qui ont sué à publier leurs ouvrages. S'ils n'ont pas connu par révélation divine le sujet qu'ils traitaient, à plus forte raison n'ont-ils pas reçu les mots dont ils se sont servis. La révélation des mots par suggestion intérieure n'a eu lieu que quand il y a eu révélation immédiate de la matière. Si Dieu a daigné communiquer des mystères divins à quelqu'un, il ne lui a cependant pas fourni les mots pour les dire. Dans le cas où un écrivain est excité par un instinct divin à écrire ce qu'il a vu, entendu ou lu, le Saint-Esprit l'a assisté tandis qu'il écrivait, pour l'empêcher de commettre quelque erreur. *Clypeus concionatorum*, l. I, c. IV, cité par R. Simon, *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament*, part. I, c. III.

Richard Simon, qui n'était pas théologien, a admis l'inspiration de la Bible et l'a démontrée à plusieurs reprises. Il a réfuté Grotius, Spinoza et Jean Leclerc; mais sur la nature de l'inspiration, il a adopté l'opinion de Lessius, sauf sa 3e proposition. Voir *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, c. XVIII, p. 278-287; *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament*, Paris, 1695, part. I, c. III, IV, p. 33-91; *Lettres choisies*, Paris, 1703, t. III, p. 323-337; *Critique de la bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, l. II, c. X, Paris, 1730, t. III, p. 173-180. Finalement, R. Simon, comme Lessius, n'admettait la révélation immédiate que pour les prophètes à l'égard des choses et des mots. Les autres écrivains inspirés n'ont reçu du Saint-Esprit qu'une direction spéciale, par laquelle cet Esprit les excitait seulement à écrire ce qu'ils savaient déjà, l'ayant appris d'ailleurs ou l'ayant connu par leurs propres lumières. Il les assistait et les dirigeait de telle manière qu'ils ne choisissent rien que de conforme à la vérité et à la fin pour laquelle les Livres saints devaient être composés, à savoir, pour nous édifier dans la foi et la charité. Cette inspiration peut aussi avoir lieu au regard des mots, sur le choix desquels s'étendent l'assistance et la direction divines. Elle est immédiate, non par rapport aux choses, mais à l'égard des auteurs, « qu'elle meut, assiste et dirige dans l'usage et dans l'arrangement des idées et des connaissances » qu'ils ont déjà. Ce qui est écrit par cette inspiration est vraiment divin, et l'on doit reconnaître que le Saint-Esprit en est l'auteur, car ce qui s'y trouve d'humain est revêtu de la direction spéciale du Saint-Esprit. Pour que Dieu soit l'auteur de toute l'Écriture, pour qu'elle soit sa parole, il suffit « qu'il ait excité les écrivains sacrés à écrire, et qu'il les ait toujours assistés, ou par une révélation immédiate, ou par une simple direction et assistance spéciale. » *Nouvelles observations*, etc., p. 35-36.

Un autre jésuite, Jacques Bonfrère, introduisit une distinction nouvelle pour expliquer comment le Saint-Esprit, auteur principal de l'Écriture, a communiqué aux hagiographes, qui lui servaient de scribes, ce qu'il voulait leur faire écrire. Or, le Saint-Esprit a pu agir sur des écrivains de trois manières seulement : *antecedenter, concomitanter et consequenter. Antecedenter se habet Spiritus Sanctus, cum inspirat, revelat, demonstrat quæ dicenda scribendave sint, ita ut de suo marteve proprio nihil addat scriptor, sed ea duntaxat scribat quæ a Spiritu Sancto inspirata revelataque sunt, ad eum modum quo discipulus magistro dictante excipit quæ ab eo proferuntur.* Cette révélation peut se faire de trois façons : ou par une révélation imaginative ou intellectuelle durant l'extase, ou bien par une allocution ou une vision sensible et externe, ou enfin par une inspiration intérieure à l'état de veille, pourvu toutefois que les écrivains comprennent par une lumière surnaturelle qu'ils sont mûs par Dieu et disent les paroles de Dieu. Les prophètes reçurent cette révélation qui a précédé leur rédaction.

Concomitanter sese habet Spiritus Sanctus cum ad modum dictantis et inspirantis se habet, sed ad eum modum quo quis alterum scribentem oculo dirigeret ne in re quapiam erraret. L'Esprit Saint peut donner à l'écrivain inspiré cette direction, *cum enim præsciat quid ille scripturus sit, ita ei adstet ut sicubi videret eum erraturum, inspiratione sua illi esset adfuturus* Le Saint-Esprit semble avoir inspiré ainsi les rédacteurs des livres historiques, qui rapportaient ce que d'autres avaient dit et fait, ce qu'ils avaient vu eux-mêmes ou entendu dire par des hommes dignes de foi. Ainsi en fut-il des auteurs des Évangiles, des Actes des Apôtres, des livres des Macchabées, et des autres livres historiques, à moins que l'ancienneté du temps, ou l'éloignement des lieux, ou l'ignorance de ce qu'il fallait dire n'exigeassent une révélation, comme ce fut le cas de Moïse pour rédiger la Genèse.

Dans ces deux modes, la liberté des écrivains sacrés est sauvegardée, quoique par des moyens différents, que Dieu a à sa disposition. Il y a aussi différence dans le labeur exigé des écrivains : dans le premier cas, un peu d'attention suffit à reproduire exactement la révélation reçue. Bonfrère note toutefois que, dans le second cas, l'écrivain a reçu, au début de son travail, une certaine inspiration générale à écrire telle histoire ou telles sentences morales ou autre chose, et que cette inspiration a été presque intérieure et occulte. Une nouvelle révélation peut s'y joindre, si l'écrivain doit écrire quelque chose qu'il ne connaît pas. Enfin, l'Esprit Saint intervient chaque fois que cela est nécessaire pour exciter l'attention, empêcher la négligence et écarter l'erreur.

Consequenter se habere posset Spiritus Sanctus, si quid humano spiritu absque Spiritus Sancti ope, directione, assistentia, a quopiam scriptore esset conscriptum, postea tamen Spiritus Sanctus testaretur omnia quæ in eo scripta essent vera esse. Cet écrit serait alors tout entier la parole de Dieu et aurait la même autorité infaillible qu'il aurait eue s'il avait été inspiré de l'une ou de l'autre des manières précédentes. Ce mode d'inspiration n'a pas été employé par le Saint-Esprit; mais, absolument parlant, rien n'empêche qu'il n'ait pu être employé, et même qu'il ne l'ait été dans ces Écritures inspirées, qui ont existé, mais qui sont maintenant perdues. *Prælogia in sacram Scripturam*, c. VIII, dans le *Cursus completus Scripturæ sacræ* de Migne t. I, col. 109-110.

La distinction des trois modes d'agir du Saint-Esprit, faite par Bonfrère, a été acceptée par le P. Antoine de Ezcobar, en vue d'expliquer la différence d'élégance de style qu'il constatait dans les Livres saints. Dans les passages, où le Saint-Esprit *se habet concomitanter*, c'est-à-dire dans presque tous les livres historiques, dans lesquels il ne dictait et n'inspirait pas les mots, il laissait aux écrivains sacrés le soin de former leur diction. Mais dans les passages, où le Saint-Esprit *antecedenter se habet* et dans lesquels il a révélé les choses et inspiré les mots, l'inégalité du style, qui existe dans les livres prophétiques, ne peut s'expliquer que parce que tout en dictant les mots aux prophètes, le Saint-Esprit s'accommodait à leur style et à leur manière de dire et d'écrire. *De sacræ Scripturæ stylo et obscuritate*, c. I, IV.

Pour expliquer les citations d'auteurs profanes, qui se lisent dans les livres inspirés, le P. Nieremberg reproduit textuellement la distinction proposée par Bonfrère. Et c'est par le troisième mode d'action inspiratrice qu'il explique l'insertion des paroles des amis de Job dans le livre de Job et celle des vers d'Arétas et d'Épiménide rapportés par saint Paul. *De origine sacræ Scripturæ*, l. IX, c. IV.

La même distinction a été acceptée par Frassen, *Disquisitiones biblicæ*, Paris, 1682, l. I, c. I, § 4, et par Goldhagen, *Introductio ad sacram Scripturam*, Mayence, 1765, part. I, sect. I, q. II, au XVIII^e^ siècle. Le P Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 323-325, la range parmi les opinions *laxiores*, parce que l'assistance concomitante du Saint-Esprit n'est pas une inspiration, mais une simple direction, et parce que l'inspiration générale, admise au début du travail de l'hagiographe, ne suffit pas à rendre Dieu auteur d'un livre au sens propre.

Il est bien certain qu'aujourd'hui les théologiens s'exprimeraient d'une manière plus précise et ils exigent une détermination plus positive à écrire de la part du Saint-Esprit; ils maintiennent cependant la simple assistance durant la rédaction.

Avec le jésuite lorrain, Nicolas Serier (Serarius), nous revenons à une doctrine plus sûre. Il reprend celle de saint Thomas, qu'il interprète de manière à reconnaître l'existence d'une lumière surnaturelle pour les choses que connaissaient les écrivains sacrés et d'une assistance du Saint-Esprit sur leurs mains, tandis que celles-ci écrivaient. La manière dont Dieu a dicté la Bible est déterminée d'après la fin qu'il se proposait d'atteindre et d'après la façon dont les hommes dictent aux autres leurs pensées. Dieu a pris tous les moyens pour que tout ce qu'il a fait écrire soit sa parole et soit vrai et digne de foi. Il a affecté l'intelligence, la volonté et la main des hagiographes d'une manière plus parfaite que ne le font les hommes, quand ils dictent leurs pensées. Il a imprimé immédiatement dans leur intelligence ce qu'ils devaient écrire. Qu'il le fasse par les sens extérieurs ou intérieurs, il illumine leur intelligence d'une lumière tout à fait surnaturelle ou d'une lumière naturelle, surnaturellement donnée ou accrue. *Et hoc ad percipiendum tantum quod dictatur vel judicandum tantum; vel ad utrumque.* C'est une révélation. Le jugement porté est théorique, quand l'hagiographe juge que les choses révélées sont vraies; il est pratique, quand il juge qu'il doit les écrire de telle et telle manière. La lumière divine est proportionnée à la manière dont la vérité est révélée. Quand l'écrivain doit écrire des choses qu'il connaissait déjà, il suffit que Dieu l'aide de quelque façon pour que ses idées acquises brillent d'une certaine manière nouvelle et qu'il l'assiste pour qu'il ne commette aucune erreur, en les assemblant et en les exprimant. Dans l'hypothèse de la troisième proposition de Lessius, l'écrit ainsi approuvé ne pourrait être à proprement parler parole de Dieu; il ne pourrait être ainsi nommé que dans un sens impropre, et comme éminemment, parce que le Saint-Esprit aurait attesté que cet écrit renfermait ce qu'il aurait pu inspirer et qu'il atteste, après coup, de son témoignage. La volonté de l'écrivain est mue par Dieu à écrire et cette motion rend l'homme apte à son rôle, soit par un secours actuel de Dieu, soit par un *habitus*, par exemple, de vérité. Dieu assiste la main et, pour ainsi dire, la tient pour qu'elle n'écrive aucune erreur. *Prolegomena biblica*, 1704, c. IV, q. I-XVIII.

Le récollet, Henri de Bukentip, ne jugeait pas que l'inspiration verbale fût nécessaire pour constituer un livre saint. *Tractatus de sensibus sacræ Scripturæ*, Louvain, 1704, c. XIV, p. 99-103. Le P. Assermet, qui rejetait la simple approbation du Saint-Esprit, admettait, pour certains livres de la Bible, la révélation immédiate, et, pour d'autres, l'inspiration et une assistance spéciale. *Theologia scolastico-positiva, Proleg., De locis theologicis*, 1713. Dans sa *Dissertation sur l'inspiration des livres sacrés*, dom Calmet exposait les deux opinions sans se prononcer; il penchait toutefois vers l'opinion nouvelle. *Commentaire littéral*, Paris, 1724, t. VIII, p. 137-144. Cf. le commentaire sur II Tim., III, 16, et II Pet., I, 20, 21, *ibid.*, p. 595, 840. Antoine Boucat expliquait l'action concomitante du Saint-Esprit par une motion et une assistance spéciale, et il déclarait suivre l'opinion commune des théologiens. *Theologia Patrum scholastico-dogmatica*, 1726, t. IX, *De Scriptura sacra*. Le jésuite Edmond Simonnet, professeur à Pont-à-Mousson, n'admettait pas la 3^e^ proposition de Lessius, mais il adoptait les deux premières. *Institutiones theologicæ*, 1725, *Tractatus de regulis fidei*, disp. I, a. 9, 10, t. VI. Le P. Gabriel Antoine suivait la même voie et employait presque les mêmes termes que son confrère Simonnet. *Theologia universa*, 1736, *De fide divina*, sect. IV, c. I, a. 4, t. I. Louis Habert est du même sentiment. *Theologia dogmatica et moralis*, 2^e^ édit., 1736, t. I, Proleg., c. VI, § 1. Pierre Collet n'admet la révélation immédiate de Dieu que quand l'écrivain sacré doit parler des mystères. *Institutiones theologicæ*, 1773, t. I, Proleg. Dans la *Théologie de Wurzbourg*, le P. Henri Kilber ne se contentait pas d'une simple assistance du Saint-Esprit; lorsqu'il n'y avait pas révélation immédiate, il exigeait une inspiration des choses faite à l'intelligence de l'hagiographe. *De principiis theologicis*, 1749, dissert. I, c. I, a. 3, Paris, 1852, t. I, p. 15-25. L'abbé de Vence ne jugeait pas la révélation immédiate nécessaire, mais il exigeait une inspiration immédiate. *Analyses et dissertations*, Nancy, 1742, t. I, dissert. préliminaire. Le P. Ignace Schunck, jésuite, admettait la dictée verbale de beaucoup de passages bibliques; le plus souvent toutefois, dans les matières que les écrivains sacrés connaissaient par expérience, le sommaire seul leur avait été révélé, et pour le reste l'assistance du Saint-Esprit avait suffi pour empêcher l'erreur. *Notio dogmatica sacræ Scripturæ*, 1772, sect. VII. Jean-François Marchini adopte l'explication de Corneille de la Pierre. *De divinitate et canonicitate sacrorum Bibliorum*, Turin, part. I, a. 5. Enfin, saint Alphonse de Liguori tient comme plus probable l'opinion d'après laquelle toutes les choses de l'Écriture ont été révélées, mais non tous les mots. *Traité contre les hérétiques*, § 5, dans *Œuvres complètes*, trad. franç., Paris, 1836, t. XIX, p. 200-203.

III. AU CONCILE DU VATICAN. — 1° *Opinions nouvelles émises au XIX^e^ siècle.* — La doctrine catholique sur la nature de l'inspiration continua à être enseignée au XIX^e^ siècle, quoique les ouvrages qui traitent cette question aient été moins nombreux que durant les siècles précédents. La caractéristique des études de cette époque est la distinction nettement établie entre la révélation immédiate, ou la prophétie, et l'inspiration scripturaire. Celle-ci n'entraîne pas, généralement parlant, une révélation directe du contenu de l'Écriture. On l'a fait consister dans une motion divine, qui pousse et détermine les hagiographes à écrire, dans une illumination intérieure qui éclaire leur intelligence et leur manifeste ce qu'ils doivent écrire, et une assistance spéciale, durant le travail de la rédaction, pour écarter de leur esprit et de leur œuvre toute erreur. Tel est, avec des nuances, l'enseignement élémentaire de J. H. Janssens, *Hermeneutica biblica*, Liége, 1818, p. 40 (cf. Dausch, *op. cit.*, p. 164-165), de Liebermann, *Institutiones theologicæ*, 1819, t. II, part. II, c. I, a. 1, § 1, 2; plus développé de J. Perrone, *Prælectiones theologicæ, Tractatus de locis theologicis*, Mayence, 1843, t. IX, p. 102, 103

de H. Denzinger, *Vier Bücher von der religiöser Erkenntniss*, 1857, t. II, p. 108-124; de J. B. Henrich, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. I, p. 382 sq.; du cardinal Manning, *La mission temporelle du Saint-Esprit*, trad. franç., Paris, 1867, p. 159-212; de F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868, p. 23-85; de Scheeben, *La dogmatique*, l. I, c. III, § 16, n. 223-252; trad. franç., Paris, 1877, t. I, p. 175-180. Cf. P. Dausch, *Die Schriftinspiration*, p. 201-208. Cependant, Dens, à Malines, admettait encore l'inspiration verbale, et Reithmayr ne distinguait pas l'inspiration *ad scribendum* de l'inspiration *ad loquendum*, et il attribuait aux prophètes l'inspiration verbale et aux apôtres l'infaillibilité résultant de leur apostolat. *Introduction aux livres canoniques du Nouveau Testament*, § 22, trad. franç., Paris, 1861, p. 202-226. Mais c'était là diverses opinions libres de l'enseignement catholique.

Deux vues divergentes se manifestèrent toutefois qui furent condamnées par le concile du Vatican en 1870, et elles fournirent au concile l'occasion de déclarer quel était le véritable sens de l'inspiration biblique.

1. La première fut proposée par Jean Jahn, professeur à Vienne (Autriche). Après avoir démontré que les livres de l'Ancien Testament contenaient la révélation divine, il ajouta que, pour qu'ils eussent une autorité divine, il était nécessaire et il suffisait que leurs auteurs eussent été exemptés par Dieu de toute erreur. Or, cette exemption d'erreur constituait leur inspiration. Jahn conservait ce nom, consacré par l'usage, quoique, dans sa signification propre, il désignât quelque secours positif de Dieu, accordé aux écrivains sacrés, alors que l'absence d'erreur n'était qu'un élément purement négatif, qui n'entraînait ni nouvelle manifestation de la vérité ni enseignement direct, mais simple préservation d'erreur dans la manifestation de la révélation divine. *Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes*, Vienne, 1802, part. I, § 14, 19, p. 91 sq., 107 sq.; 2e édit., Vienne, 1814 (en latin); Ackermann a corrigé ce passage dans les éditions suivantes de l'*Introductio* de Jahn. L'inspiration n'était donc plus que l'exemption d'erreur. Si le mot était conservé, la chose elle-même, signifiée par le mot, était niée.

2. Daniel Haneberg fit consister l'inspiration de l'Écriture dans l'approbation subséquente des Livres saints, non plus par le Saint-Esprit, comme Lessius, mais par l'Église, dans un sens analogue à l'opinion de Sixte de Sienne. Après avoir rappelé les trois attitudes du Saint-Esprit relativement aux écrivains sacrés dans l'acte de l'inspiration, telles que Bonfrère les avait exposées, Haneberg, qui y voit trois sortes d'inspirations distinctes, ajoute qu'on pourrait difficilement les appliquer en particulier à tel ou tel livre, à tel ou tel verset de la Bible. On pourrait dire tout au plus que les passages, qui sont rapportés directement à Dieu par la formule : *Hæc dicit Dominus*, auraient été l'objet d'une inspiration antécédente; les livres poétiques auraient été rédigés sous l'inspiration concomitante, c'est-à-dire par la seule assistance divine, qui excluait toute erreur, et les livres historiques par l'approbation subséquente de l'Église, qui les reconnaît pour divins et canoniques. *Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung*, Ratisbonne, 1850, p. 714; *Histoire de la révélation biblique*, trad. Goschler, Paris, 1856, t. II, p. 469. Cette théorie, qui admettait que, de fait, une bonne partie de la Bible n'était devenue Écriture sainte que par l'approbation de l'Église et niait ainsi son inspiration, trouva, paraît-il, quelques partisans, bien qu'elle ait été modifiée dans la 3e édition, 1863, p. 817, par l'adjonction d'une certaine direction de l'Esprit Saint. Elle disparut de la 4e édition, corrigée par Weinhart, 1876, p. VIII. d'après les ordres de l'auteur, qui avait expressément rejeté son sentiment.

2. *Leur condamnation par le concile du Vatican.* — Dès 1860, le jésuite Franzelin, alors professeur à l'Université Grégorienne, à Rome, livrait à ses élèves son traité autographié : *De divina traditione et Scriptura.* Or, dans la IVe thèse de la IIe partie, l'auteur, avant d'exposer la véritable notion de l'inspiration, excluait les deux opinions de Jahn et de Haneberg. Son traité fut imprimé pour la première fois à Rome en 1870. Quand le concile du Vatican fut réuni, il se proposa d'établir la doctrine catholique sur la révélation et ses sources. Le théologien Franzelin fut chargé de préparer le projet de constitution dogmatique, qui exposerait cette doctrine. Or, dans le *Schema* de cette constitution, comme dans son cours autographié et imprimé, Franzelin excluait comme insuffisantes et erronées les opinions de Jahn et de Haneberg sur la notion de l'inspiration scripturaire, Au c. III de ce *Schema*, présenté aux Pères du concile, elles étaient exclues en ces termes : *Sacri autem et canonici credendi sunt, non quod humana tantum ope scripti, auctoritate tamen Ecclesiæ in canonem SS. Scripturarum relati sint; neque propterea solum, quod divinam revelationem sine errore contineant. Collectio Lacensis*, t. VII, col. 508. Dans les notes, ajoutées au *Schema*, l'auteur expliquait que les erreurs *recentioris ætatis*, relativement à l'Écriture sainte, exigeaient une explication plus claire de la véritable notion de l'inspiration. Or, sous ce rapport, il déclare avant tout quel est le sens non génuine du dogme de l'inspiration. *Duplex nimirum error expresse designatur.* La première est celle qui affirmait des livres canoniques *eos primitus scriptos esse tantum modo ingenio et industria humana, sed propter res quas continent, ab Ecclesia sive jam mosaica sive christiana inter libros canonicos recensitos esse, et eatenus habendos esse ut sacros. Tum excluditur error alter, quo libri Scripturæ non ratione originis ipsorum librorum seu ratione scriptionis, sed solum ratione materiæ, quod sine errore continent veritates revelatas, sacri et divini esse dicuntur. Ibid.*, col. 522.

Ce schéma fut expliqué à la Députation de la foi par son auteur qui était consulteur de la commission théologique, pour répondre à des difficultés soulevées par quelques membres de cette commission. Franzelin montra d'abord très clairement que l'Église n'a pas le pouvoir de faire qu'un livre d'origine humaine devienne Écriture sainte, en le plaçant au canon des Livres saints; elle a seulement le droit de déclarer infailliblement qu'un livre d'origine divine doit prendre rang parmi les livres sacrés et canoniques. Il ne suffit pas non plus pour qu'un livre soit Écriture sainte, c'est-à-dire divinement inspiré, qu'il contienne les vérités de foi sans erreur. Un livre n'est pas Écriture sainte seulement *ratione materiæ*, mais il doit l'être *ratione originis. Ibid.*, col. 1621-1622.

Le schéma, retouché par Mgr Martin, évêque de Paderborn, avec l'aide d'un théologien (Franzelin vraisemblablement), était ainsi libellé : *Neque vero eos* (les livres canoniques) *Ecclesia pro sacris et canonicis habet, propterea quod sola licet humana industria compositi, auctoritate tamen sua approbati sint, nec propterea solum, quod revelationem contineant. Ibid.*, col. 1629. Ce texte fut remis aux Pères de la Députation de la foi, le 1er mars 1870. *Ibid.*, col. 1647-1648, et il fut approuvé, le 6 mars. *Ibid.*, col. 1655.

Quand il fut présenté aux Pères du concile, sa rédaction, modifiée encore, ne changeait pas le sens de la phrase : *Eos vero Ecclesia non propterea pro sacris et canonicis habet, quod auctoritate sua approbati sint, licet sola humana industria concinnati; aut ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant. Ibid.*, col. 72.

Mgr Gasser, dans le rapport qu'il lut au nom de la Députation de la foi, commence par expliquer le sens du projet. Le schéma dit ce qu'est un livre sacré et canonique négativement d'abord, et de deux façons. La première opinion qui est rejetée tendrait à dire qu'un livre est sacré et canonique, parce que l'Église l'a approuvé par son autorité. *Reapse liber talis nulla ratione inspiratus dici potest : nam Ecclesia librum non inspiratum non potest auctoritate sua facere inspiratum. Ergo approbatio Ecclesiæ ad librum sacrum constituendum certe non sufficit.* Mgr Gasser fait ensuite remarquer, comme nous l'avons dit plus haut, col. 2145, que l'opinion de Lessius n'est pas visée par là. Il s'agit ici de l'approbation de l'Église et non pas de celle de Dieu. *Ulterius etiam excluditur illa notio inspirationis ubi dicitur librum quemdam esse sacrum seu divinitus inspiratum eo quod revelationem sine errore contineat. Nam si hujusmodi libri essent inspirati, omnes canones conciliorum libris sacris sunt adnumerandi. Ibid.*, col. 140-141.

Six amendements avaient été présentés, qui ne tendaient qu'à préciser davantage la rédaction du texte, laquelle avait paru ambiguë ou peu claire. *Ibid.*, col. 123. La Députation de la foi adopta la rédaction qui avait été proposée dans le 30e amendement et qui donnait satisfaction aux amendements 31e *bis* et 32e; elle rejeta le texte trop long du 31e et l'addition : *sine ullo Dei afflatu* du 33e, qui fut jugée superflue. *Ibid.*, col. 142. Ces propositions, présentées par son rapporteur, furent approuvées par tous les Pères. *Ibid.*, col. 143.

Le texte, révisé en conséquence, n'avait donc reçu que des retouches de style. Le voici : *Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant. Ibid.*, col. 154, 218. Cette rédaction ne souleva plus aucune observation. Elle fut donc promulguée à la IIIe session, le 24 avril 1870. Const. *Dei Filius*, c. II, *ibid.*, col. 251.

Les débats indiquent clairement le sens que le concile a donné à cette déclaration. Il est certain que les Livres saints contiennent la révélation divine sans mélange d'erreur; mais cela ne suffit pas pour affirmer qu'ils ont été inspirés : il faut qu'ils soient d'origine divine. C'est pourquoi aussi l'approbation de l'Église ne peut faire que des livres d'origine humaine deviennent inspirés.

3° *Véritable notion de l'inspiration.* — Le concile ne s'est pas borné à exclure deux erreurs sur la nature de l'inspiration. Il a donné une notion positive de l'action divine qui a rendu les Livres saints sacrés et canoniques, et par conséquent inspirés. Le premier schéma énonçait cette notion en ces termes : *sed eo quod Spiritu Sancto inspirante conscripti fuerunt, ideoque sunt Scripturæ divinitus inspiratæ* (II Tim., III, 16), *quæ habent auctorem Deum atque ita continent vere et proprie verbum Dei scriptum. Quare hæreticam esse declaramus et damnamus sententiam, si quis divinitus inspiratum esse negaverit aliquem vel integrum vel ex parte librum*, l'un ou l'autre de ceux que le concile de Trente a définis être sacrés et canoniques. *Ibid.*, col. 508. Dans les notes, qui accompagnaient ce projet, le sens de ce passage était ainsi expliqué : *Sequitur deinde positiva declaratio doctrinæ catholicæ, quo sensu omnes libri Scripturæ et ob quam rationem eis intrinsecam fuerunt ab Ecclesia sacri declarati, et jam hoc ipso in canonem relati. Ratio nimirum est ex divina origine seu scriptione ipsorum librorum. Hæc vero scriptio divina declaratur, quod* 1. *libri conscripti sunt, inspirante Spiritu Sancto. Erat igitur supernaturalis operatio Spiritus Sancti in homines ad ipsos libros scribendos.* 2. *Ex hoc ipso quod actio Spiritus Sancti referebatur ad scribendos libros per homines ad hoc opus inspiratos, ipsi libri sunt et ab apostolis dicuntur* Scriptura divinitus inspirata. 3. *Denique actio illa inspirationis erat hujusmodi, ut Deus sit librorum auctor seu auctor scriptionis, ita ut ipsa rerum consignatio seu scriptio tribuenda sit principaliter operationi divinæ in homine et per hominem agenti, et proinde libri contineant scriptum verbum Dei. Hoc modo inspirationem Scripturæ in Ecclesia Dei semper intellectam et intelligendam esse, demonstrat.* 1. *SS. Patrum consensus. Dicunt enim, Scripturas esse conscriptas per Spiritum Sanctum vel per operationem Spiritus Sancti, esse litteras Dei ad homines missas, Scripturas esse a Deo dictas, esse a Deo vel operatione Dei datas vel conditas, homines in iis scribendis fuisse instrumenta sub operatione divini Spiritus.* Et chacune de ces formules des Pères est appuyée en note par des références à leurs ouvrages, reproduits dans les Patrologies de Migne ou par Mansi, dans sa *Collectio conciliorum*. Quant à la foi de l'Église en Dieu *auctor librorum* des deux Testaments, elle est énoncée dans les documents authentiques des papes et des conciles, que nous avons cités précédemment, col. 2094 sq. *Ibid.*, col. 522-523.

Cette rédaction souleva une difficulté : elle paraissait étendre l'inspiration à chacune des particules et aux mots eux-mêmes des Livres divinement inspirés. Le P. Franzelin la résolut ainsi, dans son mémoire déjà cité : *At primum notio inspirationis declaratur juxta formulam ecclesiasticam, ita ut Deus sit auctor Scripturarum seu librorum sacrorum, cujus formulæ veritas satis demonstrata est in annotationibus subjectis. Ad hoc autem ut Deus auctor sit, requiritur quidem supernaturalis divina actio in humani scriptoris intellectum ac voluntatem. Quænam vero hæc actio sit, hic strictim non definitur, sed relinquitur doctorum explicationi. Certum est, in tradita notione inspirationis non revelationem rerum scriptori factam (si revelatio proprio sensu intelligatur) multoque minus dictationem singulorum verborum comprehendi velut essentialem et necessariam ad inspirationis conceptum. Quod vero ad extensionem inspirationis spectat, diserta appellatione ad conc. Tridentinum significatur, eas partes credendas esse inspiratas, quas Tridentinum definivit esse* sacras et canonicas. *Quæstiones vero hactenus inter catholicos controversæ de sensu, quo partes librorum in Tridentino decreto intelligendæ sint, nec definiuntur nec attinguntur. Quoad extensionem ergo inspirationis nihil omnino definitioni tridentinæ superadditur. Ibid.*, col. 1621.

Le schéma réformé présentait, sur le point qui nous occupe, une rédaction plus courte et plus condensée que la première : *Sed ideo quod Spiritu S. inspirante conscripti Deum habent auctorem ejusque sunt vere et proprie verbum scriptum atque ut tale Ecclesiæ ab apostolis traditi. Ibid.*, col. 1629 Ce texte fut encore remanié et écourté par la Députation de la foi : *Sed ideo quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, atque ut tales Ecclesiæ per apostolos traditi sunt. Ibid.*, col. 79. Sur cette rédaction, Mgr Simor dit, dans le rapport qu'il lut en congrégation générale : *Patet nimirum quod in hoc schemate nihil novi de inspiratione dicatur et quod Deputatio plane nihil novi in specie dicere voluerit, sed liberum reliquerit scholis disputare de modo inspirationis et, ut scholæ loquuntur, de extensione inspirationis. Ibid.*, col. 86. Des amendements avaient été proposés par des Pères. Le 31e exposait longuement la même doctrine; nous l'avons déjà dit, il fut écarté à cause de sa longueur. Le 32e et le 34e ne visaient que la tradition des Livres saints à l'Église, par les apôtres. *Ibid.*, col. 123. Dans son rapport, lu aussi en congrégation générale, Mgr Gasser expliqua le sens de la notion positive de l'inspiration, qui était donnée : *Et quidem quoad*

characterem internum, scilicet quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, et deinde quoad characterem externum, quod tales Ecclesiæ per apostolos traditi sunt. Sur ce dernier point, qui ne va pas à notre sujet, la Députation de la foi admit partiellement le 32e amendement, en supprimant les mots : *per apostolos*. Voir Th. Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, l. II, c. x, trad. franç., Bruxelles, 1911, t. II*a*, p. 102. Elle modifia en conséquence la finale de la rédaction en cette formule : *atque ut tales ipsi (scilicet Ecclesiæ) traditi sunt. Ibid.*, col. 142.

A la discussion qui suivit, un seul amendement fut proposé au sujet de la véritable notion de l'inspiration. Les mots : *Spiritu Sancto inspirante conscripti*, qui font allusion à l'Épître de saint Pierre, où il n'est question que des prophéties, ne plaisaient pas à l'auteur de l'amendement. Il préférerait les termes plus canoniques : *divinitus inspirati*, que saint Paul a employés en parlant de l'Écriture entière. L'idée était de faire porter la définition sur le fait de l'inspiration, et non pas sur son mode, et cela afin d'infliger le minimum d'offense aux théologiens catholiques. *Ibid.*, col. 225. Le 19 avril 1870, Mgr Gasser répondit à cette observation. Il fit observer que la phrase critiquée était empruntée au concile de Florence, qui a appliqué les paroles de saint Pierre à tous les auteurs des livres des deux Testaments. *Ibid.*, col. 239. La phrase fut donc conservée et promulguée à la IIIe session ; seul, le dernier membre était ainsi libellé : *atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt. Ibid.*, col. 251.

Puisque le concile du Vatican n'a rien voulu définir et n'a rien défini sur le mode de l'inspiration scripturaire, ni sur l'étendue de cette inspiration, nous ne tirerons rien de sa définition sur les deux points, laissés à la libre discussion des docteurs. Nous signalerons cependant le sens précis qu'il a donné à la formule traditionnelle de la notion positive et véritable de l'inspiration : *Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem.* Il s'agit des livres sacrés et canoniques eux-mêmes, et non pas de leurs auteurs. En l'employant ainsi, le concile n'a pas donné à l'expression *auctor* le sens de *garant* de la vérité de ces livres ou de leur *cause efficiente* au sens large, mais bien dans le sens d'agent principal de leur rédaction. Cette formule traditionnelle peut donc servir aux théologiens de point de départ pour déterminer la part que Dieu a prise dans la rédaction des Livres eux-mêmes, qui ont été *écrits* sous l'inspiration du Saint-Esprit. Cf. Th. Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1911, t. II *b*, p. 152.

IV. APRÈS LE CONCILE DU VATICAN. — 1° *Théologiens qui expliquent la nature de l'inspiration d'après la notion définie de Dieu auteur des Livres saints.* — Le Père Franzelin, dont nous connaissons le rôle au concile du Vatican et dont le traité *De Scriptura* avait fourni le cadre de la notion catholique de l'inspiration, était parti de cette notion pour déterminer le mode de l'inspiration des Livres saints. Dans son traité *De divina traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, il démontrait, thes. II, que Dieu est l'auteur des Livres saints *per suam supernaturalem actionem in conscriptores humanos*, c'est-à-dire par l'inspiration du Saint-Esprit sur ces écrivains. Au sens strict, *ratione scriptionis, quæ est efficienter a Deo per hominem, in quem operetur ad scribendum et in scribendo ita ut Deus ipse princeps auctor libri sensu proprio censeri debeat*, p. 329.

S'appuyant sur les témoignages des Pères et des théologiens, Franzelin considérait Dieu comme la cause principale efficiente des Livres saints et les écrivains sacrés comme les instruments dont Dieu s'était servi. Dieu n'a pas écrit par lui-même, mais par des hommes ; il est néanmoins l'auteur des Livres saints, parce qu'il a conçu toutes les choses contenues dans ces livres et qu'il a voulu les y faire consigner. Dieu aurait pu révéler immédiatement ces choses aux hommes qu'il inspirait. La révélation directe n'a été nécessaire que pour les choses qu'ignoraient les écrivains sacrés. Quant aux choses qu'ils connaissaient ou qu'ils pouvaient connaître par leur industrie propre, Dieu a seulement déterminé ces écrivains à les écrire, mettant ainsi dans leur intelligence les choses qu'il voulait leur faire dire. Cette inspiration peut être regardée comme une révélation au sens large du mot. Or, les choses, ainsi révélées par Dieu tant par révélation immédiate que par simple inspiration, constituent l'*élément formel* du livre ; les mots et les paroles qui les expriment n'en sont que l'*élément matériel*. Pour que Dieu soit l'auteur d'un livre, il suffit que l'élément formel du livre provienne de lui, et il n'est pas nécessaire que l'élément matériel lui soit propre ; les mots ont donc pu être écrits par l'écrivain inspiré lui-même, à la condition toutefois qu'ils expriment infailliblement l'élément formel, les choses ou vérités que Dieu voulait faire écrire par leurs plumes. Pour assurer cette infaillibilité de l'expression, Dieu, tout en laissant aux écrivains sacrés le libre choix des termes qu'ils employaient, les assistait, tandis qu'ils écrivaient, et veillait à ce qu'ils exprimassent exactement les choses qu'il voulait exprimer par leur intermédiaire. L'inspiration verbale n'a donc pas été nécessaire, et, de fait, n'a pas eu lieu. Franzelin démontrait sa thèse par les témoignages patristiques, que nous connaissons. Il n'innovait donc rien, et, si nous ne nous trompons, il n'avait en propre que la distinction entre l'élément formel et l'élément matériel du livre. Cette distinction, il ne l'établissait pas *a priori*, d'après la notion abstraite de ce que devait être un livre pour avoir Dieu comme auteur principal, mais d'après les données de l'enseignement traditionnel.

La thèse de Franzelin a été adoptée par un grand nombre de théologiens, notamment de la Compagnie de Jésus, entre autres par H. Hurter. *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 3e édit., Inspruck, 1880, t. I, p. 144-154 ; C. Mazzella, *De virtutibus infusis*, 4e édit., Rome, 1894, p. 523-546 ; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. I, p. 374 sq. ; Tepe, *Institutiones theologicæ*, Paris, 1894, t. I, n. 760 ; J. Brucker, *Questions actuelles d'Écriture sainte*, Paris, 1895, p. 24-53 ; *Études*, 5 janvier 1897, t. LXX, p. 113-119 ; *L'Église et la critique biblique*, Paris, s. d. (1908), p. 35-78 ; Knabenbauer, *Stimmen aus Maria Laach*, 1897, t. LIII, p. 76 sq. ; De San, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, Bruges, 1903, p. 244-255 ; Schiffini, *Divinitas Scripturarum*, Turin, 1909, p. 241-242, et, en dehors de la Compagnie, par F. Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione*, Brixen, 1885, p. 38-60 ; G. J. Crets, *De divina Bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica*, Louvain, 1886, p. 105-127.

Sans parler de la distinction entre l'élément formel et l'élément matériel d'un livre, le Père Kleutgen distinguait l'inspiration de la révélation et de l'assistance. C'était une impulsion divine qui poussait un homme à écrire, non pas de sa propre délibération, mais par un instinct divin. Or Dieu, quand il a donné cette impulsion, ne laisse pas l'écrivain de son choix à ses lumières personnelles, il lui infuse une lumière spéciale, par laquelle il lui révèle, s'il y a lieu, des choses inconnues et il éclaire celles des choses antérieurement connues qu'il veut lui faire écrire. Tout ce qu'écrit l'écrivain, ainsi inspiré par Dieu, devient pour les autres règle de foi, car Dieu a assisté cet homme pour qu'il ne tombe pas dans l'erreur. On pourrait donc comprendre sous le nom d'inspiration une impulsion antécédente à écrire, une assistance concomitante et

une confirmation subséquente du contenu du livre; mais les deux derniers actes ne suffiraient pas, à eux seuls, car l'inspiration exige toujours une lumière surnaturelle, même si aucune nouvelle révélation n'intervient, et une impulsion surnaturelle à écrire. Ainsi en a-t-il été pour les livres sacrés et canoniques, qui, écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ont eu Dieu pour auteur. Tout dans l'Écriture est inspiré. La seule discussion possible est de savoir si tous les mots ont été écrits par une impulsion spéciale du Saint Esprit. Parfois cependant il se peut qu'une lumière nouvelle n'ait pas été communiquée par l'Esprit Saint à l'écrivain sacré; il faut toujours au moins que celui-ci ait reçu l'impulsion divine à écrire et que Dieu l'ait assisté, tandis qu'il écrivait, pour l'empêcher d'errer. Cette impulsion à écrire doit enfin être une motion spéciale, à laquelle s'ajoute au moins l'assistance divine. *De inspiratione*, dans Schneemann, *op. cit.*, p. 473 sq. On le voit, le P. Kleutgen complétait, en la corrigeant, l'opinion de Bonfrère et développait celle de Lessius.

François Schmid consacra un ouvrage spécial : *De inspirationis Bibliorum vi et ratione*, Brixen, 1885, à l'étude de l'inspiration biblique. Le l. II traite du concept de l'inspiration. Pour que Dieu soit l'auteur d'un livre, il faut de sa part une influence positive sur l'écrivain, telle que celui-ci veuille écrire ce que Dieu veut lui faire écrire et conçoive lui-même ce que Dieu a conçu de lui faire écrire. Écrire un livre, c'est mettre par écrit ses pensées pour les faire connaître aux lecteurs. Si donc Dieu lui-même ne déterminait pas tout ce qu'il veut faire écrire et communiquer aux lecteurs, il ne serait pas l'auteur du livre, rédigé par l'hagiographe. Il détermine ce contenu en le faisant concevoir à l'hagiographe. L'impulsion divine à écrire doit aussi déterminer la volonté de l'écrivain à écrire au nom de Dieu, dont il est l'instrument, sans aliénation des sens ni suspension de la liberté, mais au contraire avec usage de la raison. Cette impulsion agit, par l'intermédiaire de la volonté sur les forces d'exécution, qui suivent leur cours naturel. Quant à l'élocution, il n'est besoin que de l'assistance divine pour que les mots, choisis par l'écrivain, rendent exactement la pensée divine. L'inspiration verbale n'appartient donc pas à l'élément formel de la parole de Dieu, quoique les mots eux-mêmes soient de Dieu, d'une certaine manière. Ainsi Schmid joint à la notion du livre inspiré, qu'il développe comme Franzelin, celle de l'auteur inspiré, dont il décrit la psychologie.

L'année suivante, 1886, Dom Crets, prémontré, soutint à Louvain une thèse : *De divina Bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica*. Pour exposer la raison propre de l'inspiration, le candidat analyse, lui aussi, la formule : *Deus est auctor librorum sacræ Scripturæ*, sect. III, p. 127-167. Qu'est-ce qui est requis et qu'est-ce qui est suffisant pour que Dieu soit l'auteur d'un livre, rédigé par un homme, qui lui sert d'instrument? Pour l'élément formel du livre, il faut que l'écrivain ait reçu une influence divine, par laquelle il conçoive dans son esprit l'idée d'écrire et soit poussé infailliblement dans sa volonté à rédiger tout ce que le Saint-Esprit veut lui faire consigner par écrit pour l'instruction des autres hommes, et rien que cela. Il faut encore une assistance et une certaine onction du Saint-Esprit, qui préserve l'écrivain de toute erreur. En vertu de cette assistance, l'hagiographe choisit les mots aptes à exprimer les pensées que le Saint-Esprit veut lui faire exprimer. L'influx divin sur l'intelligence des écrivains sacrés peut, dans certains cas, avoir pour effet de révéler ou de rappeler à la mémoire ce qui doit être écrit. Mais si l'hagiographe sait de science propre ce que le Saint-Esprit veut lui faire écrire, il suffit alors, mais il est nécessaire, que Dieu indique par une lumière surnaturelle ce qui doit être écrit et qu'il pousse l'écrivain à l'écrire en lui faisant juger, par un jugement pratique, qu'il doit l'écrire et n'écrire que cela. Le Saint-Esprit peut aussi pousser l'hagiographe à rechercher dans les sources historiques ce qu'il doit écrire, en l'éclairant sur l'usage qu'il doit en faire et sur le choix des vérités que celles-ci contiennent. Une motion divine à écrire a dû précéder l'influx divin sur l'intelligence de l'hagiographe et elle persévère efficacement tant que dure la rédaction du livre. Les facultés naturelles de l'écrivain restent normalement en jeu, mais elles sont élevées par Dieu en vue de leur faire exécuter convenablement leur acte propre. Le livre ainsi composé est vraiment un livre d'origine divine, qui contient la parole de Dieu et qui jouit de l'autorité divine. Enfin, l'inspiration verbale, ou la dictée des mots, n'est pas nécessaire. Il suffit que le Saint-Esprit ait influé sur le choix des mots de façon à ce que sa pensée soit bien rendue.

Cette manière d'expliquer l'inspiration était reproduite dans tous les manuels de théologie et d'introduction biblique. Elle semblait définitivement établie dans les écoles catholiques, lorsqu'elle céda la place à une nouvelle explication de la nature de l'inspiration.

2° *Nouvelle explication, adoptée par Léon XIII dans l'encyclique Providentissimus Deus.* — En 1891, le P. Cornely, jésuite allemand, professeur au Collège romain, ajouta à son *Compendium introductionis*, et publia à part une courte dissertation *De divina S. Scripturarum inspiratione*, qui a été aussi traduite en français, dans son *Manuel d'introduction historique et critique à toutes les saintes Écritures*, Paris, s. d. (1907), t. II, p. 489-494. Après avoir rappelé les définitions des conciles, et notamment celle du concile du Vatican, puis les preuves de l'inspiration des Livres saints, voulant donner la notion positive de cette inspiration, il dit, n. 4 : « Puisque, selon les témoignages de l'Écriture et de la tradition, nos livres sacrés ont Dieu pour auteur et que cependant ils ont été écrits par des hommes sous l'inspiration de l'Esprit Saint, ces trois choses semblent être produites à leur origine : par une illumination surnaturelle, Dieu avait fait que l'écrivain embrassât, pour l'écrire, tout le sujet que Dieu voulait transmettre aux hommes par tel livre déterminé; ensuite, par sa grâce efficace, il a mis en mouvement la volonté de l'écrivain, pour qu'il la consignât par écrit; enfin, par sa continuelle assistance, il a dirigé l'écrivain, de telle sorte qu'il revêtît d'une forme propre à en exprimer pleinement le sens, toutes les vérités et les seules vérités que Dieu voulait faire consigner dans ce livre ». Il n'admettait pas toutefois la suggestion divine de chaque mot, de chaque expression, à l'écrivain sacré, il reconnaissait seulement l'inspiration verbale dans quelques cas, « par exemple, lorsque Dieu a révélé, pour la première fois, un mystère proprement dit, ou lorsqu'il a voulu qu'une vérité fût désignée par tel mot particulier (par exemple, celui de Λόγος, Verbe), ou par telle forme du mot (Gal., IV, 16). »

Dans cette analyse de la notion de Dieu, auteur principal des Livres saints, le P. Cornely abandonnait la distinction de Franzelin entre l'élément formel et l'élément matériel d'un livre, et il aimait mieux « conserver l'ancienne manière de parler. » Ainsi, il étendait l'illumination divine de l'esprit et la motion de la volonté à tous les faits et à toutes les idées des Livres saints; mais pour leur forme extérieure, il n'exigeait que l'assistance efficace de Dieu pour veiller non seulement à ce que l'écrivain ne mêlât aucune idée étrangère à celles qu'il devait transmettre, qu'il n'en omît aucune, qu'il n'en exprimât aucune d'une manière plus ou moins erronée, mais aussi pour le diriger afin

que, toujours et partout, il choisît une forme bien appropriée et convenable à la parole divine, sans que pourtant elle fût la plus belle et la plus parfaite.

Dans l'encyclique *Providentissimus Deus* sur les Écritures, du 18 novembre 1893, le souverain pontife Léon XIII, après avoir cité la déclaration du concile du Vatican, conclut, du fait que le Saint-Esprit est l'auteur principal de l'Écriture, qu'on ne pouvait prétendre que les écrivains sacrés, ses instruments, auraient pu commettre des erreurs. La conclusion était fondée sur la notion de l'inspiration de ces écrivains eux-mêmes, « car, disait-il, Dieu les a tellement excités et mus par sa vertu surnaturelle à écrire et il les a tellement assistés, quand ils écrivaient, qu'ils ont d'abord conçu dans leur esprit, puis fidèlement voulu rendre, enfin exprimé exactement et avec une infaillible vérité, tout ce que Dieu leur ordonnait d'écrire, ni plus ni moins; autrement il ne serait pas lui-même l'auteur de la sainte Écriture. » Traduction de M. Didiot, *Traité des saintes Ecritures*, Paris, Lille, 1894, p. 130. Pour le texte, voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 13e édit., 1921, p. 1952; Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, Paris, 1920, n. 90. Cette analyse de la notion de l'inspiration ne part pas directement de la formule du concile du Vatican : « Dieu auteur des Livres saints »; elle aboutit seulement à cette conséquence qu'*autrement Dieu ne serait pas leur auteur*. Si elle n'a pas été empruntée au Père Cornely, elle expose les mêmes actes divins sur les écrivains sacrés, bien qu'ils soient un peu diversement ordonnés : une excitation et une motion à écrire et une assistance spéciale qui fait concevoir aux écrivains sacrés tout le contenu des Écritures et le leur fait exprimer exactement et avec une infaillible vérité.

Cette explication de la nature de l'inspiration était destinée à une fortune considérable. Les commentateurs de l'encyclique ne pouvaient manquer de faire ressortir les mêmes éléments de l'inspiration. Le chanoine Jules Didiot les a considérés en Dieu, inspirateur des écrivains sacrés et auteur principal des Livres saints, dans les écrivains inspirés eux-mêmes, auteurs secondaires des mêmes livres. L'action de Dieu a été une excitation et une motion à écrire, puis une assistance qui donne aux hagiographes la conception juste de tout ce qu'ils doivent écrire, la volonté de l'écrire fidèlement et la faculté d'exprimer exactement et infailliblement toute la pensée divine. A l'excitation divine correspond la conception humaine, à la motion divine la volonté humaine et à l'assistance la rédaction humaine. Le rôle propre à chacun des auteurs de l'Écriture est ainsi fixé, et il n'y a pas essentiellement place pour la révélation, qui ne peut se produire qu'accidentellement. *Op. cit.*, p. 175-179.

M. Vacant, qui commentait les décisions du concile du Vatican, a bien vu que, sur la notion de l'inspiration des Écritures, l'encyclique *Providentissimus Deus* les avait complétées et précisées. Aussi est-ce à cette encyclique qu'il emprunte la notion de l'inspiration. Il y reconnaît, après Léon XIII, de la part de Dieu, une motion prévenante *(excitavit)* et concomitante *(movit)*, qui a poussé les hagiographes à écrire, puis une assistance qui les empêche de rien ajouter ou retrancher à ce que Dieu a voulu leur faire écrire, de façon à produire infailliblement un livre d'origine divine et humaine à la fois. *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, Lyon, 1895, t. I, p. 458-460. Puis, après avoir exposé les erreurs condamnées par le concile de 1870, p. 460-464, il expose, d'après le concile et le souverain pontife, comment Dieu est l'auteur des Livres saints pour les avoir fait écrire, p. 464-468. Il voit dans l'excitation et la motion surnaturelles le caractère principal et distinct de l'inspiration, celui dont les autres dérivent. Par elles l'inspiration se distingue des autres secours surnaturels, qui l'accompagnent, mais peuvent s'en séparer comme sont la révélation et l'assistance. Elles ont pour objectif la volonté de l'écrivain qui fait agir directement sa main. Mais cette impulsion divine ne s'arrête pas à la volonté, dont les déterminations ne vont jamais sans un objet fourni par l'entendement. Il faut donc que les données que Dieu veut faire entrer dans un livre, soient présentes à l'intelligence de l'écrivain. Aussi, pour mettre la volonté en exercice, Dieu donne dans l'intelligence la pensée du livre et de son contenu. L'excitation de ces pensées est la préparation et le commencement indispensable de l'impulsion à écrire. La résolution devient efficace par l'action de l'écrivain, mais cette action pour la composition du livre se fait par suite de l'impulsion divine. Celle-ci produit donc un triple effet : elle suggère à l'intelligence la pensée du livre et des vérités à y consigner; elle détermine la volonté à écrire ce livre et à y consigner toutes les vérités présentées par Dieu à l'intelligence; elle fait enfin composer le livre de façon que l'écrivain exprime avec justesse tout ce que Dieu a voulu lui faire écrire. Cette assistance divine dans la composition n'empêche pas seulement l'écrivain sacré de se servir de termes impropres ou d'altérer la pensée divine; elle fait écrire fidèlement tout ce que Dieu veut faire écrire. Son effet est donc à la fois positif et négatif.

3° *Critique de l'analyse de la formule conciliaire et nouvelles explications de l'inspiration.* — Cependant, quelques années après l'encyclique *Providentissimus Deus*, on mit en question la justesse de la méthode de Franzelin. Les exégètes en commencèrent la critique; les théologiens thomistes la complétèrent et proposèrent de nouvelles explications.

1. *Critique des exégètes.* — M. Levesque pensait « qu'il ne serait pas inutile de remettre à l'étude la nature même de l'inspiration » et d' « aiguiller les recherches dans une voie nouvelle ». Car « on vit plus ou moins sur la théorie du cardinal Franzelin », qui confond secrètement l'inspiration et la révélation. *Essai sur la nature de l'inspiration des Livres saints*, dans la *Revue des facultés catholiques de l'Ouest*, décembre 1895, p. 405, 406. M. Levesque refuse donc de faire de la révélation une partie constitutive de l'inspiration. Bien qu'elle précède ou accompagne quelquefois l'inspiration, elle n'est qu'un secours distinct, qui n'entre pas dans la notion de l'inspiration. *Revue biblique*, avril 1897, p. 926. Le P. Lagrange fit, d'un autre biais, la même critique. Vu la difficulté de comprendre comment Dieu est l'auteur de quelques livres de la Bible, qui ont l'apparence d'être des livres écrits par les hommes, il faut concilier les exégètes qui constatent ces faits avec les théologiens, qui affirment, avec les conciles de Florence, de Trente et du Vatican, que Dieu est l'auteur des Livres saints, parce qu'ils ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit. « Il résulte clairement de ce *processus* que l'inspiration ne doit pas être expliquée par la formule : *Dieu est l'auteur des Livres saints*, mais au contraire que la formule « Dieu est l'auteur des Livres saints » repose sur la vérité de cette autre : les livres canoniques ont été écrits sous l'inspiration de l'Esprit Saint. La notion de l'inspiration devra donc être examinée en elle-même; mais elle devra cependant être conçue de manière à renfermer cette conséquence : Dieu est l'auteur de ces livres. Cette formule étant rigoureusement vraie, quoiqu'elle ne doive pas nous servir de point de départ, elle devra nécessairement se trouver implicitement dans la notion de l'inspiration. » *L'inspiration des Livres saints*, dans la *Revue biblique*, avril 1896, p. 206. La méthode de Franzelin aboutit à cette idée : « Dieu composant son livre pour le

déposer tout fait, au moins quant aux pensées, dans l'esprit de l'auteur inspiré, ou du moins à des équivoques qu'on retrouve dans plusieurs auteurs. »

M. Dick proposa une « meilleure méthode ». Elle consisterait à amasser tous les faits qui rendent difficile à comprendre, à première vue du moins, que Dieu fût l'auteur de la Bible. La question à résoudre est une question de fait : Comment *a-t-il plu* à Dieu d'inspirer la Bible? » et non une question de possibilité : Comment a-t-il pu le faire? On ne peut dire *a priori* comment il l'a fait. Pour connaître ce comment, il faut examiner les Livres inspirés sous toutes les faces, voir comment ils sont et *ce qu'ils sont*, avant de savoir comment ils ont été inspirés. Il est donc nécessaire d'étudier leur contenu, les procédés et les méthodes suivant lesquels les auteurs les ont écrits, le but qu'ils se proposaient. De tous ces faits étudiés, rapprochés les uns des autres, on pourra conclure : Voilà comment ils sont inspirés; voilà ce qu'est l'inspiration. *L'inspiration des Livres saints*, dans la *Revue biblique*, octobre 1896, p. 488. C'est la méthode *a posteriori*, opposée à toute méthode *a priori*, la méthode exégétique et critique opposée à la méthode théologique et philosophique.

Le P. Lagrange repoussa avec quelque raison la méthode proposée. On ne peut faire dépendre les principes de la foi et de la théologie d'une étude critique dont nul ne peut prévoir le terme. Il faudrait assurer d'abord la pureté des textes bibliques, la critique littéraire devrait suivre la critique textuelle, avant d'édifier une histoire d'Israël et du christianisme primitif. Le dogme de l'inspiration paraîtrait enfin comme une expression de la foi des juifs et des premiers chrétiens. Mais c'est supposer que, sur l'inspiration, nous n'avons qu'une source d'information : les livres inspirés eux-mêmes. Or, l'Église est le seul interprète infaillible de l'Écriture; sa tradition contient d'utiles renseignements sur l'inspiration des Livres saints; ses théologiens ont étudié ce dogme. Nous avons à tenir compte de tous ces renseignements pour faire l'analyse philosophique de la notion d'inspiration scripturaire. *L'inspiration et les exigences de la critique*, *ibid.*, p. 497-498. Le P. Lagrange trouvait même « la réaction contre Franzelin légèrement exagérée ». *Ibid.*, p. 499. Il l'avait pourtant provoquée, en excluant toute révélation de la notion d'inspiration. *Revue biblique*, 1895, p. 149-150. Il ne voulait pas dissocier l'une de l'autre les notions d'inspiration et de révélation qui sont connexes.

Plus tard, le P. Prat trouvait, lui aussi, des désavantages à partir de la formule : *Deus est auctor Scripturæ* pour établir la nature de l'inspiration. Cette formule était, à ses yeux : 1° équivoque. *Auteur*, en français, n'est pas équivalent du latin *auctor*, qui a le sens classique et judiciaire de *cause* ou de *garant*. Le terme français signifie *écrivain*. En traduisant *Deus auctor* par *Dieu auteur*, on ôte au mot *auctor* son indétermination, un peu aux dépens de l'exactitude; 2° la théorie qui en part, fait reposer une thèse capitale sur un sens figuré du mot *auctor;* 3° elle ne s'établit pas sans quelques artifices, comme celui de négliger, dans les textes des conciles, le mot principal (à savoir, e mot *unum auctorem utriusque Testamenti*, qu'on lit dans tous les documents conciliaires depuis le IV° concile de Carthage, et qu'il faut suppléer (?) dans la définition du concile du Vatican). C'est pourquoi le Père Prat préférerait la formule : *Scriptura est verbum Dei*, pour les raisons suivantes : 1° Elle ressort si clairement de l'Écriture et de la tradition que la démonstration en est presque superflue; 2° elle a l'avantage de ramener à une même notion toute inspiration, soit écrite, soit orale; 3° elle a pour corollaire immédiat la garantie divine, par conséquent la *causalité* de la parole divine, et son aptitude à servir de norme; 4° elle se passe de figures, puisque Dieu parle, enseigne, instruit, ordonne, au sens propre, dans l'Écriture, par l'organe de son ambassadeur. *Récentes publications exégétiques*, dans les *Études*, 20 mai 1903, t. xcv, p. 556-558. Cf. *Les historiens inspirés et leurs sources*, *ibid.*, 20 février 1901, t. lxxxvi, p. 498-499. Le P. Félix Pignataro réfuta solidement l'opinion du P. Prat, dans une note qu'il ajouta à l'*Apparatus ad historiam cœvam doctrinæ inspirationis penes catholicos*, p. 129-132, au sujet de la définition du concile du Vatican. Il montra que ce concile n'avait pas visé les manichéens, qu'il avait pris le mot *auctor* dans le sens d'*écrivain*, voir col. 2155 sq. et que ce mot a ce sens dans les classiques latins et qu'il l'a toujours eu dans la littérature ecclésiastique, quand il était appliqué à la composition des Livres saints.

Le P. Bainvel a fait justement remarquer que l'Écriture n'est *la parole de Dieu* que parce qu'elle a été inspirée par Dieu. Si la parole de Dieu précède l'inspiration dans l'ordre de l'intention, elle ne la précède pas dans l'ordre de l'exécution. Il faut donc expliquer par l'inspiration la notion de parole de Dieu, et non pas l'inspiration par la notion de la parole de Dieu. *De Scriptura sacra*, p. 119-120.

Les trois formules proposées sont traditionnelles et peuvent servir de point de départ à une analyse théologique de la notion d'inspiration. Mais aucune d'elles ne suffit, à elle seule, à fournir la base d'une analyse adéquate de cette notion. Il faut tenir compte des enseignements de la tradition et de la théologie catholique, et surtout des décisions officielles de l'Église, qui indiquent dans quel sens on a toujours entendu l'inspiration des Livres saints et qui ont plus de poids, que les déductions qu'un théologien pourrait tirer d'une unique formule de la tradition catholique.

2. *Nouvelles explications proposées.* — *a)* M. Levesque a ramené le mode d'action de l'Esprit inspirateur à trois opérations essentielles : une impulsion donnée à la volonté, un secours guidant l'intelligence, une influence sur la rédaction par une assistance continue de telle sorte que Dieu, auteur principal des Écritures, *a fait concevoir, vouloir et exécuter ce qu'il veut à l'écrivain inspiré.* C'est par impulsion intérieure et efficace de la grâce que les écrivains sacrés se mettent à composer leurs livres. Ainsi, Dieu les *fait vouloir.* L'action divine sur l'intelligence de l'écrivain sacré n'est jamais une révélation, voir *Revue biblique*, avril 1895, p. 421-422; c'est une *direction* de l'intelligence qui se porte sur les vérités et les faits connus naturellement ou reçus par révélation antérieure pour ne choisir et ne transmettre que ce que Dieu veut. Sous cette direction, l'intelligence s'exerce activement; elle porte son attention sur les vérités et les faits connus naturellement ou surnaturellement; elle les combine et les groupe de façon à atteindre le but, voulu à la fois par Dieu et par l'écrivain. Ainsi son jeu naturel et celui de toutes les facultés exécutives sont mus et dirigés par Dieu. L'écrivain est donc un instrument intelligent et libre, qui recueille ses souvenirs, consulte des sources, écrites peut-être, dispose ses matériaux, les coordonne d'après un plan qu'il s'est formé et qui lui est tout indiqué par son but. Il écrit ce que Dieu veut qu'il écrive et rien que cela. L'écrivain sacré n'est pas laissé à lui-même pour la rédaction du livre. Si Dieu ne lui dicte pas les mots, il y a comme une sorte de dictée des *choses* par Dieu, mais l'expression, le style, la disposition des détails sont l'œuvre de l'écrivain. *Le verbum formale*, la vérité, vient entièrement de Dieu; le *verbum materiale*, l'expression, est laissé à l'initiative du secrétaire, mais à une initiative surveillée par Dieu, qui assiste l'écrivain et veille à ce qu'il ne dénature pas sa pensée et ne

tombe pas, par inadvertance, dans l'erreur. *Essai sur la nature de l'inspiration des Livres saints, loc. cit.*, p. 206-213. L'influence de Franzelin se fait encore sentir sur cet essai, notamment dans la distinction du *verbum formale* et du *verbum materiale*. En outre, la sorte de *dictée des choses* n'est-elle pas une révélation intellectuelle, donnée *in scribendo*, telle que l'entendaient les anciens scolastiques, alors qu'on exclut expressément de l'inspiration toute révélation?

b) Le P. Brandi a expliqué les enseignements de l'encyclique pontificale sur la nature de l'inspiration en prenant pour point de départ la formule de saint Thomas : *Deus est auctor, homo instrumentum*. Dieu est plus que la cause première de l'Écriture; il en est la cause efficiente, non pas sans doute la cause unique, mais la cause principale qui se sert de la coopération de l'homme comme cause secondaire et instrumentale. Mais l'écrivain sacré n'est pas un instrument entièrement passif; il est actif, intelligent et libre; il parle comme messager divin. Le livre, effet de cette double activité, est donc tout entier à la fois de Dieu et de l'homme. Pour que Dieu ait la part principale, il a dû *mouvoir* la volonté des instruments raisonnables à écrire tout ce que Dieu voulait leur faire écrire et uniquement cela, la cause instrumentale n'agissant que par la motion de la cause principale. Il faut, en outre, que Dieu illumine l'esprit des écrivains sacrés, en leur *révélant* ou manifestant le sujet du livre, les matières à traiter, les vérités à proposer et les faits à raconter, autrement on ne pourrait attribuer à l'Esprit-Saint tout ce que les auteurs sacrés ont écrit, et cet Esprit ne serait pas l'auteur premier des Livres saints. Cette révélation ne s'applique pas seulement à la manifestation de quelque vérité cachée à l'esprit; elle s'étend à n'importe quel enseignement divin. Il ne s'agit pas toujours de la révélation divine au sens strict, mais du moins de cette révélation au sens large. Les écrivains sacrés n'étant pas des instruments purement passifs, il est nécessaire que Dieu les *assiste* et les *dirige* pendant qu'ils écrivent, de telle sorte que, *sans erreur*, ils écrivent *tout* ce que Dieu veut et *seulement* ce qu'il veut leur faire écrire. Sans cette *assistance* et cette *direction*, ils pourraient ajouter d'eux-mêmes quelque chose et y glisser, volontairement ou involontairement quelque erreur, ou ne pas exprimer exactement la pensée divine. Ces trois éléments de l'inspiration découlent donc de l'analyse de la formule : *Deus est auctor sacræ Scripturæ. La question biblique et l'encyclique Providentissimus Deus*, trad. Mazoyer, Paris, s. d. (1904), p. 23-24. La doctrine de saint Thomas sur la cause instrumentale, appliquée à l'inspiration, n'avait pas suffi à donner une explication complète de l'action divine sur les hagiographes; le Père Brandi avait dû recourir encore à l'Écriture, à la tradition et aux décisions de l'Église. On allait tenter d'exploiter surtout la doctrine thomiste de la cause instrumentale.

c) Le P. Pègues, dominicain, a pris comme point de départ la formule de saint Thomas : Dieu est l'auteur principal de l'Écriture, l'homme en a été l'auteur instrumental, et bien que le docteur angélique ne soit pas parti de là pour expliquer l'inspiration, son disciple moderne applique à l'efficience de l'Écriture la doctrine du maître sur la cause principale et la cause instrumentale. *Sum. theol.*, III^{a}, q. LXII, a. 1. Dieu remplit donc le rôle de cause principale, il agit par sa vertu divine, et le produit de son action, l'Écriture, est tout entier de lui. Mais pour produire cet effet, la vertu propre de Dieu passe par les instruments qu'il a choisis et leur fait produire son effet: l'Écriture. Or l'instrument agit seulement par le *mouvement* dont le *meut* le principal agent. L'inspiration sera donc, dans l'écrivain sacré, un *mouvement*, une participation à la vertu même de Dieu, une *vertu surnaturelle* qui, produite par Dieu, durera tant que les hommes inspirés feront office d'écrivains, et ne se terminera que lorsque aura été exprimée la similitude parfaite de la pensée divine. L'Écriture est donc ainsi l'expression, non de l'homme, mais de Dieu, qui l'a faite par l'homme. Elle est donc totalement et intégralement l'œuvre de Dieu et de l'homme; c'est le livre de Dieu, écrit par des hommes. *Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire*, dans la *Revue thomiste*, mars 1895, p. 97-103. Voir encore L. Jacome, O. P., *De natura inspirationis S. Scripturæ*, dans *Divus Thomas*, 1918, t. III, p. 190-221. Cette interprétation de saint Thomas, si elle est conforme à la doctrine thomiste sur les causes principale et instrumentale, ne coïncide pas avec l'explication que le saint docteur a donnée lui-même de l'inspiration, dans son étude de la prophétie, explication que d'autres thomistes ont reprise. Elle rend, d'ailleurs, moins parfaitement compte de l'action des deux agents; c'est donc plutôt une régression qu'un progrès dans l'étude de la nature de l'inspiration.

d) Le P. Lagrange, en effet, a demandé à saint Thomas les éclaircissements opportuns sur la notion de l'inspiration. Voir col. 2120. Il semble d'abord que, pour le docteur angélique, l'inspiration n'indique qu'un mouvement de la volonté, un souffle qui pousse et qui est attribué au Saint-Esprit, l'Amour. Saint Thomas distingue aussi l'inspiration de la révélation, quoique néanmoins il y ait entre les deux une certaine communauté de genre. L'inspiration est une touche de Dieu. Lorsque Dieu agit sur une créature raisonnable, il s'adresse à son intelligence. Or toute action de Dieu sur l'intelligence donne à celle-ci des clartés. S'il n'y a pas révélation, l'objet présenté est, au moins, plus clairement manifesté. Alors, selon le cardinal Zigliara, *Propædeutica ad theologiam*, l. I, c. I, l'inspiration instruit et éclaire l'intelligence *per quemdam instinctum occultissimum*. L'inspiré doit à Dieu une vraie connaissance, sans que la lumière divine soit connue pour telle et sans qu'elle communique à l'objet connu une sorte d'évidence ou de crédibilité divine. Selon saint Thomas, la connaissance suppose l'*acceptio cognitorum* et le *judicium de acceptis*. Elle n'est complète que par le jugement. Or, le jugement suppose que son objet est présent à l'esprit. Mais cette présence se produit de différentes manières; Dieu, par exemple, manifeste à l'esprit un objet nouveau, sans communiquer toutefois aucune lumière pour en juger. Ainsi a-t-il donné à Pharaon un songe, sans l'expliquer. Joseph a appris de Pharaon le songe que Dieu lui avait manifesté, mais il a reçu de Dieu la lumière pour en juger avec certitude. Dieu a produit en son esprit un jugement certain, sans révélation. Si Joseph eût reçu à la fois de Dieu un songe et son interprétation, c'eût été une révélation prophétique. Si donc l'inspiration est une élévation de l'âme pour percevoir la vérité, sans aucun mélange de révélation, elle se trouve, conclut Zigliara, dans le jugement, *sine acceptione cognitorum*. Or, c'est ce qu'affirme saint Thomas, quand il distingue le charisme des prophètes de la grâce des hagiographes. Voir col. 2122. Il n'est pas nécessaire d'admettre ni que Dieu ait révélé, fourni, suggéré une seule idée, ni que l'écrivain sacré sache que c'est lui qui parle à son intelligence et donne aux objets, connus au préalable, une certitude divine. Il suffit que cette certitude divine existe, en fait, dans le jugement de l'écrivain. Tout ce qu'il affirmera en vertu de la lumière divine, qui lui est communiquée, prendra son infaillibilité dans la vérité divine elle-même. Dieu est la cause du jugement certainement vrai; il l'a donc prononcé; il a donc parlé lui-même, il a enseigné. Cet enseignement doit être accepté

comme infailliblement vrai et par celui qui l'a reçu et par celui à qui il a été transmis.

A ces considérations, empruntées à saint Thomas au sujet de l'inspiration des écrivains sacrés, le P. Lagrange ajoute des observations nouvelles, que lui fournit la doctrine de l'Église sur les livres inspirés. Il ne suffit pas toutefois que Dieu garantisse ainsi l'enseignement qu'il donne, il faut que le livre, qui contient cet enseignement, ait Dieu pour auteur. Or, l'auteur d'un livre doit en avoir conçu toutes les pensées, sinon les paroles. Il faut donc que les pensées du moins soient suggérées à l'écrivain. S'il les possède dans son intelligence, l'inspiration les lui remémore, et les lui suggère, sans révélation nouvelle, mais pourtant par une action spéciale de Dieu. C'est à cette condition seulement que les pensées de l'écrivain seront les concepts de Dieu. Ce raisonnement part donc de la notion de Dieu, auteur des Livres saints. Pour expliquer la même chose par l'analyse de l'inspiration, faut-il que la première pensée de les écrire soit venue de Dieu, ou suffit-il que l'écrivain se soit déterminé à écrire en vertu d'une action spéciale de Dieu? Rien n'oblige à admettre cette proposition antécédente de Dieu, soit par révélation, soit par une mise spéciale en mouvement d'idées déjà acquises. Il est nécessaire que dans toute son action l'écrivain sacré soit mené par Dieu, tant dans la connaissance de la vérité en elle-même, que quant à l'opportunité qu'il y a à l'écrire, et même quant à son expression. De cette manière tout est suggéré par Dieu comme devant être écrit. Mais si, par suggestion, on entend une proposition spéciale et antécédente des concepts à l'écrivain sacré, qui le dispense de les chercher, il est possible que rien ne soit suggéré par Dieu. La lumière donnée pour le jugement spéculatif, en vertu de la motion primitive, ne suffit-elle pas? Elle exerce, en effet, une influence considérable sur le jugement pratique. Tout ce qui, grâce à elle, paraîtra incertain ou faux, sera éliminé. Son rayonnement s'étendra aussi sur tout l'acte de la composition. Elle fera aussi que l'écrivain percevra mieux non seulement la vérité elle-même, mais encore ses attaches avec d'autres vérités, son opportunité, son intérêt par rapport au but poursuivi. Il est donc inutile d'exiger, pour tous les cas, une suggestion particulière au moyen d'espèces nouvelles, ou une mise en mouvement d'espèces anciennes.

« Quant à l'action de Dieu sur la volonté de l'écrivain, elle est toujours dans un rapport étroit avec son action sur l'intelligence. L'écrivain n'écrira rien qu'il ne l'ait connu dans une lumière supérieure. Cette lumière sera cause que sa perception de l'objet en lui-même et comme matière de son livre sera tout autre que s'il avait été livré à lui-même. Dieu sera donc cause du double jugement théorique et pratique. L'écrivain n'écrira rien que ce que Dieu lui a fait concevoir, et sa volonté mise en mouvement par Dieu se portera librement sur tout cela. Il n'écrira que ce que Dieu veut et rien de plus, et cependant Dieu ne lui aura peut-être pas fourni une seule idée nouvelle, ni même excité, par une action spéciale préalable, celles qu'il possédait déjà. Cela suffit pour que Dieu soit bien l'auteur du livre. » *L'inspiration des Livres saints*, *loc. cit.*, p. 206-212. Cf. *ibid.*, p. 499-505. Ces vues ont été adoptées et résumées par le P. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, p. 102-108, et elles lui ont servi à interpréter la doctrine de saint Jérôme.

On voit combien cet exposé thomiste de l'inspiration, si remarquable, diffère de celui du P. Pègues, quoi qu'il en soit des points de contact que ce dernier a cru retrouver avec le sien. Voir *A propos de l'inspiration des Livres saints*, dans la *Revue biblique*, janvier 1897, p. 75-82. Il dépasse, d'autre part, et de beaucoup, la pensée de saint Thomas; il y a vraiment progrès dans l'analyse psychologique de l'inspiration de l'écrivain sacré. C'est une large interprétation de la doctrine de saint Thomas. Celui-ci ne dit qu'un mot de la motion du Saint-Esprit, qui devient ici un élément très important. Il admet, pour les prophètes proprement dits, la révélation immédiate avec ses trois différents modes. Enfin, il attribue aux simples hagiographes le troisième mode de la révélation, sinon une vision intellectuelle qui révélerait des choses inconnues, du moins une illumination de l'intelligence, qui fait porter un jugement infaillible sur chacune des connaissances déjà acquises que ces écrivains insèreront dans leurs livres.

e) Le néo-thomisme introduisit la prémotion physique dans la notion de l'inspiration. M. l'abbé Chauvin, *L'inspiration des divines Écritures d'après l'enseignement traditionnel et l'encyclique « Providentissimus Deus »*, *Essai théologique et critique*, Paris, s. d. (1896). veut être un disciple fidèle de l'angélique docteur. Or, au c. II, consacré à *la psychologie de l'inspiration*, p. 21-55, il reconnaît dans l'inspiration *un influx surnaturel*, une *vertu*, une *énergie* divine, un *souffle* de l'Esprit sur l'écrivain, et il attribue à cette grâce extraordinaire du Saint-Esprit un triple rôle sur la volonté d'abord, sur l'intelligence, l'imagination et la mémoire ensuite et sur les facultés exécutives enfin des écrivains sacrés. La détermination de la volonté à écrire est une *motion* qui, d'après Aristote et saint Thomas, n'est pas une simple impulsion morale, mais une réelle *prémotion physique*, qui entraîne la coopération libre et méritoire de l'homme inspiré. Quant au rôle de l'inspiration sur l'intelligence, l'imagination et la mémoire des écrivains sacrés, ces trois puissances ont reçu immédiatement une lumière supérieure, qui, tout en les fortifiant, les éclairait, les dirigeait et dominait toutes leurs opérations respectives. Agissant comme la lumière naturelle, cette lumière surnaturelle accroissait et surélevait l'énergie vitale de ces trois puissances de connaissance et projetait en même temps sur leurs objets respectifs une clarté qui les rendait saisissables ou les mettait davantage en relief. Elle communiquait à l'intelligence des concepts nouveaux (c'était alors une révélation avec *acceptio cognitorum)*, ou elle rendait plus nets des concepts obscurs ou oubliés (suggestion), ou enfin elle réunissait ou coordonnait des concepts préexistants (simple manifestation ou illumination). En même temps, l'intellect était pénétré par la lumière divine, qui le fortifiait et l'éclairait de façon à lui faire porter le *judicium de acceptis*, dont parle saint Thomas. Ainsi cette faculté percevait mieux la vérité en elle-même, saisissait plus clairement ses attaches avec d'autres et son opportunité à figurer avec elles dans l'écrit; d'où elle les groupait comme Dieu le voulait et l'entendait. La composition était tout entière de Dieu, auteur principal, et tout entière de l'homme, auteur secondaire. De l'intellect, la lumière divine rayonnait sur l'imagination et illuminait ses *fantômes* pour aider l'intelligence à élaborer ses pensées et ses jugements, ce qui explique les métaphores, les figures et le coloris du style de l'Écriture. L'inspiration fut enfin une assistance divine sur la rédaction des Livres saints, pour que l'écrivain ne laissât échapper aucune inexactitude et pour qu'il rendît fidèlement la pensée divine. Les écrivains sacrés avaient ordinairement conscience de leur inspiration, quoiqu'ils n'eussent pas nécessairement l'intelligence de toutes les choses que le Saint-Esprit leur faisait écrire. Cf. du même auteur. *Leçons d'introduction générale*, Paris, 1898, p. 58-62, *Encore l'inspiration biblique*, dans la *Science catholique*, mars 1900, t. XIV, p. 301-314.

f) Le P. Zanecchia est allé bien plus loin. Au c. VII

de sa *Divina inspiratio sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomæ Aquinatis*, Rome, s. d. (1898), p. 93-109, il critique les définitions de l'inspiration données par Patrizi, Marchini, Janssens, S. di Bartolo, Franzelin, C. Pesch, E. Levesque et C. Chauvin, qui présentent toutes des inconvénients. Il propose ensuite celle-ci : *Inspiratio est influxus divinus physicus et supernaturalis elevans et movens facultates hominis, ut scripto consignentur Ecclesiæ, propter bonum et utilitatem ejus, ea quæ Deus vult, et modo quo vult.* La grande différence entre cette définition et les autres est dans l'insertion des mots *physicus* et *movens*. Par un engouement excessif, on introduit ainsi une opinion d'école dans la définition même de l'inspiration. Aussi, au c. VIII, p. 109-138, consacré à l'exposé de l'élévation des facultés de l'écrivain sacré, on insiste spécialement, n. 91, p. 127-131, sur cet influx physique, surnaturel, et *immédiat* de Dieu, qui est vraiment et proprement la *physica prædmotio divina*. Cf. c. XI, n. 126, p. 176-185. M. Chauvin, qui admet la prémotion physique, a eu le tort, ajoute-t-on, de ne pas l'introduire dans la définition même de l'inspiration.

g) Le P. Calmes a exposé, lui aussi, la *théorie de l'inspiration*. Il a suivi la méthode d'enseignement, et non la méthode d'invention (proposée par M. Dick). L'inspiration, prise en soi, est une grâce *gratis data*, efficace et extraordinaire. Dans l'écrivain inspiré, l'inspiration s'exerce d'abord comme motion sur la volonté. Cette motion est intérieure, immédiate. Son premier effet est de déterminer à écrire l'auteur, qui a quelque idée de son sujet. Dieu qui choisit des instruments tout préparés, n'a qu'à les mettre en branle dans un sens déterminé. Il suffit pour cela de mouvoir la volonté vers l'objet qui doit faire le fond du livre, suggérer cet objet. Les connaissances que l'auteur a acquises par sa raison naturelle et son travail se réveillent naturellement dans son esprit. A ce moment la volonté, mue par l'action efficace de Dieu, fixe l'esprit dans la considération des vérités qui sont destinées à devenir la parole de Dieu, et lui fait émettre le jugement pratique, qui doit préluder à la rédaction. Ainsi, la volonté occupe une place intermédiaire entre deux actes de connaissance; elle est précédée d'un jugement spéculatif et suivie d'un jugement pratique. Sauf le cas où la révélation se combine avec l'inspiration, le jugement spéculatif est porté par les autres forces naturelles de l'intelligence, tandis que le jugement pratique est toujours formé sous l'influence de la volonté mue et fortifiée par Dieu. Ainsi la volonté n'entre en jeu qu'au moyen d'une connaissance préalable qui la sollicite; mais sa détermination infaillible a sa source formelle dans la motion divine. Dieu ne détermine pas la volonté par un commandement; un ordre est adressé à la volonté par l'intermédiaire de la connaissance. Les ordres d'écrire, mentionnés dans l'Écriture, ne se rapportent pas à l'inspiration scripturaire. L'influence de l'inspiration sur la volonté est antécédente; c'est une prémotion et une prédétermination, la volonté étant déterminée à agir d'une manière infaillible. L'initiative du livre inspiré venant de Dieu, Dieu prévient donc efficacement la volonté de l'écrivain. Cette prémotion enfin est physique : c'est une impulsion initiale, agissant sur la volonté d'une manière physique. Bien qu'infailliblement efficace, la détermination de la volonté de l'écrivain est spontanée.

Cela posé, quelle est l'influence de l'inspiration sur la conception, l'élaboration et la rédaction du livre? En bref, l'écrivain conçoit son œuvre, parce qu'il la veut telle, et il la veut telle, parce que Dieu le fait vouloir. La composition proprement dite est donc due à l'action divine. Il l'élabore de même, dans l'ordre de la spéculation, mais le jugement pratique définitif est formé sous l'influence de la volonté mue par l'action efficace de Dieu. Quant à la rédaction, l'écrivain reçoit, en écrivant, le même concours divin qui l'a guidé dans le choix et l'élaboration de son sujet. L'action de Dieu sur lui s'est exercée de la même manière : en rédigeant, il est libre dans le choix des termes et dans l'emploi de la syntaxe. Sa volonté joue donc, ici encore, un rôle essentiel. Mais tout ce qu'il veut, Dieu le veut par lui. Donc tout ce qu'il écrit, Dieu l'écrit par lui. Dieu est donc, en définitive, l'auteur responsable, l'écrivain n'est que son instrument. Tout le *travail* est de l'homme, et ainsi le livre est de l'homme; mais tous les éléments, qui constituent l'écrit, ont été déterminés par l'inspiration divine; le livre est donc de Dieu comme cause principale. *Qu'est-ce que l'Écriture sainte?* Paris, 1899, p. 27-43. Dans cette théorie de l'inspiration, l'action de la volonté a donc la principale part. Elle diffère dès lors de celle de saint Thomas, pour qui, si l'inspiration n'est, dans le prophète, que l'élévation de l'intelligence *ad percipienda divina*, la prophétie elle-même *ad cognitionem pertinet. Sum theol.*, II^{a}-II^{æ}, q. CLXXI, a. 1.

h) Les jésuites ne pouvaient laisser passer sans réclamation les critiques faites à la méthode de Franzelin et à son explication de la nature de l'inspiration ni l'introduction de la prémotion physique dans cette notion. Le P. van Kasteren défendit cette méthode et cette explication. *Franzelin en Zanecchia*, dans les *Studien*, Utrecht, 1902, t. LVIII, p. 56-80. Zanecchia riposta. *Scriptor sacer sub divina inspiratione juxta sententiam cardinalis Franzelin. Responsio ad Patrem van Kasteren S. J.*, Rome, 1903. Van Kasteren fit une réplique : *Nochmaals Franzelin en Zanecchia*, dans les *Studien*, 1903, t. LXI, p. 289 sq. Le P. Christian Pesch, qui avait été attaqué par Zanecchia, défendit son sentiment personnel, conforme à celui de Franzelin, *Theologische Zeitfragen*, III^{e} série, Fribourg-en-Brisgau 1902, p. 90 sq.; trad. latine par F. Pignataro, *Apparatus ad historiam cœvam inspirationis*, Rome, 1903, p. 96-99. Il justifia enfin la méthode de Franzelin, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 305-313.

Dans ce dernier ouvrage (1906), il traita de nouveau la question de l'essence de l'inspiration, part. II, c. II, p. 402-438. Après avoir écarté des questions étrangères, p. 402-405, il ramène le sujet à ceci : En quoi consiste cet influx inspirateur, par lequel Dieu est l'auteur des Livres saints? P. 405-406. Comme Dieu, auteur principal, se sert d'hommes inspirés pour rédiger les Livres saints, Pesch expose l'influence de la cause principale sur les agents secondaires : motion à écrire sur leur volonté, illumination spéciale de leur intelligence et application de leurs facultés naturelles à la rédaction du livre, p. 406-410. Les explications insuffisantes exclues, p. 400-413, la révélation strictement dite n'est pas requise, pas plus que la détermination physique, p. 413-421. Dieu fait seulement, comme auteur principal, ce que les écrivains font pour composer un livre; il infuse donc dans l'intellect de l'inspiré une lumière surnaturelle qui fait juger à celui-ci que Dieu veut qu'il écrive ce qu'il pense naturellement, et qu'il doit l'écrire de la manière que Dieu veut, ordinairement avec conscience de cette inspiration, p. 421-427, Dieu influe sur la volonté de l'écrivain pour le déterminer à écrire, mais il n'est pas nécessaire que cette motion divine soit une prémotion physique, il suffit qu'elle soit morale, p. 431-434; enfin, pour éviter que l'erreur ne se mêle au travail de l'homme inspiré, il suffit que Dieu l'assiste durant tout le temps de sa rédaction et lui fasse exprimer avec une vérité infaillible tout ce qu'il a voulu lui faire écrire, p. 434-436. L'ouvrage ainsi rédigé est transmis à l'Église comme la parole de Dieu écrite et

la règle de la foi, p. 436-437. D'où découle une définition adéquate de l'inspiration, p. 437-438. Ainsi, par la méthode de Franzelin, on aboutit à une notion exacte et complète de l'inspiration des Livres saints.

i) Un jésuite français, le P. Dutouquet, dans un intéressant article des *Études*, mars 1900, t. LXXXV, p. 158-163, sur la *Psychologie de l'inspiration*, avait déjà admis la motion de Dieu sur la volonté et l'intelligence des écrivains sacrés, comme le progrès accompli depuis trente ans à ce sujet. Après avoir rappelé, d'une part, l'individualité propre à chaque auteur inspiré, son style personnel, son originalité de conception, enfin sa langue qui reflète le milieu et l'époque où il a écrit, et d'autre part, la personnalité de ces écrivains dans la composition de livres, qui répondent à des questions actuelles, qui satisfont à une nécessité du moment, qui travaillent laborieusement et qui ne dissimulent pas les imperfections de leurs œuvres, il observe que cette activité littéraire est, dans l'inspiration, gouvernée par une influence surnaturelle, qu'il faut expliquer de façon que Dieu soit réellement l'auteur principal des Livres saints. Or, pour expliquer le rôle du Saint-Esprit, il faut plus qu'une assistance qui confère à ces livres l'infaillibilité; il faut une motion imprimée par Dieu à l'homme qui lui sert d'instrument, soit pour lui faire rendre des oracles, soit pour l'employer à écrire sa parole. Cette motion s'exerce d'abord sur la volonté de l'inspiré, qui écrit tout ce que Dieu veut lui faire écrire et cela seulement, et cette action intérieure et surnaturelle, qui n'exclut pas les motifs tirés du dehors et naturels en soi, constitue essentiellement l'inspiration. La motion divine agit aussi sur l'intelligence de l'inspiré, qui présente à la volonté les motifs d'écrire. Cette illumination est nécessaire. Ses conditions psychologiques sont différentes selon les cas. Si les inspirés sont, comme les évangélistes par exemple, suffisamment renseignés, le Saint-Esprit mettra dans leur esprit l'idée du livre à écrire et celle d'écrire ce livre. L'idée du livre réveillera leurs souvenirs et leur tracera l'ordre systématique des matériaux. Durant le travail d'exécution, la lumière divine illumine le but à atteindre et fait converger vers lui toutes les connaissances naturellement acquises et guide le choix de celles qui doivent être consignées par écrit. Mais l'écrivain choisi peut n'avoir pas acquis naturellement toutes les idées que Dieu veut lui faire exprimer, soit qu'elles demeurent inaccessibles à sa raison, soit qu'il n'ait pas lui-même été témoin des faits à narrer. Alors une révélation lui sera nécessaire, bien qu'elle ne soit pas de l'essence de l'inspiration : elle n'est pas requise *ex ratione scriptionis, sed materiæ scribendæ*. Enfin, le Saint-Esprit doit assister l'écrivain sacré tandis qu'il écrit, pour l'empêcher de faillir dans l'expression à donner à la pensée divine. Ces trois éléments : motion de la volonté, illumination de l'intelligence et assistance pour que l'expression rende exactement la pensée de Dieu, constituent l'inspiration et font du livre inspiré la parole même de Dieu, exprimée par les auteurs sacrés.

j) Le cardinal Billot, procède, quoique thomiste avéré, d'une autre manière. Après avoir justifié la méthode du cardinal Franzelin, et prouvé l'inspiration totale des deux Testaments, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Rome, 1903, part. I, c. I, § 2, p. 24-33, il étudie la nature de l'inspiration, § 3, p. 34-38, en excluant la dictée des mots, et en ne conservant qu'une sorte de dictée plus élevée, qui est spécialement propre à Dieu, *per interiorem motionem seu instinctum ad concipiendum mentaliter sententias et propositiones quas Deus ad nos per hagiographos dirigere voluit, easque sic conceptas scripto consignandum*. Comme dans l'édition de tout livre, il faut distinguer la composition du contexte, des pensées, autrement dit la conception mentale et la formation du livre d'une part, et la rédaction extérieure de l'autre. Or, les écrivains sacrés n'ont pas été de simples transcripteurs d'un livre qu'on leur dictait, ils eurent donc une part à la composition du livre et à sa formation, non pas la part principale, mais une part comme instruments intelligents, c. II, p. 39-50. La connaissance des choses qui doivent entrer dans le livre est une condition préliminaire de l'inspiration et elle ne fait pas partie de sa raison formelle. L'écrivain sacré l'acquiert de deux manières : par révélation proprement dite, selon les modes assignés par saint Thomas à propos de la prophétie, quand les choses sont très éloignées de la connaissance de l'hagiographe, ou bien par les moyens naturels sous l'assistance divine, comme seraient la recherche des documents, la consultation des sources historiques et l'emploi de tous les moyens propres à acquérir la science. Cette connaissance n'est qu'une condition antécédente à l'inspiration. Celle-ci ne commence qu'à la dictée, laquelle est tout à fait distincte de la révélation. L'inspiration est donnée pour la composition mentale et pour la rédaction extérieure du livre, mais elle consiste formellement dans la motion divine que reçoit l'intelligence de l'hagiographe et qui est conférée d'abord pour former en elle le contexte des idées que Dieu veut faire écrire dans le livre, puis pour écrire matériellement tout ce qui a été composé mentalement sous l'instinct ou le souffle divin. Un livre ainsi écrit est vraiment un écrit de Dieu, quoiqu'il garde le caractère propre de l'écrivain inspiré dans les modalités des concepts, le style et l'art littéraire. Ce n'est donc pas de son propre mouvement, mais par une motion divine, que l'hagiographe conçoit dans son esprit les pensées qu'il doit former et détermine les mots qui doivent les énoncer. Les pensées ainsi conçues, formées et déterminées ne sont pas les pensées de l'hagiographe, mais celles de Dieu qui meut son intelligence à les former et à les déterminer, et elles ont la certitude et l'infaillibilité qui sont propres à Dieu. La motion divine s'étend à la rédaction extérieure du livre, en mouvant infailliblement la volonté de l'hagiographe à ordonner l'acte corporel de transcrire les idées divines. Par là, la transcription des idées dans le livre matériel est encore de Dieu. Mais l'hagiographe étant un instrument intelligent donne à la formation et à la détermination des idées dans son intelligence, sous la motion divine, son caractère personnel pour les modalités des concepts, le style et la rédaction. L'instrument a sa propre opération, qui est seulement élevée par la motion de l'agent principal. Son opération sort, en effet, de sa puissance et elle en garde le mode. La motion divine ne change pas l'acte de cette puissance. Par conséquent, l'intelligence de l'hagiographe, en concevant infailliblement les pensées divines, les conçoit et les exprime à sa manière propre.

Quant à la motion divine, l'hagiographe la reçoit dans son intelligence. Elle peut néanmoins mouvoir la volonté, au moins quand il s'agit de l'acte d'écrire, qui a besoin d'être commandé par la volonté. Mais ce n'est pas la motion commune et très générale, par laquelle Dieu pousse à l'action tous les agents créés. C'est une motion qui détermine la volonté à vouloir un acte déterminé plutôt qu'un autre que la puissance pourrait produire. Mais elle est reçue dans l'intelligence, car la volonté n'est déterminée que moyennant la pensée d'agir de telle façon, c'est-à-dire d'écrire.

Le cardinal Billot part donc, comme Franzelin, de la notion de Dieu, auteur des Livres saints par l'intermédiaire d'écrivains inspirés, et il explique l'action divine par une motion, non pas de la volonté immédiatement, mais de l'intelligence. En ce dernier point

il se rapproche de saint Thomas plus que les thomistes qui font porter la motion divine sur la volonté de l'hagiographe, et il recourt aussi constamment à la doctrine du docteur angélique sur la cause principale et la cause instrumentale de l'Écriture.

k) Le P. Bainvel est plus sobre de développements et plus précis. Il emprunte l'énoncé de sa thèse à l'encyclique *Providentissimus Deus ;* et de la description, donnée par Léon XIII, il conclut que l'inspiration comporte trois actes : une motion de la volonté qui porte les écrivains sacrés à écrire et qui les fait écrire; une illumination de leur intelligence pour leur montrer ce que Dieu veut leur faire écrire; une assistance (en vertu de la motion), tandis qu'ils écrivent. La motion divine s'exerce sur l'intelligence des écrivains sacrés, avant d'agir sur leur volonté; en d'autres termes, l'illumination de l'intelligence précède la motion de la volonté qui suppose nécessairement quelque lumière de l'intelligence. Elle comporte deux actes : la compréhension des choses connues (ou une révélation des choses inconnues de l'écrivain, si Dieu veut en faire écrire), et le jugement pratique sur les choses qui doivent être écrites. Y a-t-il simple assistance ou influence positive de Dieu dans l'exécution du livre? Il est difficile de trancher la question, qui reste librement débattue, *De Scriptura sacra*, Paris, 1910, p. 126-133.

l) Le P. Méchineau oscille entre les explications du cardinal Franzelin et celles du cardinal Billot. *L'idée du livre inspiré. Histoire et analyse*, Bruxelles, 1907, p. 105-124.

m) Le P. Durand a donné, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Inspiration de la Bible*, Paris, 1913, t. II col. 900-906, la notion orthodoxe de l'inspiration, dans laquelle il considère l'inspiration en Dieu qui la produit, dans l'homme qui en est l'objet et dans le texte sacré qui en est le terme. L'inspiration atteint la volonté, l'intelligence et les facultés exécutives de l'écrivain sacré. Dieu donne à la volonté une impulsion à écrire, qu'on appelle motion. Elle atteint la volonté directement ou par l'intermédiaire de l'intelligence et elle peut être morale ou physique. Dieu atteint aussi l'intelligence de l'hagiographe, mais ce n'est pas essentiellement par révélation. D'ailleurs, les connaissances de l'hagiographe qu'elles soient révélées ou acquises naturellement, ne sont que des préliminaires à l'inspiration, qui n'a pas pour objet d'apprendre du nouveau, mais de faire écrire avec une autorité divine ce que l'écrivain sait déjà. Dieu se subordonne toutes les facultés de l'homme inspiré pour leur faire accomplir leurs diverses opérations, qui se produisent normalement dans la composition d'un livre. Par l'influence de l'inspiration sur son intelligence, l'hagiographe porte un jugement certain, qui participe à l'autorité divine elle-même, sur les choses qu'il doit écrire. Ce jugement est à la fois pratique et spéculatif, l'écrivain ayant apprécié la vérité objective de ces choses. Cette action divine sur l'intelligence de l'hagiographe est une lumière, une illumination, une motion, par laquelle il conçoit exactement l'œuvre que le Saint-Esprit entend produire par son moyen. L'action inspiratrice s'étend aux facultés exécutives, à la mémoire, à l'imagination, et même aux organes extérieurs, soit par action directe, soit par simple assistance. Le livre ainsi composé est destiné par Dieu, son auteur principal, à l'Église, qui doit le reconnaître comme la parole divine et en faire sa règle de foi.

n) Cette notion nouvelle de l'inspiration, sauf de légères nuances d'expression, a pénétré même dans les manuels de théologie et d'Écriture sainte. Elle est notamment exposée dans le *Manuel biblique*, 14e édit., par MM. Brassac et Ducher, Paris, 1907, t. I, p. 41-47, et par M. Szydelski, professeur à l'université de Léopol, dans ses *Prolegomena in theologiam sacram*, Léopol, Varsovie, 1921, t. II, p. 295-301. Elle a conquis droit de cité dans la théologie catholique.

3. *Exposé d'ensemble.* — L'inspiration de l'Écriture est donc, en substance, une motion spéciale du Saint-Esprit, qui détermine la volonté de l'écrivain à écrire et influe sur son intelligence et sur ses facultés naturelles pour lui faire comprendre et mettre exactement par écrit ce que Dieu veut qu'il écrive et rien que cela. Pour faire une analyse complète de cette grâce surnaturelle, nous la considérerons successivement en Dieu qui l'accorde, dans l'écrivain sacré qui la reçoit, et dans les Livres saints qui sont le terme et le résultat permanent de la collaboration de l'Esprit inspirateur et des auteurs inspirés. Nous faisons ici abstraction des divergences, constatées précédemment, chez les principaux théologiens contemporains. La spéculation a souvent une part trop grande dans l'exposition d'une opération divine, mystérieuse, sur laquelle la révélation nous fournit peu de données positives. Faut-il imposer au Saint-Esprit un mode uniforme d'inspiration auquel il aurait dû s'astreindre, comme s'il ne pouvait pas adapter son action inspiratrice aux conditions individuelles, dans lesquelles se trouvaient les écrivains inspirés, ses instruments intelligents et libres?

a) Considérée en Dieu qui l'accorde, l'inspiration est une action de Dieu *ad extra*, commune par conséquent aux trois personnes divines mais que, par appropriation, voir ce mot, on attribue au Saint-Esprit, en raison de l'analogie qu'elle a avec le caractère personnel du Saint-Esprit, la spiration, voir t. V, col. 762 sq., et aussi parce qu'elle appartient à l'ordre de la grâce, spécialement rapporté à la troisième personne de la sainte Trinité. Cette action se produit sur un agent intelligent et libre, cause instrumentale du livre inspiré. Elle rentre dans le genre du concours divin ou de la coopération de Dieu aux actes de ses créatures, voir t. III, col. 7031 sq., mais c'est un concours spécial, distinct de celui que Dieu accorde à toute cause seconde pour agir, une collaboration qui n'est pas exigée par l'activité humaine, et qui, par conséquent, est libre et gratuite. Elle n'a pas, en effet, de rapport nécessaire avec la sanctification de celui qui la reçoit; elle rentre dans l'ordre des grâces, dites *gratis datæ*, voir t. VI, col. 1558, qui sont données principalement pour l'utilité des autres. Mais cette grâce gratuite est une grâce extraordinaire, efficace par elle-même, qui ne rend pas seulement l'écrivain sacré, apte à écrire, mais qui le détermine infailliblement à le faire librement. Son efficacité, quoique principale n'est ni nécessitante ni unique, puisqu'elle agit sur une autre cause, secondaire et instrumentale il est vrai, mais pourtant nécessaire, l'agent inspiré, lequel concourt par toutes ses facultés naturelles, aidées et surélevées, à la rédaction du livre, de telle sorte que ce livre, tout en étant totalement et intégralement l'œuvre de Dieu, est aussi totalement et intégralement l'œuvre de l'écrivain inspiré. Cette action de Dieu sur l'écrivain inspiré n'est que transitoire et ne dure que le temps nécessaire à la rédaction du livre; elle cesse dès que l'ouvrage, pour la composition duquel elle était accordée, est terminé.

b) Considérée dans l'écrivain sacré, l'inspiration est l'effet produit sur les facultés naturelles de l'inspiré par l'Esprit inspirateur. Son analyse psychologique est délicate et difficile. Nous avons exposé les essais successifs qu'on en a tentés Au point où la dissection est parvenue aujourd'hui, cet influx surnaturel doit être considéré en tant qu'il atteint la volonté, l'intelligence et les puissances exécutives de l'écrivain sacré, quels que soient, d'ailleurs, les

moments précis où il atteigne ces diverses facultés.

a. Motion de la volonté. — L'inspiration est, tout d'abord, et avant tout, une impulsion imprimée par Dieu à la volonté de l'homme qu'il choisit pour collaborateur, afin de le déterminer à écrire tel livre. Cette impulsion a été nécessaire pour que Dieu ait eu l'initiative du livre et en soit la cause principale. Elle a donc dû être prévenante et antécédente pour mettre en branle la volonté et les autres facultés de l'écrivain. Sans prendre parti pour aucune école théologique, on peut dire, dans un sens large, qu'elle a été une prémotion qui, sans supprimer la liberté humaine ni en suspendre les effets, a poussé l'écrivain à écrire, l'a porté efficacement et infailliblement à agir spontanément et délibérément. Elle lui laissait son action propre, la même que celle d'un homme qui prend de sa propre initiative et qui exécute la résolution d'écrire. Par elle, Dieu atteignait-il immédiatement la volonté de l'écrivain, ou bien la décidait-il par des motifs d'ordre intellectuel? Les théologiens ne s'entendent pas là-dessus. Dans le premier cas, elle aurait été une prémotion physique, et dans le second cas, une prémotion morale. Ces deux modes d'action ont pu être employés par Dieu, dont l'activité est toujours capable d'arriver à ses fins. En fait, la prémotion était physique, au moins quand l'ordre d'écrire était l'objet d'un commandement exprès, voir pour l'Ancien Testament, col. 2071, et pour le Nouveau, Apoc., I, 11, 19; II, 1, 8, 12, 18; III, 1, 7, 14; XIV, 13; XIX, 2; XXI, 5. Quoique, dans la théorie aujourd'hui dominante la révélation ne soit pas de l'essence de l'inspiration, les faits sont plus forts que les théories, il reste que, dans certains cas, Dieu a donné à des prophètes, par exemple, à Jérémie et à saint Jean, l'ordre formel d'écrire et d'écrire des parties des Livres saints qui nous étaient destinés. Dans d'autres cas, la motion ne se produisait pas par un ordre formel; mais Dieu avait à sa disposition des touches intérieures qui, pour être plus ou moins conscientes, n'avaient pas moins d'efficacité sur la volonté des écrivains sacrés, eussent-elles été d'ordre purement moral. Ainsi en aurait-il été des écrivains sacrés, qui n'ont pas reçu de Dieu l'ordre formel d'écrire, à moins que toute motion intérieure ne soit considérée comme une prémotion physique, ainsi que le pensait saint Thomas. Voir GRACE, t. VI, col. 1643-1644. Enfin, Dieu a pu susciter ou même simplement utiliser à ses fins des influences extérieures, qui étaient capables de déterminer un écrivain sacré à écrire. Ainsi, en aurait-il été, en particulier, de l'auteur du IIe livre des Macchabées, et de saint Luc, aussi bien que des deux évangélistes, Marc et Jean, qui, d'après d'anciennes traditions, auraient été sollicités par les chrétiens d'écrire leurs Évangiles, et de saint Paul, qui répondait aux questions posées par les Corinthiens, ou correspondait avec les Églises par zèle pour leurs besoins spirituels. Quel qu'ait été le mode d'influence divine sur la volonté de l'écrivain, on présume que celui-ci en avait généralement une conscience plus ou moins claire. S'il n'est pas absolument nécessaire, en effet, que l'auteur inspiré ait été conscient de l'action de Dieu sur sa détermination à écrire, puisque cette action peut se produire, sans que celui qui la reçoit s'en rende compte et qu'elle soit, quoique cachée, très réelle et très efficace, il ne faut pas concéder facilement que les choses se soient passées de cette manière; ainsi l'a déclaré Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus*. L'impulsion donnée par Dieu à la volonté des écrivains, ne se réduit pas à un ordre d'écrire ni à une excitation initiale, elle se poursuit jusqu'à l'achèvement du livre. Ainsi, après avoir été antécédente, elle devient concomitante.

b. Influence sur l'intelligence. — Après avoir décidé un homme à écrire, Dieu ne l'abandonne pas à lui-même; il agit sur son intelligence pour lui faire écrire ce qu'il veut et rien que ce qu'il veut. Beaucoup de théologiens ont identifié longtemps l'influence divine sur l'intelligence des hagiographes avec une révélation proprement dite, ou au moins avec une révélation au sens large du mot. On ne peut jamais, en la matière, faire abstraction de cette conception traditionnelle et plusieurs fois séculaire. Aujourd'hui, on est d'accord pour dire que la révélation n'est pas l'élément nécessaire de l'inspiration. Elle a été donnée, de fait, aux prophètes proprement dits, mais antécédemment à leur inspiration. Celle-ci suppose d'ordinaire les écrivains sacrés en possession des vérités qu'ils doivent insérer dans leurs livres, quelle que soit la manière dont ils les aient acquises au préalable, qu'elles leur aient été communiquées par révélation divine, ou qu'ils les aient acquises par des voies naturelles. Dieu n'inspire pas ordinairement un homme pour lui apprendre du nouveau; il intervient seulement pour lui faire écrire avec autorité divine ce qu'il sait déjà. Il se subordonne alors toutes les facultés de connaissance de son instrument intelligent et il leur fait accomplir toutes les opérations de la composition normale d'un livre : conception du plan, ordonnance des matériaux, rédaction. Son action ne dispense pas l'écrivain inspiré des efforts nécessaires pour aboutir, pas plus qu'elle n'assure la perfection de l'œuvre. L'instrument a bien pu être choisi apte à atteindre le but, voulu par Dieu, mais à l'heure de l'exécution il reste ce qu'il était auparavant, avec ses qualités et ses dispositions personnelles, qui se manifestent dans son œuvre et qui laissent en elle des traces de son imperfection native.

Cependant Dieu aide et perfectionne les facultés naturelles de l'hagiographe; il éclaire et il illumine son intelligence. La lumière divine ainsi communiquée réveille dans l'esprit de l'hagiographe des souvenirs plus ou moins assoupis, les met dans un jour plus complet et plus vif, fait ressortir les concepts préexistants que Dieu veut faire siens, attire sur eux l'attention de l'écrivain et fixe son choix. Ce n'est pas une suggestion de la pensée, mais une simple mise en relief qui amène l'auteur à prendre parmi ses connaissances acquises, ou parmi ses souvenirs, et les idées qui affluent dans son esprit suivant le jeu naturel des associations, tout ce qui doit entrer comme pensée divine dans la trame de son ouvrage. Sous l'influence de la lumière surnaturelle, l'hagiographe s'ingénie et travaille; il recueille, s'il y a lieu, des documents, résume des ouvrages, comme fit l'auteur du IIe livre des Macchabées, consulte des sources. Son intelligence, éclairée et fortifiée par ce secours illuminateur, perçoit mieux la vérité en elle-même, saisit plus clairement ses attaches avec d'autres et son opportunité à être produite avec les vérités connexes dans l'écrit biblique. L'écrivain porte sur elle un jugement certain, qui, ainsi élaboré, participe à l'autorité divine, que ce jugement reste dans l'ordre pratique seulement, ou qu'il aille jusqu'à l'ordre spéculatif et à la vérité elle-même. Ainsi tout ce qu'il écrit vient de lui et porte la marque de son esprit, mais en même temps il vient de Dieu, qui l'a fait écrire et qui a mû l'écrivain à concevoir exactement les choses qu'il devait dire et à les exprimer d'une manière convenable.

c. Influence sur les puissances exécutives pour la rédaction du livre. — Dieu ne s'est pas borné à éclairer ainsi l'intelligence des hagiographes, en leur laissant une liberté entière pour le choix des expressions aptes à rendre les pensées divines. Son influence s'est exercée aussi sur les facultés d'exécution des hagiographes, sur leur mémoire, sur leur imagination, autant

que ces facultés ont pu et dû concourir à faire surgir les pensées et à les revêtir d'une expression adéquate, et même sur les organes qui contribuent directement à la composition du livre. Cette influence a-t-elle été positive ou seulement négative? Positive, elle aurait aidé les écrivains sacrés à exprimer sous une forme exacte, saisissante et vivante, les concepts élaborés dans leur intelligence. Négative, elle les aurait seulement assistés, quand ils écrivaient, de telle sorte qu'ils ont dû, comme a dit Léon XIII, « et exposer fidèlement et exprimer avec une infaillible justesse ce que Dieu voulait leur faire dire et seulement ce qu'il voulait. » Encyclique *Providentissimus Deus*.

c) Considérée dans les livres inspirés, l'inspiration fait que ces livres, composés ainsi par la collaboration de Dieu et de l'homme, sont tout à la fois l'œuvre de Dieu et celle de l'hagiographe et qu'ils contiennent dans une langue humaine la parole écrite de Dieu. L'Écriture, fruit et résultat de l'inspiration, telle au moins qu'elle est sortie des mains des auteurs inspirés et abstraction faite des altérations qu'elle a subies dans sa transmission au cours des siècles est, pour les hommes qui reconnaissent son origine divine, attestée par l'Église, une règle infaillible de foi, exempte de toute erreur. Voir plus loin. La collaboration des écrivains sacrés a pu lui laisser quelques imperfections de forme et d'expression; elle n'a pas nui à son autorité divine. Quoique énoncée en langage humain par la plume d'un homme, toute assertion de l'Écriture est une assertion de Dieu lui-même, parce qu'elle énonce la pensée de l'Esprit Saint, qui inspirait les hagiographes. Elle fait partie de la manifestation de ses pensées, que Dieu a voulu communiquer aux hommes par le moyen de l'Écriture inspirée, comme la suite de notre étude le montrera.

III. Étendue. — Saint Paul a bien dit que « toute Écriture est inspirée par Dieu », II Tim., III, 16, et que « tout ce qui est écrit (dans l'Ancien Testament) est écrit pour notre instruction. » Rom., XV, 4. On s'est demandé néanmoins si tous les passages des Livres saints ont été écrits sous l'inspiration divine, ont Dieu pour auteur et sont garantis par son autorité infaillible, ou si quelques-uns n'ont pas échappé à l'action inspiratrice, sont de l'écrivain sacré seul et ne jouissent pas de l'autorité divine. On s'est demandé aussi, nous l'avons déjà dit, si les mots, dont se sont servis les hagiographes, ont subi l'influence divine, et dans quelle mesure ils sont la parole de Dieu. En somme deux questions : l'inspiration des Livres saints s'étend-elle : 1° à tout leur contenu ou à une partie seulement; 2° aux mots eux-mêmes de la Bible.

I. INSPIRATION DU CONTENU. — Pendant des siècles, les écrivains ecclésiastiques ont enseigné l'inspiration totale des choses contenues dans la Bible; mais, dans ces derniers temps, surtout depuis la reprise des études bibliques, quelques critiques et même des exégètes catholiques ont mis en doute ou nié l'inspiration totale de l'Écriture.

1° *Inspiration totale.* — 1. *Chez les Pères.* — L'auteur de la *Cohortatio ad Græcos*, 35, *P. G.*, t. VI, col. 304, dit que, dans l'Écriture, tout est d'accord, tant les choses que les hommes inspirés ont exprimées fidèlement dépassaient la connaissance humaine et leur étaient enseignées par Dieu. L'anonyme, qui a écrit contre Artémon, reprochait à ceux qui altéraient les Écritures de se croire plus sages que le Saint-Esprit, qui a dicté les Écritures. Eusèbe, *H. E.*, l. V, 28, *P. G.*, t. XX, col. 515. Saint Irénée déclarait que les Écritures étaient parfaites, parce qu'elles ont été dites par le Verbe de Dieu et par son Esprit. Quoiqu'elles soient diverses, elles sont d'accord et forment une mélodie que nous devons chercher à comprendre. *Cont. hær.*, II, 28, n. 2, 3, *P. G.*, t. VII, col. 804, 805. Origène ne trouvait rien d'oiseux ni de superflu dans les paroles inspirées par le Saint-Esprit. *In Num.*, homil. XXVII, 1, *P. G.*, t. XII, col. 782. Cf. *In Jer.*, homil. XXXIX, t. XIII, col. 544. Le Saint-Esprit a pris soin de faire écrire des détails minimes, au moins en raison du sens spirituel, *In Gen.*, homil. IV, n. 2, t. XII, col. 185; ainsi le nombre des Hébreux, *In Num.*, homil. I, n. 1, col. 585; les noms des sages-femmes égyptiennes *In Exod.*, homil. II, n. 1, col. 306; le temps et l'heure d'une vision prophétique, *In Cant.*, l. II, t. XIII, col. 121-122; qu'il faut laisser les miettes aux chiens *In Matth.*, tom. XI, n. 17, t. XIII, col. 964. Eusèbe de Césarée dit que les saints n'ont pas écrit toutes leurs paroles, mais seulement celles qu'ils ont dites sous la motion du Saint-Esprit. *In ps. LXXXV*, *P. G.*, t. XXIII, col. 1033. Marius Victorinus affirme expressément : *Quidquid enim scriptum est, a divino Spiritu dictum credendum est. De physicis*, 27, *P. L.*, t. VIII, col. 1310. La parole des prophètes n'est pas oiseuse, dit saint Hilaire de Poitiers. *Si enim in viris prudentibus exspectari id maxime solet, ut ea, quæ loquuntur, gravitate eorum doctrinaque digni sint,... quanto magis id de cælestibus eloquiis opinandum est, ut, quidquid in his est, excelsum, divinum, rationabile et perfectum esse existimetur. In ps. CXXXV*, n. 1, *P. L.*, t. IX, col. 768. Saint Grégoire de Nazianze n'admet pas que quelque chose ait été exposé témérairement ou pour le seul plaisir des oreilles dans les monuments des saintes Lettres; aussi recherche-t-il ce que l'Esprit a veillé d'y mettre καὶ μεχρὶ τῆς τυχούσης κερκίας καὶ γραμμῆς, et il ne concède pas que les actions, même les plus minimes, qui y sont racontées y aient été écrites et élaborées témérairement. *Orat.* II, n. 104, 105, *P. G.*, t. XXXV, col. 504-505. On ne peut néanmoins conclure que saint Grégoire de Nazianze admettait l'inspiration verbale du fait qu'il cherchait τοῦ πνεύματος τὴν ἀκρίβειαν et qu'il voulait trouver des admonitions ou des règles morales dans les moindres circonstances des récits. *Epist.* CI, t. XXXVII, col. 188-189. C'était l'idée qu'il cherchait sous la lettre. En interprétant Gen., II, 20, saint Jean Chrysostome n'omettait pas la particule, et ce n'était pas par curiosité inutile. C'était pour expliquer soigneusement le passage à son peuple, de peur de passer un mot ou même une syllabe de l'Écriture. Ce ne sont pas simplement des paroles, ce sont les paroles du Saint-Esprit, et c'est pourquoi on peut trouver un trésor même dans une syllabe. Et il excitait l'attention de ses auditeurs, dont chacun devait entendre Dieu lui parler par la langue des prophètes. *In Gen.*, homil. XV, 1, *P. G.*, t. LIII, col. 119. Dans l'Écriture, il n'y a rien d'écrit qui n'ait beaucoup de richesses de sens. Les paroles des prophètes inspirés, écrites par le Saint-Esprit, contiennent en elles un grand trésor. Il n'y a dans l'Écriture ni une syllabe ni un accent, au fond duquel ne se trouve quelque trésor. Il faut donc aborder les paroles divines, sous la conduite de la grâce divine et l'illumination du Saint-Esprit. *Ibid.*, homil. XX, n. 1, col. 175. Il y a des badauds qui, ayant pris en mains les saints Livres et n'y trouvant que des chiffres d'années ou des noms de personnes, passent outre et répondent à ceux qui leur en font reproche : Ce ne sont que des noms, cela n'a pas d'utilité. Dieu parle, et tu oses dire : Les paroles n'ont pas d'utilité. *In illud : Vidi Dominum*, homil. II, n. 2, t. LVI, col. 110. Expliquant les paroles : Use d'un peu de vin, I Tim., V, 23, il en parle, non pour étaler sa faconde, car ces paroles ne sont pas les siennes, mais la grâce du Saint-Esprit les a inspirées pour que le prédicateur excite l'attention de ses auditeurs les plus paresseux et qu'il leur expose quel trésor il y a dans les Écritures et les avertisse qu'il n'est pas sûr ni sans péril de les passer; même les pensées qui paraissent petites. Elles sont, elles

aussi, de la grâce de l'Esprit, grâce qui n'est jamais petite ni vile, mais qui est grande et merveilleuse et digne de celui qui l'a donne. *Ad populum Antiochenum* homil. I, n. 1, t. LXVII, col. 17, sq. Jean Chrysostome fit deux homélies sur les salutations qui terminent l'Épître aux Romains, pour montrer que, dans les Écritures, il n'y a rien d'inutile, fût-ce un iota, fût-ce un accent. Une simple salutation nous ouvre une grande mer de pensées. Souvent, l'addition d'une lettre comme dans le nom d'Abraham, change le sens. Quelqu'un qui reçoit une lettre d'un ami, ne se contente pas d'en lire le corps, il va jusqu'à la salutation mise à la fin, et ici, c'est Paul qui écrit, ou plutôt c'est la grâce du Saint-Esprit, qui dicte la lettre à toute une ville et à un si grand peuple et par les Romains à l'univers entier. Penser que quelque chose de son contenu est inutile et vain, qu'on peut le passer tout uniment, n'est-ce pas tout renverser?

Pour saint Jérôme, la majesté de l'Esprit Saint brille jusque dans ce qui paraît petit et vil dans l'Écriture. *In Ezech.*, l. I, *P. L.*, t. XXIII, col. 25, 28. Il ne peut admettre que quelque chose de la parole de Dieu ne soit pas inspirée. *Epist.* XXVII, *ad Marcellam*, c. I, t. XXII, col. 431. Nous avons déjà montré, col. 2092, que le saint docteur regardait comme inspiré tout ce que saint Paul avait écrit, même lorsqu'il exprimait ses sentiments personnels, même quand il rapportait les *dicta aliorum*. Il a spécialement défendu l'inspiration de l'Épître à Philémon contre ceux qui ne voulaient pas la ranger au nombre des Épîtres canoniques, parce qu'il ne paraissait pas qu'elle eût été écrite par Paul, *Christo in se loquente*, ou parce qu'elle ne contenait rien qui put servir à notre édification. Plusieurs anciens, ajoutaient-ils, l'avaient rejetée, car elle n'avait été écrite par l'apôtre que comme une simple recommandation, et non pas pour notre instruction. Mais plusieurs écrivains catholiques, remarque saint Jérôme ont défendu l'autorité de cette lettre, qui a été reçue dans toutes les Églises du monde et ont répondu que, si les objections contraires prouvaient quelque chose, elles prouveraient qu'il faudrait rejeter la canonicité de la IIe Épître à Timothée, et la lettre aux Galates, puisque saint Paul y dit des choses qui semblent tenir de la faiblesse humaine, comme le manteau laissé à Troas chez Carpus, II Tim., IV, 13, et le souhait : « Plût à Dieu que ceux qui vous troublent soient privés de leurs virilité! » Gal., V, 12. D'autres passages des Épîtres aux Romains et aux Corinthiens, disaient ces apologistes, sont écrits d'un style familier, qui ne dépasse pas la conversation ordinaire. Il en faudrait conclure que toutes ces Épîtres ne sont pas de saint Paul; mais, si on les reçoit, on a la même raison de recevoir la lettre à Philémon : *In Epist. ad Philemonem*, præf., t. XXVI, col. 529 sq.

Selon saint Augustin, tout ce qu'on lit dans l'Ancien Testament, est élevé et divin et la vérité y est complète. *De utilitate credendi*, c. VI, n. 13, *P. L.*, t. XLII, col. 74. L'inspiration s'étend même aux passages qui traitent des choses de la nature, car le Saint-Esprit assistait Moïse quand il écrivait sciemment que les oiseaux ont été produits des eaux. *De Genesi ad litteram*, l. III, c. VII, n. 9, t. XXXIV, col. 282. Bien que l'Esprit, qui parlait, par les écrivains sacrés, n'ait pas voulu enseigner aux hommes ces choses, qui n'étaient pas utiles au salut, ces écrivains cependant on su que ce qu'ils disaient de la figure du ciel était vrai. En effet, ce que l'autorité divine dit est vrai plutôt que ce que l'infirmité humaine conjecture. Aussi faut-il juger d'après les Écritures les opinions des hommes sur la figure du ciel. *Ibid.*, l. II, c. IX, n. 20, 21, col. 270, 271. Il avait dit précédemment, l. I, c. XXI, n. 41, col. 262 : « Montrons qu'il n'y a rien de contraire à nos Lettres sacrées dans ce que les naturalistes auront pu démontrer par de véritables raisons touchant la nature des choses, et quant à ce qu'ils auront tiré de contraire à ces mêmes Lettres, c'est-à-dire à la foi catholique, de n'importe lesquels de leurs volumes, montrons si nous en avons quelque facilité que cela est très faux, ou du moins croyons-le tel sans aucune hésitation. » Ce n'est pas en vain que les actes des personnes privées ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, *In Epist. ad Gal.*, n. 40, t. XXXV, col. 2133. L'histoire, racontée dans l'Écriture est donc divine. *In Joa.*, tr. LXI, n. 4, col. 1800. Quand saint Paul parlait en son nom, il avait l'Esprit Saint, par lequel il pouvait donner un conseil utile et sage. C'est pourquoi il faut comprendre que ce que Notre-Seigneur, n'a pas dit lui-même, mais que son serviteur Paul a dit sous son inspiration, a été persuadé par Jésus lui-même. L'apôtre donne donc un conseil selon Dieu dans le Saint-Esprit. *De conjugiis adulterinis*, c. XVIII, n. 21, t. XL, col. 463. L'Esprit de Dieu, qui possédait Paul, le remplissait et agissait sur lui, n'a pas cessé d'exhorter les fidèles par cet apôtre. *De opere monachorum*, c. XVII, n. 19, col. 564.

Pour saint Léon le Grand l'histoire sainte des Évangiles a une autorité indubitable, parce qu'elle a été inspirée par le Saint-Esprit. *Serm.* LII, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 314. Aussi, *ab evangelica apostolicaque doctrina nemo quidem verbo liceat dissidere aut aliter de Scripturis divinis sapere quam beati apostoli et patres nostri didicerunt atque docuerunt. Epist.*, LXXXII, n. 1, col. 918.

Cosmas Indicopleustes explique d'après l'Écriture la figure du monde. En dehors d'elle, on n'a dit là-dessus que des absurdités, et des choses qui répugnent à la nature. Les hypothèses des Grecs sont donc très mensongères et doivent être rejetées. *Topographia christiana*, l. I, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 65. On ne peut rien apprendre de l'arrogance humaine à ce sujet; il faut une révélation divine, qui a été donnée aux hommes inspirés, les prophètes, les apôtres, et qui se trouve dans toute l'Écriture. *Ibid.*, l. III, col. 177. Comme tous les écrivains sacrés sont d'accord sur la figure du monde, quel chrétien serait assez mauvais, assez fou et ami de l'erreur pour adhérer aux assertions courantes, nier la foi fondée sur le témoignage des saints et ne pas croire à Dieu lui-même? L. III, col. 164. Qu'ils sont misérables ceux qui tiennent pour vraie la forme sphérique du ciel, ne croyant pas à la divine Écriture, ou plutôt la rejetant et tenant la vérité comme fables de vieilles femmes. *Ibid.*, col. 181.

Le diacre alexandrin Olympiodore enseignait que Salomon, ayant reçu de Dieu une connaissance certaine des choses, les a partagées en trois groupes, à savoir les choses morales, naturelles et intellectuelles. Il a exposé les premières dans les Proverbes, les secondes dans l'Ecclésiaste et les troisièmes dans le Cantique. Cette division est faite *a potiori parte* du contenu de chacun de ces livres, et des choses de trois groupes sont réparties dans les trois livres. *In Ecclesiastem*, prol., *P. G.*, t. XCIII, col. 478, 480.

Cassiodore enseigne expressément que l'Écriture tout entière est tout à fait vraie. C'est bien interpréter l'Écriture que de croire vrai ce qui est dit dans chacun de ses passages. *In ps. CIV*, 18, *P. L.*, t. LXX, col. 746. Telle est la vertu des Écritures que *præterita sine falsitate describunt, præsentia plus quam quod videntur, ostendunt... Ubique in eis veritas regnat, ubique divina virtus irradiat. De institutione divinarum litterarum*, c. XVI, col. 1131. Elles ne contiennent rien de vain ni d'oiseux, c. XXIV, col. 1139.

Au sentiment de saint Grégoire le Grand, l'histoire des Rois tout entière a été écrite sous l'inspiration du Saint-Esprit, *In l. III Regum*, c. IV, n. 5, *P. L.*, t. LXXIX, col. 184. Elle n'a donc pas moins de mystères que les autres Écritures inspirées, elle ne leur est

pas inférieure en autorité. *In l. I Reg.*, prœm., n. 4, col. 20. Tout ce qui se lit dans l'Écriture est de Dieu. Aussi saint Grégoire blâme-t-il les lecteurs qui méprisent les moindres ordres de l'Écriture, il faut manger tout ce qu'il s'y trouve, car l'Écriture est notre nourriture et notre boisson. *In Ezech.*, l. I, homil. x, n. 11, 2, t. LXXVI, col. 886. Il a composé un livre *De concordia quorundam testimoniorum sacræ Scripturæ*. Or, avant de résoudre la IV^e^ question, qui roule sur l'apparente contradiction entre saint Paul, Rom., IX, 11, et David, Ps. LXI, 11, il dit : *Prophetam et apostolum eodem Spiritu locutos fuisse credamus. Contrarius enim sibi ipsi esse non poterat idem Spiritus, qui utrumque implebat. P. L.*, t. LXXIX, col. 661. A la question XXXIV^e^ il met saint Paul d'accord avec lui-même, en montrant que, par le même Esprit, il a prévu des choses différentes, col. 678.

Saint Isidore de Séville est plus prudent que Cosmas Indicopleustes au sujet des questions scientifiques. Il dit seulement qu'il faut plutôt adhérer à l'opinion qui se rapproche le plus de la sainte écriture, quoiqu'on puisse librement choisir ou laisser sans solution les diverses affirmations, auxquelles les Livres saints ne contredisent pas et avec lesquelles, ils peuvent également s'accorder. *De ordine creaturarum*, c. V, n. 11, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 925. Saint Julien, évêque de Tolède a écrit deux livres intitulés Ἀντικειμένων pour concilier les livres de la Bible qui semblent se contredire. *P. L.*, t. XCVI, col. 599-704.

Le vénérable Bède ne tenait pas seulement l'Écriture comme la règle de la foi, elle réglait aussi des questions scientifiques. Quoique beaucoup affirment qu'il ne peut pas y avoir d'eau au-dessus du ciel sidéral, il ne doute pas, lui, qu'il n'y en ait, quelles qu'elles soient d'ailleurs et comment elles y soient. *Major est quippe*, dit-il, *Scripturæ hujus auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas. In I lib. Moysis*, c. I, *P. L.*, t. XCI, col. 194.

Raban Maur, après saint Jérôme, réfute ceux qui rejettent l'Épître de saint Paul à Philémon à cause de la simplicité de son contenu, et il prouve que ce contenu n'est pas indigne du Saint-Esprit. *Enarrat. in Epist. Pauli*, l. XXVI, *P. L.*, t. CXII, col. 695-696. Il conclut de II Tim., III, 16, que même les choses de peu d'importance, qui sont contenues dans le livre des Juges, sont inspirées. *In lib. Jud.*, l. I, c. XII, t. CVIII, col. 1134. Quand on lit et qu'on médite les Écritures, il faut avoir soin de ne rien ajouter à ce qui est écrit, mais aussi de ne rien enlever de ce que les écrivains sacrés y ont mis, il faut tenir avec la plus haute vénération ce qui s'y trouve. *In Ecclesiasticum*, l. IV, c. VII, t. CIX, col. 881. Raban Maur résout les questions scientifiques d'après l'Écriture, et il admet aussi l'existence d'eaux au-dessus du firmament. *In Gen.*, l. I, c. III, t. CVII, col. 449. En citant des paroles de poètes, saint Paul les cite comme véritables, et ainsi il leur confère une autorité divine. *In Num.*, l. III, c. II, t. CVIII, col. 804.

2. *Chez les théologiens.* — Les théologiens n'ont pas eu un sentiment différent de celui des Pères. Pierre Alphonse, juif converti au christianisme, dit, au XII^e^ siècle, que l'Écriture n'a pas placé un mot témérairement. *Dialogi*, tit. XII, *P. L.*, t. CLVII, col. 653, 654.

Rupert de Deutz déclare qu'on ne peut douter que tout ce qui est dans les Écritures canoniques n'ait une autorité divine. *De glorificatione Trinitatis*, l. IX, c. III, *P. L.*, t. CLXIX, col. 182. Toute Écriture est donc vraie et véridique. *De Trinitate; in Exod.*, l. IV, c. I, t. CLXVII, col. 697. Il faut que chacun de deux passages qui paraissent se contredire soit vrai. *Ibid.*, *De Genesi*, l. I, c. XXVIII, col. 223. Rupert cherche donc comment s'accordent les évangélistes, que personne, a moins d'être ennemi de son âme, n'oserait dire contraires l'un à l'autre. *In Joa.*, l. II, t. CLXIX, col. 261.

Philippe de Harveng aurait jugé le Cantique indigne du Saint-Esprit, s'il n'avait cru que ce livre avait été inspiré par le Saint-Esprit. Mais dès lors que nous croyons qu'il a été écrit sous la dictée du Saint-Esprit, nous croyons aussi que toutes les pensées qui s'y trouvent, et chacune d'elles, sont inspirées. *Moralitates in Cantica*, prœm., *P. L.*, t. CCIII, col. 491. On trouve dans l'Écriture des choses si divergentes qu'elles paraissent se contredire, mais comme il n'est pas permis d'affirmer qu'il y ait en elle quelque contradiction, il ne reste, au prudent lecteur, pour qu'une chose ne soit pas convaincue de mensonges, qu'à rechercher, avec le secours de la grâce, comment l'Écriture est en tout véridique et d'accord avec elle-même, *Epist.*, I, col. 1. Le lecteur doit savoir que tout ce qui est affirmé dans l'Écriture est vrai, quoique cela ne soit pas également saisi par tous. *Epist.*, II, col. 18. Cette science est la science des choses *De scientia clericorum*, col. 693, 708.

Baudoin, archevêque de Cantorbéry, prouve la vérité de la foi, qui est fondée sur la vérité de l'Écriture. Qui, doutera que la sainte Écriture soit vraie, s'il est établi que la parole qui y est contenue est la parole de Dieu, ou que ceux qui l'ont écrite ont parlé dans l'Esprit de Dieu? C'est pourquoi il démontre que les saints prophètes n'ont pas dit une parole humaine, mais la parole de Dieu, quand ils ont écrit sous la révélation de l'Esprit Saint. *De commendatione fidei*, *P. L.*, t. CCIV, col. 619-628.

Saint Thomas d'Aquin enseigne que, quoique les prophètes paraissent parler parfois *ex seipsis, hoc tamen tenendum est quod quidquid in sacra Scriptura continetur verum est; alius, qui contra hoc sentiret, esset hæreticus. Quodlibet* XII, q. XVI, a. 26. Les prophéties peuvent porter sur les conclusions des sciences. *Prophetis non credimus nisi quatenus spiritu prophetiæ inspirantur, sed illis quæ sunt scripta in libris prophetarum, oportet nos fidem adhibere, etiam si pertineant ad conclusiones scientiarum, utpote quod dicitur psalmo* CXXXIV, 6 : *Qui firmavit terram super aquas, vel qua sunt alia. De veritate*, q. XII, a. 2. Voir toutefois les précautions qu'il faut prendre quand il s'agit d'expliquer les passages de l'Écriture qui traitent de choses scientifiques. *De potentia*, q. IV, a. 1, n. 8. Sur ces matières, du reste, l'hagiographe n'a énoncé que ce qui apparaît sensiblement. » *Sum. theol.*, I^a^, q. LXX, a. 1, ad 2^um^. Un détail, dit en passant dans l'Écriture, appartient à la foi au moins indirectement, car si on le niait, il en résulterait quelque chose de contraire à la foi, *sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Helciæ, ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Sum. theol.*, I^a^, q. XXXII, a. 4. Voulant prouver que le paradis terrestre était un lieu corporel, et non pas un lieu spirituel, saint Thomas, après saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XIII, c. XXI, *P. L.*, t. XLI, col. 394, déclare que les sens spirituels relatifs à ce séjour peuvent être admis à la condition que la vérité très fidèle des faits du récit historique soit conservée. Or, ce que l'Écriture dit du paradis est proposé *per modum narrationis historicæ*, et dans tous les récits semblables de l'Écriture, la *veritas historiæ*, doit être retenue comme le fondement des sens spirituels. Le paradis terrestre est donc un lieu corporel. *Ibid.*, I^a^, q. CII, a. 1. Pour le saint docteur, tous les récits historiques de la Bible sont donc historiquement vrais, parce qu'ils sont racontés dans l'Écriture inspirée.

Pour Alphonse Tostat, tous les livres canoniques sont d'une autorité si solide qu'on ne peut nier ou mettre en doute rien de ce qui y est écrit. Sous ce rapport, on ne peut faire aucune différence entre eux. De même qu'il n'est pas permis de nier ou de mettre en doute quelque chose qui est contenu

dans les Évangiles de Jean ou de Matthieu, ainsi il n'est pas permis de nier ou de mettre en doute quelque chose qui est dans les livres de Josué et des Juges. Et de même qu'en niant quelque chose qui est dans le livre de Matthieu ou de Jean on est hérétique, ainsi en niant quelque chose qui est dans le livre des Juges ou de Josué, ou en doutant, on est hérétique. *In librum Paralipomenon*, præf., q. II. Parce que l'Église est certaine que les auteurs de ces livres ont été inspirés par le Saint-Esprit, on ne peut, au point de vue de la certitude, établir aucune différence dans le contenu des Livres saints, de sorte que les choses dites en passant, qui n'ont aucun rapport direct avec le salut, sont certaines, vraies, et doivent être crues de foi. *Ibid.*, q. VI.

Puisque nous devons nécessairement croire aux jugements et aux décrets de l'Église, dit Pic de la Mirandole, *sequens est ut Veteri et Novo Testamento singulisque sententiis adhæreamus, quæ omnia Ecclesia ipsa universa recipit probavitque et credenda nobis observandaque mandavit. De fide et ordine credendi theoriæ*, cité par Töllner, *Die göttliche Umgebung der heiligen Schrift*, Leipzig, 1772, p. 40.

Au nombre des hérésies qui se sont produites au sujet des Livres saints, Bellarmin range celle qui a prétendu que, dans les Épîtres de saint Paul et dans les autres livres sacrés, tout n'a pas été écrit sous la dictée du Saint-Esprit, mais que quelques choses par endroits venaient de la seule prudence et raison humaine. Ses fauteurs méprisaient l'Épître à Philémon tout entière parce qu'elle avait été écrite à la façon humaine. Érasme a renouvelé cette hérésie, en soutenant que l'autorité de l'Écriture ne serait pas détruite parce que les évangélistes auraient erré en citant de mémoire des passages de l'Ancien Testament. Et Bellarmin réfute cette hérésie. *De verbo Dei*, l. I, c. VI.

Ménochius refuse d'écouter les anoméens qui, selon saint Épiphane, *Hær.*, LXXVI, attribuaient des erreurs de mémoire aux écrivains sacrés. Il refuse aussi d'écouter ceux qui, tout en reconnaissant que les écrivains sacrés ont toujours dit la vérité, ont prétendu que quelques passages de leurs écrits n'avaient pas été inspirés par le Saint-Esprit, tels que, par exemple, ceux qui traitent du manteau laissé par Paul à Troas, II Tim., IV, 13, du chien de Tobie qui remuait sa queue, Tob., XI, 9. S'il y a dans l'Écriture la moindre chose qui n'ait pas été écrite par le Saint-Esprit, on pourra douter aussi d'autres choses, et ainsi toute l'autorité des Écritures vacillera, et par conséquent notre foi, comme l'a dit saint Augustin, *De doctrina christiana*, l. I, c. LXVIII. Les choses qui paraissent les plus petites ont toutefois leur utilité, si elles sont jointes aux plus grandes, et par suite on ne doit pas les tenir pour indignes de la majesté divine. *Comment. totius Scripturæ*, Proleg., c. IV.

Le P. de Mendoza tenait pour certain qu'aucune parole, aucun fait de l'histoire sainte n'était superflu ou oiseux. L'Écriture, en effet, est, pour ceux qui la méditent profondément un trésor, dont il faut recueillir même les plus petites pièces. Dans la supputation des années il n'y a pas de superfluité; dans les catalogues de noms et dans les étymologies, dans les généalogies, il y a une grande utilité et aucune répétition oiseuse. *In IV Regum libros annotationes*, annot. II, sect. IV.

Le P. de Celada se demande s'il faut penser que le Saint-Esprit a inspiré les moindres choses dans les saintes Lettres, et il répond avec saint Chrysostome qu'on ne doit pas blâmer celui qui recherche le sens même d'une virgule. *In Esther*, proleg., II, § 7, n. 8.

Suarez a réfuté l'assertion de ceux qui prétendaient que les écrivains sacrés intercalaient parfois dans l'Écriture ce qui venait de leur esprit propre et disaient parfois des choses qui ne paraissent pas dignes du Saint-Esprit. Cette assertion ferait que l'Écriture ne serait pas la règle infaillible de la foi, car si elle est quelque part purement humaine, elle deviendrait tout entière incertaine. Les écrivains sacrés, en effet, n'ont rien écrit de leur esprit propre, mais en tout ce qu'ils ont écrit, et en chacune des choses qu'ils ont rapportées, ils ont agi sous la direction du Saint-Esprit. Cela ressort de la notion même de l'Écriture inspirée. Autrement d'ailleurs, l'Écriture deviendrait incertaine et pourrait contenir un mensonge. *De fide*, disp. V, sect. III, n. 2, 14; édit. Vivès, t. XII, p. 142, 147.

Ainsi donc, jusqu'au XVII^e^ siècle, les écrivains ecclésiastiques, les théologiens et les exégètes ont enseigné l'inspiration totale de l'Écriture. Nous avons cité ceux qui l'ont affirmé d'une façon positive. Ils en font un objet de foi. Un plus grand nombre encore, nous le verrons à propos de l'inerrance biblique, l'ont affirmé d'une manière négative, en repoussant énergiquement de la Bible la moindre erreur. Le même enseignement persista après que se furent manifestés les premiers sentiments divergents.

2° *Inspiration restreinte.* — 1. *Aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles.* — *a)* Henri Holden fut le premier à restreindre l'inspiration proprement dite aux vérités purement révélées et à celles qui leur étaient connexes. Il définissait l'Écriture un écrit qui contient la doctrine révélée, ou qui du moins ne renferme rien qui lui soit opposé ou contraire, et en outre qui n'a rien de dissonant avec une vérité quelconque appartenant à la doctrine religieuse ou immédiatement révélée par le Saint-Esprit, ou pour la description de laquelle un secours divin spécial a été accordé. Pour qu'un écrit réponde à cette définition, il suffit donc qu'il contienne ou bien la même doctrine révélée que l'Église universelle croit, et enseigne, ou bien qu'une autre vérité de nature quelconque ne s'y rencontre, qui détruise cette doctrine ou lui soit opposée, ou même qui soit étrangère à quelque vérité divine ou humaine reconnue universellement par les hommes. En effet, un secours spécial de Dieu n'a été donné aux écrivains des livres que l'Église reçoit comme parole de Dieu que pour les choses qui sont purement doctrinales ou qui ont un rapport prochain ou nécessaire avec les doctrinales. Pour tout ce qui ne répondait pas au but de l'auteur ou qui se rapportait à d'autres choses, Dieu n'a accordé à cet auteur d'autre secours que celui qui est commun aux autres écrivains très pieux. Un livre canonique contient donc la doctrine révélée et rien qui soit en désaccord avec la vérité. On ne doit donc pas hésiter à croire, comme article de foi catholique, tout ce qui est Écriture sainte ou parole révélée de Dieu. Mais on n'a pas la même certitude relativement aux auteurs de tous les Livres saints et par conséquent ils n'ont pas tous la même autorité, comme le reconnaissent le plus grand nombre des exégètes. Il est de foi chrétienne que leurs livres contiennent la doctrine révélée. Il faut tenir comme très certain qu'en décrivant et en transmettant cette doctrine leurs auteurs n'y ont rien introduit de faux. Quoiqu'il ne soit pas permis d'accuser de faux le contenu quel il soit des écrits sacrés, cependant ce qui n'a pas de rapport à la religion ne constitue nullement un article de foi catholique. On ne doit pas pourtant improuver les vérités philosophiques par les seules paroles ou pensées de l'Écriture. Bien que l'Écriture ne renferme aucune erreur, sa manière de parler est toutefois le plus souvent vulgaire et adaptée à la portée commune des hommes plutôt qu'à la propriété du langage et à la rigueur du discours. *Divinæ fidei analysis*, l. I, c. V, sect. I, Paris, 1652, p. 80 (cette partie de l'ouvrage de Holden n'est pas reproduite dans le *Cursus theologiæ completus* de Migne, t. VI). Cf. card. Manning, *La mission temporelle du Saint-Esprit*,

trad. Gondon, Paris, 1867, p. 185-187. Le sentiment de Holden fut condamné par la Sorbonne. D'après le P. Perrone, *De locis theologicis*, part. II, sect. I, c. II, Nicolai, dans sa *Dissertatio proœmialis*, I, Florence, 1756, t. I *a*, p. 19-20, aurait disculpé Holden de la doctrine qu'on lui reprochait au sujet de l'étendue de l'inspiration scripturaire.

Charles du Plessis d'Argentré réfuta l'opinion de Holden qui était « un paradoxe dans les écoles chrétiennes. » Dieu étant l'auteur principal de toute l'Écriture, tout ce que celle-ci contient est proprement la parole de Dieu. Au sentiment de Holden, une grande partie de l'Écriture ne serait pas la parole de Dieu, mais seulement la parole des hommes pieux, qui l'auraient écrite sans le secours spécial de Dieu. En outre, tous les faits historiques, qui n'ont pas de rapport nécessaire avec les dogmes de la foi, ne seraient pas de foi divine. Que d'embarras et que de doutes en naîtraient! Bien plus, un grand nombre d'actions du Christ ne seraient pas objets de foi divine. Dans l'*Analysis fidei* de Holden, Paris, 1782, p. 464 sq. (extrait des *Variæ disputationes theologicæ* de Duplessis d'Argentré, Paris, 1782.)

Ellies du Pin, s'étant posé la question de savoir si généralement tout ce qui est raconté dans l'Écriture, les faits eux-mêmes et les choses qui ne touchent pas à la religion, bien plus les points de philosophie, ont été inspirés par Dieu, après avoir cité les arguments de l'opinion négative (celle de Holden), enseigne comme plus sûr et comme plus conforme à la tradition que l'Écriture tout entière a été écrite sous la direction spéciale du Saint-Esprit. Il en conclut que, dans aucun des Livres saints, on ne peut trouver ni erreur ni contradiction. Il réfute enfin les arguments opposés. *Prolégomènes sur la Bible*, l. I, c. II, § 6-8.

Le P. Chérubin de Saint-Joseph tient l'opinion de Holden pour peu sûre, si toutefois il la comprend bien. Qu'il y ait des livres canoniques non inspirés, ou qu'ils ne le soient pas parce que leurs auteurs n'auraient pas reçu le secours spécial de Dieu, cela lui paraît également suspect. Des livres purement historiques, comme ceux de Judith, de Tobie, des Rois et des Paralipomènes et d'autres encore, écrits sans le secours spécial de Dieu, ne seraient pas canoniques, ce qui serait contraire au décret du concile de Trente. Une autre conséquence absurde découlerait de l'opinion de Holden, c'est que, dans les livres canoniques eux-mêmes, il y aurait des parties certaines, exemptes de toute erreur et infaillibles et d'autres qui n'auraient pas la même certitude et ne jouiraient pas d'une si grande autorité. *Summa criticæ sacræ*, 1721, t. IV, disput. II, a. 2-4.

La doctrine de l'inspiration totale de l'Écriture a continué à être enseignée par les théologiens et les exégètes catholiques. Nous citerons seulement Serrarius (Serrier), *Prolegomena biblica*, c. IV, q. XX.

b) Au XVIII^e^ siècle, le récollet Philippe Nérée Chrismann émit une opinion qui se rapproche de celle de Holden. Il définit d'abord l'Écriture : la collection des livres, dans lesquels la doctrine du salut, *ayant rapport à la religion*, nous a été donnée par Dieu par l'intermédiaire des prophètes, des apôtres et des évangélistes. *Regula fidei catholicæ*, Augsbourg, s. d. (1792), § 48. Il part de cette définition pour exposer ce qu'il faut croire de foi divine au sujet de l'inspiration. Après un résumé, plus ou moins exact, des diverses opinions émises au cours des siècles par les hérétiques et les catholiques, § 49, 50, il établit six canons, qui qui énoncent son sentiment personnel, § 51. 1. Les Livres saints contiennent la doctrine *révélée par Dieu*, et c'est principalement en ce sens que l'Écriture est proprement la parole de Dieu, la vérité divine et catholique. 2. Il faut donc croire de foi divine cela *seulement* qui, dans ces livres, est rapporté comme *doctrine révélée*. 3. Il faut croire encore de foi divine des choses qui avaient été révélées, avant d'être écrites quoique les écrivains les donnent comme ayant été perçues par leurs sens ou rapportées par d'autres dignes de foi (ainsi dans les Évangiles, beaucoup d'actions et de paroles du Christ). 4. Les livres historiques eux-mêmes sont remplis de l'Esprit de Dieu, puisqu'ils racontent des miracles, contiennent des préceptes moraux et présentent les faits sans lesquels la vérité des oracles divins ne saurait être constante. 5. Mais les faits, qui n'ont pas été révélés ni avant d'être écrits ni dans l'acte de leur rédaction (par exemple, que Pilate était procurateur de la Judée à l'époque de la passion) ne doivent pas être crus de foi divine. Les écrivains sacrés n'ont pas toujours eu la révélation, mais seulement l'inspiration qui consistait dans la présence du Saint-Esprit ou son assistance pour les empêcher de tomber dans l'erreur. 6. C'est pourquoi ce n'est pas un dogme, ce n'est ni certain ni nécessaire que chacune des vérités et des sentences de l'Écriture ait été immédiatement suggérée ou inspirée par le Saint-Esprit. La seule inspiration, en vertu de laquelle le Saint-Esprit a dirigé les écrivains sacrés tandis qu'ils écrivaient pour les empêcher d'errer, suffit. *Cursus theologiæ completus* de Migne, t. VI, col. 907-908.

L'erreur de Chrismann me paraît bien avoir trait à l'extension de l'inspiration, au moins quant à l'un de ses effets qui consiste à faire rentrer tout le contenu de l'Écriture dans le trésor de la révélation chrétienne et par conséquent en faire l'objet de la foi divine, plutôt qu'à la nature de l'inspiration, comme le pense le P. Chr. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 321-323. Aussi cette erreur n'est pas plus énoncée dans les canons 5 et 6 que dans tout l'ensemble de l'exposé. Je la remarque dès la définition de l'inspiration, où la doctrine de l'Écriture est déjà restreinte à ce qui a rapport à la religion. Elle est plus clairement exprimée dans le canon 2 par les mots, que j'ai soulignés plus haut et qui restreignent explicitement l'inspiration à la doctrine révélée. Les canons 3 et 4 font bien rentrer dans la doctrine révélée les vérités qui avaient été révélées avant d'être écrites, et même les faits historiques, qui ont un rapport avec la révélation. Mais les faits qui n'ont pas été révélés, les *sexcenta alia*, joints aux exemples cités, quoique inspirés et exempts d'erreur, en vertu de l'assistance du Saint-Esprit, ne sont pas révélés et ne doivent pas être crus de foi divine. Ainsi comprise, l'opinion de Chrismann se rapproche, pour le fond, sinon dans les termes, de celle de Holden, qui restreignait l'inspiration aux choses doctrinales et à celles qui ont un rapport immédiat ou nécessaire avec ces choses. Pour les choses étrangères à la doctrine, Holden ne réclamait que l'assistance donnée par Dieu aux écrivains pieux. Chrismann demande davantage, mais il se contente de l'assistance purement négative du Saint-Esprit, qui préserve les écrivains sacrés de tomber dans l'erreur. Or cette assistance, qui est la simple inspiration, diffère de la révélation immédiate. Cette distinction sert uniquement à Chrismann d'argument pour exclure les passages bibliques simplement inspirés, du contenu de la révélation et de la foi divine. Les auteurs, dont il se recommande, exigeaient une assistance positive, une direction spéciale, dont il ne parle pas, et ils n'excluaient pas de la révélation et de la foi divine l'Écriture ainsi rédigée sous la direction du Saint-Esprit. Le livre de Chrismann, réédité en 1841, en 1844, en 1846 et en 1854, fut seulement mis à l'Index, le 20 janvier 1869 voir t. III, col. 2415, au moment où se préparait le concile du Vatican. Aussi il me semble que l'opinion de Chrismann a été réprouvé par ce

concile, en même temps que celle de Haneberg, voir col. 2154, comme restreignant l'autorité de foi divine au contenu de la Bible, qui appartenait à la religion et qui avait été immédiatement révélé par Dieu ou qui avait avec la révélation un rapport immédiat ou nécessaire. Seuls donc les objets, qui avaient été révélés *immediate et propter se* devaient être crus de foi divine, et non pas ceux qui avaient été révélés *propter aliud* ou *per accidens*. Cf. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, t. I, n. 29-41, p. 50-72; Dausch, *Die Schriftinspiration*.

2. *Au XIX^e siècle. — a) Les partisans de l'inspiration restreinte.* — Après le concile du Vatican, par suite des progrès réalisés dans le domaine des sciences naturelles et des études historiques, plusieurs apologistes et savants, en vue d'écarter tout conflit entre les sciences, l'histoire et la Bible, en sont venus à distinguer dans les Livres saints une partie divine et inspirée, qui contient les leçons dogmatiques et morales, l'autre humaine, qui renferme des énoncés sans rapport direct avec la religion et par conséquent non nécessairement exemptes d'erreur. Cette distinction a été proposée de différentes manières.

A. Rohling, *Die Inspiration der Bibel und ihre Bedeutung für die frei Forschung*, dans *Natur und Offenbarung*, Munster, 1872, n. 92 sq., soutint que l'inspiration ne s'étendait pas aux choses de la nature, traitées dans l'écriture, mais seulement aux enseignements sur la foi et la morale. Dès lors s'établit un gros débat au sujet des questions scientifiques, touchées indirectement dans l'Écriture, comment, et dans quelle mesure, elles sont affirmées par les écrivains sacrés et par suite garanties par l'infaillibilité, effet de l'inspiration. Rebbert répondit, dans la même revue, 1872, p. 337 sq., et Franzelin, le fit plus longuement dans un appendice de la 2^e édition de son traité *De divinis Scripturis*, 1879. Cf. Dausch, *Die Schriftinspiration*, p. 177.

François Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, 2^e édit., Paris, 1880, t. I, préface, p. VIII, pensait que les décisions doctrinales de l'Église touchant les livres inspirés « n'étendent l'inspiration qu'à ce qui regarde la religion, touche à la foi et aux mœurs, c'est-à-dire seulement aux enseignements surnaturels contenus dans les Écritures. Pour les autres choses, le caractère humain des écrivains de la Bible se retrouve tout entier... Au point de vue des sciences physiques, ils n'ont pas eu de lumières exceptionnelles; ils ont suivi les opinions communes et même les préjugés de leur temps... L'Esprit Saint ne s'est pas préoccupé de révéler des vérités scientifiques, non plus qu'une histoire universelle. » Tout dans la Bible est inspiré, tout n'est pas révélé. L'inspiration n'exclut aucunement l'emploi de documents humains, d'antiques traditions populaires; le secours surnaturel accordé aux écrivains sacrés se voit dans l'esprit absolument nouveau, le sens monothéiste qui anime leur narration. *Ibid.*, p. XIX. Lenormant appliquait son opinion aux premiers chapitres de la Genèse, qui reproduisaient le fond des traditions mythiques de la Chaldée, mais expurgé des erreurs polythéistes qui les déparaient. Il pensait aussi que l'orthodoxie la plus scrupuleuse n'avait aucune raison de ne pas admettre dans la Bible des inexactitudes, des erreurs, qui s'y rencontraient de fait, mais en très petit nombre. L'ouvrage de Lenormant fut mis à l'Index, le 19 décembre 1887.

Le cardinal Newman, *On the inspiration of Scripture*, dans *The nineteenth century*, février 1884, article traduit en français par l'abbé Beurlier et publié dans *Le Correspondant*, 24 mai 1884, p. 682-694, tenait comme un point de foi catholique que l'Écriture est divinement inspirée en tout ce qui se rapporte à la foi et aux mœurs, comme certain que l'inspiration s'étend aux faits historiques, parce que toute l'histoire biblique est intimement liée à la révélation. Toutefois, il est impossible que les livres canoniques soient inspirés sous tout rapport, à moins de prétendre que nous sommes obligés de croire de foi divine que la terre est immobile, que le ciel est au-dessus de nos têtes et qu'il n'y a point d'antipodes. Il semble indigne de la majesté divine que Dieu, en se révélant à nous, prenne sur lui des fonctions toutes profanes et se fasse narrateur, historien, géographe, quand les matières historiques et géographiques n'ont pas un rapport direct avec la vérité révélée. Il peut donc se rencontrer, dans le récit des faits, des choses *dites en passant*, telles que la mention du manteau que saint Paul a laissé à Troas chez Carpus, II Tim., IV, 13, et l'assertion que Nabuchodonosor était roi de Ninive, Judith, I, 5, qui ne soient ni inspirés ni infaillibles.

Les vues du cardinal Newman furent discutées par le P. J. Corluy, *Y a-t-il dans la Bible des propositions non inspirées?* dans la *Science catholique*, mai 1893, p. 481-507, et elles furent défendues par le P. Mac Nabt, O. P., *Where believers may doubt*, etc., Londres, 1903.

Salvatore di Bartolo, *I criteri teologici;* trad. franç., *Les critères théologiques*, Paris, 1886, p. 243-258, distinguait trois degrés dans l'inspiration des Livres saints : celle-ci serait à un degré supérieur dans les passages qui traitent de la foi et des mœurs et dans les récits de faits en connexion essentielle avec le dogme et la morale; dans tous les accessoires des faits et dans les matières d'ordre extra-religieux, elle existerait à un degré inférieur qui ne garantirait pas l'infaillibilité des assertions qui s'y trouvent. Il pouvait donc y avoir des erreurs dans les parties de la Bible qui ne se rapportent pas au dogme ou à la morale. L'ouvrage du chanoine di Bartolo a été mis à l'Index, le 14 mai 1891. Dans une note ajoutée, p. 337-341, le traducteur français a exposé la doctrine complète du cardinal Newman sur l'inspiration afin de corriger celle de S. di Bartolo.

Jules Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, Lille, 1891, p 103, n'osait pas affirmer que Dieu, qui, au double point de vue dogmatique et moral a mis les écrivains sacrés dans l'heureuse impossibilité d'errer ou de nous faire errer, ait poussé plus loin le soin de leur inerrance et de la nôtre, en les préservant de toute inexactitude en fait d'histoire civile ou naturelle. Une double considération, appuyée sur des faits, l'arrêtait : 1° la déclaration officielle de l'Église qui affirme la Bible exempte de toute erreur touchant la foi et les mœurs, mais qui n'étend pas au delà ce privilège surnaturel; 2° le droit que l'Église se reconnaît d'interpréter infailliblement l'Écriture dans les choses de foi et de morale seulement, droit qui suppose que la Bible n'a pas une infaillibilité plus étendue.

Dans un article sur *La question biblique*, publié dans *Le Correspondant*, 25 janvier 1893, Mgr d'Hulst, après avoir exposé l'opinion commune sur la nature de l'inspiration biblique se demandait si Dieu, auteur principal et responsable de la Bible était responsable de tout. Sur ce point, il distinguait, dans l'armée des défenseurs de la Bible, une aile droite et une aile gauche. A l'aile droite, il plaçait les théologiens qui veulent que Dieu soit responsable de tout le contenu des Écritures, sans distinction. « A l'aile gauche se rangent ceux qui ne craignent pas d'admettre des énoncés inexacts dans la Bible. Dieu alors n'en serait pas responsable, et il serait cependant l'inspirateur de tout l'ouvrage. Comment cela? C'est qu'autre chose est révéler, autre chose est inspirer. La révélation est un enseignement divin qui ne peut porter que sur la vérité. L'inspiration est une action motrice qui détermine l'écrivain sacré à écrire, le guide, le pousse,

le surveille. Cette motion, selon l'hypothèse que j'expose, garantira l'écrit de toute erreur dans les matières de foi et de morale; mais on admettrait que la préservation n'irait pas au delà; elle aurait alors les mêmes limites que l'infaillibilité de l'Église. La *promesse d'inerrance* n'a été faite à l'Église que pour nous proposer avec certitude l'objet de la croyance et la règle des mœurs. Sans doute, la Bible n'est pas seulement *infaillible* comme l'Église, elles est *inspirée*. Mais si l'inspiration s'étend à tout, peut-être ne confère-t-elle pas l'infaillibilité à tous les dires de l'auteur inspiré, peut-être réserve-t-elle ce privilège aux dires qui intéressent la foi et les mœurs; peut-être les autres énoncés que l'inspiration ne garantirait pas, sont-ils là seulement pour servir de véhicules à un enseignement concernant la foi et les mœurs; peut-être le Dieu inspirateur, qui aurait pu redresser même en pareil cas, les erreurs matérielles de l'écrivain sacré, a-t-il jugé inutile de le faire. » Mgr d'Hulst exposait les raisons apportées en faveur de cette opinion, dont il ne voulait être que le rapporteur. *La question biblique*, tiré à part, Paris, 1893, p. 22-43.

On a justement reproché à Mgr d'Hulst d'avoir fait de quelques tirailleurs avancés, qui luttaient séparément contre les rationalistes, et se servaient d'armes différentes, l'aile gauche de l'armée catholique et d'avoir créé un système flottant d'inspiration restreinte, qu'aucun d'eux n'aurait admis dans son ensemble. Cf. A. Loisy, *Choses passées*, Paris, 1913, p. 126-129. On a même transformé cette « aile gauche » en une « école large », qui n'a jamais existé comme école. Il n'y a eu là, répétons-le, qu'une tendance de quelques écrivains catholiques

La publication de Mgr d'Hulst donna lieu à des polémiques. Le P. Brucker étudia *La question biblique*, dans les *Études religieuses*, mars 1893, p. 361-387; *Encore quelques mots sur la question biblique*, *ibid.*, avril 1893, p. 653-667. Il reçut de Mgr d'Hulst une lettre, qui fut publiée, *ibid.*, mai 1893, p. 164-167. De son côté, M. Jaugey adressa à Mgr d'Hulst quelques réflexions sur *La question biblique*, dans la *Science catholique*, février 1893, p 234-245. Le P. Savi ayant pris parti pour l'opinion large, son article parut, *ibid.*, mars 1893, p. 283-301, mais M. Jaugey y ajouta une réplique, p. 301-309.

b) Condamnation de l'hypothèse de l'inspiration restreinte. — Comme Mgr d'Hulst avait examiné si « toute assertion des écrivains sacrés s'offre à nous sous la garantie de l'inspiration, avec le caractère d'un enseignement divin », pour résoudre le cas des erreurs de fait dans la Bible ce fut de ce biais que Léon XIII, dans l'encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893, exposa la doctrine catholique sur l'étendue de l'inspiration et réprouva nettement toute restriction de l'inspiration scripturaire. En traçant les règles de la défense des Livres saints contre les attaques des rationalistes, le souverain pontife a réfuté à peu près tous les arguments qui étaient invoqués pour limiter l'inspiration et l'autorité infaillible de l'Écriture. Parlant d'abord des objections tirées des sciences naturelles contre la vérité des Livres saints, il rappelle qu'un désaccord ne pourrait exister entre savants et théologiens, si les uns et les autres se renfermaient dans les limites propres de leurs disciplines, et s'ils n'avançaient pas comme certain ce qui ne l'est pas; il ajoute qu'en cas de conflit une sage interprétation des phénomènes naturels décrits dans la Bible d'une manière métaphorique, selon le langage ordinaire qui est le plus souvent conforme aux apparences, suffit à justifier le texte sacré contre les attaques dont il est l'objet. Quant aux passages historiques où on croit apercevoir une apparence d'erreur, il faut, pour les élucider, recourir soit à la critique textuelle, soit aux règles de l'herméneutique, « mais il ne sera jamais permis de restreindre l'inspiration à certaines parties de la sainte Écriture ou d'accorder que l'écrivain sacré a pu se tromper. On ne peut pas davantage tolérer l'opinion de ceux qui se tirent de ces difficultés en n'hésitant pas à supposer que l'inspiration divine s'étend uniquement à ce qui touche à la foi et aux mœurs parce que, prétendent-ils faussement, la vérité du sens doit être cherchée bien moins dans ce que Dieu a dit que dans le motif pour lequel il l'a dit. » Puis Léon XIII déclare que selon la foi de l'Église, tous les Livres saints ont été inspirés par Dieu dans toutes leurs parties. « Or il est tellement impossible à l'erreur de se glisser sous l'inspiration divine, que celle-ci, par elle-même, non seulement exclut toute erreur, mais l'exclut et la repousse aussi nécessairement qu'il est nécessaire à Dieu, vérité suprême, de n'être l'auteur d'absolument aucune erreur. Enfin, il n'importe absolument en rien que le Saint-Esprit ait employé des hommes comme ses instruments pour écrire, et l'on n'en saurait conclure que si l'auteur principal n'a pu commettre aucune erreur, les écrivains inspirés l'ont bien pu. » Qu'ils ne l'aient pu, cela résulte de la notion même de l'inspiration telle que le pape l'a exposée. Voir col. 2160. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1947, 1950-1952; Cavallera, *Thesaurus*, n. 86, 88-90.

3. *Après l'encyclique Providentissimus Deus.* — *a) Chez les catholiques.* — L'enseigement de Léon XIII sur l'étendue de l'inspiration à toute la Bible était trop formel pour que les catholiques n'y adhérassent pas. Au mois de décembre 1893, les professeurs de l'Institut catholique de Paris le firent expressément. Voir Brandi, *La question biblique*, trad. franç., p. 230. A cette adhésion qu'il avait signée, Mgr d'Hulst, que l'encyclique avait visé, joignit une lettre personnelle au Saint-Père, datée du 22 décembre 1893. Il y disait que, parmi les hypothèses qu'il avait présentées comme rapporteur dans son article du *Correspondant*, il en était une « que je considérais comme une opinion libre jusqu'à ce que le Saint-Siège se fût prononcé, qui limite aux matières de foi et de morale la garantie d'inerrance absolue résultant du fait de l'inspiration. Je reconnais volontiers que la dernière partie de l'encyclique ne me permet plus de penser ainsi. » Brandi, *op. cit.*, p. 229; Mgr Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, Paris, 1914, t. II, p. 174.

M. Didiot qui, en 1891, avait hésité au sujet de la complète inerrance de la Bible, a résolument, après la publication de l'encyclique, reconnu que l'inspiration et l'inerrance des Livres saints s'étendent à tous les énoncés de ces livres. Mais il émit alors, en s'appuyant sur l'encyclique elle-même, une opinion nouvelle, d'après laquelle il n'y a de révélés, parmi les énoncés bibliques, que ceux que Dieu a voulu enseigner. Or, il en est que Dieu n'a pas voulu enseigner notamment ceux d'ordre scientifique et aussi les récits qui traitent de l'histoire profane. Ces énoncés n'entrent pas dans la révélation, n'appartiennent pas au dépôt de la foi confié à l'Église, ne sont pas objet de foi divine et ne pourraient devenir objet de foi catholique. Nous devons cependant leur accorder un assentiment surnaturel, inférieur à la foi. *Traité de la sainte Écriture*, 1894, p. 231-248; *L'objet de la foi*, dans la *Revue de Lille*, janvier 1895, p. 226 sq. Cette opinion a été discutée et rejetée par d'autres interprètes de l'encyclique *Providentissimus Deus* en particulier, par le P. Brucker, *Questions actuelles d'Écriture sainte*, Paris, 1895, p. 81-90, et par M. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, 1895, t. I, p. 507-516.

Pour tous les théologiens catholiques, l'étendue de l'inspiration à tout le contenu de la Bible résulte de la notion même de l'inspiration. Puisque l'inspiration

est une motion divine qui pousse les écrivains sacrés à écrire tout ce que Dieu veut leur faire écrire, et rien que cela, il en ressort qu'elle s'étend à toute la Bible, non seulement aux textes concernant la foi et les mœurs, mais à tout ce que les hagiographes ont compris, voulu écrire et réellement écrit. Dans la composition des Livres saints, la causalité divine se manifeste sous une forme humaine. Il y a donc, dans la Bible, un élément divin et un élément humain, mais ces deux éléments se compénètrent et forment une œuvre divino-humaine, dans laquelle on ne saurait faire deux parts, la part de Dieu et la part des écrivains. Le livre inspiré est tout entier à la fois l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme, Dieu étant l'auteur principal, l'homme l'instrument dont Dieu s'est servi. Dire que Dieu est l'auteur du fond ou seulement des passages dogmatiques et moraux, et l'homme l'auteur de la forme, ou des passages historiques, ou simplement des *obiter dicta*, c'est, comme le disait déjà M. Dausch, *Die Schriftinspiration*, p. 240-241, un an avant l'encyclique, pratiquer « la vivisection » des Livres saints. Dieu est l'auteur responsable de tout, et il ne peut laisser échapper une erreur; les écrivains sacrés sont responsables de tout, mais, sous l'action inspiratrice, tout en écrivant *humano modo*, ils n'ont pu errer. Cf. J. Bainvel, *De Scriptura sacra*, p. 121-122, 140-142.

b) Chez les modernistes. — M. Loisy, approuvait, avant l'encyclique, les conclusions précitées de M. Dausch, étendait l'inspiration à toute la Bible et excluait même des erreurs de fait, sauf à interpréter les passages, où les rationalistes découvraient des erreurs, à peu près comme le voulait Lenormant, c'est-à-dire, non pas comme rigoureusement historiques, mais seulement comme véhicules de l'idée fondamentale que ces passages exprimaient, *Chronique*, dans *L'enseignement biblique*, janvier-février 1892, p. 7-11. *Études bibliques*, Paris, 1901, p. 27-31. La question biblique était donc, pour lui, une question d'exégèse plutôt qu'une question de théologie. Or, Mgr d'Hulst l'a placée sur le terrain théologique, et c'est le dogme de l'inspiration qui a été débattu dans les journaux et les revues et qui a été résolu par le pape dans le sens traditionnel. La question biblique est avant tout une question d'histoire et de critique historique. Il ne s'agit pas de savoir si la Bible contient des erreurs, mais de savoir ce qu'elle contient de vérité, ce qu'elle vaut. Il y a donc à résoudre une série de problèmes soulevés par les critiques rationalistes. M. Loisy indique tout un programme d'études à faire, qu'il a lui-même abordées, avant de juger la valeur historique des Livres saints et en vue de le faire d'une manière vraiment critique. Or, la théorie de l'inerrance absolue de la Bible est contredite par les faits déjà constatés. Elle n'est d'ailleurs ni un article de foi ni même une doctrine théologiquement certaine. Ni la Bible ni la tradition n'ont pu en donner une explication claire et indiscutable. Ce qu'on appelle les erreurs de la Bible n'est que le côté relatif et imparfait d'un livre ancien, écrit par des hommes et pour des hommes, dans des temps et des milieux étrangers à ce que nous appelons la science. Les imperfections de la Bible contribuent à la rendre vraie pour le temps où elle a paru. Cette vérité purement relative ne porte aucun préjudice à la valeur absolue des principes qui sont à la base de l'enseignement biblique. On peut dire que les auteurs bibliques ne se sont pas trompés aux endroits, où nous les trouvons en défaut, parce qu'ils n'ont pas eu l'intention formelle d'enseigner comme vrai ce que nous trouvons erroné. L'inspiration de l'Écriture est à concevoir comme un concours divin dont le but a été de préparer à l'Église une sorte de répertoire pour l'enseignement religieux et moral. Les vérités religieuses et morales, objet propre de la révélation, apparaissent dans l'Écriture telles que les écrivains bibliques ont été capables de les concevoir. On n'imagine pas que tel élément du livre inspiré soit demeuré en dehors de l'influence divine, qui ainsi a tout atteint, même en quelque manière les imperfections que l'on qualifie d'erreurs et qui n'étaient point telles au jugement des écrivains sacrés et de leurs premiers lecteurs. De la sorte, M. Loisy gardait le nom d'inspiration et même l'extension totale de l'inspiration, mais il en détruisait l'idée, en la conciliant avec l'existence d'erreurs réelles, au moins pour nos temps. *La question biblique et l'inspiration des Écritures* dans *L'enseignement biblique, Chronique*, novembre-décembre 1893, p. 1-16 et dans *Études bibliques*, 1901, p. 50-59. Cf. *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, *Lettre à un cardinal*, p. 56-59; *Choses passées*, Paris, 1913, p. 136-146.

Cette opinion erronée a été notée dans la 11e proposition du décret *Lamentabili : Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam sacram extenditur, ut omnes et singulas ejus partes ab omni errore præmuniat*, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 2011.

La condamnation a suggéré à M. Loisy la réflexion suivante : « Cette proposition est erronée en ce qu'elle suppose la Bible vraie presque partout, avec des flots d'erreur. La Bible n'est pas si vraie dans l'ensemble, ni si fausse dans le détail : livre ancien et qui, par là-même, n'a pu s'empêcher de beaucoup vieillir. C'est son esprit, non les particularités de sa rédaction et de son contenu, qui lui assure une valeur impérissable. » *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili sane exitu et sur l'encyclique Pascendi dominici gregis*, Paris, 1908, p. 44-45. La réflexion résume l'erreur condamnée et justifie sa condamnation par cela qu'elle s'écarte de l'enseignement de l'Église sur l'extension de la véritable inspiration de la Bible.

II. INSPIRATION VERBALE ET NON VERBALE. — La question est de savoir si l'inspiration, qui s'étend à toutes les choses contenues dans l'Écriture, s'est étendue aussi aux mots eux-mêmes qui expriment les pensées divines, ou bien si les écrivains sacrés, connaissant ce que Dieu voulait leur faire écrire, ont eu le libre choix des expressions propres à rendre exactement et fidèlement les pensées divines.

1° *Du IIe au XVe siècle.* — 1. *Chez les Pères et les anciens écrivains ecclésiastiques.* — Les anciens n'ont pas discuté cette question. Ils ont dit et répété, presque à toutes les pages de leurs écrits, que Dieu ou le Saint-Esprit avait parlé par la bouche des prophètes, des apôtres et des évangélistes, que Dieu ou le Saint-Esprit avait dicté les Écritures ou que toutes les paroles des saints Livres avaient été dites, prononcées ou dictées par eux. Mais ils attribuaient aussi les mêmes paroles aux écrivains sacrés, qu'ils considéraient toutefois comme les scribes ou les secrétaires du Saint-Esprit. Il serait superflu et peu intéressant de recueillir toutes les affirmations de ce genre qui pullulent dans leurs écrits. Il est plus important de rapporter quelques témoignages plus explicites et plus caractéristiques, afin de saisir leur véritable pensée et de constater si, oui ou non, ils entendaient parler de dictée proprement dite des mots, ou bien si, sous leur plume, la dictée des expressions signifiait seulement que l'Écriture était la parole même de Dieu. L'auteur de la *Cohortatio ad Græcos*, 35, *P. G.*, t. VI, col. 304, dit que les prophètes n'ont pas, comme les philosophes, recouru aux artifices des mots, mais qu'ils ont employé tout simplement les termes et les noms tels qu'ils se présentaient à eux. Bien que les paroles des prophètes fussent les paroles du Saint-Esprit, celui-ci ne les leur avait pas inspirées; il les laissait s'exprimer comme ils voulaient.

Clément d'Alexandrie, dit que les paroles dites par le Saint-Esprit, sont obscures. *Strom.*, VI, c. xv, *P. G.*, t. IX, col. 340, et que les prophètes sont ὄργανα θείας φωνῆς, *Ibid.*, c. XVIII, col. 401. Il n'en faudrait pas conclure que, pour Clément, les mots de l'Écriture ont été proférés par le Saint-Esprit lui-même, car il reproche aux hérétiques de ne voir que les mots eux-mêmes et d'en modifier le sens. *Ibid.*, XII, c. XVI, col. 553. Lui-même se complaît à rechercher le sens plus profond de l'Écriture, qui est caché sous les mots, par exemple, *ibid.*, I, c. IV, t. VIII, col. 720, 724; V, c. VI, t. IX, col. 56, et c'est un tort des hérétiques de prendre à la lettre les allégories de l'Écriture. *Ibid.*, III, c. IV, t. VIII, col. 114. Le sens allégorique, en effet, résulte des choses, exprimées par les mots, et non des mots eux-mêmes.

Origène, qui allégorise aussi à outrance l'Écriture, trouve enveloppées et obscures presque toutes les paroles des prophètes. Le Saint-Esprit l'a voulu pour que ce qu'il voulait faire écrire ne soit pas proféré ouvertement et foulé sous les pieds des ignorants, mais il a pourvu à ce que, une fois publié, le secret de ses paroles soit conservé. *In Num.*, homil. XVIII, n. 4, t. XII, col. 718. Le Saint-Esprit a publié toute l'Écriture inspirée μέχρι τοῦ τόχυντος γράμματος, et c'est pourquoi sans doute Notre Seigneur a dit qu'un iota et un accent ne passeraient pas de la Loi sans être accomplis. Matth., V, 18. De même que le créateur a pris soin des plus petites choses, ainsi la providence divine a imprimé les vestiges de sa sagesse ἑκάστῳ γράμματι de tous les livres inspirés. *Selecta in psalmos*, ps. I, n. 4, col. 1081. On ne doit donc rien changer dans l'Écriture, pas même corriger les solécismes. *In Oseam*, extrait de la *Philocalie*, c. VIII, t. XIII, col. 825. Et cependant Origène déprime souvent la lettre de l'Écriture pour exalter le sens. Parfois il ne faut pas adhérer à la lettre comme si elle était vraie, mais il faut chercher le trésor qu'elle cache. *In Gen.*, t. XII, col. 101. Le sens historique est indigne du Saint-Esprit. *Ibid.*, homil. VII, X, n. 2, col. 198, 216. C'est le sens, digne du Saint-Esprit, qu'il faut chercher sous la lettre. *In Joa.*, tom. X, n. 24, t. XIV, col. 31. La lettre n'était donc pas voulue par le Saint-Esprit pour elle-même, mais seulement en tant qu'elle recélait un sens spirituel.

Si l'on ne tenait compte que de quelques témoignages de saint Athanase, on prendrait le patriarche d'Alexandrie pour un partisan très résolu de l'inspiration verbale de l'Écriture. Il affirme, en effet, εἶναι θεόπνευστα τὰ τῆς Γραφῆς ῥήματα, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 15, *P. G.*, t. XXV, col. 454; des mots du Ps. XLIX, 16, et d'Eccli., XV, 9, il dit τὰ ὑπὸ τοῦ πνεύματος εἰρημένα, *Epist. ad episcopos Ægypti*, n. 3, col. 541; il appelle Eccli., X, 20, θείαν φωνὴν *Apologia ad Constantium*, n. 3, col. 600. Mais très souvent le saint docteur distingue les ῥήματα du sens de l'Écriture. Il ne considère les mots que pour en chercher le sens, *Orat.*, II, *contra arianos*, n. 55, t. XXVI, col. 264; *Orat.*, III, n. 1, col. 321; *Epist.*, I, *ad Serapionem*, n. 15, col. 565, etc., et ce sens, il l'explique, à l'encontre, des ariens, soit d'après les passages parallèles, soit en considérant la personne dont il s'agit, soit le but de l'écrivain. *Epist.*, *I ad Serapionem*, n. 21, col. 580-581; *Epist.*, II, n. 8, 9, col. 620-624; *Epist.*, IV, n. 8, col. 648-649; *Orat.*, II, *cont. arianos*, n. 1, 44, col. 148, 240; *Orat.*, I, n. 54, col. 124. A l'exemple des autres docteurs d'Alexandrie, il allégorise fréquemment; il tient donc plus à l'esprit qu'à la lettre de l'Écriture. Bien plus, à la suite d'Origène, il réprouve τὸ γράμμα en beaucoup de passages, et il ne reçoit pas une leçon pour ne pas tomber dans le blasphème, *Fragmenta in Matth.*, t. XXVII, col. 1384.

Il en est de même de Didyme. S'il entend la voix de l'Esprit Saint dans les Écritures, *De Trinitate*, l. II, c. XII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 673, s'il voit dans Ps. X, 3, une parole dite par le Saint-Esprit, *In h. loc.*, col. 1208, si, pour lui, Dieu parle aux hommes par la voix des prophètes, *De Trinitate*, l. II, c. X, col. 648-649, si les paroles de Joa., VII, 39, ont été prononcées par le Saint-Esprit, *ibid.*, l. III, c. XXXIV, col. 961, si saint Paul lui-même atteste, Heb., III, 7, que les dernières paroles de Ps. XCIV ont été dites par le même Esprit, *In ps. XCIV*, 8, col. 1505, cependant il distingue expressément la λέξιν de l'ἔννοια, *De Trinitate*, l. II, c. VIII, n. 1, col. 620; il recherche le sens des mots de l'Esprit, *In ps. XXII*, 5, col. 1293; il juge nécessaire, de comprendre, en psalmodiant, le sens des hymnes du psautier. *In ps. XLVI*, 7, col. 1377. Il veut qu'on comprenne les témoignages des Écritures sur Dieu d'une façon juste et digne de Dieu. *De Trinitate*, l. I, c. XXVII, col. 397. Les hérétiques cherchent à prouver leurs erreurs par les Écritures, en contradiction avec le sens théologique, *ibid.*, l. III, c. IV, col. 828; ils citent des ῥήματα, qui n'ont point de rapport à Dieu et ils dépravent témérairement par leurs absurdes commentaires les justes ἐννοίας, l. I, c. VII, n. 8, col. 581. Enfin, en outre du sens grammatical et historique, Didyme interprète l'Écriture d'après des pensées plus élevées et plus divines par l'allégorie. *In ps. X*, 3, col. 1208. Le sens de l'Écriture importe donc plus que la lettre.

Saint Cyrille d'Alexandrie attribue aux écrivains sacrés une part dans la rédaction des choses que Dieu leur a révélées. La parole pour laquelle les prophètes ont exprimé ce qu'ils avaient vu et entendu, procède de leur bouche. Ils ont coutume de la couvrir de quelque obscurité, *In Is.*, l. III, *P. G.*, t. LXX, col. 609; *In Amos*, n. 75, t. LXXI, col. 552, parce que l'Écriture inspirée est un livre scellé par Dieu. *In Is.*, l. III, t. LXX, col. 656, 657. Saint Cyrille note donc la personnalité d'Isaïe, sa voix, sa vigilance, l. II, col. 505. L'auteur du ps. XXXIX, orné de la grâce prophétique, profère comme du bon trésor de son cœur, ses bons discours de façon qu'ils ne soient pas étrangers à la personne du Fils unique de Dieu. *In ps. XXXIX*, t. LXIX, col. 988. De même, bien que l'Esprit de Dieu ait parlé par les évangélistes et par saint Paul, *De recta fide ad Theodosium*, n. 40, t. LXXVI, col. 1193; *De incarnatione Unigeniti*, t. LXXV, col. 1245, etc., saint Cyrille cependant fait ressortir leur personnalité. Il note la prudence et la perspicacité de saint Jean à exposer la doctrine du Verbe. *In Joa.*, l. I, c. II, IX, X, t. LXXIII, col. 38, 148, 176. Il dit que cet évangéliste, se souvenant de ce qu'il avait dit, a expliqué plus longuement ce qu'il avait indiqué d'abord sommairement, l. I, c. X, col. 184; qu'il a usé de beaucoup de précautions dans sa narration, l. V, c. I, col. 745, et qu'il était dans l'étonnement, en racontant que Jésus avait pleuré, l. VII et VIII, fragm., t. LXXIV, col. 56. Il remarque que le discours de saint Paul est prolixe, *In Epist. ad Rom.*, col. 813; qu'il manque quelque chose à la construction de sa phrase pour que le sens soit pleinement exprimé, col. 817. Il admire la bénignité de l'apôtre, qui rédige très bien les discours que Dieu nous dispense, col. 848. Les mots des Évangiles et des Épîtres n'ont donc pas été prononcés par l'Esprit Saint. Saint Cyrille distingue aussi γράμμα de ἔννοια. « Que les ennemis de la vérité disent comment il faut lire l'Écriture, s'il faut adhérer à la lettre ou scruter le sens. S'ils disent qu'il faut scruter le sens, qu'ils apprennent à en faire autant dans leurs propositions et à rechercher la véritable intelligence des choses. S'ils disent que la lettre suffit pour connaître exactement la chose, j'attaquerai le sens de leurs propositions. » *De Trinitate*, n. 11, t. LXXV, col. 1161. Il faut donc chercher le sens des paroles sacrées, spécialement en considérant le but de l'ouvrage, *Apologeticus ad Theodosium*, t. LXXVI, col. 473, et il a lui-même rejeté plusieurs fois

un sens qui était contraire à ce but, *Epist.*, L, t. LXXVII, col. 260. Saint Cyrille ne se contentait pas du sens littéral; il recherchait et recommandait le sens allégorique de l'Écriture, il se préoccupait donc plus des choses, exprimées par les mots, que des mots eux mêmes.

Si de l'école d'Alexandrie qui allégorisait, nous passons à l'école d'Antioche, qui s'attachait davantage au sens grammatical et littéral, nous constaterons que ses docteurs cherchaient le sens sous la lettre. Eustathe d'Antioche blâme Origène, qui a osé expliquer allégoriquement tous les mots de l'Écriture et n'a pas eu horreur d'appeler μύθους les récits de la création que Moïse a fidèlement racontés. Lui, qui a prétendu que les paroles de la pythonisse d'Endor avaient été dictées par le Saint-Esprit, a travesti le sens des divins oracles qui viennent de Moïse et il ne voulait pas qu'on applique son esprit au sens littéral. *De engastrimytho*, n. 21, *P. G.*, t. XVIII, col. 656.

J'ai déjà exposé, col 2108 sq. ce que pensaient saint Jean Chrysostome et saint Grégoire de Nazianze. Théodore de Mopsueste rejetait expressément l'inspiration verbale. Quand saint Paul parlait des : Écritures saintes, Rom., I, 2, il ne voulait pas parler de la lettre ou du caractère sacré, mais de la prophétie elle-même, qui était une révélation donnée par le Saint-Esprit; il a donc justement appelé « Écriture sainte » cette prophétie. Il a dit de même ailleurs, II Tim., III, 16, que toute Écriture divinement inspirée est utile. *In Epist. ad Rom.*, *P. G.*, t. LXVI, col. 787-788. De même, Théodoret, quoiqu'il dise que les paroles du prophète sont des paroles du Saint-Esprit, il n'admet pas pour autant l'inspiration verbale. Il oppose sagement aux anthropomorphites, qui ne connaissent rien que la lettre, d'autres paroles de l'Écriture et il explique les mots par d'autres mots. *Quæst. in Gen.*, q. XX, *P. G.*, t. LXXX, col. 113. Mais il a appris par l'Écriture elle-même que les Écritures doivent être traitées, de façon que les exégètes n'expliquent pas la lettre seule, mais qu'ils en découvrent l'esprit et le sens. *In Cant.*, præf., t. LXXXI, col. 44.

A première vue, saint Basile paraît avoir été partisan de l'inspiration verbale. Il dit, en effet, que les paroles de l'Écriture ont été données par le Saint-Esprit, *Adv. Eunomium*, l. I, n. 18, *P. G.*, t. XXIX, col. 552; l. II, n. 24, col. 625; il les appelle λόγους τοῦ πνεύματος, l. II, n. 15, col. 601. Il n'est pas nécessaire de recueillir plusieurs paroles des Écritures et de connaître l'accord de tous les Livres saints, puisqu'une seule parole suffit aux croyants, qui ne doutent pas de la vérité de ce qu'a dit le Seigneur. *De fide*, n. 6, t. XXXI, col. 692. Cependant saint Basile examine souvent τὰ ῥήματα τῆς Γραφῆς pour trouver τὴν ἐν τοῖς ῥήμασι διάνοιαν. *Homil.*, VIII, *in Hexameron*, n. 8, t. XXIX, col. 184, et il n'ignore pas qu'il y a des traducteurs qui ont mieux saisi le sens des mots hébreux que les Septante. *Adv. Eunomium*, l. II, n. 20, col. 616-617.

Au sentiment de saint Grégoire de Nysse, l'illumination de l'intelligence du psalmiste et l'élocution ou manifestation des connaissances reçues étaient simultanées, et elles étaient l'une et l'autre l'œuvre du Saint-Esprit. Aussi le psalmiste n'était-il que l'organe du Saint-Esprit. *In psalmos*, tr. II, c. X, *P. G.*, t. XLIV, col. 341. Pour lui, toutes les paroles de l'Écriture sont τὰ θεόπνευστα ῥήματα, *In Cant.*, homil. I, col. 764, 773, et les chrétiens sont instruits καθ' ἕκαστον γράμμα τῆς Γραφῆς. *De pauperibus amandis*, t. XLVI, col. 464. Aucun mot de l'Écriture n'est redondant, ni vain ni inutile. *In verba : Faciamus*, homil. I, t. XLIV, col. 272. Toutefois si saint Grégoire de Nysse examine ainsi chaque mot de l'Écriture, c'est pour connaître plus exactement le sens. Souvent, en effet, il rappelle le contexte τῶν θεοπνεύστων λογίων afin de saisir τὸν νοῦν τοῦ γράμματος, *Adv. Apollinarem*, t. XLV, col. 1233; *Cont. Eunomium*, l. XI, XII, col. 869, 976, τὰ νοήματα, *In Ecclesiasten*, homil. VII, t. XLIV, col. 717, τὴν τοῖς ῥητοῖς ἐγκειμένην διάνοιαν (le sens allégorique). *In Cant.*, procem., homil. VI, VII, VIII, col. 756-757, 888, 909, 944. Saint Grégoire dit même que les paroles qui sont attribuées à Dieu dans l'Écriture, n'ont pas été prononcées par lui ni en hébreu ni en aucune autre langue, mais que tous les discours de Dieu, écrits par Moïse et par les prophètes, sont des indications et des expressions de la volonté divine, attribuées à Dieu. *Cont. Eunomium*, l. XII, t. XLV, col. 997. Cf. *Fragmenta*, t. XLVI, col. 1115.

Si de l'Orient, nous passons en Occident, nous constatons la même attitude. Saint Hilaire de Poitiers n'affirme l'autorité d'une syllabe de l'Écriture qu'en raison du sens qu'elle exprime et il reproche aux ariens d'ajouter par fraude le pronom *te* à la parole d'Isaïe, LXV, 16. *De Trinitate*, l. V, n. 28, *P. L.*, t. X, col. 147. Il affirme que l'hérésie provient de l'Écriture mal comprise et que les hérétiques l'interprètent autrement que la force des mots ne l'exige. L'hérésie provient de l'interprétation de l'Écriture, et non de l'Écriture elle-même; c'est le sens donné, et non le discours, qu'il faut incriminer. *Ibid.*, l. II, n. 3, col. 51-52. Il n'y a pas d'hérétique qui ne prétende mensongèrement parler d'après l'Écriture; tous parlent de l'Écriture sans la comprendre; il ne suffit pas de lire l'Écriture, il faut la comprendre. *Ad Constantium*, l. II, n. 8, col. 570. Quoique la plupart ne voient dans les Psaumes que le son des mots et la lettre, l'évêque de Poitiers y cherche le sens et Notre-Seigneur Jésus-Christ. *In ps. LIV*, n. 9, t. IX, col. 352. Dans ses commentaires des Évangiles, il a coutume pour découvrir le sens caché sous la lettre, de considérer l'ordre des faits, les propriétés des mots et la raison des lieux, des temps et des personnes. *In Ev. Matthæi admonitio*, 6, col. 911. Cf. col. 924, 954, etc. Les mots ne sont donc pas tout pour lui.

Bien que saint Ambroise attache beaucoup d'importance aux mots de l'Écriture, qui ont été employés après un grand examen, qu'il admire, *In ps. I*, n. 22, *XXXV*, n. 25, *P. L.*, t. XIV, col. 931, 964, et qu'il examine lui-même attentivement pour en découvrir le sens, il entend bien faire plus attention au poids des choses qu'à la série des mots. *In Luc.*, l. VIII, n. 63, t. XV, col. 1784.

Quoi qu'en pensent Dausch, *Die Schriftinspiration*, p. 72-74, Grütsmacher, *Hieronymus*, Berlin, 1906, t. II, p. 124 sq., et Sanders, *Études sur saint Jérôme*, Paris, 1903, p. 127-137, il faut, avec Schade, *Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus*, p. 133-140, et avec F. Valento, *San Girolamo e l'encyclica Spiritus Paraclitus*, p. 67-72, tenir saint Jérôme pour un adversaire plutôt que pour un partisan de l'inspiration verbale. Sans doute, le saint docteur parle très souvent de l'Écriture comme contenant *verbum Dei, verba divina;* mais veut-il dire par là que les *mots* eux-mêmes des Livres saints sont de Dieu et par suite ont été inspirés? Prend-il ces termes au sens matériel ou bien ne considère-t-il pas plutôt les mots comme exprimant la pensée de Dieu? Or, que *verba*, sous sa plume ait le sens de *sententia*, il le montre bien quand, *Epist.*, CXXII, *ad Rusticum*, c. I, *P. L.*, t. XXII, col. 1039-1040, après avoir cité les paroles d'Isaïe et de Jérémie, il ajoute qu'Ezéchiel parle *iisdem verbis*, parce qu'il est inspiré par le même Esprit que les deux autres prophètes. Or, les trois passages cités ne se ressemblent que par l'idée exprimée, et leurs termes sont différents. Sans doute encore, il a dit que, dans l'Écriture, *et verborum ordo mysterium est*, *Epist.*, LVII, *ad Pammachium*, n. 5, col. 571; mais il ajoute, n. 6, col. 572 : *Alii*

syllabas nuncupentur et litteras, tu quæres sententias, et n. 10, col. 577 : *Obtrectatores mei quærant et intelligant non verba in Scripturis, sed sensus.* Dans ses commentaires, il distingue souvent deux éléments de l'Écriture, *verba, sermo, littera, syllabæ*, et le sens. C'est le sens qu'il faut chercher sous les mots. Expliquant ces paroles de saint Paul : *Gentes esse cohæredes et concorporales et comparticipes promissionis*, Eph., III, 6, il remarque que, dans ces trois mots, l'apposition de la conjonction rend la phrase latine peu élégante, mais parce qu'il en est ainsi dans le texte grec et parce que *singuli sermones, syllabæ, apices puncta in divinis Scripturis, plena sunt sensibus, propterea magis volumus in compositione structuraque verborum quam intelligentia periclitari. In Epist. ad Eph.*, l. II, t. XXVI, col. 481. Quand on discute sur l'Écriture, il n'est pas si nécessaire de citer les mots que de connaître le sens. *Epist.*, XXIX, n. 1, t. XXII, col. 436. Enfant de l'Église, il recherche plus le sens que les mots de l'Écriture. *In Epist. ad Titum*, t. XXVI, col. 595. Il ne pense pas que l'Évangile soit dans les paroles, mais dans le sens : il n'est pas à la surface, mais dans la moelle; il n'est pas dans les feuilles des paroles, mais dans la racine de la raison. *In Epist. ad Gal.*, l. I, col. 322. L'Écriture ce n'est pas l'encre ni le parchemin, qui sont insensibles, c'est l'Esprit Saint et le sens caché sous la lettre, qui ont pu prédire l'avenir. *Ibid.*, col. 353. *Quicumque igitur aliter intelligit quam sensus Spiritus Sancti flagitat, quo conscripta est, licet de Ecclesia non recesserit, tamen hæreticus appellari potest. Ibid.*, l. III, col. 417.

C'est dans le même ordre d'idées que saint Jérôme n'attribue pas le style de l'Écriture au Saint-Esprit, mais aux écrivains inspirés. *De Isaia sciendum quod in sermone suo disertus sit, quippe ut vir nobilis et urbanæ eloquentiæ, nec habens in eloquio suo aliquid rusticitatis admissum. Unde accidit, ut præ cæteris, florem sermonis ejus translatio non potuerit conservare. In Is.*, præf., t. XXVIII, col. 771. *Jeremias sermone quidem apud Hebræos, Isaia et Osee et quibusdam aliis prophetis videtur esse rusticior, sed sensibus par est, quippe qui eodem spiritu prophetaverit. Porro simplicitas eloquii de loco ei in quo natus est accidit. Fuit enim Anathotides, qui est usque hodie tribus ab Jerosolymis distans millibus. In Jer.*, prol., col. 847. Il dit encore d'Ezéchiel : *Sermo ejus nec satis disertus nec admodum rusticus est sed utroque medie temperatos. In Ezech.*, præf., t. XXV, col. 938. Amos ne possédait pas l'art de parler; il n'en était pas moins prophète puisqu'il était animé du même esprit que les autres prophètes. *In Amos*, prœm., col. 99. Saint Jérôme remarque que saint Luc connaissait mieux le grec que l'hébreu : dans ses deux livres, son style est plus soigné que celui de saint Matthieu et de saint Jean. *In Is.*, l. III, t. XXIV, col. 98. Il ne faut pas s'étonner que saint Paul ait écrit le grec comme on le parlait à Tarse, sa patrie, puisque Virgile qui est, pour les Latins, un autre Homère, a employé quelquefois le langage du lieu où il était né. La plupart du temps, l'apôtre a mal écrit, parce qu'il ne connaissait pas l'art de la grammaire. *Epist.*, CXXI, *ad Algesiam, P. L.*, t. XXII, col. 1030, c. X. Les adversaires de Jérôme lui ont reproché d'avoir médit de Paul, en le faisant passer pour un homme, qui ne savait pas le grec. S'il a relevé des solécismes et d'autres défauts semblables dans le style de Paul, il ne l'a pas fait pour le blâmer. Il a seulement affirmé que cet Hébreu, fils d'Hébreux, qui n'avait pas le discours brillant d'un rhéteur ni la composition des mots, ni la beauté du langage, n'aurait pas pu convertir le monde entier à la foi du Christ, s'il ne l'avait évangélisé, non dans la sagesse de la parole, mais dans la vertu de Dieu. Cet apôtre, qui faisait des solécismes, qui ne pouvait pas éviter un hyperbate et achever sa pensée, a revendiqué audacieusement pour lui la sagesse. *In Epist. ad Eph.*, l. II, t. XXVI, col. 478.

Les principes que saint Jérôme a suivis en traduisant le texte hébreu montrent qu'il n'était pas partisan de l'inspiration verbale. Bien qu'il ait serré l'original de plus près qu'il ne l'avait fait en traduisant des ouvrages grecs, il n'a pas toujours suivi l'ordre des mots; il se flatte toutefois d'avoir conscience de n'avoir pas altéré le sens du texte hébreu, *Epist.*, LVII, n. 6, 10, t. XXII, col. 573-577; *Corpus* de Vienne, 1910, t. LIV, p. 508-520. A la fidélité il a joint la clarté et une certaine élégance. Il faudrait citer presque en entier cette lettre LVII à Pammachius *De optimo genere interpretendi*. Jérôme avait constaté que les Septante, tout en modifiant l'ordre des mots, avaient très bien rendu le sens de l'original. *In Eccle.*, II, 15, 16, t. XXIII, col. 1031. Il blâme, au contraire, Aquila d'avoir traduit trop littéralement le texte hébreu, en en faisant un véritable décalque. *Ibid.*, n. 11, t. XXII, col. 577-578. On a remarqué que la version de saint Jérôme se rapproche plutôt de la manière de traduire de Symmaque. Sa méthode de traduction et ses jugements sur les autres versions se sont pas d'un partisan de l'inspiration verbale de l'Écriture.

Saint Augustin a appelé l'Écriture « le style vénérable du Saint-Esprit ». *Conf.*, l. VII, c. XX, n. 26, *P. L.*, t. XXXII, col. 747. Il a reconnu toutefois la sagesse et l'éloquence, propres à chacun des écrivains sacrés. *De doctrina christiana*, l. IV, c. VI, VII, XX, t. XXXIV, col. 92-98, 107-110. Mais il les attribue à un don de Dieu, pour Moïse, *Conf.*, l. XII, c. XXVI, t. XXXII, col. 840-841, et au Saint-Esprit, qui a magnifiquement et salutairement modifié les Écritures, de façon à satisfaire la faim des lecteurs dans les passages clairs et à écarter tout dégoût dans les passages obscurs. *De doctrina christiana*, l. II, c. VII, n. 8, t. XXXIV, col. 39. Le Saint-Esprit, en effet, distribuait à chacun des écrivains sacrés son bien propre comme il le voulait, et afin de placer leurs livres au comble de l'autorité, il a permis, selon les mérites des saints, à l'un d'ordonner son récit d'une manière, à l'autre d'une autre, tout en les gouvernant, tandis qu'ils rapportaient les choses qu'ils devaient écrire. *De consensu evangelistarum*, l. II, c. XXI, n. 52, col. 1102. Voilà, si je ne me montre, la simple direction du Saint-Esprit accordée aux évangélistes pour l'ordonnance de leurs récits. Saint Augustin avait dit précédemment, l. II, c. XII, n. 28, qu'un évangéliste, nonobstant ses efforts, n'avait pas réussi à reproduire les termes mêmes, du discours de Notre-Seigneur et qu'il avait dû se contenter d'en donner le sens.

On le voit, les principaux écrivains ecclésiastiques n'ont pas été, comme on le dit généralement, partisans de l'inspiration verbale. S'ils attribuaient au Saint-Esprit, une part dans la rédaction des Livres saints, ils ne négligeaient pas d'attribuer la leur aux écrivains sacrés, et l'inspiration des mots de l'Écriture n'était pas pour eux une dictée proprement dite. Dans la théorie même de la prophétie, les docteurs des deux écoles d'Alexandrie et d'Antioche remarquaient que Moïse seul avait parlé avec Dieu, bouche à bouche. Les prophètes avaient bien parfois entendu une parole, mais le plus souvent la révélation divine leur avait été faite en songes ou en visions soit corporelles, soit imaginatives soit intellectuelles. Quand ils énonçaient en paroles ou qu'ils mettaient par écrit, les révélations qu'il avaient ainsi reçues, les prophètes ne recevaient pas une révélation nouvelle. La plupart des docteurs des deux écoles ne disent pas comment ces prophètes les rédigeaient, sinon lorsqu'ils commentent le passage de Jérémie, dictant à Baruch des révélations qu'il recevait en même temps, Jer., XLV, 1, ou le verset 2 du Ps. XLIV, où David écrit rapidement ce que le

Saint-Esprit lui inspirait, au moment même de sa composition et de sa psalmodie. Quelques commentateurs ont généralisé cette inspiration immédiate et l'ont attribué à tous les prophètes, c'est-à-dire, à leur sentiment, à tous les écrivains sacrés. C'est dans ces cas seulement qu'on peut parler de révélation immédiate des mots et d'inspiration verbale.

Dans les temps postérieurs, nous n'avons à signaler que la discussion qui se produisit, au IXe siècle, entre Frédégise, abbé de Saint-Martin de Tours, et saint Agobard, évêque de Lyon. Frédégise accusait Agobard d'avoir calomnié les apôtres et les traducteurs de la Bible, quand il avait reconnu dans leurs œuvres des solécismes. Ces solécismes ne provenaient pas de l'ignorance de la grammaire; ils cachaient plutôt quelque mystère. Abogard repousse d'abord l'accusation portée contre lui; il a dit seulement que les traducteurs et les commentateurs des Livres saints n'avaient pas toujours suivi invariablement les règles de la grammaire; ils ne l'avaient pas fait par ignorance ni par malice, mais par condescendance. L'Écriture elle-même condescend à exprimer en paroles humaines les ineffables mystères pour les mettre à la portée des hommes. Les traducteurs et les commentateurs ont fait de même et, pour rendre intégralement le sens de l'Écriture ils n'ont pas craint de pécher contre la grammaire, et loin de les en reprendre, il faut plutôt les en louer. Quoi qu'il en soit, l'autorité des auteurs inspirés des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament reste ferme, car il n'a jamais été permis à aucun homme de penser qu'ils ont dû s'exprimer autrement qu'ils ne l'ont fait; leur autorité est plus solide que le ciel et la terre, qui passeront, tandis que leurs paroles ne passeront pas. Agobard approuve les Septante, les premiers traducteurs latins de la Bible et saint Jérôme, mais il blâme les autres. Il a donc plutôt loué que blâmé les apôtres et les saintes Écritures; il n'a repris que quelques traducteurs et commentateurs de la Bible.

Frédégise lui reprochait d'avoir accusé de rusticité le Saint-Esprit lui-même. Que Dieu soit juge de ce sacrilège! Mais il ressort des paroles de l'abbé de Saint-Martin que les prophètes et les apôtres ont reçu de l'inspiration du Saint-Esprit non seulement le sens, les modes et les arguments de leur prédication, mais encore les mots matériels eux-mêmes, que l'Esprit Saint aurait formés extérieurement dans leurs bouches. Agobard le réfute d'abord par l'exemple de Moïse à qui Dieu avait donné Aaron comme prophète. Si donc le Saint-Esprit avait mis les mots matériels dans la bouche de Moïse qui était bègue et qui transmettait à son frère ce qu'il devait dire, faudrait-il attribuer au Saint-Esprit le bégaiement du prophète de Dieu? L'absurdité de ce sentiment apparaît mieux encore par l'exemple de l'ânesse de Balaam, qu'un ange a fait parler. Si les prophètes ont reçu de la même manière les mots qu'ils articulaient, il faut en conclure que, comme l'ânesse, ils en ignoraient le sens. *Sed absit talia deliramenta cogitare.*

Après avoir ainsi répondu à Frédégise, Agobard expose son sentiment personnel. S'il a loué l'éloquence de saint Paul, c'est en citant les paroles de saint Jérôme lui-même, et il est ainsi bien éloigné d'avoir blâmé l'apôtre. Saint Jérôme a aussi noté la différence du langage des prophètes, et il a mis la noblesse de la parole divine, non pas dans l'enflure et la pompe des mots, mais dans la force des pensées. Saint Augustin, saint Ambroise et saint Grégoire n'ont pas eu un autre sentiment. En mettant dans les mots extérieurs la noblesse du don des langues que le Saint-Esprit a fait aux apôtres, et en louant en même temps et indifféremment tous les traducteurs et commentateurs de la Bible, Frédégise affaiblit sa louange, car si tous les écrivains sacrés ont reçu également du Saint-Esprit la noblesse extérieure de leurs livres, pourquoi Paul était-il, selon saint Jérôme, plus disert en hébreu qu'en grec? De fait, saint Paul est plus disert dans l'Épître aux Hébreux que dans ses autres lettres, et cependant celles-ci, quoique moins soignées de style sont cependant remplies de sens cachés, de secrets mystères et de figures de mots, par quoi elles surpassent incomparablement la sagesse du monde, et n'ont pas une moindre vertu que l'Épître aux Hébreux. *Liber adversus Fredegisum*, n. 7-13, *P. L.*, t. CIV, col. 162-168. Saint Agobard repoussait manifestement l'inspiration verbale de la sainte Écriture. Cf. H. Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss*, 1856, t. II, p. 239 ; P. Dausch, *Die Schriftinspiration*, p. 100-102; K. Holzhey, *Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters*, p. 6-8.

Tout en attribuant au Saint-Esprit les mots de l'Écriture et en argumentant d'après les syllabes du texte, Raban Maur ne manquait pas d'attribuer ces mots eux-mêmes aux écrivains sacrés. Mais il déclare expressément que saint Paul, bien que possédant la grâce divine de la parole, ne pouvait pas expliquer en grec la majesté des pensées divines. Aussi se servait-il de Tite comme interprète, ainsi que saint Pierre de Marc, qui composa l'Évangile, que Pierre lui racontait tandis qu'il écrivait lui-même. Les deux Épîtres de Pierre diffèrent de style; il faut en conclure que l'apôtre a eu des interprètes différents. *Enarratio in Epist. Pauli*, l. XII, c. II, *P. L.*, t. CXII, col. 168-169.

Haymon d'Halberstadt attribue à l'Esprit Saint les mots de l'Écriture, *In Is.*, l. II, c. XXXI, *P. L.*, t. CXVI, col. 874, qui toutefois parle à la façon des hommes. *In Epist. ad Heb.*, c. X, t. CXVII, col. 899; *Homil. de tempore*, homil. CXII, CXIII, t. CXVIII, col. 605, 608.

Atton de Verceil admet l'inspiration verbale de saint Paul. Ainsi l'apôtre voulant reprendre ce qu'il avait dit, inséra cependant quelques paroles que le Saint-Esprit lui dicta, et, cela fait, il reprit l'ordre interrompu. *In Epist. II ad Cor.*, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 475. Paul toutefois, dans ses Épîtres, parlait à la façon des hommes, *In Epist. ad Rom.*, col. 165, et il tempérait son discours, *In Epist. I ad Cor.*, col. 378.

2. *Chez les théologiens.* — Si, dans ses commentaires, Rupert de Deutz admet expressément l'inspiration verbale de l'Écriture, ainsi que saint Bernard, qui attribue à l'inspiration de saint Paul l'ordre de l'exposition des Épîtres, la plénitude du sens et la connexion du sens et de la lettre, *Serm.*, XIX, *de diversis*, n. 1, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 589, les théologiens du XIIe siècle ne semblent pas s'être occupés de cette question, ni la plupart de ceux du XIIIe. Cependant Albert le Grand et saint Thomas, qui distinguaient nettement l'inspiration de la révélation, col. 2120 sq, ne pouvaient pas admettre la dictée des mots. L'ange de l'école a toutefois enseigné que Dieu a voulu, au moins d'une certaine manière, la forme extérieure de l'Écriture. En effet, comme Dieu pourvoit à toutes choses selon leur nature, et, comme il est naturel à l'homme de passer aux choses intellectuelles par les choses sensibles, les choses spirituelles nous sont convenablement enseignées par des métaphores, tirées des choses corporelles. *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 9. Dieu, auteur des Écritures, a accommodé les mots à la signification des pensées, a. 10. Le Saint-Esprit se servait de la langue du psalmiste comme un scribe se sert de son calame; il est donc l'auteur principal du ps. XLIV, et il parle par le psalmiste comme par un instrument. Mais l'Esprit écrit rapidement dans le cœur des hommes. Ceux qui ont la science par révélation divine sont subitement remplis de sagesse. Le psalmiste a d'abord pensé dans son cœur, il a parlé ensuite et enfin il a écrit : *In Ps. XLIV*, 2. L'inspiration du psalmiste a donc consisté

surtout dans la révélation des pensées qu'il devait exprimer de vive voix et par écrit. Les apôtres ont été divinement instruits dans les langues de toutes les nations *quantum requirebatur ad fidei doctrinam; sed quantum ad quædam quæ superadduntur humana arte ad ornatum et ad elegantiam locutionis, apostoli instructi erant in propria lingua, non autem in aliena. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXVI, a. 1, ad 1um. Or, saint Thomas répondait ainsi à l'objection qu'il avait posée et qui constatait dans l'Épître aux Hébreux une éloquence plus grande que dans les autres Épîtres. Cette éloquence ne lui venait donc pas du don des langues, et le raisonnement montre que le saint docteur était loin d'admettre l'inspiration verbale des Épîtres apostoliques.

Au sujet des diverses métaphores qui désignent Dieu dans l'Écriture; saint Thomas fait observer qu'elles ont été déterminées *judicio Spiritus Sancti. Sum. theol.*, IIIª, q. LX, a. 5, ad 1um. Le Saint-Esprit ne les a donc pas dictées; il a seulement influé sur le jugement de l'écrivain sacré, qui a déterminé leur emploi.

Selon saint Bonaventure, il n'y a pas, dans l'Évangile, de mots de trop, puisqu'ils y sont de par le Saint-Esprit. *Expositio in c. V Joannis*, c. IV, t. VI *b*, p. 98; toutefois les mots n'y sont pas *in se, sed in rebus quæ dictantur*.

Au XVe siècle, Alphonse Tostat rejette explicitement l'inspiration des mots faite aux prophètes et aux apôtres. Autant que saint Paul, les apôtres étaient inhabiles dans le langage, mais non dans la science. Chacun d'eux abondait suffisamment en pensées, parce que le Saint-Esprit sous la dictée duquel parlaient les saints hommes de Dieu, inspirait aux prophètes le sens des choses qu'ils devaient dire. Mais quand ils avaient compris ce qui leur était révélé, ils le disaient dans leur langage accoutumé. Aussi les uns ont parlé avec plus d'ornements que les autres. Ainsi les prophètes et les écrivains sacrés ont un style différent, de même qu'ils avaient une manière différente de parler. *In Epist.. Hieronymi ad Paulinum*, c. IV. Interrogé par Marie, reine de Castille, sur le sens de cinq métaphores employées par Notre-Seigneur, l'évêque d'Avila, dans sa réponse, reconnut d'abord que ces métaphores se lisaient réellement dans un livre canonique et puisqu'elle se trouvent dans un livre, dont Dieu est l'auteur, elles reproduisent équivalemment les paroles de Jésus. Il faut donc conclure que le Seigneur lui-même les a prononcées, quoique le livre, d'où elles sont extraites ne le dise pas. *Paradoxa*, par. I, c. III, V. La relation qui en est faite dans le livre canonique indique leur origine divine *in genere*, mais non *in specie*, c'est-à-dire suivant la manière dont elles ont été proférées, puisque toute parole rapportée dans l'Écriture, quelle que soit la manière dont elle a été révélée, est une parole divine. D'ailleurs, ces tropes ne se lisent pas textuellement dans l'Écriture; ils n'y sont que pour le sens seulement, et toutefois on les dit proférés par Dieu. En effet, quand Dieu parlait par les prophètes, il ne mouvait pas leurs organes, comme faisaient les démons qui mouvaient les organes des exaltés qu'ils animaient; il éclairait seulement leur intelligence pour qu'ils comprissent ce qu'ils n'auraient pas pu comprendre autrement, et il leur indiquait ce qu'ils devaient annoncer aux autres, alors les prophètes formaient le verbe mental de ce qui leur avait été révélé, et ils voulaient l'exprimer en paroles, comme il leur plaisait, et c'est pourquoi on dit qu'ils parlaient et que Dieu leur donnait ce qu'ils devaient dire. De même, les apôtres parlaient, et Dieu parlait en eux, non pas sans doute en formant les paroles et en mouvant leurs organes, mais en dictant dans leur âme ce qu'ils pouvaient dire. *In Matth.*, c. X, q. CIV. Ainsi Alphonse Tostat exposait l'opinion, qui devint prédominante dans les siècles suivants.

2° *Du XVIe siècle à la fin du XIXe*. — On a vu précédemment comment la *dictée* des mots de l'Écriture a été entendue, un peu diversement, pendant les premiers siècles jusqu'au XVe. A partir du XVIe siècle, les opinions furent mieux tranchées. Tandis que les uns, partisans d'une révélation immédiate du Saint-Esprit, entendaient l'inspiration des prophètes au moins, sinon de tous les auteurs inspirés, comme une dictée proprement dite des mots, l'Esprit inspirateur s'accommodant au génie et au style des écrivains sacrés, Lessius restreignit la révélation immédiate, et par suite la *dictée* des mots, à un minimum de passages importants de la Bible, aux mystères et aux vérités que les écrivains sacrés ne pouvaient connaître naturellement. Pour le reste il n'exigeait qu'une assistance ou une direction du Saint-Esprit qui empêchait les écrivains sacrés d'errer dans le choix des expressions, propres à rendre exactement la pensée divine qui leur était inspirée. Cette opinion nouvelle s'est précisée progressivement; elle a laissé de côté le terme de *dictée*, qu'elle avait reçu des anciens et qui pouvait cependant se concilier avec l'inspiration des pensées seulement, et elle est devenue prédominante dans les écoles catholiques, au point de supplanter finalement l'opinion de la révélation immédiate et de l'inspiration verbale. Voir col. 2174-2177.

3° *A la fin du XIXe siècle*. — Déjà, en 1891, M. Dausch avait remarqué d'un mot saisissant que distinguer l'inspiration des choses et des mots, verbale et non verbale, était opérer une « vivisection » dans l'action vivante de l'Esprit inspirateur des Écritures. *Die Schriftinspiration*, p. 240-241. M. Loisy avait adhéré à la pensée de M. Dausch, *L'enseignement biblique*, n. 2, mars-avril 1892, *Chronique*, p. 9. Un an plus tard, il déclarait au Père Semeria qu'il admettait l'inspiration verbale. Il n'avait jamais pu comprendre comment les Livres saints étaient inspirés pour le fond sans l'être pour la forme. Il attribuait à l'auteur inspiré les idées elles-mêmes qui étaient devenues siennes, parce qu'il les avait exprimées. Mais il n'expliquait pas avec précision comment il entendait l'inspiration verbale. *L'enseignement biblique*, n. 8, mars-avril, 1893, *Chronique*, p. 20. Quand Léon XIII, en 1893, eut inséré la notion de « motion » dans la description de l'inspiration, il se produisit, comme nous l'avons dit, col. 2162, une forte réaction contre l'opinion du cardinal Franzelin, qui distinguait l'élément formel de l'élément matériel de l'Écriture. Or, un des effets de cette réaction fut d'abandonner l'inspiration non verbale et de reprendre l'opinion de l'inspiration verbale, mais en la modifiant. Au sentiment nouveau, les mots de l'Écriture n'ont pas été immédiatement révélés ou dictés par le Saint-Esprit; ils n'ont pas même été suggérés aux écrivains sacrés, qui connaissaient la langue dont ils se servaient; mais ceux-ci ont employé et écrit les mots sous l'influence de la motion inspiratrice, qui les avait décidés à écrire et qui agissait sur eux tout le temps qu'ils écrivaient. L'impulsion divine se faisait sentir dans tous les actes de la rédaction du livre qu'ils rédigeaient, et ainsi pas un seul mot de leur œuvre ne fut écrit qu'en vertu de l'impulsion initiale du Saint-Esprit.

L'extension de l'influence motrice du Saint-Esprit à la rédaction du livre ne se fit pas tout de suite. Bien qu'il admît la motion divine, le P. Cornely n'avait pas étendu son action jusqu'à la rédaction des Livres saints, et, pour la détermination de la forme extérieure, l'assistance divine lui paraissait suffisante, *Manuel d'introduction*, p. 492-494. C'était encore la pensée de Léon XIII : l'impulsion initiale était complétée par l'assistance divine, et M. Vacant l'inter-

prêtait ainsi. *Études théologiques*, etc., t. I, p. 467.

C'est M. Levesque, prêtre de Saint-Sulpice, qui a émis le premier la nouvelle conception de l'inspiration verbale. Il a écarté à la fois la simple assistance négative pour le choix des mots et la dictée. Il n'y a pas plus de révélation et de dictée pour les mots que pour les idées. Dieu ne transmet pas par la plume des écrivains sacrés un livre tout fait; il le leur fait faire. L'action inspiratrice meut et dirige toutes les facultés de l'auteur inspiré, en leur laissant leur jeu naturel et libre. Dieu fait concevoir vouloir, et *exécuter* par l'écrivain sacré tout le livre. L'hagiographe exécute son travail comme un écrivain ordinaire qui choisit les expressions propres à rendre ses idées, les arrange, les dispose d'une façon personnelle. Ainsi, la rédaction est vraiment de lui tout entière, mais elle est produite sous l'influence de la motion divine initiale. *Essai sur la nature de l'inspiration des Livres saints*, dans la *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest*, décembre 1894, Angers, t. V, p. 212-213.

Quelques mois plus tard, et par un autre procédé, le P. Pègues, dominicain, tirait la même conclusion d'*Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire*, dans la *Revue thomiste*, mars 1895, Paris, t. III, p. 105-111. Cette pensée est que Dieu est la cause principale et les écrivains sacrés les causes instrumentales de l'Écriture. Or, dans la causalité, l'effet tout entier est de l'instrument autant qu'il l'est de l'agent principal. Dans l'Écriture sainte, tout le livre inspiré est à la fois de Dieu et à la fois de l'homme. Il n'y a donc pas en elle un seul iota ou un seul accent qui ne soit de Dieu, comme il n'y a pas une seule proposition qui n'ait passé par l'action propre de l'instrument humain. Tout ce que l'homme a produit dans l'effet, il l'a produit sous la motion de Dieu, l'agent principal. Cf. *A propos de l'inspiration des Livres saints*, dans la *Revue biblique*, janvier 1907, p. 76-79.

Au mois de juillet 1895, M. Levesque revenait sur l'inspiration verbale dans un compte-rendu critique des *Questions actuelles d'Écriture sainte* du P. Brucker, Paris, 1895, p. 40-53. Le jésuite combattait l'inspiration verbale, qu'il considérait comme une sorte de révélation des mots. Mais la révélation, disait le critique, n'existe pas plus pour les mots que pour les idées. L'inspiration verbale s'allie parfaitement avec les variétés de style des écrivains sacrés, avec les divergences et même les contradictions apparentes qu'on constate entre eux dans la relation d'un même fait ou d'un même discours. Elle est, en outre, beaucoup plus conforme à la manière de parler des Pères et à leur conception, qu'on a abandonnée, parce qu'on a considéré l'inspiration comme une dictée des mots. M. Levesque renouvelait son exposition de l'action inspiratrice qui fait concevoir, vouloir et *exécuter* par l'écrivain sacré ce que Dieu veut. *Revue biblique*, 1895, p. 422-423.

Le P. Lagrange ayant demandé au P. Pègues un supplément de lumière sur l'action exercée par la motion divine sur les facultés de l'écrivain inspiré, *Revue biblique*, octobre 1895, p. 566, un de ses correspondants s'étonna qu'il se fût rallié à la théorie de l'inspiration verbale. N'enlevait-il pas ainsi à l'écrivain sacré ce qui lui restait dans la composition des Écritures? Faut-il donc le concevoir comme un scribe, écrivant, au sens propre du mot, sous la dictée du maître? Le P. Lagrange répondit que si l'inspiration verbale s'entendait ainsi, il n'y fallait pas revenir. L'inspiration doit être admise, qui ne gêne l'écrivain sacré ni dans le libre choix des expressions ni dans la formation libre de ses concepts. Pour expliquer sa pensée, le P. Lagrange ébaucha une théorie générale sur la nature de l'inspiration d'après saint Thomas. *Inspiration des Livres saints*, dans la *Revue biblique*, avril 1896, p. 200. Quant à l'inspiration verbale, il n'admettait, sauf dans des cas particuliers hors de cause, ni la dictée à l'oreille, ni même une révélation immédiate des mots au moyen d'images infuses. Mais il comprenait encore moins que l'expression de jugements dus à une lumière divine fût considérée comme une chose purement humaine. Dieu donnerait les pensées et laisserait trouver l'expression, se contentant d'une assistance négative, tout prêt à intervenir si l'écrivain trahissait par l'expression la vérité de la pensée. Cela paraît un non-sens. Si même la pensée pouvait être présentée à l'écrivain toute prête à écrire, il est difficile de comprendre que cette pensée, préparée par Dieu, ne fût pas exprimée déjà en termes adéquats et que le choix de son expression fût abandonné à la liberté de l'homme inspiré. Il est plus logique de penser que l'action divine, qui a éclairé l'intelligence, qui a fait connaître la vérité, influe aussi sur le choix des mots. L'inspiration est donnée pour écrire un livre, on comprend qu'elle s'étende au livre entier et à sa rédaction complète. *Ibid.*, p. 214-215.

Ce retour à l'inspiration verbale n'était pas une tendance isolée; c'était tout un mouvement qui se produisait. M. Chauvin suivit le mouvement et présenta l'opinion de l'inspiration verbale comme « très probable ». Il établit donc qu'il était « tout à fait conforme au langage de la Bible, à l'esprit de l'ancienne synagogue, aux traditions des saints Pères, et aux données de la psychologie, d'admettre que Dieu a inspiré dans l'Écriture les mots avec les pensées. » *L'inspiration des divines Écritures*, 1897, p. 172-204. « L'inspiration des mots suit l'inspiration des pensées, comme un corollaire réclamé par les lois de la psychologie. Ce qui serait extraordinaire, plutôt, c'est que les mots ne fussent pas inspirés *avec* les idées. Ce divorce demeurerait philosophiquement inexplicable, » p. 180, note. Saint Thomas l'avait dit d'un mot: *Modus significandi sequitur modum intelligendi. Sum. theol.*, Ia, q. LV, a. 2, ad 2um. Cette fois, c'était une thèse complète, en règle et en forme. Voir encore Chauvin, *Leçons d'introduction générale*, Paris, 1898, p. 58-62; *Encore l'inspiration biblique*, dans la *Science catholique*, mars 1900, p. 163-171.

Sans en faire une thèse spéciale de son traité, le P. Zanecchia fit découler l'inspiration verbale de la notion inspiratrice, exposée d'après la doctrine de saint Thomas, soit par mode de conclusion, soit en réponse à des objections. L'action de Dieu, l'agent principal, a dû s'étendre jusqu'aux expressions qui devaient être aptes à rendre la pensée divine: elle a laissé toutefois aux écrivains sacrés la liberté de choisir sous la prémotion divine, les mots convenables et exacts. Elle est une conséquence de la doctrine de saint Thomas sur la causalité divine et sur la cause principale et la cause instrumentale. *Divina inspiratio sacrarum Scripturarum* (1906), p. 80, 167, 195, 196, 206, 209, 220.

La théorie nouvelle rencontrait cependant des contradicteurs. Le P. Brucker ne trouvait pas suffisante la formule de M. Levesque, que Dieu *fait faire*, et il y substituait cette autre que Dieu *laisse faire*. Il en concluait que, dans l'Écriture, Dieu n'est pas cause de *tout*. Le style, les imperfections, les contradictions apparentes sont exclusivement de l'écrivain. Au P. Pègues, le P. Brucker opposait ces conclusions que, dans son hypothèse, divins sont les solécismes des Épîtres, divines les variantes des paroles de la consécration. Ces conclusions ne rendent pas facile la tâche des exégètes. Enfin, l'inspiration des mots ne sort pas logiquement du principe de saint Thomas, qu'on invoquait. Il trouvait cependant « très acceptable » l'explication que le P. Lagrange avait donnée du sentiment de saint Thomas. *Questions scripturaires*,

dans les *Études*, 5 janvier 1894, p. 116-119. Cf. *L'Église et la critique biblique*, Paris, s. d. (1907), p. 44-45.

Le P. Dutouquet exposa la nouvelle explication de l'inspiration verbale, à laquelle il reconnut une vraie probabilité. Avec elle tombent toutes les objections justement soulevées contre l'intolérable dictée des mots; les expressions ne sont plus dictées ni révélées par Dieu. L'argument tiré de la psychologie, établit une connexion naturelle entre les pensées et les mots. Toutefois, la pensée entraîne-t-elle nécessairement tel mot qui l'exprime? S'il en était ainsi le choix du mot reviendrait encore à l'auteur inspiré. Mais cette liaison invariable n'existe pas, et il y a diverses expressions adéquates de la même pensée. La disjonction entre l'idée et son expression apparaît manifeste. L'inspiration des idées peut donc suffire, et les écrivains inspirés ont gardé le libre choix des mots qui rendaient exactement la pensée divine. Finalement, la question est de savoir si la motion divine s'étend à toutes les facultés de l'écrivain, ou seulement aux facultés supérieures. *La psychologie de l'inspiration*, dans les *Études*, mars 1900, p. 164-171.

Le futur cardinal Billot maintint le mot de dictée, mais en l'expliquant de manière à le distinguer de l'ancienne dictée à l'oreille. Dieu a dicté par suggestion, *suggerendo dictavit*, les Livres saints avec toutes leurs parties aux écrivains sacrés qui lui servaient d'instruments dans leur composition. La dictée ne doit pas s'entendre d'une dictée des mots, telle que serait la dictée d'un maître d'école à ses écoliers, ou même celle d'un pape ou d'un évêque à un secrétaire, car, dans ce dernier cas, seul le pape ou l'évêque est l'auteur de la lettre qu'il a dictée mot à mot et le secrétaire n'est qu'un copiste. Mais, dans l'Écriture, si Dieu est l'auteur principal, l'écrivain sacré est aussi l'auteur, secondaire il est vrai, mais auteur réel du livre. Or, pour sauvegarder cette collaboration, la dictée doit s'entendre, non d'une dictée matérielle, mais d'une dictée d'un ordre plus élevé, *hoc est per interiorem motionem seu instinctum ad concipiendum mentaliter sententias et propositiones quas Deus ad nos per hagiographos dirigere voluit, easque sic conceptas scripto consignandum.* Cette motion intérieure porte donc d'abord l'hagiographe à concevoir mentalement tout ce qui doit entrer dans le livre dont Dieu lui a suggéré l'idée, puis sur la consignation par écrit de ces idées. Or, elle le porte à écrire tout ce qu'il a conçu devoir entrer dans son livre. Mais ce livre présentera, pour les modalités de la conception et du style, le caractère de l'homme inspiré, sa cause instrumentale, et le P. Billot fait à la rédaction du livre inspiré l'application de la doctrine de saint Thomas sur la double activité de la cause principale et de la cause instrumentale. De ces thèses il tire enfin ce corollaire, que Dieu suggère à l'hagiographe non pas les pensées seules *in abstracto*, mais tout le contexte *in concreto* et inséparablement les mots qui expriment les pensées. Aussi rejette-t-il, lui aussi, le « vivisection » qui, dans l'action de l'inspiration sépare les mots des idées. Il ne repousse pas même avec horreur la prémotion physique, et il admet que les Livres saints sont tout entiers dans leur composition, *a Deo ut præmovente hominem* et *ab homine ut moto a Deo. De inspiratione sacræ Scripturæ*, Rome, 1903, *passim*. Les explications du P. Billot ont été pleinement adoptées par le P. Méchineau, *L'idée du livre inspiré*, Bruxelles, 1907, p. 118-120.

Après avoir exposé la nouvelle opinion, présentée par les PP. Lagrange et Zanecchia et dans *The American ecclesiastical review*, janvier 1901, p. 3 sq., le Père Christian Pesch déclara qu'elle était entièrement hors du sujet. Les partisans de l'inspiration non verbale admettent la motion de la volonté et l'illumination de l'intelligence des écrivains sacrés, d'où partent les tenants de la nouvelle opinion, mais, au sujet de l'expression des pensées divines, ils se contentent d'une direction ou de l'assistance de Dieu pour que les termes convenablement choisis rendent exactement les pensées, présentées par Dieu à l'intelligence des écrivains inspirés. Les théologiens sont donc d'accord au sujet de l'action divine sur les auteurs sacrés, ils ne diffèrent, au sujet de la rédaction des Livres saints, que par une question de mots. Mais la nouvelle manière de l'énoncer, qui n'est pas nécessaire, n'est pas heureuse; elle soulève des difficultés qu'elle ne résout pas. Ses partisans ne l'expliquent pas de la même manière et ne sont pas d'accord entre eux. C'est une question qu'il est impossible de trancher définitivement et il n'y a pas lieu d'innover. *Apparatus ad historiam coævam doctrinæ inspirationis penes catholicos*, trad. latine des *Theologische Zeitfragen*, III[e] série, Fribourg-en-Brisgau, 1902, Rome, 1903, p. 88-104.

Comme le P. Pesch avait discuté spécialement les arguments du P. Zanecchia, celui-ci riposta vigoureusement, résolut les difficultés proposées à son sentiment personnel, attaqua l'opinion de Franzelin, que Pesch et van Kasteren avaient défendue et montra qu'entre les deux explications il y a plus qu'une question de mots et qu'il y a une réelle divergence de fond : elles diffèrent non seulement dans les conséquences tirées des principes, mais dans les principes eux-mêmes, qui expliquent l'action de Dieu sur les écrivains sacrés. *Scriptor sacer sub divina inspiratione*, p. 83-109.

Le P. Pesch est revenu sur la question. Il a passé au crible d'une solide critique certains arguments de la nouvelle école, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, 1906, p. 476-482, sans aller cependant au fond du débat. Il a exposé l'ancienne explication de l'inspiration non verbale, p. 482-485, pour conclure ainsi : Quoique psychologiquement il ne puisse se faire que le jugement formé par un écrivain inspiré sur les choses qu'il doit écrire n'influe pas sur l'élocution matérielle, aucun argument solide ne peut toutefois prouver que tous et chacun des mots matériels de l'Écriture ont été déterminés par Dieu *in individuo* en vertu du charisme de l'inspiration; il y a plutôt des raisons qui persuadent qu'il n'en a pas été ainsi. Pour lui, l'assistance négative suffit à empêcher l'écrivain sacré de mêler ses propres pensées à celles de Dieu, p. 485-486. Le Père Brucker a distingué la révélation elle-même, ou manifestation d'une vérité nouvelle, de la dictée des mots proprement dite, et il n'a pas admis que l'auteur inspiré « n'ait eu que la peine de mettre par écrit ce que le Saint-Esprit lui suggérait. » L'inspiration des prophètes était précédée et accompagnée de révélations proprement dites : « de même, à cause de leur importance particulière, certains enseignements ont pu être plus ou moins littéralement dictés par le Saint-Esprit.» *L'Église et la critique biblique*, Paris, s. d. (1907), p. 43-45.

La notion de l'inspiration, telle que le P. Calmes l'a exposée, voir col. 2169, aboutit à étendre l'action divine à l'exécution du livre, donc à l'inspiration verbale.

Le P. Bainvel, toujours modéré, a pris une position mitoyenne. Pour exposer sa pensée, il suffira de transcrire l'énoncé nuancé de sa thèse III[e] : 1) *Si nomine inspirationis verbalis intelligitur aliqua quasi dictatio vel suggestio ipsorum verborum a Deo* (l'ancienne dictée et non pas celle qu'expose le cardinal Billot), *admitti inspiratio verbalis per totam Scripturam nequit, sicut neque revelatio aut suggestio conceptuum.* 2) *Sin intelligitur motio specialis sacri scriptoris in elocutione, ita ut non minus verba quam conceptus dependeant ab influxu illo speciali inspirationis, a) non putamus quidem vel necessario nexu conjungi inspira-*

tionem verbalem cum inspiratione conceptuum, vel salvam non esse ullo modo rationem libri inspirati si quis neget inspirationem verbalem (donc, l'inspiration non verbale peut se soutenir au point de vue théologique); *b) eam tamen admittimus, ut probabiliorem et magis cohærentem psychologice explicationem, contra quam nihil afferi possit quod valeat. De Scriptura sacra*, Paris, 1910, p. 133-134. Cf. p. 134-140.

Pour mon compte, je me suis borné à exposer avec sympathie la nouvelle opinion et à lui reconnaître une certaine probabilité. Art. *Inspiration*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, Paris, 1903, t. III, col. 909-910. Le P. Durand a fait de même, sans se prononcer au point de vue apologétique. Art. *Inspiration de la Bible*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de d'Alès, Paris, 1913, t. II, col. 906-908. La nouvelle opinion a pénétré dans de récents manuels de théologie et d'Écriture sainte.Cf. A. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ fundamentalis*, 15e édit., 1914, t. I, p. 675; J. Ducher, *Manuel biblique*, 14e édit., Paris, 1917, t. I, p. 54-56. A mon sens, non seulement elle a reçu droit de cité dans la théologie catholique, mais, de plus, si elle ne s'impose pas, au point de rendre improbable l'opinion qui laisse aux écrivains sacrés le libre choix des expressions qui rendent bien, sous l'assistance du Saint-Esprit, les pensées de Dieu, elle me paraît être un progrès au point de vue de la psychologie de l'inspiration. Mes conclusions sont donc à peu près identiques à celles du P. Bainvel, et je ne recours pas plus que lui à une suggestion des mots.

IV. Effet principal, l'inerrance. — Dès lors que l'Écriture sainte est la parole de Dieu écrite sous l'inspiration du Saint-Esprit, les Pères de l'Église et tous les théologiens catholiques en ont conclu que, Dieu ne pouvant se tromper ni nous tromper, sa parole écrite est infailliblement vraie, qu'elle ne contient aucune erreur et qu'elle ne peut même en contenir aucune. Cette exemption d'erreur de fait et de droit, qui est une conséquence et un effet de l'inspiration biblique, a reçu le nom d'inerrance. Mais, si l'Écriture est divine dans son origine première, elle est aussi, sous un autre rapport, une œuvre humaine, puisqu'elle a été rédigée par des hommes qui, tout en écrivant sous la motion divine, ont donné à la pensée de Dieu qu'ils exprimaient leur cachet personnel, leur style propre, leur manière de présenter la vérité conformément au genre littéraire de leurs écrits, aux circonstances de leur temps et de leur milieu. Il en résulte que la vérité divine n'est pas absolument parfaite dans son expression, soit que les écrivains sacrés aient eu leur part personnelle dans la rédaction des Livres saints, soit que la motion divine ait laissé aux instruments qu'elle mettait en œuvre leurs imperfections natives. La vérité infaillible de l'Écriture est donc mêlée à des imperfections de cette nature, dont il faut tenir compte pour la bien comprendre et la bien exposer. Or, ce double effet de vérité infaillible du côté de Dieu et d'imperfections d'exposition de la part de l'homme a été, au cours des siècles, plus ou moins nettement envisagé. Dans le passé, l'aspect divin a été principalement envisagé, tandis qu'aux époques, plus rapprochées de nous, de science rationnelle et de critique, les imperfections humaines de l'Écriture ont apparu davantage et ont été parfois taxées d'erreurs de fait. Il faudrait donc étudier l'inerrance de la Bible tant au point de vue de l'inerrance de droit que de l'inerrance de fait. L'inerrance de fait est plutôt l'objet direct de l'apologétique ou de l'exégèse; l'inerrance de droit, est spécialement du ressort de la théologie. C'est donc elle qui sera surtout considérée ici. Toutefois, en la traitant, on ne négligera pas, à l'occasion, de noter à l'aide de quels principes les Pères et les théologiens ont résolu les problèmes que soulèvent les erreurs apparentes des Livres saints.

L'inerrance biblique, en effet, n'est pas affirmée par l'Écriture elle-même. Les paroles de Notre-Seigneur et des apôtres, qui attestent l'accomplissement des prophéties messianiques, Matth., v, 18; Joa., x, 35; Luc., xxiv, 44; Act., I, 16, ne visent qu'indirectement l'infaillibilité des écrits de l'Ancien Testament. Mais cette inerrance, sans avoir été encore directement et explicitement définie par l'Église, a toujours été crue et affirmée résolument par l'enseignement des écrivains ecclésiasiques et des théologiens catholiques comme une conséquence rigoureuse du dogme de l'inspiration. Suivant notre méthode précédente, nous en suivrons la manifestation telle qu'elle s'est produite au cours des siècles.

1. Chez les Pères et les écrivains ecclésiastiques. — Dès la fin du IIe siècle, saint Irénée dit à ses lecteurs, de ne pas s'étonner s'ils ne comprennent pas absolument tout ce que renferme l'Écriture. Ils doivent céder à l'autorité du créateur, parce que les Écritures sont parfaites, ayant été dites par le Verbe de Dieu et son Esprit. Leur science est inférieure à celle du Verbe et de l'Esprit. S'il y a donc des choses créées, dont la connaissance est naturelle, et des mystères qui sont enseignés par les Écritures, il faut croire à leur accord, parce que toute l'Écriture a été donnée par Dieu. *Cont. hær.*, l. II, c. xxxviii, n. 2, 3, *P. G.*, t. vii, col. 804-805.

Saint Hippolyte dit : « Sachons que l'Écriture ne peut nous tromper en aucune chose. » *In Daniel.*, I, 28, *Hippolytus Werke*, édit. Bonwetsch, p. 41. « L'Écriture ne ment pas du tout et l'Esprit Saint n'a pas trompé ses serviteurs les prophètes, par qui il lui a plu d'annoncer aux hommes la volonté de Dieu, pour qu'en voyant leur accomplissement nous ne soyons pas trompés. » *Ibid.*, III, 8, p. 136.

Clément d'Alexandrie déduit la vérité et la certitude de l'Écriture de son inspiration. Il dit, en effet, que les hommes inspirés par Dieu ne donnent pas de fausses raisons et ne tendent pas de pièges pareils à ceux que la plupart des sophistes tendent aux jeunes gens. *Strom.*, II, c. II, *P. G.*, t. viii, col. 937. Celui qui croit fermement aux divines Écritures, reçoit une démonstration, à laquelle personne ne peut contredire, celle de Dieu même qui a donné les Écritures. *Ibid.*, col. 941. Cf. c. iv, xi, col. 944, 984.

Origène fait remarquer que les évangélistes ne mentent pas et ne se sont pas trompés, quand ils ont raconté diversement les mêmes faits. *In Joa.*, t. vi, n. 18, *P. G.*, t. xiv, col. 257. Dans les exemplaires des Évangiles il y a des erreurs de noms, comme dans les manuscrits des Grecs et des livres de l'Ancien Testament; mais il n'y a pas de mensonges. *Ibid.*, n. 24, col. 269, 272. Origène recourt au sens spirituel et anagogique pour expliquer les divergences apparentes des récits évangéliques, car si ces divergences n'étaient pas expliquées, il faudrait cesser de croire aux Évangiles comme s'ils n'étaient pas vrais ni écrits par l'Esprit de Dieu. *Ibid.*, tom. x, n. 2, col. 309, 312. Cf. n. 15, col. 345. Si vraiment nous croyons que les Évangiles ont été écrits par le Saint-Esprit, nous devons croire que ces écrivains ne se sont pas trompés dans leurs récits. *In Matth.*, tom. xvi, n. 12, t. xiii, col. 1409. En Matth., xxvii, 9, cependant Origène reconnaît une *errorem scripturæ*, col. 1769. L'entend-il d'une erreur de l'hagiographe, ou d'une erreur de copistes? Le doute est d'autant plus fondé que nous ne possédons de son ouvrage que la traduction latine de Rufin, qui est souvent fautive. L'attribution d'une erreur à l'hagiographe ne cadre pas avec la pensée d'Origène, expressément énoncée dans le même com-

mentaire. Enfin, la traduction elle-même peut s'entendre d'une « erreur d'écriture », c'est-à-dire d'une faute de copiste. Il n'y a rien de faux dans l'Écriture, parce que le Saint-Esprit n'est pas menteur. *In Joa.*, com. XX, n. 23, t. XIV, col. 641; com. XXVIII, n. 14, col. 720. Celui donc qui lit l'Écriture et l'entend autrement qu'elle n'est écrite, se trompe. Celui qui l'écoute et qui l'interprète comme il faut l'entendre vraiment, celui-là voit la vérité. *In Ezech.*, homil. II, n. 5, t. XIII, col. 986. Cf. homil. VI, n. 11, col. 719; homil. VII, n. 1, 2, col. 720. Que personne ne pense que les Écritures sont erronées ou contiennent quelque chose de mauvais et que nul ne craigne d'y trouver des erreurs, elles ont en elles-mêmes les paroles et les raisons de la vérité. *In Luc.*, homil. XIX, t. XIII, col. 1850.

En preuve de la doctrine chrétienne, saint Cyprien citait avec confiance l'Ancien et le Nouveau Testament, parce que celui qui craint le Seigneur sait que les choses prédites par les paroles de Dieu sont créées et que l'Écriture ne peut mentir, *De opere et eleemosynis*, 8, *P. L.*, t. IV, col. 608, et parce que la vérité est proférée par un prophète sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu. *Ad Demetrianum*, 11, col. 552.

Saint Denys d'Alexandrie enseignait que personne ne peut contredire les paroles de l'Écriture. *In Ecclesiasten*, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 18.

Pour le martyr saint Pamphile, la vérité se trouve dans l'Écriture inspirée, *Apologia*, c. II, *P. G.*, t. XVII, col. 552, et celui qui la contredit est hérétique, col. 553-554, 555.

Selon Eusèbe de Césarée, les prophètes avaient la connaissance vraie et exacte, non seulement des choses présentes, mais aussi des futures, car ces hommes inspirés ne parlaient pas à la manière des hommes, mais sous l'inspiration du Saint-Esprit ils enseignaient sans ambiguïté ce qu'il faut croire, sans dire jamais aucune chose qui fût contraire à la vertu et à la vérité. *Demonst. evangel.*, l. V, proœm., *P. G.*, t. XXII, col. 348. Parce qu'elle est inspirée, l'Écriture est très vraie, *Eclogæ prophetarum*, l. I, c. VIII, col. 1048, et elle ne peut contenir aucune erreur. C'est un crime audacieux et téméraire de prétendre que l'Écriture s'est trompée. *In ps. XXXIII*, t. XXIII, col. 289. Cf. de Montfaucon, *Præliminaria*, c. V, 1, col. 25-26.

Pour Didyme l'Aveugle, toutes les Lettres divines sont des sources salutaires, *In ps. XLI*, 2, *P. G.*, t. XXX, col. 1357, et parce qu'elles viennent de l'Esprit de vérité, elles ne peuvent aucunement mentir. *De Trinitate*, l. III, c. II, col. 785.

Saint Cyrille d'Alexandrie, tient les hommes inspirés par l'Esprit comme dignes de foi et il enseigne qu'il faut ajouter foi aux paroles des saints. Aussi serait-ce une extrême folie d'y contredire, et d'accuser de mensonge, les discours du Saint-Esprit, car les hommes inspirés par cet Esprit ont prouvé par la probité de leur vie et leurs miracles qu'ils étaient saints, dignes de foi et des fils de la vérité. *Cont. Julianum*, l. VIII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 913, 936. Ceux qui parlent au nom de Dieu ne peuvent pas ne pas très bien parler et ne pas dire la vérité, puisqu'ils ont en eux la vérité. *In Mich.*, t. LXXI, col. 688. Leur parole est toujours amie de la vérité, parce que l'Esprit de vérité, celui du Christ, parle toujours en eux. *In Is.*, l. V, t. LXX, col. 1313. Comparant les livres hébreux, écrits en langage vulgaire, aux ouvrages des Grecs, au style orné et choisi, mais destitués de vérité, saint Cyrille dit que les Écritures, quoique moins soignées, ont l'éclat de la vérité, et que les chrétiens, tout en admirant les charmes littéraires de la littérature grecque, lui préfèrent les Écritures, qui enseignent la vertu. *Ibid.*, l. VII, col. 860. Les hérétiques détournent à leurs erreurs la pensée véritable de l'Écriture, *De Trinitate*, t. LXXV, col. 1189, mais leur fausse interprétation ne nuit pas à la vérité de l'Écriture. *In Joa.*, proœm., t. LXXIII, col. 13. Les évangélistes ayant été inspirés par le Saint-Esprit, personne n'osera prétendre qu'ils sont en désaccord, car si l'on veut appliquer soigneusement son intelligence à la force de leurs paroles, on constatera qu'elles sont d'accord. *In Joa.*, l. XII, col. 685.

Saint Jean Chrysostome a constaté que tout ce que les prophètes ont prédit au sujet des Juifs et du Christ s'est réalisé comme ils l'avaient annoncé. Les événements ont donc prouvé l'origine divine de l'Écriture. Or, si l'Écriture est divine, tout ce qu'elle dit de Dieu est vrai. *In ps. IV*, 11, *P. G.*, t. LV, col. 57. Les deux Testaments sont d'accord sur la doctrine, et les apôtres ont le même enseignement que les prophètes. *In dictum Pauli : Nolo vos ignorare*, homil., n. 2, 3, t. LI, col. 244, 247. Cela provient nécessairement de ce que le même Esprit a mû la langue de David et a agi dans l'âme de Paul. *De verbis apostoli : Habentes eumdem Spiritum*, homil., n. 2, col. 291; *In ps. CXV*, n. 2, t. LV, col. 321. L'Écriture ne ment pas, *Ad populum Antiochenum*, homil. II, n. 7, t. XLIX, col. 44, et elle ne peut pas se contredire puisqu'elle a été écrite par un seul et même Esprit. Aussi le saint docteur explique-t-il les passages qu'on lui opposait et dans lesquels David affirmait l'existence de plusieurs cieux, tandis que Moïse ne parlait que d'un seul ciel. *In Gen.*, homil. IV, n. 3, 4, t. LIII, col. 42-43. Les récits divergents des évangélistes sont différents, mais ne se contredisent pas le moins du monde. *In ps. XLIV*, p. 8, t. LV, col. 194. Cet accord des récits divergents démontre fortement la vérité des Évangiles. La diversité en de petites choses et dans les circonstances des faits ne nuit pas à la vérité des récits. Les évangélistes n'ont pas tous raconté les mêmes miracles, chacun en a rapporté de particuliers; toutefois tout ce qu'ils ont écrit n'est pas nouveau ni différent, plusieurs ont rapporté beaucoup de choses communes. Ils diffèrent sans se contredire, parce que la vertu divine opérait tout en eux tous. *In Matth.*, homil. II, n. 2, 4, t. LVII, col. 16, 18; *De Lazaro*, conc. I, n. 6, t. XLVIII, col. 970. Leur accord résulte de ce que le même Esprit les mouvait tous. *In Joa.*, homil. IV, n. 1, t. LIX, col. 4; *In quatriduanum Lazarum*, t. L, col. 641; *In paralyticum*, t. LI, col. 51. Aussi saint Chrysostome a soin de montrer que les contradictions des Évangiles ne sont qu'apparentes. *In Matth.*, homil. XXVIII, n. 1, 2, t. LVII, col. 349-352; *In Joa.*, homil. XXIII, n. 2, t. LIX, col. 139; homil. XLII, n. 1, col. 248; *De cruce et latrone*, homil. II, n. 2, t. XLIX, col. 411; *In paralyticum*, n. 4, t. LI, col. 54, etc. Les quatre Évangiles ne forment donc qu'un Évangile, car ils disent les mêmes choses; ils ne diffèrent pas διὰ τὴν τῶν προσώπων διαφοράν, mais ils sont un διὰ τὴν τῶν εἰρημένων συμφωνίαν. *In Epist. ad Gal.*, c. I, n. 6, t. LXI, col. 622.

Polychronius, frère de Théodore de Mopsueste, regardait l'exemption de toute erreur comme une conséquence nécessaire de l'inspiration de l'Écriture, car il expliquait et conciliait les passages du livre de Daniel, qui paraissaient se contredire. Cf. O. Bardenhewer, *Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea*, Fribourg-en-Brisgau, 1879, p. 15, 36, 37; P. Dausch, *Die Schriftinspiration*, p. 67.

Selon Théodoret, tous les prophètes ont reçu le même Esprit; aussi ne se sont-ils pas contredits, car l'Esprit-Saint est un esprit de vérité. *In Ezech.*, XXVI, 21, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1073.

Saint Basile disait que, si le Seigneur est fidèle dans toutes ses paroles, tous ses commandements, faits dans la vérité et l'équité, sont aussi fidèles, et

il en concluait que c'est une défection manifeste de la foi et un crime d'orgueil de réprouver quelque chose du contenu de l'Écriture, ou d'y introduire quelque chose qui n'y est pas écrit. *De fide*, n. 1, *P. G.*, t. XXXI, col. 679.

Saint Grégoire de Nysse prouve la vérité de tous les oracles de l'Écriture par l'accomplissement de quelques-uns d'entre eux, qui se sont réalisés comme ils avaient été prédits. Si tous sont vrais, l'annonce de la résurrection des morts doit être tenue pour conforme à la vérité. *De hominis opifico*, c. XXV, *P. G.*, t. XLIV, col. 213 sq. On ne peut opposer à la vérité de l'Écriture qu'elle ait parlé des fables qu'admettent les gentils. Si Job a nommé sa troisième fille *Cornu Amaltheæ*, XLII, 13, il n'a pas cru ce qu'on raconte d'Amalthée, mais ce nom témoigne que la troisième fille de Job était très désireuse de tous les biens de la vertu. *In Cant.*, homil. IX, t. XLIV, col. 973, 976.

Saint Epiphane a constaté que les évangélistes avaient raconté certains faits dans des récits concordants, montrant ainsi qu'ils puisaient à la même source, mais l'un d'eux a raconté ce que les autres avaient omis, parce que le Saint-Esprit le lui avait accordé en particulier. C'est le cas pour saint Jean, et tout ce qu'il a dit sous la direction du Saint-Esprit est pleinement vrai et digne de foi. C'est d'après ce principe que saint Épiphane explique toutes les divergences des Évangiles, pour que personne ne soupçonne qu'une erreur puisse s'y trouver. *Hær.*, LI, n. 5-31, *P. G.*, t. XLI, col. 897-944. D'ailleurs, selon lui, il faut croire absolument que nulle part les paroles de l'Écriture ne sont contraires les unes aux autres, quoiqu'elles paraissent se contredire pour ceux dont la foi n'est pas saine ou dont l'intelligence est trop faible. *Hær.*, LXXIII, n. 31, t. XLII, col. 46. L'Écriture, en effet, qui ne s'écarte jamais de la vérité, ne se combat pas le moins du monde, mais en elle tout est dans un parfait accord. *Hær.*, LXIX, n. 73, col. 324. Les saintes Lettres nous montrent donc très certainement la voie de la vérité. *Hær.*, LVIII, n. 10, t. XLI, col. 1009, car tout ce que l'apôtre et toutes les saintes Écritures disent est vrai. *Expositio fidei*, n. 18, t. XLII, col. 820. Cf. col. 885; *Ancoratus*, n. 63, t. XLIII, col. 129. La raison, c'est que la vérité elle-même rend témoignage par les Écritures, *Hær.*, LVII, n. 111, t. XLI, col. 1000, et que le Seigneur ne peut mentir. *Hær.*, LXIX, n. 44, t. XLII, col. 272.

Saint Hilaire de Poitiers exalte l'importance des paroles de Dieu. Elles ne sont pas vaines ni terrestres ni légères. Tout ce qu'elles contiennent est vrai et parfait et purgé de toute contagion des vices. Elles sont toutes vraies et elles ne sont ni oiseuses ni inutiles. *In ps. CXVIII*, lit. XVIII, n. 5, *P L.*, t. IX, col. 622. C'est un sacrilège des infidèles de penser que les paroles de l'Écriture manquent de doctrine parfaite, mais le saint docteur estime qu'il n'y a aucune des paroles célestes qui ne soit parfaite. *Ibid.*, tit. VI, n. 1, col. 543.

Pour saint Ambroise, de ce que la divine Écriture a été inspirée par l'Esprit de vérité, qui ne ment pas, *De Spiritu Sancto*, l. III, c. XIX, n. 14, *P. L.*, t. XVI, col. 811, il résulte qu'elle n'erre pas même dans les plus petites choses et qu'elle ne peut se contredire. *De Noe et arca*, c. XXXI, n, 119, t. XIV, col. 413. On ne peut pas croire que les saints hommes de Dieu aient pu dire des choses qui se contredisent; aussi le saint docteur met-il tous ses soins à le démontrer. *In Lucam*, l. III, n. 1, t. XV, col. 1589; l. X, n. 22, col. 1809, 1810. Celui donc qui suit les Écritures ne peut se tromper. *Ibid.*, l. II, n. 12, col. 1556. Aussi, au concile d'Aquilée, l'évêque Ambroise dit : *Anathema illi qui divinis Scripturis addit aliquid, aut minuit. Gesta*, n. 36, t. XVI, col. 927. On n'y trouve rien qu'on puisse reprendre, quoiqu'on ne le comprenne pas. *De paradiso*, c. II, n. 7, t. XIV, col. 277. Il n'y faut rien passer, il n'y a rien d'inutile. *De Noe et arca*, c. XV, n. 25; c. XVI, n. 57, col. 385, 387. Il faut recueillir la vérité de Dieu dans les oracles des prophètes, qui sont comme des nuées qui cachent les mystères de la connaissance divine. *In ps. XXXV*, n. 18, col. 961. Saint Ambroise juge donc de la substance et de la qualité du ciel et de la terre d'après les Écritures. Il rejette donc l'opinion des philosophes qui font des cieux et des astres une substance incorruptible (il vise ainsi Aristote), puisque l'Écriture dit que les cieux périront. *Hexameron*, l. I, c. VI, n. 21, 22, 24, col. 385, 387. L'Écriture lui apprend qu'il y a plusieurs cieux. *Ibid.*, l. II, c. IV, n. 15, col. 152. Quoique Moïse fut instruit dans la sagesse des Égyptiens, parce qu'il avait reçu le Saint-Esprit, il n'a pas tenu compte de la vaine doctrine des philosophes, mais il nous a accommodé ce qu'il a vu en esprit. Il faut donc adhérer à ses paroles et ne pas mépriser comme vil ce qui nous a été dit par le Saint-Esprit. *Ibid.*, l. VI, c. II, n. 8; c. III, n. 9, col. 245.

Saint Jérôme a posé nettement le principe de l'infaillibilité des écrivains sacrés. Un prophète, dit-il, dès là qu'il est prophète, qu'il est envoyé par la divinité et qu'il parle au nom de Dieu, annonce la vérité. *In Mich.*, l. I, *P. L.*, t. XXV, col. 1174. Les paroles de Nahum sont donc sacrées, et il n'est pas permis de prétendre que l'Écriture ment. *In Nahum*, l. I, col. 1238. Celui qui veut croire à la parole de Dieu doit d'abord tenir pour vrai ce que les saints ont écrit. *In Epist. ad Philem*, t. XXVI, col. 609. Pour le saint docteur, tout donc est vrai dans la sainte Écriture; aussi s'attache-t-il à montrer qu'il n'y a aucune contradiction entre les deux Testaments ni entre aucune de leurs parties. Son souci continuel est d'écarter même l'apparence d'une erreur dans la Bible, telle qu'elle est sortie des mains des écrivains sacrés. Cf. L. Schade, *Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus*, p. 48-65.

N. Peters, dans la *Theologische Revue*, Munster-en-Westphalie, 1910, col. 332-333, a prétendu que saint Jérôme avait reconnu des erreurs dans l'Écriture, mais les passages cités n'ont pas la signification qui leur a été donnée. Dans le premier, en effet, le saint docteur a seulement reproduit le sentiment d'autrui. Ayant fait observer que saint Matthieu, II, 6, avait cité Michée, V, 2, comme les scribes le citaient, afin de montrer leur négligence dans les citations de l'Écriture, il rapporte que des personnes affirment que presque toutes les citations de l'Ancien Testament, faites dans les Évangiles, sont erronées. *In Mich.*, l. II, t. XXV, col. 1197. Dans le deuxième passage, il ne parle que d'une erreur de copiste, *scriptoris errorem*, genre d'erreur qui peut être invoqué dans certains autres cas, comme dans les chiffres des années des rois de Juda et d'Israël et dans quelques passages obscurs de l'Écriture. *Epist.*, LXXII, n. 5, t. XXII, col. 676. Le troisième passage est emprunté à la célèbre lettre LVII[e] à Pammachius, *De optimo genere interpretandi*, dans laquelle saint Jérôme répond aux adversaires qui lui reprochaient d'avoir mal traduit la lettre de saint Épiphane à Jean de Jérusalem. Cf. J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1906, p. 124-126. Si sa version n'est pas littérale, elle rend néanmoins le sens de l'original. Les Septante, les évangélistes et les apôtres ont traduit de même l'Ancien Testament. C'est à ce sujet qu'il cite, n. 7, Matth. XXVII, 9, où une erreur de sens serait jointe à une erreur de mémoire. L'évangéliste rapporte, sous le nom de Jérémie, un passage de Zacharie, dont le texte diffère de ceux de la Bible hébraïque et de la version des Septante. Le fait constaté, saint Jérôme répond

énergiquement : *Accusent apostolum falsitatis quod nec cum hebræo nec cum Septuaginta congruat translatoribus, et quod bis majus est, erret in nomine, pro Zacharia quippe Hieremian posuit. Sed absit hoc de pedissequo Christi dicere, cui curæ fuit non verba et syllabas aucupari, sed sententias dogmatum ponere.* Corpus de Vienne, 1910, t. LIV, p. 512. L'évangéliste n'a donc pas commis d'erreur de fond, puisqu'il a rendu le sens de la parole de Zacharie. La citation de Zacharie est, pour le sens dans Malachie. *In Matth.*, t. XXVI, col. 205. Dans sa lettre à Pammachius, après avoir rapporté d'autres exemples, dans lesquels les évangélistes ont cité l'Ancien Testament quant au sens, sinon quant à la lettre, il conclut : *Hoc replico non ut evangelistas arguam falsitatis, hoc quippe impiorum est Celsi, Porphyrii, Juliani, sed ut reprehensores meos arguam imperitiæ et impetrem ab eis veniam, ut concedant mihi in simplici epistola quod in Scripturis sanctis, velint nolint, apostolis concesssuri sunt*, n. 9, *Corpus*, p. 517. Au début du n. 10, il signale encore les différences que le discours de saint Étienne, rapporté par saint Luc, Act., VII, présente avec la Genèse, mais il ajoute : *Differo solutionem et istius quæstiunculæ, ut obtrectatores mei quærant et intelligant non verba in Scripturis consideranda sed sensus. Ibid.*, p. 521-522. Cette *quæstiuncula* a été résolue dans le *Liber hebraicarum quæstionum in Genesim*, *P. L.* t. XXIII, col. 1001-1002, par l'emploi que saint Luc a fait de la version des Septante. Voir dom Sanders, dans la *Revue biblique*, 1905, p. 284-287. Si donc Jérôme avait reconnu dans les Écritures des « inexactitudes matérielles », comme on le prétend, alors qu'il déclare seulement que les évangélistes ont cité l'Ancien Testament quant au sens seulement, il reconnaîtrait qu'il aurait pu lui-même commettre de pareilles « inexactitudes » dans sa traduction de la lettre de saint Épiphane. Ce serait, de sa part, une singulière apologie. Il tenait toute inexactitude, même matérielle, comme incompatible avec l'inerrance biblique.

Aussi, dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, Benoît XV a déclaré : « Saint Jérôme enseigne que l'inspiration divine des Livres saints et leur souveraine autorité comportent, comme conséquence nécessaire, la préservation et l'absence de toute erreur et tromperie », et il a cité un certain nombre de témoignages du saint docteur, qui mettait tous ses soins à résoudre les difficultés, sauf à s'y reprendre à plusieurs fois. *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 391-393. Il conclut que saint Augustin partageait sur ce point, le sentiment de son correspondant de Bethléem : l'un et l'autre n'admettent aucune erreur dans les écrits des prophètes et des apôtres. *Epist.* CXVI, n. 3, t. XXII, col. 937.

Sur le « biblicisme strict » de saint Augustin, voir t. I, col. 2342. On y trouvera la substance du témoignage d'inerrance, donné dans sa lettre à saint Jérôme et rappelé par Benoît XV. Au sujet de la substitution du nom de Jérémie à celui de Zacharie dans Matth., XXVII, 9, saint Augustin va jusqu'à dire : *Quid ergo intelligendum est nisi, hoc actum esse secretiore consilio providentiæ Dei, qua mentes evangelistarum sunt gubernatæ? Potuit enim fieri ut animo Matthei Evangelium conscribentis pro Zacharia Jeremias occurreret, ut fieri solet, quod tamen, sine ulla dubitatione emendaret, saltem ab aliis admonitus, qui adhuc in carne viventes hoc legere potuerunt, nisi cogitaret recordationi suæ, quæ Sancto Spiritu regebatur, non frustra occurrisse aliud pro alio nomen prophetæ, nisi quia ita Dominus hoc scribi constituit.* Et cette raison était de montrer l'admirable accord des prophètes entre eux, au point que ce que l'un avait dit pouvait être attribué à un autre. *De consensu evangelistarum*, l. III, c. VII, n. 29, 30, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1174-1176. L'Écriture, d'ailleurs, ne loue pas les mauvaises actions qu'elle rapporte ; elle se borne à les raconter avec véracité. *Cont. Faustum*, l. XXII, c. LX-LXVII, t. XLII, col. 437-443 ; *Quæst. in Heptateuchum*, l. VII, q. XLIX, t. XXXIV, col. 813, 815. Voir A. W. Dieckoff, *Die Inspiration und Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift*, Leipzig, 1891, p. 11-31.

Le pape saint Léon Ier déclare que, même si le sens caché de l'Écriture n'est pas encore connu clairement, les catholiques doivent néanmoins croire très fermement qu'il n'y a aucun mensonge dans les Livres divins. *Serm.*, LXVI, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 364.

Pour saint Fulgence de Ruspe, l'autorité de l'Écriture est véridique. *Epist.*, VIII, c. III, n. 4, *P. L.*, t. LXV, col. 362, 363. Les deux Écritures, en effet, sont vraies, saintes, inspirées par Dieu ; c'est pourquoi il faut les conserver avec vénération, les écouter et les recevoir sans le moindre doute. Ni Paul ni les évangélistes n'ont aucunement menti. *De veritate prædestinationis*, l. III, c. XI, 18 ; XII, 19 ; XIV, 23 ; col. 661, 663. Parce qu'elles nous ont été données par Dieu pour notre instruction et qu'elles sont divines, les Écritures sont vraies. *De fide*, c. II, n. 8, col. 676.

Cassiodore déclare que celui qui croit que la vérité est dite dans tous les passages des Écritures divines, celui-là les comprend bien, et il en conclut que le psaume CIV et la Genèse ont dit vrai au sujet de l'incarcération de Joseph, parce que l'Esprit Saint ayant omis quelques détails dans la première relation, la relation subséquente répare l'omission, quand, tout en gardant la vérité, elle ajoute quelque chose de nouveau. *In ps. CIV*, 18, *P. L.*, t. LXX, col. 746. Pour faire ressortir la force du texte sacré, il admire l'ordre des mots : *Præterita sine falsitate describunt, præsentia plus quam quod videntur, ostendunt. Ubique in eis veritas regnat ubique divina virtus, irradiat. De institutione divinarum litterarum*, c. XVI, col. 1131. Il n'y a rien d'inutile ni d'oiseux dans les saintes Lettres. *Ibid.*, c. XXIV, col. 1139. Les copistes de manuscrits ne doivent donc pas violer le moins du monde les Écritures. Si toutefois ils rencontrent des mots absurdes ils doivent les corriger intrépidement. Et il en donne cette raison : *Audiat Spiritus Sanctus sincerissima quæ donavit ; recipiat ille beata quæ contulit. Ibid.*, c. XV, col. 1129. Par suite, un passage de l'Écriture est un indice de vérité. *In ps. CV*, 35, col. 763.

Dans les Livres Carolins, il est dit que les récits des Écritures ont été publiés sous la direction du Saint-Esprit, et on en conclut que la divine Écriture est vérace, chaste, très pure, l. II, c. XXX, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1105, 1106. En eux, il n'y a rien de vicieux, d'inconvenant, d'impur, de faux, l. III, c. XXIII, col. 1164. L'Écriture rejette toutes les erreurs, l. I, c. IX, col. 1028.

Le Vénérable Bède affirme que saint Luc écrivant sous l'inspiration du Saint-Esprit, n'a pu écrire rien de faux. *Super Acta apostolorum, ad Accam epist.*, *P. L.*, t. XCII, col. 938. Saint Jean, instruit par une révélation céleste et enivré de la grâce du Saint-Esprit a chassé toutes les ténèbres des hérétiques, la lumière de la vérité lui ayant été manifestée subitement. *In S. Joa. Ev. expositio*, t. I, col. 637 ; *Homil.*, l. I, homil. VIII, t. XCIV, col. 49. Les autres évangélistes n'ont rien rapporté de contraire à saint Jean, mais ils ont omis le premier séjour du Christ en Galilée après son baptême. *In Matth.*, l. I, c. IV, t. XCII, col. 21. Cf. *In Marc.*, l. I, c. I, col. 140. *Solent enim evangelistæ singuli sic omittere quædam, quæ vel ab aliis commemorata viderint vel ab aliis commemoranda in spiritu præviderint, ut continuata suæ narrationis serie quasi nulla præter-mississe videantur. In Luc.*, l. I, c. II, col. 348. Aucun d'eux n'a pu écrire rien de faux. *Ibid.*, l. II, c. VI, col. 393. En citant des prophètes au début de son

Évangile, saint Marc montrait la vérité de ce qu'il écrivait, puisque cela avait été prédit par les prophètes remplis du Saint-Esprit. Toutefois, il ne nomme qu'Isaïe, quoique le second oracle qu'il cite soit de Malachie. *Nec tamen falli aut fallere putandus est evangelista, qui hoc scriptum dicat quod Isaias non scripserit, sed potius intelligendum quod, etsi non hæc verba quæ de Malachia posuit inveniuntur in Isaia, sensus tamen eorum invenitur in Isaia.* Bède répète ensuite textuellement l'explication que saint Augustin a supposée possible. *In Marc.*, l. I, c. I, col. 134-136. Cf. *In Matth.*, l. IV, c. XXVII, col. 120-121.

Raban Maur, pour résoudre la question si les mensonges des sages-femmes Égyptiennes sont approuvées par l'autorité divine, parce que l'Écriture dit que Dieu les a récompensées, répond que leur œuvre de miséricorde, et non leur mensonge a été digne de récompense. *In Exod.*, l. I, c. II, *P. L.*, t. CVIII, col. 13-14. Les imprécations des saints contre les méchants, qu'on lit dans l'Écriture, ne sont pas des malédictions, puisqu'elles n'ont pas été prononcées par malice, mais par esprit prophétique. Le Saint-Esprit faisait prédire ce qu'il prévoyait devoir arriver par un juste jugement. *In l. Judith*, c. IX, t. CIX, col. 564.

Walafrid Strabon déclare que l'autorité des livres inspirés est telle que tout ce qu'ils contiennent doit être fermement tenu pour vrai, et que tout ce qu'on en conclut manifestement doit jouir de la même vérité, parce qu'ils ont été faits par révélation divine, en laquelle il n'y a rien de faux. *Glossa ordinaria*, proleg., *P. L.*, t. CXIII, col. 19-21.

Pour Haymon, évêque d'Halberstadt, la verge du calame, Apoc., XI, 1, signifie la rectitude de l'Écriture inspirée, dans laquelle il n'y a aucun mensonge, aucune erreur, comme il y en a dans les livres des philospohes, des Juifs et des hérétiques, dont la doctrine est pleine de mensonges. L'Écriture est droite en tout et elle est donc justement comparée à une verge. *In Apoc.*, l. III, c. XI, *P. L.*, t. CXVII, col. 1067-1068. L'Ancien et le Nouveau Testament, sont donc admirablement d'accord. *Homil. de tempore*, homil. XVI, t. CXVIII, col. 119. Bien que l'Écriture soit la parole de l'Esprit Saint, elle parle cependant à la manière humaine. *In Epist. ad Heb.*, c. X, t. CXVII, col. 899; *Homil. de tempore*, homil., CXII, CXIII, t. CXVIII, col. 605-606.

Des calomniateurs prétendaient que presque toutes les citations de l'Ancien Testament qui sont faites dans les Évangiles sont erronées : l'ordre des mots y est changé, ou bien le sens, au point que parfois il paraît différent. Les apôtres ou les évangélistes, disent-ils, ne les ont pas tirées des livres eux-mêmes, mais se fiant à leur mémoire qui se trompe parfois, ils les ont faites quelquefois à faux. Paschase Radbert répond à cette calomnie : Les apôtres et les évangélistes n'ont pas agi d'eux-mêmes, ils ont agi par la grâce du Saint-Esprit, auteur des anciennes Écritures et ainsi ils n'ont pas cité le contraire de ces Écritures mais ce qui leur paraissait opportun d'insérer des paroles divines. *In Matth.*, l. II, *P. L.*, t. CXX, col. 126. Beaucoup aussi ont accusé les évangélistes d'erreur, parce qu'ils ne citaient l'Ancien Testament ni d'après le texte hébreu ni d'après la version des Septante et, ce qui est pire, qu'ils se trompaient de nom, en nommant Jérémie pour Zacharie. Paschase Radbert repousse l'accusation avec énergie. *Sed absit fidelibus, de Christi evangelista aliud æstimare dixisse quam quod in Spiritu Dei legebat et dicebat Ecclesiæ Christi filiis!* Avec saint Jérôme, il dit que l'évangéliste avait soin de citer le sens plutôt que les mots. Aussi explique-t-il Matth., XXVII, 9, de manière à garder fermement son texte, sans vouloir le corriger, et il emprunte sa réponse à saint Augustin. *In Matth.*, l. XII, col. 932-934. Il admet aussi l'accord parfait des évangélistes. Aucun d'eux n'a rien imaginé de faux sur le Christ, comme beaucoup de Juifs le prétendent calomnieusement, ni n'a rien dit qui ne soit vrai, comme certains païens l'ont affirmé mensongèrement, ni n'a contredit pour le sens un autre, bien que ses paroles soient différentes; Radbert réfute ainsi le sentiment de très nombreux ennemis de la vérité, puisqu'un seul Esprit a inspiré tous les évangélistes, ils ont eu une science unique et parfaite et la même foi touchant le Christ. Pour une démonstration plus ample, Radbert renvoie ses lecteurs au *De consensu evangelistarum* de saint Augustin, *ita ut ex eo quod variant, divinior sensus intelligatur inesse illis et affluentia Spiritus Sancti uberior. Ibid.*, l. X, prol. col. 735-738. Les Écritures d'ailleurs, ne peuvent être convaincues de fausseté, et leurs seules paroles suffisent à fournir une preuve. *Ibid.*, l, II, col. 100. Leurs auteurs parlent ordinairement d'eux-mêmes comme s'ils parlaient d'un autre. C'est l'Esprit Saint qui parle d'eux et qui dit la vérité sans la décolorer, quand eux-mêmes se cachent par humilité. *Ibid.*, l. V, col. 369.

II. CHEZ LES THÉOLOGIENS. — Au XII^e^ siècle, le Juif converti, Pierre Alphonse, déclare que l'Écriture ne ment pas et en conséquence, que de deux prophètes, qui paraissent se contredire, aucun n'a menti. *Dialog.*, tit. VIII, *P. L.*, t. CLVII, col. 618-619. Saint Anselme tient certainement pour vrai, et non pour faux ce que le Saint-Esprit a dit par la bouche de son ami, le psalmiste. *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. CLVIII col. 1072. Il pense que les Septante ne se sont pas trompés en insérant Caïnan dans la liste des patriarches postdiluviens : ils ont dit ce qu'ils savaient être vrai et ils ont suppléé à ce que Moïse avait omis. Il ne faudrait pas conclure qu'Anselme admettait l'inspiration des Septante; ce qu'il dit est pour sauvegarder celle de saint Luc : *Neque enim Spiritus Sanctus hoc in Evangelio posuisset, nisi verum omnino esset. Homil.*, VIII, col. 635. L'Écriture ne trompe pas. *Medit.*, XVI, col. 792. Aussi si quelqu'un est en contradiction avec la sainte Écriture, Anselme est certain qu'il est dans l'erreur, et il refuse d'admettre ce qu'il constate être contraire à l'Écriture. *Cur Deus homo*, l. I, c. XVIII, col. 388. Yves de Chartres reproduit les paroles de saint Augustin, qui affirment qu'il n'y a dans l'Écriture ni erreurs ni mensonges. *Panormia*, l. II, c. CXIX, CXXI, *P. L.*, t. CLXI, col. 1111-1112. Personne n'ignore que l'Écriture canonique tout entière surpasse toutes les lettres postérieures des évêques, *ita ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum verum vel utrum rectum sit quidquid in ea scriptum constiterit esse. Decretum*, part. IV, c. 227, col. 313.

Dans le prologue du *Sic et non*, Abélard expose son but : il veut comparer les écrits des Pères avec les Écritures. Il admet dans les deux séries d'ouvrages des altérations dues aux écrivains et aux copistes, mais si quelque chose lui paraît étranger à la vérité, il estime pieux, conforme à l'humilité et dû à la charité de croire que le passage de l'Écriture n'a pas été bien compris ou qu'il est corrompu ou qu'il ne le comprend pas. D'ailleurs, on peut trouver l'erreur et la fausseté dans les écrits des Pères comme dans les paroles des prophètes. Il est certain, en effet, que les prophètes ont parfois manqué de la grâce de la prophétie et qu'en prophétisant, parce qu'ils croyaient avoir l'esprit prophétique, ils ont prononcé quelques faussetés par leur esprit propre, et cela a été permis pour leur faire garder l'humilité, afin qu'ils connussent mieux ce qu'ils étaient par l'Esprit de Dieu et ce qu'ils étaient d'eux-mêmes. Bien plus, quand cet Esprit leur était donné, de même qu'il ne conférait pas tous les dons à un seul, il n'éclairait pas non plus sur toutes choses l'intelligence de celui qu'il remplissait, mais il lui révélait tantôt ceci tantôt cela, et quand il manifes-

tait une chose, il en cachait une autre. Il ne faut donc pas s'étonner si les prophètes et les apôtres n'ont pas été complètement exempts d'erreur, si des erreurs sont constatées dans les nombreux écrits des Pères. Mais il ne convient pas d'accuser les saints de mensonge, parce qu'ils n'ont pas toujours dit la vérité; ils l'ont fait, non par duplicité, mais par ignorance. Autrement, il faudrait accuser de mensonge saint Paul, qui a suivi son sentiment plutôt que la vérité, en énonçant son projet d'aller en Espagne, Rom., xv, 28. Autre chose est mentir, autre errer en parole et s'écarter de la vérité par erreur et non par malice. On peut donc lire les écrits des Pères, sans être obligé d'y croire, mais en ayant la liberté de les juger. Cependant, l'autorité des livres canoniques est plus grande. Si quelque chose paraît absurde en eux, il n'est pas permis de dire : L'auteur de ce livre ne tient pas la vérité, mais il faut dire ou que le manuscrit est fautif, ou que le traducteur s'est trompé, ou que nous ne comprenons pas. Saint Augustin a dit que c'était une hérésie d'affirmer que dans les livres canoniques quelque chose s'écarte de la vérité. Si l'on ne doit pas préjuger l'opinion d'un docteur et s'il faut peser la raison de sa doctrine, cela a été dit des commentateurs, mais non des Écritures canoniques, auxquelles il faut ajouter une foi indubitable. Abélard recommande le doute méthodique. Le doute est nécessaire à l'investigation, par laquelle on parvient à la vérité. Et il faut appliquer cette méthode à l'Écriture : plus on le fait, plus on reconnaît l'autorité de l'Écriture. *Sic et non*, Proleg., *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1339-1349. Ainsi donc, dès les Prolégomènes de son livre, Abélard applique sa méthode de dire le pour et le contre sur une question, sans rien conclure, voir t. I, col. 40, de sorte qu'après avoir exposé l'opinion que les prophètes avaient commis des erreurs, il rapporte, dans les termes mêmes de saint Augustin, l'enseignement traditionnel sur l'inerrance de l'Écriture. Il accorde à l'Évangile de saint Matthieu une plus grande autorité qu'à celui de saint Luc. L'un a écrit ce qu'il a vu, l'autre ce qu'il a entendu; Matthieu a bu à la source même, Luc à un petit ruisseau de la source. C'est pourquoi Abélard préfère le texte de l'oraison dominicale du premier à celui du second, sans toutefois accuser ce dernier de mensonge. *Epist.*, X, col. 336.

Un des adversaires d'Abélard, Guillaume de Saint-Thierry, place, en théologie, l'autorité avant la raison. Il recourt donc à la sagesse qui s'appuie sur les paroles du Saint-Esprit. *Hac duce vera de Deo novit, qui vere credit. Argumentum mihi est, quod impulsione nulla nutare potest quidquid veritas dicit in propheta, in Evangelio, in Apostolo. Disputatio altera adv. Abælardum*, l. II, *P. L.*, t. CLXXX, col. 297, 298. La foi certaine est fondée sur l'autorité des Écritures canoniques. *Ænigma fidei*, col. 398. Il faut donc croire à cette sublime autorité, qui ne trompe pas, *ibid.*, col. 400, à laquelle il n'est pas permis de contredire, col. 408.

Un autre adversaire d'Abélard, saint Bernard déclare que la vérité de Dieu se trouve dans l'Écriture et que ceux qui ne l'acceptent pas saintement détiennent la vérité de Dieu dans le mensonge. *In ps. XC*, præf., *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 186. *Ego enim, ut verum fatear, jam olim mihi persuasi, in sacri pretiosique eloquii textu nec modicam vacare particulam. In Cant.*, serm. LXXII, n. 6, col. 1131.

Pour Hervé de Bourgdieu, parce que le Saint-Esprit qui ne peut ni se tromper ni mentir, parle dans l'Écriture, *In Epist. ad Heb.*, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 1555, l'Écriture est sainte et divine, c'est-à-dire elle ne prêche pas l'erreur, mais elle est remplie de vérité. Au contraire, les livres des païens, bien qu'ils aient des témoignages de la vérité, disent cependant des erreurs et ne sont pas saints. *In Epist. ad Rom.*, col. 600. Le feu du Saint-Esprit a éclairé et enflammé les prophètes; d'où ce qu'ils ont annoncé par le Saint-Esprit ne doit pas être tenu pour faux, mais doit être cru vrai. *In Epist. I ad Thess.*, col. 1384. Hervé définit la foi, ce par quoi nous croyons tout ce que les saintes Écritures nous intiment. *In Epist. I ad Cor.*, col. 958.

Philippe de Harven constate que, dans les Écritures, on trouve des choses si différentes qu'elles paraissent se contredire, mais, ajoute-t-il, parce qu'il n'est pas permis d'affirmer rien qui soit contraire à l'Écriture, pour qu'on ne puisse la convaincre de mensonge si elle se contredisait, il reste à la reconnaître vraie en tout et d'accord avec elle-même. Aussi un prudent lecteur avec l'aide de la grâce le comprendra. *Epist.*, I, *P. L.*, t. CXIII, col. 1. Le lecteur, en effet, doit savoir que tout ce que l'Écriture canonique affirme est vrai, quoique cela ne soit pas compris de la même manière par tous. *Epist.*, II, col. 18.

Aelred observe que, pour discerner avec certitude de la relation du Saint-Esprit, l'erreur des hommes ou la suggestion des démons, on a la règle de la foi, les promesses de l'espérance et le préceptes de la charité, de telle sorte que toute pensée qui vient à l'esprit et qui ne s'y accorde pas, doit être attribuée sans aucune hésitation ou à la tromperie des démons ou à l'erreur humaine, mais tout ce qui est convenablement énoncé dans les pages sacrées est un enseignement de foi ou un encouragement à l'espérance ou un aliment de la charité; aussi on ne peut douter ni que cela n'ait été inséré dans les saintes Lettres par le Saint-Esprit ni que cela ait été révélé par lui. *De oneribus*, serm. II, *P. L.*, t. CXCV, col. 363-365.

Baudoin, archevêque de Cantorbéry, reconnaît que, dans la série des livres de l'Écriture, nous avons les paroles que Dieu a prononcées lui-même ou par le ministère des anges et des hommes. Les preuves de notre foi se ramènent donc à l'autorité de l'Écriture. Si celle-ci est vraie, vrais sont les témoins de notre foi, et par conséquent vraie est notre foi. Qui douterait que l'Écriture n'est pas vraie, s'il est certain que la parole qu'elle contient est la parole de Dieu? Qui ne croira pas tout ce que Dieu a dit, s'il est clair que le Seigneur a parlé? Cela prouvé, on croira à la parole de Dieu, inspirée par le Saint-Esprit. C'est pourquoi Baudoin prouve l'inspiration de la sainte Écriture. Or, au cours de sa démonstration, il affirme que la sainteté de vie des prophètes montre qu'ils ne voulaient pas mentir et que l'accomplissement de leurs oracles prouve qu'ils disaient fidèlement ce que Dieu leur avait révélé. *De commendatione fidei*, *P. L.*, t. CCIV, col. 619-624. Il fait ensuite l'application de sa doctrine à Moïse, aux prophètes et aux apôtres. L'accord des prophètes et des apôtres entre eux est, pour lui, une preuve de la vérité de leurs oracles et de leurs enseignements. *Ibid.*, col. 625-628.

Bruno d'Asti déclare que toutes les choses, qui sont contenues dans le Lévitique, sont certainement et infailliblement vraies. *In Lev.*, *P. L.*, t. CLXIV, col. 381.

Pour l'auteur de la *Summa sententiarum*, lui aussi, l'Écriture est le fondement de la foi. Si l'on veut prouver l'enfantement virginal de Jésus et l'état futur des élus, on n'aura d'autre argument que la foi en la parole des prophètes et des hommes inspirés, que Dieu n'a pas trompés et dont les oracles sont déjà en grande partie accomplis. Tr. I, c. I, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 43. Au sentiment de Hugues de Saint-Victor, la pensée divine ne pouvait jamais être absurde ni fausse. On peut sans doute l'interpréter de différentes manières, mais comme elle n'est pas en désaccord avec elle-même, qu'elle est toujours convenable, toujours vraie, Hugues établit des règles d'une saine interprétation. *Eruditio didascalica*, l. VI, c. XI, col. 808-809.

Richard de Saint-Victor déclare que les chrétiens ne peuvent douter que le Saint-Esprit ait parlé par le prophète Isaïe et par l'évangéliste saint Matthieu : l'un et l'autre ont eu le même Esprit de vérité; l'un et l'autre ont parlé dans le même Esprit. *De Emmanuele*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. CXCVI, col. 613. Saint Bernard lui ayant écrit que beaucoup de chiffres des livres des Rois, sur la durée et la succession des règnes, étaient contradictoires et qu'à son sentiment ils avaient été corrompus par les copistes, il répondit : *Constat itaque apud me quod in his nulla contrarietas sit, quamvis et ipsis hucusque veritas latuerit. Absit ut credam quod in divinis Scripturis veritas uspiam adeo oberraverit, ut omnino recuperari non possit!* Aussi pose-t-il les règles de conciliation. *De tabernaculo*, tr. III, *P. L.*, t. CXCVI, col. 241. Dans ce que saint Paul dit de la Loi beaucoup de choses paraissent se contredire, être contraires à la raison et à la vérité et, ce qui est plus grave aux paroles de Notre-Seigneur, et cependant Richard montre qu'elles se concilient. *Explicatio aliquot passuum difficilium Apostoli*, col. 665-684.

Au commencement du XIIIe siècle, Martin de Léon constatait que les témoins de la vérité étaient d'accord entre eux, parce que le Saint-Esprit les avait instruits. *Serm.*, XXX, *P. L.*, t. CCVIII, col. 1159.

Alexandre de Halès, prouvait que la théologie est une science par ce raisonnement : *Quod cognoscitur per divinam inspirationem verius scitur quam quod per humanam ratiocinationem, quia in inspiratione impossibilis est falsitas, in ratione contigit plerumque. Ergo cum cognitio theologiæ sit edita inspiratione divina, verius est scientia quam cæteræ scientiæ.* A l'objection qu'une grande partie de la doctrine théologique est historique, comme il ressort de l'Évangile, et par conséquent porte sur des choses non intellectuelles qui ne sont pas objet de science, le docteur irréfragable répond que l'histoire est autrement dans l'Écriture que dans les autres livres. L'histoire biblique ne raconte pas, en effet, les actes particuliers des hommes, mais les actes universels et les circonstances qui appartiennent à l'information des hommes et à la contemplation des mystères divins, par le sens des faits racontés ou le sens typique. *Sum. theol.*, IIa, q. I, n. I. Cette science diffère des autres, parce qu'elle n'est pas de Dieu de la même manière qu'elles, et parce qu'elle traite de Dieu et conduit à Dieu, m. II. Elle ne procède pas de la même manière que les sciences humaines; m. IV, a. 1, 2. Si l'Écriture est toujours vraie, on ne devrait pas la discuter, puisque la discussion est une attaque de la vérité. On peut la discuter, pour écarter d'elle la fausseté et faire ressortir sa vérité, mais on ne peut le faire si on tend à la trouver en défaut. *Summa*, IIa, q. CXXIV, m. I, IV. Au sujet du mensonge, Alexandre de Halès dit qu'on ne peut admettre qu'un homme inspiré par Dieu ait péché mortellement à l'heure de son inspiration. Il pose ensuite la question : Peut-on imiter les mensonges qui sont racontés dans l'Ancien Testament. Sa réponse est négative. Les Livres saints rapportent les bonnes et les mauvaises actions des hommes, les bonnes pour qu'on les imite, les mauvaises pour qu'on les évite. Quelques-unes sont explicitement louées ou blâmées; d'autres ne le sont pas; d'autres sont laissées à notre appréciation. *Summa*, IIa, q. CXXIII, m. VI.

Saint Bonaventure ayant posé le principe que la parfaite autorité de l'Écriture lui vient, *non per humanam investigationem, sed per revelationem divinam*, en tire cette conclusion : *Ideo nihil in ipsa contemnendum quia inutile, nihil respuendum tanquam falsum, nihil repudiandum tanquam iniquum, pro eo quod Spiritus Sanctus ejus auctor perfectissimus nihil potuit dicere falsum, nihil superfluum, nihil diminutum, et propterea cælum et terra transibunt, verba Scripturæ sacræ non præteribunt, quin impleantur. Breviloquium*, 86. *Hæreticus judicaretur, qui pertinaciter negaret quæ in sacra Scriptura scribantur.... Quia enim sacra Scriptura est edita ab ipsa veritate increata et a Spiritu Sancto, qui contradiceret sacræ Scripturæ, contradiceret ei, cui fides assentit propter se, scilicet ipsi summæ veritati. In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, a. 1, q. II, ad 4um.

Duns Scot prouve que les auteurs des Livres saints n'ont pu mentir. Comme ils condamnent le mensonge surtout dans les matières de la foi et des mœurs, comment serait-il vraisemblable qu'ils ont menti, en disant : *Hæc dicit Dominus*, si le Seigneur n'avait pas parlé par leur bouche? Ils n'ont pas été trompés et ils n'ont pas voulu mentir, par amour du lucre. S'ils n'avaient pas été instruits par un agent surnaturel, ils n'auraient pas pu sans mentir, affirmer celles de leurs révélations dont ils n'étaient pas certains. Loin d'agir par amour du lucre, ils n'ont recueilli de leur mission que de très grandes tribulations. *In IV Sent.*, q. II, 3a via.

Nicolas de Lyre reconnaît que les sciences humaines, qui procèdent de la raison, n'errent pas sans doute dans la connaissance des premiers principes, qui sont connus de soi, mais bien dans la déduction des conclusions, surtout les plus éloignées. Tous les philosophes ont ainsi erré. Mais les prophètes et les apôtres qui nous ont donné l'Écriture par révélation du Saint-Esprit, et par conséquent l'Écriture elle-même, ont procédé d'une manière plus certaine, à savoir par la révélation divine, où l'erreur ne peut s'introduire. Tout ce qui est donc conclu manifestement de l'Écriture doit être donné comme vrai, et tout ce qui lui est contraire est tout simplement réputé faux. *Prolegom. I, De commendatione sacræ Scripturæ in generali.* Dans l'Apocalypse, qui est un livre prophétique, et révélé, il ne peut y avoir d'erreur; il y a la pure vérité, parce que Dieu qui l'a révélé est la règle de la vérité. *In Apoc.*, præf.

Les dominicains n'avaient pas sur ce point une autre doctrine que les franciscains. Albert le Grand conclut aussi de l'inspiration de l'Écriture que la théologie, qui s'appuie sur elle, est plus certaine que les autres sciences. *Ista scientia*, dit-il, *innititur inspirationi factæ per speciem veritatis circa quam dubitare non licet. Aliæ autem innituntur inquisitionibus humanis et inventionibus a spiritu humano inventis. Spiritus autem humanus valide est fallax, ut dicit Chrysostomus super Joannem, et cogitatio humana fallacissima, Sap. IX.* Les théologiens empruntent leurs autorités aux livres inspirés par l'Esprit de vérité. Or, saint Augustin a dit que l'autorité de l'Écriture est plus grande que toute la perspicacité de l'esprit humain. *Sum. theol.*, Ia, tr. I, q. V, m. II, édit. Jammy, Lyon, 1651, t. XVII, p. 13, 14. On ne peut pas douter d'une parole de l'Écriture, mais on peut douter de sa raison, et à ce point de vue on peut chercher à argumenter, surtout pour convaincre un contradicteur, m. III.

En traitant du sens littéral du récit de la création du monde, saint Thomas avertit que personne ne doit comprendre ces paroles de l'Écriture inspirée dans un sens qui contienne manifestement une fausseté. *Scripturæ enim divinæ*, ajoute-t-il, *a Spiritu Sancto traditæ non potest subesse falsum, sicut nec fidei quæ per eam docetur. De potentia*, q. IV, a. 1, n. 8. Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 10, ad 3um. Les prophètes apprennent de Dieu la vérité, et comme la vérité de la connaissance prophétique est la même dans le disciple que dans le maître, la vérité de la connaissance prophétique est la même que celle de la connaissance divine, à qui il est impossible d'être fausse. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXI, a. 6, Cf. *De veritate*, q. XII, a. II. Un vrai prophète est toujours inspiré par l'Esprit de vérité, en qui il n'y a rien de faux, et c'est

pourquoi il ne peut dire de fausseté. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXII, a. 6, ad 2um. Quand le prophète n'a pas reçu de Dieu une révélation expresse et lorsque, instruit seulement par l'instinct prophétique, il ne sait pas s'il a connu quelque chose avec la certitude prophétique ou par son esprit propre, même alors il ne peut en résulter une erreur, car, selon saint Grégoire, les prophètes, corrigés par l'Esprit qui leur apprend la vérité, se reprennent eux-mêmes et écartent la fausseté. *Ibid.*, q. CLXXI, a. 5. D'autre part, les hagiographes qui portent seulement un jugement sur les vérités qu'ils connaissent au préalable, portent ce jugement avec une certitude divine, et tout ce qu'ils affirment en vertu de la lumière divine qui a éclairé leur intelligence a son infaillibilité dans la vérité divine. Dieu est la cause du jugement ainsi porté, et le jugement est certainement vrai. L'inspiration des hagiographes est donc incompatible avec l'erreur. La lumière divine qui leur est donnée pour connaître ce qu'ils doivent écrire, leur fait porter un jugement vrai, qui participe à la vérité divine et à sa certitude et qui ne peut être ni faux ni erroné, car Dieu ne peut ni se tromper ni tromper.

Au XIVe siècle, Raymond de Sebonde notait que l'Écriture ne procédait ni par preuves ni par argumentations, mais par simples affirmations. Or, néanmoins, de tout ce qu'elle dit simplement elle affirme la vérité. Ce mode de procéder, provient de ce que Dieu lui-même parle dans la Bible, et son autorité est telle qu'on doit croire ce qu'il dit d'un simple mot, sans autre preuve, sans autre témoignage ou attestation. Sa seule autorité est toute la preuve, tout le témoignage et toute la certitude de ce qu'il dit. Moins la Bible prouve et plus elle montre qu'elle dit vrai, parce qu'elle est de Dieu et que Dieu parle en elle. *Theologia naturalis*, tit. CCXI. De ce que la Bible est le livre de Dieu, il suit que les hommes doivent croire très fermement, de tout cœur et sans le moindre doute. le livre tout entier et tout ce qu'il contient. Toute la raison de le croire, c'est que c'est le livre de Dieu. Il s'ensuit encore qu'il ne peut y avoir rien de faux, d'inutile, de superflu en ce livre. *Ibid.*, tit. CCXIV.

Paul de Burgos ayant établi que le véritable sens littéral de l'Écriture est celui qui a été entendu par Dieu, son auteur, en conclut qu'on ne peut tenir comme sens littéral de l'Écriture un sens qui répugnerait à la droite raison, car un tel sens n'a pas été entendu par Dieu, la vérité première, de laquelle toute vérité dérive. Il en est de même du sens spirituel, qui répugnerait à la droite raison car on ne saurait l'attribuer à Dieu. Prétendre en outre, que le sens littéral, qui a été entendu par Dieu, auteur de l'Écriture, est déficient en quelque passage qui contiendrait une fausseté, serait infirmer toute l'autorité de la sainte Écriture. *Additio super proleg. Ium et IIum Lyrani.*

Richard Fitz-Ralph, archevêque d'Armagh, range les livres canoniques parmi les autorités, dont le sens n'est pas douteux pour l'Église, mais qu'elle croit fermement être vrai dans toutes ses assertions quoique quelques-unes soient pour nous d'une plus grande autorité que d'autres qui sont moins attestées pour nous et dont nous savons seulement que le Saint-Esprit en est l'auteur. Ainsi en est-il de certaines choses morales et des choses historiques des deux Testaments. Toutefois toute l'Écriture originale, quant à l'infaillibilité et à la vérité des assertions faites en elle par le Saint-Esprit, est tenue comme de foi, de cette foi par laquelle on croit que le Saint-Esprit a parlé par les prophètes, les apôtres et les disciples du Christ, qui étaient aussi de vrais prophètes. Par la même foi et en raison de la divinité du Saint-Esprit, il faut tenir qu'il n'y a aucune contradiction ni aucune fausse assertion dans l'Écriture originale, car la véritable foi affirme qu'aucune contradiction ni aucune assertion fausse n'a été inspirée aux hommes de Dieu par le Saint-Esprit. L'archevêque d'Armagh établit des règles pour résoudre les apparentes contradictions des Écritures, et il conclut : *De falsitate igitur aut repugnantia in nostra primaria Scriptura, ut puto, non dubitas.* Il explique aussi les apparentes contradictions des versions de la Bible, approuvées par l'Église, parce qu'elles rendent le véritable sens de l'original. *Summa contra Armenos*, l. XIX, dans F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868, p. 294-300.

Selon Pierre d'Ailly, chacun doit croire fermement, de nécessité de salut, à l'autorité de l'Écriture canonique. Cette thèse doit être posée plutôt que prouvée, surtout chez les catholiques qui sont astreints à la foi. *Epistola ad novos Hebræos*, dans L. Salembier, *Une page inédite de l'histoire de la Vulgate*, 1890, p. 29. *Soli divinæ auctoritati, quæ nec fallit nec fallitur, de necessitate salutis est firmiter credendum est*, p. 34. De ce que Dieu seul est à la fois l'*editor* et l'*assertor* de l'Écriture, tandis que les prophètes et les évangélistes n'en sont que les éditeurs ou compositeurs. Pierre d'Ailly excuse ces derniers de beaucoup de mensonges et de faussetés, qui sont rapportés dans leurs livres. Ils ne sont que des *conscriptores*. Or, *conscriptores sacrarum Scripturarum nihil omnino asserunt nisi vera.* En effet, le mensonge du serpent, *Nequaquam moriemini*, Gen., III, 4, n'est pas affirmé par Moïse, qui affirme seulement que le serpent l'a dit à Ève, ce qui est vrai. Donc ni Moïse ni aucun éditeur des Écritures ne pourrait être accusé de mensonge et de fausseté ni d'erreur que dans ce qu'il affirme, et non pas dans ce qu'il rapporte avoir été dit par d'autres. Que ces paroles soient vraies ou fausses, il n'affirme qu'une chose : qu'elles ont été dites, et il est vrai qu'elles ont été dites comme il les rapporte. *Ibid.*, p. 20-21. Supposons que les paroles qu'un prophète rapporte soient fausses, il ne pourrait être accusé de mensonge, puisqu'il ressort des circonstances de son récit qu'il affirme seulement qu'elles ont été dites par Dieu, l'*assertor* des Écritures. Mais un fidèle doit s'efforcer de savoir comment chacune des paroles dites par un prophète comme notaire de Dieu contient la vérité. *Ibid.*, p. 21-22. Pourquoi? Parce que *ex eo dicitur vera propheta, quia, tanquam suo principio, nititur primæ veritati quæ Deus est, et est a Spiritu Sancto qui est Spiritus veritatis. De falsis prophetis*, tr. II. Pierre d'Ailly, qui a si nettement résolu la question des *dicta aliorum*, a aussi éliminé les fautes de copistes des manuscrits de la Bible : *Attamen Spiritus Sanctus, quo inspirante locuti sunt sancti Dei homines, dicitur principalis.* Dans L. Salembier, *op. cit.*, p. 68.

Alphonse Tostat reconnaît qu'au point de vue de la vérité et de la certitude il n'y a pas de différence d'autorité entre les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, on ne peut et on ne doit douter de la vérité d'aucun d'eux, dès lors qu'il est admis au canon des livres dictés par le Saint-Esprit. *In lib. Regum*, præf., q. VII; *In præfatione Hieronymi in l. Reg. enarratio*, q. XVI. On ne peut donc rien enlever ni diminuer de l'Écriture, qui est manifestement écrite sous l'inspiration du Saint-Esprit, qui est l'infaillible vérité. Celui qui enlève quelque chose de l'Écriture, l'enlève parce qu'il ne le croit pas vrai. Celui qui agit ainsi n'est pas seulement un infidèle, il présume encore mal de Dieu, car l'Écriture est la mesure de notre esprit. *In Deut.*, c. IV, q. II. Tous les livres de l'Écriture, qui sont au canon, sont d'une telle autorité qu'il n'est pas permis de nier ou seulement de mettre en doute rien de ce qui y est écrit. Il en est ainsi de chacun d'eux, et on ne peut pas

plus nier ou mettre en doute rien de ce qui est dans les livres de Josué et des Juges que ce qu'on lit dans les Évangiles de Matthieu et de Jean. Tostat regarderait comme hérétique celui qui le ferait pour les uns comme pour les autres. *In lib. Par.*, præf. L'Église n'a jamais douté et ne doute pas encore que les livres inspirés du canon juif n'errent pas et ne peuvent pas errer; elle croit très certainement, au contraire, que rien de faux n'y est contenu et que leurs auteurs, dirigés par le Saint-Esprit, n'ont pu mentir en quelque chose. Il est nécessaire de croire quelque chose qu'ils disent, et il ne faut demander aucune preuve de leurs dires. Il faut même croire qu'il est impossible qu'il y ait en eux des mensonges. L'Église en est certaine, parce qu'elle est certaine qu'ils ont été écrits par l'inspiration du Saint-Esprit. Il était impossible que les écrivains inspirés puissent errer, car dans ce cas Dieu qui parlait par eux aurait erré. Le Saint-Esprit leur a donné un concours spécial pour qu'ils ne puissent pas errer en quelque chose. *In Ev. Matthæi*, præf., q. II. Cf. *In Matth.*, c. XXII, q. CCCXXXV. L'Écriture l'emporte à l'infini en excellence sur les livres purement humains. La certitude des sciences humaines, provient de la lumière de l'intelligence qui est petite et qui peut faire défaut. Les écrivains sacrés sont éclairés par la lumière incréée, et comme cette lumière ne peut faire défaut, ils ne peuvent, quand ils sont dirigés par elle, errer ni mentir. La certitude de l'Écriture est donc surexcellente, car il ne peut y avoir d'erreur dans son contenu puisqu'elle est la parole de l'Esprit-Saint. *In Ev. Matthæi*, præf., q. V. Bien que les évangélistes n'aient pas vu tout les faits qu'ils racontent, ils en étaient certains toutefois, parce que le Saint-Esprit les avait poussés à écrire et les dirigeait tandis qu'ils écrivaient et il ne peut errer. Les évangélistes étaient donc certains qu'ils n'erraient pas, puisqu'ils savaient qu'ils étaient dirigés par le Saint-Esprit. *Ibid.*, q. XVIII. Cf. *In III^um prol. Hieronymi in Matth. Ev. enarratio*, q. I, II. Les quatre Évangiles ont donc aussi une égale autorité, puisque leurs auteurs étaient également dirigés par le Saint-Esprit pour qu'aucun d'eux n'errât. *Ibid.*, q. XXIV.

Pour Denys le Chartreux aussi, l'Écriture excelle en certitude et en autorité, parce qu'il ne peut y avoir en elle ni fausseté ni ambiguïté, puisqu'elle s'appuie sur la lumière incréée. *In IV Sent.*, prol. Tandis qu'on trouve beaucoup d'erreurs dans la science philosophique, le plus grand accord et une inviolable vérité se rencontrent dans l'Écriture sainte. *In Luc.*, prol. Celle-ci, en effet, s'appuie sur la vérité incréée, et elle est révélée par la lumière de la grâce, tandis que la philosophie est censée s'appuyer sur la raison humaine ou la lumière naturelle. *In Joa.*, a. 2, L'Écriture, pour la même raison est plus certaine que les autres sciences. *In IV Sent.*, l. I, prol.

A l'époque de la Renaissance, Pic de la Mirandole prouvait la certitude de l'Écriture et de la théologie par l'origine divine de la première, *De examine vanitatis doctrinæ gentium et veritatis christianæ disciplinæ*, l. IV, c. XIV, dans Töllner, *op. cit.*, p. 41. Tous ceux qui ont lu les saintes Lettres rendent témoignage de leur vérité. *Nulla de ipsarum certitudine suscepta unquam disceptatio, quoniam Dei et erant et habebant oracula, ad quæ vel tenus cortice noscenda primi philosophorum cucurrerunt.* Établies, certaines, très prouvées sont les choses qui s'appuient sur l'autorité divine qui ne peut se tromper, ni tromper. *Quot enim in sacris litteris propositiones, tot in lumine illo divino fidei principia verissima : quibus vere intellectis nulla pariatur rixa, nulla prorsus amarulenta disceptatio. Ibid.*, l. V, concl.

Érasme, qui admettait l'inspiration de toute l'Écriture, sur l'autorité de saint Pierre et de saint Paul, *Novum Testamentum*, dans *Opera*, Leyde, 1705, t. VI, p. 959, 1061-1062; *Paraphrasis in Epist. II^am ad Tim.*; *In II^am Epist. Petri*, t. VII, p. 1064, 1104, et en particulier celle des Évangiles, *In Ev. Luc, paraph.*, p. 281, distinguait *inter vitium sermonis et vitium sententiæ*. Reconnaître des défauts de langage dans les écrits de Paul, ce n'est pas en dire plus de mal que si l'on disait qu'il portait une tunique trouée. *Novum Testamentum, De duabus postremis editionibus*, t. VI, au début, sans pagination. Érasme reconnaissait aussi la différence de style des écrivains sacrés, l'Esprit-Saint n'ayant pas exclu, mais aidé, le travail des écrivains sacrés. *Antibarbarorum*, l. I, t. X, p. 1741, 1742. Il admettait l'inviolable autorité des Écritures. Isaïe n'a pas commis d'erreur, Matthieu ne s'est pas trompé. Mais cette absence d'erreur n'a existé que dans les textes originaux; il y a des fautes de copie dans les textes actuels; le Saint-Esprit n'a pas aidé les copistes et les bibliographes comme il a aidé les prophètes et les évangélistes. *Novum Testamentum. Apologia*, t. VI, au début. Les Écritures ne trompent pas, mais il y a danger de se tromper en les interprétant. *Ad censuras facultatis theologiæ parisiensis*, t. IX, p. 926. Cependant Érasme a prétendu que les évangélistes, en citant l'Ancien Testament, avaient commis des erreurs de mémoire, comme des impies l'avaient pensé, au témoignage de saint Jérôme sur Matthieu, II, 6, *Novum Testamentum*, note sur Matth., II, 6, t. VI, p. 12-14, et comme Augustin le concédait au sujet de Matthieu, XXVII, 9. *Cæterum*, concluait-il ici, *etiamsi fuisset in nomine dumtaxat memoriæ lapsus, non opinor quemquam adeo morosum esse oportêre, ut ob eam causam totius Scripturæ sacræ labesceret auctoritas*, t. VI, p. 140. Cf. sur Marc., I, 4, p. 151. Il se trouva des esprits moroses pour penser le contraire, et le sentiment d'Érasme, qui était nouveau parmi les chrétiens, provoqua alors une longue et vive controverse, inaugurée par les sages observations de Jean Eck et de Martin Dorpius et envenimée par les critique de Lee, ambassadeur d'Espagne en Angleterre, et par plusieurs théologiens espagnols, et d'autres encore. Sur les détails de cette controverse, voir E. Mangenot, *Les erreurs de mémoire des évangélistes d'après Erasme*, dans la *Science catholique*, 1893, t. VII, p. 193-220. Les théologiens postérieurs, et ceux du plus grand nom, furent unanimes à traiter le sentiment d'Érasme d'erreur et d'impiété.

Albert Pighi déclarait que l'autorité de l'Écriture dépendait nécessairement de l'autorité de l'Église, qui avait donné l'autorité canonique à des Écritures, et aux principales, comme les Évangiles, qui ne les avaient pas par elles-mêmes ou par leurs auteurs. Les évangélistes Matthieu et Jean auraient pu commettre des erreurs de mémoire et mentir. En dehors de l'Église, qui peut nous rendre certains que tout ce que Marc et Luc, qui n'avaient pas été témoins oculaires et qui avaient cru aux écrits d'autrui, ont dit du Christ est véritable et certain? *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, l. I, c. II, dans Töllner, *op. cit.*, p. 52, note. Cf. S. Berger. *La Bible au XVI^e siècle*, Paris, 1879, p. 138-139.

Alphonse de Castro, pensait qu'un païen même, qu'un homme médiocrement pieux, qui ne savait de Dieu que ce que la raison naturelle lui apprenait, pouvait savoir que Dieu est tellement véridique qu'il ne peut mentir. Si donc Dieu ne peut mentir, l'Écriture, qui est son œuvre ne peut être fausse. Tout ce que Dieu a voulu nous apprendre par la bouche des hommes, est aussi vrai que s'il l'avait dit par sa propre bouche. Il faut donc croire aux Écritures comme à Dieu lui-même. Les témoignages des Écritures sont donc des premiers principes dans la science théologique et comme des armes pour combattre les hérétiques. Que l'Écriture soit véridique, c'est un axiome pour quiconque se donne comme chrétien. *Adversus hæreses*, l. I, c. II. De fait l'Église constate et affirme

l'origine et l'autorité divines de l'Écriture; elle ne la constitue pas.

Stapleton explique comment l'Église a approuvé l'Écriture canonique. Elle n'a pas fait qu'une œuvre humaine devînt divine par son approbation. Pour qu'une Écriture soit sacrée et divine, il faut qu'elle ait Dieu pour auteur. L'Église n'a pas jugé non plus que l'Écriture, ayant Dieu pour auteur, était vraie et digne de foi, comme la République romaine a déclaré que l'histoire de Tite-Live était vraie, comme un professeur de théologie juge qu'un livre de théologie peut être édité. L'Écriture, en effet, contient de soi, la vérité divine, elle est ainsi indubitablement vraie et elle ne devient pas vraie par l'approbation de l'Église. Cette approbation a consisté seulement à déclarer que l'Écriture est vraiment sacrée et divine, et par conséquent infailliblement vraie. *Principiorum fidei*, etc., l. V, q. II, a. 1.

Ambroise Catharin enseignait que l'Écriture a pour auteur le Saint-Esprit, qui l'a inspirée aux prophètes, afin qu'il ne pût y avoir en elle quelque chose, qui fût ou faux ou répréhensible en quelque raison que ce soit. *In Epist. II*am *ad Tim.*

Pour le cardinal Cajétan, les Écritures étaient sacrés, c'est-à-dire pures de toute erreur et de tout mélange de pensées humaines. *In Epist. ad Rom.*, c. I.

Jean Ferus, avant de commencer l'interprétation de l'Évangile de saint Matthieu, avertit son lecteur de recevoir ce livre comme la parole de Dieu, et non comme une parole humaine. *Aliud est verbum Dei, aliud hominum verbum, hominum mendax, fallere potest, non autem verbum Dei. Verbum enim Domini manet in æternum. Non igitur accipies ut verbum Matthæi; Spiritu enim Sancto locuti sunt sancti Dei. In sacrosanctum J. C. Ev. secundum Matthæum comment.*, 1559 præf.

Le sentiment d'Érasme, d'après lequel les évangélistes n'auraient pas seulement commis des erreurs de mémoire, mais auraient encore cité l'Ancien Testament dans un autre sens que l'original, Maldonat le juge impie ou à peine exempt d'impiété. La raison en est que les évangélistes, par la bouche desquels parlait le Saint-Esprit, n'ont rien eu d'humain, *In quatuor Evangelia*, sur Matth., II, 6. Revenant sur ce sujet à propos de Matth., XXVII, 9, il dit : *Evangelistas memoria aliquando lapsos esse, etsi scio dixisse aliquos et doctos et catholicos auctores, existimasseque nihil propterea de Scripturæ auctoritate minui, haud equidem intelligo quomodo id, et Spiritu Sancto dictante et salva Scripturæ fide quæ summa et firmissima esse debet, fieri potuerit; et dicere propterea Jeremiam pro Zacharia citari potuisse, quod idem per omnes prophetas Spiritus locutus sit, violenta mihi videtur interpretatio.* Si, au point de vue de l'autorité, et de la foi qu'il faut accorder aux auteurs inspirés Maldonat n'établit entre eux aucune différence, puisque le même Esprit a parlé par eux tous, il constate des différences au point de vue du style, du coloris de la diction, et sous ce rapport il fait ressortir les mérites d'Isaïe parmi les prophètes et de saint Jean parmi les évangélistes, mais il accorde à tous un droit pareil à être crus. *In Joa.*, I.

Au sentiment de Salmeron, saint Paul appelle les Écritures « saintes », non pas seulement parce qu'elles sont pures de toute erreur et qu'elles sanctifient leurs lecteurs, mais aussi parce qu'elles sont fermes et ont une force perpétuelle. L'apôtre les appelle aussi « paroles de Dieu »; les paroles de Dieu sont pures et sincères, elles ne sont pas mélangées d'erreur ni de mensonge ni de tromperie, comme ont coutume d'être les paroles des hommes. Les écrivains sacrés lorsqu'ils écrivaient, étaient conduits par le Saint-Esprit de telle façon qu'ils ne disaient jamais de mensonge, n'étant pas livrés à eux-mêmes. C'est un caractère qui leur est propre à eux seuls, car les docteurs, quoiqu'ils aient par instants le Saint-Esprit, en d'autres instants sont laissés à eux-mêmes. Il n'y a donc que les seuls écrivains sacrés en qui le Saint-Esprit ait toujours parlé, eux dont nous recevons les paroles comme paroles du Saint-Esprit. Que si donc l'Écriture est du Saint-Esprit, elle ne contient aucun mensonge, aucune fausseté, aucune véritable contradiction, aucune répugnance. *Comment. in evangelicam historiam*, l. I, proleg. I, p. 1-4.

De ce que l'Écriture a été inspirée par le Saint-Esprit, Aréas Montanus conclut qu'elle contient les paroles de Dieu très chastes et très approuvées, non seulement parce qu'elles sont en elles-mêmes pures et exemptes de tout mélange de mensonge et de vanité, mais aussi par l'effet qu'elles produisent, en rendant purs les hommes qui y font attention. *Elucidatio in omnes psalmos*, Ps. XI, XVII, XVIII, XXXII.

Melchior Cano apprécie l'opinion de ceux qui constatent des erreurs de mémoire chez les évangélistes, des superfluités et des erreurs dans les Actes des apôtres. S'il était constant que quelques choses ont été écrites ou rapportées dans les Écritures à la façon humaine, rien ne s'opposerait à ce qu'on y rencontrât quelque mensonge. Mais si nous reconnaissons en elles quelque erreur, qui croira que le Saint-Esprit est leur auteur? D'ailleurs, si l'opinion combattue était vraie, par là l'autorité des Écritures serait en grande partie ébranlée. En effet, si dans n'importe quel livre sacré on trouve une fausseté quelconque, la certitude du livre entier périt. Par ce seul argument saint Augustin a assez montré que les écrits des prophètes et des apôtres n'ont absolument aucune fausseté soit de mensonge, soit d'oubli. Dans les choses légères qui n'importent pas au salut, les écrivains sacrés sont trompés et trompeurs, dit-on. Alors, nous pouvons douter des choses les plus grandes et les plus graves. Si l'Église, assistée par le Saint-Esprit, ajoute-t-on, n'a pas reçu de cette assistance la grâce de ne pas se tromper dans de petites choses, mais seulement dans les grandes, pourquoi n'en serait-il pas de même des apôtres et des évangélistes? Si nous répondons que le Saint-Esprit a tout suggéré aux apôtres et aux évangélistes, on réplique : Il n'a pas suggéré tout *simpliciter*, mais seulement tout ce que le Christ leur a dit et ces choses étaient très grandes. Si nous ajoutons : Le Saint-Esprit leur a enseigné toute vérité, on nous répond : Pas absolument toute vérité, mais seulement celles qui sont nécessaires au salut. Que répondraient nos adversaires, si on leur disait que beaucoup de miracles évangéliques sont inventés et que les évangélistes, à l'exemple d'Hérodote, de Xénophon et de Platon, ont imaginé ces récits, soit pour illustrer le Christ, soit pour exciter les bons sentiments des fidèles à l'égard du Christ, que répondraient-ils? Ensuite, combien il sera facile à chacun de déclarer suivant son caprice que telles choses sont légères, telles autres graves. On ne pourra donc dans l'histoire sainte discerner ce qui est de Dieu, ce qui est de l'homme, ce que l'auteur a dit par révélation ou de son esprit propre. La foi des lecteurs et des auditeurs vacillerait donc si une particule quelconque des saintes chroniques avait été écrite sans l'Esprit de Dieu. Mais les évangélistes se seraient abstenus d'inventer n'importe quoi par crainte des Juifs. Si dans leurs discours, il y a erreur, elle est de Dieu, et non pas d'eux. L'Évangile plus que la loi de Moïse a été écrit sous le souffle de l'Esprit, de telle sorte qu'en lui il n'y a pas un mot, pas un accent, qui ne soit de lui. L'opinion des adversaires est donc erronée, elle diminue la force de l'Écriture. Tout ce que l'Écriture contient, que ce soit de grandes ou de petites choses, a été écrit sous le souffle du Saint-Esprit. *De locis theologicis*, l. I, c. XVI, XVII.

Quant aux erreurs, qu'on attribue aux évangélistes, Cano les repousse, en interprétant les passages objectés. Les erreurs du discours de saint Étienne, Act., VII, il les attribue au diacre auteur du discours, et non pas à saint Luc qui, en fidèle historien, n'a pas changé un iota et a reproduit le discours tel qu'Étienne l'avait prononçé. Le diacre, quoique rempli du Saint-Esprit n'a pas parlé comme les prophètes, les apôtres et les évangélistes, il n'avait pas leur privilège de ne pas se tromper. Les écrivains sacrés ont le droit de rapporter les erreurs des autres. *Ibid.*, c. XVIII.

Bellarmin enseignait qu'un livre canonique est infailliblement vrai. Chemnitz a eu tort de prétendre que certains livres canoniques ne sont pas infailliblement vrais, parce qu'ils sont une règle proportionnée à notre infirmité comme tous les autres livres humains. Comment sont-ils une règle s'ils ne sont pas infailliblement vrais! Du temps de saint Augustin, les livres proto-canoniques qui étaient reçus par tous pouvaient avoir une plus grande autorité que les deutéro-canoniques qui n'étaient pas reçus par tous. Mais maintenant, après la définition des conciles généraux, nous sommes également certains de l'autorité de tous les livres canoniques et nous ne devons pas préférer l'un à l'autre. L'Église n'a fait qu'attester leur autorité; elle n'a pu la leur conférer. Tous ont donc la même autorité, Calvin objectait que l'auteur du IIe livre des Macchabées, qui demande pardon de ses erreurs, ne peut être regardé comme l'auteur d'un livre canonique Les auteurs sacrés n'écrivaient pas de leur propre génie et par leur travail, mais par la révélation du Saint-Esprit, comme il résulte de l'exemple de Jérémie, dictant ses oracles à Baruch. Bellarmin répond que Dieu est l'auteur de toutes les Écritures, mais qu'il ne l'a pas été de la même manière pour chacune. Aux prophètes il a révélé l'avenir et il les a simplement assistés pour qu'ils ne mêlassent pas d'erreur à ses oracles, en les écrivant; aussi les prophètes n'avaient-ils d'autre travail à accomplir qu'à écrire ou à dicter. Mais Dieu n'a pas révélé aux autres écrivains, surtout aux historiens, tout ce qu'ils avaient à écrire, il les a excités à écrire ce qu'ils avaient vu et entendu, ce dont ils se souvenaient, et en même temps il les a sistait pour qu'ils n'écrivissent rien de faux. Cette assistance n'empêchait pas qu'ils n'eussent à travailler en pensant et en cherchant ce qu'ils allaient écrire et comment ils l'écriraient. Ainsi a fait saint Luc. L'auteur du IIe livre des Macchabées ne demandait pas pardon des erreurs qu'il aurait commises comme s'il ne savait rien, il s'excusait de son style peu poli, comme saint Paul avouait son inhabileté dans l'art d'écrire. *De verbo Dei*, l. I, c. X, XV.

Les théologiens et les exégètes qui, au XVIe, au XVIIe et au XVIIIe siècle, demeurèrent fidèles à l'ancienne opinion de la révélation immédiate du Saint-Esprit, enseignèrent, on le comprend, plus encore que les partisans de la nouvelle opinion, l'exemption complète d'erreur dans les Livres saints.

Pour Martin Becan, le vrai sens de l'Écriture est celui qui a été entendu par le Saint-Esprit. Mais les écrivains sacrés n'ont pas toujours connu, et par conséquent, n'ont pas entendu tout ce que le Saint-Esprit signifiait par leurs paroles. Par suite, si quelque sens n'a pas été compris par l'écrivain sacré, mais a été entendu par le Saint-Esprit, un autre hagiographe peut le connaître et le citer. D'où Becan conclut qu'un auteur canonique ne cite jamais un de ses prédécesseurs en un sens accommodatice, mais en un sens voulu par le Saint-Esprit. Le sens littéral de l'Écriture est donc infailliblement vrai et il ne peut exprimer rien de faux, parce qu'il a été voulu par le Saint-Esprit, qui ne peut rien dire de faux, puisqu'il est la vérité première, et, dès lors, il est infiniment sage et vérace. Quand l'écrivain sacré reproduit les paroles d'autrui, il n'est pas nécessaire qu'elles soient vraies, car il affirme seulement qu'elles ont été prononcées, ce qui est infailliblement certain. *Summa theologica scholastica*, procem., q. VII, a., 4, 5.

Dans, *l'Index controversiarum fidei*, qui suit ses Commentaires, Tirin conclut de la révélation faite par Dieu aux prophètes que les choses qui viennent de Dieu, la vérité première et infaillible, sont unes et uniformes, exemptes d'erreur et de vice. L'accord des paroles prophétiques résulte de ce qu'elles ont été inspirées par le même auteur.

Les docteurs de Salamanque prouvent qu'il y aurait contradiction à admettre que Dieu pût enseigner le faux immédiatement et par lui-même, et ils en déduisent que Dieu ne peut pas le faire non plus médiatement et par ses ministres. Ceux-ci ne disent, à ce titre, que ce que Dieu leur a immédiatement révélé. Dans ce cas, il est impossible que leurs paroles soient fausses à moins que Dieu ne leur ait immédiatement révélé quelque chose de faux. D'ailleurs, s'il ne répugnait pas que Dieu pût dire le faux par ses ministres, toute la certitude de notre foi périclitérait. *Cursus theologicus, De fide*, disp. II, dub. I, § 4, n. 35, édit. Palmé, t. XI, p. 13-14. Un écrivain sacré n'a donc pas écrit la parole de Dieu sans n'avoir pas la possibilité d'erreur, car autrement l'infaillible autorité de l'Écriture chancellerait. De soi, un écrivain sacré n'a pas l'impuissance de ne pas écrire de fausseté; mais si on suppose d'autres conditions, des secours efficaces qui le poussent à écrire la vérité, il écrira infailliblement la vérité. L'Écriture est donc infaillible, sans qu'il soit nécessaire d'enlever à l'écrivain sacré la puissance d'errer. Il suffit pour rendre l'Écriture infaillible qu'elle provienne d'un écrivain qu'une prémotion efficace porte à écrire qu'il ait d'ailleurs, de soi, ou qu'il n'ait pas le pouvoir d'errer. Qu'on ne dise pas qu'il faut accorder à l'écrivain sacré autant qu'à l'écrivain profane, qui ne se trompe pas souvent, il faut lui accorder non pas seulement de n'avoir jamais erré, mais encore de n'avoir pas pu errer. La principale différence entre un écrivain sacré et un écrivain profane n'est pas celle qu'on dit, mais elle consiste en ce que l'un écrit les paroles de Dieu et l'autre ses propres concepts. Si même l'écrivain profane n'avait pas la liberté d'errer, il ne serait pas pour cela un écrivain sacré, parce qu'il n'aurait pas eu les secours pour écrire infailliblement sans défaut, secours qui ont été accordés à l'écrivain sacré. Qu'on ne dise pas non plus que l'infaillibilité de l'Écriture exige que l'écrivain sacré n'ait pas le pouvoir d'écrire le faux et de mentir. S'il est de la nature de l'Écriture non seulement de dire la vérité, mais même de ne pouvoir rien dire de faux, cela provient de ce que Dieu, qui ne peut rien dire de faux est son auteur principal. Or, il suffit que cet auteur donne à son intermédiaire humain le secours efficace, en vertu duquel il est tellement porté à dire le vrai, qu'il n'y mêle rien de faux. Dans cette hypothèse, l'Écriture est divine, et dès là qu'elle est divine, elle sera tellement vraie qu'il répugnera que la fausseté s'y mêle. Il est chimérique d'imaginer pour l'Écriture la liberté d'errer qui reste à l'écrivain sacré. Peu importe qu'en écrivant celui-ci garde le pouvoir prochain d'errer, puisque Dieu, par le moyen de secours efficaces fait qu'un organe faillible parle et écrive infailliblement et dise la vérité infaillible, comme le salut d'un prédestiné est infaillible, quoique ce prédestiné ait le pouvoir prochain de pécher et d'être condamné. *Ibid.*, disp. IV, dub. I, § 3, n. 18, 19, p. 258-259.

Louis Abelly, traitant des livres canoniques, fait remarquer qu'il n'y a rien dans l'Écriture qu'on ne doive tenir de foi divine, de telle sorte qu'on ne trouve en eux aucune erreur, même légère, ni aucun lapsus

de mémoire, comme Érasme l'a prétendu. *Medulla theologica*, t. I, c. II, sect. I.

Le jésuite Pierre Wittfel se demande si les livres divins sont écrits en quelque endroit d'après l'esprit humain, et il répond qu'ils sont partout écrits par l'Esprit Saint. *Theologia catholica*, l. I, *De fide*, disp. III, inst. I, q. III

Tobie Lohner range l'infaillibilité parmi les propriétés de l'Écriture, et son principal argument est l'infinie véracité de Dieu, son auteur. *Institutiones quintuplicis theologiæ*, t. I, l. I, tit. V.

Philippe Gamache distingue l'infaillibilité de l'Écriture de celle des conciles généraux. Ceux-ci n'ont qu'une assistance divine, qui les empêche d'errer dans leurs définitions de foi. Les écrivains sacrés ont un mode d'inspiration très spécial et extraordinaire en vertu duquel ils sont infaillibles sans exception en tout ce qu'ils écrivent, quel qu'en soit l'objet, jusqu'aux syllabes et aux minuties. C'est pourquoi les évangélistes ont été dits pleins d'yeux, parce que toutes et chacune des choses qui sont dans leurs livres sont très exactes et très soignées jusqu'aux plus minutieux accents et parce qu'ils étaient dirigés par le Saint-Esprit, qui voit tout et chaque chose très distinctement et très parfaitement. La motion efficace du Saint-Esprit a pour effet que l'écrivain sacré ne puisse errer ni se tromper en écrivant, mais tout ce qu'il écrit est nécessairement vrai, quoique lui-même ne le comprenne pas parfois et n'en saisisse pas le sens. L'écrivain ne paraît donc être qu'un pur instrument de Dieu, car s'il a le pouvoir physique d'écrire, il n'a pas celui d'écrire infailliblement, sans aucune erreur, surtout lorsqu'il s'agit des mystères surnaturels, des choses de la foi les plus obscures ou de l'avenir. Comme cause seconde, bien plus même avec la motion du Saint-Esprit, l'écrivain sacré ne peut, de soi, concourir avec infaillibilité. Il y faut quelque qualité existant vraiment dans la cause seconde, et telle qu'elle concourre activement à l'opération à produire et soit du même ordre que l'action, par exemple, un *habitus* de science par lequel l'écrivain concoure à écrire infailliblement. Or, cette science n'existe pas ordinairement; le plus souvent même, l'écrivain ignore ce qu'il écrit et n'en sait pas le sens, et par suite, il ne peut pas savoir que c'est vrai ou conforme à la raison. *Sum. theol.*, Iª, q. I, c. XII.

Basile Ponce, qui admettait aussi l'inspiration verbale, enseignait qu'à aucun titre un catholique ne pouvait admettre l'erreur dans un livre, dicté par le Saint-Esprit. Il n'admettait que des erreurs de copistes dans les manuscrits. *Quæst. expositio*, c. IV, dans *Cursus completus sacræ Scripturæ* de Migne, t. I, col. 1130.

Ménochius disait seulement que, par le fait que les Écritures sont la parole de Dieu, qui est la vérité souveraine et qui ne peut mentir, tout leur contenu est très vrai. *Comment. totius Scripturæ*, proleg, c. VI.

Selon Benoît Pereira, on ne peut douter de la vérité de la sainte Écriture, dont Dieu est l'auteur principal. Toutes ses paroles ont été dictées par Dieu. Par conséquent on ne peut soupçonner de la part des écrivains sacrés, aucune fausseté, provenant soit du désir de mentir, soit d'un oubli ou d'une absence de penser. L'Écriture étant divine en tout, ne respire que le divin et le céleste et elle est très pure de toute tache de fausseté ou de turpitude. *Comment. in Daniel.* præf. ad Antonium Caraffam.

Le P. Mendoza fait ressortir l'incorruptible vérité de l'histoire sainte du fait qu'elle ne se contredit jamais. Tandis qu'on ne constate aucun accord dans la science humaine, on ne voit aucun désaccord dans la doctrine sacrée. Le Dieu de paix et de vérité, qui est son auteur, n'a pas souffert qu'il y eût rien de dissonant dans son œuvre. Innombrables sont les mots qui diffèrent de son, le sens en est unique; c'est un *consensus*. L'Écriture est uniquement la parole de Dieu, un seul livre. Il faut avoir la même foi aux deux Testaments. L'histoire sainte est inexpugnable de vérité; bien qu'attaquée par toute sorte de machines, elle n'est pas renversée; elle est plus ferme que les cieux. *In IV Reg.*, annot. procem. II, sect. III.

Pour Barradius, il est plus facile au témoignage de saint Paul, de trouver une erreur dans la bouche d'un ange que dans l'Évangile ou dans les Écritures; autrement, ce serait trouver l'erreur dans la bouche même de Dieu, puisque la vérité de l'Écriture s'appuie sur la vérité première et souveraine de Dieu. *Comment. in concordiam et historiam evangelicam*, l. I, c. XVII.

Selon le P. Adam Contzen, jésuite, les quatre évangiles sont des parties de l'Écriture dictée par le Saint-Esprit, qui ne se trompe jamais. Il faut le croire de foi catholique. Il réfute l'opinion d'Érasme sur le lapsus de mémoire des apôtres. On ne peut jamais admettre, pas même pour un seul cas, qu'un écrivain sacré ait commis un lapsus de langue ou de mémoire. Ce serait reporter à Dieu la honte d'un mensonge. Si on mêle à la vérité divine les erreurs de la fragilité humaine, nous ne pouvons plus croire à l'authenticité de l'écrit, qui contiendrait de telles erreurs, à moins qu'il ne soit prouvé que ce qui était sincèrement divin au commencement a été altéré par les hommes. Les écrits apostoliques ne sont pas mensongers, parce que la vérité parle en eux. Les apôtres pouvaient mentir, mais quand ils parlaient sous l'action du Saint-Esprit, ils ne pouvaient ni tromper ni être trompés. Quant aux fautes des manuscrits, elles ne sont attribuables ni au Saint-Esprit ni aux apôtres, et on peut les corriger facilement d'après d'autres exemplaires. *Comment. in IV Evangelia.*, procem, q. III, c. II, q. II, c. XXVII, 9, 10, q. I.

Libère Fromond déclarait que, si on admettait que dans une épître de saint Paul un seul verset eût été écrit par l'esprit humain, qui peut se tromper, on ne pourrait plus prouver que l'épître entière n'a pas été écrite par le même esprit. *In Epist. ad Philem.*, præf.

Jean de Sylveira laisse de côté l'opinion impie d'Érasme et de ceux qui assuraient avec impiété que les écrivains sacrés avaient mêlé à l'Écriture beaucoup d'erreurs. Si on l'admettait, toute l'autorité et toute la foi dues à l'Écriture périraient car, si on reconnaît l'erreur en un point, tout sera réputé faux. La foi catholique tient pourtant que tout le contenu de l'Écriture est d'une vérité indubitable, puisqu'il a été immédiatement inspiré par le Saint-Esprit. *Opusculum I* resol. I, q. V. Sylveira a traité la question des *dicta aliorum*, relatés dans l'Écriture. Il tient que le vers du poète Épiménide, cité par saint Paul, Tit., I, 12, et l'action de grâces des premiers chrétiens, Act. IV, 28, n'ont pas, par eux-mêmes, d'autorité canonique, mais qu'ils en acquièrent par le fait de leur citation faite par un écrivain inspiré. Les extraits du livre de Jason de Cyrène, que l'auteur du IIe livre des Macchabées a faits sous l'inspiration du Saint-Esprit, sont vrais, sacrés, et canoniques, non pas en tant qu'ils sont de Jason, mais en tant qu'ils ont été transcrits par un écrivain inspiré. Et quoique le livre de Jason ait pu contenir des erreurs, les extraits de son ouvrage sont très vrais et très certains, aussi bien que la citation qu'a faite l'apôtre Jude du livre apocryphe d'Hénoch. La parole du serpent à Ève, Gen, III, 4, a été vraiment prononcée telle qu'elle est rapportée, *Ibid.*, q. VII.

Ayant prouvé l'inspiration divine de l'Écriture, Suarez en conclut qu'il est de foi que l'Écriture est la règle infaillible de la foi. Si elle est, en effet, la

parole de Dieu écrite, il est nécessaire qu'elle soit la règle de la vérité, car il n'y a pas de règle plus certaine que l'autorité de Dieu, contenue dans sa parole. Il n'y a donc dans l'Écriture rien de mensonger, car Dieu qui ne peut mentir lui-même, ne le peut non plus par un autre; autrement toute l'autorité de l'Écriture périrait. Aussi l'Écriture a-t-elle la même autorité dans les plus petites choses que dans les plus grandes. *De fide*, disp. V, sect. III, n. 14, Ed. Vivès, t. XII, p. 147

Pour André Duval, l'Écriture n'aurait pas la vérité infaillible dans toutes et chacune de ses parties jusqu'au moindre accent, si Dieu, qui ne peut mentir même de puissance extraordinaire, n'était pas son auteur. Tout autre qu'un écrivain inspiré, même un ange, peut se tromper et tromper. L'Écriture est sainte, parce qu'elle n'admet en elle ni erreur ni mensonge, pas même dans les plus petites choses; si on en admettait un seul, toute sa certitude périrait. *De Scriptura*, q. I, a. 1.

Mariana s'est demandé si les Livres saints contenaient quelque chose qui ait été écrit par l'esprit humain et qui par conséquent ait pu être erroné. Il n'est pas permis de douter, répond-il, de la vérité des livres dont Dieu est l'auteur, lui qui ne peut mentir. Assurément, les Livres saints rapportent les mensonges des autres, mais ils ne les approuvent pas. On peut discuter seulement au sujet des lois reproduites et des citations faites. Beaucoup de lois promulguées par Moïse et les apôtres ne sont pas sorties de la bouche même de Dieu, mais ont été portées par leurs auteurs en vertu des pouvoirs qu'ils avaient reçus de Dieu. Rien n'empêche de reconnaître comme paroles du Saint-Esprit les paroles de ces hommes inspirés. Si, d'ailleurs, on admet que quelques choses ont été écrites par l'esprit humain, il sera nécessaire d'admettre qu'elles ont été sujettes à l'erreur, puisque tous les hommes et toutes les choses humaines sont trompeurs. Mais il n'est pas permis d'admettre l'erreur dans la confection des lois, car en cela même Moïse et les apôtres étaient dirigés par le Saint-Esprit. Les citations ne sont faites que pour le sens, et non pour les mots. L'esprit se refuse à admettre ce que d'aucuns prétendent, que les apôtres, par erreur de mémoire, ont parfois cité un auteur pour un autre. Que serait-ce, sinon calomnier les divines Écritures? Mariana ne veut pas imiter la liberté que saint Jérôme, Euthymius et Théophylacte ont prise de le dire, ni attribuer un mensonge à ceux que le Saint-Esprit inspirait. *Pro editione Vulgatæ*, c. VI, dans le *Cursus completus Scripturæ sacræ* de Migne, t. I, col. 755.

Frassen tirait la preuve de la vérité complète de l'Écriture de sa définition même. Dès là qu'elle est la parole écrite de Dieu, un homme de cœur ne peut douter que tout son contenu ne soit très vrai. D'ailleurs, la vérité de la parole de Dieu est affirmée très expressément Ps. XXXII, 4, Joa., XVII, 17 et toute obliquité en est exclue. Enfin puisque l'Écriture a été établie par Dieu, pour notre salut, et comme Dieu est immuable et très véridique, qu'il est la vérité même, il est nécessaire que, dans l'Écriture inspirée par lui, il n'y ait rien de dissonant, rien de faux, car la vérité seule peut procéder de la souveraine vérité. *Disquisitiones biblicæ*, Paris, 1662, l. III, c. III, § 1. Ailleurs, Frassen a déclaré qu'aucune erreur, aucune contradiction ne peuvent se trouver dans l'Écriture, dont tous les livres ont été inspirés par le Saint-Esprit, *Conciliatorium biblicum* dans le *Cursus completus Scripturæ sacræ* de Migne, t. II, col. 947,

Ellies Dupin enseigne l'infaillibilité de l'Écriture, par là même que celle-ci est la parole de Dieu qui ne peut se tromper ni tromper. *Prolégomènes sur la Bible*, l. I, c. II, § 1. Les livres des deux Testaments, en effet, ont été écrits par l'inspiration du Saint-Esprit qui a tellement conduit les pensées et la plume de ceux qui les ont écrits, qu'ils ne sont tombés dans aucune erreur touchant la religion, la foi, les bonnes mœurs et les faits historiques sur lesquels la religion est établie, de sorte que tout chrétien est obligé de croire ce qu'ils contiennent et qu'il n'est pas libre de nier ou de douter d'aucune des vérités de cette nature qui y sont établies. *Ibid.*, § 5.

Bernard Lamy prouvait l'autorité des Livres saints d'après leur contenu, qui, étant hors de tout doute, exige que ceux qui l'ont consigné par écrit aient été véridiques et aient été poussés à écrire par Dieu qui ne peut ni se tromper ni tromper. *Apparatus biblicus*, l. III, c. V.

Au début du XVIIIe siècle, Gaspard Juénin tenait pour fausse, l'opinion d'Érasme et de tous ceux qui niaient l'inspiration totale de la Bible. Son argument était que, si on pouvait douter que quelque partie de l'Écriture, si minime qu'elle soit, ait été écrite sous la dictée du Saint-Esprit, il n'y aura aucun chapitre de la Bible au sujet duquel pareil doute ne pût se produire. *Institutiones theologicæ*, proleg., dissert. IV, c. III.

Nicolas Serarius procède autrement. Il prouve l'inspiration divine de la sainte Écriture par la sincérité des écrivains sacrés. Comme ils étaient bons et saints, ils n'ont pu attribuer à Dieu ce qui n'était pas de lui, mais ils ont écrit simplement et sincèrement ce qu'ils avaient appris de Dieu. Eux, qui détestaient le mensonge, n'ont pas menti en disant : *Hæc dicit Dominus*, et ils n'ont pas non plus été induits en erreur, puisqu'ils disaient sérieusement ce qu'ils n'avaient pas constaté, *Prolegomena biblica*, c. IV, 9. II. D'ailleurs, les écrivains sacrés, tandis qu'ils écrivaient étaient assistés par Dieu, qui tenait, pour ainsi dire, leur main, pour qu'ils n'écrivissent pas une chose pour une autre, un petit mot pour un autre petit mot, une lettre pour une lettre. Et cette assistance était nécessaire pour tout, même pour les choses supérieures, afin d'écarter d'eux toute absence d'attention, toute négligence et toute erreur. Ainsi Dieu a voulu assurer la certitude des Écritures, *Ibid.*, q. XVII. Serarius réfute donc Érasme et quelques protestants, qui restreignaient l'inspiration. *Ibid.*, q. XX. Pour lui, la vérité de la Bible est telle que rien ne peut être plus vrai qu'elle et qu'elle est elle-même bien plus vraie que toutes les autres sciences. *Ibid.*, q. XXI. L'autorité de la Bible est donc très certaine; elle est exempte de toute fausseté, de toute erreur, de tout soupçon et de toute crainte d'erreur, et par suite elle est infaillible, Dieu, son auteur lui a très certainement donné la plus grande certitude. *Ibid.* c. VII.

Nicolas Lherminier conclut de ce que l'Écriture est la parole de Dieu, qu'on doit poser comme fondement que tout son contenu est très vrai et doit être tenu de foi certaine de sorte qu'on ne reconnaisse pas en elle le plus léger mensonge, la moindre contradiction, la moindre parole oiseuse ou superflue. Les œuvres de Dieu en effet, sont très parfaites. *Summa theologiæ*, 3e édit., Paris, 1719, proleg. t. I, p. 51.

Charles Duplessis d'Argentré entend l'inspiration en ce sens que Dieu assistait les écrivains sacrés de telle sorte qu'en écrivant ils ne furent sujets, à aucune erreur. Aussi, selon la doctrine commune de l'Église l'autorité de l'Écriture inspirée est souveraine. *Elementa theologiæ*, c. IV, a. 1.

Les tenants de la révélation immédiate et de l'inspiration verbale admettaient la vérité absolue de l'Écriture. Humbelot prouvait même l'inspiration par le fait que l'Écriture ne contenait aucune contradiction apparente, qui ne puisse s'expliquer, par le fait aussi qu'il n'y a en elle rien d'oiseux ni de superflu, ni rien de pernicieux. *Sacrorum Bibliorum notio*

generalis, seu compendium biblicum, l. I, c. I, q. III.

Le carme Chérubin de Saint-Joseph exposait dix indices de l'autorité des Livres saints, entre autres leur accord sans aucune contradiction. *Summa criticæ sacræ*, disp. V, a. 6, t. I, p. 463 sq. Au t. IV de cet ouvrage, il expose et discute très longuement les diverses opinions, qui ont été émises sur l'inspiration biblique. Il réfute celle d'Érasme, en citant les témoignages contraires des Pères et en montrant les très graves et absurdes conclusions qui résultent de cette opinion, puis celle qui admet des erreurs légères, en expliquant les passages où on remarque et en prouvant que saint Jérôme n'en était pas partisan. Dissert. II, a. 1, 4, 5. Pour son compte, il admet la révélation ou l'inspiration spéciale de l'Écriture entière, et par suite l'absence de toute erreur. Il n'admet pas toutefois l'inspiration de tous les mots, car, autrement, il faudrait attribuer au Saint-Esprit les solécismes, les barbarismes, les hyperboles, et les autres erreurs de ce genre, et encore les mots obscurs ou moins aptes à rendre la pensée, ce qui serait un blasphème. Il ne suffit pas de dire que le Saint-Esprit s'est accommodé au génie de ses instruments; il a déterminé et inspiré les mots qui convenaient à exprimer ses pensées. Disp. III, a. 1 sq.

Pour le P. Paul, capucin de Lyon, l'Écriture surpasse tout en autorité et elle est la règle infaillible de la foi, puisqu'elle est la parole de Dieu, sortie immédiatement de sa bouche. Il enseigne donc que la plus légère erreur ne peut s'y rencontrer et que l'inspiration spéciale s'est étendue à tout, même aux paroles et aux accents. *Totius theologiæ specimen*, t. I, *De verbo Dei*, c. II-IV.

Charles Witasse a la même doctrine, sauf qu'il laisse au lecteur le choix au sujet de l'inspiration verbale. *Tractatus de Deo ipsiusque proprietatibus*, q. I a. 5.

Le P. Henri de Bukentop, récollet, admettait qu'absolument parlant, un hagiographe, tout en écrivant sous l'inspiration du Saint-Esprit, aurait pu entendre un sens faux, ou impie ou étranger au sens que le Saint-Esprit voulait exprimer par les mêmes mots, et avoir l'intention de l'écrire. Le sens de l'Écriture n'est pas tant le sens de l'hagiographe que celui du Saint-Esprit. Il n'y a pas de disparité apparente entre la parole de Dieu écrite et cette parole, proférée seulement de bouche. Or, Caïphe a parlé dans un sens différent de ce que Dieu voulait lui faire dire. Joa. XI, 50, 51. Isaïe au sujet de la mort d'Ezéchias et Jonas sur la ruine de Ninive ont agi de même. Si Dieu l'avait voulu, la même chose aurait pu se produire dans l'Écriture. Saint Augustin dit même que cela s'est produit pour Matth., XXVII, 9. En fait, les théologiens s'accordent à reconnaître vraisemblable que les écrivains sacrés ont toujours conservé au moins un sens que le Saint-Esprit entendait, bien qu'ils ignorassent qu'ils écrivaient sous l'inspiration divine, comme l'auteur du IIe livre des Macchabées. Mais il est plus convenable que les écrivains sacrés aient exprimé ce sens en le sachant voulu par le Saint-Esprit. Il est croyable et très vraisemblable, quoique non absolument certain, que les plus pieux hagiographes, Moïse, David, Isaïe, saint Jean, connaissaient tous les sens littéraux que le Saint-Esprit avait l'intention d'exprimer. C'est le sentiment de saint Hilaire, de saint Augustin et de saint Thomas. Les raisons contraires ne prouvent rien. Toutefois, à dire vrai, il suffisait que le prophète comprit quelque chose de ce qu'il écrivait. Les sens, cachés à l'hagiographe, mais voulus par Dieu, ont dû être révélés à d'autres. *Tractatus de sensibus sacræ Scripturæ*, Louvain, 1704, c. XIV, p. 1-18, p. 99-103.

Les tenants de l'opinion nouvelle enseignaient tous que l'assistance du Saint-Esprit préservait les écrivains sacrés de toute erreur. Ainsi, Boucat, pour les livres historiques. *Theologia Patrum scholastico-dogmatica*, 1726, t. IX, *De Scriptura*, procem. Le P. Edmond Simonet admettait l'illumination et la direction des écrivains sacrés par le Saint-Esprit dans les moindres choses pour qu'ils ne pussent tomber dans l'erreur. *Institutiones theologiæ*, 1725, tr. *De regulis fidei*, disp. I, a. 9, 10, t. VI. Pierre Collet, qui reconnaissait non pas la révélation mais l'inspiration immédiate de chacun des mots, en concluait qu'on ne pouvait admettre dans l'Écriture la plus légère erreur ni aucun lapsus de mémoire; autrement, toute son autorité crolerait. *Institutiones theologicæ*, 1773, t. I, proleg. Pour le jésuite Ignace Schunck, il était nécessaire que l'écrivain sacré écrivit avec la certitude de la vérité divine et sans aucun danger d'erreur ou d'imprudence. Si le Saint-Esprit ne dictait pas tous les mots, il assistait cependant les hagiographes pour qu'ils n'écrivissent rien de faux ou de contraire aux bonnes mœurs, à condition que cette assistance fut la suite d'une impulsion interne. *Notio dogmatica sacræ Scripturæ*, 1772, quest. procem. sect. III. Pour Marchini, l'Écriture entière a été inspirée de telle sorte qu'elle ne contient aucune erreur, même minime, ni aucun lapsus de mémoire. *De divinitate et canonicitate sanctorum librorum*, part. I, a. 5.

Ainsi, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, tous les théologiens, à quelque école qu'ils appartinssent, qu'ils admissent une révélation immédiate ou seulement une direction et assistance du Saint-Esprit, ont conclu de l'action de cet Esprit sur les écrivains sacrés que le contenu de leurs livres était tout entier certain et vrai et qu'il participait à la certitude et à la vérité infaillible de son auteur principal. Le point de départ de leur affirmation variait. La plupart usaient du procédé théologique et déduisaient cette conséquence de la nature même de l'inspiration divine. Quelques-uns toutefois le concluaient de l'examen même des Livres saints, dont ils avaient constaté l'accord et la vérité intrinsèque. Le P. Chérubin de Saint-Joseph, en particulier, avait examiné et résolu toutes les contradictions apparentes des Livres saints.

Les théologiens du XIXe siècle n'ont pas eu une autre doctrine. Nous citerons seulement le cardinal Franzelin. Il n'établit pas une thèse spéciale sur la vérité infaillible et l'inerrance de l'Écriture, il la déduit de la doctrine catholique de l'inspiration. Pour lui, l'action de Dieu, auteur principal des Livres saints, sur les écrivains sacrés, causes instrumentales, confère aux écrits ainsi rédigés une véracité infaillible. Il n'a pas besoin de prouver autrement l'exemption d'erreur dans les Livres saints. Tous les théologiens de son école ont suivi le même procédé.

Le docteur Schmid a traité *ex professo* la question de l'inerrance scripturaire. Dès le début de son ouvrage, il a prouvé qu'au sentiment unanime de l'Église et d'après la notion même de l'Écriture, celle-ci était exempte de toute erreur. *De inspirationis biblicæ vi et ratione*, Brixen, 1883, p. 2-8. Il constate ensuite que, selon les Pères et les docteurs, l'inspiration, qui préserve d'erreur les hagiographes, s'étend à tout le contenu de l'Écriture, p. 26-29. Pour déterminer exactement les limites extrêmes, de l'inspiration, il examine longuement et minutieusement, à la fin de son ouvrage, ce qu'il faut attribuer à l'autorité infaillible de Dieu, auteur principal de l'Écriture, dans ce que la Bible rapporte des choses, directement étrangères à la révélation, telles que les questions scientifiques, touchées dans le récit de la création, p. 310-340.

De même, pour répondre aux opinions modernes relatives à l'étendue de l'inspiration scripturaire, dom Crets, prouve que, si, de sa nature, l'inspiration a existé en vue de l'enseignement religieux des hommes,

cependant le reste de son contenu, intimement lié à cet enseignement, a été inspiré, *accessorie et in ordine ad res fidei et morum. De divina Bibliorum inspiratione dissertatio*, Louvain, 1886, p. 296-307. Il étudie ensuite les rapports de l'Écriture avec les sciences profanes, p. 307-311, puis la manière commune et vulgaire de parler des écrivains sacrés, p. 311-323. Au sujet du concept véritable de l'inspiration, il avait examiné, d'une part, ce que les hagiographes disaient d'eux-mêmes et de leur propre autorité, et, d'autre part, comment ils rapportaient les *dicta aliorum*, p. 179-203. A ce dernier sujet, il distinguait les personnes qui, en parlant dans l'Écriture jouissaient d'une autorité divine, Dieu, les bons anges, les hommes dotés de l'instinct prophétique, et ceux qui avaient proféré des chants ou des hymnes inspirés, des autres qui avaient parlé sans aucun secours humain. Il recherchait enfin ceux de cette dernière catégorie, dont les paroles, rapportées dans la Bible, avaient été approuvées ou non par le Saint-Esprit. Aussi les questions nouvelles qui avaient été soulevées au sujet de l'inerrance biblique, recevaient une solution catholique, qui excluait l'existence d'erreurs formelles sur ces différents points dans la sainte Ecriture. Mais une autorité supérieure à celle de simples théologiens devait intervenir dans ce débat et affirmer solennellement l'absence de toute erreur dans la Bible.

III. DANS L'ENCYCLIQUE PROVIDENTISSIMUS DEUS. — *La Question biblique* posée par Mgr d'Hulst, voir col. 2188, n'eût pas reçu une solution suffisante par la simple condamnation de l'article du *Correspondant*, d'autant que l'auteur ne se présentait que comme un rapporteur d'opinions diverses. Considérant l'affaire de plus haut, Léon XIII préféra donner une réponse positive, en traitant dans une encyclique *Des saintes Écritures* en général, 18 novembre 1893. Dans la seconde partie, après avoir exposé la méthode à suivre pour interpréter les Livres saints, le souverain pontife invitait les catholiques à une autre tâche, aussi importante que laborieuse, consistant à venger très énergiquement et intégralement l'autorité de ces livres. Or, cette défense pleine et entière ne pourra être faite que par le magistère vivant et propre de l'Église, dont la mission divine est prouvée par elle-même, indépendamment de l'Écriture. Mais comme ce magistère infaillible s'appuie aussi sur l'autorité de l'Écriture, il faut tout d'abord que la foi au moins humaine de cette Écriture soit affirmée et justifiée, afin que les livres bibliques, comme témoins absolument sûrs de l'antiquité, mettent à leur tour en sûreté et en lumière la divinité et la mission de Jésus-Christ, l'institution hiérarchique de l'Église, la primauté de Pierre et de ses successeurs. Des apologistes bien armés sont donc nécessaires. Le pape esquisse ensuite les moyens appropriés à cette défense. Il cite notamment la critique supérieure dont abusent les adversaires de la Bible, qui s'en parent pour élaguer des Livres saints les prophéties, les miracles et tous les éléments qui surpassent l'ordre naturel, et dont les catholiques doivent s'armer pour lutter contre eux. Il faut lutter aussi contre ceux qui, abusent de leur science de la nature, accusent les hagiographes d'ignorance en cette matière et blâment les Écritures elles-mêmes. Il est d'autant plus nécessaire d'étudier ces sciences de la nature que, tombant sous les sens, elles sont accessibles à tous et peuvent, si elles sont mal présentées devenir dangereuses pour la foi du peuple et de la jeunesse. « Sans doute, aucune contradiction réelle ne pourrait exister entre le théologien et le naturaliste, si l'un et l'autre se renfermaient dans leurs limites et se gardaient, selon l'avertissement de saint Augustin, « de rien affirmer témérairement et de donner l'inconnu pour le connu ». Dans le cas de conflit, il y a lieu de rappeller la règle tracée par saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. I, c. XXI, n. 41, *P. L.*, t. XXXIV, col. 262. Léon XIII montre ensuite la justesse de cette règle, en considérant d'abord « que les écrivains sacrés ou plus exactement que l'Esprit divin, qui parle par eux, n'a point voulu enseigner aux hommes ces faits (c'est-à-dire la constitution intime des choses visibles), qui n'auront aucune utilité pour le salut. » (S. Augustin, *ibid.*, l. II, c. IX, n. 20, col. 270). C'est pourquoi, les hagiographes, au lieu d'entreprendre directement l'explication de la nature, décrivent et traitent parfois cette sorte de choses d'une certaine façon métaphorique ou comme on en parlait communément de leur temps, et comme à présent encore, même parmi les hommes les plus savants, on parle de beaucoup de choses dans la conversation journalière. Et comme le langage vulgaire exprime premièrement et proprement ce qui tombe sous les sens, ainsi l'écrivain sacré, selon l'observation du docteur angélique, « a énoncé ce qui apparaît sensiblement (*Sum. theol.*, I^a, q. LXX, a. 1, ad 3^um) ou ce que Dieu lui-même, parlant à des hommes, a exprimé suivant l'usage humain, afin d'être compris par eux. » Le souverain pontife exclut ensuite certaines interprétations des Pères qui, en ces matières physiques, n'ont peut-être pas jugé des textes bibliques selon la vérité, et qui ont pu proposer certaines explications qui ne sont plus guère approuvées aujourd'hui. Il termine ce sujet par ce sage conseil : « De fait, quoique l'exégète doive montrer que la Bible bien expliquée n'est menacée par rien de ce que les investigateurs de la nature affirment, avec des preuves certaines, être désormais certain, qu'il n'oublie cependant pas que parfois il est arrivé que des systèmes, enseignés comme certains par ces savants, ont été depuis révoqués en doute et répudiés. Que si les écrivains qui traitent de la nature transgressent les limites de leur science et envahissent le domaine des philosophes en y portant des opinions perverses, que l'exégète théologien renvoie celles-ci aux philosophes pour en être réfutées. » Denzinger-Bannwart, n. 1946-1949, Cavallera, *Thesaurus*, n. 84-87.

Passant ensuite aux matières historiques, Léon XIII employa cette transition, qui a été plus tard mal comprise et dont il faut par suite reproduire le texte original: *Hæc ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam præsertim, juvabit transferri.* Il déplore que beaucoup d'érudits étudient et publient les monuments de l'antiquité, les mœurs et les institutions des peuples trop souvent dans le dessein de surprendre des taches d'erreur dans les Livres saints et d'affaiblir ou d'ébranler ainsi leur autorité en bien des points? D'autres se fient tellement aux livres profanes et aux monuments de l'antiquité qu'on dirait que même on ne peut les soupçonner d'erreur et ne veulent pas accorder la même confiance aux Livres saints dès qu'il y conjecturent une simple apparence d'erreur, que, du reste, ils ne discutent même pas comme il faudrait. Le pape écarte les erreurs des copistes dans la transcription du texte sacré, les passages bibliques dont le sens est demeuré incertain et qu'il s'agit de bien interpréter. *At nefas omnino fuerit aut inspirationem ad aliquas tantum sacræ Scripturæ partes coangustare aut concedere sacrum ipsum errare auctorem.* Nous voici au cœur de la question d'inerrance. Aussi Léon XIII réfute une des principales raisons invoquées pour justifier l'opinion condamnée .« On ne peut en effet, tolérer le procédé de ceux qui, pour se tirer de ces difficultés, n'hésitent pas à concéder que l'inspiration divine s'étend aux choses de la foi et des mœurs, mais à rien de plus, parce qu'ils pensent faussement que, quand il s'agit de la vérité des pensées de la Bible, il ne faut pas tant chercher ce que Dieu a dit, que peser la raison pour laquelle il l'a dit. »

Cette réfutation sert au souverain pontife d'occasion d'affirmer, de tous les livres canoniques, dans toutes leurs parties, l'exemption de toute erreur : *Tantum vero abest ut divinæ inspirationi ullus error subesse possit, ut ea per seipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est Deum summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse.* Telle est la foi ancienne et constante de l'Église, solennellement définie par les conciles de Florence, de Trente et du Vatican. Voir col. 2095. C'est pourquoi, continue le pape en réfutant un nouvel argument des critiques modernes, il n'importe absolument en rien que le Saint-Esprit ait employé des hommes comme ses instruments pour écrire, et l'on n'en saurait conclure que, si l'auteur principal n'a pu commettre aucune erreur, les écrivains inspirés l'ont bien pu. Et pour prouver qu'ils ne l'avaient pu, Léon XIII expose la nature de l'inspiration, voir col. 2160, et le sentiment des Pères, en citant saint Augustin et saint Grégoire le Grand. « C'est pourquoi, conclut-il, si quelques-uns pensaient que quelque chose de faux peut être contenu dans des passages authentiques des Livres saints (pour exclure les fautes des manuscrits), ou bien ils pervertiraient certainement la notion catholique de l'inspiration divine, ou bien ils feraient de Dieu même l'auteur de l'erreur. » Aussi tous les Pères et docteurs ont-ils eu la persuasion que les lettres divines, telles qu'elles sont sorties des mains des hagiographes, sont absolument indemnes de toute erreur. Ils se sont occupés de concilier tous les textes bibliques qui, en assez bon nombre, semblent présenter des contradictions ou des divergences, et qui sont à peu près les mêmes que ceux qu'on objecte aujourd'hui au nom de la science nouvelle. Ils ont unanimement professé que les livres de la Bible, dans leur ensemble et dans leurs parties, étaient également sortis du souffle divin et que Dieu lui-même, ayant parlé par les auteurs sacrés, n'avait absolument rien pu énoncer d'étranger à la vérité. On observera donc toujours la règle que traçait saint Augustin, dans une lettre à saint Jérôme, de porter aux seuls livres canoniques cet honneur de penser fermement que nul de leurs auteurs n'a commis aucune erreur en les écrivant. Aussi en face de quelque chose qui paraît contraire à la vérité, « je n'hésite nullement à dire ou que le manuscrit est fautif, ou que le traducteur n'a pas saisi ce qui a été dit, ou que je n'ai pas compris. » Denzinger-Bannwart, n. 1949-1952; Cavallera, n. 89-91.

On ne saurait trouver un enseignement plus formel sur l'inerrance biblique tant dans les choses qui touchent aux sciences de la nature que dans les récits historiques.

IV. APRÈS L'ENCYCLIQUE PROVIDENTISSIMUS DEUS. — 1° *Les premiers commentaires.* L'enseignement pontifical était si clair que les théologiens qui le commentèrent l'adoptèrent pleinement et en firent ressortir la signification et la portée.

Ainsi, M. Didiot distingue d'abord avec Léon XIII, dans le contenu de la Bible : les choses qui appartiennent à la foi et aux mœurs, à savoir les mystères révélés et les vérités religieuses et morales qui, bien qu'accessibles à la raison humaine nous ont été enseignées par Dieu, afin de nous les faire connaître avec plus de fermeté et les dégager de toute erreur; et, d'autres choses, qui ne sont pas de nécessité de foi, parce qu'elles ne sont pas utiles au salut, et que Dieu n'a pas voulu enseigner, bien qu'il ait ordonné aux hagiographes de les faire entrer dans les Livres saints, qui sont donc inspirées et parfaitement indemnes de toute erreur. De ce nombre, Léon XIII indique les choses qui ont rapport aux sciences de la nature. Or, sur elles, Dieu n'a pas voulu donner formellement un enseignement, les faire connaître expressément, en communiquer la science. Il a seulement voulu faire parler d'elles, c'est-à-dire non en donner la science proprement dite ni exiger de l'esprit une adhésion formelle. Les écrivains sacrés, ou plutôt le Saint-Esprit qui parlait par eux, n'ont pas enseigné la constitution intime des choses de la nature, ils en ont parlé seulement; ils ont décrit parfois cet ordre de choses, mais d'une façon métaphorique, ou comme on en parlait de leur temps, comme on en parle couramment encore aujourd'hui. Il n'y a donc pas dans la Bible un enseignement sur les choses naturelles, on y lit seulement une description imagée ou faite dans le langage familier de l'antiquité. Cette description est donc faite suivant les apparences extérieures; elle n'atteint pas le fond des choses, et il faut l'interpréter telle qu'elle existe, comme les choses tombant sous les sens. Le théologien n'a donc pas à chercher dans la Bible une physique révélée, et encore moins à l'imposer au physicien et au naturaliste, comme si elle avait été illuminée par la lumière divine qui est bien supérieure à celle des savants. Cet élément secondaire de la Bible, sans être enseigné, est cependant inspiré, mais, en le prenant tel qu'il est, il n'est pas erroné; il n'enseigne pas d'erreur, puisqu'il n'est pas l'objet de l'enseignement divin. En vertu de la transition : *Hæc ipsa*, etc., M. Didiot voyait dans la Bible, un autre élément secondaire, qui n'était pas non plus l'objet de l'enseignement divin, qui était effleuré plutôt qu'enseigné. C'était « l'histoire et la biographie profanes, telles que l'archéologie, la mythologie, la linguistique, etc. » Sur ce double objet secondaire de la Bible, nous n'avons donc qu'une conversation. Mais si la conversation humaine est exposée à bien des erreurs, « comment douter que l'infaillible conversation de Dieu avec nous dans les saintes Lettres, encore qu'elles n'ait pas toute l'importance de ses enseignements proprement dits, touchant la foi et les mœurs, ne soit la source inspirée et toujours féconde d'une multitude de bienfaits pour les âmes? » *Traité de la sainte Écriture*, p. 161-170.

Avec Léon XIII, M. Didiot excluait donc toute erreur de l'Écriture, même dans son objet secondaire et accessoire. Traitant, d'ailleurs *ex professo*, la question de l'inerrance biblique, après avoir exclu les actes absolument mauvais, simplement rapportés, mais non approuvés dans la Bible, les fautes de copies ou d'impression, il se demande si tout ce qui est réellement entré dans la Bible par l'inspiration divine est absolument exempt d'erreur si tout ce qui est inspiré exige de nous un assentiment de foi divine ou un acte de croyance motivée par l'autorité de Dieu révélateur, qui ne peut se tromper ni nous tromper. Dans la Bible telle qu'elle est sortie des mains des hagiographes, il n'y a aucune erreur d'aucun genre. L'inspiration exclut essentiellement et nécessairement toute erreur, non seulement dans l'excitation et la motion communiquées par Dieu aux hagiographes, mais encore dans la façon dont ceux-ci ont compris ce qu'ils avaient à dire, dont ils l'ont voulu rendre et dont ils l'ont rendu avec l'assistance de l'Esprit Saint qui les empêchait d'employer des expressions erronées ou ineptes. Cette inspiration s'étend à toute la Bible, non seulement aux matières de foi et de mœurs, mais à tout ce que les hagiographes ont compris, voulu écrire, et réellement écrit, lors même qu'il s'agissait de chose que Dieu ne se proposait pas de nous enseigner. Or, d'après la notion de l'inspiration telle que Léon XIII l'a exposée, il est impossible d'admettre une erreur quelconque dans un texte authentique de la Bible, sans que cette erreur rejaillisse sur Dieu même, qui est responsable de tout ce que les instruments dont il s'est servi ont pensé, voulu, écrit. Il leur a laissé leur caractère indivi-

duel, leur tournure d'esprit, leur méthode logique, leur manière de parler et d'écrire, mais il a employé les *individualismes* à la composition des ouvrages inspirés, et, si du fait des hagiographes quelque erreur, quelque fausseté, quelque contre-vérité s'était glissée dans le texte divinement inspiré, c'est sur Dieu même qu'en rejaillirait la faute. Une telle hypothèse est aussi absurde que sacrilège, et en fin de compte, il n'y a pas d'erreur dans la Bible telle que les hagiographes l'ont composée.

Les dissemblances, les oppositions, les contradictions qui sembleraient indiquer quelque erreur dans la Bible, doivent être l'objet d'un travail de conciliation et d'harmonisation, que les Pères et les exégètes ont largement accompli. Voir ANTILOGIES BIBLIQUES, t. I, col. 1382-1389. Le pape a même tracé, à l'occasion, la méthode de prudence à suivre dans ce travail de conciliation. *Ibid.*, p. 231-238.

En exposant la part que les écrivains sacrés ont eue dans la composition des Livres saints, M. Vacant pensait que, si Dieu leur a inspiré les choses qu'ils devaient écrire, il leur avait laissé presque tout le soin de les exprimer. Quoiqu'il ait agi sur leur intelligence et même sur leur imagination, ils avaient le soin de trouver l'expression des vérités manifestées. Aussi leur style est-il différent. Les dogmes eux-mêmes sont énoncés dans l'Écriture sous des formules concrètes, qui n'ont pas la précision du langage théologique. Pour ce qui est des choses d'ordre naturel, comme le mouvement du soleil, ils s'expriment d'une manière conforme à la croyance commune des Hébreux et de leurs contemporains, en métaphores ou selon les apparences. Il faut donc interpréter les Écritures d'après les croyances d'un autre âge. Néanmoins, Dieu a assisté les rédacteurs pour que leur langage rendît exactement la pensée divine, quoiqu'il fût conforme aux apparences extérieures. *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I, p. 485-487. L'exemption d'erreur, qui résulte de cette assistance n'est pas restreinte aux vérités qui concernent la foi et les mœurs; elle s'étend à tout le contenu des Écritures, aux énoncés historiques ou physiques eux-mêmes. La raison de cette inerrance totale est l'inspiration totale de la Bible. *Ibid*, p. 492, 500.

Quant aux prétendues erreurs qu'on oppose à l'inerrance biblique au nom de l'histoire et de la science, elles ne sont qu'apparentes. Léon XIII a indiqué trois règles principales pour les résoudre. Deux s'appliquent aux objections historiques, et la troisième aux difficultés de l'ordre physique. Les deux premières expriment que certains textes ont pu être altérés, ou que le sens qu'on leur donne n'est pas certain. La troisième rappelle qu'en matière de science les écrivains sacrés se sont exprimés souvent d'une manière métaphorique ou dans le langage reçu de leur temps. Il ne faut donc pas interpréter leurs expressions au sens littéral propre ni reconnaître des formules scientifiques dans les termes qu'ils ont empruntés au langage courant de leur temps. M. Vacant développe seulement cette troisième règle les deux autres résultant suffisamment de l'extension totale de l'inspiration biblique. *Ibid.*, p. 500-507. Son exégèse de l'encyclique est identique à celle de M. Didiot, quoiqu'elle soit moins précise. Elle exclut de la Bible toute erreur scientifique.

Le P. Semeria ne concluait pas du langage des apparences à l'existence d'une erreur dans le texte sacré. A son jugement, il suffisait, pour que l'auteur sacré fût à l'abri de tout reproche d'erreur, qu'il eût correctement décrit les apparences et non qu'il eût personnellement connu la nature des choses. *Cosmogonie mosaïque*, dans la *Revue biblique*, 1894, p. 186, note 2. Voir aussi F. Valente, *S. Girolamo*, etc., p. 88-96.

2° *Attaques directes.* — Nous nous bornerons à signaler deux attaques que l'encyclique subit en Angleterre et en Italie, peu de temps après sa publication, et que le P. Brandi a réfutées dans la *Civiltà cattolica*, puis en un volume.

1. L'anonyme qui, en 1893, avait attaqué la politique de Léon XIII dans la *Contemporary review*, critiqua l'encyclique, *Providentissimus Deus* dans le même périodique, Londres, avril 1894, n. 32, p. 576-608, au sujet de l'inerrance biblique. Tout en se disant « fils dévoué de l'Église », il crut, après un exposé de principes, démontrer par des « faits concrets », qu'il y avait dans la Bible d'innombrables erreurs et de réelles contradictions. Il signala donc un certain nombre de prétendues contradictions entre différents auteurs de la Bible et, qui plus est, dans le même livre, et de véritables erreurs historiques. Son article fut traduit en français et publié en brochure, sous ce titre : *L'encyclique et les catholiques anglais et américains*, Paris, 1894. Les exemples cités avaient été maintes fois expliqués par les exégètes et les apologistes catholiques. Le P. Brandi discuta les principaux et montra, une fois de plus que les contradictions n'étaient qu'apparentes et que les erreurs historiques signalées n'existaient pas au regard d'une saine interprétation des textes. *La question biblique*, trad. Mazoyer, Paris, s. d., p. 122-164. Le P. Lagrange a déclaré que l'auteur, que certains pensaient être un prélat austro-hongrois, « a eu le tort de traiter par le persiflage de graves questions. » *Revue biblique*, 1895, p. 64. Voir la *Réponse à « L'encyclique et les catholiques anglais et américains »* de l'abbé Robert, Paris, 1894.

2. Un catholique italien, sous le pseudonyme d'Eufrasio, nia aussi, dans la *Rassegna nationale*, 1er mai 1894, l'inerrance absolue de la Bible. Selon lui, l'Écriture, quoique inspirée tout entière, contient cependant des erreurs historiques et scientifiques. Il prétendit même que Léon XIII a reconnu l'existence d'erreurs scientifiques dans la Bible, quand il déclarait que l'autorité de Dieu n'était nullement engagée en ces matières et qu'ainsi les passages où il s'agit de la nature des choses, peuvent renfermer des erreurs. En d'autres termes, tout ce qui est inspiré n'est pas nécessairement vrai; l'inspiration est totale, quant à son objet, mais son effet n'exclut pas toute erreur. Le texte de l'encyclique et le commentaire de M. Didiot montrent clairement que le souverain pontife a exclu la possibilité de l'erreur, même dans les matières scientifiques, que Dieu n'a pas voulu enseigner, et qu'à ce sujet les écrivains sacrés ont parlé selon les apparences, comme on le fait dans la conversation journalière, mais sans aucun détriment de la vérité, puisqu'ils n'affirmaient pas la nature intime des choses et puisque ni Dieu ni eux ne nous instruisent là-dessus. Il peut bien y avoir contradiction réelle entre certaines explications des Pères et des commentateurs et les conclusions certaines des sciences physiques et, à plus forte raison, avec les hypothèses des savants modernes; il n'y a pas contradiction réelle entre les conclusions vraiment scientifiques et les textes authentiques des Livres saints. Le P. Brandi confirme sa réfutation d'Eufrasio, en examinant quelques exemples, que certains savants modernes se plaisent à citer comme erronés au point de vue scientifique. *Ibid.*, p. 58-121.

3° *Vues nouvelles, discussions et décisions de l'autorité ecclésiastique.* — 1. *Au sujet des sciences physiques.* — *a)* La formule de l'encyclique : « Les écrivains sacrés, en matière scientifique, ont parlé selon les apparences, » acceptée par les exégètes catholiques, n'avait pas fait l'accord parfait entre eux. Puisqu'il n'y a pas d'enseignement scientifique dans la Bible, il ne saurait y avoir d'erreur scientifique concluait rigoureusement le P. Brucker, *L'apologie biblique d'après l'encyclique*

Providentissimus Deus, dans les *Études religieuses*, Paris, 1894, t. LXI, p. 545 sq. En effet, on ne convaincra jamais d'erreur scientifique un auteur qui prétend ne rien affirmer de scientifique et qui fait abstraction de la science. On peut penser qu'il n'est pas au courant des choses de la nature; on ne peut l'accuser d'erreur. Le P. Brucker ajoute que, tout en parlant comme leur contemporains, les écrivains inspirés n'ont pas pu croire nécessairement des fausse tés. D'autres exégètes pensaient que ces écrivains n'en savaient pas plus que leurs contemporains, que Dieu n'était pas tenu de leur donner une révélation scientifique, et qu'il a suffi que, sous l'action inspiratrice, ils fissent abstraction des théories scientifiques de leur temps, et qu'ainsi, ils fussent préservés de toute affirmation fausse. Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1895, p. 51-52; F. de Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationslehre*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 55-58. L'abbé Robert allait plus loin. Dans sa *Réponse* précitée, p. 31, il écrivait : « Les assertions de la Bible sur les choses de la nature représentant les croyances scientifiques de ces époques reculées, sont généralement erronées. ». Cette formule ne paraissait pas « parfaitement exacte » au P. Lagrange qui préférait dire : « Les allusions de la Bible aux choses de la nature reflétant dans leurs termes les opinions de ces époques reculées, ne sont pas toujours conformes à l'expression exacte de la vérité scientifique. » *Ibid.*, p. 55. Avec le Père Brucker, il avait excepté peut-être « l'histoire des origines » du c. Ier de la Genèse, p. 50.

Mais dans sa conférence sur la *Notion de l'Inspiration d'après les faits bibliques*, lue à l'Institut catholique de Toulouse, le 7 novembre 1902 et publiée dans la *Méthode historique*, 2e édit., Paris, 1904, p. 71-109, le P. Lagrange, a été beaucoup plus précis. Il se proposait de constater, en lisant les Livres saints eux-mêmes, quel rapport l'inspiration a avec l'enseignement divin et quel est le mode de cet enseignement, p. 72. Le rapport de l'inspiration avec l'enseignement divin est étudié à partir de la page 88. Or, l'inspiration s'étend plus loin que l'enseignement religieux; elle s'étend à tout, même aux mots tandis que l'enseignement religieux n'est pas partout. On peut se demander dès lors si le but de l'inspiration est d'enseigner, et il semble bien au moins que ce ne soit pas son but immédiat. La vérité religieuse a été enseignée par Dieu au moyen de la révélation qui n'est pas nécessairement contemporaine de l'inspiration. Celle-ci a pour but de fixer et de conserver une connaissance antérieurement acquise : le souvenir de vérités antérieurement révélées et des faits de l'histoire qui permettent de comprendre l'ordre et la suite de la révélation. Or, même dans l'ordre des vérités du salut, la doctrine n'est pas nécessairement parfaite, Dieu ayant résolu peut-être de conserver la mémoire des idées imparfaites qu'on avait sur la divinité dans un stage donné de la révélation. Toutefois, « il est impossible que Dieu enseigne l'erreur. Il est donc impossible, non pas que la Bible où tout le monde prend la parole, contienne des erreurs mais que l'examen intelligent de la Bible nous force à conclure que Dieu a enseigné l'erreur, » p. 92. Or, la Bible a surtout pour but la vérité religieuse, et tout ce que les auteurs sacrés enseignent, Dieu l'enseigne, et cela est donc vrai. Mais qu'enseignent les écrivains inspirés? Ils n'ont pas toujours l'intention d'instruire au nom de Dieu. On ne peut « pas considérer comme affirmation de Dieu ce que l'auteur récite et ne se soucie pas de prendre à son compte. Si l'enseignement religieux lui-même, qui est le principal, n'est pas toujours parfait, à plus forte raison en est-il ainsi de ces éléments secondaires, qui ne figurent dans l'Ecriture que pour servir de vêtement à la vérité, » p. 95. « Mais comment concilier ces expressions inexactes avec la dignité de l'Esprit Saint? » p. 96. Ce pédagogue, ce prédicateur, pour instruire les hommes, a parlé comme le peuple, il a bégayé, il a épelé les mystères du ciel, il s'est appuyé sur des idées fausses, tout en glissant dessus; mais il ne faut pas le charger de tous ces bégaiements et de toutes nos inconséquences. Des faits bibliques prouvent qu'il en a été ainsi. Toutefois, « Dieu n'enseigne rien de faux, ne s'appuie sur rien de faux comme élément essentiel de son enseignement. Il est libre de se servir de nos idées scientifiques ou de l'histoire comme d'un simple procédé de préparation, ainsi qu'il mènerait vos idées au point voulu par une comparaison ou une parabole, » p. 101. Les apôtres ont pu se servir des idées des Juifs sur les sciences et l'histoire sans les rectifier, si cette manière d'enseigner convient à Jésus lui-même, « pourquoi ne pas supposer le même procédé, lorsque l'enseignement divin est donné par un écrivain sacré quelconque? » p. 103.

Léon XIII a répété « cette règle excellente » dont saint Augustin a fourni l'idée et à laquelle saint Thomas a donné son expression lapidaire. Quand la Bible parle des phénomènes naturels selon les apparences, elle n'est ni vraie, ni fausse. Les anciens auteurs n'en savaient pas plus qu'ils n'en laissent paraître. De leur temps, personne ne soupçonnait le fait scientifique. En ces matières, les écrivains inspirés n'émettaient pas de proposition, qui fût vraie ou fausse. « Quand on s'en tient aux apparences, on ne juge pas au fond; il n'y a ni affirmation, ni négation; or la vérité et l'erreur ne se trouvent formellement que dans un jugement formel, » p. 106. Donc, quand l'écrivain sacré n'en sait pas plus que les autres, dût-il en conséquence employer une expression matériellement fausse, il se peut très bien que Dieu ne lui apprenne rien de plus. » *Ibid.* Le progrès des sciences ecclésiastiques consistera à appliquer aux cas particuliers, selon les exigences de la critique, ce principe traditionnel que les écrivains sacrés parlent selon les apparences, p. 109.

Dans la 4e conférence, application de ces principes était faite aux données scientifiques de la Bible. Depuis l'échec du concordisme, il faut expliquer celles-ci par la science ancienne ; et cette science est imparfaite, insuffisante, fausse même. Assurément. Mais Dieu ne l'a pas enseignée. Non seulement il n'a pas révélé ces données, il n'a pas même voulu que figurant dans la Bible, elles fussent présentées comme venant de lui, dites par lui, dictées par lui. Lorsque les écrivains sacrés font allusion à ces théories, ils suivent les apparences. Voilà la parole libératrice, p. 137. Tous les catholiques l'admettent maintenant, après la parole de Léon XIII, mais quelques-uns hésitent encore sur l'application. Le principe de solution est applicable aux sciences comme à l'histoire, p. 144-145, où le langage des apparences maintient dans la Bible des données matériellement fausses. La conclusion n'était pas expressément tirée ici; mais elle était tellement évidente que dans un résumé publié dans la *Revue biblique*, 1903, p. 136-137, et assurément fidèle, on disait : « Il n'est pas rare qu'une *opinion* reçue de tous soit reconnue comme fausse. »

b) Réserve avait été faite du c. Ier de la Genèse, que beaucoup d'exégètes catholiques cherchaient à mettre plus ou moins complètement et plus ou moins heureusement d'accord avec les systèmes cosmologiques des savants actuels. Nous avons exposé les différents systèmes concordistes à l'art. HEXAMÉRON, t. VI, col. 2340-2344. La Commission biblique dans son décret *De charactere historico priorum capitum Geneseos*, du 30 juillet 1909 a décidé qu'il n'était pas nécessaire d'interpréter au sens proprement scientifique ce c. Ier de la Genèse. Les considérants de son *dubium VII*

vont à notre sujet : *Utrum, cum in conscribendo primo Geneseos capite non fuerit sacri auctoris mens intimam adspectabilium rerum constitutionem ordinemque creationis completum scientifico more docere, sed potius suæ genti tradere notitiam popularem, prout communis sermo per ea ferebat tempora, sensibus et captui hominum accommodatam, sit in eorum interpretatione adamussim semperque interpretanda scientifici sermonis proprietas?* La réponse fut négative. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 2127; Cavallera, *Thesaurus*, n. 106. Aussi avons-nous usé de cette autorisation en interprétant l'Hexaméron. *Ibid.*, col. 2346-2353. Cf. A. Durand, *Inerrance biblique*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 774-776.

c) D'autres écrivains que ceux que nous avons nommés, ont-ils affirmé expressément ou équivalemment, l'existence ou la possibilité d'erreur scientifiques dans la Bible? Nous l'ignorons. Les théologiens catholiques continuaient à enseigner, après Léon XIII que le langage conforme aux apparences extérieures excluait, en ces matières toute erreur. Cf. Chr. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 511-519.

Toutefois, Sa Sainteté Benoît XV, dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, du 20 septembre 1920, a jugé nécessaire de déclarer que la doctrine de saint Jérôme sur l'inerrance biblique qu'il avait exposée, confirmait les enseignements solennels de Léon XIII, touchant la croyance antique et constante de l'Église en l'immunité parfaite qui met l'Écriture à l'abri de toute erreur. Après avoir cité tout au long le passage visé de l'encyclique de son prédécesseur, qui ne laissait place à aucun doute ni à aucune hésitation, le pape déplore que néanmoins, non seulement en dehors de l'Église, mais encore parmi ses enfants, et même parmi les clercs et les maîtres ès-sciences sacrées, « des esprits se soient trouvés qui, avec une confiance orgueilleuse en leur propre jugement ont repoussé ouvertement ou attaqué sournoisement sur ce point le magistère de l'Église » Tout en approuvant le travail de ceux qui cherchent des voies et des raisons nouvelles de résoudre les difficultés du texte sacré, il dit qu'ils échouent lamentablement dans leur entreprise, s'ils négligent les directions de Léon XIII et s'ils outrepassent les bornes et limites précises indiquées par les Pères. « Or, l'opinion de certains modernes ne s'embarrasse nullement de ces prescriptions et de ces limites, distinguant dans l'Écriture un double élément, l'un principal et religieux, l'autre secondaire et profane, ils acceptent que l'inspiration porte sur toutes les propositions et même sur tous les mots de la Bible, mais ils en restreignent et limitent les effets, à commencer par l'immunité d'erreur et l'absolue véracité, au seul élément principal ou religieux. Selon eux, Dieu, n'a en vue et n'enseigne personnellement dans l'Écriture que ce qui touche à la religion; pour le reste, qui a rapport aux sciences profanes et n'a d'autre utilité pour la doctrine révélée que de servir comme d'enveloppe extérieure à la vérité divine, Dieu le permet seulement et l'abandonne à la faiblesse de l'écrivain. Il devient tout naturel, dès lors, que, dans l'ordre des vérités physiques, historiques et autres semblables, la Bible présente d'assez nombreux passages qu'il n'est pas possible de concilier avec le progrès des sciences. » Il est même des esprits qui prétendent que ces opinions erronées ne s'opposent en rien aux prescriptions de Léon XIII, qui a déclaré qu'en matière de phénomènes naturels, l'auteur sacré a parlé selon les apparences extérieures, *par conséquent susceptibles de tromper.* Cette allégation est singulièrement téméraire et mensongère, comme le prouvent les termes mêmes de l'encyclique. Léon XIII, après saint Augustin et saint Thomas, a sagement déclaré que l'apparence extérieure doit entrer en ligne de compte, *mais ce principe ne saurait autoriser contre les saintes Lettres le moindre soupçon d'erreur.* La saine philosophie tient, en effet, pour certain que, dans la perception immédiate des choses qui constituent leur objet propre de connaissance, les sens ne se trompent nullement. En outre, Léon XIII, après avoir éliminé toute distinction et toute équivoque entre l'élément principal et l'élément secondaire, a clairement montré la très grave erreur de ceux qui estiment que « pour juger de la vérité des propositions, il faut sans doute rechercher ce que Dieu a dit, mais plus encore peser les motifs qui l'ont fait parler. » Léon XIII enseigne enfin que l'inspiration atteint toutes les parties de la Bible, sans aucune distinction, et qu'il est impossible que la moindre erreur se soit glissée dans le texte inspiré. » *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 393-395.

Cette improbation ne vise directement ni la distinction des vérités de foi et de mœurs, élément principal de l'Écriture, d'ovec les sciences physiques, qui ne sont pas utiles au salut, ni le principe traditionnel qu'en ces dernières matières les écrivains inspirés ont parlé selon les apparences extérieures. Autrement, Benoît XV contredirait Léon XIII, qui a reproduit la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas. Ce pontife réprouve l'opinion, qui part de cette distinction et de ce principe traditionnel pour conclure qu'en parlant des phénomènes de la nature, les auteurs inspirés ont pu se servir d'expressions inexactes et matériellement fausses, sans porter par là-même un jugement formel qui serait faux et dont l'Esprit inspirateur serait responsable. Les phrases que j'ai soulignées montrent bien que tel est le sens de la condamnation. Celle-ci s'étend aussi à l'attribution de cette conclusion à Léon XIII, qui ne l'a pas tirée. Benoît XV a répété la déclaration de Léon XIII et en a exposé le sens exact, bien différent de celui qui lui était attribué. Il n'a ajouté aux arguments de son prédécesseur que ce principe philosophique, à savoir que les sens extérieurs, qui ne saisissent que les apparences donnent certitude dans la perception immédiate de leur objet propre. En décrivant les phénomènes naturels d'après les apparences, les écrivains sacrés ne se trompent donc pas; ils disent vrai, quoique leur langage ne soit pas proprement scientifique. Ainsi, dans le célèbre miracle de la prolongation du jour, demandé et obtenu par Josué, le soleil et la lune ne se sont pas réellement arrêtés, mais la prolongation de la journée exprimée conformément aux apparences fut véritable. De la sorte, le récit, quoique non formulé en termes scientifiques, conformes à la réalité physique, n'énonce aucune erreur.

2. *Au sujet de l'histoire.* — On a vu plus haut que le P. Lagrange avait appliqué le principe du langage des apparences à l'histoire elle-même, telle qu'elle est parfois racontée dans la Bible. Voir col. 2242. — *a)* Il avait, d'abord, indiqué que cette extension était affirmée par Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus*. En 1895, il avait cité cette interprétation, donnée en ces termes par la *Gazette de France*. « Léon XIII dit que la même règle qu'il vient d'établir pour la vérité scientifique doit être suivie en ce qui concerne la vérité historique. Il reconnaît donc que les auteurs sacrés, parlant des faits historiques, en ont pu parler comme ils ont parlé des faits historiques, *sensibiliter*, selon les apparences, plutôt que selon les réalités véritables. » Le rédacteur du journal appliquait le cas aux récits bibliques, qui parleraient ainsi des Égyptiens ou des Assyriens, « quand il dit d'eux ce qui se raconte autour de lui, ce que ses contemporains et lui-même tiennent pour vrai; mais il peut très bien se faire qu'au moment où il parle et croit ainsi, sa parole et la croyance d'où elle dérive ne soient pas d'accord avec les actions réelles des Égyp-

tiens et des Assyriens. Par suite, une inscription trouvée en Égypte ou en Assyrie et qui contredirait un récit biblique ne prouverait rien contre l'espèce de vérité admise par le Saint-Esprit. » Le P. Lagrange rapprochait de cette théorie celle du P. de Hummelauer, *In libros Samuelis*, Paris, 1886, p. 451, d'après laquelle les écrivains sacrés, dans l'histoire des Rois, se seraient servis parfois de documents authentiques et auraient reproduit des chiffres exacts; mais, quand ils ont parlé suivant l'opinion des hommes ou selon des documents moins authentiques, on ne saurait serrer d'aussi près les nombres qu'ils reproduisent, à supposer que le texte n'ait pas été corrompu. *A propos de l'encyclique*, dans la *Revue biblique*, 1895, p. 53. Plus loin, dans le même article, p. 58-59, rendant compte du *Traité de la sainte Écriture* de M. Didiot, voir plus haut, col. 2161, il remar que une fois de plus, « depuis l'encyclique, la tendance à mettre l'histoire dans l'Écriture sur le même rang que les sciences. Il ne semble pas cependant, ajouta-t-il, que le souverain pontife ait voulu les assimiler complètement en disant d'appliquer les remarques relatives à la physique aux sciences de la nature, à l'histoire. » Il faudrait du moins, avec M. Didiot, distinguer l'histoire profane de l'histoire sacrée.

En 1902, le P. Lagrange est plus affirmatif. Dans la conférence analysée plus haut, il met résolument l'histoire sur le même rang que les sciences physiques et, à deux reprises, *La méthode historique*, p. 104 et 106, il reconnaît que le Saint-Père, dans une toute petite phrase, dit « que le même criterium devait s'appliquer à l'histoire. » Il se plaît à réciter cette règle, tracée par le P. Cornely interprétant la parole de saint Augustin, que Léon XIII a prise pour guide au sujet des sciences physiques. Mais l'illustre exégète de la Compagnie de Jésus ne parle que de la chronologie et de l'histoire profane et sacrée, comme si elles avaient été voulues directement et dans leur entier par le Saint-Esprit. *Introductio generalis*, 3e édit., Paris, 1894, p. 603-604. C'est ce compendium d'histoire sacrée et profane, que Dieu n'a pas voulu donner aux hommes, parce qu'il n'était pas utile au salut. Aussi Cornely qui a admis l'inerrance biblique, *ibid.*, p. 595-597, recommandait seulement aux critiques modernes de n'avoir pas une si grande confiance dans les systèmes chronologiques et historiques qu'ils bâtissaient eux-mêmes, d'après des chiffres et des textes, qui ne nous sont pas parvenus sans de nombreuses altérations. Il n'est pas question d'expressions bibliques, qui seraient matériellement fausses. Le point de vue du jésuite était donc tout différent de celui du dominicain.

La 6e conférence de Toulouse appliquait ces principes à l'histoire primitive, p. 183-220.

En 1903, dans ses *Études sur saint Jérôme*, Bruxelles-Paris, p. 154, dom Sanders ne citait encore du P. Lagrange que la remarque de la *Revue biblique*, 1895, p. 38, il ajoutait : « Il faut donc discerner ce qu'affirme l'Écriture sainte en matière d'histoire. Il est nécessaire de savoir si les auteurs sacrés ont rapporté un fait historique, ou si, sous une forme métaphorique, ils ont voulu donner quelque enseignement. Lorsqu'ils ont fait de l'histoire, il faut examiner s'ils veulent affirmer la vérité du fait historique, avec toutes ses circonstances, ou s'ils nous le relatent tel qu'il est connu par la tradition. Il est vrai, toutefois, que le sens des Livres saints s'étend par l'allégorisme, et que la vérité historique étant sauve, il convient d'interpréter le texte d'une manière spirituelle, » p. 154-155. Puis il prouve que saint Jérôme fait toujours précéder l'interprétation spirituelle de l'Écriture de l'explication historique, p. 155-161. Nous verrons que, selon dom Sanders, saint Jérôme n'admettait pas l'inexactitude apparente de certains faits bibliques.

Dans les notes ajoutées en 1903, à ses *Études bibliques*, M. Loisy reconnaissait que Léon XIII, dans l'encyclique *Providentissimus Deus* « affirmait avec autorité la doctrine traditionnelle de l'Église, qui a enseigné simplement que la Bible est inspirée tout entière et qu'elle ne contient pas d'erreur. » Au fond, l'encyclique n'a pas modifié l'état de la question théologique; elle n'a fait que la formuler clairement. « La liberté de l'exégèse catholique n'a été ni augmentée, ni diminuée par les déclarations pontificales, » p. 38, note 2. Nous dirons comment M. Loisy a usé de cette liberté. Ajoutons seulement ici, que, selon lui, l'encyclique nous prémunissait contre la tendance qui porte les critiques modernes à retrouver, dans chaque endroit de l'Écriture, toute la somme de vérité que l'on est capable de connaître actuellement sur le point qui y est traité, comme si la Bible avait été écrite spécialement pour notre époque et comme si la science de notre temps était la règle immuable de la vérité.

Le P. de Hummelauer de son côté, a interprété dans le même sens la transition, devenue célèbre, de l'encyclique et il a appliqué à l'histoire et aux sciences apparentées les trois principes de solution que Léon XIII avait exposés au sujet des sciences physiques et naturelles, à savoir que le but divin de l'inspiration est de nous instruire des choses du salut plutôt que des sciences profanes, que les expressions des écrivains sacrés sont accommodées à l'intelligence des contemporains, et par suite conformes aux apparences et au langage populaire, enfin que dans les matière scientifiques, les exégètes catholiques ne sont pas tenus d'adopter les explications des Pères, mais gardent la liberté de proposer de nouvelles interprétations. *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, t. IX, fasc. 4, p. 50-54.

Le P. Bonaccorsi, *Questione bibliche*, Bologne 1904, p. 103, donnait le même sens à l'encyclique pontificale. Par suite, il pensait que la direction et l'assistance du Saint-Esprit, souvent ignorées de l'hagiographe, ne changeaient pas la nature des choses. *A priori*, il ne répugnerait pas que l'assertion de l'hagiographe, dans des choses purement profanes, pût, nonobstant cette direction et cette assistance, être objectivement erronée. De fait, il est vrai, la tradition constante de l'Église nous assure la pleine véracité des Livres saints. Le théologien et l'exégète catholique doivent donc tenir comme théologiquement certain que l'erreur ne peut se rencontrer dans les livres inspirés, et si la véracité de la Bible était un jour définie de foi catholique, ils devraient condamner comme une hérésie le refus d'ajouter foi à une affirmation proprement dite des écrivains sacrés. Ce nonobstant, cette affirmation demeura toujours entitativement humaine et elle ne pourra par conséquent jamais être objet *direct et immédiat* de foi divine. *Ibid.*, p. 250 sq. Cette explication ne paraît pas absolument conforme à la tradition ecclésiastique, et elle laisse place à la possibilité de l'erreur dans les assertions entitativement humaines des hagiographes. Cf. *Revue biblique*, 1905, p. 288-289.

Le P. Lagrange, pour revenir à lui, proposait en faveur de son sentiment un autre argument, tiré du témoignage de saint Jérôme sur la façon dont les faits historiques sont souvent racontés dans la Bible suivant l'opinion commune du temps *et non juxta quod rei veritas continebat*. *La méthode historique*, p. 107-108. *In Jer.*, XXVIII, 10, t. XXIV, col. 855. Le P. Cornely, auquel cette citation était empruntée, *op. cit.*, p. 604, en concluait seulement qu'il ne fallait pas interpréter ces passages de l'Écriture, selon l'état actuel des sciences historiques, mais conformément à l'intention qu'avaient eue les écrivains sacrés en relatant ces faits : règle d'exégèse qui, bien appliquée, aurait écarté beaucoup de difficultés d'interprétation, par la considération du langage

vulgaire et de l'opinion du temps. Le P. Cornely ne reconnaît pas d'erreurs, même purement matérielles, dans les nombreux passages de l'Écriture, où les hagiographes ont parlé suivant le langage et l'opinion commune du temps où ils écrivaient. Le P. Lagrange en tirait une règle différente d'interprétation : « Qu'est-ce à dire, si ce n'est que les récits historiques, ceux mêmes qui ont pleinement le caractère de l'histoire, ne doivent pas être compris d'après la science de Dieu, qui sait tout, mais d'après l'horizon de l'homme, qui est borné, et que, quand l'écrivain sacré n'en sait pas plus que les autres, dût-il en conséquence employer une expression matériellement fausse, il se peut très bien que Dieu ne lui apprenne rien de plus. » *Ibid.*, p. 108.

Le témoignage en question de saint Jérôme avait été rendu à propos du titre de prophète donné à Anania par Jérémie, Jer., XXVIII, 10 sq., qui ne lui reconnaissait pas une mission divine. La vérité est sauvée, concluait Jérôme puisque le fait est énoncé non selon la réalité, mais tel qu'il était généralement cru à cette époque. On aurait pu citer d'autres exemples. Dom Sanders les rassembla dans ses *Études sur saint Jérôme*, p. 161-162, comme exemples de l'inexactitude apparente de certains faits bibliques. « Jérôme répète, dit-il, que les auteurs sacrés se sont conformés souvent à la façon de parler du vulgaire, n'élaguant pas les circonstances erronées dont le peuple entourait ces faits, mais les rapportant tels quels. » Ainsi encore, dans les Evangiles, Joseph est appelé le père de Jésus, même par Marie, Luc. II, 40, qui pourtant nocnaissait la conception virginale de son enfant. Sauf un petit nombre, tous les autres estimaient que Joseph était le père de Jésus, et les évangélistes ont exprimé l'opinion du vulgaire *quæ vera historiæ lex est. Cont. Helvidium*, 1, 4, *P. L.*, t. XXIII, col. 187. A propos de la tristesse qu'Hérode manifesta de la décollation de saint Jean-Baptiste et que saint Jérôme pense être non réelle, mais feinte, il dit : *Consuetudinis Scripturarum est ut opinionem multorum sic narret historicus quomodo eo tempore ab omnibus credebatur. In Matth.*, XIV, 8, t. XXVI, col. 98. Saint Jérôme admettait encore que les apôtres et écrivains du Nouveau Testament se servirent de récits, tirés de la version des Septante et répandu chez les Gentils, quoique ces récits continssent des erreurs, comme le discours de saint Étienne. Act. VII. *Liber quæstionum hebraicarum in Genesim*, t. XXIII, col. 1001. Dom Sanders, *op. cit.*, p. 162-163.

Suivant la remarque faite dans la *Revue biblique*, 1903, p. 636, dom Sanders opinait contre M. Poeb, (prêtre hollandais, dont je ne connais l'ouvrage que par le titre : *Critiek en traditie, of de Bybel voor de Roomschen*, Anvers.) que, dans les passages où les écrivains sacrés relataient des faits tels que la tradition populaire les admettait et où il reconnaissait lui-même des « inexactitudes », « le saint docteur ne supposait pas une erreur matérielle dans l'esprit » de ces écrivains. Le rédacteur de la *Revue* ajoute, p.636-637 : « Il est certain que saint Jérôme a fait son possible pour résoudre les difficultés proposées sans jamais accuser l'écrivain d'erreur, mais il n'a pas dit non plus que l'écrivain qui relatait une tradition populaire, était mieux éclairé que les autres et les laissait volontairement dans l'erreur. Il s'est préoccupé surtout de défendre les apôtres et les disciples du Christ, auxquels on attribuait une science suréminente; quant aux autres cas, il les laisse volontiers sans les résoudre, ce qui était aussi une manière d'exprimer sa pensée. » Ainsi, ce n'était pas saint Jérôme qui admettait des erreurs dans la Bible; ce sont les modernes qui expliquent ainsi les passages dont il a défendu ou présumé la véracité. Voir encore Chr. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 532-536.

Ces vues nouvelles sur l'existence d'erreurs, au moins matérielles dans les textes authentiques de la Bible, furent discutées par plusieurs jésuites. Le P. A. Delattre ouvrit le feu dans un assez fort volume très touffu et très diffus : *Autour de la question biblique*, Liége, 1904. Il examine successivement les deux arguments, tirés l'un de l'encyclique *Providentissimus Deus*, l'autre des témoignages de saint Jérôme. Par une analyse exacte de la III^e^ section : *La défense des Livres saints* de la II^e^ partie : *Méthode pour les études bibliques* de l'encyclique, il montre que les subdivisions de cette section sont nettement marquées dans le texte pontifical par les mots : *primum, secundo, deinde.* Or, la fameuse transition qui relie la troisième subdivision concernant l'histoire et les sciences connexes à la seconde qui traite des sciences physiques, signifie seulement : « Ensuite certains principes précédemment formulés concernant les rapports de la Bible avec les sciences de la nature pourront s'appliquer aux sciences voisines, notamment à l'histoire. » Cette transition porte sur l'ensemble des deux subdivisions, et non pas sur les dernières considérations de la défense des Livres saints contre les attaques des physiciens et des naturalistes. Or, même dans celles-ci, le souverain pontife, en parlant des apparences sensibles d'après lesquelles les écrivains sacrés exposent d'ordinaire les phénomènes physiques, n'a pas admis que ce langage fût erroné. Si donc sa transition avait le sens exclusif qu'on lui donne, elle ne signifierait pas que les faits historiques racontés eux aussi selon les apparences, pourraient être erronés. Le patronage de saint Jérôme invoqué en faveur de l'existence d'erreurs au moins matérielles dans les récits historiques, où les faits sont rapportés conformément aux opinions des contemporains, est rejeté par une longue exégèse des passages, cités par dom Sanders. Saint Jérôme n'admet pas d'erreur de la part des écrivains sacrés qui relatent ainsi ces faits et s'il a cru feinte la tristesse qu'Hérode ressentit de la décapitation de saint Jean-Baptiste, saint Matthieu ne l'a pas pensé et il a simplement narré ce qu'admettaient tous les contemporains. Il n'a donc pas commis d'erreur, en disant que tous avaient alors la conviction que la tristesse du roi avait été réelle. Quant au discours de saint Étienne, Jérôme l'attribue à l'auteur des Actes, qui a suivi la version des Septante et qui, malgré la différence des chiffres dans les texte hébreu et grec, n'a rien dit de faux. En fait, tout cela est affaire d'exégèse, et l'interprétation des passages signalés exclut toute erreur des auteurs bibliques.

D'autres jésuites abondèrent dans le sens du P. Delattre et déclarèrent que ni l'encyclique *Providentissimus Deus* ni saint Jérôme ne favorisaient l'admission d'aucune erreur, fût-elle purement matérielle, dans les textes authentiques de la Bible. Voir L. Murillo, *Critica y exegesis*, Madrid, 1905; L. Fonck, *Der Kampf um die Wahrheit der heiligen Schrift seit 25 Iahren*, Inspruck, 1905. Voir encore. Chr. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 519-528.

Le P. Lagrange et dom Sanders répliquèrent, chacun pour sa part, au P. Delattre. Dans un *Éclaircissement sur la méthode historique à propos d'un livre du R. P. Delattre S. J.*, Paris, 1905, qui n'a pas été mis dans le commerce (Bibliothèque nationale de Paris, A. 21843), le premier reprend, pour les expliquer les deux arguments empruntés, l'un à l'encyclique *Providentissimus Deus*, l'autre à saint Jérôme. Si l'on étudie le fond, le contexte, le style et la grammaire, Léon XIII n'applique pas lui-même aux sciences voisines les règles qu'il a tracées relativement aux sciences naturelles; il s'adresse aux catholiques, et il leur déclare qu'il sera utile d'appliquer à ces sciences voisines, notamment à l'histoire *hæc ipsa*, cette méthode.

Sa phrase n'est pas une transition; c'est une recommandation, p. 7-18. Cette recommandation a des points d'attache dans la tradition ecclésiastique. Les Pères, il est vrai ont affirmé unanimement et sans aucune hésitation que la Bible ne contenait aucune erreur, mais ils ne la considéraient pas comme livre d'histoire; ils la considéraient comme livre inspiré, qui contenait un enseignement divin. Ils n'admettaient pas qu'une erreur fût imputable à l'écrivain sacré et à Dieu; mais ils ne se souciaient pas au même degré d'établir la réalité des faits scientifiques ou historiques, énoncés par les auteurs sacrés sous les apparences extérieures, pourvu que l'écart entre les faits et leur expression pût être justifié. Plusieurs recouraient à l'allégorisme. Le principe libérateur fut posé par saint Jérôme. Le problème en effet, est celui-ci : *Étant donnée* la véracité de l'Écriture, comment faut-il expliquer certains phénomènes bibliques? S'il n'y a pas d'erreur formelle, y a-t-il erreur matérielle? S'il y a erreur matérielle, quelle explication peut-on en donner? Saint Jérôme a déclaré que certains faits étaient racontés *secundum opinionem multorum vulgi illius temporis*, il a dit qu'en rapportant l'opinion d'autrui, on n'en fait pas nécessairement son opinion personnelle; c'est la loi de l'histoire. La chronologie est-elle inspirée. *Littera occidit*, dit saint Jérôme. Les chiffres n'ont pas une exactitude diplomatique. Parfois un nom a été mis pour un autre, etc., p. 12-60. Au sujet de l'histoire antérieure à Abraham, le P. Lagrange affirmait l'inerrance de la Bible, non celle des écrivains sacrés. Il ne lui importait pas de savoir ce que ces écrivains croyaient en leur particulier, il importe seulement de constater ce qu'ils enseignent, ce qu'ils affirment. Très souvent, le plus souvent, la réalité des faits énoncés sert de base à l'histoire religieuse. Mais le contraire peut être vrai, dans les paraboles et les allégories, par exemple. D'autres fois, le rapport des faits avec l'enseignement peut être très éloigné et très général. Il faudra voir si l'auteur a attaché une importance décisive à la réalité des faits. Comment juger de son intention? Nous le croirons quand il voudra être cru, mais ne supposons pas toujours qu'il veut être cru. Nous jugerons qu'il veut être cru, lorsqu'il raconte un fait qui va directement à son thème, un fait dont la réalité sert de base à son enseignement, un fait grave dont on savait qu'il avait pu être attesté, transmis, surtout s'il s'agit d'un fait révélé, car ce sont ces faits que l'écrivain a à cœur. Il ne veut pas être cru sur les faits, quand il expose une parabole, raconte une histoire édifiante ou prophétique. Il laisse au lecteur à juger, quand il s'agit de faits, dont tout le monde sait qu'ils se perdent dans la nuit des temps, ou qu'il emprunte à l'opinion commune sans la garantir autrement. Ce canon objectif adopté, nous n'avons pas à sonder le plus ou moins de crédulité naturelle de l'auteur. Encore une fois, ce qui importe ce n'est pas ce qu'il a cru, mais ce qu'il a voulu que nous crussions. Il peut arriver cependant par suite de certaines façons de son style, que nous constations clairement qu'il était, pour son compte, dans l'erreur, mais dans une erreur, que, grâce à l'inspiration, il ne nous a pas enseignée formellement, Cela paraît tout à fait élémentaire, p. 68-70. L'exégète peut donc constater, dans la Bible, des erreurs purement matérielles, que les écrivains sacrés ont laissées sans les corriger, mais qu'ils n'ont pas enseignées.

Dom Sanders, de son côté, répondit au P. Delattre, nous l'avons déjà constaté, col. 2248, que saint Jérôme tout en reconnaissant que les auteurs inspirés parlaient parfois, ordinairement même, selon les opinions du temps, pensait qu'ils n'avaient cependant jamais commis d'erreur. *Revue biblique*, 1905, p. 284-287. Le saint docteur n'a donc pas partagé le sentiment de quelques exégètes modernes. Il leur a seulement fourni « le principe libérateur. » Reconnaître dans la Bible l'erreur matérielle mais non formelle, c'est affaire d'interprétation. L'interprétation nouvelle est-elle légitime, et le critère objectif, proposé par le P. Lagrange, est-il fondé? Toute la question est là.

Dans un compte rendu de l'ouvrage du P. Fonck, le P. Lagrange est revenu encore, sur le sujet de l'inerrance biblique. Les Pères et Léon XIII dans son encyclique ont affirmé la vérité ou la véracité de l'Écriture comme une conséquence de l'inspiration. Cette affirmation doctrinale s'impose à tous et pour sa part, le P. Lagrange se refuse à distinguer théoriquement entre les dogmes et les faits. Il ne restreint donc pas l'inspiration ni le champ de la véracité qui est la conséquence logique de l'inspiration. « Plus la véracité de l'Écriture est entière dans le sens de l'étendue, plus il importe de préciser les cas où il peut vraiment être question de vérité ou de véracité, c'est-à-dire où Dieu par l'écrivain sacré nous enseigne quelque chose. Et cet enseignement doit toujours être jugé d'après le caractère même de l'ouvrage qu'il s'agit d'interpréter. Car, si l'on parle spéculativement et dogmatiquement de la véracité de l'Écriture, il ne peut être question d'une vérité particulière y contenue sans qu'on entre nécessairement dans la sphère de l'interprétation. » C'est sur ce principe que se sont appuyés les prétendus novateurs. Il est sans doute conditionné aux genres littéraires par exemple, légendes ou traditions populaires rapportées. Or, la tradition des Pères n'est pas à invoquer pour l'interprétation de l'Écriture. Il faut donc toujours distinguer entre l'affirmation traditionnelle de la véracité de l'Écriture et l'interprétation de celle-ci. « La décision pontificale n'empêche pas plus de reconnaître en fait une tradition populaire non enseignée qu'un énoncé scientifique ne correspondant pas à la réalité des faits. » La vérité entière de l'Écriture, c'est la vérité formelle. Il est permis, en respectant cette vérité, de se demander si tout ce qui paraît être de l'histoire est bien de l'histoire. Sur ce point l'interprétation des Pères, même unanime, ne s'impose pas, à moins qu'un dogme ne soit en jeu. *Revue biblique*, 1906, p. 151-153. Puisque sur les faits historiques, les écrivains sacrés n'ont pas reçu de révélation, ils ont donc été réduits aux traditions hébraïques; celles-ci, peuvent-elles prétendre à représenter exactement les faits depuis Adam pour le fond et pour les détails? P. 156. Il est difficile de le penser. L'erreur peut donc se rencontrer en elles, mais elle n'est que matérielle; elle n'est pas formelle, puisqu'en les rapportant les écrivains sacrés n'ont rien voulu enseigner. Si liberté est laissée aux exégètes catholiques de choisir entre les interprétations des Pères et même d'en proposer une nouvelle, si l'histoire biblique n'est pas complète ni parfaite, est-il loisible de l'interpréter de façon à laisser place à des erreurs, même purement matérielles, dans les textes authentiques de la Bible?

M. J. Götsberger, professeur à Munich, dit son sentiment sur la polémique dans un article intitulé en français : « *Autour de la question biblique* », quoiqu'il fut rédigé en allemand dans la *Biblische Zeitschrift*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, t. III, p. 225-250. Il traita de l'inerrance biblique en matière scientifique et historique. Pour donner aux hommes son enseignement, Dieu s'est accommodé aux idées du temps auquel il s'adressait. Depuis l'encyclique *Providentissimus Deus*, on ne peut plus contester que les écrivains sacrés ont décrit les phénomènes naturels d'après les apparences extérieures de sorte que leurs paroles ne seraient pas seulement justes relativement, mais qu'elles ne seraient pas justes au point de vue objectivement scientifique. Les exégètes progres-

sistes s'appuient sur l'encyclique pour appliquer ce principe à l'histoire et aux autres sciences. Leurs adversaires pourraient bien avoir raison contre eux, car l'encyclique ne le dit pas expressément. Mais l'application du principe à l'histoire scientifique va de soi et par suite l'affirmation de la valeur relative des énoncés scientifiques. « Ce serait un caprice de restreindre la relativité à la connaissance de la nature. » Le langage selon les apparences est de tous les temps, parce qu'il est conforme à la nature humaine, mais il s'étend à tous les genres de connaissance, et il faut le supposer dans tout genre de discours. Dieu a laissé les écrivains sacrés l'employer pour qu'ils fussent compris de leurs contemporains et de tous leurs lecteurs. Ce langage se rencontre donc dans beaucoup de pages de la Bible. Dieu aurait pu dicter une Écriture plus parfaite; mais telle qu'elle est avec ses imperfections actuelles, l'Écriture est digne de lui; Dieu a bien créé un monde imparfait. L'accommodation des Livres saints au sens apparent, à la manière de comprendre la nature, aux idées du temps, quelles que soient leurs imperfections et leurs inexactitudes, n'est pas incompatible avec la dignité de la parole de Dieu. Par suite, une plus grande liberté d'interprétation est laissée aux exégètes. L'encyclique *Providentissimus Deus* affirme l'inerrance complète de l'Écriture, et pourtant elle admet le langage conforme aux apparences. Les deux choses ne sont donc pas incompatibles, p. 244-250. Cf. *Revue biblique*, 1905, p. 622-623.

Dans un compte rendu de l'ouvrage du P. Fonck, M. Norbert Peters, de Paderborn, a trouvé l'explication du P. de Hummeauler plus juste que celle de M. Göttsberger. Léon XIII applique directement à l'histoire profane les quatre principes qu'il a établis pour l'interprétation des phénomènes naturels dans la Bible. Il y a, d'ailleurs, une analogie entre ces phénomènes et les faits historiques racontés selon les apparences extérieures. *Theologische Revue*, du 31 janvier 1906, col. 46-48.

De son côté, le P. Prat étend aux sciences historiques les principes admis pour les sciences de la nature. « L'analogie nous y invite et l'encyclique pontificale semble nous y autoriser ». *La Bible et l'histoire*, Paris, 1904, p. 27.

Cette analogie avait été expliquée plus clairement par M. Poels, professeur à l'Université catholique de Washington, dans *The catholic University bulletin*, janvier 1905, p. 59-60. Les trois principes, que Léon XIII avait énoncés dans l'encyclique *Providentissimus Deus* au sujet des choses de la nature s'appliquent aussi à l'histoire. Dans les deux cas, l'auteur parle le langage de son temps. L'auteur d'un livre quelconque doit nécessairement dans sa manière de parler des questions scientifiques suivre les opinions de son temps, s'exprimer de façon que ses contemporains puissent le comprendre et dans les termes auxquels ils sont habitués. Ses affirmations, impliquées dans les expressions de sa génération, ne sont pas des affirmations personnelles, celles des écrivains inspirés comme tels, mais celles de leur temps; elles représentent les opinions de leur génération. Appliquant ces principes à l'histoire, il faut dire que Dieu n'a pas voulu enseigner les choses historiques, qui ne sont d'aucune utilité pour le salut; que l'interprétation des Pères dans des matières purement historiques n'affecte en rien la liberté des exégètes catholiques modernes; que le terme *transferri*, appliqué au principe : *ea secuti sunt quæ sensibiliter apparent*, ne doit pas naturellement être entendu d'une façon mécanique. « Dans les matières historiques, les témoins oculaires sont les plus hautes autorités. Néanmoins, la distinction entre « apparence extérieure » et réalité dans l'histoire est claire. C'est la distinction entre les faits et événements et les traditions ou sources. Au temps des historiens bibliques, les faits eux-mêmes qu'ils rapportent, ou du moins un grand nombre, d'entre eux, avaient disparu depuis longtemps. Ils ne pouvaient les percevoir, si ce n'est au moyen de sources écrites ou de traditions orales, qui sont les « apparences sensibles » de la réalité historique. Ce principe de l'encyclique appliqué à l'histoire n'est autre chose que ce que saint Jérôme nommait la loi de l'histoire. » Avant de reproduire la traduction de ce passage, la *Revue biblique*, 1905, p. 452-453, l'interprétait en ces termes : « Personne n'a songé à transporter dans le domaine de l'histoire une métaphore (celle des apparences) qui ne lui sied pas. Ses phénomènes affectent la vue et constituent une apparence; l'historien écrit d'après le témoignage : ici il n'y a plus, du moins en général, d'apparences proprement dites. Du sens de la vue on passe à celui de l'ouïe; entre les deux lumières, il y a certainement analogie mais il a fallu tout le parti pris d'une critique passionnée pour prétendre qu'un exégète quelconque ait prétendu que toute l'histoire biblique était écrite selon les apparences. » C'était à peu près abandonner l'expression « apparences sensibles » même appliquée à une partie seulement de l'histoire biblique, expression d'ailleurs fort impropre et que Léon XIII n'avait pas employée, même indirectement, au sujet de l'histoire.

La polémique sur les prétendues « apparences sensibles » de l'histoire biblique, qui avait été si vive en 1904 et en 1905 cessa, si on omet la réponse tardive du P. Delattre à l'*Eclaircissement* du P. Lagrange : *Le critérium de la nouvelle exégèse biblique* Liége, s. d. (1907). La commission biblique avait résolu négativement la question, dans son décret du 23 juin 1905. Au doute ainsi posé : *Utrum admitti possit tanquam principium rectæ exegeseos, sententia, quæ tenet sacræ Scripturæ libros qui pro historicis habentur, sive totaliter sive ex parte non historiam proprie dictam et objective veram quandoque narrare, sed speciem tantum historiæ præ se ferre ad aliquod significandum a proprie litterali seu historica verborum significatione alienum?* elle répondit : *Negative, exceptio tamen casu, non facile seu temere admittendo, in quo, Ecclesiæ sensu non refragante, ejusque salvo judicio, solidis argumentis probatur, hagiographum voluisse non veram et proprie dictam historiam tradere, sed sub specie et forma historiæ parabolam, allegoriam, vel sensum aliquem a proprie litterali seu historica verborum significatione remotum proponere.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1980; Cavallera, *Thesaurus*, n. 104.

L'histoire biblique « selon les apparences » avait vécu. Aucun exégète « progressiste », à ma connaissance du moins, ne chercha plus à indiquer quelque passage historique de la Bible qui remplit les conditions posées par la Commission biblique. Il ne restait plus qu'à discuter les trois arguments, que les tenants de l'histoire biblique « apparente » avaient invoqués en faveur de leur sentiment. Le P. Brucker l'avait fait avant la décision de la Commission biblique. *L'Église et la critique biblique*, p. 54, 65. Le P. Chr. Pesch a réfuté cette opinion par morceaux : en expliquant que la vérité de l'Écriture est avant tout logique et conforme à la vérité objective de ce que les hagiographes ont compris et voulu écrire. *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 503-504; qu'il y a une différence entre les phénomènes de la nature et les faits historiques, où il interprète la fameuse transition de l'encyclique *Providentissimus Deus*, en ce sens qu'il faut résoudre les objections tirées de l'histoire, comme le pape a dit de résoudre les difficultés provenant des sciences physiques, c'est-à-dire sans restreindre nullement l'inspiration biblique, p. 519-528; enfin, en prouvant que

certains Pères, entre autres saint Jérôme, n'ont pas admis dans la Bible des récits qui n'étaient pas vraiment historiques, p. 532-538. Le P. Durand a exposé et discuté avec précision ces arguments, d'abord, celui qui a été mis en avant le dernier et qui est tiré de l'analogie des matières. Des sources non critiques ne donnent-elles que les apparences des faits et, s'il peut arriver que les apparences renferment la réalité des choses, ne peut-il se faire aussi qu'elles ne le représentent pas ou ne la représentent qu'imparfaitement? Bien plus, certains événements, comme ceux de l'histoire primitive n'échappent-ils pas depuis longtemps au contrôle de la critique, et l'historien sacré ne doit-il pas se contenter de la forme concrète qu'ils ont prise dans la tradition humaine, comme il l'a fait pour les choses de la nature? Mais entre ces deux ordres de choses, il y a trois différences principales. Les notions d'histoire naturelle ne sont pas données dans la Bible pour elles-mêmes comme si l'enseignement divin, auquel elles sont mêlées dépendait de leur vérité objective. Les faits historiques en général, surtout ceux qui appartiennent à l'histoire religieuse sont directement affirmés par les écrivains sacrés qui, en les rapportant, ont l'intention de les attester, bien que les faits de l'histoire profane soient relatés en vue du but religieux, qui est le principal. Si, en second lieu, la réalité objective des phénomènes de la nature, n'a, de soi, aucun rapport avec l'économie du salut, l'histoire sainte n'est que le récit des interventions de Dieu dans l'œuvre de la rédemption du genre humain. Enfin, tandis que ni l'Écriture ni l'Église ne proposent à notre foi un seul des phénomènes naturels, relatés dans la Bible, beaucoup de faits historiques sont proposés dans les Évangiles, par exemple, et dans les symboles ecclésiastiques s'imposent à la foi des chrétiens. Sans doute, ils ne sont pas de foi, en tant qu'ils sont du domaine de l'histoire, mais bien dans leur rapport avec la religion, car leur réalité historique est inséparable de la vérité religieuse dont ils sont le support nécessaire. Le rapport entre les uns et les autres n'a pas toujours la même importance religieuse; il est néanmoins réel. Bien que les faits de l'histoire ne rentrent pas par eux-mêmes, *per se*, dans l'objet de la révélation chrétienne, ils en font partie *per accidens*, en tant qu'ils sont rattachés à la vérité religieuse. Devenus ainsi l'objet secondaire de l'inspiration, ils ont été relatés sous l'influence de cette action divine et ils participent dès lors à l'inerrance, qui en est l'effet nécessaire. Quant à saint Jérôme, il a tracé une règle d'interprétation, qui permet aux exégètes de fixer le degré d'exactitude de quelques faits, relatés dans la Bible, et les exégètes ont, à l'occasion, appliqué cette règle. Saint Jérôme d'ailleurs n'a pas reconnu d'erreur dans les passages bibliques, où les faits sont racontés selon l'opinion du temps. Le P. Durand estimait enfin que la phrase de Léon XIII, jetée à la dérobée, était grosse de conséquences, qu'elle a été exagérée en sens contraires et que le problème exégétique qu'elle soulève n'est pas encore complètement élucidé. Voir *Inerrance biblique*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 776-779.

Pour mon compte personnel, j'ai toujours pensé, et j'ai manifesté plusieurs fois par écrit ce sentiment, que l'analogie entre les apparences sensibles des phénomènes de la nature et des faits historiques était forcée, que saint Jérôme, sans avoir ni excédé dans l'expression, ni usé de concessions oratoires, avait simplement dit que les faits, rapportés *secundum opinionem temporis*, vrais ou faux en eux-mêmes, avaient été vraiment estimés par les contemporains, tels qu'ils avaient été racontés; enfin qu'on avait attribué à la phrase de l'encyclique une portée qu'elle n'avait pas dans l'intention du pape et qu'elle ne pouvait pas avoir, car l'interprétation qu'on en donnait était en contradiction formelle avec l'inerrance complète, que Léon XIII avait expressément et énergiquement revendiquée comme un effet nécessaire de l'inspiration.

Ce dernier argument des exégètes « progressistes », que le P. Durand déclarait encore n'être pas « une pure affaire de mots », a été discuté par Benoît XV, dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus* du 30 septembre 1920. La doctrine de l'Église sur l'inerrance de la Bible, doctrine confirmée par saint Jérôme et les autres Pères, est méconnue, dit le pape, par ceux qui pensent que les parties historiques des Écritures s'appuient non sur la *vérité absolue* des faits mais sur la manière générale et populaire de penser » (des contemporains des faits). « Ils ne craignent pas de se réclamer, pour soutenir cette théorie, des paroles mêmes du pape Léon XIII, qui aurait déclaré qu'on peut transporter dans le domaine de l'histoire les principes admis, en matière de phénomènes naturels. Ainsi, de même que, dans l'ordre physique, les écrivains sacrés ont parlé suivant les apparences, de même, prétend-on, quand il s'agissait d'événements qu'ils ne connaissaient pas, ils les ont relatés tels qu'ils paraissaient établis d'après l'opinion commune du temps ou les relations inexactes d'autres témoins; en outre, ils n'ont pas mentionné les sources de leurs informations et ils n'ont pas personnellement garanti les récits empruntés à d'autres auteurs. A quoi bon réfuter longuement une théorie injurieuse à notre prédécesseur en même temps que fausse et pleine d'erreurs? Quel rapport y a-t-il en effet, entre les phénomènes naturels et l'histoire? Les sciences physiques s'occupent des objets qui frappent les sens et doivent dès lors concorder avec les phénomènes tels qu'ils paraissent, l'histoire, au contraire, écrite avec des faits, doit, c'est sa loi principale, cadrer avec ces faits tels qu'ils se sont réellement passés. Comment, si on admettait la théorie de ces auteurs, sauvegarderait-on au récit sacré cette vérité pure de toute fausseté, à laquelle notre prédécesseur déclare, dans tout le contexte de sa lettre qu'il ne faut pas toucher? Quand il affirme qu'il y a intérêt à transporter en histoire et dans les sciences connexes les principes qui valent pour les sciences physiques, il n'entend pas établir une loi générale et absolue; il indique simplement une méthode uniforme à suivre pour réfuter les objections fallacieuses des adversaires et défendre contre leurs attaques la vérité historique de la sainte Écriture. »

Après cette réfutation des arguments tirés de l'encyclique *Providentissimus Deus* et de l'analogie entre les faits historiques, et les phénomènes naturels, Benoît XV montre que le patronage de saint Jérôme ne peut être revendiqué par les partisans de la théorie des apparences historiques. Après avoir indiqué les références aux trois passages de saint Jérôme cités par eux en faveur de leur sentiment, Benoît XV ajoute : « Qu'ils s'entendent bien à déformer, pour les besoins de leur cause, les paroles du saint docteur ! Sa véritable pensée ne peut faire doute pour personne; Jérôme ne dit pas que, dans l'exposé des faits, l'écrivain sacré s'accommode d'une fausse croyance populaire à propos de choses qu'il ignore, mais seulement que, dans la désignation des personnes et des objets, il adopte le langage courant. » Le pape fait l'application de cette interprétation à l'exemple de saint Joseph, père de Jésus. « Dans la pensée de saint Jérôme, ajoute-t-il, *la vraie loi de l'histoire* demande, au contraire que, dans l'emploi des dénominations, l'écrivain s'en tienne, tout danger d'erreur écarté, à la façon générale de s'exprimer, car c'est l'usage qui est l'arbitre et la règle du langage. Eh quoi! notre docteur va-t-il mettre les faits que la Bible raconte au même rang que les dogmes que nous devons croire de nécessité de salut! » Le pape cite alors le passage du commentaire de l'Épître à Philé-

mon, dans lequel saint Jérôme dit qu'il n'est pas possible que quelqu'un croie au créateur, tant qu'il ne croit pas ce que l'Écriture contient au sujet de ses saints, et où, après avoir fait une longue série de citations de l'Ancien Testament, il conclut : « Quiconque refuse d'ajouter foi à tous ces faits et aux autres sans exception rapportés au sujet des saints ne pourra croire au Dieu des saints. » *In Epist. ad Philem.* 4 (*P. L.*, t. XXVI, col. 609.) Ainsi saint Jérôme est-il d'accord avec saint Augustin, qui assure la vérité de tout ce que l'Écriture raconte au sujet d'Hénoch, d'Élie, de Moïse, aussi bien que de l'incarnation du Verbe. *Contra Faustum*, l. XXVI, c. III-VII, *P. L.*, t. XLII, col. 450-454. *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 395-397.

3. *Vérité relative de l'Écriture.* — La théorie des apparences historiques admettait implicitement que l'Écriture n'avait pas une vérité absolue, mais seulement une vérité relative. D'autres exégètes distinguaient expressément ces deux genres de vérité et n'attribuaient à la Bible qu'une vérité relative. Voir Götsberger, col. 2250.

La théorie sur la vérité relative de l'Écriture, que M. Loisy avait exposée en 1893, avant la publication de l'encyclique *Providentissimus Deus* de Léon XIII, avait été condamnée par Pie X, en 1907, dans le décret *Lamentabili*, a. 58, comme application de ce principe général : *Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quæ cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur*, Denzinger-Bannwart, n. 2058, et aussi dans une de ses conséquences particulières en tant qu'elle restreignait l'inspiration à une partie de la Bible. Voir col. 2192. En 1903, dans les *Notes* de ses *Études bibliques*, M. Loisy déclara que Léon XIII, en enseignant l'immunité totale d'erreur dans la Bible, n'avait ni augmenté ni diminué la liberté des exégètes catholiques, p. 38, note 2. Il usait donc de cette liberté pour maintenir son opinion sur la vérité relative de l'Écriture. Il constatait cette relativité, non seulement en ce que les écrivains sacrés disent du système du monde, conformément à la science de leur temps, p. 51, note, mais encore dans l'histoire biblique, qui n'a pas une exactitude absolue. Les livres de la Bible sont adaptés aux conditions historiques de leur temps. De ce fait résulta nécessairement l'existence dans ces livres d'un élément relatif, dont il ne faut ni exagérer ni contester l'importance au point de vue de l'interprétation. Tous les récits vraiment historiques de la Bible sont historiquement vrais, dit le P. Lucas, jésuite anglais, *The Guardian*, 25 avril 1894. Mais on pourrait en trouver d'autres, qui seraient rédigés conformément à une façon de parler et ne seraient pas rigoureusement vrais, p. 52, note. Des exemples sont indiqués dans la note de la page 57. Léon XIII a résolu la question *théologique*, la question *économique*, qui est la véritable question biblique reste posée. C'est à l'exégèse qu'il appartient de fixer l'élément relatif de la Bible, ce qui est délicat et difficile.

Le P. Zanecchia, qui, avec Léon XIII et l'opinion commune des catholiques, admettait l'étendue de l'inspiration à tout le contenu de la Bible, prétendait cependant que, pour résoudre toutes les difficultés soulevées contre les Livres saints, à la suite des progrès faits dans l'étude des sciences naturelles et de l'histoire ancienne des Égyptiens et des Assyriens, il ne fallait pas perdre de vue le caractère à la fois divin et humain de ces Livres. Les hagiographes, même inspirés par le Saint-Esprit, restaient des hommes et écrivaient sous l'inspiration divine pour se faire comprendre des hommes auxquels ils destinaient leurs ouvrages, par conséquent à la manière humaine. L'enseignement divin qu'ils donnaient gardait nécessairement les caractères de leur esprit, de leur culture et de leurs dispositions individuelles et elle reflétait les connaissances scientifiques, les traditions, les légendes, etc., telles qu'elles existaient alors dans leur milieu. Quoiqu'il soit aujourd'hui difficile de connaître exactement toutes ces circonstances de la composition des Livres saints, la solution des difficultés dépendra au moins toujours de ce principe général qu'il faut interpréter l'enseignement divin d'après l'intention et la volonté qu'ont eues les hagiographes d'enseigner, car Dieu enseigne ce que les écrivains sacrés ont eu l'intention et la volonté d'enseigner eux-mêmes, c'est pour cela qu'il les inspirait. Or tout ce qu'ils enseignent est réellement inspiré et vrai, non pas toutefois absolument et de toutes manières, mais de la manière dont ils l'ont entendu et enseigné. Par suite, la simple présence d'une assertion dans la Bible ne fait pas que cette assertion soit inspirée et vraie telle qu'elle est littéralement énoncée, il faut rechercher si l'hagiographe l'enseigne réellement ou bien s'il en use seulement pour enseigner la vérité qu'il a conçue et voulu écrire sous l'inspiration divine. Dans le premier cas, l'assertion est absolument et intrinsèquement inspirée et vraie, telle qu'elle est exprimée littéralement, dans le second cas, elle est seulement inspirée et vraie relativement, c'est-à-dire par rapport à la vérité que l'hagiographe entend et veut enseigner par son moyen. Ainsi l'écrivain sacré se sert-il de paraboles, de métaphores, de légendes ou de récits, destinés à enseigner une vérité concernant la foi ou les mœurs, ces paraboles et ces récits, quoique présentés par lui comme des histoires n'ont pas la vérité d'histoires, puisqu'il n'a pas l'intention de les enseigner comme des histoires considérées en elles-mêmes et absolument mais qu'il s'en sert pour enseigner la vérité qu'il a conçue et qu'il a l'intention d'enseigner. Par suite, ces récits ne sont pas l'objet de son enseignement; ils sont seulement un moyen ou une manière d'instruire, et ils ne sont pas enseignés comme des histoires quoiqu'ils soient tels dans le texte, ni comme des histoires inspirées. Ils n'ont pas non plus de vérité historique; ils ont seulement la vérité relative aux choses que l'hagiographe a en vue, qui sont inspirées par Dieu et qui sont transmises par l'un et par l'autre.

Ce qui vient d'être dit des métaphores, des récits fictifs et des locutions figurées peut être dit, toute proportion gardée, des généalogies, des faits et des événements racontés, des personnes, des notions cosmographiques, astronomiques, physiques, etc., et aussi des sources dans lesquelles l'hagiographe a puisé ses récits. Tout cela dépend uniquement de l'intention de l'écrivain. Si dans les généalogies et la chronologie, il n'a pas en vue la généalogie immédiate des personnes, mais seulement leur dépendance généalogique, si dans ses récits il n'a pas l'intention de suivre l'ordre réel des événements, mais l'ordre qui lui paraît convenir mieux à la vérité qu'il a l'intention d'exprimer, il n'enseigne cependant pas de fausseté historique, et il n'y a pas ainsi d'erreur historique dans la Bible. Dans le premier cas, en effet, l'écrivain n'a pas eu l'intention d'indiquer la génération immédiate de tous les personnages qu'il nomme. Ainsi saint Matthieu a omis trois rois entre Joram et Osias. Il est probable qu'il y a eu de pareilles omissions dans les généalogies des patriarches de la Genèse. Dans le second cas, l'hagiographe n'a pas eu l'intention de décrire les faits suivant l'ordre réel des événements, comme saint Thomas le contaste pour l'ordre des tentations de Notre-Seigneur, dans les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc. *Sum. theol.*, III^{a}, q. XLI, a. 4, ad 5^{um}. L'ordre adopté par ces deux évangélistes était celui qui convenait à la vérité morale qu'ils voulaient enseigner.

On peut probablement en dire autant de quelques

noms de personnes, qu'on lit dans les généalogies des fils de Noé. Il semble bien que tous ne désignent pas des personnages réels, mais que quelques-uns désignaient dans le langage vulgaire des peuples différents de la même race.

Donc, dans les livres historiques de la Bible, on n'a pas toujours la véritable histoire des faits racontés, ni leur ordre de succession, les hagiographes ne s'étant pas toujours proposé de raconter la véritable histoire des hommes. Mettant ordinairement en œuvre les notions historiques telles que le vulgaire les connaissait, ils les adaptaient à l'enseignement des vérités religieuses et morales. Prendre leurs récits à la lettre serait s'exposer à adopter au lieu de l'histoire véritable, des erreurs historiques, que, ni les hagiographes, ni Dieu qui les inspirait, n'ont voulu enseigner.

Le P. Zanecchia a appliqué ensuite le même principe aux notions de cosmographie et d'astronomie qu'on lit dans la Bible, qui étaient empruntées au langage courant, conforme lui-même aux apparences, vraies ou fausses. Même dans les premiers chapitres de la Genèse, l'écrivain sacré a pu utiliser des documents ou des traditions pour enseigner des vérités dogmatiques. Ses récits sont véridiques pour le fond des choses, mais la forme poétique n'est pas absente de ses descriptions. Il les a reproduits tels qu'ils étaient reçus dans le peuple et en les insérant dans son livre, il ne les a pas approuvés par son autorité d'écrivain inspiré, surtout quant à leur forme littéraire, mais uniquement en vue de prouver les vérités religieuses, qui en ressortent.

Toute l'Écriture est donc inspirée et vraie, mais les critiques ont à déterminer si sa vérité est littérale ou seulement relative. Le progrès actuel des sciences et de l'histoire, leur fournit des moyens autrefois inconnus, de distinguer dans les Livres saints l'enseignement religieux visé par les hagiographes et Dieu qui les inspirait, de la forme extérieure qui leur a servi de revêtement Ils n'en concluront pas avec les rationalistes que l'Écriture enseigne l'erreur, mais seulement qu'il n'en faut pas prendre toutes les assertions absolument en elles-mêmes et abstraction faite de leur vêtement antique. Ils les prendront dans un autre sens et ils les interpréteront relativement à d'autres vérités que les hagiographes voulaient enseigner. Les exégètes et les apologistes catholiques, qui torturent violement les textes bibliques pour les interpréter comme exprimant de l'histoire véritable ou les concilier avec les sciences naturelles d'aujourd'hui, ne sont pas moins blâmables que les rationalistes qui méprisent la Bible et pensent y découvrir des erreurs historiques et scientifiques. Ils font enseigner aux hagiographes ce que ceux-ci n'ont pas eu le moins du monde l'intention d'enseigner.

Les récits bibliques n'ont pas tous la vérité historique pas plus que tous n'en sont destitués. Beaucoup ont un fondement véridique et racontent des faits historiques, mais la forme dans laquelle les faits ont été transmis et leurs circonstances proviennent de l'art poétique. De même, toutes les assertions bibliques sont vraies, mais leur vérité n'est pas toujours absolue ni toujours relative; elle est quelquefois absolue et quelquefois relative. L'interprétation de l'Écriture exige donc beaucoup d'érudition pour faire ce départ; quand l'exégèse est insuffisante, il faut attendre le jugement de l'Église, juge infaillible du véritable sens des Écritures. *Scriptor sacer sub divina inspiratione*, Rome, 1903, p. 84-91.

Dom Hœpfl, *Das Buch der Bücher*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, a accepté les idées de Zanecchia sur l'enseignement des sciences et de l'histoire dans la Bible. Il s'est par suite posé la question : y a-t il des données inexactes dans l'Écriture? Il a répondu qu'il ne peut y avoir d'erreur, quand l'hagiographe ne se propose pas formellement d'enseigner. Dans ce cas, l'erreur n'est pas formelle, elle n'est que matérielle; par conséquent, il n'y a pas proprement d'erreur. Il y a même alors une certaine vérité relative, puisque les expressions bibliques répondent aux idées du temps et sont un moyen propre à faire pénétrer la révélation parmi ceux auxquels elle était destinée. Ces considérations faites à l'occasion des sciences naturelles, s'appliquent aussi à l'histoire, Norbert Peters les a exprimées à peu près de la même manière. C'est un tort d'interpréter les auteurs sacrés d'après les idées scientifiques des temps modernes, « au lieu de se placer, pour former son jugement, au point de vue naïf et populaire des auteurs qui étaient absolument fils de leur temps dans les questions cosmologiques, astronomiques, géogéniques et géographiques, paléontologiques et historiques, et qui se servaient du cercle d'idées de leurs lecteurs pour revêtir le contenu de la révélation comme ils se servaient de leur langue. Il faut toujours distinguer avec la plus grande netteté entre le noyau absolu idéal et le vêtement de circonstance conforme au temps. » N. Peters, dans le supplément scientifique de la *Germania*, 1902, n. 1, p. 6, cité par dom Hœpfl. La distinction entre ces deux éléments est difficile à faire, mais ce n'est pas une raison de ne pas la tenter. Il y a différentes sortes d'histoires; mais, même dans l'histoire proprement dite, l'hagiographe n'est pas un historien critique; c'est un oriental, qui emploie les sources qu'il avait sous la main qui puisait dans la tradition orale autant que dans les documents écrits, le plus souvent sans s'assurer de leur valeur scientifique, se contentant fréquemment de mettre les documents bout à bout sans y rien changer. Il écrit beaucoup de choses d'après ce qu'il a ouï dire, sans examiner, à proprement parler, la crédibilité de ce qu'il dit. Ainsi la mort d'Antiochus Épiphane est racontée trois fois dans les livres des Macchabées, I Mac., VI, 4 sq.; II Mac., I, 13 sq.; IX, 1 sq. Or, ce dernier récit ne fait que reproduire un bruit erroné, qui avait cours alors. Saint Jérôme reconnaît que l'Écriture a coutume de rapporter l'opinion du temps. En général, conclut dom Hœpfl, il faut admettre que l'hagiographe a garanti la vérité de ce qu'il emprunte à une source, mais ce n'est pas certain en chaque cas particulier. Le caractère du document n'est pas alors changé, et son contenu ne gagne pas plus de crédibilité par le fait de son insertion dans un écrit inspiré, si l'hagiographe n'a pas porté sur lui un jugement. La critique biblique peut alors s'exercer et distinguer ce qui est indubitablement exact et ce qui est moins digne de créance. On ne nie pas pour autant l'inerrance biblique, car il n'y a de vérité infaillible qu'autant et pour ce que l'hagiographe enseigne. Des raisons exégétiques et critiques serviront à faire le départ nécessaire. D'après la *Revue biblique*, 1905 p. 448-450.

Au rapport de la même *Revue*, 1906, p. 490-491. Mgr Horace Mazzella a admis très expressément et à plusieurs reprises la vérité relative de l'Écriture, quand elle parle d'après les opinions populaires, suivant les genres littéraires adoptés par les écrivains sacrés, notamment dans l'histoire primitive. *Prælectiones scholasticæ dogmaticæ breviori cursui accommodatæ*, 3e édit., Rome, 1904, t. I, p. 355, 363.

Tout en admettant très nettement que la vérité de l'Écriture est divine et infaillible, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 489-494, le P. Chr. Pesch, en étudiant la nature de cette vérité, ne se borne pas à reconnaître qu'elle n'est pas la même dans tous les livres de la Bible, qu'elle peut se concilier avec le recours de quelques auteurs à un pseudonyme et avec des récits fictifs, p. 504-507; il a posé la question de savoir si, malgré le silence de Léon XIII, il n'y aurait

pas, dans l'histoire biblique, des récits rédigés selon les apparences historiques. Il distingue d'abord la vérité des Livres saints et l'omniscience divine. La vérité divine y est transmise par des hommes. Certains auteurs en concluent qu'elle n'est pas absolue, mais relative seulement. Cette manière de parler est ambiguë. Dieu seul connaît la vérité absolue au sens plénier du mot. Toutefois la connaissance humaine est dite elle-même absolument vraie, quand elle ne diffère aucunement de la vérité objective, non seulement dans les axiomes mathématiques et philosophiques, mais même en histoire. La vérité humaine est donc absolue toutes les fois que les termes expriment exactement l'ordre ontologique. D'autre part, la vérité relative est ou bien celle qui mêle le vrai et le faux, ou bien celle qui n'est qu'approximative ou encore celle qui n'est vraie que sous un rapport. Un récit relativement vrai rapportera exactement la substance du fait, mais non toutes ses circonstances, n'en relatera qu'une partie peut-être encore approximativement ou avec des sous-entendus. Or, la vérité biblique n'est pas toute la vérité possible en tout ordre de choses. On peut dire qu'elle est absolument vraie puisqu'elle n'exprime aucune erreur formelle et que les erreurs matérielles qu'elle contient ne sont que les mensonges qu'elle rapporte. Cette vérité absolue ne signifie pas que l'Écriture contient toute la vérité révélée, à plus forte raison toute la vérité rationnelle.

Ainsi l'histoire biblique est relativement vraie, en ce qu'elle ne rapporte pas tout ce que les hommes d'alors et les hagiographes eux-mêmes connaissaient. Les hagiographes n'ont écrit que ce que Dieu voulait leur faire écrire. Elle est encore relativement vraie, en ce que ses auteurs ont employé des locutions indéterminées ou sommaires. Enfin, elle l'est encore en ce que certains auteurs, comme celui du IIe livre des Macchabées n'ont eu l'intention de rapporter que ce qu'ils trouvaient dans certaines sources, qu'ils jugeaient véridiques. Ce nonobstant, l'histoire sainte est une histoire vraie. On ne lui attribue pas quelque fausseté, en disant que la substance des faits est vraie, quoique la manière de les écrire soit celle des temps anciens, non celle des historiens modernes. Ainsi les hagiographes ont attribué anthropomorphiquement à Dieu des paroles qu'il n'a pas prononcées, mais qui expriment sa volonté, les évangélistes n'ont pas reproduit textuellement les discours de Notre-Seigneur, ils en ont rendu le sens. *Ibid.*, p. 524. 528. De ces principes, le P. Pesch conclut que les hagiographes, n'ont reproduit ni légendes ni mythes, p. 528-531. Il admet donc la vérité historique de toute l'Écriture.

Rendant compte de la discussion, soulevée par Mgr Egger, *Absolute und relative Warhheit der heiligen Schrift*, Brixen, 1909, et reprise par M. Holzey, *Fünfundsiebzig Punkte zur Beantwortung der Frage : Absolute oder relative Wahrheit der heiligen Schrift?* Munich, 1909, M. N. Peters a jeté dans le débat pour sa part, un certain nombre de textes de saint Jérôme, qui recourt à l'allégorie pour expliquer des passages historiques de la Bible, qui admet la *fabula Samsonis* et les *fabulæ Suzannæ Belique ac draconis*, qui reconnaît l'existence d'erreur même dans les Evangiles et dans les Actes (voir plus haut, col. 2213), qui pose la loi de raconter l'histoire d'après les opinions du temps, enfin qu'il y a dans l'Écriture beaucoup de contradictions insolubles, *Theologische Revue*, 12 juillet 1910, col. 329-335. Le *doctor maximus in interpretanda Scriptura* serait donc ainsi un partisan de la vérité relative seulement de l'Écriture.

En comparant la vérité et l'erreur comme principes de solution des difficultés scripturaires le P. Durand a fait justement observer qu'en matière d'inerrance biblique on ne peut se contenter des notions sommaires de ces termes. Une analyse plus pénétrante est nécessaire; mais les théologiens n'ont pas encore réussi à employer une terminologie uniforme et ils ne donnent pas tous le même sens au terme : *vérité relative* qu'ils emploient. Le P. Pesch l'entend d'assertions qui, à un titre ou à un autre, n'expriment qu'imparfaitement la vérité. *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, n. 629. *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 527-528. Le P. Prat, *Etudes*, 5 novembre 1902, p. 302, et le P. Brucker, *ibid.*, 20 janvier 1903, p. 232, disent que le terme *de relatif*, quand il s'agit de vérité, n'est qu'un euphémisme pour désigner l'erreur. La vérité relative, c'est-à-dire *proportionnelle et économique*, comme l'entendait M. Loisy est condamnée à juste titre : c'est le principe de Renan que la vérité d'aujourd'hui est l'erreur de demain. Les exégètes progressistes, qui ne voient l'erreur que dans l'erreur *formelle*. reconnaissent, dans la Bible, des erreurs ou inexactitudes purement matérielles, que ni les hagiographes, ni l'esprit inspirateur n'ont voulu enseigner et qui, par suite, ne sont pas imputables à la Bible. Le. P. Pesch lui-même l'entend ainsi; mais il n'en fait l'application qu'aux mensonges et aux erreurs simplement rapportés dans la Bible, (*dicta aliorum*), ce qui est assez impropre. Nous avons signalé des exégètes catholiques, qui admettent des erreurs purement matérielles dans la Bible sous le nom de vérité *relative*. Le P. Schiffini a entendu cette expression dans le sens d'une assertion, dans laquelle l'hagiographe mêlerait, *per modum unius*, le vrai et le faux. *Divinitas Scripturæ*, Trèves, 1905, p. 110. Tel n'est pas assurément le sens, donné par eux à ce terme, puisque, pour eux, l'erreur, pour être imputable aux hagiographes et à Dieu, devrait être formelle, et ils n'admettent pas de telles erreurs dans la Bible. Voir *Inerrance biblique*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 766-767.

Toutefois, Benoît XV, dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus* a déclaré qu'ils méconnaissaient la doctrine de l'Église, confirmée par saint Jérôme et les autres Pères, les critiques modernes « qui pensent que les parties historiques des Écritures s'appuient non point sur la vérité *absolue* des faits, mais seulement sur leur vérité *relative*, comme ils disent, et sur la manière générale et populaire de penser. » *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 395. Le souverain pontife vise bien ici, non seulement la théorie moderne des apparences extérieures, appliquées à l'histoire, qui admet implicitement la vérité seulement relative des Écritures, mais encore et premièrement, celle qui emploie *explicitement* cette expression, en l'entendant d'erreurs au moins matérielles, existant dans l'Écriture (ce qu'exclut le P. Pesch). Le sens de la condamnation paraît être que la distinction entre vérité *absolue* et vérité *relative* dans la Bible ne peut être employée pour résoudre les problèmes critiques, que soulève le texte sacré. Ces problèmes doivent être résolus par d'autres procédés. Ainsi, Benoît XV ne semble pas admettre dans la Bible, d'erreurs, même simplement matérielles. La doctrine de l'Église sur l'inerrance biblique, confirmée par le *doctor maximus* lui-même, qu'on se plaisait à citer en sens contraire, s'y oppose.

4. *Citations implicites ou tacites de documents non inspirés.* — A côté des citations *expresses* ou *explicites* des paroles d'autrui, qu'on a toujours remarquées dans la Bible et pour lesquelles on n'exige de l'hagiographe que la fidélité du rapporteur et non pas nécessairement et dans tous les cas l'approbation des choses dites, n'y aurait-il pas lieu de reconnaître d'autres citations, *tacites* celles-ci et *implicites*, de documents entiers, de pièces étrangères, intégralement reproduits? Le P. F. Prat a posé le premier la question, et il a conclu à l'affirmative. A une époque où la propriété littéraire était ignorée, l'emprunt était fait sans

être signalé. Il y a de ces emprunts qui sautent aux yeux : tels, les c. XXXVI-XXXIX d'Isaïe, qui sont reproduits presque mot pour mot et avec les mêmes particularités, IV Reg., XVIII-XX; tels encore, les passages des livres des Rois, qui se retrouvent dans les Paralipomènes, dans le même ordre, avec les mêmes traits et les mêmes expressions caractéristiques, et sans aucun signe de référence. Tous les livres historiques de la Bible utilisent des sources, dont ils citent les titres, sans indiquer toujours les emprunts qu'ils leur ont faits. Les contemporains, qui connaissaient les documents utilisés, reconnaissaient les emprunts. Nous ne pouvons y arriver que difficilement et avec simple probabilité. Le travail de démarquage est donc délicat. Certains indices, comme les anomalies de chronologie, peuvent parfois faire reconnaître une différence de points de vue et de documents utilisés. Le P. Prat examine des exemples, qu'ils serait trop long de rapporter ici. L'important est de savoir quelle garantie l'hagiographe donnait aux références tacites qu'il faisait de la sorte. Garantissait-il l'exactitude parfaite et intégrale jusqu'au dernier mot, si longtemps après les événements qu'il racontait? Ne suffisait-il pas à son but que le document cité fût véridique, sans être infaillible? Enfin, si on admet l'inerrance des passages ainsi copiés, sera-ce en vertu du témoignage de l'hagiographe? *Études religieuses*, 1901, t. LXXXVI, p. 475 sq.; *La Bible et l'histoire*, Paris, 1904, p. 40-56.

Le principe des citations tacites avait été admis déjà dans quelques cas particuliers. Aussi la théorie du P. Prat fut-elle bien accueillie par plusieurs critiques. D'autres lui firent mauvais accueil. Le P. Delattre, *Autour de la question biblique*, p. 53, 307, notes, la regarda comme dangereuse, car elle pouvait enlever à la garantie des hagiographes une bonne partie de la Bible, celle qui contenait des citations. Le P. Schiffini fut du même sentiment. *Divinæ Scripturæ*, p. 162. La question fut donc examinée par la Commission biblique. Au doute ainsi libellé : *Utrum ad enodandas difficultates, quæ occurrunt in nonnullis sacræ Scripturæ textibus, qui facta historica referre videntur, liceat exegetæ catholico asserere agi in his ae citatione tacita vel implicita documenti ab auctore non inspirato conscripti cujus asserta omnia auctor inspiratus minime approbare aut sua facere intendit, quæque ideo ab errore immunia haberi non possunt?* elle répondit, le 13 février 1905 : *Negative, excepto casu in quo, salvis sensu ac judicio Ecclesiæ, solidis argumentis probetur* : 1° *hagiographum alterius dicta vel documenta revera citare, et 2° eadem nec probare nec sua facere, ita ut jure censeatur non proprio nomine loqui.* Denzinger-Bannwart, n. 1979; Cavallera, *Thesaurus*, n. 103.

Il faut observer que le P. Prat n'avait pas présenté la théorie des citations implicites comme un procédé apologétique, applicable à tous les textes historiques de la Bible, qui paraissent rapporter des faits historiques, mais seulement aux passages, qui, au jugement d'une saine critique, reproduisaient un document profane. Il ajoutait que, par le fait même de l'emprunt, on ne pouvait conclure que le document cité n'avait pas la garantie de l'hagiographe, mais qu'il fallait examiner avec soin si celui-ci approuvait et faisait siens les faits cités. C'était, au moins, l'esprit de son article. Par suite, tout en rejetant la théorie des citations implicites comme moyen universel et vraiment trop facile de résoudre des difficultés historiques de la Bible, la Commission biblique la restreignait aux citations de documents profanes, qui remplissaient les deux conditions posées. Elle reconnaissait donc à l'exégète catholique le droit d'y recourir et elle sauvegardait seulement dans chaque cas particulier le sentiment et le jugement de l'Église. Ainsi restreinte et comprise, la théorie des citations implicites était reconnue et pouvait être appliquée. Ces passages n'avaient donc pas nécessairement la *veritas rei*, ils avaient au moins la *veritas rei citatæ*, et ainsi la véracité absolue de la Bible était sauvegardée.

Cependant M. Göttsberger, *Autour de la question biblique*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1905, t. III, p. 237-242, avait critiqué la théorie du P. Prat. Puisque, disait-il, dans les citations explicites, l'auteur sacré approuve parfois et présente à ses lecteurs comme vraies les paroles citées, on n'a pas de raison de dire que, dans les passages où il cite tacitement un document profane, il ne garantit pas la *vérité de la chose citée*. En tout cas, rares seraient les cas, où il n'a en vue que la *veritas citationis*. Supposer des citations tacites non approuvées, c'est transporter dans l'antiquité des procédés modernes, dont on n'avait pas autrefois l'idée; c'est supposer que l'Ancien Testament n'est qu'une compilation de documents, que les auteurs inspirés ne garantissaient pas de leur autorité. On peut supposer qu'une citation implicite ne garantit que la *veritas citationis*, il est très difficile d'en fournir la preuve. La *Revue biblique*, 1905, p. 621, a résumé cette critique de M. Göttsberger, et elle l'a fait suivre de ces paroles : « On s'associe d'autant plus volontiers à ces réserves que jamais la *Revue biblique* n'a vu dans cet artifice un peu précaire la solution d'un problème très général. »

Le P. Pesch ne connaît que deux exemples certains de citations tacites, mentionnés par les critiques modernes, à savoir II Reg., XXIV, 9; Gen., XLVI, 21, et il remarque qu'il ne manque pas d'autres explications pour résoudre les difficultés qui découlent de quelques passages de la Bible, soupçonnés d'être des citations de ce genre. Quant à la théorie récente des citations implicites elle n'est pas à rejeter, lorsque la citation est prouvée; mais on ne pourra l'appliquer qu'à de très rares passages et non à tout propos comme solution d'une difficulté, à plus forte raison dans la supposition que l'Ancien Testament est un recueil de citations explicites ou implicites, dont les écrivains sacrés n'auraient pas pris la garantie. Les citations tacites doivent donc être admises si elles sont manifestes ou si elles fournissent l'unique ou la meilleure explication du texte biblique, mais elles ne peuvent servir de principe universel d'appréciation du caractère historique de l'Ancien Testament ou de solution de toutes les difficultés historiques qu'on y rencontre. *De inspiratione sacræ Scripturæ*, p. 539-543.

Le P. Brucker a examiné le problème sous sa forme plus générale en le rattachant à l'emploi de documents antérieurs, fait par les historiens bibliques. Ces historiens prennent-ils entièrement à leur compte les documents qu'ils emploient ou n'entendent-ils pas assumer la responsabilité totale des emprunts qu'ils font? Personne ne nie qu'ils ne s'en rendent responsables, dans une certaine mesure. Si ces documents forment la trame de leur récit, c'est qu'ils les ont crus véridiques et sûrs. Mais cette sorte d'approbation implicite signifie-t-elle nécessairement qu'ils font leur et qu'ils certifient tout ce qu'ils ont empruntés à leurs sources? Quelques exégètes de notre temps pensent que, quand l'auteur nomme sa source d'informations, il lui laisse, la principale responsabilité de ses récits. On ne peut le dire *en général* en dehors des cas où l'écrivain se réserve, sinon explicitement, du moins clairement. Une saine herméneutique ne le permet pas car il est évident que l'historien sacré, qui remanie ses sources, endosse la responsabilité de ce qu'il emprunte. Appliquée trop largement, la théorie des citations implicites est un moyen de solution plus expéditif que sûr; elle diminuerait notablement la garantie de l'inspiration des livres historiques et elle jetterait la suspicion sur l'ensemble des récits de la Bible. Cet expédient apo-

logétique est donc à rejeter absolument sous la forme générale qu'on lui a donnée. La théorie toutefois peut être légitimement utilisée dans quelques cas particuliers, non pas sans doute en vue d'harmoniser certaines divergences des livres historiques, mais au moins, à titre d'hypothèse, dans les tableaux généalogiques de la Genèse, du début du Ier livre des Paralipomènes et ailleurs. La forme spéciale, conventionnelle, hiératique de morceaux, que l'auteur met, pour ainsi dire, en marge ou en appendice de ses récits, permet suffisamment de les considérer comme des pièces reproduites à raison de l'intérêt général qu'ils avaient pour le peuple juif, mais sans contrôle et sans qu'on attribuât d'autre autorité que celle de la tradition ou des registres publics, d'où ils étaient tirés. Cette hypothèse serait peut-être légitime encore, si on l'appliquait, pour certaines informations chronologiques ou statistiques. *L'Église et la critique biblique*, p. 67-71.

Le P. Knabenbauer en a fait l'application à certains récits des livres des Macchabées. *Comment. in duos libros Macchabæorum*, Paris, 1907, p. 273, 305-306. Des théologiens, après Pesch, cité plus haut, ont admis la légitimité de son application dans une mesure restreinte. Van Noort, *De fontibus revelationis*, Amsterdam, 1906, p. 63-69; J. V. Bainvel, *De Scriptura sacra*, Paris, 1910, p. 147, 154-155. La difficulté d'application est d'ordre pratique : à quels signes certains peut-on reconnaître qu'un écrivain sacré a cité tacitement un document profane, sans lui donner la garantie de son inspiration? Aussi les exégètes catholiques sont-ils rarement tombés d'accord dans l'emploi de la théorie. Cf. A. Durand, art. *Inerrance biblique*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 781-782.

Quelle attitude l'autorité ecclésiastique a-t-elle prise à ce sujet depuis le décret précité de la Commission biblique? On a remarqué un blâme discret de la théorie des citations implicites dans l'encyclique *Pascendi* de Pie X contre les erreurs des modernistes. Après avoir dit que les modernistes affirmaient que rien dans la Bible ne manquait de l'inspiration telle qu'ils l'entendaient, le souverain pontife ajoute : *Quod cum affirmant, magis eos crederes orthodoxos quam recentiores alios, qui inspirationem aliquantum coangustant, ut exempli causa, cum tacitas sic dictas citationes invehunt. Sed hæc illi verbo tenus et simulate.* Denzinger-Bannwart, n. 2090. Pie X déclare ironiquement moins orthodoxes que les modernistes les catholiques plus récents qu'eux, qui restreignent l'inspiration à une partie de la Bible par le moyen de ce qu'ils appellent les *citations tacites?* Veut-il dire que l'admission des *citations tacites* aboutit toujours et nécessairement à la limitation de l'inspiration biblique? Cela est peu vraisemblable car il ne semble pas que le pape ait voulu déroger au décret de la Commission biblique qui admet la légitimité des citations bibliques dans des cas particuliers, où sont remplies les conditions déterminées.

Dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, Benoît XV a reconnu, du reste, la justesse de ce principe dans certains cas et n'a réprouvé que les abus de la théorie. « Il est encore, dit-il, (en dehors de ceux qui contestent l'historicité des récits sacrés, reproduisant seulement les croyances populaires du temps), une autre catégorie de déformateurs de l'Écriture sainte : nous voulons dire ceux qui, par abus de certains principes, justes du reste s'ils sont renfermés dans certaines limites, en arrivent à ruiner les fondements de la véracité des Écritures et à saper la doctrine catholique transmise par l'ensemble des Pères. S'il vivait encore, Saint Jérôme dirigerait à coup sûr ses traits acérés contre ces imprudents qui, au mépris du sentiment et du jugement de l'Église, recourent trop aisément au système qu'ils appellent système des citations implicites ou des récits qui ne seraient historiques qu'en apparence ou qui prétendent découvrir dans les Livres saints certains genres littéraires inconciliables avec l'absolue et parfaite véracité de la parole divine, ou qui, sur l'origine des livres bibliques professent une opinion qui ébranle ou même réduit à néant leur autorité. » *Acta apostolicæ Sedis*, 1920, t. XII, p. 397. Ces derniers mots visent d'autres erreurs que celles dont nous nous occupons présentement. Quant au système des citations implicites, il n'est réprouvé que dans ses abus et dans ses conséquences, contraires à la véracité absolue et parfaites des Livres saints. La distinction des genres littéraires de la Bible n'est elle-même condamnée que quand elle imagine certains de ces genres, qui sont inconciliables avec cette véracité.

4° *Exposés théologiques.* — Après que les discussions, précédentes furent assoupies, après que les opinions nouvelles eussent été réprouvées ou endiguées par l'autorité ecclésiastique les théologiens catholiques en tinrent compte et établirent plus clairement l'inerrance de la Bible.

Si le P. Pesch, comme nous l'avons vu, a discuté longuement les opinions modernes, le futur cardinal Billot s'est tenu davantage dans la sphère des principes théologiques pour expliquer l'inerrance biblique. A son jugement, l'inerrance absolue de l'Écriture est un dogme très ferme de l'Église catholique, bien qu'il ne soit défini ni par un concile ni par un souverain pontife. Elle a toujours été clairement et universellement affirmée par les Pères et docteurs et le sentiment des fidèles y adhère pleinement. L'admission d'erreurs dans la Bible a été notée d'hérésie. Le P. Billot rejette ensuite énergiquement l'inspiration *économique*, imaginée par M. Loisy, et la restriction de l'inspiration et de ses effets aux vérités concernant la foi et les mœurs. Il examine les causes qui ont provoqué cette fausse opinion, il discute les arguments invoqués par ses tenants, et il conclut avec raison qu'elle a été condamnée expressément par Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus*. C. III, p. 96-116. Le c. IV, p. 117-139 est consacré aux opinions récentes sur les formes littéraires de la Bible. Des systèmes différents sont exposés pêle-mêle : l'admission de mythes, de citations implicites de faux documents, de fictions et d'accommodations artificielles d'événements historiques, sans détriment de l'inerrance, si on tient compte des formes littéraires des anciens livres, aux diverses époques de l'antique Orient, p. 117-126. La réfutation qui suit, très animée et plus convaincue que convaincante, répond uniquement à un seul genre littéraire dit *primitif-mythique* ou *historico-oriental*, extrait de quelques phrases de M. Loisy. Les explications des critiques *modérés*, sans aucunes références, manquent de précision. Au jugement du théologien, l'Écriture est un genre littéraire singulier, transcendant ne pouvant être comparé avec aucun autre. Deux arguments suffisent à réfuter tous les novateurs. *A priori*, il est digne de Dieu que les livres, dont il est l'auteur principal, manifestent dans leur manière de parler quelque chose qui leur soit propre et qui ne se trouve pas dans les autres livres. *A posteriori*, la Bible, de fait, ne peut être comparée, même de loin, à aucune autre littérature, beaucoup moins encore à la littérature de Babylone, à laquelle on l'assimile. Plus sévère que la Commission biblique, qu'il ne cite pas, plus sévère que Benoît XV, lui-même, le P. Billot condamne absolument la théorie des citations implicites et n'admet pas son application à des cas particuliers.

L'enseignement du P. Bainvel sur l'inerrance biblique est bien plus nuancé, parce qu'il distingue mieux les systèmes modernes. Avec tous les catholiques il

pose en principe que l'erreur, non seulement en matière de foi et de mœurs, mais encore en matière de sciences et d'histoire est incompatible avec l'inspiration, car toute parole de l'écrivain sacré doit être tenue pour parole de Dieu, et précisément selon le sens que l'hagiographe a voulu exprimer et a exprimé. Il est parfois difficile d'appliquer ce principe au texte sacré, mais il faut le retenir absolument et s'en servir comme de tessère pour écarter tout sens qui aboutirait à attribuer une erreur à l'écrivain sacré. Notre théologien indique de bonnes règles pour déterminer le sens objectif que l'hagiographe a voulu exprimer. Mais il ne me paraît pas qu'au sujet du manteau, laissé à Troas, il y ait lieu d'imaginer l'hypothèse suivant laquelle saint Paul se serait trompé, en écrivant ce détail; c'est assez d'étudier les cas réels sans s'occuper des cas chimériques. J'en dirais autant de la distinction établie entre le *sens de l'homme* et le *sens objectif de l'écrivain;* celui-ci nous pouvons le déterminer d'après son texte; l'autre nullement; nous ne savons rien de ce qui, vrai ou faux, pouvait être dans l'esprit de l'écrivain sacré, au moment où il écrivait. L'interprète catholique ne doit donc reconnaître aucune erreur formelle de l'écrivain, tant dans les textes qui concernent la foi, les mœurs, que même dans les passages historiques. Il se souviendra pourtant que, dans ces derniers, l'hagiographe a pu, dans sa manière de parler, s'accommoder davantage au langage courant de son temps. Mais l'histoire racontée doit toujours être vraie au sens où elle est racontée. L'auteur traite brièvement des *dicta aliorum*, des citations de l'Écriture et des documents utilisés, des fables comme genre littéraire. Au sujet des passages où l'hagiographe parle de sa personne, de ses sentiments, des mouvements de son âme, des préceptes ou des conseils qu'il donne, il faut distinguer, nous dit-on encore, entre l'*écrivain* et *l'homme*. Ce que dit l'écrivain est divin et par conséquent vrai et divin. S'il rapporte seulement ce qu'il a dit, ce qu'il a fait ou ressenti, il suffit de tenir son récit comme vrai et honnête. D'autres cas du même genre conviennent plutôt à l'herméneutique qu'à la théologie de l'inspiration. *De Scriptura sacra*, Paris, 1910, p. 144-158.

Dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1911, t. II, col. 759-787, le P. A. Durand, a longuement parlé de l'*inerrance biblique* au point de vue apologétique. Avant de donner les renseignements que nous avons déjà signalés au sujet des rapports de l'inerrance avec les sciences physiques et l'histoire, il avait, au préalable, exposé l'état de la question et des principes et procédés généraux de solution des difficultés que présente le texte sacré à ce double point de vue. Les principes et procédés généraux relèvent à la fois de la théologie et de la critique. Le théologien se borne à démontrer l'inerrance de la Bible, il laisse à l'apologiste le soin de montrer en détail qu'il n'y a pas d'erreur dans l'Écriture. Ces deux points de vue différents n'ont pas toujours été bien distingués, et, dans les temps modernes, des exégètes ont tenté de déterminer la nature de l'inspiration, voir col. 2163, et par suite des effets et conséquences d'après les textes eux-mêmes. Le champ propre de l'exégèse déborde notre sujet. Les données rationnelles ont fourni la distinction de l'erreur formelle et de l'erreur matérielle, de l'expression et de l'assertion, celle-ci provenant seule du jugement de l'auteur et donnant à l'expression son sens réel et objectif. Les écrivains sacrés ne sont donc responsables que de leurs assertions, celles que Dieu a voulu leur faire exprimer par les termes employés, soit qu'ils parlent d'autrui soit qu'ils expriment leurs propres sentiments. Toutes ces précisions et d'autres encore tendent à mettre exactement au point cette importante, délicate et difficile question de l'inerrance biblique. Les exégètes et les apologistes ont donc ainsi à leur disposition des principes solides et des procédés généraux, qui les aident à prouver, dans les cas particuliers, l'inerrance de la Bible, que le théologien a établie solidement sur la croyance perpétuelle et unanime de l'Église catholique.

Nous ne dresserons pas ici la liste des nombreux ouvrages qui traitent de l'inspiration et qui ont été cités au cours de l'article. Comme nous avons étudié chacune des questions distinctes suivant l'ordre historique, nous n'indiquerons que les ouvrages catholiques, qui traitent de l'histoire de l'inspiration. Sans parler des monographies sur la doctrine de tel ou tel Père, qui ont été signalées à l'occasion, nous citerons : P. Dausch, *Die Schriftinspiration, eine biblisch-geschichtliche Studie*, Fribourg-en-Brisgau, 1891; K. Holzey, *Die Inspiration der hl. Schiften in der Anschauung des Mittelalters von Karl dem Grosse bis zum Konzil von Trient*, Munich, 1895; F. Leitner, *Die prophetische Inspiration*, dans les *Biblische Studien*, Fribourg-en Brisgau, 1896, t. I, fasc. 4 et 5; Chr. Pesch, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 11-375; cf. E. Mangenot, *L'inspiration de la sainte Écriture* (extrait de la *Revue des sciences ecclésiastiques et la Science catholique*, mai 1907), Arras, Paris, 1907.

E. Mangenot.

INTÉGRITÉ (État d'). Ce terme est entendu diversement, dans un sens plus ou moins compréhensif, par les auteurs anciens et modernes. Jusque dans les derniers temps de la scolastique, il désigne tout l'ensemble des dons préternaturels accordés à nos premiers parents, avec ou sans la grâce sanctifiante. Dans l'opinion aujourd'hui communément admise de la grâce élevante octroyée à Adam dès l'instant de sa création, on ne la sépare pas d'ordinaire de cet ensemble. Quoique d'essence infiniment supérieure aux autres dons, la grâce primitive dans l'ordre de la réalité n'allait pas sans eux. Ce qui nous ramène au fond à l'état d'innocence. Voir Innocence *(État d')*. Au mot *intégrité* les modernes ont donné le sens particulier d'exemption de la concupiscence. Est-ce parce que la convoitise est-ce par quoi le désordre consécutif du péché s'accuse davantage, ou parce que l'immunité qui en préserve révélait d'une manière sensible l'état privilégié d'Adam? La concupiscence s'entend ici dans sa relation avec l'ordre moral et non précisément au sens psychologique. C'est la tendance de l'appétit sensitif ou de toutes les passions à se porter vers le bien sensible avant et contre le jugement de la raison. Antérieurement à la chute, les sens ne subissaient que les mouvements autorisés par la raison et la loi morale. Ne pesant jamais sur les décisions de l'intelligence et de la volonté par l'attrait excessif des plaisirs sensibles, ils ne portaient pas au mal, ils ne retardaient pas d'accomplir le bien. Telle était l'harmonie parfaite de la raison et des puissances inférieures, maintenue par le lien de la justice originelle, *per justitiam originalem perfecte ratio continebat animæ vires*. S. Thomas, *Sum theol.*, Iª IIæ, q. LXXXV, a. 4. C'est en ce bel ordre de la région basse de l'âme humaine que les modernes font consister plutôt l'état d'intégrité. Voir Concupiscence, t. III, col. 803-814.

Les ouvrages à consulter ont été signalés à la suite de l'art. Innocence *(État d')*.

A. Thouvenin.

INTEMPÉRANCE. — 1° *Notion*. — Entendue dans un sens large, l'intempérance est un défaut de mesure. On qualifiera d'intempérance de langage, des paroles prononcées sans retenue ni discernement; d'une activité qui se répand sur tout, qui ne compte ni avec les obstacles ni avec les forces disponibles, on dira qu'elle est intempérante. Mais ce terme désigne très spécialement le vice opposé à la vertu de tempérance. Ce vice porte à rechercher, contrairement aux pre-

scriptions de la raison et de la loi divine, parmi les plaisirs sensuels, ceux qui se rapportent au goût et au toucher. Il consiste donc, en premier lieu, dans l'amour déréglé du boire et du manger. Tous les excès condamnables, en matière de nourriture et de boisson, sont désignés sous le nom particulier de *gourmandise*. Si l'usage immodéré du boire détermine, en outre, la perte de la raison, c'est le péché d'*ivresse;* et, quand il est passé en habitude, le fait de s'enivrer s'appelle le vice de l'*ivrognerie*. Voir GOURMANDISE, t. VI, col. 1520-1525; IVRESSE, IVROGNERIE, L'intempérance comprend, en second lieu, la recherche coupable des plaisirs de la chair. Les voluptés charnelles, en dehors du mariage, sont formellement défendues par Dieu. Dans le mariage même, on ne peut en user sans règle, contrairement aux défenses de la raison et de la loi divine. Les infractions, dans l'un et l'autre cas, se rapportent au péché ou au vice de l'intempérance. Voir LUXURE et ÉPOUX (DEVOIRS DES), t. V, col. 374-386.

2° *Malice.* — Saint Thomas a dit de l'intempérance qu'elle représente le péché, non assurément le plus grave, mais le plus honteux, *maxime exprobrabile*. Et il en donne deux raisons. Et d'abord, ce péché est le plus contraire à la dignité de l'homme, *maxime repugnat excellentiæ hominis*, puisque c'est la recherche aveugle de plaisirs qui nous sont communs avec les bêtes. De celui qui se livre au vice dégradant de l'intempérance, n'est-il pas juste d'avancer, avec le psalmiste : *Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis?*, Ps. XLVIII, 21. L'intempérance est encore la négation, en quelque manière, du glorieux privilège de la raison. Dans les délectations qui sont l'objet passionné de ce vice, il n'entre pas le plus faible rayon de lumière intellectuelle, de cette lumière d'où la vertu tire tout son lustre et toute sa beauté : *in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CXLII, a. 4.

L'intempérance est un thème que les moralistes ont souvent exploité, en en montrant les turpitudes et les conséquences désastreuses. La santé qu'elle détruit dans l'individu et les tares congénitales qu'elle transfuse à sa postérité, la désunion et la ruine qu'elle occasionne dans les familles, les facultés mentales qu'elle hébète, l'énergie du caractère qu'elle détend, les vices qui en sont le cortège habituel : mensonges, tromperies, blasphèmes et incrédulité, la triste fin de ceux qui en sont victimes; ils n'ont rien omis de ce qui pouvait en donner une impression terrifiante. Non moins redoutables, capables davantage d'émouvoir le chrétien, sont les avertissements, les menaces et les condamnations que contiennent nos saints Livres. « Faites donc attention à vous, recommande le Sauveur, de peur que vos cœurs ne s'appesantissent par l'excès des viandes et du vin, par les soucis de cette vie, et que ce jour ne vienne soudainement sur vous. » Luc., XXI, 34. « Malheur à vous qui êtes rassasiés! » a déclaré Jésus-Christ. Luc., VI, 25. Et saint Paul affirme que les ivrognes n'entreront pas dans le royaume des cieux, I Cor., VI, 10, que celui qui sème dans sa chair, recueillera de la chair la corruption. Gal., VI, 8.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CXLII, a.4; Lehmkuhl, *Theologia moralis specialis*, t. I, part. I, l. II, div. II, sect. IV, n. 716; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, t. I, part. I, tr. V, c. II, a. 1, n. 497, n. 2.

A. THOUVENIN.

INTENTION. — I. Notion. II. Espèces. III. Source de moralité. IV. Source de mérite. V. Dans l'administration et l'usage des sacrements.

I. NOTION. — L'intention, au rapport de saint Thomas, est un des trois actes de la volonté qui regardent la fin. A la différence du simple vouloir qui s'y complaît et y adhère d'une façon absolue sous la raison de chose aimable, de la fruition ou jouissance qui s'y repose délicieusement comme dans un bien possédé en quelque manière, l'intention la poursuit comme un terme à atteindre et par les moyens qui y acheminent. L'intention est essentiellement une impulsion, un élan, ou le ressort de la volonté tendue vers un but. Elle implique cependant un acte de l'intelligence. Il appartient à cette faculté de fixer le terme de la poursuite et, avant tout mouvement, d'arrêter l'ordre de marche. D'où la définition qu'en donne saint Thomas : *Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem. Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. XII, a. 1, ad 3um. La conscience du but où elle tend, a fait désigner l'intention par les termes d'*œil* et de *lumière*, par application de la métaphore scripturaire; *si oculus tuus fuerit simplex..., si ergo lumen quod in te est tenebræ sunt*, Matth., VI, 22, 23. Par cet œil intérieur qui nous éclaire, qu'il faut empêcher de s'enténébrer, entendons l'intention, dit saint Augustin commentant ce passage de l'Évangile.

Ce n'est pas seulement la fin dernière que fixe le regard de l'intention; avec elle et au-dessous d'elle il vise quantité de fins intermédiaires, étapes où la volonté se porte en vertu de l'impulsion première et toujours agissante qui l'entraîne vers la béatitude. Ces objectifs particuliers se multiplient même à l'infini. Considérés dans leur rapport avec une fin qui les commande, ils deviennent autant de moyens propres à l'obtenir. « Comme nous l'explique encore saint Thomas, la fin et les moyens sont l'objet d'un seul et même acte intentionnel de volonté. Dans l'acte d'intention les moyens sont, non pas déterminés et voulus avec précision, mais connotés, au moins d'une façon confuse, en même temps que la fin. C'est un acte spécial et distinct de la volonté, autrement l'*élection*, qui les arrêtera définitivement. Car il y a cette différence entre l'élection et l'intention que « l'élection porte premièrement sur les moyens tandis que l'intention porte premièrement sur la fin; et cependant la fin est connotée dans l'acte d'élection, comme les moyens sont connotés dans l'acte d'intention. » Th. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, t. VI, p. 360. Voir ÉLECTION, t. IV, col. 2242.

La philosophie de l'intention est à peine soupçonnée dans la notion qu'en donnent les manuels, notion d'ailleurs suffisante pour les applications théologiques que ceux-ci ont en vue : l'intention est l'acte volontaire par lequel nous décidons de faire ou d'omettre une chose.

II. ESPÈCES. — On peut envisager l'acte même de l'intention, son objet ou la façon dont la volonté s'y porte. De là diverses sortes d'intention que les auteurs de théologie morale ont pris soin de définir.

1° Considérée en soi, l'intention est actuelle, virtuelle, habituelle, ou interprétative. Elle est *actuelle* ou *du moment*, lorsqu'on veut avec attention, consciemment, ce que l'on fait ou décide. Elle est *virtuelle*, quand on agit en vertu d'une décision antérieure, sans y songer présentement, ou en état de distraction. Les intentions actuelle et virtuelle ont ceci de commun qu'elles déclanchent toutes deux le mouvement de la volonté; elles diffèrent par la façon dont s'exerce leur influence. Dans l'une, tout s'accomplit au moment de la décision et avec la vue directe ou réflexe ; dans l'autre la décision a précédé, mais persiste, ou même s'exécute par une sorte d'automatisme psychologique. Saint Thomas entendait l'intention habituelle au sens que nous donnons maintenant à l'intention virtuelle. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q LXIV, a. 8,

ad 3um. Pour les modernes l'intention *habituelle* est celle qui, d'abord virtuelle, a cessé de l'être en perdant toute action sur le mouvement volontaire. Plusieurs causes, en dehors d'une décision opposée, peuvent inhiber une décision antérieurement prise : un laps de temps suffisamment considérable, un état psychologique différent du sujet, tel celui qu'entraîneraient le somnambulisme, l'hypnotisme, l'ivresse ou la démence. L'intention *interprétative* est l'intention présumée ou qu'on prête à quelqu'un, avec raison ou gratuitement. Si la personne en cause n'a jamais voulu une chose ni en soi, ni dans une autre qui l'implique en quelque façon, on aura beau dire qu'elle l'aurait voulue si elle l'avait connue ou soupçonnée, son intention est irréelle. Il en serait autrement si, à l'intention présumée, on trouvait des attaches avec une intention plus générale, qu'elle a certainement eue. Entendue en ce dernier sens, l'intention interprétative tient de l'intention habituelle.

2° Envisagée du côté de son objet, l'intention est *claire* ou *confuse*, *déterminée* ou *indéterminée*, *explicite* ou *implicite*. La diversité de l'intention ici provient du mode différent de présentation par l'intelligence de la chose voulue.

3° Enfin, le mouvement de l'intention vers son objet tantôt ne dépend d'aucune condition, tantôt est subordonné à quelque circonstance ou événement. D'où deux autres sortes d'intention, l'intention *absolue* et l'intention *conditionnelle*.

III. L'INTENTION SOURCE DE MORALITÉ. — On sait que la moralité des actes humains procède de trois sources, de leur objet, de leurs circonstances et de la principale d'entre elles, qui est la fin. La fin en question, dite *finis operantis*, est celle précisément qui se superpose à la chose voulue, ou *finis operis*, lui conférant une bonté ou une malice accidentelle. La fin, la dernière dans l'ordre de l'exécution, est la première dans l'intention : elle la déclanche, elle l'oriente, elle la spécifie. Fin et intention se compénètrent et se confondent à ce point, qu'on transporte aisément toutes les propriétés de l'une à l'autre. D'où ces règles de moralité où l'on démêlera sans peine ce qu'on affirme ailleurs de la fin : 1° Un acte bon en soi, accompli dans une bonne intention, contracte en dehors de la bonté fondamentale de son objet une bonté accidentelle, qu'il tient de l'intention; 2° pour le même motif, un acte objectivement mauvais, inspiré par une mauvaise intention, contracte une double malice; 3° un acte, indifférent de sa nature, tire toute sa bonté ou sa malice de l'intention qui a fait agir; 4° une intention gravement mauvaise corrompt toujours et dans sa totalité une action, la rendant mauvaise, quelle qu'en soit d'ailleurs la bonté objective; 5° une intention légèrement mauvaise, si c'est la cause tout à fait déterminante d'une action, la rend absolument mauvaise, bien que véniellement; 6° une intention légèrement mauvaise, qui se mêle à une action objectivement bonne, soit qu'elle l'accompagne, soit qu'elle la précède, sans en être cependant la raison totale et immédiate, ne la rend qu'en partie mauvaise. Telle est, en résumé, l'influence de l'intention soit bonne, soit mauvaise, sur la moralité de l'acte humain. Entendons une intention qui détermine vraiment un mouvement de la volonté, donc au moins virtuelle et non pas seulement habituelle ou interprétative.

IV. L'INTENTION SOURCE DE MÉRITE. — Une des conditions requises pour qu'une œuvre soit méritoire de la vie éternelle, ou *de condigno*, est qu'elle ait Dieu pour fin. On a pu entendre diversement le texte de saint Paul aux Corinthiens : *Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite*, I Cor., x, 31. Qu'il s'agisse d'un précepte positif ou négatif, ou simplement d'un conseil, cette phrase demeure le programme des actions à accomplir en vue de Dieu. Ne représente-t-elle pas encore, d'une manière concrète, l'intention même, une intention générale qui fixe la fin suprême, qui lui subordonne ensuite les intentions immédiates, et qui les entraîne dans son mouvement pour l'atteindre? Mais ce rôle est précisément celui de la charité. Dans l'ordre de la grâce, l'ordonnance universelle de notre activité volontaire, le mouvement intentionnel de l'âme humaine vers le souverain Bien, est l'acte propre de cette vertu. Il lui appartient, en outre, et c'est un privilège, que saint Thomas lui conserve jalousement, de rendre méritoires les œuvres des justes, pour autant qu'elle les rapporte à Dieu. On peut donc parler de l'intention comme d'une source de mérite surnaturel.

La charité n'absorbe pas assurément les autres vertus, qui gardent chacune, en sa présence et dans son rayonnement, leur nature spécifique et leur fin propre. Mais tout en leur laissant leurs propriétés particulières, tout en respectant leur autonomie, la charité les perfectionne, à la façon d'une forme extérieure, et elle les emporte dans son élan vers la fin suprême. C'est par un effet de la souveraineté et grâce à la direction plus haute de la charité-intention, que les autres vertus, sans perdre de vue leurs fins spéciales, s'orientent avec leurs actes vers la béatitude qui est Dieu. Voulons-nous dire que l'action d'un juste ne sera méritoire que moyennant un acte de charité, qui la commande et la coordonne avec la fin dernière? Tout au moins, sera-t-il nécessaire de produire des actes d'amour de Dieu très fréquents, tout pleins d'élan surnaturel, tels que l'âme en garde une vertu réelle et positive, quelque chose comme une force d'impulsion, capable de se communiquer à toute l'activité volontaire et de l'entraîner vers la fin de la charité? Il nous semble que non, quoique des théologiens l'aient prétendu. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2246-2250. Voici, pensons-nous, l'enseignement magistral et plus humain de saint Thomas, tel qu'il résulte, non de quelques passages isolés, mais d'un ensemble de textes clairs et concordants. « Il n'est pas plus possible, en cette vie, nous dit-il, de rapporter tout à Dieu, qu'il n'est en notre pouvoir de penser toujours à Dieu; c'est la perfection de la patrie. Mais rapporter virtuellement tout à Dieu, c'est la perfection de la charité strictement obligatoire pour tous. » S. Thomas, *De caritate*, q. un., a. 11, ad 2um. Rapporter *virtuellement* tout à Dieu, qu'est-ce à dire? La doctrine de saint Thomas sur l'action de la charité, dans l'ordre du mérite, peut ainsi se résumer. Il est nécessaire d'abord que l'homme, en état de grâce et possédant l'*habitus* de la charité, ait rapporté à Dieu comme à sa fin dernière par un acte de cette vertu, tout ce qu'il est, tout ce qu'il a et tout ce qu'il fait. Les œuvres qu'il accomplit ensuite, doivent être des actes honnêtes, moralement bons, conformes à la définition que le saint docteur a donnée de l'acte vertueux. Dès l'instant que l'homme s'est offert à Dieu, lui et tout ce qu'il a, par un acte de charité, et tant qu'il en garde l'*habitus* ainsi que la grâce sanctifiante, ses actions honnêtes, pour autant qu'elles tendent de leur nature vers la fin suprême, sont méritoires de la vie éternelle ou *de condigno*. Elles le sont, même si, en agissant, il ne pense pas à Dieu ni à la charité, se préoccupant seulement de bien faire, sans autre objectif que l'honnêteté particulière de l'acte accompli, ou même si, conduit par une vue confuse du bien moral, il n'aperçoit en ce qu'il fait aucun désordre. Accomplies dans ces conditions, nos œuvres sont-elles, en réalité, rapportées virtuellement à Dieu? Oui; elles le sont en vertu d'une causalité de la fin dernière sur les fins

intermédiaires, objet de nos actes bons. « Il faut considérer, ajoute encore saint Thomas, que, si la vertu de la cause première demeure dans les causes subordonnées, l'intention de la fin principale demeure aussi *virtuellement* dans toutes les fins secondaires; et voilà pourquoi quiconque poursuit une fin secondaire, par le fait même dirige virtuellement son intention vers la fin principale. Lors donc qu'un homme s'est ordonné lui-même à Dieu, comme à sa fin dernière, l'intention de cette fin qui est Dieu, la bonté souveraine, demeure *virtuellement* dans tout ce qu'il fait pour lui-même *(propter se)*; et, par conséquent, il peut mériter en tout, s'il a la charité. Et c'est en ce sens que l'apôtre nous fait une loi de tout rapporter à la gloire de Dieu. » S. Thomas, *ibid.* Ainsi donc il y aura relation *virtuelle*, au sens de saint Thomas, si la fin particulière de nos actes s'harmonise ou se coordonne avec la fin suprême, et si, après nous être donnés à Dieu, nous et tout ce qui est à nous, par un acte de charité, nous lui demeurons habituellement *(habitu)* ordonnés, autrement dit, si nous possédons sa grâce dans notre âme et sa charité dans notre cœur. Aurons-nous besoin de renouveler souvent l'acte de charité qui nous ordonne à notre fin? L'offrande et la donation de tout nous-mêmes à Dieu, ne pourront-elles être maintenues qu'à cette condition? A parler absolument et au point de vue du mérite, non. Il suffira que nous soyons fidèles, en temps voulu, au précepte de l'amour envers Dieu. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXIV, a. 4; IIª-IIæ, q. CXXIV, a. 2, ad 2um; q. CLXXXII, a. 2; *Quæst. disp.*, *De potentia*, q. VI, a. 9; *De malo*, q. II, a. 5; q. IX, a. 2; *In IV Sent.*, l. II, dist. XL, q. I, a. 5; *De caritate*, q. un., a. 5, 11.

Les auteurs de théologie morale et d'ouvrages ascétiques ont raison d'encourager la pratique et de pousser au renouvellement de ce qu'ils nomment la *bona intentio*. Leurs exhortations vont à procurer davantage la gloire de Dieu, à faire pratiquer aux fidèles une vie plus parfaite, à amplifier la valeur méritoire de leurs œuvres. Qu'ils se gardent cependant de transformer en conditions rigoureuses du mérite, ce qui n'est que conseillé ou ce qui simplement intensifie ce dernier.

V. L'INTENTION DANS L'ADMINISTRATION ET L'USAGE DES SACREMENTS. — 1° *Du côté du ministre.* — 1. *Nécessité.* — Le concile de Trente a défini contre les protestants la nécessité, dans le ministre qui confère un sacrement, de l'intention de faire ce que fait l'Église: *Si quis dixerit in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia, anathema sit.* Sess. VII, can. 11. Par cette déclaration solennelle une seule erreur était condamnée, mais tout le bloc des conceptions sacramentaires de la Réforme était logiquement atteint. — L'intention du ministre n'importe aucunement, suivant Luther; car le rite sacramentel, prétend-il, n'a point de valeur propre ou d'efficacité objective. Sorte de prédication évangélique en action, il ne sert qu'à éveiller la confiance dans les promesses du Sauveur. Ce n'est donc point un acte sacré du Christ, qui exige, pour être valable, en celui qui le représente et agit en son nom, un caractère officiel, ni même la volonté de se conformer à ses intentions. Le sacrement, ne dépendant que de la foi du sujet, n'a pas besoin d'être donné, mais d'être reçu, au nom du Seigneur. Que le ministre soit prêtre ou laïque, quoi qu'il fasse ou ne fasse pas, qu'il agisse par feinte ou par dérision ostensible, si le rite est accompli, la promesse divine suffisamment rappelée à la mémoire de qui le reçoit et la foi éveillée dans son âme, l'effet du sacrement est tout entier produit. L'Église, en opposant à ces théories protestantes sa doctrine de l'intention, faisait revivre du même coup la notion véritable du sacrement, le rôle nécessaire du ministre, et sa mission à elle, mandataire fidèle des volontés du Christ.

Le ministre du sacrement doit avoir l'intention *de faire au moins ce que fait l'Église.* Qu'est-ce à dire? Cette intention en celui qui confère un sacrement ne suppose pas forcément, ni qu'il en sait la nature, ni qu'il croit à son efficacité, ni même qu'il reconnaît la véritable Église du Christ. C'est la volonté de faire ce que le Christ a voulu, de suivre la pratique de la société fondée par lui, quelle qu'elle soit, ou même d'accomplir un rite religieux en usage parmi les chrétiens. Rien donc n'empêche qu'un protestant qui nie la vérité de l'Église romaine, qu'un païen qui en ignore absolument l'existence, qu'un impie aux yeux de qui les sacrements ne sont rien, n'ait l'intention implicite et confuse de faire ce que fait l'Église.

Avant que le concile de Trente eût défini le dogme de la nécessité de l'intention, l'Église, en plus d'une circonstance, avait dû le proposer à la croyance des fidèles et surtout le défendre contre les hérétiques. La profession de foi que le pape Innocent III obligeait les vaudois de souscrire, lorsqu'ils revenaient à l'Église catholique, affirme très clairement la nécessité de l'intention, dans le prêtre qui consacre l'eucharistie. Être prêtre et prononcer les paroles du canon de la messe avec *une intention fidèle*, telles sont trois conditions nécessaires à la consécration eucharistique, y est-il rappelé. Voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 424. Le pape Martin V, dans sa bulle *Inter cunctas* (1418), prescrit qu'on interroge les gens suspects d'être tombés dans les erreurs de Wicleff et de Jean Huss, leur demandant s'ils croient qu'un prêtre indigne, accomplissant comme il faut le rite sacramentel avec l'*intention de faire ce que fait l'Église*, consacre, absout, baptise, administre les sacrements d'une manière valable. *Ibid.*, n. 672. Selon le pape Eugène IV, dans le *Décret aux Arméniens*, les sacrements se composent de matière, de forme et de la personne du ministre, conférant le rite avec l'*intention de faire ce que fait l'Église;* faute de quoi le sacrement n'est pas accompli. *Ibid.*, n. 695.

Le dogme de la nécessité de l'intention, si nettement exprimé, n'est que la mise en relief ou l'explicitation d'une doctrine contenue dans l'enseignement et la pratique des premiers siècles, à savoir, que le ministre des sacrements, évêque ou prêtre, représente le Christ et son Église. Des apôtres qui baptisaient et faisaient baptiser « au nom de Jésus », qui célébraient « le repas du Seigneur », à la controverse donatiste qui précisa les rapports du ministre avec l'Église et de l'Église avec le Christ, la même affirmation se reproduit à la façon d'un écho. L'évêque ou le prêtre ne sont que des fondés de pouvoir. Leur fonction dans la célébration des rites dont le Christ est déclaré l'auteur, est simplement ministérielle. D'où, l'obligation pour eux, dans la collation d'un sacrement, d'agir dans la dépendance de l'autorité qu'ils incarnent, d'observer ce que le Maître a fait lui-même ou ordonné de faire, autrement, de conformer leurs intentions aux siennes. Cette conclusion les docteurs du XIIe et du XIIIe siècle la tireront immédiatement et sans trop de peine, de la donnée scripturaire et patristique.

A l'argument traditionnel s'ajoutent les *raisons théologiques* que la spéculation a assemblées et que répètent à peu près tous les manuels. Dieu respecte la nature des instruments dont il se sert. L'homme étant un être raisonnable et libre, si Dieu l'emploie dans l'administration des sacrements, ce ne peut être à la manière d'une force aveugle. Il lui demande, au contraire, de subordonner son action propre à l'action divine, d'agir avec une volonté, à la fois dépendante et autonome, autrement dit, avec une intention. — Au reste, la collation d'un sacrement est un acte moral

et de l'ordre le plus élevé; elle requiert aussi, de ce chef, une application des facultés d'intelligence et de volonté, une intention vraie. — La nature et la fin du rite sacramentel la supposent non moins nécessairement. La matière d'un sacrement, en soi, est indifférente à signifier ou à ne pas signifier l'effet sacré; l'ablution, par exemple, peut servir à diverses fins, à laver ou à rafraîchir. Sans doute, la forme ou les paroles déterminent le sens sacramentel de la matière, mais non parfois avec autant de précision et de relief qu'il le faudrait : l'intention du ministre contribue à rendre impossible toute équivoque. Au surplus, bien que les paroles de la forme aient un sens objectif, elles n'expriment réellement ce sens, que si on le leur donne par l'intention. Cette raison fera plus d'impression, si l'on songe que les paroles de la forme n'ont pas, comme l'ont prétendu les théologiens de la Réforme, le sens précisément d'une exhortation ou d'un appel à la foi du sujet, mais bien une valeur consécratoire et pratique, qu'elles doivent opérer ce qu'elles signifient. Elles ont besoin, à cause de leur efficacité même, d'une volonté qui leur fasse atteindre leur but, en d'autres termes, d'une intention en celui qui les prononce. Ne serait-il pas ridicule de soutenir, conformément à la thèse protestante, que si un prêtre, ayant devant lui du pain et du vin, récite le chapitre XXVI de saint Matthieu, il consacre; ou que si une mère lave son enfant en invoquant la Trinité, elle le baptise?

L'intention dans le ministre de faire ce que fait l'Église, est nécessaire pour qu'un sacrement soit validement conféré. Le concile de Trente l'a défini contre Luther, mais sans se prononcer sur les qualités que doit avoir cette intention, sans préciser, en particulier, si elle doit être intérieure. Il a donc laissé subsister le problème, que peut-être saint Augustin, quoique d'une façon un peu différente, avait posé, qu'avaient résolu différemment au XII[e] siècle Roland Bandinelli et Hugues de Saint-Victor, qu'avaient remis en honneur, avec une acuité nouvelle, peu après le concile de Trente, Catharin et quelques autres, et au sujet duquel l'ensemble des théologiens modernes s'est nettement prononcé.

2. *Qualités.* — L'intention de faire ce que fait l'Église peut être de deux sortes. Le ministre du sacrement veut en accomplir intégralement et sérieusement le rite extérieur, c'est-à-dire appliquer la matière requise et prononcer les paroles indispensables de la forme, sans songer à autre chose, ou même avec l'intention positive, dans son for intérieur, de s'amuser, de ne pas conférer le sacrement; il n'a alors que l'intention dite extérieure. Ou bien le ministre, non content d'accomplir l'acte sacramentel dans sa matérialité, le veut comme un rite du Christ et de l'Église, ou comme un rite religieux en usage parmi les chrétiens, et c'est l'intention dite intérieure. Évidemment l'opposition entre ces deux formes d'intention provient, non du sujet, puisque toute intention est un acte intérieur de volonté, mais de l'objet, qui est dans un cas la réalité visible du rite et dans l'autre, la réalité invisible que le Christ ou l'Église ont en vue. Ni l'une ni l'autre, l'intention extérieure pas plus que l'intention intérieure, n'ont rien de commun avec celle que Luther préconisait, ostensiblement bouffonne, simple parodie de la pensée du Christ et de l'Église, et que le concile a condamnée. On peut donc se demander si l'intention intérieure est absolument nécessaire pour que le sacrement soit valable, si l'intention extérieure ne suffirait pas. Telle est une question que le concile n'a pas tranchée, l'abandonnant aux discussions des théologiens.

Ambroise Catharin, de l'ordre de saint Dominique et théologien du concile, dans un opuscule qui a pour titre : *De necessaria intentione in perficiendis sacramentis*, et qu'il écrivit en 1547, à Trente même, soutint que l'intention intérieure n'est pas requise, que la volonté d'accomplir sérieusement le rite extérieur du sacrement suffit pour sa validité. On n'avait pas encore défini le problème avec autant de précision, ni défendu la position adoptée, par des raisons aussi impressionnantes. L'opuscule de Catharin parut à Rome, en 1552, dans son ouvrage *De intentione ministri*, et ne souleva pas de protestation.

L'opinion de Catharin a rallié de nombreux défenseurs : probablement le jésuite espagnol Salmeron († 1585), certainement l'augustin F. Farvaques, professeur à Louvain († 1689), Gaspar Juenin († 1713), le P. Serry († 1738), Contenson († 1764), Drouin († 1742), et de nos jours, le docteur allemand Oswald, Les divers tenants de la pensée de Catharin ont cru cependant devoir la rendre plus acceptable. Il en est résulté parmi eux, sur plus d'un point, des nuances ou même des divergences d'opinion. Les uns n'admettent, par exemple, que pour le baptême la théorie de l'intention extérieure, parce que le baptême peut être conféré par un ministre sans caractère sacré. Les autres pensent que l'intention externe suffit dans les sacrements, où la forme exprime une action accomplie par le ministre, mais non pour l'eucharistie, la formule consécratoire, Ceci est mon corps, ne signalant pas la fonction ministérielle du prêtre. Selon d'autres encore. l'opinion ne s'applique pas au sacrement de mariage, qui ne peut être valide sans une intention intérieure des contractants; car les contractants remplissent chacun un rôle d'agent principal, et non de simple instrument. Même ceux qui tiennent l'intention extérieure pour suffisante, en n'importe quel sacrement, se divisent au sujet des circonstances qui doivent marquer l'accomplissement sérieux du rite. Pourvu que le ministre accomplisse sérieusement tout le rite. il est sans intérêt pour la validité du sacrement, que ce soit dans un lieu et avec une solennité déterminés, soutient un groupe plus avancé. Non, contestent la plupart; car la volonté dans le ministre d'accomplir sérieusement le rite a besoin de s'affirmer par un ensemble de circonstances, telles que la présence dans une église, le cérémonial accoutumé, sur invitation de conférer un sacrement.

A l'appui de leur opinion Catharin et ses partisans ont allégué des raisons qui ne sont pas sans valeur. Celui qui opère sérieusement le rite sacré leur semblait agir comme ministre du Christ, faire vraiment ce que veut l'Église, c'est-à-dire appliquer la matière et la forme au sujet, comme ils l'ont prescrit. L'effet suivait de là, indépendamment de l'intention du ministre, comme l'effet d'une cause naturelle en certaines circonstances déterminées se produit nécessairement. On aurait beau, approchant le feu d'un paquet d'étoupes, ne vouloir point que l'incendie s'allume, on ne l'arrêterait pas. Ainsi en est-il du rite extérieur que le ministre a posé, vis-à-vis de la grâce que ce rite confère *ex opere operato*. La même conclusion découlait si l'on tenait compte, d'autre part, de la constitution de l'Église. Quelle forme le Christ lui a-t-il donnée, sinon celle d'une société extérieure et visible, faite pour unir entre eux, non des anges, mais des hommes? Or une société de ce genre est régie par une administration qui expédie toutes les affaires extérieurement, bien que d'une façon sérieuse. Pourvu que les formalités légales qui règlent les conventions soient observées, les dépositaires de l'autorité n'ont cure de l'intention intérieure. Une signature régulière est valable, même si quelqu'un l'a donnée en se riant, en protestant dans son for intime qu'il ne s'engage à rien. La sentence qu'un juge, dans l'exercice de ses fonctions a prononcée avec toute la solennité requise,

aura son plein effet, quoi qu'il ait pensé et voulu à part soi. Pareillement donc un sacrement dont le rite extérieur fut sérieusement accompli était valide; en aucun cas on ne pouvait le considérer comme nul, par défaut d'intention intérieure dans le ministre. — Au surplus, l'intention mentale du ministre était chose qui échappe à l'observation, au contrôle. Si elle est indispensable à la validité, comment les fidèles sauront-ils s'ils ont vraiment reçu un sacrement quelconque? Est-il impossible qu'un prêtre de mauvaise foi, baptise, absolve sans intention ou même avec une intention contraire, et, par conséquent, d'une manière nulle? Ne peut-on imaginer un évêque conduit par un esprit pervers et faisant des ordinations invalides? Quelle source perpétuelle de perplexités et d'appréhensions chez les fidèles sur l'état de leur âme, par rapport à leur salut! Quel danger que la hiérarchie d'ordre ne soit plus assurée, que le sacerdoce ne soit tari dans sa source! Voilà, disaient les défenseurs de Catharin, les désastreuses conséquences auxquelles expose l'intention mentale, si elle est requise.

Ils alléguaient, en outre, des textes d'auteurs anciens à qui ces difficultés n'avaient pas échappé tout à fait. Il leur semblait que saint Augustin, à propos de deux cas de simulation du baptême, l'un dans l'assemblée religieuse, l'autre sur la scène, avait résolu le premier dans le sens de leur opinion, déclarant valide le rite extérieur accompli sérieusement, quoique sans intention mentale. Voir *De baptismo contra donatistas*, l. VII, c. LIII, n. 101, *P. L.*, t. XLIII, col. 242. Ils n'avaient garde de négliger une réponse d'Innocent IV qui leur paraissait favorable à leur thèse, bien qu'il l'ait donnée avant son pontificat et qu'on puisse y voir le cas d'une intention intérieure implicite : *Non est necesse quod baptizans gerat in mente facere, quod facit Ecclesia; imo si contrarium gereret in mente, scilicet non facere, quod facit Ecclesia, sed tamen facit, quia formam servat, nihilominus baptizat, dummodo baptizare minister intendat.* Enfin ils prétendaient que saint Thomas lui-même tenait l'intention extérieure pour suffisante; et ils citaient à l'appui de cette assertion plutôt nouvelle, un passage de la *Somme théologique* : *Minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiæ, cujus est minister. In verbis autem quæ profert, exprimitur intentio Ecclesiæ, quæ sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri vel recipientis sacramentum*, III[a], q. LXIV, a. 8, ad 2[um]. L'intention de l'Église exprimée par l'accomplissement extérieur du rite sacramentel suffirait donc, excepté dans le cas où, soit le ministre, soit le sujet manifesteraient extérieurement qu'ils agissent par dérision.

Cependant personne entre les thomistes, avant Contenson, n'avait soupçonné saint Thomas d'être partisan de l'intention purement extérieure; bien au contraire. Dans son opuscule *De sacramentis*, d'où le pape Eugène IV a extrait à peu près littéralement l'*Instruction aux Arméniens*, le saint docteur mentionne, outre la matière et la forme, le ministre avec l'intention de faire ce que fait l'Église. Une intention si nettement distinguée du rite extérieur, qui s'y ajoute, ne peut être que mentale. Dans le texte en cause, saint Thomas ne dit pas qu'il suffit d'avoir l'intention de proférer les paroles, mais que c'est assez de l'intention que les paroles expriment. Lors donc que la forme signale l'action ministérielle : je te baptise, je te confirme, il suffit que le ministre ait l'intention que la forme signifie, pourvu qu'elle soit réelle et nullement fictive. Cette intention est intérieure, mais non exclusivement, car elle s'extériorise et prend corps dans les paroles du rite.

L'opinion de Catharin, aussitôt publiée, détermina une polémique des plus vives, non sur le terrain des définitions de Trente, mais sur celui de la théologie sacramentaire. La doctrine de l'intention intérieure fut défendue par des auteurs de marque, tels que Bellarmin, Suarez, Vasquez, de Lugo, Tournély, Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VII, 4, 8, 9. Et aujourd'hui elle est devenue l'enseignement presque unanime des théologiens, tandis que l'opinion de l'intention externe, qui avait d'abord souri à beaucoup, n'a conservé que très peu de probabilité.

Les raisons théologiques qui ont servi à prouver la nécessité d'une intention dans le ministre, pour peu qu'elles soient poussées, vont à établir qu'une intention mentale est non moins indispensable. S'il est nécessaire d'opposer à Catharin et à ses défenseurs des arguments spéciaux, tout d'abord, leur manière de concevoir l'œuvre du Christ, Église et sacrements, ne semble-t-elle pas s'arrêter à la superficie des choses, manquer de profondeur? Les mandataires du Sauveur ne sont pas de simples messagers de son action sanctifiante, ou des notaires qui enregistrent l'acte accompli par Dieu, accusent réception de la grâce par le sujet, sans plus. L'action sacramentelle, tout en demeurant une œuvre divine, est une œuvre profondément humaine, où l'homme entre tout entier et dont il est hautement responsable. La collation d'un sacrement suppose deux agents, qui conjuguent leur action pour une opération essentiellement une, un agent principal, qui est le Christ, un agent secondaire, le ministre. Mais le Christ emploie son ministre, à la manière non d'un instrument inconscient et sans vie, mais d'une cause raisonnable, sollicitant l'acte de son libre vouloir; et le ministre, s'il veut entrer dans son rôle de coopérateur, épouse la volonté supérieure qui le meut, y conforme exactement la sienne. Et il doit s'y conformer dans tout son objet.

Le rite extérieur du sacrement peut affecter le caractère ou d'une chose profane ou d'un acte religieux et sacré. Le Christ l'a institué de telle manière, qu'il peut revêtir cette dernière forme, sans l'avoir nécessairement. Qu'il soit, en fait, ce que le Christ a voulu qu'il fût, une réalité d'ordre surnaturel ou religieux, cela dépend du ministre. Le ministre doit vouloir user du pouvoir ministériel, qu'il tient du Christ, agir en son nom et par sa vertu. Or cette acceptation pleine et entière du vouloir divin, cette volonté qui a pour objet le rite sacramentel considéré, non dans sa matérialité, mais formellement comme un acte surnaturel ou religieux, c'est précisément ce qu'on appelle l'*intention interne*.

N'y a-t-il pas lieu de s'inquiéter de ce pouvoir quasi discrétionnaire du ministre? Et n'est-ce pas ce qui faisait appréhender à Catharin d'innombrables cas de sacrements invalides? Non; on ne peut affirmer, avec preuve à l'appui, qu'un évêque, un prêtre ait jamais manqué de l'intention requise. Ce qu'on exige du ministre est chose minime! Il faudrait avoir une âme bien dépravée pour refuser de parti pris ce minimum. Du reste, il y a tant d'autres moyens de frustrer un sacrement de son effet, et sans que les fidèles s'en doutent. Il est nécessaire de s'en remettre, en fin de compte, à la providence surnaturelle de Dieu, qui ne permettra pas que la source du sacerdoce vienne à se tarir par une suite d'ordinations invalides, ni que les fidèles perdent toute confiance dans les sacrements qu'ils reçoivent. L'assistance que le Christ a promise à son Église ne saurait être vaine.

Les documents ecclésiastiques antérieurs à Catharin, si l'on y regarde de près, ne sont pas favorables à sa thèse. La bulle « *Inter cunctas* » de Martin V, ainsi que le décret d'Eugène IV aux Arméniens, requièrent, outre la matière et la forme, l'intention du ministre. L'intention externe, se confondant avec l'accomplis-

sement du rite extérieur, ne peut, par conséquent, suffire. Cette conclusion se dégage surtout d'un passage du chapitre VI de la session XIV[e] du concile de Trente : « Que le pénitent ne présume point de sa foi, à ce point qu'il pense être absous, lors même que le prêtre n'a pas l'intention d'agir sérieusement et d'absoudre en réalité. » La volonté d'absoudre représente sans doute l'intention interne, ou celle dont l'objet comporte autre chose que le rite extérieur, la rémission du péché, Mais pourquoi les deux incises : *animus serio agendi* et *vere absolvendi?* Ou bien elles se complètent, ou bien elles sont synonymes; si elles ont même signification, agir sérieusement ici revient à absoudre; si elles se complètent, il est nécessaire que l'intention d'absoudre s'ajoute au rite sérieusement accompli : dans les deux cas l'intention interne est requise.

La condamnation par Alexandre VIII, en 1690, d'une proposition de Farvaques : « Valide est le baptême conféré par un ministre qui observe tout le rite extérieur et garde la forme du sacrement, mais dit fermement à part soi : Je n'ai pas l'intention de faire ce que fait l'Église, » porta à la doctrine de Catharin un coup à peu près décisif. Voir ALEXANDRE VIII, t. I, col. 761. Catharin n'avait jamais rien avancé d'aussi catégorique touchant l'intention du ministre en son for intime; la condamnation ne le visait donc pas personnellement, comme Rome l'a d'ailleurs déclaré. Toutefois son opinion, depuis lors gravement atteinte, ne cessa de perdre de son crédit, et « presque personne aujourd'hui, dit Pourrat, n'ose l'adopter franchement. » *La théologie sacramentaire*, p. 357.

Assurément il ne peut être question de la suivre en pratique. Car, lors même qu'elle demeurerait probable, il est prescrit dans l'administration des sacrements d'opter pour le parti le plus sûr. Si donc, contrairement à ce grave précepte, un sacrement a été conféré sans intention intérieure, il doit être réitéré sous condition, s'il est un de ceux qu'on ne reçoit qu'une seule fois et qui sont d'une suprême importance, comme le baptême ou l'ordination, à moins qu'on ait tout le temps de consulter le Saint-Siège sur la conduite à tenir. Le P. Pesch. estimant l'opinion de l'intention externe à peu près dénuée de toute probabilité, pense même que, si l'intention intérieure a fait *certainement* défaut, on pourra réitérer ce sacrement *absolument. De sacramentis*, t. I, th. I, n. 287.

L'intention doit être *intérieure*. Elle requiert encore d'autres qualités sans lesquelles un sacrement ne peut être valide. Comme nous les avons précédemment définies, il nous suffira de formuler les principes. L'intention *actuelle* est fort désirable, mais non indispensable à la validité d'un sacrement, personne ne pouvant se promettre de conférer le rite sans distraction. L'intention *virtuelle* suffisante est requise. Un ministre même distrait agit encore avec une volonté raisonnable et libre. C'est assez d'une décision antérieure qui continue d'influer sur l'action sacramentelle et sur son effet. Pourvu que la distraction n'empêche pas le ministre d'accomplir tout l'essentiel du rite, le sacrement qu'il confère est valide. Ni l'intention *habituelle* ni l'intention *interprétative*, telles qu'elles ont été définies plus haut, ne suffisent; car elles ne comportent ni l'une ni l'autre une action ou réelle ou raisonnable du ministre. Parce que les sacrements ne sont conférés que d'une façon concrète et particulière, il faut que l'intention soit *déterminée*, ou se rapporte sans confusion possible à une personne et à une matière distinctes. Les paroles mêmes de la forme : je *te* baptise, je *t'*absous, *ceci* est mon corps, l'exigent. Il est nécessaire enfin que l'intention soit *absolue*, au moins équivalemment. Autrement dit, si quelque condition est apposée, elle ne doit en aucun cas empêcher l'intention d'être absolue, au moment où le sacrement se confère. La condition pourra donc être un fait passé ou présent, mais non, si toutefois on excepte le cas particulier du mariage, un fait futur qui tiendrait en suspens l'effet sacramentel. L'intention *conditionnelle*, ainsi définie, est licite si le ministre a un motif sérieux d'y recourir, et qu'il s'agisse d'un sacrement nécessaire ou grandement utile.

2° *Du côté du sujet.* — 1. *Nécessité.* — Pour recevoir les sacrements dont ils sont capables, aucune intention n'est requise des enfants qui n'ont pas encore la raison, ni des adultes qui ne l'auront jamais. C'est l'enseignement de tous les théologiens et la pratique universelle et constante de l'Église. Ces créatures destinées au bonheur du ciel, ne peuvent produire aucun acte humain qui le leur assure. Cependant voici les sacrements, qui agissent *ex opere operato* en tous ceux qui n'y mettent pas d'obstacle. Le Christ donc, par le ministère de l'Église, remet à ces sujets inconscients, un péché qu'ils n'ont point personnellement commis, et il leur fait don de sa grâce. Le baptême, la confirmation, l'eucharistie et l'ordre sont les quatre sacrements qu'on peut leur conférer, au moins validement.

A un adulte qui a l'usage de la raison, un sacrement ne peut être validement conféré, s'il n'a l'intention de le recevoir. La justification pour les adultes a lieu « par une réception volontaire de la grâce et des dons », *per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum*, comme le déclare expressément le concile de Trente. Sess. VI, c. VII. La justification exige aussi, de leur part, une préparation; or, parmi les dispositions préparatoires le saint concile mentionne entre autres : « le propos de recevoir le baptême, *dum proponunt suscipere baptismum.* » *Ibid.*, c. VI. L'intention est donc nécessaire. La doctrine des théologiens est, on peut dire unanime, sur ce point, et l'Église l'a sanctionnée au moins pratiquement. Et l'intention requise suppose un acte positif de volonté. Autrement, l'attitude de neutralité passive qui consiste à se prêter à l'administratoin du rite sacramentel, sans le repousser ni le vouloir, ne suffit pas. Cajétan avait soutenu la théorie de la *voluntas neutralis;* son opinion singulière fut communément rejetée par les docteurs.

On objecte à la doctrine de la nécessité de l'intention dans le sujet, un certain nombre de faits historiques contraires, par exemple, des ordinations imposées de force. Combien de saints personnages, que l'honneur du sacerdoce ou le fardeau de l'épiscopat épouvantaient, il a fallu contraindre à se laisser ordonner! On ne triomphait souvent de leur résistance prolongée que par la ruse et la violence. Même alors, répondrons-nous, on ne leur imposait pas les mains sans une intention suffisante de leur part. Saint Augustin, qui les avait expérimentés pour lui-même, a dit de ces procédés violents, qu'ils avaient pour but d'amener ceux qui en étaient dignes, à accepter volontairement l'ordination sacerdotale. Si parfois des ordinations ont été sans valeur, à cause du refus persistant des élus, ce sont là des exceptions regrettables dont l'Église n'a pas à répondre, et qui n'infirment pas la doctrine de l'intention. — Plus difficile à résoudre est le cas de certains baptêmes reçus par contrainte, soit au VII[e] siècle, en Espagne, où le pieux roi des Wisigoths Sisebut, forçait les juifs à se convertir, soit, au VIII[e] siècle, chez les Saxons que Charlemagne obligeait au baptême sous peine de mort, soit enfin au début du XIII[e] siècle, alors qu'on sévissait contre les infidèles et les juifs. Le IV[e] concile de Tolède et le pape Adrien I[er] ont conclu, chacun de leur côté, à la validité des baptêmes conférés sous l'empire d'une crainte grave. La réponse du pape Innocent III à la consultation de l'archevêque d'Arles, est

dans le même sens et elle expose, en outre, les principes de solution du cas de conscience. Il s'agissait de savoir si le baptême administré à des sujets endormis ou atteints d'aliénation mentale, est valide; le cas proposé se rattachait apparemment encore à des faits de conversions forcées. Le pape distingue deux cas : celui où la violence ne fut que relative, où le sujet, par conséquent, consentit à être baptisé, bien que devant la menace des supplices *(tanquam conditionaliter)*; celui, au contraire, où la violence fut absolue, c'est-à-dire où le baptême fut conféré par force ou par surprise, malgré le refus formel et persistant du sujet (*nunquam consentit, sed penitus contradicit*). Puis, il résout la question par application de ces principes. N'est pas valable le baptême des adultes qui, avant leur sommeil ou leur folie, ont protesté ne vouloir pas être baptisés, car ils sont censés persister dans leur refus. Est valide, au contraire, le baptême de ceux qui, suivant les exercices du catéchuménat, avaient formé le désir d'être baptisés. Voir Baptême, t. II, col. 279. M. Pourrat remarque que le pape Innocent III assimile les premiers aux sujets qui s'approchent du sacrement, *ficti*, c'est-à-dire en refusant le baptême dans leur for intime, sans manifester extérieurement leur refus *(ficti, qui quamvis non ore, corde tamen dissentiunt)*. Et cet auteur se demande : « Innocent III reconnaîtrait donc la validité du baptême administré à un sujet, qui a intérieurement l'intention de n'être pas baptisé, mais qui ne dévoile pas extérieurement l'opposition de sa volonté? » Le cardinal Gasparri le pense, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, Paris, 1893, t. I, n. 643. Quoi qu'il en soit, les partisans de Catharin n'auraient pas lieu de s'en féliciter outre mesure; car il s'agit ici d'une intention externe, non dans le ministre, mais dans le sujet. Le texte d'Innocent III dans Denzinger-B. n. 410.

2. *Qualités.* — Une différence est à faire, sous le rapport de l'intention, entre le ministre et le sujet. Le ministre a surtout un rôle actif; il intervient à la façon d'une cause, non seulement dans l'accomplissement du rite, mais vis-à-vis de l'effet à produire. Le sujet a un rôle plutôt passif; s'il est adulte et conscient, il se dispose. De là vient qu'une intention moins parfaite est exigée de sa part.

D'une manière générale, selon la doctrine commune, l'adulte auquel on confère un sacrement, doit avoir l'intention *intérieure* de le recevoir comme une chose sacrée. Si l'on excepte le mariage et la pénitence, qui exigent une intention au moins *virtuelle*, il suffit d'une intention antérieurement formée et non rétractée. C'est l'intention *habituelle*, nécessaire, mais suffisante pour la libre acceptation d'un don ou d'un bienfait, donc aussi pour la réception d'un sacrement. L'intention est *expresse* ou *implicite*. Elle est expresse, lorsqu'elle a été positivement exprimée; elle est implicite, si elle est contenue dans une autre intention suffisamment manifeste, telle que serait la volonté d'embrasser la religion chrétienne, d'accomplir tout ce qui est nécessaire au salut, ou de vivre et de mourir en catholique. Cette dernière, parce qu'elle implique la volonté de recevoir les sacrements nécessaires au salut, ou du moins les sacrements que l'Église a coutume de conférer aux malades en danger de mort, suffit pour le baptême, la confirmation, le viatique et l'extrême-onction; la précédente est exigée pour le sacrement de l'ordre.

L'intention s'entend encore de l'application que le prêtre fait à une ou plusieurs personnes déterminées des fruits de la sainte messe. Voir Fruits de la messe, t. VI, col. 933-943.

S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XII, CXIV, a. 4; *De malo*, q. II, a. 5; q. IX, a. 2; *De caritate*, q. IV, a. 5, 11; Drouin, *De re sacramentaria*, dans Migne, *Cursus theol.*, t. XX, col. 1479-1555; Franzelin, *De sacramentis in genere*, Rome, 1878; A. Ballerini, *Opus theol. morale*, Prato, 1889, t. I, tr. I, c. VIII, n. 157-165, 190-217; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. I, 1, 8, 9, 30-33; t. II, 24-30, 48, 49, n. 258, 262-264; Terrien, *La grâce et la gloire*, Paris, 1901, t. II, l. VII, c. IV; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, Rome, 1906, th. XVIII, XIX; Chr. Pesch, *De sacramentis*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. I, tr. I, sect. V, a. 3; sect. VI, a. 2; Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1910, c. VII; Noldin, *Sum. theol. moralis*, t. III, *De sacramentis*, Inspruck, 1911, l. I, q. III, a. 2, 3; q. IV, a. 1.

A. Thouvenin.

INTERDIT. L'interdit est une des trois sortes de censures qui peuvent être portées par l'Église; les deux autres sont l'excommunication et la suspense. Voir ces mots. — I. Définition et espèces. II. Ancienneté et usage. III. Interdits en vigueur. IV. Effets. V. Levée de l'interdit.

I. Définition et espèces. — 1° *Définition.* — Le Code de droit canonique, can. 2268, § 1, définit l'interdit *une censure par laquelle des fidèles, tout en demeurant dans la communion de l'Église, sont privés de certaines choses sacrées qui sont énumérées dans les canons suivants.* — 1. C'est une *censure*, donc une peine médicinale. L'interdit n'a pas pour but principal de punir, mais de corriger et de guérir; il est une mesure de rigueur, mais destinée à ramener le pécheur à résipiscence. Cela est vrai des interdits lancés contre des particuliers; mais aussi des interdits qui frappent une région, un État; de telles mesures atteignent inévitablement des sujets innocents en voulant punir le péché du prince; mais l'Église veut que les plaintes des sujets fassent pression sur le coupable et le décident à renoncer à son désordre. Nous aurons l'occasion de citer diverses preuves historiques de l'efficacité de cette sanction, une des plus graves que l'Église ait à sa disposition.

De ce caractère médicinal de l'interdit, il résulte que le repentir est la condition nécessaire pour en obtenir la levée; l'interdit sera porté, non pour un temps déterminé, mais sans limitation de temps; il pèsera plus ou moins longtemps selon que le coupable s'opiniâtrera dans sa faute ou au contraire se repentira plus promptement et demandera l'absolution.

Dans certains cas seulement, l'interdit est porté comme peine vindicative, ayant surtout pour but de punir, can. 2255, § 2. On le reconnaîtra à ce que la sentence porte l'interdit pour un temps déterminé, proportionné à la gravité de la faute que l'on veut châtier. Can. 2291, 1° et 2°. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, édit. Migne, 1865, t. IV, col. 763. En cas de doute, on considérera l'interdit comme une censure et on le traitera comme tel.

2. L'interdit laisse ceux qui en sont frappés *dans la communion de l'Église*, et par là il se différencie de l'excommunication. Celle-ci, plus grave de sa nature que l'interdit, rompt en tout ou en partie les liens qui rattachent à la société des fidèles; elle place hors de la communion de l'Église ceux qui en sont atteints. Can. 2257, § 1. L'interdit, au contraire, laisse subsister les liens qui unissent les fidèles entre eux ou avec le centre social; il défend seulement certains actes de culte, il ferme seulement certaines sources de grâces.

Cela explique que l'excommunication ne peut jamais tomber que sur des coupables, tandis que l'interdit, quand il est porté en général sur une personne morale, sur une région ou un pays, atteint indirectement des innocents. Il arrive d'ailleurs parfois qu'avec l'interdit sur le collège ou le pays, l'excommunication soit prononcée contre les principaux coupables. Ainsi en 1198, Innocent III, par son légat Rainier, moine de Cîteaux, jette l'interdit sur le royaume de Léon pour punir le mariage illégitime contracté par le roi Alphonse avec Bérangère de Castille; mais en même temps le roi et la reine sont personnellement excommuniés; et quand

Bérangère eût été renvoyée à son père, la sentence d'absolution visa simultanément l'excommunication des coupables et l'interdit du royaume. Innocent III, *Regesta*, l. II, epist. LXXV; l. VII, epist. LXVII et XCIV; *P. L.*, t. CCXIV, col. 612; t. CCXV, col. 345 et 376.

3. L'interdit *privé* ceux qui en sont frappés *de certaines choses sacrées* que le Code énumère en parlant des effets de l'interdit. Nous examinerons en détail ces effets. D'une manière générale, la sentence peut être plus ou moins sévère et porter plus ou moins d'interdictions; mais les choses qui peuvent être prohibées par l'interdit se ramènent à trois groupes de biens spirituels : la réception des sacrements, la participation aux offices divins ou leur célébration, la sépulture ecclésiastique. Ferraris, *loc. cit.*, col. 759.

2° *Espèces.* — L'interdit peut être jeté sur des lieux ou sur des personnes; et dans les deux cas, il est particulier ou général. D'où quatre espèces d'interdits :

L'interdit *local particulier* atteint un lieu, nous pourrions dire un local déterminé, par exemple un cimetière, une église ou même un autel.

L'interdit *local général* atteint un groupe plus ou moins important de lieux particuliers, un royaume par exemple, ou une province ou un diocèse, ou encore une ville, une paroisse. Innocent III, *Regesta*, l. I, epist. CCCCLIV, *P. L.*, t. CCXIV, col. 506; reproduit dans les *Décrétales* de Grégoire IX, l. V, tit. XL, c. 17; Friedberg, *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1881, t. II, col. 916-917. Nous avons vu et nous verrons des exemples d'interdit porté contre des pays par Innocent III; pour nous en tenir au même pape, en 1198, il interdit la ville de Crémone coupable d'avoir soutenu l'usurpateur Markwald, l. I, epist. CCCCLXI, *P. L.*, t. CCXIV, col. 433; et en 1203, il menace de frapper d'interdit la province de Normandie, si le roi d'Angleterre, Jean Sans Terre, refuse de recevoir l'évêque de Séez. L. III, epist. LXXIII, *P. L.*, t. CCXV, col. 69.

L'interdit *personnel particulier* frappe directement une ou plusieurs personnes spécialement désignées, ou coupables du crime visé par la sentence.

L'interdit *personnel général*, que l'on pourrait appeler aussi *collégial* ou *collectif*, atteint un groupe de personnes dont plusieurs peuvent être innocentes, par exemple, les habitants d'une ville, ou encore une personne morale comme une université, un collège, un chapitre, un couvent. Ferraris, *loc. cit.*, col. 760-761.

II. ANCIENNETÉ ET USAGE. — Il est difficile d'assigner une date précise au premier emploi de ce genre de pénalité.

L'interdit personnel est sans doute aussi ancien que l'Église, sinon dans sa forme juridique actuelle, du moins dans son principe. Il était naturel que, pour punir certaines fautes et ramener un coupable au droit chemin, on songeât à l'exclure des assemblées de fidèles; et cette exclusion pouvait être une excommunication, si elle brisait le lien intérieur; elle pouvait aussi bien n'être qu'une *interdiction* de se mêler aux assemblées liturgiques. La sanction posée en principe par Jésus-Christ : *Sit tibi sicut ethnicus et publicanus*, Matth., XVIII, 17, s'interprète également de l'une et de l'autre manière. C'était un véritable interdit que la discipline qui n'admettait pas les pénitents aux assemblées religieuses; et le geste par lequel saint Ambroise aurait arrêté sur le seuil de l'église de Milan l'empereur Théodose après le massacre de Thessalonique, était également un interdit. Cf. S. Ambroise, *Epist.*, LI, *P. L.*, t. XVI, col. 1160 sq.

Vers l'époque de saint Ambroise, la correspondance de saint Basile (329-379) contient une mention d'un interdit collégial et d'un interdit local. Un évêque avait demandé au saint docteur ce qu'il convenait de faire pour punir le rapt d'une jeune fille Saint Basile répond, *Epist.*, CCLXX, *P. G.*, t. XXXII, col. 1002-1003, que le ravisseur doit être excommunié, ses complices avec toute leur famille exclus des prières pendant trois ans (ce qui vraisemblablement veut dire que pendant ce temps on ne les admettra pas à prier avec les fidèles), et que, dans le lieu où le ravisseur se sera réfugié, on ne doit pas célébrer les offices tant que les habitants n'auront pas chassé le coupable ou que la jeune fille n'aura pas été rendue à ses parents. Que cette sentence ait été suivie d'effet ou non, peu importe; mais la manière dont saint Basile répond ne permet pas de penser qu'il fût lui-même l'inventeur de cette pénalité; il a dû la trouver en usage autour de lui et avant lui.

Interdire un village, une ville ou interdire une province ou un royaume sont des mesures qui ne diffèrent que par le degré de gravité et non par la nature. Ce degré fut-il vite et souvent franchi? Les documents font défaut pour répondre; et en tout cas il faut attendre plusieurs siècles pour trouver un interdit lancé contre un royaume, une province ou même un diocèse. Grégoire VII (1073-1085), aurait prononcé un interdit contre la Pologne, Ferraris, *loc. cit.*, col. 764. Une lettre de saint Yves de Chartres († 1115) au pape Pascal III, *Epist.*, XCIV, *P. L.*, t. CLXII, col. 114, demande au pape de faire fermer les églises de la ville de Chartres et des faubourgs en punition de graves désordres : c'est un véritable interdit que sollicite le saint, bien que le mot ne soit pas prononcé; mais il avoue lui-même qu'il demande une mesure peu employée : « à des maux nouveaux, dit-il, il faut appliquer des remèdes inusités, *insolita medicamenta.* »

Il allait en être autrement. Au cours des XII^e^ et XIII^e^ siècles, l'usage de l'interdit général contre une province ou un royaume devient de plus en plus fréquent. En 1129, l'évêque de Paris, Étienne de Senlis, met en interdit son diocèse où Louis le Gros voulait l'empêcher de réformer certains abus. S. Bernard, *Epist.*, XLV, XLVI et XLVII; *P. L.*, t. CLXXXII, col. 149 sq.; Vacandard, *Saint Bernard*, Paris, 1895, t. I, p. 264 sq. En 1142, le pape Innocent II met en interdit les villes, villages ou châteaux dans lesquels s'arrêterait le roi de France, Louis le Jeune. Vacandard, *op. cit.*, t. II, p. 180. La même année, le légat du pape prononce la même sentence contre les domaines du comte de Vermandois. En 1170 et 1171, Alexandre III, après une première menace, prononce l'interdit contre les domaines de Henri II, roi d'Angleterre, à l'occasion de ses démêlés avec saint Thomas Becket.

Avec Innocent III (1198-1216), commence ce que l'on pourrait appeler l'âge d'or de l'interdit. La grandeur des desseins, que ce pontife poursuivait avec une énergie indomptable, le rôle que jouait alors la papauté au milieu de la chrétienté, expliquent qu'il n'ait pas craint de recourir fréquemment à une mesure aussi grave et par le fait même aussi efficace. Nous avons déjà signalé pour la première année de son pontificat l'interdit porté contre la ville de Crémone. La même année, 1198, la France est mise en interdit par le légat Pierre de Capoue : il s'agissait de forcer le roi Philippe-Auguste à abandonner Agnès de Méranie pour revenir à son épouse légitime, Ingeburge de Danemark; après d'inutiles admonestations, il devenait nécessaire d'user de rigueur, ou, comme le disait plus tard le pape lui-même à la reine Ingeburge, « après avoir inutilement pansé les plaies avec de l'huile, il fallait y verser du vin, » pour les guérir plus vite. L. III, epist. XI, *P. L.*, t. CCXIV, col. 881 sq. L'interdit ne fut levé qu'après deux ans, le 8 septembre 1200, après que le roi se fut soumis et eut repris son épouse. *Gesta Innocentii III*, c. LI sq. *P. L.*, t. CCXIV, col. XCVI sq.; *Regesta*, l. II, epist. CXCVII, *P. L.*, *ibid.*, col. 745 sq.

En 1198 encore, le pape enjoint au moine Rainier,

son légat en Espagne, de jeter l'interdit sur le royaume de Léon pour forcer le roi Alphonse à se séparer de Bérengère de Castille avec laquelle il avait contracté un mariage que les lois de l'Église ne reconnaissaient pas. *Regesta*, l. I, epist. XCII; l. II, epist. LXXV; l. VII, epist. LXVII et XCIV; *P. L.*, t. CCXIV, col. 79 sq., 610 sq., t. CCXV, col. 345 et 376. Toujours la même année, le même légat reçoit du pape l'ordre de jeter l'interdit sur le royaume de Navarre, s'il est vrai que le roi s'est allié avec les Maures contre Alphonse de Castille. L. I, epist. XCII, *P. L.*, t. CCXIV, col. 80.

Il est inutile de pousser plus loin cette enquête. Ce fut alors l'apogée du pouvoir de la papauté. Bientôt ce pouvoir décrut; l'interdit porté contre un royaume serait une arme sans force au milieu d'une société moins foncièrement chrétienne. Et d'ailleurs l'incroyable abus qui fut fait pendant quelque temps de ce moyen de coercition en avait singulièrement diminué la valeur. A force de frapper l'arme s'est émoussée. Au XV^e siècle, les papes voulant unir les forces de l'Europe contre la puissance des Turcs, brandissent encore quelquefois la menace de l'interdit; ils n'osent plus guère en venir à la sentence proprement dite.

Et pourtant on eut, en plein XIX^e siècle, une preuve de ce que pourrait encore une pareille sentence. L'archevêque de Posen, Martin de Dunin, ayant été emprisonné pour avoir désobéi aux lois antireligieuses portées par le gouvernement prussien, le clergé de Posnanie pratiqua un véritable interdit dans toute la province, sans qu'une sentence pontificale l'ait prononcé (1839-1840). : « il ordonnait dans toutes les églises un deuil permanent; et malgré les sommations royales, il aimait mieux payer amendes sur amendes que de rétablir ses pompes du culte. L'orgue était devenu sans voix et se refusait à célébrer Dieu tant que l'archevêque serait captif. » G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, le catholicisme*, Paris, 1910, t. II, p. 201. Ce fut un des épisodes de la lutte par laquelle l'Église d'Allemagne reconquit sa liberté.

III. INTERDITS EN VIGUEUR. — L'interdit peut être porté par le droit ou par une sentence judiciaire, *a jure* ou *ab homine*.

1° *A jure*. — Le droit ancien contenait un assez grand nombre d'interdits. Ferraris, *loc. cit.*, col. 765-767.

Parmi ceux que connaissait le *Corpus juris*, il faut citer au moins les cinq interdits locaux généraux portés : 1. contre les provinces ou royaumes dont les chefs empêcheraient les légats ou nonces apostoliques de remplir leur office, *Extrav. comm.*, l. I, tit. I, c. I, Friedberg, *Corpus juris*, t. II, col. 1237; 2. contre toute ville, à l'exception de Rome, qui attaque des cardinaux ou prête secours et aide à des agresseurs de cardinaux, *Sexte*, l. V, tit. IX, c. 5, *ibid.*, col. 1093; 3. contre le territoire d'un prince qui a frappé, banni ou emprisonné son évêque, contre les lieux où cet évêque sera retenu en prison, *Clement.*, l. V, tit. VIII, c. 1, *ibid.*, col. 1188; 4. contre la ville où doit se tenir le conclave et qui empêche d'observer les règles prescrites pour l'élection du pape, *Sexte*, l. I, tit. VI, c. 3, *ibid.*, col. 948; 5. contre les villes qui admettent l'usure ou contre les domaines de ceux qui favorisent les usuriers, *Sexte*, l. V, tit. V, c. 1, *ibid.*, col. 1081.

Dans la législation décrétée par le concile de Trente pour la réforme de l'Église, deux nouveaux interdits furent prononcés : 1. contre le chapitre qui donnerait des lettres dimissoriales sans nécessité, avant une année de vacance du siège épiscopal, sess. VII, c. 10, *De reformatione;* 2. contre le métropolitain ou à son défaut, l'évêque le plus ancien de la province, qui ne dénoncerait pas dans les trois mois un évêque manquant plus d'un an, sans motif ou permission, à la loi de la résidence : l'évêque ou le métropolitain négligent était frappé d'un interdit *ab ingressu ecclesiæ*, sess. VI, c. 1, *De reformatione*.

Ces deux interdits du concile de Trente furent maintenus dans la constitution *Apostolicæ sedis* du 12 octobre 1869. De tous les interdits antérieurement portés par le droit, elle ne gardait que les suivants : 1. les collèges, universités ou chapitres qui feraient appel des ordres du pape à un futur concile général étaient frappés d'un interdit spécialement réservé au pape, const. *Apostolicæ sedis*, § 6, n. 1 (interdit porté précédemment par la bulle dite *Cœnæ*, c. 2); 2. ceux qui célébreraient ou feraient célébrer des offices divins dans des églises ou autres lieux interdits, ou qui admettraient aux offices divins, aux sacrements ou à la sépulture ecclésiastique des personnes excommuniées nommément, seraient frappés d'un interdit *ab ingressu ecclesiæ*, jusqu'à ce qu'ils aient accompli les satisfactions exigées par celui dont ils auraient méprisé la sentence, const. *Apostolicæ sedis*, § 6, n. 2 (interdit porté par les *Décrétales* de Grégoire IX, l. V, tit. XXVII, c. 7, Friedberg, t. II, col. 831).

A ces quatre interdits de la constitution *Apostolicæ sedis* et du concile de Trente, la constitution *Romanus pontifex* du 28 août 1873 en ajoute un cinquième : interdit *ab ingressu ecclesiæ* spécialement réservé au pape contre ceux qui, revêtus du caractère épiscopal, admettraient au gouvernement d'un diocèse le candidat nommé ou présenté, avant les lettres apostoliques qui lui conféreraient l'institution.

Le Code de droit canonique a considérablement modifié sur ce point la législation antérieure :

1. Il maintient l'interdit *ipso facto*, spécialement réservé au pape, contre les universités, collèges, chapitres *ou autres personnes morales*, sous quelque nom qu'on les désigne, qui feraient appel des décrets du pape régnant à un futur concile général. Can. 2332 (les mots en italiques ont été ajoutés par le Code).

2. Il fait revivre un interdit prononcé par l'ancien droit, qui atteint *ipso facto* et personnellement les personnes coupables du fait qui a motivé un interdit collégial ou local. Can. 2338, § 4 *(Sexte*, l. V, tit. VII, c. 11; tit. XI, c. 24, Friedberg, t. II, col. 1089 et 1106).

3. Il prononce un interdit nouveau, mais *ferendæ sententiæ*, contre ceux qui, pour voler ou dans toute autre intention coupable, violent des cadavres ou des sépultures. Can. 2328.

4. Même menace contre ceux qui, pendant un premier mariage, essaient d'en contracter un second, même purement civil, si, avertis par l'ordinaire, ils persévèrent dans leur union illégitime. Can. 2356.

5. Il prononce un interdit *ipso facto*, *ab ingressu ecclesiæ*, réservé à l'ordinaire, contre ceux qui, sans y être forcés, donneraient la sépulture ecclésiastique à des infidèles, apostats, hérétiques, schismatiques, excommuniés ou interdits, à moins qu'avant de mourir ils n'aient donné des signes de repentir. Can. 2339. Ainsi se trouve précisée et quelque peu modifiée la teneur de la constitution *Apostolicæ sedis*, § 6, n. 2, *in fin.*

6. Un interdit *ipso facto*, *ab ingressu ecclesiæ*, mais non réservé, est porté contre ceux qui sciemment célèbrent ou font célébrer des offices divins dans des lieux interdits; contre les curés ou gardiens responsables qui admettent à célébrer des offices divins qui leur sont défendus, des clercs excommuniés, interdits ou suspens, après une sentence qui les condamne ou les déclare tels; l'interdit ne peut être levé que quand les coupables auront accompli une satisfaction convenable, au gré de celui dont ils ont méprisé la sentence. Can. 2338, § 3. C'est à peu près la reproduction de la constitution *Apostolicæ sedis*, § 6, n. 2.

7. Un interdit *ab ingressu ecclesiæ*, mais *ferendæ sen-*

tentiæ, menace ceux qui violent une église ou un cimetière par des actes qui exigent une réconciliation. Can. 2329. Cet interdit se trouvait déjà dans le *Décret* de Gratien, part. II, caus. XVII, q. IV, c. 11; Friedberg, t. I, col. 818.

2. *Ab homine.* — En dehors des interdits *ferendæ sententiæ*, que nous venons d'énumérer d'après le Code, et qui sont en partie *a jure*, puisque le droit les prévoit, en partie *ab homine*, puisqu'ils ont besoin d'une sentence qui les applique, nous ne pouvons songer à citer les divers cas qui peuvent être sanctionnés par un interdit. Le Code prévoit seulement les règles suivantes relatives soit à l'autorité qui peut prononcer l'interdit, soit aux formalités que doit revêtir la sentence d'interdit.

L'autorité qui peut porter l'interdit est nécessairement celle qui a pouvoir législatif ou judiciaire au for externe, c'est-à-dire l'autorité épiscopale. Can. 2220, § 1. Le code ajoute même, *ibid.*, § 2, que le vicaire général ne peut infliger aucune peine sans un mandat spécial. Mais tout interdit n'est pas de la compétence de l'évêque. Un interdit général, soit local sur le territoire d'un État ou sur tout un diocèse, soit personnel sur le peuple d'un État ou d'un diocèse ne peut être porté que par le Saint-Siège ou sur son ordre. L'évêque a le droit de prononcer un interdit, soit général sur une paroisse ou son peuple, soit particulier sur un lieu ou une personne. Can. 2269.

La sentence d'interdit sera d'ordinaire précédée de toutes les formalités d'un jugement en forme. Mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit ainsi. Comme les autres peines, l'interdit peut être prononcé sans jugement, par manière de précepte, à condition que le délit à punir soit certain. Can. 1933, § 4.

IV. Effets. — Pour comprendre la sentence d'interdit et savoir à qui et à quoi elle s'étend, quels en doivent être les effets, il faut avant tout en prendre connaissance et en étudier les termes. Il peut s'y trouver des précisions spéciales, dans le sens de la rigueur ou de l'indulgence, auxquelles on devra se conformer. Les règles qui suivent n'ont d'application qu'à défaut de ces précisions particulières; elles serviront à interpréter les interdits prononcés par le code ou les sentences d'interdits prononcées sans autre explication.

Mais avant d'exposer la législation actuelle sur les effets de l'interdit, il n'est pas sans intérêt de voir ce que fut l'interdit dans le passé et de suivre les adoucissements successifs par lesquels il est devenu peu à peu ce qu'il est aujourd'hui.

1° *Ancienne discipline.* — Une sentence bien connue est celle par laquelle Pierre de Capoue, légat d'Innocent III, frappa d'interdit le royaume de France en 1198. Elle a été publiée par dom Martène, *Thesaurus anecdotorum*, t. IV, col. 147, et reproduite par Migne, dans son édition des *Gesta Innocentii papæ III*, *P. L.*, t. CCXIV, col. XCVII, note 60. En voici les principales dispositions : les églises seront absolument fermées aux fidèles; on n'y admettra personne que pour baptiser des enfants. Une seule messe y sera célébrée par semaine, le vendredi, pour consacrer la sainte Eucharistie pour les malades, et il n'y aura avec le prêtre célébrant que l'enfant qui répond à la messe. Aucune messe ne sera célébrée le dimanche; au lieu de messe, une prédication devant l'église. Aucune messe non plus durant la semaine sainte; le jour de Pâques seulement les prêtres pourront dire une messe, mais privée avec un seul servant. Aucune communion que la communion des malades en danger de mort. A Pâques même, on se contentera de réunir les paroissiens devant l'église pour leur annoncer la fin du carême et la permission de manger gras. — On ne refusera pas d'entendre les fidèles en confession, mais seulement sous le porche de l'église : tout au plus, s'il n'y a pas de porche et que le temps soit mauvais; pourra-t-on ouvrir la porte de l'église, et la confession aura lieu sur le seuil même. On ne donnera pas l'extrême-onction aux malades. On ne fera aucune sépulture en terre bénite.

Innocent III ne semble pas d'ailleurs avoir été disposé à mitiger beaucoup les sentences d'interdits de ses légats, sentences qui probablement ressemblaient beaucoup à celle que nous venons de citer. Il admet bien qu'une sentence d'interdit prononcée par un évêque ou un archevêque, sauf mandat spécial du Saint-Siège, ne puisse atteindre tel couvent, lib. I, epist. CXXXVII, *P. L.*, t. CCXIV, col. 123; mais ailleurs, il donne au contraire à un évêque le pouvoir de soumettre tous ses diocésains, même les religieux, à une sentence d'interdit. L. I, epist. CXXXII, *P. L.*, *ibid.*, col. 120; epist. CCLXV, col. 222. Il accorde à l'évêque de Pampelune de célébrer la messe ou de l'entendre tous les jours, malgré l'interdit général sur le royaume de Léon, mais « les portes closes, sans sonnerie de cloches et à voix basse. » L. I, epist. CCLXXXVII, *P. L.*, *ibid.*, col. 244. Plus tard, en 1203, il permet aux moines de Saint-Germain-l'Auxerrois, au cas où l'un d'entre eux mourrait en temps d'interdit, « de sonner une seule cloche à ses obsèques, au jour même de l'enterrement, pourvu que les sonneries ne soient ni très espacées, ni prolongées. » L. VI, epist. XXIII, *P. L.*, t. CCXV, col. 27. En 1208, la ville de Ferrare ayant été mise en interdit, et la sentence portant que tout sacrement était défendu, hormis le baptême des enfants et la pénitence pour les mourants, il déclare que l'on pourra également donner la confirmation. L. XI, epist. CCLXVII, *P. L.*, t. CCXV, col. 1582 sq.

Si rigoureuse que fût cette discipline de l'interdit, elle semble douce en comparaison d'une sentence que porta Alexandre III en 1173 à propos des démêlés entre Henri II d'Angleterre et ses fils. Elle est terrible dans sa brièveté. Le roi doit, dans les quarante jours, rendre à ses fils leurs épouses; sinon, toute la province où il les tient prisonnières sera mise en interdit de telle sorte que « tout office divin y cessera, hormis le baptême des enfants et la pénitence des mourants. » *Epist.*, MVII, *P. L.*, t. CC, col. 966.

Les plus importantes mitigations furent apportées par Boniface VIII (1293-1303) : avec lui la discipline commence vraiment à se modifier et on ne se sent plus très loin de la discipline actuelle. Il permet, en temps d'interdit, de consacrer le saint chrême au jour du jeudi saint, *Sexte*, l. V, tit. XI, c. 19, Friedberg, t. II, col. 1104; dans toutes les églises ou couvents, on dira les messes, on fera les offices comme auparavant, mais portes closes, sans sonnerie de cloches, et à voix basse; bien plus aux quatre grandes fêtes, c'est-à-dire à Noël, à Pâques, à la Pentecôte et à l'Assomption, les portes seront ouvertes, on sonnera les cloches, on célébrera solennellement les offices : seuls les excommuniés n'y seront point admis. *Ibid.*, c. 24, Friedberg, t. II, col. 1106. Plus tard, à ces quatre fêtes, furent ajoutées l'octave du Saint-Sacrement, bulle *Ineffabile* de Martin V, 1429, et *Excellentissimam*, d'Eugène IV, 1433, *Magnum Bullarium romanum*, Luxembourg, t. II, p. 308 et 323. D'après Ferraris, *Prompta bibliotheca*, éd. Migne, t. IV, col. 769, Léon X aurait de plus excepté de l'interdit la fête de la Conception de la sainte Vierge avec son octave; mais nous n'avons pas trouvé la bulle qui contiendrait cette disposition.

Telles furent les principales mitigations qui furent apportées à la discipline des interdits : elles constituèrent le droit jusqu'au Code de droit canonique qui les renouvelle, les complète ou sur certains points les modifie. C'est cette discipline actuelle, qu'il nous reste à étudier.

2° *Discipline actuelle.* — 1. *Effets de l'interdit local.* —

a) Quels offices sont défendus en cas d'interdit local? Canons 2270, 2271 et 2272.

Aucun interdit local, soit général, soit particulier ne doit empêcher de donner aux mourants les sacrements et les sacramentaux, surtout pénitence, eucharistie, extrême-onction et bénédiction apostolique *in articulo mortis*, pourvu que les conditions requises par ailleurs soient remplies.

D'autre part tout interdit local est suspendu aux fêtes de Noël, Pâques, Pentecôte, Fête-Dieu et Assomption; il n'y a que l'ordination et la bénédiction solennelle des noces qui soient défendues même en ces jours.

En dehors de ces règles absolues auxquelles il semble que toute sentence d'interdit doive se plier, le principe est que l'interdit local, général ou particulier, défend de faire aucun office divin, ou aucune fonction sacrée, sauf les exceptions suivantes ou les dispositions expresses que contiendrait le sentence.

L'*interdit local général* sera interprété et observé de la manière suivante : *a.* les clercs, à moins qu'ils ne soient personnellement interdits, pourront accomplir tous les offices divins et toutes les fonctions sacrées dans quelque église ou oratoire que ce soit; mais sans assistance ni solennité, portes closes, à voix basse et sans sonnerie de cloches; *b.* dans les églises cathédrales ou paroissiales, dans l'église unique de chaque village qui ne serait pas paroisse, et là seulement, il est permis de célébrer une messe où les fidèles puissent assister, de garder le saint sacrement, d'administrer le baptême, l'eucharistie et la pénitence, d'assister aux mariages, mais sans donner la bénédiction nuptiale, de donner aux défunts la sépulture ecclésiastique, mais sans aucune solennité, de bénir l'eau baptismale ou les saintes huiles, de prêcher la parole de Dieu. Mais dans toutes ces fonctions, il est défendu de chanter, d'user d'ornements précieux, de sonner les cloches, de jouer de l'orgue ou d'autres instruments de musique. On portera le saint viatique aux malades sans solennité.

L'interdit local particulier comprend les prohibitions ou permissions suivantes : *a.* si l'interdit est porté sur un autel ou une chapelle d'une église, il est défendu d'y faire aucun office ou aucun rite sacré; *b.* s'il tombe sur un cimetière, on peut y enterrer les corps des fidèles, mais il n'y aura aucune cérémonie de l'Église; *c.* s'il tombe sur une église ou un oratoire, — ou bien il s'agit d'une église capitulaire; dans ce cas, si le chapitre lui-même n'est pas mis en interdit, et si la sentence d'interdit ne fixe pas une autre église ou chapelle pour la messe capitulaire et les heures canoniales, le chapitre pourra faire ses offices dans son église, même interdite, mais sans assistance, sans cloches, sans chant et portes closes; — ou bien il s'agit d'une église paroissiale, et il faut sans doute étendre cette disposition à l'unique église, même non paroissiale, d'un village; on y fera les fonctions paroissiales énumérées ci-dessus, à moins que le décret d'interdit ne substitue à l'église paroissiale une autre église ou chapelle; — ou bien il s'agit d'une église qui ne rentre dans aucune de ces catégories; il n'y a alors qu'à appliquer la règle générale qui interdit tout office divin ou rite sacré.

b) A quels lieux s'étend l'interdit local? Can. 2273. — Quand une ville est interdite, sont interdits tous les lieux accessoires qui y sont contenus, même s'ils sont exempts, et aussi l'église cathédrale. Quand une église est interdite, sont interdites aussi les chapelles qui y sont contiguës, mais non le cimetière qui l'entoure. Si une chapelle est interdite, l'église contiguë ne l'est pas pour cela. Si un cimetière est interdit, l'église qui y est attenante ne l'est pas, mais bien les chapelles érigées dans le cimetière.

c) Quelles personnes sont atteintes par l'interdit local? Can. 2269, § 2 et 2276. — L'interdit local tombe directement sur un lieu, mais indirectement il atteint les personnes, soit parce qu'elles habitent le territoire interdit, soit parce qu'elles doivent s'abstenir des choses sacrées dans le lieu interdit. Ce dernier point ne souffre pas d'exception, à moins de privilège spécial; l'interdit doit être respecté par tous, même les étrangers ou les exempts. Quant aux habitants du territoire interdit, il ne leur est pas défendu de sortir de ce territoire pour échapper à l'interdit; ils peuvent, s'ils ne sont pas coupables du fait qui a motivé la sentence, s'ils ne sont atteints personnellement par aucune censure et s'ils sont dans les dispositions requises, recevoir les sacrements, sans avoir besoin de se faire absoudre de l'interdit ou de se soumettre à aucune satisfaction.

2. *Effets de l'interdit personnel. — a) Interdit collectif.* Can. 2274. — Quand une communauté ou un collège a commis un délit sanctionné par l'interdit, cet interdit peut être porté, soit sur chacune des personnes coupables, soit sur la communauté en tant que telle, soit à la fois sur les personnes coupables et sur la communauté. Dans le premier cas, chacun des coupables sera personnellement interdit et devra observer les prescriptions de l'interdit strictement personnel; dans le second cas, la communauté ou le collège ne peut plus exercer les droits spirituels qui lui appartiennent, par exemple le droit d'élection; dans le troisième cas, les deux sortes d'effets qui précèdent se cumulent. Il faut donc avant tout bien examiner la teneur de la sentence pour savoir si c'est la communauté qui est directement frappée ou si c'est chacun de ses membres.

Il y a lieu d'ailleurs, d'après le canon 2276, de faire la remarque qui a été faite à propos de l'interdit local. Les membres de la communauté interdite, à moins qu'ils ne soient interdits eux-mêmes comme coupables du délit qui a motivé la sentence, can. 2338, § 4, ou qu'ils ne soient indignes par ailleurs, peuvent recevoir les sacrements sans avoir besoin de se faire absoudre de l'interdit et sans se soumettre à aucune satisfaction du fait de l'interdit.

b) Interdit strictement personnel. Can. 2275. — *a.* Les personnes atteintes directement par l'interdit ne peuvent célébrer les offices divins. Elles n'ont même pas le droit d'y assister, sauf à la prédication de la parole divine. Si cependant elles voulaient y assister passivement, il n'y a pas obligation de les expulser; mais on doit les empêcher d'y prendre une part active quelconque, s'il y a une sentence les frappant ou les déclarant frappées d'interdit ou si elles sont notoirement interdites. — *b.* Un interdit ne peut recevoir les sacrements; il ne peut même recevoir les sacramentaux s'il y a une sentence le frappant ou le déclarant frappé d'interdit. Un interdit ne peut non plus licitement administrer les sacrements ou les sacramentaux; toutefois les fidèles peuvent demander à un prêtre interdit les sacrements ou les sacramentaux s'ils ont des raisons sérieuses de le faire, surtout s'il n'y a pas d'autre prêtre; le prêtre interdit peut alors se plier à la demande des fidèles sans qu'il ait à s'enquérir de leurs motifs; il en serait autrement s'il y avait une sentence d'interdit : les fidèles ne pourraient qu'en cas de péril de mort demander au prêtre ainsi interdit l'absolution de leurs péchés et s'il n'y a pas d'autre prêtre les autres sacrements ou sacramentaux. Can. 2260, § 1 et 2261. — *c.* Un interdit ne peut ni user du droit d'élire, de présenter ou de nommer à une fonction ecclésiastique, ni obtenir dans l'Église une dignité, charge, bénéfice ou pension; de tels actes accomplis ou de telles nominations obtenues malgré l'interdit seraient nuls en cas de sentence, de

même qu'en pareil cas serait nulle toute grâce obtenue du Saint-Siège à moins de mention spéciale. Un interdit ne peut non plus licitement être promu aux ordres Can. 2265. — *d.* un interdit est privé de la sépulture ecclésiastique s'il y a une sentence le frappant ou le déclarant frappé d'interdit et si le défunt n'a pas, avant de mourir, donné des signes de repentir. Can. 1240, § 1, n. 2.

Il est à noter qu'à la différence de l'interdit local, l'interdit personnel suit les personnes qui en sont frappées, en quelque lieu qu'elles se trouvent. Can. 2269, § 2.

3. *Effets de l'interdit ab ingressu ecclesiæ.* Can. 2277. — Il s'agit ici d'une variété de l'interdit personnel. L'interdit *ab ingressu ecclesiæ* est personnel puisqu'il atteint directement une personne en punition d'une faute commise par elle; mais il ne produit qu'une partie des effets que nous venons d'énumérer. Il entraîne, pour celui qui en est frappé, la défense de célébrer les offices divins ou d'y assister, et la privation de la sépulture ecclésiastique. Si cependant la personne ainsi frappée prétendait assister à un office, il n'est pas nécessaire de l'expulser; et si on l'avait enterrée en terre bénite, il n'est pas besoin de déterrer le cadavre.

4. *Sanctions contre les violateurs de l'interdit.* — Est irrégulier tout clerc qui accomplit une fonction réservée à un ordre sacré, alors qu'il en est empêché par une peine locale ou personnelle, médicinale ou vindicative. Can. 985, 7°.

Une excommunication *latæ sententiæ* non réservée atteint quiconque prétend forcer à accorder la sépulture ecclésiastique à une personne qu'une sentence a frappée ou déclarée frappée d'interdit; et le prêtre qui accorderait spontanément à cette personne la sépulture ecclésiastique serait par le fait même frappé d'un interdit *ab ingressu ecclesiæ* réservé à l'ordinaire. Can. 2339.

Quiconque administre les sacrements à ceux qu'il en sait écartés par le droit divin ou ecclésiastique est menacé d'une suspense de l'administration des sacrements pendant un temps que fixera l'ordinaire. Can. 2364.

Sont de plein droit frappés d'une suspense *a divinis* réservée au Saint-Siège ceux qui sciemment reçoivent les ordres d'un évêque qu'une sentence frappe ou déclare frappé d'excommunication, de suspense ou d'interdit. Ceux qui de bonne foi auraient été ordonnés par cet évêque devraient s'abstenir d'exercer l'ordre ainsi reçu jusqu'à ce qu'ils aient obtenu dispense. Can. 2372.

Sont frappés *ipso facto* d'un interdit *ab ingressu ecclesiæ* non réservé ceux qui sciemment célèbrent ou font célébrer les offices divins dans des lieux interdits; ceux qui admettent à célébrer ces offices des clercs frappés d'interdit ou déclarés tels par sentence. Can. 2338, § 3.

V. Levée. — Quelquefois la sentence d'interdit mentionne le laps de temps pour lequel la peine est prononcée. C'est ce qui arrive quand l'interdit est porté comme peine vindicative; c'est ce qui arrive encore pour des interdits, comme l'histoire nous en offre des exemples, portés contre tel lieu ou telle personne tant que telle condition ne sera pas remplie. L'interdit cesse alors de plein droit quand le temps est écoulé ou la condition remplie, sans que l'autorité ait à intervenir pour prononcer une sentence d'absolution.

Dans la plupart des cas, l'interdit est une censure; comme toute censure, il ne peut être levé que moyennant une démarche impliquant le repentir, can. 2248, § 2, et par une absolution accordée par le supérieur légitime ou en son nom. Can. 2236 et 2248, § 1. Nous n'avons pas à rappeler ici les règles de l'absolution des censures et spécialement ce qui concerne les cas d'urgence ou le péril de mort, can. 2252, 2253 et 2254 : ces règles, communes aux trois espèces de censures, peuvent et doivent s'appliquer pour l'absolution de l'interdit.

L. Godefroy.

INTÉRÊT. Voir Prêt a intérêt.

INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE.

— On ne trouvera pas ici un exposé, même sommaire des règles ordinaires de l'herméneutique sacrée. Elles appartiennent à une autre discipline et on en trouvera le résumé dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 612-619. Le théologien doit les suivre, comme l'exégète de profession, dans l'interprétation de l'Écriture, mais il n'est pas de son rôle de les exposer et de les justifier. Il n'a à remplir de devoir que pour ce qu'on a appelé les règles spéciales et catholiques de l'explication des saintes Écritures. La Bible, en effet, n'est pas pour lui un livre ordinaire, remarquable seulement par son antiquité, l'excellence de son contenu et la beauté de la forme littéraire de quelques-unes de ses parties. C'est un livre inspiré, écrit par les auteurs sacrés sous l'action du Saint-Esprit, contenant la parole que Dieu adressait aux hommes par ce moyen et confié à l'Église, qui a charge de l'interpréter comme monument de la révélation divine. L'exégète catholique doit non seulement étudier la Bible avec foi, humilité et respect. Il est tenu encore de la recevoir comme l'œuvre de Dieu, qui ne peut se tromper ni tromper personne, et par suite comme absolument exempte de toute erreur, au moins dans le texte primitif, tel qu'il est sorti des mains des hagiographes. Voir Inspiration de l'Écriture. L'interprétation de la Bible, considérée comme livre divin, est donc soumise à des règles spéciales, qu'un exégète catholique doit connaître, suivre et appliquer. Il est donc nécessaire de les exposer ici et d'en justifier l'emploi. Or, ces règles particulières sont au nombre de trois. L'exégète catholique doit : I. Interpréter l'Écriture d'après le sens tenu par l'Église. II. Ne pas se mettre en contradiction avec le sentiment unanime des Pères de l'Église. III. Se conformer à l'analogie la foi.

De ces trois règles classiques, la première est de beaucoup la plus importante et la plus féconde; les deux autres n'en sont guère qu'un cas particulier. Elles demanderont dès lors beaucoup moins d'explications.

I. Règle fondamentale : adopter le sens tenu par l'Église. — 1° *Principe de cette règle.* — Elle est fondée sur le droit que possède l'Église de juger du véritable sens de l'Écriture. En vertu du pouvoir que l'Église a reçu de Jésus-Christ, son fondateur, d'enseigner aux hommes les vérités révélées par Dieu, voir Église, t. IV, col. 2175 sq. elle a l'autorité de déterminer infailliblement la pensée divine, contenue dans les Écritures inspirées, et de juger les explications des Livres saints, proposées par les exégètes. Dès le IIe siècle, en face des hérétiques, qui tentaient de justifier leurs erreurs par des textes scripturaires, qu'ils interprétaient à leur guise, les Père sont affirmé le droit exclusif de l'Église d'expliquer infailliblement le sens des écrits inspirés, et ils ont adopté son interprétation. Ils ont déclaré qu'il était nécessaire d'apprendre la vérité révélée de la bouche des successeurs des apôtres, parce qu'ils avaient la mission de l'enseigner et de la transmettre sans péril d'erreur.

Saint Irénée, le premier Père de l'Église qui ait eu à discuter avec les hérétiques, en appelle souvent à la tradition apostolique, qui s'est transmise dans toutes les Églises par la succession ininterrompue des évêques pour expliquer l'Écriture. Celle-ci enseigne clairement

les grandes vérités, par exemple, que Dieu a fait toutes choses par son Verbe. *Cont. hær.*, l. II, c. XXVII, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 803. Mais elle est souvent obscure, *ibid.*, c. XLVIII, col. 804-812, et elle a besoin d'être interprétée. Bien qu'elle soit une règle de la vérité, elle n'est pas l'unique règle de la foi. Elle ne contient pas toute la vérité. La plénitude de la vérité a été déposée dans l'Église par les apôtres. Les grandes vérités de la foi et du salut sont nettement enseignées par les Églises et transmises par la tradition. Si des doutes surgissent sur de petites questions, il faut recourir aux Églises d'origine apostolique. L. III, c. IV. n, 1, col. 855. Cette vérité est dans l'Église : *Ubi charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quæ ab apostolis Ecclesiæ successit, et id quod est sanum et irreprehensibile conversationis et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat.* Ceux qui ont la foi en l'unique Dieu et dans l'œuvre de son Fils, ceux-là *et Scripturas sine periculo nobis exponunt, neque Deum blasphemantes, neque patriarchas exhonorantes, neque prophetas contemnentes.* L. IV, c. XXVI, n. 5, col. 1056. Les gnostiques n'ont pas conservé la vérité et ils expliquent mal l'Écriture, ou bien ils la rejettent ou ils la déclarent mensongère. *Cum vero ad eam iterum traditionem, quæ est ab apostolis, quæ per successionem presbyterorum in ecclesiis custoditur, provocamus eos, adversantur traditioni... Evenit itaque neque Scripturis neque traditioni consentire eos.* L. III, c. I, n, 2, col. 845 sq. Cf. A. Dufourcq, *Saint Irénée*, Paris, 1905, p. 199-203; J. Hoh, *Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament*, Munster-en-Westphalie, 1919, p. 104-109 (qui discute l'opinion de Kunze. *Glaubensregel, Hl. Schrift*, Leipzig, 1899, p. 101 sq.). Voir IRÉNÉE *(Saint)*.

Dans son *De præscriptionibus*, Tertullien est très net sur le magistère de l'Église. Il oppose aux hérétiques une fin de non-recevoir dans leurs interprétations de l'Écriture. S'il y a des litiges, la tradition apostolique les tranchera, c. VI, VII, *P. L.*, t. II, col. 18, 19. Dans l'étude scientifique de l'Écriture, on ne doit pas perdre de vue la règle de la foi, c. XII, XIV, col. 26, 27. L'interprétation des Livres saints appartient à l'Église, aussi bien que leur conservation, c. XVII, XXXVIII, XXXIX, col. 30, 51, 92. Les hérétiques, qui n'acceptent pas la règle de la foi, que l'Église a reçue des apôtres, les apôtres du Christ, le Christ de Dieu, n'ont pas le droit d'interpréter les Écritures. Pour le faire dans leur sens, ils ajoutent, retouchent et modifient suivant leurs caprices, c. XXXVII, col. 50-51. Catholique, Tertullien a suivi ces principes, en expliquant le texte sacré; devenu hérétique, il les a maintenus, mais la logique de l'erreur l'a entraîné, dans la pratique, à de fortes contradictions. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 242; J. Turmel, *Tertullien*, Paris, 1905, p. 43-57.

Clément d'Alexandrie, qui enseignait que l'Écriture est obscure et pleine de mystères, voir t. III, col. 165-166, ne se bornait pas à dire que seul « le gnostique » chrétien pouvait la comprendre et expliquer ce que le Saint-Esprit avait dit obscurément, il ajoutait que le dépôt de la révélation est compris et manifesté par la tradition pieuse des apôtres du Seigneur. Les sens cachés et mystiques de l'Écriture, il faut les prêcher sur les toits, en expliquant les livres divins κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας. *Strom.*, VI, 15, *P. G.*, t. IX, col. 348.

Dans son homélie VIII, n. 4, sur l'Épître aux Hébreux, *P. G.*, t. LXIII, col. 73-75, saint Chrysostome expose éloquemment à ses auditeurs comment ils pourront comprendre l'Écriture et comment, en face des hérétiques, qui l'expliquent diversement et qu'il nomme depuis Marcion jusqu'à Arius, il faut l'interpréter correctement. C'est un art qu'il est nécessaire d'apprendre, une doctrine qu'il faut suivre, en tenant la règle qui en a été donnée. Lui-même, il recherche le témoignage des autres, qui l'ont précédé, et il n'explique pas le texte sacré d'après quelques-uns seulement. C'est une manière discrète, mais claire pourtant, de dire qu'il y a une règle et qu'elle est commune dans l'Église catholique, la règle traditionnelle.

En étudiant personnellement les Livres saints, le grand docteur saint Jérôme ne recourait pas seulement à la grâce divine par la prière, il avait encore le culte de la tradition ecclésiastique. « Il s'en remettait si pieusement à l'autorité de la tradition, a déclaré Benoît XV dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus* du 15 septembre 1920, *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XIII, p. 402, qu'il a pu affirmer avoir appris « tout ce qu'il sait, non par lui-même, c'est-à-dire auprès du maître très mauvais de la présomption, mais auprès des illustres hommes de l'Église. » *(Epist.*, CVIII, n. 26, *P. L.*, t. XXII, col. 902). Il avoue, en effet, que jamais il ne s'est fié à ses propres forces en lisant les saints Livres *(Ad Dominum et Rogatianum in l. I. Par.*, præf. t. XXIX, col. 401). Et voici comment dans une lettre, à Théophile d'Alexandrie *(Epist.*, LXIII, n. 2, t. XXII, col. 607), il formule la loi suivant laquelle il avait ordonné sa vie et ses saints labeurs : « Sachez pourtant que nous n'avons rien plus à cœur que de sauvegarder les droits du christianisme, de ne rien changer au langage des Pères et de nous souvenir toujours de cette foi romaine louée par la bouche de l'apôtre. » La semence sainte, prédite par Isaïe, VI, 13, devait faire pulluler des apôtres sur toute l'Église. *In Is.*, l. III, c. VII, t. XXIV, col. 161. Cf. F. Valente, *S. Girolamo e l'encyclica Spiritus Paraclitus*, etc., Rome, s. d. (1921), p. 129-130.

Pour saint Augustin, l'Écriture est une règle de foi, quand elle est claire : *Quidquid est, mihi crede, in Scripturis, altum et divinum est. De utilitate credendi*, c. VI, 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 74. Mais l'Écriture est parfois obscure, et quelques-uns de ses termes sont à tout le moins ambigus. Quand l'exégète se trouvera en présence de ces termes et ne pourra percer leurs obscurités que devra-t-il faire? *Consulat regulam fidei quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiæ auctoritate percepit*, conclut le docteur d'Hippone. *De doctrina christiana*, l. III, c. II, n. 2, *P. L.*, t. XXXIV, col. 65. L'Écriture n'est donc pas une règle de foi parfaite et unique, l'autorité de l'Église est une règle de foi supérieure qui expliquera les obscurités de l'Écriture. D'autre part, l'abus que les hérétiques font de l'Écriture, en y cherchant un appui à leurs erreurs, oblige à soumettre l'interprétation de celle-ci à la règle de la foi de l'Église : *Quoniam multi hæretici ad suam sententiam, quæ præter fidem est catholicæ disciplinæ, expositionem Scripturarum divinarum trahere consueverunt, ante tractationem hujus libri* (la Genèse) *catholica fides breviter exponenda est. De Genesi ad litteram, imperfectus liber*, n. 1, t. XXXIV, col. 221. L'autorité de l'Église résulte de ce que son enseignement provient du Christ et des apôtres. *Sequere viam catholicæ disciplinæ, quæ ab ipso Christo per apostolos ad nos usque manavit et ab hinc ad posteros manatura est*, disait Augustin à Honorat, qu'il voulait retirer de l'erreur manichéenne. *De utilitate credendi*, c. VIII, 20, t. XLII, col. 79. Cf. L. Moirat, *Notion augustinienne de l'herméneutique*, Clermont-Ferrand, 1906, p. 70-80.

Saint Vincent de Lérins connaît deux moyens d'éviter les pièges des hérétiques : l'autorité de la loi divine et la tradition de l'Église catholique. Si quelqu'un dit que l'autorité du canon biblique suffit et qu'il n'est pas nécessaire d'y joindre l'autorité de l'intelligence que l'Église en a, il répond : *Quia videlicet Scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem*

eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur, ut pene quot homines sunt, tot illius sententiæ erui posse videantur et il nomme les hérétiques Novatien, Sabellius, Donat, Arius, Eunomius, Macedonius, Photius, Apollinaire, Priscillien, Jovinien, Pélage, Célestius, enfin Nestorius, qui interprètent diversement l'Écriture en faveur de leurs erreurs. Il en tire cette conclusion : *Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. In ipsa item catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* C'est le propre des catholiques de suivre cette règle célèbre dans l'interprétation de l'Écriture. *Commonitorium Iᵘᵐ*, n. 2, *P. L.*, t. L, col. 640.

Les théologiens n'ont pas manqué, à l'occasion, de soumettre l'interprétation de l'Écriture à la règle de la foi et à l'autorité de l'Église. Durand de Saint-Pourçain contient cette interprétation dans une juste mesure : *videlicet, ut non subtrahatur fidei, quod sub fide est, nec attribuatur fidei illud, quod sub fide non est. Utroque enim modo mensura fidei exceditur et a continentia sacræ Scripturæ, quæ fidei mensuram exprimit, deviatur.* Aussi avec l'aide de Dieu, il veut suivre cette manière d'agir, il n'écrira ni n'enseignera rien qui soit en désaccord avec l'Écriture et parce que l'interprétation des passages douteux de l'Écriture appartient à l'Église catholique romaine, il lui soumet son livre et tous ses autres ouvrages. *In IV Sent.*, præf., où il traite de l'excellence de l'Écriture, Lyon, 1563, fol.

Alain de Lille attribuait au souverain pontife le pouvoir et le droit d'interpréter l'Écriture. Pour lui, le royaume des cieux, dont parle l'Évangile, représentait quatre choses différentes, le Christ, l'Écriture sainte, l'Église et la vie éternelle. Or, les clefs qui ouvrent le royaume des cieux ont été confiées à Pierre. De même que Pierre ouvre aux âmes la porte du royaume des cieux, ainsi leur ouvre-t-il la seconde porte des cieux, c'est-à-dire l'Écriture. Et comment le souverain pontife le fait-il? D'une manière pratique plutôt que théorique, en exerçant son autorité sur les consciences. Ainsi en absolvant un pénitent, en remettant la peine due au péché, il montre le nombre des péchés et aussi la convenance et la différence des péchés; pour faire comprendre ainsi l'Écriture. *Sent.*, n. 127, *P. L.*, t. ccx, col. 245.

Gerson tenait l'Écriture comme une règle de la foi, contre laquelle l'intelligence humaine ne peut raisonner. Cette règle est commune aux catholiques et aux hérétiques. Les livres de l'Ancien Testament ont été interprétés dans le Nouveau par des hommes, qui n'avaient pas seulement l'érudition humaine, mais encore, la révélation divine et l'inspiration du Saint-Esprit. Il faut recourir à ces interprètes et aux docteurs postérieurs, remarquables par la doctrine et la piété, si l'on veut bien interpréter l'Écriture. L'explication de celle-ci donnée *per novellos homines* d'après les seules formules scripturaires et sans recours aux explications précédentes, est pleine de périls et de scandales. De là sont venues et croissent chaque jour les erreurs des Béghards, des Pauvres de Lyon et autres hérétiques semblables, dont beaucoup sont des laïques, n'ayant qu'une traduction de la Bible en langue vulgaire. *Scriptura sacra in sui receptione et expositione authentica finaliter resolvitur in auctoritatem, receptionem et approbationem universalis Ecclesiæ, præsertim primitivæ, quæ recepit eam et ejus intellectum a Christo, sive Spiritu Sancto in die Pentecostes et alias pluries. Contra hæresim de communione laicorum in utraque specie, Opera omnia*, Anvers, 1706, t. I, p. 457 sq.

Les sectes du XVᵉ siècle, les wycliffistes, les lollards et les hussites, ainsi que tous les précurseurs de la Réforme professaient strictement et pratiquaient le principe de l'Écriture, seule règle de la foi, et déclaraient qu'il fallait rejeter tout ce que les Pères avaient pensé et dit en dehors de l'Écriture et qu'on devait condamner ce que le pape et l'Église enseignaient, si cela n'était prouvé par l'Écriture. L'interprétation de la Bible par elle-même et par elle seule avait produit une telle variété de sens que le fameux prédicateur strasbourgeois, Geiler de Kaisersberg, comparait l'Écriture à un nez de cire, auquel on donne toutes les formes. Cet abus d'interprétations libres n'avait fait que se propager au début du XVIᵉ siècle. Catholiques et protestants entendaient le texte sacré chacun à sa guise et sans règle comme sans autorité. Le concile de Trente eut, en 1546, à s'en préoccuper et à réagir là-contre, d'après les principes catholiques.

Le 8 avril 1546, à sa IVᵉ session, le concile de Trente promulgua un décret *De editione et usu sacrorum Librorum*. Après le début du décret, qui déclarait la Vulgate authentique, le concile ajoutait, au sujet de l'interprétation de l'Écriture :

Præterea, ad coercenda petulantia ingenia, decernit (sancta synodus) ut nemo suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendæ forent. Qui contravenerint, per ordinarios declarentur, et pœnis a jure statutis puniantur.

En outre, afin de contenir les esprits insubordonnés, le saint concile décrète que, sur les choses de la foi et des mœurs qui rentrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, personne n'ose, appuyé sur sa propre science, plier l'Écriture à ses propres sentiments et l'interpréter contrairement au sentiment qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Église, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures, ou même contrairement au consentement unanime des Pères, alors même que ces interprétations ne devraient jamais être publiées en aucun temps. Les contrevenants seront dénoncés par les ordinaires et punis des peines établies par le droit.

Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 1921, n. 786;

Dans la profession de foi dite de Trente, que Pie IV publia, le 13 novembre 1564, dans la bulle *Injunctum nobis*, ce pape introduisit, sous une forme positive, la doctrine que le concile avait énoncée sous forme négative.

Item, sacram Scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum, admitto, nec eam unquam, nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor.

De même, j'admets la sainte Écriture selon le sens, que la sainte mère Église a tenu et tient, elle dont c'est le droit de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures, et je ne la recevrai et interpréterai jamais que selon le consentement unanime des Pères.

Denzinger-Bannwart, n. 995;

Le décret du concile de Trente, dont nous expliquerons le sens plus loin, fut renouvelé et précisé par le concile du Vatican. Dans le § 4ᵉ du c. II, *De revelatione*, de la constitution dogmatique *Dei Filius*, promulguée à la IIIᵉ session, le 24 avril 1870, on lit :

Quoniam vero, quæ sancta Tridentina synodus de interpretatione divinæ Scripturæ ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, nos idem

Mais parce que ce que le saint concile de Trente a salutairement décrété sur l'interprétation de la divine Écriture pour contenir les esprits insubordonnés, a été mal expliqué par quelques

decretum renovantes hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium is pro vero sensu sacræ Scripturæ habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari.

hommes, nous, renouvelant le même décret, nous déclarons que son esprit est celui-ci, que, dans les choses de la foi et des mœurs qui appartiennent à l'édifice de la doctrine chrétienne, on tienne pour le vrai sens de la sainte Écriture celui qu'a tenu et que tient la sainte mère Église à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures; et que dès lors il n'est permis à personne d'interpréter l'Écriture contre ce sens ou encore contre le consentement unanime des Pères.

Denzinger-Bannwart, n. 1788.

Dans l'encyclique *Providentissimus Deus* sur les études bibliques, du 18 novembre 1893, Léon XIII, après avoir rappelé, dans les règles d'herméneutique qu'il trace aux professeurs d'exégèse, l'existence de sens spirituels qui, dans l'Écriture, par la volonté du Saint-Esprit, se superposent au sens littéral, conclut qu'on ne peut pas douter que les Livres saints ne soient enveloppés d'une certaine obscurité religieuse, et que personne ne puisse y pénétrer si quelqu'un ne lui montre la voie. « Dieu l'a ainsi voulu, comme le pensent généralement les Pères, pour que les hommes scrutassent les saintes Lettres avec plus de soin..., et qu'ils comprissent que Dieu a confié les Écritures à l'Église, et qu'ils la suivissent, comme on suit un maître très sûr, dans la lecture et l'étude des paroles divines. Car il faut apprendre la vérité là où résident les dons surnaturels du Seigneur, et les Écritures sont expliquées sans péril par les dépositaires de la succession apostolique, comme le disait déjà saint Irénée (voir col. 2290,) dont le concile du Vatican a embrassé la pensée, qui est celle des autres Pères, lorsque, renouvelant le décret du concile de Trente sur l'interprétation de la parole divine écrite, « il a déclaré que, son esprit est celui-ci, que, dans les choses de la foi et des mœurs qui appartiennent à l'édifice de la doctrine chrétienne, on tienne pour vrai sens de la sainte Écriture, celui qu'a tenu et que tient la sainte mère l'Église, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures, et que, dès lors, il n'est permis à personne d'interpréter l'Écriture contre ce sens, ni même contre le consentement unanime des Pères. »

La conclusion est celle-ci : « En conséquence, l'exégète catholique regardera comme son devoir principal et sacré, d'adopter exactement le sens donné à certains passages scripturaires par une déclaration authentique, soit qu'elle provienne, comme en beaucoup d'endroits du Nouveau Testament, des auteurs sacrés et du Saint-Esprit qui les inspirait, soit qu'elle provienne de l'Église, assistée par le même Esprit Saint et se prononçant «par un jugement solennel ou par son magistère ordinaire et universel. » (Concile du Vatican, sess. III, const. *De fide*, c. III). Denzinger-Bannwart, n. 1942; au complet dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 68, 70-73.

Le 25 novembre 1898, dans une lettre au ministre général des frères mineurs, Léon XIII mettait les exégètes catholiques en garde contre l'orgueil, la légèreté et l'imprudence qui portaient quelques-uns à adopter un genre d'interprétation audacieux et immodérément libre ou à favoriser les explications intempérantes d'exégètes non catholiques, qui corrompent les Écritures plutôt qu'elles ne les expliquent, et il rappelait les règles catholiques d'exégèse, qu'il avait tracées dans l'encyclique. *Providentissimus Deus* et qu'aucun catholique ne devait négliger. *Acta Sanctæ Sedis*, t. XXXI, p. 264.

Un peu plus tard, le 8 septembre 1899, s'adressant à tout le clergé français, le même pontife appelait de nouveau son attention, au sujet de l'étude des saintes Écritures, sur la même encyclique, que les professeurs devaient faire connaître et expliquer à leurs élèves. Les professeurs mettront spécialement leurs disciples « en garde contre des tendances inquiétantes qui cherchent à s'introduire dans l'interprétation de la Bible, et qui, si elles venaient à prévaloir, ne tarderaient pas à en ruiner l'inspiration et le caractère surnaturel. » Dans son encyclique, il a fait justice de ces dangereuses témérités. « Tout en encourageant nos exégètes à se tenir au courant des progrès de la critique, nous avons fermement maintenu les principes sanctionnés en cette matière par l'autorité traditionnelle des Pères et des conciles, renouvelés de nos jours par le concile du Vatican. » *Ibid.*

Dans ses lettres apostoliques, du 27 mars 1906, sur l'enseignement de l'Écriture dans les séminaires, Pie X rappelle dans le 13e article du règlement qu'il trace et impose, les sages règles de son prédécesseur relatives à l'interprétation de la Bible : *Doctor sacræ Scripturæ tradendæ sanctum habebit nunquam a communi doctrina ac traditione Ecclesiæ vel minimum discedere. Utique vera scientiæ hujus incrementa, quæcumque recentiorum sollertia peperit, in rem suam convertet, sed temeraria novatorum commenta negliget. Idem eas dumtaxat quæstiones tractandas suscipiet quarum tractatio ad intelligentiam et defensionem Scripturarum conducat; denique rationem magisterii sui ad eas normas diriget, prudentiæ plenas, quæ litteris encyclicis Providentissimus continentur.* *Acta Pii X*, t. III, p. 75

Nous signalerons plus loin plusieurs propositions des modernistes, qui concernent l'interprétation de l'Écriture et que le Saint-Office a condamnées dans son décret *Lamentabili*, du 3 juillet 1907.

Enfin, dans la conclusion de l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, du 15 septembre 1920, Benoît XV déclare qu'il n'a pas seulement renouvelé et complété les enseignements de Léon XIII sur l'inspiration de l'Écriture et l'inerrance biblique, il recommande encore au clergé et au peuple chrétien d'observer avec grand soin les principes qui sont exposés par Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus* et par lui-même dans cette encylique. *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 422; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 1921, n. 2188 (à la fin).

2° *Signification et portée de cette règle.* — Elles résultent des déclarations des conciles de Trente et du Vatican et des déclarations des souverains pontifes, Pie IV, Léon XIII et Pie X.

1. Le 5 mars 1546, les Pères de Trente, réunis en congrégation générale, avaient nommé une commission pour signaler les abus qui existaient alors touchant les Écritures et les remèdes qu'il fallait y apporter. Les théologiens désignés s'assemblèrent, le 8 et le 9 du même mois, et échangèrent de nombreuses observations. L'une d'elles porte sur l'interprétation et l'enseignement de l'Écriture faite par des *indocti* sans autorité. A. Theiner, *Acta concilii Tridentini*, Agram, 1874, t. I, p. 63-64; S. Merkle, *Concilium Tridentinum*, Fribourg-en-Brisgau, t. I, p. 36. Le 17 mars, l'archevêque d'Aix lut, en réunion plénière, le texte des abus signalés et des remèdes proposés.

« Le troisième abus est que, dans les choses de la foi et des mœurs qui entrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, sous prétexte que la parole de Dieu est facile, n'importe qui, sans autre appui que sa propre sagesse, pliant l'Écriture à sa propre pensée au lieu de rendre la pensée de l'Écriture, l'interprète, soit publiquement soit en particulier, contre le sens qu'a toujours tenu jusqu'à ce jour et que

tient encore notre sainte mère l'Église et contre le consentement unanime des Pères.

Le remède est que, dans les choses de la foi et des mœurs qui entrent dans l'édifice de la doctrine chrétienne, il ne soit permis à personne en interprétant la sainte Écriture de se séparer sous aucun prétexte, soit en public soit en particulier, du sentiment de notre sainte mère l'Église, à qui il appartient de décider de la véritable interprétation et du sens des saintes Écritures, ou même du consentement unanime des Pères, sous les peines que le saint synode déterminera. A. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 65; Et. Ehses, *Concilium Tridentinum*, 1911, t. V, p. 29.

Dans son IIIe Journal Massarelli a résumé cet abus en ces termes: *Tertius est, quem libet interpretare ad suum sensum sacram Scripturam. Remedium est, ut nemini liceat.* S. Merkle, *op. cit.*, t. I, p. 436.

La discussion commença et fut continuée. Le cardinal de Trente déclara qu'il fallait statuer que l'Église seule devait interpréter l'Écriture. Le cardinal de Jaen opina que, dans le remède de cet abus, il fallait expliquer quelles personnes avaient, dans l'Église, l'autorité nécessaire pour interpréter l'Écriture. A son avis, seuls les docteurs et les maîtres approuvés par une université avaient ce droit; il fallait, en outre, interdire absolument aux laïques de le faire en public ou en particulier; enfin, il vaudrait mieux expliquer les paroles saintes d'après le sentiment de l'Église, afin de ne pas s'exposer à le faire d'après son sentiment propre. La majorité se rangea à l'avis du cardinal de Jaen au sujet de l'interdiction absolue aux laïques et de la restriction aux gradués parmi les ecclésiastiques eux-mêmes. Mais le projet de décret, rédigé d'après un rapport de l'évêque de Bitonto, ne détermina pas quelles personnes avaient le droit d'interpréter l'Écriture. On ne pouvait interdire l'explication faite *privatim;* si, pour le faire en public, il fallait être docte, il n'était pas nécessaire d'être docteur. Saint Jérôme n'avait aucun grade académique, et l'Esprit Saint souffle où il veut.

L'évêque de Sassaris opina le premier que celui qui interprétait l'Écriture dans son sens propre, était un hérétique et ne commettait pas seulement un abus. Plusieurs Pères répétèrent à sa suite qu'une telle interprétation était une hérésie, et non un abus. L'évêque de Sebenico en concluait qu'on devait procéder contre de tels interprètes comme on procède contre les hérétiques. Ces Pères visaient évidemment les interprétations qui auraient été contraires à des définitions formelles de l'Église sur le sens de l'Écriture. L'évêque des Canaries dit que les commentaires écrits devaient être approuvés, avant d'être édités. L'évêque de Chioggia distingua deux manières d'interpréter l'Écriture contrairement au sentiment commun de l'Église : la première et la principale se rencontre, quand l'Église a déjà dit son sentiment et la seconde, quand elle ne l'a pas fait. Dans ce dernier cas, il n'y a pas d'hérésie. Le remède à l'abus consistant à ne permettre l'interprétation de l'Écriture qu'à quelques personnes n'est pas bon; car le Saint-Esprit est le seul docteur de l'interprétation de la Bible, qui par suite n'est ni un privilège ni une licence.

Le 7 avril, le décret qui avait été rédigé par la commission fut lu et fut approuvé, sans changement, même par le cardinal de Jaen, qui consentit à ce que les laïques ne fussent pas exclus du droit d'interpréter l'Écriture. Ehses, t. IV, p. 82, 84-86.

C'est là tout ce que les Actes du concile nous apprennent sur la discussion de ce décret. Le concile ne changea donc rien au droit des laïques; il ne détermina pas de peines à infliger aux contrevenants, sinon celles que le droit ancien avait établies. Mais, d'autre part, il n'expliqua pas le sens des mots : *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*, qui apparaissent, dès le 17 mars 1546, dans la rédaction du troisième abus et de son remède, et qui seront discutés par les théologiens après le concile du Vatican. Ces Actes ne nous fournissent donc rien qui serve à déterminer le sens précis que le concile donnait à ces paroles et à résoudre la discussion des théologiens postérieurs. Enfin, le décret du concile de Trente avait une forme négative : il n'obligeait pas positivement les exégètes catholiques à adopter le sens de l'Écriture tenu par l'Église ou conforme au sentiment unanime des Pères; il défendait seulement d'interpréter les texte sacrés, dans les choses de foi et de mœurs qui appartiennent à l'édifice de la doctrine chrétienne, contrairement au sens ainsi fixé.

2. Pie IV, dans la profession de foi qu'il imposa après la clôture du concile de Trente, donna une formule positive à la doctrine du concile sur l'interprétation de l'Écriture. Il fit promettre d'admettre le sens tenu par l'Église et de n'interpréter l'Écriture que selon le consentement unanime des Pères. D'autre part, il supprima les mots restrictifs : *in rebus fidei et morum*, suppression qui s'explique sans doute par l'intention d'abréger le texte conciliaire, plutôt que par celle d'en modifier l'objet.

3. Le concile du Vatican renouvela le décret de Trente; mais il en précisa le sens, en lui donnant une forme positive et il y maintint les termes restrictifs : *in rebus fidei et morum*, etc., sous-entendus dans la profession de foi de Pie IV.

a) Occasion du décret. — Le *schéma* de constitution dogmatique sur la doctrine catholique, rédigé par Franzelin, nous la fait connaître : *Et quia non desunt petulantia ingenia, a quibus Scriptura sacra ad alienos sensus detorquetur, contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, hinc renovantes quæ a sacra Tridentina synodo circa Scripturæ interpretationem scripta fuerunt... Collectio Lacensis*, t. VII, col. 508-509. Une note, annexée à ce *schéma*, expliquait la raison de ce renouvellement du décret. En le portant, le concile de Trente n'avait pas établi une loi nouvelle, comme Pallavicini l'a très bien prouvé dans son *Histoire du concile de Trente*, l. VI, c. XVIII, n. 3 sq.; il a seulement déclaré l'obligation qui résulte pour tous les fidèles de l'infaillibilité reconnue à l'Église, quand elle interprète l'Écriture. Quelques critiques récents ont donc mal compris ce décret qu'ils détournaient témérairement de son sens réel. Quelques-uns prétendaient qu'il était de pure discipline et qu'il n'avait pas été porté pour tous les temps, mais seulement pour les circonstances dans lesquelles il a été édité. D'autres ont soutenu que le concile défend seulement d'interpréter l'Écriture *contre le sens* tenu par l'Église, de telle sorte qu'il est seulement interdit, en interprétant l'Écriture, d'exclure ou de nier quelque dogme de la foi défini par l'Église. Ainsi, quoique l'Église ait défini que le texte de saint Jacques, V, 14, concerne le sacrement de l'extrême-onction, toutefois ce sens n'est pas nécessairement une règle d'interprétation de ce passage, et on pourrait dire que ce texte ne parle pas de l'extrême onction, pourvu qu'on ne nie pas ce dogme de l'Église. Il est donc nécessaire, *ad hujusmodi ingenia coercenda*, de déterminer la signification du décret de Trente, de façon à exclure ces deux erreurs, en établissant que le décret n'est pas disciplinaire, mais dogmatique, et qu'il n'exclut pas seulement une interprétation qui serait en contradiction avec un dogme, mais que l'Église a défini réellement que c'est le véritable sens de l'Écriture. *Ibid.*, col. 523.

La même raison de renouveler le décret de Trente était donnée dans le *schema* remanié par Mgr Martin, évêque de Paderborn : parce que les termes de ce décret *a quibusdam hominibus prave exponuntur. Ibid.*, col. 1629. De fait, cette raison fut signalée dans le *schéma* proposé à l'examen des Pères du concile. *Ibid.*, col. 72.

Dans son rapport sur ce paragraphe de la constitution, Mgr Gasser faisait observer qu'il renouvelait le décret de Trente et qu'il en expliquait plus exactement l'esprit, afin de proscrire deux erreurs. Celle qui prétend que le décret de Trente est purement disciplinaire est écartée dans une constitution dogmatique où l'on affirme que l'on renouvelle un décret que, le concile de Trente avait salutairement porté. La seconde erreur est celle des auteurs qui distinguent entre l'interprétation dogmatique proposée par l'Église et le dogme qui, au sentiment de l'Église, se trouve dans un passage biblique. Ils prétendent que l'exégète catholique satisfait au décret de Trente, même quand il s'écarte de l'interprétation de l'Église catholique, pourvu qu'il ne rejette pas le dogme qui, au sentiment de l'Église, est contenu dans ce passage de la Bible. Pour proscrire cette erreur, il est dit que, dans les choses de la foi et des mœurs, le véritable sens de l'Écriture est celui qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Église. *Ibid.*, col. 143-144.

Cette seconde erreur, avait été soutenue par quelques critiques catholiques d'Allemagne. J. Jahn avait enseigné à Vienne, dès 1818, que le concile de Trente avait seulement défendu aux exégètes de mépriser le magistère de l'Église catholique et par conséquent de détourner l'Écriture sainte à leur propre sentiment. *Introductio in libros sacros Veteris Fœderis.* 2e édit., revue par Ackermann, Vienne, 1830, part. I, § 91, p. 88-89. D'autre part Arigler, *Hermeneutica Bibliorum generalis*, Vienne, 1813, p. 31-32, ouvrage publié de nouveau à Leipzig, par un anonyme en 1822, et Lang, *Patrologie*, Bade, 1859, p. 279, distinguaient entre l'interprétation dogmatique que l'Église fait d'un texte biblique et le dogme qui, au jugement de l'Église, serait exprimé dans ce texte. Un interprète catholique ne contreviendrait pas au décret de Trente, lors même qu'il rejetterait l'interprétation de l'Église, pourvu qu'il ne niât pas le dogme défini, et ils citaient l'exemple du texte de saint Jacques, mentionné par Franzelin.

b) Élaboration du texte du décret. — La déclaration proposée par Franzelin pour préciser le décret de Trente énonçait : *In rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium illum sacræ Scripturæ sensum verum habendum esse, quem ab Ecclesia, infallibili verbi Dei custode ac interprete, vel unanimi consensione Patrum declaratum aut definitum esse constiterit. Collectio Lacensis*, t. VII, col. 509 et 523. Ce théologien proposait donc déjà de substituer à la formule négative de Trente une formule positive, qui obligeait de tenir pour le véritable sens de l'Écriture celui que l'Église infaillible avait déclaré ou défini. Le *schéma*, remanié par Mgr Martin, conservait cette formule positive pour expliquer l'esprit du concile de Trente : *Idem decretum* (celui de Trente) *hoc approbante concilio renovantes, hanc ejus mentem esse definimus, ut in rebus fidei et morum, is pro vero Scripturæ sensus habendus sit, quem tenuit ac tenet S. mater Ecclesia aut quem SS. Patrum consensus communis attestatur. Ibid.*, col. 1629. La députation de la foi faisait observer, dans une note annexée, que le concile de Trente, par la forme négative de son décret, avait suffisamment indiqué que le sens de l'Écriture ainsi déclaré était le véritable sens et devait être tenu pour le vrai sens, et que Pie IV, dans sa profession de foi, avait déjà adopté la forme positive de l'affirmation. *Ibid.*, col. 80.

Plusieurs amendements furent proposés au sujet de cette rédaction. L'un d'eux substituait au texte le suivant : *Et quia non desunt petulantia ingenia a quibus Scriptura sacra ad alienos sensus detorquetur contra eum sensum, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, hinc innovantes quæ a S. Tridentina synodo circa Scripturæ sacræ interpretationem præcepta fuere, declaramus, in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, illum Scripturæ sacræ verum habendum esse, quem ab Ecclesia infallibili verbi Dei custode ac interprete vel etiam unanimi consensione Patrum declaratum aut definitum esse constiterit.* Un autre demandait l'omission des mots *in rebus fidei et morum.* Un troisième disait qu'il ne convenait pas de laisser voir qu'on avait corrigé le décret de Trente. D'autre part, tenir le sens que l'Église a tenu et tient n'est pas pratiquement une règle adéquate d'interprétation, quoi qu'on dise dans les notes, et la profession de foi de Pie IV y ajoute aussitôt, comme le concile de Trente, le consentement unanime des Pères. Aussi trois autres évêques demandent d'ajouter la mention de ce consentement, que la députation de la foi avait supprimé. *Ibid.*, col. 124.

Dans son rapport, Mgr Gasser discuta les amendements proposés. Aucune question n'a été plus fortement discutée dans les séances de la députation de la foi que celle de la forme à donner au décret. La forme négative a été écartée parce qu'elle ne suffisait pas à proscrire l'erreur que l'on voulait condamner. La formule positive suivant laquelle le sens d'un passage biblique est celui que l'Église a tenu et tient, ou encore celui que tient le consentement unanime des Pères, aurait pu être adoptée, car elle condamne très bien l'erreur qu'on veut proscrire et elle est certainement aussi dans l'esprit du concile de Trente. D'après Pallavicini, les Pères de Trente voulaient, en effet, imposer le sens biblique ainsi qualifié, et si néanmoins ils ont adopté la forme négative, ce fut pour exprimer avec quelque précision que l'interprète catholique peut en toute liberté proposer un nouveau sens d'un texte biblique, tant qu'il n'a pas constaté que l'esprit de l'Église, ou le consentement unanime des Pères, n'a pas défini dogmatiquement, comme nous disons, un passage de la Bible. La formule aurait donc pu être adoptée, et elle l'a été dans la profession de foi de Pie IV, qui est l'explication authentique du décret de Trente.

Cependant cette formule n'a pas été acceptée, ni dans les congrégations où on a discuté le premier *schéma*, ni par la majorité dans les réunions de la députation de la foi, et cela pour deux causes. La première est que quelques Pères ont pensé que cette règle positive restreignait par une loi nouvelle la liberté de l'exégète catholique. La seconde est qu'ainsi on constituait comme deux tribunaux, celui de l'Église définissant dogmatiquement un passage biblique, et un tribunal de jugement privé, celui du consentement unanime des Pères, qu'il aurait fallu tenir obstinément, même contre le sens défini par l'Église.

La députation de la foi a donc déterminé que le sens tenu par l'Église était le véritable sens de l'Écriture, en ne mentionnant pas les Pères, pour écarter ainsi au moins une des difficultés précédemment rapportées. Mais cette forme déplut vivement à la minorité de la députation de la foi et aussi à plusieurs Pères dans les congrégations générales.

La députation présenta donc une nouvelle formule : *Declaramus decretum hoc renovantes, hanc illius* (scilicet decreti) *esse mentem, ut in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, is pro vero sensu sacræ Scripturæ habendus sit quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum, atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari.* La formule nouvelle était, pour ainsi dire, double : la première partie proscrivait directement l'erreur qu'on voulait condamner, la seconde reproduisait simplement la formule négative du concile de Trente.

Cela étant, les amendements proposés ne pouvaient être approuvés. En particulier, on ne pouvait omettre les mots *in rebus*, etc., il n'y avait aucune raison suffisante de le faire, surtout si l'on voulait conserver intégralement le texte du concile de Trente.

Le nouveau texte, proposé par Mgr Gasser fut admis par tous, à l'exception d'un petit nombre de Pères. Cette modification adoptée, il n'y avait plus lieu de voter sur les autres amendements, qui ne furent pas soumis au vote. *Ibid.*, col. 144-147.

Après le vote de ce nouveau texte, un Père demanda la suppression des mots restrictifs : *in rebus fidei et morum*, etc., et il justifia longuement sa proposition. L'Église est, sans aucune exception, l'interprète infaillible de la révélation divine qui est contenue dans l'Écriture et la tradition. Cette divine prérogative d'interprétation paraît être restreinte aux seules matières exprimées par ces mots, comme si elle ne valait pas pour les autres matières. Si ces termes ne sont pas exclusifs, mais significatifs, ils excluent les matières qui ne sont pas indiquées, ou ils les révoquent au moins en doute. Si on répond que tout le contenu de l'Écriture appartient à la foi et aux mœurs, la spécification faite des choses de la foi et des mœurs est absolument superflue et vaine. Ensuite, si on restreint l'interprétation de l'Église à ces choses de la foi et des mœurs dans l'interprétation des autres matières par exemple, des récits historiques et autres, on laissera à chacun la liberté d'interpréter la très sainte parole de Dieu avec une licence effrénée, surtout en ces temps de tempête où mythistes, rationalistes et mille autres erreurs ramènent presque toute l'Écriture à des fables. On dira peut-être que l'infaillibilité de l'Église ne porte que sur les choses de la foi et des mœurs, qu'en cela seulement nous sommes obligés de suivre son interprétation, mais que pour tout le reste nous sommes libres. Au contraire, tout ce qui est révélé est objet de foi et la révélation est contenue dans l'Écriture, à laquelle nous devons donner notre assentiment. Par conséquent, l'Écriture tout entière est soumise au jugement de l'Église, d'après l'affirmation de saint Paul, II Tim., III, 16. Enfin ces mots sont empruntés au concile de Trente. Or ce concile ne les a pas employés, quand il a parlé du droit d'interprétation de l'Église comme s'il posait des barrières à l'exercice de son pouvoir infaillible; il les a employés pour indiquer la matière sur laquelle les esprits insubordonnés qu'il voulait contenir détournaient l'Écriture à leur sens dépravé et ainsi l'offensaient très gravement. *Ibid.*, col. 226.

Mgr Gasser discuta cet amendement en congrégation générale. L'objection est d'importance et l'évêque de Brixen demanda l'autorisation de s'y arrêter, d'autant que, par suite d'une inadvertance de la députation de la foi, la formule discutée avait été omise dans le texte imprimé soumis aux Pères. L'omission fut vite réparée, du reste. L'auteur de l'amendement demande que ces mots ne soient pas employés au sujet du sens véritable de l'Écriture qu'un catholique doit accepter. On ne peut pas les retrancher, puisqu'ils se lisent dans le décret de Trente. Mgr Gasser discute les arguments proposés. Quant au premier, il concède que l'Église a le droit de juger du véritable sens de l'Écriture, non seulement dans les choses de la foi, c'est-à-dire dans les dogmes spéculatifs, et dans les choses des mœurs, mais encore dans les vérités historiques, etc. Mais il nie la conséquence qui en est tirée.

Ces mots, ajoute-t-on, sont équivoques et n'ont pas dans la constitution *Dei Filius* le même sens que dans le décret de Trente. Ce concile, dit-on, les emploierait seulement pour indiquer les matières dans lesquelles il voulait arrêter les esprits inconsidérés. La constitution étudiée les emploie pour le pouvoir d'interprétation de l'Église. Cette objection n'est pas fondée, Dans le texte de Trente, les mots : *ad coercenda petulantia ingenia*, mis en avant, indiquent le motif du décret; ce décret suit et défend à tout particulier d'oser au nom de son propre sentiment interpréter l'Écriture contre le sens tenu par l'Église. Sa décision comprend deux parties : que personne, dit-il, n'ose plier l'Écriture à son propre sentiment, ensuite que chacun soit tenu à ne pas interpréter l'Écriture autrement que selon le sentiment de l'Église, mais sous cette condition que ce soit *in rebus*, etc. Cette restriction porte, il est vrai, sur les deux parties du décret, et il n'y a pas de véritable différence entre ce décret et la constitution du Vatican. On ne pourrait y voir une différence que si les termes du décret de Trente étaient ainsi disposés : *Præterea, ad coercenda, in rebus fidei et morum*, etc., *petulantia ingenia, decernit*, etc. Si donc, dans le décret de Trente, les mots en question avaient été rattachés à *ad coercenda petulantia ingenia*, l'objection aurait quelque apparence de vérité. Mais comme ils se rapportent à l'autre partie du décret, c'est-à-dire à la règle d'interprétation scripturaire, il n'y a aucune différence entre les deux documents. *Ibid.*, col. 240-241.

Le texte définitif fut promulgué à la III^e^ session du concile le 24 avril 1870. *Ibid.*, col. 251.

c) Valeur et portée du décret. — L'une et l'autre ont déjà été déterminées dans les pages précédentes; car le texte n'a pu être établi sans que sa signification ait été fixée dans les rapports de Mgr Gasser. Mais nous devons tenir compte des interprétations des théologiens postérieurs qui, ou n'ont pas connu les Actes du concile du Vatican, ou, les ayant connus, tiennent compte des termes mêmes des décisions conciliaires bien plus que des idées émises au cours des discussions et que des explications officiellement données au nom de la députation de la foi pour diriger le vote de l'assemblée.

a. Quoi qu'il en ait été du décret de Trente, quoique, même après le concile du Vatican, U. Ubaldi, *Introductio in sac. Scripturam*. Rome, 1881, t. III, p. 260, ait dit que ce texte n'était pas un décret dogmatique, puisqu'il n'était suivi d'aucun anathème, mais une simple loi disciplinaire imposant aux contrevenants des peines canoniques, en ajoutant toutefois qu'il renfermait une déclaration doctrinale, il est certain que l'affirmation du droit et du pouvoir de l'Église de juger du véritable sens des Écritures, l'assertion d'autre part qu'il faut interpréter l'Écriture, dans le sens qu'a tenu et que tient l'Église, insérées dans une déclaration dogmatique, n'ont pas une portée purement disciplinaire, mais une valeur doctrinale, qui s'impose à tous les catholiques, L'Église est donc l'interprète infaillible de l'Écriture inspirée. Aussi quand, par ses organes, officiels elle a interprété le sens véritable d'un passage biblique, tout catholique doit accepter intérieurement, proposer et défendre extérieurement ce sens comme véritable et comme seul véritable, de telle sorte que celui qui refuserait de le faire, commettrait un péché contre la foi et un acte d'hérésie. Cf. cardinal Newman, *L'inspiration de l'Écriture sainte*, dans *Le Correspondant*, du 25 mai 1884, t. CXXXV, p. 684-686.

b. Bien plus importante et bien plus délicate est l'interprétation des termes : *in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*. Dans les décrets de Trente et du Vatican, ces mots ont indubitablement une signification restrictive et indiquent que le texte conciliaire ne vise pas tout le contenu de la Bible, mais seulement les choses de la foi et des mœurs qui appartiennent à l'édifice de la doctrine chrétienne. Aussi beaucoup de théologiens, avant et après le concile du Vatican, ont-ils soutenu qu'en

vertu de ces décrets les exégètes catholiques n'étaient pas tenus d'accepter et de suivre le sens qu'a tenu et que tient l'Église dans des textes non dogmatiques ou moraux. Ainsi, avant le concile du Vatican, Bossuet, *Instructions sur la version du N. T. imprimée à Trévoux*, Ire instruction, 1re remarque, n. 7, dans *Œuvres complètes*, Besançon, 1836, t. VII, p. 127-128; F. X. Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, 2e édit., Rome, 1876, p. 38-61, et, après ce concile, U. Ubaldi, *Introductio in sac. Scripturam*, Rome, 1881, t. III, p. 259; Ch. Trochon, *Introduction générale*, dans *La Sainte Bible* de Lethielleux, Paris, 1886, t. I, p. 520; J. Corluy, *L'interprétation de la sainte Écriture*, dans *La Controverse*, juillet 1885, p. 430, et dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de Jaugey, Paris, 1889, p. 957-959; S. di Bartolo, *Critères théologiques*, trad. franç., Paris, 1899, p. 264-265. Tous ces auteurs, qui n'avaient consulté ni les Actes du concile de Trente ni ceux du concile du Vatican, excluaient donc de l'objet des décrets de ces conciles l'interprétation des passages scripturaires où il s'agit de choses étrangères par elles-mêmes à la foi et aux mœurs, par conséquent ceux qui traitent de l'histoire profane, de la géographie et des sciences naturelles, disciplines sur lesquelles l'Église n'a pas coutume de se prononcer. La difficulté consistait, pour eux, à distinguer d'une façon précise les passages doctrinaux de l'Écriture de ceux qui ne le sont pas.

Quelques théologiens ont établi, pour tracer cette ligne de démarcations, des distinctions arbitraires et sans base doctrinale. L'abbé Motais, *Le déluge biblique devant la foi, l'Écriture et la science*, Paris, 1885, p. 118-126, regardait comme pouvant être l'objet de l'interprétation de l'Église les sujets d'une portée profonde, ayant un rapport immédiat et frappant avec les bases du dogme catholique, à savoir, la divinité de Jésus et la vie divine de l'Église. Les mille choses diverses qui, dans la Bible, sont sans connexion nécessaire ou même apparente avec ces vérités premières, n'entrent pas, par elles-mêmes, dans le patrimoine divin que l'Église a reçu la mission d'enseigner. L'anonyme allemand, dont Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, p. 564-582, a réfuté l'opinion sur l'étendue de l'inspiration, prétendait que l'Église n'était infaillible que dans les seules choses qui concernent la foi et les mœurs et il ne tenait pour inspirés que les passages bibliques énonçant les vérités religieuses et les faits sans lesquels la vérité religieuse ne pouvait subsister. Le chanoine Jules Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, Paris, Lille, 1881, p. 103; *Traité de la Sainte Écriture*, Paris, Lille, 1894, p. 161-170, 238-248, enseignait une doctrine semblable et pensait que la Bible et l'Église n'étaient infaillibles que dans les choses qui concernent la foi et les mœurs; quant aux matières secondaires, que Dieu n'a pas voulu enseigner dans l'Écriture, et dont celle-ci ne fait que parler, elles ne sont pas l'objet de l'infaillible magistère de l'Église. Le cardinal Newman admettait deux dogmes relativement à l'autorité de l'Écriture et à son inspiration. « En ce qui regarde l'autorité de l'Écriture, nous sommes tenus de croire qu'elle est, en matière de foi et de mœurs, divinement et entièrement inspirée; en ce qui regarde son interprétation, nous sommes tenus de croire que l'Église est, en matière de foi et de mœurs, le seul interprète infaillible de ce texte inspiré. » Or, il paraît indigne de Dieu que, dans le révélation qu'il nous a donnée de lui-même, il ait pris un rôle purement profane et ait assumé l'office de simple narrateur, d'historien, de géographe, sinon dans la mesure où les matières profanes importent directement à la vérité révélée. La foi et les mœurs sont, d'après les deux conciles, les deux objets garantis par l'inspiration. Cependant, les faits racontés dans l'Écriture ont, en quelque manière, la garantie de l'inspiration. Car les *res fidei et morum*, que l'Église a le droit d'interpréter, comportent des faits historiques, puisque des faits historiques sont des dogmes de notre foi. *L'inspiration de la sainte Écriture*, dans *Le Correspondant*, du 25 mai 1884, t. CXXXV, p. 681-685. Finalement, le P. J. Corluy reconnaissait que les faits historiques qui avaient un rapport direct avec la doctrine révélée étaient seuls doctrinaux et rentraient dans les *res fidei et morum*, visées par les conciles, mais en ajoutant que les faits qui n'avaient avec cette doctrine qu'un rapport indirect n'étaient pas l'objet de l'interprétation doctrinale de l'Église. *L'interprétation de la sainte Écriture*, dans *La Controverse*, juillet 1885, p. 432-433. Cf. *Le Prêtre*, 1892-1893, t. IV, p. 1381-1385.

Cependant, au cours de la discussion du décret, Mgr Gasser avait émis une distinction qui, bien comprise, avait une très grande et très juste portée. Dans la dernière congrégation générale qui précéda le vote définitif, ayant à répondre à un Père qui demandait la suppression des mots *in rebus*, etc., comme étant restrictifs du pouvoir d'interprétation de l'Église, il reconnut que l'Église avait le droit d'interpréter toute l'Écriture; mais pour sauvegarder la liberté des exégètes catholiques dans l'explication des matières historiques et autres semblables, il fit observer que leurs interprétations ou bien ne vont pas contre le dogme de l'inspiration, ou bien lui sont contraires. Dans le premier cas, elles sont libres; dans le second, elles ne le sont pas, puisqu'elles iraient à l'encontre du dogme de l'inspiration qui est une question de foi et dès lors l'Église a le droit d'intervenir et de se prononcer contre une interprétation qui nierait l'inspiration de l'Écriture. *Coll. lac.* t. VII, col. 240.

Cette distinction ne s'applique pas seulement aux questions d'histoire profane, que Mgr Gasser avait citées comme exemple; mais elle s'applique à toutes les interprétations de l'Écriture entière, de telle sorte que celles qui seraient contraires au dogme de l'inspiration et à ses conséquences seraient à rejeter et seraient justiciables du droit qu'a l'Église de les réprouver. R. Cornely, *Introductio in U. T. libros sacros*, t. I, *Introductio generalis*, 2e édit., Paris, 1894, p. 592-607. Aussi le P. Th. Granderath ne trouve absolument rien à reprendre à l'exposé de Mgr Gasser. Il s'est demandé seulement si le décret du Vatican avait réellement le sens que lui a donné l'évêque de Brixen, si les mots *in rebus fidei et morum*, etc., y désignent les passages scripturaires dont l'objet est religieux, par opposition à ceux dont le contenu est profane, si, par conséquent, l'obligation imposée à l'exégète de suivre l'interprétation de l'Église est restreinte aux premiers. Le fait que cette explication du décret a été donnée en pleine assemblée conciliaire avant le vote final, par le représentant de la députation de la foi, donne à cette exégèse une très haute autorité; à lui seul, il ne suffit pourtant pas, semble-t-il, à l'imposer définitivement. Si la députation de la foi avait trouvé elle-même cette formule, et si son rapporteur l'avait exposée en son nom, le sens ne saurait plus en être douteux. Mais ce n'est pas le concile du Vatican qui a rédigé cette partie du décret; elle se trouve déjà dans le décret du concile de Trente sur l'interprétation tion des Écritures, que celui du Vatican a voulu se borner à renouveler. C'est donc d'après l'histoire du concile de Trente qu'on devra chercher à établir le sens exact de cette formule. » Th. Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. C. Kirch, Bruxelles, 1911, t. II, *b*, p. 135-137. Or, cette raison n'est pas valable.

Les Actes du concile publiés par le P. Granderath, prouvent que, tout en *renouvelant* le décret de Trente,

les Pères du Vatican interprétaient sa valeur doctrinale et sa portée positive. Si leur interprétation était valable dans ces cas, pourquoi ne le serait-elle pas relativement à la formule de Trente *in rebus*, etc.? Mgr Gasser, au nom de la députation de la foi, maintenait son inversion, tout en en expliquant le sens. Son interprétation a eu une influence évidente sur la majorité des Pères qui vota le décret dans le sens expliqué. Ce sens, exposé au nom de la députation de la foi, *ne saurait* donc *être douteux*. D'ailleurs, nous avons vu plus haut, col. 2297, que les Actes de Trente ne fournissent rien de précis sur le sens de la restriction *in rebus fidei et morum*, etc.

Le P. Granderath, usant de la liberté d'interprétation qu'il s'était octroyée, a proposé une explication de cette formule. *Constitutiones dogmaticæ sac. œcumenici concilii Vaticani*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 54-61. Dans les décrets des deux conciles, les choses qui concernent la foi et les mœurs ne sont pas opposées aux faits historiques, puisque certains dogmes de la plus haute importance, comme celui de la mort de Jésus-Christ, sont des faits historiques. Aux choses qui concernent la foi et les mœurs s'opposent les choses qui ne sont pas religieuses, qui n'ont point de rapport avec Dieu et avec la religion, qui n'appartiennent pas aux matières dont est construit l'édifice de la doctrine chrétienne. Or, il y a dans la Bible des choses qui ne concernent pas la religion. Ce ne sont pas les *obiter dicta;* ce ne sont pas non plus les nombreux récits de guerre, qui, en apparence politiques et profanes, ont tous un rapport étroit avec l'histoire sainte: ce sont des vérités telles que la nature de la plante sous laquelle Jonas se reposait, l'étendue du déluge relativement à la terre entière et à tous les animaux, mais non pas aux hommes, cette universalité appartenant à l'histoire de la religion, puisque tous les hommes avaient péché. D'autres vérités d'ordre scientifique, telles que celle-ci : « Le soleil se lève, » qui est contenue dans la parole du Sauveur. « Dieu fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, » Matth., v, 15, n'appartiennent pas à la religion. L'Église pourra toutefois interpréter la parole de Notre-Seigneur; elle ne sera pas l'interprète de la vérité : « Le soleil se lève », qui y est contenu. L'Église pourrait encore, mais seulement par un jugement solennel et non dans son magistère ordinaire, interpréter l'Écriture même au sujet d'une vérité qui n'est pas, de soi, religieuse, si celle-ci avait quelque connexité avec la révélation; si, par exemple, une interprétation différente aboutissait à nier l'inspiration d'un passage scripturaire faussement expliqué.

D'autres théologiens entendaient le décret du Vatican dans un sens analogue. M. Vacant retrouvait la formule restrictive *in rebus*, etc., dans le décret de l'infaillibilité pontificale, dont l'objet est *doctrina de fide et moribus tenenda*. Elle doit donc s'expliquer, non seulement des vérités révélées, mais encore de toutes les autres qui sont en connexité avec elles. Elle s'étend donc, non seulement à l'essence de la doctrine révélée, mais aux éléments qui peuvent servir à l'*édifier* et à la construire. L'interprétation de l'Écriture par l'Église a ainsi pour objet tout ce qui touche à la révélation et rentre dans la doctrine chrétienne. Ce principe général établi, que nous devons admettre le sens de l'Écriture admis par l'Église sur les matières qui rentrent dans la doctrine chrétienne et qu'elle enseigne infailliblement, M. Vacant, après Dom Crets, (voir col. 2158), dans sa thèse de doctorat, *De divina Bibliorum inspiratione dissertatio*, Louvain, 1886, p. 326, 339, prouve que la restriction *in rebus*, etc., ne s'applique pas directement aux textes de l'Écriture, les uns traitant de la foi et des mœurs et les autres n'en traitant pas; elle s'applique directement aux interprétations données par l'Église à l'Écriture, en distinguant celles que l'Église impose et celles qu'elle n'impose pas, et indirectement seulement aux textes interprétés en tant qu'ils ont le sens que l'Église leur attribue. *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, Lyon, 1895, t. I, p. 524-545.

Le décret qui nous intéresse a reçu des interprétations plus larges. M. Émilien Schœpfer, professeur au grand séminaire de Brixen, prouve par l'étude des documents que les mots *in rebus*, etc., sont restrictifs et restreignent l'interprétation de l'Écriture par l'Église aux seules matières de la foi et des mœurs. Saint Thomas d'Aquin lui fournit ensuite une explication plus précise par sa distinction entre les *res fidei per se* et les *res fidei per accidens*. Les premières représentent la substance de la foi; les secondes n'appartiennent pas à la foi de leur nature propre, mais uniquement parce qu'elles sont consignées dans la sainte Écriture. M. Schœpfer cite plusieurs textes du docteur angélique : ainsi les mystères de la trinité et de l'incarnation sont opposés par lui à ces faits bibliques qu'Abraham eut deux fils, qu'un mort ressuscita au contact des ossements d'Élisée, *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, q. I, a. 6, ad 1^{um}; le même exemple des deux fils d'Abraham est joint à la mention que David fut fils d'Isaï, *ibid.*, q. II, a. 5; cf. a. 7, q. VIII, 1. 2. Au sujet des premières de ces vérités, on ne peut varier d'opinion, même si un ange annonçait un autre Évangile que celui de saint Paul; mais les secondes, contenues dans l'Écriture que la foi nous dit avoir été inspirée par le Saint-Esprit, peuvent, sans danger, être ignorées par ceux qui ne lisent pas la Bible, telles que beaucoup de points d'histoire, *et in his etiam sancti diversa senserunt, Scripturam divinam diversimode exponentes*. Saint Thomas applique cette distinction à ce que la Genèse raconte de la création du monde : sur ce point, il appartient à la substance de la foi que le monde a eu un commencement et a été créé, *et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit (mundus) non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cujus veritatem diversa expositione sancti salvantes diversa tradiderunt. In Sent.*, l. II, dist. XII, q. I, a. 2. Saint Thomas applique sa distinction des *res fidei per se* et des *res fidei per accidens* à l'interprétation de l'Écriture par les saints Pères, et il a répété plusieurs fois cette application. *Ibid.*, l. II, dist. II, q. I, a. 3. Or, ce que saint Thomas a dit de l'interprétation de l'Écriture par les Pères, nous pouvons le dire de l'interprétation de la même Écriture par l'Église, et ainsi introduire la distinction du docteur angélique sur les *res fidei* dans l'explication du décret des conciles de Trente et du Vatican. Le cardinal Franzelin, l'a fait explicitement. *De divina traditione et Scriptura*, 3^{e} édit., Rome, 1882, p. 527 sq., et personne ne l'a tenu pour un minimiste. Toutefois il faut remarquer que tous les faits de l'histoire profane, ne sont pas *res fidei per accidens*, que certains ont un rapport nécessaire avec le dépôt de la foi et que ce rapport peut justifier l'interprétation de l'Église pour exprimer leur réelle et juste signification. *Bibel und Wissenschaft*, Brixen, 1896, p. 92-107. M. Schœpfer explique ensuite les termes *ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*, qui, selon lui, ne sont ni restrictifs ni explicatifs, mais répètent seulement la même chose. *Ibid.*, p. 107-117.

L'interprétation de M. Schœpfer a été discutée par J. Vinati, *De sacræ Scripturæ assertis ab Angelico doctore « de fide per accidens »*, dans *Divus Thomas*, 1886, n. 4, p. 50 sq.; Mgr Egger, *Streiflichter über die freiere Bibelforschung*, Brixen, 1899, p. 5 sq. Ces deux théologiens soutinrent que l'Église avait le droit positif d'interpréter toutes les propositions de l'Écriture,

Le P. Granderath défendit et expliqua son opinion, dans *Der Katholik*, octobre et novembre 1898, p. 289 sq., 383 sq.

Le P. J.-B. Nisius, S. J., a placé la question de l'interprétation de l'Écriture par l'Église sur un terrain plus vaste. *Ueber das Verhältnis der kirchlichen Lehrgewalt zur Schriftauslegung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1899, p. 282-311, 460-500. Dans l'interprétation des décrets de Trente et du Vatican, il prend les termes *in rebus fidei et morum*, etc., dans leur sens naturel, et en les comparant à la distinction de saint Thomas, rappelée plus haut, des *credibilia per se* et des *credibilia per accidens*, il constate leur ressemblance et il en conclut que très vraisemblablement les Pères de Trente avaient dans l'esprit cette distinction et qu'ils n'ont voulu imposer positivement aux exégètes catholiques que les seules interprétations de l'Église, qui portaient sur des textes de la première catégorie. C'était aussi la pensée de Mgr Gasser. Les *res fidei et morum* des décrets sont donc exclusivement, à ses yeux, les *dogmata fidei* et leurs interprétations obligatoires, si l'Église en a données. Telle est l'obligation positivement imposée par les décrets. Le P. Nisius ajoute toutefois que l'interprétation de l'Écriture par l'Église, ce qu'il appelle l'*intellectus catholicus*, influe négativement sur l'explication des autres passages scripturaires non officiellement interprétés par l'Église. Ceci n'est qu'une application de la troisième règle catholique d'interprétation, fondée sur l'analogie de la foi. Voir plus loin.

Son sentiment personnel établi, le P. Nisius réfute les opinions différentes des autres théologiens. M. Vacant a expliqué les décrets d'après l'objet de l'infaillibilité de l'Église. Sa démonstration théologique prouve bien que le pouvoir interprétatif de l'Écriture par l'Église s'étend au delà des vérités de foi et de mœurs. Cette étendue du pouvoir de l'Église ne peut être prouvée par les termes mêmes des décrets. L'opinion du P. Granderath est très vague et trop générale. La sphère d'interprétation de l'Écriture fixée positivement par les décrets ne comprend pas toutes les choses religieuses de leur nature, par opposition aux choses profanes, mais seulement les *res fidei et morum*. A M. Schœpfer, le P. Nisius ne reproche que des défauts de méthode; mais il lui reconnaît le mérite d'avoir bien saisi le sens positif des décrets.

Les opinions nouvelles que le P. Nisius a combattues tendent à prouver que le droit positif de l'Église à interpréter infailliblement l'Écriture s'étend à toutes les propositions de celle-ci, ou au moins à toutes les vérités religieuses qui y sont exprimées. Elles sont opposées au sentiment exprès de saint Thomas, rapporté plus haut. J. Vinati prétend, il est vrai, que les *asserta per accidens*, dont parle le saint docteur, appartiennent à la foi catholique et divine que l'Église a le droit d'interpréter infailliblement. Mais il n'est pas prouvé que ces *asserta per accidens* soient *credenda fide CATHOLICA et divina*, et par conséquent soumis au jugement positif de l'Église. Tant que celle-ci n'a pas interprété un passage scripturaire, le sens de ce passage n'est pas de foi *catholique*. Assurément, l'Église a été instituée par Jésus-Christ comme la gardienne et l'interprète de toute la révélation chrétienne, dont les Livres inspirés contiennent une partie. Il n'en résulte pas que les *asserta per accidens*, qui sont consignés dans les livres inspirés, appartiennent directement à la révélation chrétienne et au droit positif que l'Église a de les interpréter infailliblement, de telle sorte que l'exégète catholique soit tenu d'en accepter le sens. L'Église est la gardienne du dépôt de la foi, qu'elle doit conserver intact. Or, il ne lui suffit pas, pour conserver ce trésor, de sauvegarder le canon complet des Écritures; elle doit aussi en conserver le sens; elle n'est pas gardienne de la lettre morte de la parole de Dieu, elle l'est du sens vivant de cette parole, ce qui suppose son droit d'interpréter et de fixer ce sens vivant. Cet argument est indiscutable, à la condition d'entendre le *depositum fidei* au sens strict du mot. Mais il n'est pas prouvé que tout le contenu de l'Écriture, notamment de l'Ancien Testament, appartienne au dépôt de la foi confié par Jésus-Christ à l'Église, et par suite que l'Église ait le droit de l'interpréter infailliblement. Même dans le Nouveau Testament, comme on le voit par les Actes et les Épîtres, il y a des faits qui sont postérieurs à la fondation de l'Église. Or, quoique ces faits soient relatés dans des écrits inspirés, ils ne sont pas objet de la révélation chrétienne, mais simplement objet de l'histoire inspirée. Mgr Egger fait état de la réponse de Mgr Gasser au concile du Vatican: l'Église a le droit de juger même les vérités historiques, qui sont contenues dans l'Écriture. Le rapporteur excepte au moins les choses profanes, dont l'interprétation peut être librement discutée, pourvu que l'exégète n'aille pas contre l'inspiration de l'Écriture. Voir col. 2301. Le concile du Vatican a donc reconnu la liberté des exégètes catholiques en ces matières.

Au sentiment du P. Nisius, il n'est donc pas prouvé que l'Église ait le pouvoir positif d'interpréter tous les passages de l'Écriture; elle n'a reçu ce droit que comme gardienne du dépôt de la foi, c'est-à-dire pour la conservation du sens des vérités révélées. De soi, son pouvoir interprétatif ne porte que sur les vérités révélées contenues dans l'Écriture. Mais indirectement, elle peut porter un jugement négatif, c'est-à-dire condamner des interprétations de passages scripturaires n'appartenant pas directement au dépôt de la foi, si elles aboutissent à nier des vérités révélées, ou même simplement à mettre en doute l'inspiration de la Bible, qui est un dogme de notre foi.

Le P. Lagrange, *L'interprétation de la sainte Écriture*, dans la *Revue biblique*, 1900, t. IX, p. 135-142, a analysé les deux articles du P. Nisius et en a adopté, la doctrine, sauf de légères nuances. En concluant p. 140, il s'est demandé quel intérêt pratique pouvait présenter la distinction entre le pouvoir négatif et indirect de l'Église d'interpréter même les faits historiques et les sujets profanes traités dans la Bible, et le pouvoir positif et direct qu'il restreint aux dogmes de la foi. Serait-ce une vaine subtilité, puisque l'exégète catholique est soumis à tout ce que l'Église a décidé et décidera, quel que soit le pouvoir dont elle use, puisque les décisions de l'Église pourraient éventuellement porter sur des points jugés purement historiques et qu'alors il faudrait reconnaître que l'Église y a justement reconnu un rapport avec la foi? L'exégète n'est-il pas aussi lié que si le droit de l'Église d'interpréter l'Écriture était aussi universellement positif qu'il est indirectement universel? Pratiquement, la différence est cependant immense. « Dans toutes les matières historiques et scientifiques, l'exégète aura soin de ne porter aucune atteinte à la règle de foi, et ce soin lui sera aussi aisé que doux. De plus, il devra respecter toutes les explications dogmatiques positives données par l'Église. Elles sont peu nombreuses », comme nous le dirons bientôt.

La troisième des *Questione bibliche* du P. Bonaccorsi, Bologne, 1901, concerne *l'interprétation de l'Écriture sainte selon la doctrine catholique*. L'auteur restreint le pouvoir qu'a l'Église de déterminer infailliblement le vrai sens de l'Écriture aux choses de la foi et des mœurs strictement dites, c'est-à-dire à la révélation divine et il nie que ce pouvoir s'étende même aux faits dogmatiques. Un des exemples qu'il cite est le fait de la venue de saint

Pierre à Rome et il conclut que l'Église n'aurait pas le droit de le définir, si le texte des Actes, XII, 17, s'y rapportait; mais ce texte ne fait aucune allusion au départ du prince des apôtres pour Rome. On ne peut rien conclure d'un exemple isolé. Les théologiens admettent aujourd'hui que l'Église est infaillible dans les faits dogmatiques, quand elle condamne, par exemple, la doctrine d'un livre *in sensu librorum*. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2188-2192. Y aurait-il exception, parce qu'un fait dogmatique est rapporté dans un livre inspiré? Non, évidemment, surtout s'il s'agit d'un fait connexe à la foi. La limitation des *res fidei et morum*, excluant tous les faits dogmatiques, ne peut donc pas être admise. Nous l'avons déjà dit, il y a des faits historiques, qui sont des dogmes de notre foi. Il aurait fallu restreindre la discussion au pouvoir positif qu'aurait l'Église, selon quelques théologiens modernes, de fixer le sens de ce que saint Thomas a appelé les *inspirata per accidens*.

Le P. Bonaccorsi a nié aussi que toute assertion biblique, appartienne à la révélation et doive être crue de foi divine, et il a ajouté qu'à supposer même qu'elle fût directement objet de foi divine, l'Église n'aurait pas le droit de l'interpréter directement. Le P. Chr. Pesch a discuté ces propositions de Bonaccorsi. Il maintient la conclusion tirée de l'inspiration de la Bible, que l'Écriture sainte est tout entière la parole de Dieu, qu'ainsi elle appartient par son origine à la révélation divine et que les hommes à qui elle est destinée doivent y croire de foi divine, ou au moins lui donner un assentiment surnaturel. Mais il insiste principalement sur la distinction de saint Thomas des *inspirata per se* et des *inspirata per accidens*. Dieu n'a ordonné à personne de faire un acte de foi aux seconds; les chrétiens ne sont tenus qu'indirectement à croire comme vrai tout ce que Dieu a révélé de quelque manière, c'est-à-dire en inspirant les hagiographes qui rapportent ces vérités. Telle est la doctrine commune des théologiens. *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 416-417, note.

Pour justifier, sa conclusion le P. Bonaccorsi part des révélations privées, que l'Église n'a pas le droit d'interpréter directement. Le fait seul d'une révélation divine, conclut-il, ne donne pas à l'Église un droit d'interprétation. Mais la révélation contenue dans l'Écriture et confiée à l'Église est une révélation officielle, imposée par Dieu aux hommes. Sans doute, réplique-t-il; mais la Bible n'est pas un code de propositions directement révélées par Dieu aux hagiographes, et, si la Bible entière est inspirée, elle n'est pas tout entière révélée. Donc, pour nier le droit de l'Église à interpréter la Bible entière, il faut nier que tout son contenu soit strictement révélé. C'est encore revenir à la distinction de saint Thomas entre les *res fidei per se*, *res fidei per accidens*.

Avec quelques dissidents qu'il cite, le P. Bonaccorsi conclut qu'il n'est pas certain, qu'il est plutôt tout à fait inadmissible que toute assertion des écrivains sacrés est une *assertio Dei*. « Lorsque, en effet, l'hagiographe écrit librement ce qu'il sait, sans qu'intervienne aucune révélation ou suggestion divine spéciale, on ne comprend pas comment son affirmation peut être dite, au sens strict, un *assertum divinum*, et deviendrait, *ipso facto*, objet immédiat *de foi divine*. La direction et l'assistance de l'Esprit Saint, souvent ignorées de l'hagiographe, ne changent pas la nature de la chose. *A priori* même, il ne répugnerait pas que l'assertion de l'hagiographe, dans des choses purement profanes pût, nonobstant cette direction et assistance être objectivement erronée. *De fait*, il est vrai, la tradition constante de l'Église nous assure la pleine véracité des Livres saints; mais qu'en résulte-t-il? Le théologien et l'exégète catholique devront retenir comme théologiquement certain que l'erreur ne peut se trouver dans les livres inspirés; plus encore, si un jour l'absolue vérité de la Bible était définie comme dogme de foi (jusqu'à présent c'est simplement une doctrine *theologice certa*), ils devraient condamner comme une hérésie le fait de refuser d'ajouter foi à une affirmation proprement dite des écrivains sacrés; mais, nonobstant, cette affirmation demeurera toujours une affirmation entitativement humaine, laquelle, par conséquent, ne pourra jamais être objet *direct et immédiat* de foi divine. »

Les théologiens admettront difficilement cette conclusion. La tradition catholique est opposée à l'insertion d'une affirmation entitativement humaine de l'hagiographe lui-même dans son œuvre inspirée. D'autre part, si des affirmations de ce genre avaient pénétré dans la Bible, l'erreur n'aurait-elle pas pu se glisser en quelques-unes? Ainsi l'inerrance biblique serait compromise. Voir INSPIRATION. Saint Thomas reconnaît la vérité des *inspirata per accidens*, tout en constatant les interprétations différentes qu'on en a données. Mais quand l'Église s'est prononcée *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium* sur le sens véritable de l'Écriture, les catholiques doivent admettre le sens ainsi défini. La *Revue biblique*, 1905, p. 287-289, qui a analysé et discuté l'étude du P. Bonaccorsi, ajoute : « Pour les choses profanes, nous sommes prêts à croire à la véracité de l'Écriture; mais personne ne peut nous obliger à faire un acte de foi particulier sur aucune proposition, si claire qu'elle paraisse, parce que rien ne prouve que cette proposition soit affirmée par l'auteur et imposée par lui à notre croyance, et parce qu'ayant pour objet des choses profanes, elle ne peut, *en elle-même*, être un objet de foi. Que s'il s'agit de matières mixtes, il y aura lieu simplement à une étude plus attentive de la tradition, avec une soumission entière vis-à-vis des solutions à intervenir du côté de l'autorité légitime. Livre divino-humain, interprétation divino-humaine. » Les théologiens de la *Revue biblique*, sont demeurés fidèles à l'opinion de plusieurs thomistes, suivant lesquels la vertu infuse de la foi ne s'étend qu'aux choses que Dieu a révélées à l'Église pour le salut de l'humanité. Ils ne nient pas toutefois, le droit de l'Église d'intervenir dans l'interprétation des matières mixtes, consignées dans la Bible, et ils sont disposés, le cas échéant, à se soumettre entièrement à l'intervention de l'autorité ecclésiastique.

Pour nous, nous nous rallions entièrement à l'opinion du P. Nisius. Les conciles de Trente et du Vatican n'ont pas eu l'intention de définir l'*étendue* du pouvoir qu'a l'Église d'interpréter infailliblement l'Écriture. En face des abus de leur temps, ils ont seulement déclaré ce pouvoir et ils ont obligé les exégètes catholiques à recevoir comme le véritable sens de l'Écriture celui que notre sainte Mère l'Église a tenu et tient *in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*. Or, ces *res fidei et morum* ne sont que ce que saint Thomas appelait les *inspirata per se*, c'est-à-dire les dogmes de notre foi. Quand, en ces matières, l'Église a une fois adopté et fixé le vrai sens d'un passage biblique, les exégètes catholiques doivent l'accepter, le soutenir et le défendre contre ses adversaires. Les Pères de Trente et du Vatican ne sont pas allés plus loin et n'ont pas eu en vue des interprétations ecclésiastiques et officielles de passages bibliques, *inspirata per accidens*, énonçant non pas seulement des vérités profanes, comme le disait Mgr Gasser, mais encore des faits accessoires de l'histoire sainte elle-même. Vraisemblablement, ils n'en connaissaient aucune de ce genre, et puisqu'ils ne visaient que les interprétations intervenues de leur temps, ils n'ont pas tranché jusqu'où pouvaient s'étendre les interpré-

tations futures de l'Église. En dehors de leur décision nous admettons la distinction faite par le P. Nisius, sur le pouvoir d'interprétation de l'Écriture par l'Église : l'Église a un pouvoir positif et direct de fixer le sens de la Bible dans les matières de foi; dans les matières mixtes ou même simplement profanes, qui sont traitées dans la Bible, elle a seulement un pouvoir indirect et négatif de les interpréter. Existe-t-il des cas où l'Église aurait déjà exercé ce pouvoir indirect et négatif? Nous n'en connaissons aucun exemple. Mais nous concevons qu'il pourrait se présenter des cas où, même dans les matières connexes à la foi ou simplement inspirées *per accidens*, fussent-elles purement profanes, des interprétations proposées aboutiraient à nier quelque point de foi ou même seulement le dogme de l'inspiration des Livres saints. Alors l'Église aurait le droit d'intervenir pour sauvegarder le dépôt de la foi, en condamnant au moins les interprétations contraires, sinon en déterminant le sens exact des passages mal compris. Elle userait ainsi de son pouvoir indirect et négatif d'interpréter l'Écriture et les catholiques seraient obligés de recevoir comme vraie et fondée la condamnation d'interprétations fausses, portée par l'Église. En attendant qu'elle exerce ce droit, nous laisserons aux théologiens le droit de discuter théoriquement le pouvoir interprétatif de l'Église, pourvu qu'ils ne sacrifient aucun point du dogme de l'inspiration et qu'ils soient disposés à se soumettre à l'autorité de l'Église, au cas où elle interviendrait en des matières pour lesquelles ils discutaient son pouvoir. N'admettons-nous pas tous que l'Église fixe elle-même son droit d'intervenir, quand elle intervient? L'usage qu'elle fait de son magistère infaillible en détermine l'objet.

4. Dans le décret *Lamentabili*, du 3 juillet 1907, le Saint-Office a condamné plusieurs propositions fausses, qui concernent l'interprétation de l'Écriture par l'Église. Elles visent presque toutes des opinions de M. Loisy.

2° Ecclesiæ interpretatio sacrorum librorum non est quidem spernenda, subjacet tamen accuratiori exegetarum judicio et correctioni. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 2002; Cavallera, *Thesaurus*, n. 98, 2.

Cette proposition est vraisemblablement empruntée à M. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 15 : « Sans doute, l'Église aussi est un témoin historique et qui n'est point à négliger pour l'interprétation du témoignage biblique, mais le témoignage historique de l'Église n'a pas la rigueur d'un jugement dogmatique; avant d'être employé, il a besoin d'être analysé, discuté, pesé, comme tout autre témoignage. » Il s'agissait de l'interprétation des écrits évangéliques d'après la foi postérieure de l'Église. « On n'alléguera pas le symbole de Nicée pour déterminer le sens de la formule « fils de Dieu », dans les Évangiles synoptiques. Le sens des textes évangéliques est indépendant de l'interprétation qui en a été donnée plus tard, au moyen d'une philosophie religieuse qui n'est pas dans la prédication de Jésus. » *Ibid.*, p. 15-16. Dans *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili et sur l'encyclique Pascendi dominici gregis*, Paris, 1908, p. 32-33. M. Loisy a cherché à justifier sa pensée : « L'Église exploite à son gré l'Écriture pour l'instruction religieuse et l'édification morale de ses fidèles. Mais les opinions que l'Église a professées et professe touchant... sa façon de les interpréter (les Livres saints) et le sens qu'elle leur attribue ne s'imposent pas au critique comme des jugements qui fixeraient l'histoire de ces livres et leur sens original.... Ce qu'elle a prêché, en s'autorisant de l'Écriture, est tout autre chose qu'un commentaire purement historique de la Bible.... Entre la pensée des écrivains sacrés et l'enseignement ecclésiastique de nos jours, se place tout le travail de la pensée chrétienne depuis dix-huit siècles. L'historien en fait abstraction. » La critique ayant gagné son droit d'interpréter la Bible comme elle l'entend, droit que l'Église lui refuse pour la Bible, elle ne le lâchera plus. Il s'agit donc de l'interprétation courante, pratique, que l'Église a donnée à l'Écriture, plutôt que de l'interprétation officielle de quelques textes en particulier. C'est cette interprétation que M. Loisy ne tenait pas pour un jugement définitif sur le vrai sens des Écritures, et que la critique avait droit d'examiner, de contrôler et de rejeter.

La 4e proposition vise les interprétations officielles de l'Écriture par l'Église.

4° Magisterium Ecclesiæ ne per dogmaticas quidem definitiones genuinum sacrarum Scripturarum sensum determinare potest. Denzinger-Bannwart, n. 2004; Cavallera, n. 98, 4.

Dans la lettre à un supérieur de grand séminaire M. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 221, avait écrit : « L'histoire se fait, disais-je, avec des témoignages historiques, ce que ne sont pas les décrets du concile de Trente, si ce n'est en ce qui regarde la pensée de ceux qui les ont rédigés.... Vous me citiez un décret qui définit le sens historique de ce texte du quatrième Évangile (Jean., III, 5) : *Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'esprit.* Le concile veut que l'on entende au sens propre le mot *eau*. Je vous répliquai que le concile avait parfaitement raison, mais que le vrai sens du texte ne résultait pas de la définition et que le concile défendait qu'on tournât la parole en métaphore pour éluder la nécessité du baptême réel; il ne visait directement ni l'authenticité du passage en tant que parole du Seigneur, ni la forme particulière de sa signification dans l'esprit de l'évangéliste. »

Après avoir cité ces paroles dans *Simples réflexions*, p. 35-36, M. Loisy ajoute : « L'histoire est ce qu'elle est et l'on ne voit pas ce que les définitions des conciles et des papes pourraient changer à l'état des témoignages et des faits. Nonobstant les apparences, l'Église n'a jamais défini le sens historique d'aucun passage, mais elle a interprété sa propre tradition sur le sens de tels et tels passages, et cette interprétation ne tend pas à représenter strictement la pensée des auteurs, mais.... tout le travail des siècles chrétiens sur les données primitives. Ce que le Saint-Office entend par le « sens propre » de l'Écriture n'est pas, au fond, le sens historique, dont la S. Congrégation n'a nul souci, et qui ne dépend d'aucune autorité, mais la signification que telle donnée biblique doit prendre pour la foi. »

Assurément, ni l'Église ni le pape ni un concile ne font le sens d'un passage biblique; ce sens est déterminé par le texte du document : ils le constatent uniquement. S'ils le trouvent conforme à leur foi, ils ne l'y adaptent pas. Mais voilà ce qu'un « critique », tel que M. Loisy, ne peut plus comprendre.

5° Cum in deposito fidei veritates tantum revelatæ contineantur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet judicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum. Denzinger-Bannwart, n. 2005; Cavallera, n. 200.

M. Loisy a commenté ainsi cette proposition : « Je ne sais d'où vient cette proposition. Si on l'a déduite de mes livres, je ne proteste pas contre la conclusion. Mais je dirais : « Le magistère de l'Église ayant pour objet l'enseignement pratique de la religion et de la morale, il ne lui appartient pas de porter des jugements définitifs en matière de science. » *Simples réflexions*, p. 36-37.

Si le Saint-Office a eu en vue une proposition tendant à dénier à l'Église le droit d'interpréter l'Écriture

dans les matières scientifiques que celles-ci contient, sa condamnation a rapport à notre sujet.

12° Exegetæ, si velit utiliter studiis biblicis incumbere imprimis, quemlibet præconceptum opinionem de supernaturali origine Scripturæ sacræ seponere debet, eamque non aliter interpretari quam cætera documenta mere humana. Denzinger-Bannwart, n. 2012; Cavallera, n. 98, 12.

M. Loisy a commenté cette proposition en ces termes : « L'intelligence d'un livre, quel qu'il soit, ne peut être que faussée, si, avant tout examen, l'on se fait une idée de son caractère à laquelle les conclusions de l'examen postérieur devront, coûte que coûte, se conformer. C'est ce qui arrive si l'on apporte à la lecture de la Bible l'idée commune du livre inspiré, exempt de toute erreur, et rempli de toute vérité. Il faut torturer les textes pour en adapter l'intepprétation à ce concept absolu et sans réalité. Les livres de l'Écriture, ayant été rédigés par des hommes et pour des hommes, sont à interpréter selon les règles que l'on applique aux produits ordinaires de l'esprit humain. Et l'on ne voit pas bien, d'ailleurs quel autre principe on pourrait employer. Les prescriptions de l'Église touchant l'obligation d'interpréter l'Écriture selon la tradition des Pères et l'analogie de la foi ne concernent pas l'investigation du sens historique, qu'elles empêcheraient plutôt de découvrir, mais la prédication chrétienne et l'enseignement théologique. » *Simples réflexions*, p. 45-56.

Comme nous l'avons dit au début de cet article, les règles ordinaires d'herméneutique s'appliquent aux livres inspirés, et à leur texte entier en tout et avant tout, comme aux livres ordinaires de l'antiquité, puisqu'ils ont été écrits par des hommes, en langage humain, et pour des hommes. Mais la foi nous apprend qu'ils sont aussi divins par leur origine et qu'ils contiennent sans erreur des vérités surnaturelles, que Dieu a enseignées aux hommes par les hagiographes et dont il a confié la garde et l'interprétation à l'Église. Et c'est à ce titre que leur interprétation est sujette à des règles spéciales, qui ne s'appliquent pas directement à tout le contenu de l'Écriture, mais seulement aux vérités révélées, et indirectement aux vérités secondaires ou purement humaines, qui sont en connexité avec la révélation. Ce secours d'interprétation surnaturelle, quand il est donné, ce qui est rare, comme nous le dirons bientôt, loin d'empêcher de découvrir le sens véritable des pensées que Dieu a révélées aux hommes, en facilite, au contraire, la découverte, sans péril d'erreur. Ces considérations justifient l'emploi des règles catholiques d'interprétation de l'Écriture, que nous exposons dans cet article.

6. Enfin, dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, du 15 septembre 1920, Benoît XV, exposant les dispositions que saint Jérôme apportait à l'étude de l'Écriture sainte et les proposant comme modèles à tous les chrétiens, signale, à côté du culte de la tradition catholique, l'amour docile et dévoué que saint Jérôme portait à l'Église romaine, à la chaire de Pierre. « Persévéramment fidèle, dans l'étude de l'Écriture sainte à cette règle de foi, il invoque ce seul argument, pour réfuter une fausse interprétation du texte sacré : « Mais l'Église de Dieu n'admet point cette opinion. » *In Daniel.*, III, 37, *P. L.*, t. XXV, col. 510. *Acta apostolicæ sedis*, 1920, t. XII, p. 403. L'invitation du pape à imiter saint Jérôme dans l'étude de l'Écriture et dans sa soumission à la règle de foi du siège apostolique, confirme tout ce que nous avons dit de l'obligation d'interpréter l'Écriture conformément au sens qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Église. Cf. F. Valente, *S. Girolamo e l'encyclica Spiritus Paraclitus del S. pontefice Benedetto XV sulla sacra Scrittura*, Rome, s. d. (1921), p. 130-134.

3° *Application de cette règle.* — Elle est tout entière dominée par les principes généraux relatifs au magistère ecclésiastique, dont l'interprétation des Écritures est un aspect ou une fonction. Il suffira de rappeler ici ce qui a trait à ce cas spécial. Pour le reste, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2175-2200.

1. *Interprétation par le magistère extraordinaire.* — Chargée de proposer au monde la vérité surnaturelle dont elle a reçu le dépôt, l'Église le fait de diverses façons. La plus saillante, sinon la plus importante, est le magistère extraordinaire, qui s'exerce par l'organe autorisé des conciles œcuméniques ou des papes prononçant *ex cathedra*. Il a pour caractère distinctif de s'exercer dans des circonstances rares et avec des formes solennelles, généralement pour trancher des controverses urgentes, et d'aboutir en conséquence à des documents officiels, où l'Église consigne sa pensée sur les erreurs à écarter ou les vérités à tenir. On conçoit dès lors que l'interprétation de l'Écriture soit particulièrement de son ressort.

a) Compétence du magistère extraordinaire. — Du moment que l'Église, comme tout catholique fait profession de le croire, a qualité pour garder et interpréter la révélation divine, il faut lui reconnaître les moyens nécessaires à cette fin. C'est pourquoi, avec la révélation elle-même, elle doit avoir juridiction sur les sources qui la contiennent. L'Écriture rentre donc, au premier chef, dans le domaine de son enseignement. Étant inspirée et, par conséquent, parole de Dieu, elle appartient directement, par sa nature même et dans tout son contenu, au dépôt doctrinal. Sans lui attribuer l'importance excessive que lui donnent les protestants, il s'ensuit du moins qu'elle devient pour les croyants une autorité vénérable en matière d'enseignement religieux, un guide de leur conduite et de leur pensée. Ce principe est surtout vrai du Nouveau Testament, où est résumée la prédication de Jésus et la doctrine de ses témoins immédiats. Par conséquent, il est capital d'assurer aux fidèles la vraie signification de l'Écriture et de prévenir les erreurs qui pourraient se couvrir de son nom. C'est dire que l'Église manquerait à sa mission théorique et pratique si ses pouvoirs ne s'étendaient jusque-là.

Voilà pourquoi le concile de Trente et, après lui, le concile du Vatican, voir plus haut col. 2294 sq., posent comme une sorte de postulat le droit qui appartient à l'Église de se prononcer, soit, d'un point de vue extérieur, sur l'interprétation des Écritures, soit, d'un point de vue objectif et intérieur, sur leur véritable sens : *Ecclesia cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum*, privilège lié à tout le dogme de l'Église, et dont la justification a pris un grand développement en théologie depuis la controverse protestante.

Or le magistère extraordinaire est, à n'en pas douter, un des moyens les plus autorisés par où se manifeste l'enseignement de l'Église. A ce titre, il bénéficie d'une assistance spéciale du Saint-Esprit et peut, dans les conditions voulues, offrir le caractère d'infaillibilité. Comme, par hypothèse, il entre en action dans des circonstances déterminées et s'exprime en documents précis, il a tout ce qu'il faut pour se prononcer avec la clarté désirable. Si donc le besoin se fait sentir d'éclairer sur quelque point le sens de l'Écriture ou de trancher quelque controverse soulevée à son sujet, le magistère extraordinaire est apte à le faire tout à la fois avec précision et avec autorité.

C'est évidemment à l'Église qu'il faut laisser le soin d'apprécier s'il est pour elle opportun ou non d'intervenir; mais il est certain qu'en intervenant elle reste dans son rôle. Et si l'on suppose que le pape ou un concile interprète officiellement le sens de tel passage scripturaire, ne pas accepter cette interprétation

serait mettre en cause l'autorité même de l'Église. Seul un protestant peut avoir l'idée d'opposer un texte mort au magistère vivant. Pour un catholique, dès là qu'il tient l'enseignement spéculatif de l'Église comme règle de foi, l'exégèse de l'Église ne peut pas ne pas être regardée comme fixant le sens authentique des Écritures, qui sont un des éléments et une des sources de la foi.

b) Diverses formes du magistère extraordinaire. — En matière d'interprétation scripturaire, comme dans l'enseignement doctrinal proprement dit, le magistère de l'Église peut prendre et a pris de fait des formes diverses Non seulement les documents ecclésiastiques ne se présentent pas tous suivant le même moule extérieur, mais ils diffèrent considérablement par la manière plus ou moins catégorique d'affirmer la doctrine qui en fait l'objet. Sans prétendre énumérer toutes les modalités que l'étude des cas particuliers fait apparaître au lecteur attentif, il est indispensable d'indiquer au moins les principales. Quand il s'agit de textes officiels, les moindres nuances de rédaction ont leur prix. Ici elles ne vont à rien de moins qu'à nous donner la mesure dans laquelle l'Église entend s'engager.

On peut supposer tout d'abord que l'interprétation d'un texte scripturaire fasse l'objet direct et formel d'un acte conciliaire ou pontifical. Dans ce cas, il est évident que le magistère de l'Église revêt le maximum de valeur. Un vague rappel des Écritures ne pourrait donner que des indications générales : les cas de ce genre, s'il s'en présente, manquent nécessairement de netteté et d'efficacité pratiques. Mais il en va autrement quand il s'agit d'un texte circonscrit dont l'Église affirme le sens. Le cas peut se produire, et il s'est produit, pour des textes d'une particulière importance au point de vue dogmatique. Dès lors, l'objet étant nettement déterminé, si l'Église de son côté exprime clairement son intention de définir, on est en présence d'un véritable enseignement doctrinal, d'une définition stricte, qui ne diffère des autres que parce qu'elle repose sur une base documentaire. C'est, en effet, là ou jamais que l'Église remplit sa fonction de juge des Écritures, en arrêtant le sens contesté d'un texte qui est son bien, en interprétant d'une manière officielle sa signification dans l'ensemble d'une doctrine dont il contient partiellement l'expression.

Peu importe, en principe, que la formule de l'enseignement ecclésiastique soit positive ou seulement négative. Sans s'interdire les affirmations quand elles sont nécessaires, l'Église semble affectionner de préférence cette dernière méthode, qui s'oppose plus directement aux variétés de l'erreur. Mais toute négation comporte une affirmation correspondante, surtout quand la forme négative, comme il arrive le plus souvent, n'est qu'une manière de suggérer la contradictoire affirmative. Dans le cas d'une interprétation scripturaire, l'affirmation donne le sens à tenir, tandis que la négation se contente d'écarter un ou plusieurs sens inexacts. Quand le sens vrai en ressort immédiatement, le résultat est à peu près le même. Et s'il n'en ressort pas, c'est que l'Église a voulu manifester sa réprobation pour une erreur certaine, sans fixer à l'exégète sa voie parmi les interprétations librement reçues. Car la logique oblige d'admettre qu'il y a bien des moyens différents de se mettre en garde contre une erreur donnée. De toute façon, l'enseignement de l'Église demeure, avec la nuance spéciale que celle-ci a jugé à propos d'y attacher.

A ces diverses manières d'interpréter directement le sens de l'Écriture faut-il ajouter le cas de ce qu'on a parfois appelé les définitions indirectes? Il se produirait lorsque l'Église rapporte un texte scripturaire comme preuve d'une vérité dogmatique, sans cependant proprement le définir. Patrizzi, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, Rome, 1876, p. 103 et Corluy, *L'interprétation de la sainte Écriture*, dans la *Controverse*, juillet 1885, p. 424, ont pensé qu'il y avait là une interprétation de fait équivalente à une définition. Là-contre on a fait observer que, d'après la jurisprudence universellement admise, il est entendu que l'autorité de l'Église ne porte que sur la définition proprement dite, sans garantir les arguments qu'elle peut invoquer à son appui.

Tout en reconnaissant « la justesse de cette raison », M. Vacant essaie de sauver la thèse au nom de « l'enseignement du magistère quotidien et universel, que les conciles et le pape supposent lorsqu'ils invoquent le sens d'un texte en preuve d'une définition. Invoquer ce sens, c'est dire, en effet, équivalemment qu'il est admis comme indubitable par l'Église. » *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 549. Sans doute; mais ce n'est pas dire s'il est admis à titre dogmatique et comme intéressant la foi ou simplement utilisé à titre théologique, suivant les convictions personnelles de l'auteur ou la science du moment. Le principe est donc insuffisant en lui-même pour garantir une certitude. Au surplus, il serait difficile, de l'accommoder avec tant de cas où l'on voit un enseignement du magistère appuyé sur des arguments notoirement caducs. Qui voudrait soutenir, par exemple, que l'autorité de la bulle *Unam sanctam* couvre l'allégorie des deux glaives ou les autres adaptations scripturaires qui en forment le dispositif? « Par conséquent, conclut le même théologien, les textes invoqués par un concile ou un pape en preuve d'une vérité définie doivent être considérés comme prouvant cette vérité. » *Ibid.* On ne peut admettre cette conclusion qu'en ajoutant : dans l'esprit de leur auteur. « Un texte apporté comme argument, même dans un document *ex cathedra*, n'est pas censé, par ce fait seul, être authentiquement défini, bien qu'il jouisse, de ce chef, d'une autorité particulière. » Alfred Durand, S. J., *Dictionnaire apologétique.*, art. Exégèse, t. I, col. 1838.

Au lieu de chercher une solution de principe applicable à tous les cas, peut-être serait-il d'une meilleure méthode de distinguer les espèces. Il arrive quelquefois qu'un texte biblique soit invoqué par l'Église comme base unique d'une vérité et presque identique avec elle. Dans ce cas, il est juste de dire que la garantie de la vérité s'applique aussi à cette première énonciation scripturaire et que le texte en question bénéficie d'une définition implicite. Il n'en est plus de même pour les textes introduits entre bien d'autres et pour ainsi dire à titre d'explication, en tout cas sans rapport immédiat, nécessaire et exclusif, avec la vérité sur laquelle porte la déclaration dogmatique.

Peut-être pourrait-on trouver d'autres modes d'interprétation implicite en dehors du dossier justificatif plus ou moins compact qui précède généralement les définitions. Ce serait le cas lorsque la pensée de l'Église, sans être formellement exprimée, se déduit nécessairement d'un autre acte doctrinal autorisé. De même qu'il y a des conclusions théologiques plus ou moins rattachées à la foi, il peut y avoir des conclusions exégétiques plus ou moins imposées comme prémisses ou conséquences d'une manifestation plus générale du magistère où elles se trouvent comprises.

Il n'y a pas lieu, bien entendu, de faire état des textes allégués dans les documents officiels à titre d'exhortation pieuse ou de formule littéraire : l'Église s'en sert alors à des fins toutes pratiques et leur laisse leur sens usuel sans autrement le garantir. Autant faut-il en dire de tous les textes cités en passant, sans que rien indique la volonté de les définir. « C'est pour ce motif, dit le savant P. Corluy, *loc. cit.*, p. 425 et

426, que l'illustre commentateur Mgr Beelen n'a pas cru manquer de respect aux Pères du concile de Trente en interprétant de l'amour de Dieu pour nous ces paroles de l'apôtre : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*, Rom., v, 5, quoique le concile (Sess. vi, c. 7, Denzinger-Bannwart, n. 800) les eût employées incidemment dans le sens de l'amour que nous portons à Dieu. » Vacant, *op. cit.*, p. 550.

Ce qu'il y a lieu de retenir de cette analyse, c'est que l'autorité du magistère ecclésiastique, en matière d'interprétation scripturaire comme en toute autre forme d'enseignement doctrinal, doit être vérifiée de près sur les textes eux-mêmes, sans autre souci que de recueillir la pensée de l'Église avec les diverses nuances dont il lui a plu de l'entourer.

c) Quelques exemples. — Tous les auteurs admettent que les interprétations authentiques de l'Écriture par le magistère extraordinaire sont rares. Ainsi Cornely, *Introductio in U. T. libros sacros*, Paris, 1894, t. i, p. 610 : *Textus quorum sensum directa definitione determinavit (Ecclesia) non admodum multi sunt ;* Vacant, *op. cit.*, p. 552 et le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1900, p. 140. Corluy croit pouvoir préciser : « Nous doutons qu'il soit possible d'en énumérer une vingtaine. » *Loc. cit.*, p. 426. Encore ce chiffre est-il sans doute bien approximatif. « On peut dire, écrit le P. Alfred Durand, que le nombre des textes directement définis par l'Église ne dépasse pas la douzaine. » *Op. cit.*, col. 1838. Les interventions ecclésiastiques sont particulièrement rares dans les premiers siècles. Elles se sont surtout produites avec et après le concile de Trente, lorsque les protestants émirent la prétention de trouver dans l'Écriture une arme contre l'Église. Sans vouloir les énumérer toutes, nous en relevons ici quelques-unes à titre d'exemple, suivant les principales catégories que nous avons essayé de distinguer plus haut.

Le symbole de Nicée-Constantinople offre un spécimen de déclaration tout à fait générale, quand il écrit que le Christ est ressuscité le troisième jour *selon les Écritures :* citation de saint Paul, I Cor., xv, 4, qui s'applique sans doute plutôt à l'Ancien Testament, sans qu'il soit aisé de dire à quel texte exact, et que l'Église ne précise pas plus que l'apôtre. Il est évident qu'aucune exégèse ne saurait ressortir d'enseignements aussi indéterminés.

D'autres portent sur des textes précis, mais seulement d'une manière négative. Ainsi le concile de Carthage décide contre les pélagiens que des paroles telles que Matth., vi, 12 et I Joa., i, 8 ne doivent pas être entendues comme de simples formules d'humilité, Denzinger-Bannwart, n. 106 et 108, mais signifient que chacun de nous a vraiment des péchés sur la conscience, sans d'ailleurs dire lesquels. A l'encontre des protestants, le concile de Trente, *ibid.*, n. 930, enseigne que le chapitre sixième de saint Jean ne donne pas comme étant de précepte divin la communion sous les deux espèces. Cet enseignement vise surtout les versets 54, 55 et 57, mais uniquement pour réprouver l'interprétation protestante, sans préjuger, comme le concile s'en explique formellement, aucune des opinions exégétiques accréditées par les Pères et les docteurs, *utcumque juxta varias sanctorum Patrum et doctorum interpretationes intelligatur.* La condamnation de la doctrine luthérienne sur la concupiscence a la même portée par rapport à Rom., vi, 12 sq. Sess. v, can. 5 ; *ibid.*, n. 792.

« Ainsi en condamnant cette proposition de Baius : *Quamdiu aliquid concupiscentiæ carnalis in diligente est, non fecit præceptum : Diliges Dominum Deum ex toto corde tuo*, Prop. 76, Denzinger-Bannwart, n. 1076, l'Église nous a laissés libres de choisir entre les divers autres sens que les exégètes catholiques donnent aux mots : *ex toto corde tuo.* » Vacant, *op. cit.*, t. i, p. 548. Et l'on peut en dire autant des propositions 22, 50 et 75. Denzinger-Bannwart, n. 1022, 1050 et 1075. Ces sortes de décisions ecclésiastiques ont moins pour but de déterminer le vrai sens de l'Écriture que de condamner l'abus que des hérétiques ou des théologiens mal inspirés en faisaient indûment au profit de thèses tendancieuses ou fausses.

Mais il est aussi des cas où la condamnation d'une interprétation erronée s'accompagne d'un enseignement positif, directement destiné aux croyants. Le plus ancien et le plus complet serait un symbole du concile de Sardique (343), qui rejette d'abord comme blasphématoire et insensée l'exégèse d'après laquelle les Ariens ne voient dans le texte : *Ego et Pater unum sumus*, Joa., x, 30, qu'un accord des volontés entre le Père et le Fils. « Quant à nous, continue-t-il, nous croyons, affirmons et pensons que cette parole divine est dite à cause de l'unité d'hypostase qui existe entre eux. » Mansi, *Concil.*, t. iii, col. 85. Malheureusement cette profession de foi, qui n'est connue que par Théodoret, *Hist. eccl.*, ii, 6, *P. G.*, t. lxxxii, col. 1013 et 1016, est regardée comme apocryphe. Voir la note de Séverin Binius, dans Mansi, col. 85-88. Il faut donc renoncer à s'en servir, comme on avait cru pouvoir le faire dans le *Dictionnaire de la Bible*, art. Herméneutique, t. ii, col. 621.

Le concile de Trente fournit des exemples non moins topiques et d'une incontestable authenticité. Ainsi le texte de Joa., iii, 5, doit s'entendre d'une « eau véritable et naturelle », c'est-à-dire du rite baptismal, et non pas d'un sens métaphorique quelconque. Sess. vii, *De bapt.*, can. 2, Denzinger-Bannwart, n. 858. De même faut-il lire la présence réelle dans les paroles de l'institution eucharistique, *cum propriam illam et apertissimam significationem præ se ferant secundum quam a Patribus intellecta sunt*, sess. xiii, cap. 1, *ibid.*, n. 874 ; le sacrement d'extrême-onction dans le texte de Jac., v, 14-15, avec l'indication de ses effets et de son ministre, sess. xiv, cap. 1-3, *ibid.*, n. 908-910 ; le pouvoir sacramentel de remettre les péchés et non le droit de prêcher l'Évangile dans Joa., xx, 22, même session, can. 3, cf. can. 10 *ibid.*, n. 913 et 920 ; l'institution du sacerdoce dans les paroles : *Hoc facite in meam commemorationem*, prononcées par le Christ à la dernière cène, sess. xxii, can. 2, *ibid.*, n. 949.

Beaucoup plus nombreuses seraient les définitions indirectes, si l'on pouvait accorder ce titre à tous les arguments bibliques invoqués dans les documents conciliaires ou pontificaux. Mais on a vu plus haut qu'il faut apporter à ce principe de sérieuses atténuations. Tout au plus peut-on retenir les cas où un texte biblique est tellement incorporé au dogme qu'affirmer celui-ci équivaut à définir celui-là. Ainsi le célèbre passage de saint Paul, Rom., v, 12, déjà cité par le concile de Carthage comme preuve du péché originel, Denzinger-Bannwart, n. 102, et repris dans ce même sens par le concile de Trente, sess. v, can. 2 et 4, *ibid.*, n. 789 et 791. Ou encore les textes évangéliques, Matth., xvi, 17-19 et Joa., xxi, 15-17, rapportés par le concile du Vatican pour légitimer la primauté universelle et immédiate de saint Pierre, sess. iv, cap. 1, *ibid.*, n. 1822.

Plus lâche est déjà le lien que le concile d'Orange établit entre ses définitions dogmatiques et les textes scripturaires qu'il invoque pour les justifier. Can. 1 sq., *ibid.*, n. 174 sq. De la grâce en particulier il est dit : *Innumerabilia sunt sanctarum scripturarum testimonia quæ possunt ad probandam gratiam proferri, sed brevitatis studio prætermissa sunt. Ibid.*, n. 199. Ce qui tend à suggérer que le dossier scripturaire du concile

est plutôt une indication d'ordre théologique qu'une véritable interprétation. A plus forte raison en est-il ainsi pour Innocent III s'appuyant sur Rom., XIV, 23, en vue de définir la nécessité de la bonne foi dans la prescription. *Conc. Lateran. IV*, c. 41, *ibid.*, n. 439, ou pour le concile du Vatican lorsqu'il applique à la crédibilité le *rationabile obsequium* que saint Paul, Rom., XII, 1, disait du culte dû à Dieu. *Ibid.*, n. 1790.

Comme exemples d'interprétations implicitement comprises dans des actes ecclésiastiques d'un autre ordre, on peut citer la quatrième session du Ve concile œcuménique (553) où furent lus divers extraits théologiques et exégétiques de Théodore de Mopsueste, qui, tous ensemble, furent frappés d'une réprobation collective très véhémente. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 202-230. Les tendances nestoriennes reprochées à l'auteur avaient inspiré maints détails de son exégèse. En condamnant celles-là, le concile invitait par là-même à rectifier celle-ci : Il faut d'ailleurs tenir compte du fait que la condamnation demeure tout à fait indéterminée. Quelques passages précis sont insérés dans le canon 12, relatif aux Trois Chapitres, comme infectés de nestorianisme, Denzinger-Bannwart, n. 224 : l'exégète croyant y trouvera marquée la pensée de l'Église sur la portée christologique de Joa., XX, 22 et 28.

Plus récemment, les censures sévères dont le pape Pie VI a frappé l'ouvrage d'Isenbiehl sur la prophétie de l'Emmanuel, Bref *Divina Christi Domini voce* du 20 septembre 1779, Cavallera, *Thesaurus*, n. 109, sont bien faites pour accréditer l'interprétation traditionnelle d'Is., VII, 14. Voir *Dictionn. de la Bible*, t. I, col. 395. Encore faut-il observer que le docteur viennois est condamné pour avoir refusé à cet oracle une signification messianique quelconque, *ullo sensu sive litterali sive typico*. On voit, en conséquence, que le bref laisse une réelle latitude à l'exégète catholique, pourvu que cet extrême soit évité.

d) Valeur du magistère extraordinaire. — Quelle que soit la forme sous laquelle se présente le magistère extraordinaire, il faut lui reconnaître une portée double.

Il a d'abord et à tout le moins une valeur négative, en ce sens qu'on n'a plus le droit d'attribuer au texte scripturaire ainsi interprété une signification contraire à celle qu'impose l'Église. Mais cela ne suffit pas et il faut lui accorder une valeur positive, c'est-à-dire une autorité propre à nous fixer sur le vrai sens du texte et qui exige l'adhésion intérieure de notre esprit. Par hypothèse, en effet, la définition ecclésiastique ne consiste pas seulement à déclarer vraie telle doctrine, mais à la déclarer contenue dans tel passage de l'Écriture. Dès là que l'autorité de l'Église est formellement exprimée, elle s'étend à la question de fait non moins qu'à la question de droit. Voir Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 3e édition, Rome, 1882, p. 219.

Cette doctrine n'est qu'une conclusion des principes catholiques sur l'autorité enseignante de l'Église. Mais son application pratique reste également soumise aux règles générales posées par la théologie et qui se ramènent à une étude minutieuse de chaque document, de manière à réaliser, sans excès ni défaut, tout l'enseignement qu'il contient.

2. *Interprétation par le magistère ordinaire.* — Avec le magistère extraordinaire, faut-il faire intervenir dans l'interprétation des Écritures l'autorité du magistère ordinaire? Il paraît que ce point aurait été contesté. Vacant, *op. cit.*, p. 546. Contre quoi il est facile de faire observer que le magistère ordinaire représente, en principe, aussi bien que le magistère extraordinaire, la pensée de l'Église. Dès lors, il faut lui reconnaître la même qualité pour fixer le croyant sur le vrai sens de l'Écriture. Si l'on suppose qu'un texte scripturaire puisse être formellement interprété par ces voix diffuses où s'expriment la pensée et la vie de l'Église, il n'y a plus aucune raison valable qui empêche de reconnaître ce sens pour *is.... quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia.*

La question, si tant est qu'elle ait sérieusement existé, a d'ailleurs été résolue par Léon XIII, qui rappelle expressément que le sens des Écritures est authentiquement déclaré par l'Église, *sensus authentice declaratur*, suivant les principes posés au concile du Vatican, n. 1792, *sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio*. Encyclique *Providentissimus*, dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 73.

Aussi bien cette minime divergence est-elle sans doute le fruit d'une équivoque. Tout ce que voulaient dire les théologiens qui ont l'air de s'opposer à la compétence du magistère ordinaire, c'est qu'il ne figure pas *propris terminis* dans le décret promulgué par le concile de Trente et renouvelé au concile du Vatican. La raison de cette omission, telle qu'elle résulte des délibérations conciliaires, est simplement celle-ci : que le magistère ordinaire est équivalemment désigné par les mots qui suivent sur le consentement unanime des Pères. Pratiquement donc ce deuxième mode d'enseignement ecclésiastique se confond avec les règles dont il nous reste à parler.

Du moins ne saurait-il en être autrement avec la conception du magistère ordinaire communément admise par les manuels. Peut-être cependant y aurait-il lieu de faire entrer dans cette catégorie les formes secondaires du magistère ecclésiastique, c'est-à-dire les enseignements des conciles et des papes qui ne revêtent pas un caractère définitif, puis encore les décisions doctrinales des congrégations romaines. Tous actes qui se réfèrent jusqu'à un certain point au magistère extraordinaire par la précision de leur teneur et la solennité relative de leur exercice, mais qui s'en distinguent par une moindre autorité.

Quoi qu'il en soit de la nomenclature, on ne saurait oublier que ces sortes d'actes renferment des enseignements importants dans l'ordre de l'interprétation scripturaire. Pour ne rappeler que les plus directs, le décret *Lamentabili*, publié par le Saint-Office en date du 3 juillet 1907, outre certaines indications générales, par exemple sur le caractère historique du quatrième Évangile, prop. 16, Denzinger-Bannwart, n. 2016, sur la preuve évangélique de la divinité du Christ, prop. 27 et 30, *ibid.*, n. 2027 et 2030, sur le sens de ses miracles, prop. 28, *ibid.*, n. 1028, en donne aussi de plus précises sur la foi primitive en la résurrection comme fait historique, prop. 37, *ibid.*, n. 2037, sur l'idée de mort rédemptrice dans l'Évangile, prop. 38, *ibid.*, n. 2038, et la fondation de l'Église par le Christ, prop. 52, *ibid.*, n. 2052, sur l'usage apostolique de la confirmation, prop. 44, *ibid.*, n. 2044. Il promulgue enfin des enseignements tout à fait déterminés sur le récit de l'institution eucharistique dans saint Paul, prop. 45, *ibid.*, n. 2045, le fondement scripturaire des sacrements de pénitence, prop. 47, *ibid.*, n. 2047 et d'extrême-onction, prop. 48, n. 2048.

Dans la suite, la commission biblique a tranché plusieurs questions relatives, non seulement à l'authenticité des livres saints, mais à l'explication de quelques passages jugés plus importants ou plus actuels. Un décret du 29 mai 1907 condamne l'application, *totaliter vel ex parte*, de la méthode allégorique au quatrième Évangile et confirme le caractère historique, affirmé déjà par le décret *Lamentabili*, des récits et des discours qu'il contient. Denzinger-Bannwart, n. 2112. Le 29 juin 1908, la commission impose d'admettre que les oracles que nous lisons au livre d'Isaïe et dans les autres livres de l'Écriture, *passim in Scripturis*, sans davantage préciser lesquels, sont *veri nominis vati-*

cinia, c'est-à-dire de vraies prédictions de l'avenir et qui dépassent les intuitions naturelles du voyant. *Ibid.*, n. 2115. A la date du 30 juin 1909, la commission se prononce, dans un décret très circonstancié, sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse, en précisant qu'il faut se tenir au sens littéral *ubi agitur de factis... quæ christianæ religionis fundamenta attingunt* et indiquant en même temps la part de symbolisme qui reste autorisée. *Ibid.*, n. 2121-2128. Dans le décret du 1er mai 1910 sur le Psautier, la dernière question fournit l'occasion de proclamer qu'il y a *plures psalmi prophetici et messianici* et qu'il faut absolument rejeter l'opinion de ceux qui les voudraient entendre tous du peuple juif et de son avenir. *Ibid.*, n. 2136. Plus tard, la commission s'est encore expliquée, d'une manière générale, sur la valeur historique de l'Évangile de saint Matthieu, *ibid.*, n. 2153, de saint Luc, *ibid.*, n. 2163 et du livre des Actes, *ibid.*, n. 2170-2171. D'une manière plus précise, le 18 juin 1915, elle interdit de voir, au détriment de l'interprétation traditionnelle, l'affirmation de la parousie prochaine dans les écrits de saint Paul. *Ibid.*, n. 2179-2181.

Ces divers décrets portent tous *in rebus fidei vel morum* et appartiennent, par conséquent, à l'objet sur lequel s'exerce d'une matière incontestable la juridiction de l'Église en matière d'exégèse biblique. Il est aujourd'hui reconnu qu'il n'en était pas de même pour le célèbre décret du saint-office qui condamne les théories de Galilée comme contraires à l'Écriture, et qu'un théologien prudent appelle *notissimus casus erroris*. Bainvel, *De Scriptura sacra*, p. 39. Voir GALILÉE, t. VI, col. 1075-1082.

Or le pape Pie X, par un *motu proprio* en date du 18 novembre 1907, a conféré à la commission biblique la même autorité qu'aux congrégations précédemment établies et, partant, imposé à tous les fidèles un devoir formel de soumission, sous peine de désobéissance et de témérité. Denzinger-Bannwart, n. 2113-2114. La théologie analyse la nature exacte de cette autorité et le genre d'adhésion qui en est la conséquence. Voir CONGRÉGATIONS ROMAINES, t. III, col. 1108-1111 et L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 2e édition, 1913. Il suffit de noter ici que cette source n'est pas à négliger pour connaître l'interprétation ecclésiastique des Écritures et que l'exégète doit tenir compte, dans la mesure prescrite par les principes généraux du droit, des enseignements qu'elle fournit.

II. RÈGLES AUXILIAIRES : LE SENTIMENT DES PÈRES DE L'ÉGLISE. — Après avoir étudié en détail la règle fondamentale d'interprétation catholique, qui consiste à suivre le sens tenu par l'Église, il reste peu à dire sur les autres règles, qui ne sont, au total, que des auxiliaires de la précédente et se réfèrent au même principe sans guère soulever de problèmes nouveaux. On se contentera de rappeler ce qui est propre à chacune. La première est fournie par la tradition patristique, dont l'autorité devait se retrouver dans la présente matière comme dans le reste de la théologie. Voir PÈRES DE L'ÉGLISE.

1° *Principe de cette règle.* — 1. Elle est formellement énoncée dans le décret du concile de Trente cité plus haut. Il est même à remarquer, d'après la construction du texte, qu'elle est mise exactement sur le même pied que l'autorité de l'Église proprement dite : *Nemo sacram Scripturam... contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia...* AUT ETIAM *contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat.* Désireux de contenir les *petulantia ingenia* dont l'esprit de la Réforme a multiplié les audaces, le concile oppose aux initiatives désordonnées du libre examen une double barrière : l'interprétation de l'Église et l'accord unanime des Pères. Ce rapprochement indique assez que ces deux règles ne sont pas étrangères l'une à l'autre : la voix des Pères, dans les conditions voulues, n'est qu'une autre manière de faire entendre la voix même de l'Église. Le concile venait de consacrer, à l'encontre des protestants, l'autorité de la tradition comme source de la révélation. Sess. IV, *Decret. de can. script.*, Denzinger-Bannwart, n. 783. Il était normal qu'il fît à cette tradition, exprimée par le *consensus* des Pères, une place officielle dans l'interprétation des Écritures.

Cette règle n'avait, au demeurant, rien que de traditionnel. Il est inutile de démontrer ici l'autorité prépondérante de la tradition dans l'ancienne Église. Contre les hérétiques du temps, saint Irénée déjà, *Contra hær.*, l. IV, c. XXVI, 5, *P. G.*, t. VII, col. 1056, et Tertullien, *De præscript. hær.*, c. XVII-XIX, font profession d'y subordonner l'intelligence de l'Écriture sainte. Ainsi en est-il des grands exégètes catholiques du IVe siècle. Convaincu qu'on ne peut rien comprendre aux « Écritures sans la grâce de Dieu et la doctrine des anciens, » saint Jérôme porte sur ce terrain ce souci habituel qu'il exprimait à Théophile : *Nobis nihil esse antiquius quam Christi jura servare nec Patrum transferre terminos, Epist.*, LXIII, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 607. En conséquence, il se préoccupe de connaître et se fait un devoir de suivre, dans ses études scripturaires, la doctrine des anciens. *Epist.*, XLVIII, 15 et LXXXIII, 3, col. 505 et 745. A la même époque, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, au rapport de Rufin, cherchaient dans leur solitude la science des Écritures *ex majorum scriptis et auctoritate..., quos et ipsos ex apostolica successione intelligendi regulam suscepisse constabat.* Rufin, *Hist. eccl.*, II, 9, *P. L.*, t. XXI, col. 518.

Pour justifier cette *intelligendi regula*, saint Augustin en appelle au bon sens. Si, pour apprendre la moindre science humaine on a besoin d'un maître, c'est folie de vouloir s'en passer pour la science divine. *Quid temerariæ superbiæ plenius quam divinorum sacramentorum libros ab interpretibus suis nolle cognoscere! De util. credendi*, c. XVII, 35, *P. L.*, t. XLII, col. 91. Saint Vincent de Lérins soumet l'interprétation des Écritures à son système général de la tradition, synthétisé dans l'adage : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Commonitorium*, 2 et 27, *P. L.*, t. L, col. 640, 674. En pleine controverse christologique saint Léon rappelle contre Eutychès le principe qui interdit *aliter de Scripturis divinis sapere quam beati apostoli et patres nostri didicerunt atque docuerunt. Epist.*, LXXXII, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 918. Aux juifs et aux hérétiques voués à un individualisme ruineux, saint Grégoire, ou du moins l'auteur du commentaire sur le livre des Rois qui porte son nom, oppose la sécurité du catholique. *Securi sumus... quia per auctoritatem sanctorum prædicatorum Scripturæ intellectum agnoscimus. In I Reg. expos.*, l. IV, c. V, 13, *P. L.*, t. LXXIX, col. 290.

De cette règle traditionnelle l'autorité ecclésiastique ne manqua pas, à l'occasion, de faire une loi. Le concile dit *in Trullo*, où l'Église d'Orient a fixé ses plus chères traditions, ordonne aux pasteurs d'âmes de prêcher surtout d'après l'Écriture, mais sans franchir les bornes fixées et la doctrine reçue des Pères. « Si une controverse sur l'Écriture, continue-t-il, vient à surgir, qu'ils ne l'interprètent pas d'une autre manière que les lumières de l'Église et les docteurs dans leurs écrits. Ils en retireront plus de gloire qu'à s'exercer à des compositions personnelles. » Can. 19, Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 952. Comme on le voit, ces dispositions sont d'ordre tout pratique, mais elles indiquent bien le sentiment commun de l'Église sur le respect dû aux Pères. On les retrouve en termes presque identiques au seuil des temps modernes. Dans la bulle

Supernæ majestatis, qui termine le cinquième concile de Latran, le pape Léon X, s'adressant à tous ceux qui *evangelicam veritatem populum docturi essent*, leur demande *ut... S. Scripturam juxta declarationem, interpretationem et ampliationem doctorum quos Ecclesia vel usus diuturnus approbavit explanarent.* Mansi, t. XXXII, col. 946.

L'Église elle-même, dans les grandes circonstances, se conforme expressément à ce principe. Avant de condamner la fausse interprétation donnée par Olivi de Joa., XIX, 33 sq., le pape Clément V se réfère *ad tam præclarum testimonium ac sanctorum Patrum et doctorum communem sententiam*, Denzinger-Bannwart, n. 480. En affirmant la primauté de saint Pierre, le concile du Vatican s'appuie sur la doctrine de l'Écriture, *ut ab Ecclesia catholica semper intellecta est*, Denzinger-Bannwart, n. 1822 : ce qui est une manière indirecte d'en appeler aux Pères, dont il est fait mention expresse un peu plus loin à propos de l'infaillibilité. *Ibid.*, n. 1836. Plusieurs des décrets déjà cités de la commission biblique invoquent nommément l'autorité des Pères. Voir par exemple n. 2122, 2126, 2136, 2181.

Sans parler de ces faits plus récents, il est facile de voir, en tout cas, que le concile de Trente, en donnant comme règle d'interprétation l'accord unanime des Pères, ne formulait pas précisément une règle nouvelle. Il ne faisait que consacrer, avec le relief spécial que demandaient les circonstances, un principe depuis longtemps accrédité et parfaitement conforme à l'esprit de l'Église.

2. De là cette règle est passée dans la profession de foi de Pie IV, sauf qu'elle s'y présente sous une forme positive, résultant elle-même d'une double négation qui en accentue la vigueur et la portée. Après avoir affirmé sa pleine soumission au sens de l'Église, le croyant continue, comme pour tirer une conséquence de cette position initiale : *Nec eam* (Scripturam) *unquam nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor.* Denzinger-Bannwart, n. 995. Le formule conciliaire n'est pas sensiblement modifiée; mais la construction affirmative qu'elle reçoit, l'adverbe *nec unquam* qui en précise la stricte universalité, la conjonction *nisi* qui en marque le caractère absolu contribuent certainement à en mettre en plus grand relief la plénitude doctrinale et à rendre incontestables les obligations pratiques qu'elle impose.

3. En renouvelant le *Decretum Tridentinum*, le concile du Vatican s'est préoccupé d'en conserver intégralement la teneur. Cependant l'introduction de la clause relative au sentiment des Pères a eu toute une histoire, dont les actes du concile ont gardé longuement la trace.

Dans le premier projet, œuvre de Franzelin, le consentement des Pères figurait à côté du jugement de l'Église et sur le même plan positif : *Illum s. Scripturæ sensum verum habendum esse, quem ab Ecclesia... vel unanimi consensione Patrum declaratum aut definitum esse constiterit. Coll. Lac.*, t. VII, col. 509. Une note justificative expliquait que ce parallélisme était voulu, parce que le consentement unanime des Pères n'est pas autre chose dans ce cas que le consentement même de l'Église : *Quod præter judicium Ecclesiæ etiam unanimis consensus Patrum statuitur tamquam norma interpretationis, facile patet hujusmodi... consensum... esse consensum ipsius Ecclesiæ. Ibid.*, col. 523.

C'est peut-être pour cela que cette mention fut jugée superflue. Toujours est-il que, dans les séances d'études tenues par la députation de la foi, les 4 et 6 mars, divers amendements furent présentés en vue de supprimer ce passage. *Ibid.*, col. 1653 et 1655. Il fut, en effet, supprimé dans le nouveau texte soumis aux délibérations de l'assemblée. *Ibid.*, col. 72. Une note additionnelle exposait le motif de cette suppression. Elle avait été demandée par la majorité des Pères, *plurium non omnium Patrum sententia*, parce que cette règle paraissait faire double emploi avec le jugement de l'Église qui précédait. *In idem recidunt quod, cognito unanimi Patrum consensu, Ecclesiæ sensum cognoscitur. Etenim unanimis ille consensus Patrum Ecclesiæ sensum et fidem testatur et Ecclesia semper professa est se Patrum vestigiis inhærere. Ibid.*, col. 80.

Battue en commission, la minorité prit sa revanche dans la discussion publique. Cinq amendements proposaient avec des nuances diverses de rétablir, sous une forme ou sous une autre, l'idée, sinon le texte, du concile de Trente. La raison principale était qu'on ne voulait pas avoir l'air de corriger un document aussi vénérable. Mais il y avait en outre des scrupules théologiques : les uns tenaient ce critère pour insuffisant, *practice non est regula interpretationis adæquata*, tandis que d'autres semblaient le donner comme nécessaire, *tessera ad cognoscendum quid Ecclesia teneat. Ibid.*, col. 124. Renvoyée à la commission, la question y fut l'objet de longs et vifs débats.

Nulla de re, témoigne le rapporteur, Mgr Gasser, *toties et tam acriter in deputatione fidei disputatum et decertatum est quam de hac re.* La formule positive insérée dans la première rédaction paraissait acceptable au regard des principes; mais elle semblait imposer une nouvelle limite à la liberté des savants catholiques et instituer pour ainsi dire deux tribunaux : l'un officiel, celui de l'Église, l'autre soumis à l'appréciation privée, le sentiment des Pères. D'autre part, la « formule tronquée » de la deuxième rédaction soulevait des oppositions irréductibles de la part de la minorité. Cela étant, *in tanta difficultate rerum*, on aboutit à une transaction. Le rapporteur proposa une formule double, *formula quasi duplicata*. Elle affirmait d'une part le sens tenu par l'Église comme positivement obligatoire et par là précisait la pensée du concile de Trente contre les erreurs du jour. D'autre part, elle ajoutait, à titre de complément, la formule négative adoptée à Trente, où le consentement des Pères est inscrit à côté du sens de l'Église, le tout formant la double règle qu'il est interdit à l'exégète de violer. *Ibid.*, col. 144-146.

Mgr Gasser concluait modestement : *In tanta penuria boni concilii, nihil aliud possum facere quam hanc formulam commendare.* Cet effort de conciliation ne fut pas vain. La formule à double étage ainsi élaborée donna satisfaction à la quasi-unanimité des Pères, *ab omnibus admissa est paucissimis exceptis. Ibid.*, col. 147. C'est elle qui est entrée dans le projet définitif, et qui votée en congrégation générale, est devenue le texte officiel.

Il ressort des Actes conciliaires qu'on vient d'analyser que ces discussions n'eurent jamais pour cause une incertitude, ou seulement une hésitation, sur le bien fondé de cette règle, mais uniquement l'opportunité d'en faire mention expresse et, dans ce cas, la manière de la libeller. Le problème était de conserver l'affirmation traditionnelle sur l'autorité des Pères, sans avoir l'air de la mettre en concurrence avec l'assertion relative à l'autorité de l'Église. Il fut résolu par une distinction des plans logiques, où les deux éléments sont pratiquement sauvegardés et spéculativement équilibrés. La règle fondamentale d'interprétation scripturaire, positivement obligatoire pour le catholique, est de s'en tenir au sens reçu par l'Église : *is pro vero sensu... habeatur quem tenuit ac tenet... Ecclesia.* Mais il en résulte comme conséquence qu'il n'est permis à personne d'aller, soit contre ce sens, soit contre le sentiment unanime des Pères : *atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unani-*

mem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari. Ce qui tend à suggérer, une fois admis le principe dogmatique de la juridiction ecclésiastique sur l'interprétation des Écritures, qu'à défaut du magistère l'accord unanime des Pères est une des formes sous lesquelles le sentiment de l'Église se manifeste à nous.

Telle est, au regard même de l'Église la raison d'être de cette règle. C'est dans ce sens également que la théologie en comprend la valeur. « Souveraine, écrit Léon XIII, est l'autorité des Pères chaque fois qu'ils expliquent tous d'une seule et même manière quelque témoignage biblique comme appartenant à la doctrine de la foi ou des mœurs. Car de cet accord même il ressort nettement que, selon la foi catholique, ce point vient des apôtres par tradition. » Encycl. *Providentissimus*, Denzinger-Bannwart, n. 1944. « En matière de doctrine dogmatique ou morale le consentement unanime des Pères n'est qu'un mode particulier de manifestation de la foi de l'Église et de son magistère ordinaire, de telle sorte que cette règle ne diffère de la précédente que pour la forme suivant laquelle l'enseignement ecclésiastique est donné, et non pour le fond. » *Dict. de la Bible*, art. Herméneutique, t. II, col. 626.

2° *Application de cette règle.* — Pour remplir son rôle de règle efficace en matière exégétique, le consentement des Pères est soumis aux conditions générales que le traité *De locis theologicis* établit pour leur autorité. La vérification doit en être ici d'autant plus stricte qu'il s'agit d'un objet d'ordre plus précis.

1. Cet accord, suivant la formule conciliaire, doit être *unanime*. Alors seulement il exprime la pensée de l'Église, tandis que des voix isolées, à plus forte raison si d'autres les contredisent, ont chance de ne représenter que des opinions particulières. Bien entendu, il suffit d'une unanimité morale : l'autre serait pratiquement inconstatable et n'existe pour ainsi dire jamais. Cette unanimité morale est, du reste, assez difficile à vérifier. On peut en acquérir une assurance suffisante au profit d'une interprétation scripturaire quand elle apparaît notablement répandue, fermement affirmée chez des Pères d'écoles différentes et d'incontestable autorité, sans soulever nulle part d'opposition. A ces critères il faut toujours ajouter celui du temps. Il ne suffit pas que l'unanimité existe à un moment donné : il faut encore qu'elle s'affirme et qu'elle dure. Si elle venait à fléchir ou à disparaître, ce serait la preuve qu'elle procédait de quelque motif accidentel. Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 552 et t. II, p. 115.

De toutes façons, l'unanimité des Pères ne doit pas être affirmée à la légère. C'est un fait positif, et qui demande à être établi preuves en mains. « Il sera utile de ne pas se fier aveuglément aux commentateurs lorsqu'ils allèguent l'autorité des Pères. Il y en a, en effet, qui donnent des conjectures de quelque Père pour un monument de la tradition ou pour un dogme réel. » Trochon, *Introd. gén.*, Paris, 1901, t. I, p. 522. « C'est à une facilité indiscrète d'écrire : *Omnes Patres consentiunt* que nous devons le discrédit qui s'attache de nos jours à l'argument de tradition, tel qu'il a été pratiqué par beaucoup de théologiens et d'exégètes depuis le XVI^e^ siècle. » A. Durand, S. J., *Dictionnaire apologétique*, art. Exégèse, t. I, col. 1839.

2. A l'unanimité de consentement il faut joindre l'*identité de son objet.* Condition élémentaire de logique, mais que des exégètes compétents n'ont pas cru inutile de rappeler.

« Le seul fait du consentement des Pères, surtout en matière d'exégèse, autorise à présumer qu'il n'a pas eu sa cause dans une opinion purement humaine... Cependant ce n'est là qu'une présomption. Il faudra considérer encore l'objet précis sur lequel porte le consentement... : il peut arriver qu'il n'y ait pas réellement accord sur un seul et même objet. » A. Durand, *loc. cit.*, col. 1838-1839. Suit un exemple caractéristique rappelé par le même auteur d'après Cornely. « Le P. Patrizi : *In Actus Ap.*, VIII, 33, a fait une enquête complète de la tradition exégétique au sujet d'Is., LIII, 8 : *Generationem ejus quis ennarabit?* A l'exception de trois auteurs seulement, avant le XVI^e^ siècle, tous les auteurs ont interprété ce texte de la génération du Christ, mais 39 de la génération éternelle, 4 de la génération temporelle, 20 de l'une et de l'autre. » D'où il suit qu'il n'y a pas de consentement réel et que les exégètes ont le droit, jusqu'à nouvel ordre, de revendiquer leur liberté.

3. Même unanime et univoque, l'autorité patristique n'a de valeur absolue que dans les limites fixées par le décret conciliaire, c'est-à-dire *in rebus fidei et morum.* Ce qui exclut les questions qui relèvent de la science profane, où les Pères ne pouvaient avoir que les lumières de leur temps, et réserve leur compétence aux doctrines qui intéressent la révélation.

« En effet, écrit le P. Cornely, le témoignage des Pères est à recevoir parce que et dans la mesure où ils sont les témoins de la foi apostolique... Rien n'empêche, par conséquent, que, dans les matières qui ne touchent pas la foi ou les mœurs, comme l'histoire, les sciences naturelles et autres questions de ce genre, nous puissions nous écarter de leurs explications. » *Op. cit.*, p. 611-612. « De l'aveu de tous, l'obligation créée par le décret du concile ne s'étend pas, du moins directement, aux explications philologiques, scientifiques, purement historiques, sans connexion nécessaire avec la doctrine catholique, ni aux applications morales d'un caractère simplement édifiant, alors même que, pour des raisons étrangères à la révélation, les Pères s'accorderaient à entendre, de ce point de vue, un texte dogmatique. » A. Durand, *loc. cit.*, col. 1837.

Les progrès de l'exégèse ont rendu les esprits contemporains plus attentifs à marquer ces limites; mais le principe en appartient à la théologie la plus traditionnelle. Saint Thomas a pris soin de bien distinguer ce qui appartient à la *substantia fidei* et ce qui n'y touche que *per accidens.* A la différence du premier, ce dernier domaine a toujours autorisé la liberté des opinions. *In his quæ de necessitate fidei non sunt, licuit sanctis diversimode opinari, sicut et nobis. In II Sent.*, dist. II, q. I, art. 3. Cette diversité, assure ailleurs le docteur angélique, sauvegarde parfaitement la vérité des Écritures. *Ibid.*, dist. XII, q. I, art. 2. Léon XIII cite le premier de ces textes, Enc. *Providentissimus*, Denzinger-Bannwart, n. 1943, et plus loin il reconnaît lui-même que les Pères ont parlé quelquefois *prout erant opiniones ætatis in locis edisserendis ubi physica aguntur, Ibid.*, n. 1948. Dans les controverses récentes sur l'autorité exégétique des Pères, on a vu plus haut quel grand rôle ont joué les principes de saint Thomas. Voir col. 2306.

4. Dogmatique dans son objet, le consentement des Pères, pour s'imposer à nous, doit être encore *catégorique dans sa forme.* Cette nouvelle condition est une conséquence de la précédente. La doctrine révélée est, en effet, de celles qui ne permettent pas d'hésitation. Si donc les Pères s'expriment avec une constante fermeté, on peut croire qu'ils s'appuient sur l'autorité de la révélation. Mais, quand ils se contentent d'énoncer une opinion ou une conjecture, il est évident qu'ils ne traduisent plus que leur sentiment personnel.

A cet égard il y a lieu de distinguer entre le caractère des ouvrages. Cornely, *op. cit.*, p. 614, place au premier rang les commentaires proprement dits, puis les traités dogmatiques, enfin les écrits ascétiques et les sermons. Il est clair que, pour avoir la pensée ferme et réfléchie des Pères, ces derniers écrits offrent une moindre garantie que les précédents.

Voilà pourquoi, dans les gloses qui accompagnaient le premier *schema* de la constitution *De Fide*, Franzelin parle d'un *unanimis consensus Patrum non opinando sed certa ac firma sententia opinantium. Coll. Lac.*, t. VII, col. 523. Le P. Cornely précise quelques cas où cette condition n'est pas vérifiée. « S'ils parlent d'une manière hésitante ou hypothétique, s'ils exposent comme probables diverses explications du même texte, s'ils touchent à un texte seulement en passant et sans en marquer la signification avec soin, ils ne jouent plus le rôle de témoins, mais de docteurs privés. ... Il peut se faire aussi que les Pères soient unanimes à rejeter une certaine explication, mais qu'ils diffèrent entre eux sur l'exégèse positive du texte. Dans ce cas, il est clair que nous n'avons pas le droit d'admettre l'explication rejetée, mais que nous sommes libres de suivre pour la solution une voie différente de la leur. » *Op. cit.*, p. 612.

5. Enfin il ne suffit même pas de vérifier isolément ces deux dernières conditions, il faut qu'elles soient réalisées simultanément. Le consentement des Pères doit présenter une exégèse ferme, et non seulement sur un objet de foi ou de mœurs, mais qui soit donné expressément comme tel et comme contenu dans tel texte donné. « C'est la circonstance la plus difficile à déterminer, mais aussi celle qui, malheureusement, retient le moins l'attention des auteurs. » A. Durand, *loc. cit.*, col. 1839.

Il n'en est pourtant pas de plus nécessaire. Car si les Pères n'établissent pas une connexion directe et réfléchie entre telle interprétation scripturaire et telle affirmation doctrinale, nous n'avons pas le droit de l'établir en leur nom. On peut toujours, dans ce cas, supposer que l'uniformité de leur interprétation est due à des traditions d'école ou à toute autre cause accidentelle, que leur témoignage doctrinal provient d'autres sources et ne s'appuie sur le texte en question qu'à titre subsidiaire et scientifique. Il en va autrement lorsqu'ils font reposer expressément sur tel texte ou tel fait la foi même de l'Église. C'est dans ce sens que s'exprime Léon XIII. « Il faut soigneusement discerner dans leurs interprétations ce qu'ils enseignent en réalité comme appartenant à la foi ou tout à fait connexe avec elle, *quænam reapse tradant tamquam spectantia ad fidem aut cum ea maxime copulata.* » Enc. *Providentissimus*, Denzinger-Bannwart, n. 1948.

Suivant que cette connexion est plus ou moins marquée, divers cas se présentent. « Il nous semble qu'un fait peut avoir avec le dogme une connexion plus ou moins claire. Il est clair aussi qu'un fait peut être connexe avec le dogme sans que cette connexion soit nécessaire... Enfin un fait peut paraître certainement historique à une époque sans l'être en réalité. Ceci posé, il peut se faire que les Pères aient considéré un récit comme historique en notant clairement sa connexité avec le dogme : si le fait n'était pas réel, le dogme n'existerait pas. Il est clair que, dans ce cas, le consentement des Pères oblige, non seulement à recevoir l'enseignement dogmatique, mais aussi à admettre l'objectivité du fait. Mais il se peut aussi que tous les Pères qui ont traité d'un récit l'ont considéré comme historique pour des raisons indépendantes d'une connexité nécessaire entre les faits et le dogme... Les Pères ont suivi ici, non pas le sens de l'Église, mais le sens critique du temps. » Ces distinctions que le P. Lagrange, *Revue Biblique*, 1900, p. 140-141, énonce à propos des récits ou faits dogmatiques peuvent et doivent s'appliquer à toute autre espèce d'interprétation.

Ainsi les Pères anciens lisaient dans Prov., VIII, 22, d'après la traduction des Septante : Κύριος ἔκτισέ με et, pour répondre à l'objection des Ariens, appliquaient généralement ce texte au Verbe en tant qu'incarné. Apologétique de circonstance et qui reposait même sur une version inexacte. En supposant donc qu'il faille prendre à la lettre ce qu'en dit Tournely : *Patres unanimiter hunc locum intelligunt de Sapientia incarnata*, d'après le témoignage d'Eusèbe au concile de Nicée, dans Gélase de Cyzique, *Hist. conc. Nic.*, II, 18, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1265, on ne saurait conclure d'une exégèse dont le caractère relatif est aussi évident que ce texte est dogmatiquement interprété, beaucoup moins encore invoquer cette interprétation, comme on a voulu le faire, en faveur de la thèse scotiste sur la priorité de l'Incarnation. Voir P. Chrysostome, *Le motif de l'Incarnation*. Tours, 1921, p. 60-66.

Quand l'une ou l'autre de ces cinq conditions vient à faire défaut, le consentement des Pères ne peut plus s'imposer d'une manière absolue. Sans doute, suivant la remarque de Léon XIII, « il faut faire grand cas de leur opinion, alors même qu'ils se prononcent en ces matières comme docteurs privés » Enc. *Providentissimus*, dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 75. Car ils se recommandent à nous tant par leur science que par leur sainteté. Mais ce ne sont là que des titres humains et qui n'interdisent pas la discussion, si elle est raisonnablement motivée par ailleurs. La Commission biblique réserve formellement la liberté de l'exégèse, à propos des premiers chapitres de la Genèse, *in interpretandis illis horum capitum locis quos Patres et Doctores diverso modo intellexerunt, quin certi quippiam definitique tradiderint.* Décret du 30 juin 1909, dub. IV, Denzinger-Bannwart, n. 1924. On reste dans l'esprit de l'Église et dans la ligne de la bonne théologie en appliquant à des cas analogues le principe officiellement posé pour ce cas particulier.

3° *Quelques exemples.* — « Si le nombre est très petit des textes dont le sens a été défini par l'Église, ils sont moins nombreux encore, sauf erreur de notre part, ceux dont l'explication est garantie par l'accord unanime des Pères. » Cornely, *op. cit.*, p. 615. Cf. Lagrange, *loc. cit.*, p. 140 et Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 552. Voir col. 2317. La raison de ce fait paraît double. C'est que, d'une part, les décisions du magistère officiel s'étant de plus en plus multipliées au cours des âges, la place se fait d'autant plus restreinte à l'exercice isolé de cette forme du magistère ordinaire. D'autre part, celui-ci, par sa nature même, peut difficilement avoir une autorité décisive, sauf sur les points essentiels de la foi, tant qu'un enseignement formel de l'Église n'est pas intervenu.

C'est sans doute pour ce motif qu'on se contente le plus souvent d'énoncer la règle sans entreprendre d'en montrer l'application. Sous peine d'énoncer un principe en l'air, il faut cependant essayer de voir quelques cas où il ait chance d'entrer en jeu. Une enquête à travers le dossier scripturaire de la théologie courante en fait apparaître quelques-uns, dont l'importance et la certitude sont d'ailleurs fort inégales. Aussi les exemples cités le seront-ils surtout à titre d'indication, sans qu'on prétende en épuiser la série ni interdire d'en contrôler la valeur.

Un certain nombre de textes de l'Ancien Testament sont à peu près unanimement invoqués en faveur de certains dogmes du Nouveau. Ainsi le Protévangile, Gen., III, 15, est regardé comme contenant la première promesse d'un rédempteur; la conception virginale du Sauveur est établie sur l'oracle d'Isaïe, VII, 14 : *Ecce virgo concipiet;* le chapitre LIII du même prophète est appliqué à la passion du Christ et au caractère expiatoire de ses souffrances; les descriptions de la sagesse, Prov., VIII-IX et Eccli., XXIV, au Fils éternel de Dieu; le texte de Malachie, I, 11, au sacrifice eucharistique; le fait de la prière pour les morts dont témoigne II Macch., XII, 43 sq., à l'existence du purgatoire. Il

est vrai qu'il n'est pas une seule de ces vérités qui ne soit attestée par ailleurs et dont, par suite, on puisse dire qu'elle dépende strictement de l'interprétation de ces textes. Cependant la tradition exégétique est assez ferme sur ces points pour qu'il semble bien qu'on ne puisse rompre avec elle sans quelque apparence de témérité.

Plus topique sans doute est l'accord des Pères à voir la création *ex nihilo* dans le premier verset de la Genèse. Voir Hurter, *Theol. dogm. compendium*, Inspruck, 10e édit., 1900, t. II, p. 203 et CRÉATION, t. III, col. 2046 ou HEXAMÉRON, t. VI, col. 2347. Car il s'agit ici d'une vérité qui découle de la notion de Dieu et qui put appartenir dès lors à la première forme de la révélation. De fait, tout le monde s'accorde à en faire une des caractéristiques de la religion juive. A plus forte raison doit-on en dire autant de l'exégèse qui voit dans les premiers chapitres de la Genèse l'élévation de l'humanité à un état vraiment surnaturel, accompagnée de l'épreuve et suivie de la chute. Le dogme du péché originel postule la réalité historique et la signification traditionnelle de cet antique et unique témoignage. Ces divers points ont été précisément consacrés par le décret de la Commission biblique en date du 30 juin 1909. Denzinger-Bannwart, n. 2123.

Le Nouveau Testament est pour nous une source beaucoup plus riche et plus directe de révélation. Aussi avons-nous vu que le souci de veiller sur l'origine de certains dogmes particulièrement contestés a inspiré plusieurs actes du magistère ecclésiastique. Ces décisions furent précédées et préparées par l'enseignement traditionnel du magistère ordinaire, auquel le concile de Trente se réfère *ex professo*, Denzinger-Bannwart, n. 874 et 938, et tout de même le concile du Vatican, *ibid.*, n. 1822.

On peut également citer quelques exemples de textes, non encore canoniquement interprétés par l'Église, où le sentiment des Pères semble bien réunir toutes les conditions pour s'imposer d'une manière indiscutable. Ainsi en est-il pour la consubstantialité du Verbe au Père dans Joa., I, 1, Trochon, *op. cit.*, p. 521, ou encore pour la connaissance naturelle de Dieu dans Rom., I, 20-21 et pour l'universalité d'un minimum de conscience morale chez tous les hommes, Rom., II, 14-15. La tradition a fixé de même ce qu'il pourrait y avoir d'un peu incertain dans les déclarations évangéliques sur le feu éternel. Voir Hurter, t. III, p. 592-598. Elle a explicité la pleine portée des paroles : *Hoc est corpus meum* en invitant à y lire la transsubstantiation, que certains scolastiques, Scot notamment, ne trouvaient pas suffisamment exprimée dans le texte seul. Voir Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 314. Aux pseudo-mystiques qui attendaient la révélation du Saint-Esprit pour remédier à la corruption de l'Église, on a toujours opposé les promesses du Christ, Matth., XVI, 18, comme signifiant l'indéfectibilité autant que l'infaillibilité. Nul doute qu'il n'y eût une véritable imprudence à ne pas voir le sacrement de confirmation dans l'imposition des mains mentionnée par Act., VIII, 17 et XIX, 6. Les subtiles échappatoires de l'augustinisme se heurtent à la grande tradition catholique, qui a toujours entendu la parole de l'apôtre : *Deus vult omnes homines salvos fieri*, I Tim., II, 4, d'une volonté effective en Dieu de fournir à tous les hommes les moyens suffisants du salut. Voir Hurter, t. II, p. 81-82.

Chacun de ces cas et autres similaires doit faire l'objet d'un examen approfondi. Mais ces exemples suffiront sans doute à montrer que le consentement unanime des Pères en matière d'exégèse doctrinale est encore une règle qui a un sens, au moins à titre subsidiaire, à côté du rôle principal qui revient au magistère officiel de l'Église. Pour diffuse et parfois flottante qu'en puisse être l'expression, cette forme du magistère ordinaire est aussi pour l'exégète catholique, non seulement une autorité dont il doit tenir compte, mais une source dont il peut tirer parti.

4° *Valeur de cette règle.* — En théorie, cette règle possède, comme la précédente, une valeur positive aussi bien que négative. Le consentement des Pères, n'étant, quand il se présente dans les conditions requises de précision et d'unanimité, qu'un aspect du magistère ecclésiastique, il ne suffit pas d'éviter de le contredire : il faut le considérer comme apte à nous fixer sur le vrai sens des Écritures et donc suivre ses indications, sous peine de manquer à l'esprit même de l'Église.

Mais, à le considérer d'un point de vue pratique, il faut bien reconnaître que les services de ce magistère ordinaire ne sauraient égaler ceux du magistère extraordinaire. Sa nature même l'empêche d'avoir jamais la même netteté. Franzelin en fait justement la remarque. « De même que le pontife romain et le concile peuvent définir le véritable sens d'un texte, le sentiment de l'Église se manifeste dans le consentement unanime des Pères, quand ils s'accordent tous, *certa et definita sententia*, dans l'interprétation d'un passage dogmatique ou moral. Cependant la première manière fait ressortir le sentiment ecclésiastique plus clairement et plus facilement que la seconde. » *De divina trad. et Script.*, p. 218-219. On ne peut, en effet, vraiment connaître la tradition patristique qu'au prix d'une enquête toujours longue et dont le résultat est parfois loin d'être clair. Ce défaut tient au caractère propre du magistère ordinaire et se retrouve en toute autre matière doctrinale sur laquelle on veut interroger son témoignage; il est seulement accru ici d'un degré, à raison de la précision même de l'objet sur lequel on lui demande de se prononcer.

Il faut ajouter que les conditions indispensables auxquelles il est soumis se trouvent, quand on y regarde de près, moins souvent réunies qu'on ne pourrait le croire. Or l'absence ou l'insuffisance d'une seule en infirme la valeur, suivant l'adage : *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.* A supposer qu'on puisse arriver à une certitude spéculative, il suffit que subsiste une raison de douter, même dénuée de fondement, pour que la règle perde en fait son efficacité. Seule une décision officielle peut exclure toutes les hésitations, tandis que le consentement des Pères reste toujours, comme on le fit observer au concile du Vatican, un critère relevant du jugement privé et qui ne porte pas en lui-même de quoi s'imposer en cas de contestation. Aussi a-t-on pu dire que, « pratiquement, le recours aux commentaires des Pères de l'Église fournit le plus souvent une direction plutôt qu'une règle de foi. » A. Durand, *loc. cit.*, col. 1839. « On pourrait même soutenir, comme règle pratique, que l'exégète catholique qui respecte les termes des deux conciles ne peut être convaincu de manquer à cette règle qui dérive des principes généraux que si ses adversaires font réellement la preuve, au lieu d'alléguer vaguement : *tous les Pères...* qu'ils n'ont pas lus. » Lagrange, *loc. cit.*, p. 141.

C'est surtout le cas pour les questions nouvelles que la controverse fait surgir ou qu'on peut croire n'avoir pas été envisagées par les Pères sous le même jour. « Même dans le cas où le commentaire traditionnel des anciens se présente avec un caractère dogmatique bien défini, s'il s'agit de questions controversées aujourd'hui entre catholiques, une intervention de l'Église sera le plus souvent nécessaire pour le faire accepter de tous. » A. Durand, *ibid.*, col. 1840. Et l'on peut en dire autant des textes pour lesquels la tradition d'abord hésitante a fini par se fixer. Témoin le juge

ment que le P. Lebreton porte en historien sur les fondements patristique de la doctrine de saint Thomas quant à la science humaine du Christ, à propos de Marc., XIII, 32. « C'est une théologie fondée sur une tradition très authentique et dont le témoignage, depuis le VII[e] siècle du moins, est sur les points essentiels moralement unanime. » *Les origines du dogme de la Trinité*, 4[e] édit., Paris, 1919, note C, p. 543-544. Il s'en suit donc qu'avant le VII[e] siècle cette unanimité n'existait pas, voir *ibid.*, p. 515. La précédente édition du même ouvrage, p. 449-458, marquait mieux la diversité des interprétations anciennes sur ce point. Dès lors, la question se pose de savoir si l'on peut encore s'en tenir aux positions des Pères du IV[e] et du V[e] siècle ou s'il faut accepter l'exégèse des âges suivants. La règle tirée du consentement des Pères ne peut toute seule en décider.

Il reste que l'exégète comme le théologien catholique doit avoir à cœur de connaître exactement la tradition patristique et, pour autant que la foi est en cause, de se conformer en toute loyauté à son enseignement.

5° *Autorité des autres commentateurs.* — Jusqu'ici il n'a été question, suivant les termes stricts des décrets conciliaires, que des Pères proprement dits. Qu'en est-il des commentateurs plus récents?

A mesure qu'ils s'éloignent des origines, ils ont de moins en moins qualité pour être des témoins de la foi même. On ne peut oublier cependant, même mise à part leur valeur scientifique, qu'ils expriment dans une certaine mesure la tradition de l'Église. C'est à ce titre que Léon XIII invite l'exégète catholique à en tenir compte. « Leur autorité assurément est moindre (que celle des Pères). Étant donné cependant que les études bibliques ont suivi dans l'Église un progrès continu, il faut accorder également à leurs commentaires l'honneur qui leur est dû. On peut y trouver beaucoup d'éléments très heureux pour résoudre les objections ou débrouiller les points difficiles. » Enc. *Providentissimus*, Denzinger-Bannwart, n. 1945.

En pratique, « il faut garder son indépendance vis-à-vis des auteurs et n'accepter leurs explications que si elles sont conformes aux règles de la critique et de l'herméneutique. Il ne faut pas s'attacher obstinément à un interprète en particulier, mais consulter les principaux et les comparer entre eux. En agissant de cette façon, il sera difficile de ne pas y trouver quelque profit. Les divergences que l'on remarquera entre leurs opinions seront elles-mêmes fort utiles; car elles forceront à réfléchir. » Trochon, *op. cit.*, p. 522. Dans les diverses disciplines humaines, les travailleurs ne suivant pas d'autres principes à l'égard des spécialistes qui les ont précédés.

L'Église met très justement ses fidèles en garde contre les commentateurs hétérodoxes, sans méconnaître toutefois les services qu'ils peuvent rendre à qui les consulte avec la prudence voulue. Cette précaution s'impose surtout à l'égard des protestants, dont les travaux bibliques, pour importants qu'ils puissent être, restent si souvent tendancieux. « Il est particulièrement inconvenant, a dit Léon XIII, d'ignorer ou négliger les œuvres remarquables que les nôtres nous ont laissées en abondance pour leur préférer les livres des hétérodoxes, au péril de la saine doctrine et souvent même au détriment de la foi. » Enc. *Providentissimus*, *ibid.*, n. 1945.

S'inspirant de ces principes, le décret *Lamentabili* a condamné la proposition suivante : *Heterodoxi exegetæ fidelius expresserunt sensum verum Scripturarum quam exegetæ catholici.* Prop. 19, Denzinger-Bannwart, n. 2019. Toutes choses égales d'ailleurs, il est certain que les exégètes catholiques, parce que fils dociles de l'Église, sont plus qualifiés pour interpréter le vrai sens des Écritures qui sont un bien d'Église, tandis que les adversaires restent exposés à l'esprit de secte ou aux caprices du libre examen. Ce qui n'empêche pas qu'on ne puisse utilement les consulter en matière de philologie, de critique et d'histoire, où leur compétence scientifique peut beaucoup servir à mieux entendre le texte sacré. Cornely, *op. cit.*, p. 612-613.

III. Règles auxiliaires : L'analogie de la foi. — Bien qu'elle ne soit pas expressément mentionnée par les conciles de Trente et du Vatican, cette troisième règle n'en doit pas moins être comprise dans le magistère ordinaire de l'Église.

1° *Signification de cette règle.* — Mot à mot, l'expression « analogie de la foi » est prise de saint Paul, qui, parmi les divers charismes répartis aux chrétiens, signale en premier lieu προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, Rom., XII, 6 : texte que la Vulgate a traduit par *prophetiam secundum rationem fidei*. Par où l'apôtre entend sans doute cette sorte de prophétie qui se conforme au caractère de la foi et a pour but de la commenter au lieu de la détruire, à la différence de celles qui diraient anathème à Jésus, I Cor., XII, 3. Telle est du moins l'interprétation des théologiens récents. Cornely, *In Rom.*, p. 656.

Quoi qu'il en soit de sa signification originelle, l'analogie de la foi est devenue un terme d'école pour signifier la solidarité qui unit entre elles les vérités chrétiennes. Son acception dans ce sens paraît d'ailleurs avoir été assez tardive; mais elle est acquise au moment de la Réforme et la controverse contribue à la propager. Car cette formule a la chance d'être acceptée dans les deux camps. Voir Bellarmin, *De verbo Dei*, III, 10, édit. Vivès, t. I, p. 190, qui la recueille chez les protestants, et les frères Walenburg, *De controv.*, I, 4, 1, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. I, col. 1043. Depuis longtemps elle a pénétré dans tous les manuels, où elle tient une place plus ou moins grande, plus ou moins explicite, au traité *De locis theologicis*.

Sous ce nom on désigne, non plus le rapport de la foi avec son objet transcendant, voir Analogie, t. I, col. 1142-1154, mais la cohésion intime du christianisme, due à l'harmonie de ses dogmes entre eux. C'est dans ce sens que le concile du Vatican a parlé, dans un contexte où il est précisément question d'analogie, du *mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo*. Const. *Dei Filius*, cap. IV, Denzinger-Bannwart, n. 1796. L'étude de ce *nexus* est une des ressources que le concile offre aux théologiens pour acquérir l'intelligence de la foi et l'on sait que ceux-ci en ont toujours usé pour établir, soit la synthèse générale des dogmes chrétiens, soit l'analyse spéciale de chacun. Cette méthode se justifie par un postulat dogmatique élémentaire, savoir que la révélation, étant l'œuvre du Dieu de vérité, doit porter en elle la marque suprême du vrai, c'est-à-dire l'unité logique de ses éléments constitutifs, de telle façon que notre raison, puissance de vérité parce que fille de Dieu, a le droit et le devoir d'en découvrir la loi.

On peut chercher l'analogie de la foi, soit dans l'ordre scripturaire, soit dans l'ordre proprement dogmatique. Dans le premier cas il s'agit de comparer entre eux les divers livres de l'Écriture, pour retrouver l'unité profonde qui les régit au nom de leur origine divine et de leur commune inspiration. En termes d'école, on obtient ainsi l'analogie de la foi biblique. C'était la méthode favorite des anciens protestants, pour qui la Bible est la source unique de la révélation. Sans la dédaigner entièrement, les théologiens catholiques la complètent en rapportant l'Écriture elle-même à l'enseignement de l'Église, celle-ci ayant mission, en tant que source prochaine de la foi, d'interpréter celle-là, qui n'en est que la source lointaine. C'est alors proprement l'analogie de la

foi catholique. Appliquer l'analogie de la foi en matière d'exégèse revient donc à entendre un texte scripturaire, soit en fonction de la doctrine générale des Écritures, soit en harmonie avec l'enseignement ecclésiastique postérieur.

Voilà pourquoi cette règle rentre comme un cas particulier dans le principe général qu'il faut s'attacher au sens de l'Église et à la *regula fidei*. Quelques théologiens, par exemple Franzelin, *Tract. de divina trad.*, p. 222, la confondent de ce chef avec la *prædicatio ecclesiastica*, terme collectif sous lequel ils englobent à la fois le magistère ordinaire et le magistère extraordinaire. Rien de plus juste au fond, parce qu'il n'est pratiquement de foi certaine que celle qui est appuyée sur l'enseignement de l'Église. On peut cependant, suivant la division reçue chez la plupart des auteurs, maintenir l'analogie de la foi comme règle distincte. Elle désignerait alors la logique interne des dogmes chrétiens en tant que perceptible à notre intelligence, par opposition aux autres formes du magistère considérées comme norme extérieure. L'analogie de la foi serait au jugement de l'Église et au consentement des Pères comme l'argument de raison à l'argument d'autorité. Il est d'ailleurs évident que l'un conduit à l'autre et que les deux sont faits pour se soutenir.

2° *Principe de cette règle.* — Si elle ne figure pas dans les décrets conciliaires, l'analogie de la foi est indiquée comme règle spéciale d'interprétation par la tradition théologique commune et consacrée à ce titre par Léon XIII. Après avoir rappelé l'enseignement du concile de Trente reproduit au concile du Vatican et imposé, en conséquence, à l'exégète catholique le devoir de se conformer au jugement de l'Église dans les passages par elle interprétés, le pape continue :

In ceteris, analogia fidei sequenda est, et doctrina catholica, qualis ex auctoritate Ecclesiæ accepta, tamquam summa norma est adhibenda.

Denzinger-Bannwart, n. 1943; Cavallera, n. 73.

Pour les autres, il faut suivre l'analogie de la foi et employer la doctrine catholique, telle qu'elle ressort de l'autorité de l'Église, comme suprême norme (d'interprétation).

On remarquera que, dans ce texte, l'analogie de la foi est associée, presque identifiée, à la doctrine qui résulte du magistère de l'Église. Car la deuxième partie du texte ne fait évidemment que répéter la première sous une autre forme. L'indication n'est pas à négliger pour avoir la signification exacte de ce terme dans le langage technique de la théologie. On retrouve la même même formule et le même rapprochement dans le bref *Vigilantiæ*, du 30 octobre 1902, par lequel Léon XIII instituait la Commission biblique. Parlant des passages qui n'ont pas été interprétés par l'Église et qui laissent donc à chacun sa liberté d'opinion, le pape ajoute, en des termes qui sont un résumé littéral de l'encyclique : *Quibus tamen in locis cognitum est analogiam fidei catholicamque doctrinam servari tamquam normam oportere* Cavallera, *Thesaurus*, n. 101 *c*.

L'analogie de la foi reparaît dans les documents ecclésiastiques postérieurs. Dans son décret du 30 juin 1909, la commission biblique, en reconnaissant la liberté de l'exégète sur les points que les Pères n'ont pas tranchés, ne manque pas de la soumettre aux réserves de droit, *salvo Ecclesiæ judicio servataque fidei analogia*, Denzinger-Bannwart, n. 2124. Le serment anti-moderniste du 1er septembre 1910 réprouve « cette méthode d'interprétation qui consiste à négliger entièrement la tradition de l'Église, l'*analogie de la foi* et les normes du Saint-Siège. » *Ibid.*, n. 2146.

Partout l'analogie de la foi s'affirme comme une règle catholique d'exégèse, à côté des autres formes du magistère ecclésiastique. C'est au même principe que se réfère la condamnation des deux propositions suivantes par le décret *Lamentabili* :

23° Exsistere potest et revera exsistit oppositio inter facta quæ in sacra Scriptura narrantur eisque innixa Ecclesiæ dogmata, ita ut criticus tamquam falsa rejicere possit facta quæ Ecclesia tamquam certissima credit.

24° Reprobandus non est exegeta qui præmissas adstruit ex quibus sequitur dogmata historice falsa aut dubia esse, dummodo dogmata ipsa directe non neget.

Denzinger-Bannwart, n. 2023-2024.

M. Loisy n'a reconnu, dans le texte de ces deux propositions, aucune citation précise de ses écrits, *Simples réflexions*, p. 60-64. Il avoue cependant que la première est « peut-être en rapport » avec *Autour d'un petit livre*, p. 216-217 : « La crise (de la foi) est née de cette opposition que les jeunes intelligences perçoivent entre l'esprit théologique et l'esprit scientifique, entre ce qui est présenté comme la vérité catholique et ce qui se présente de plus en plus comme la vérité de la science. » Pour que le rapport fût tout à fait étroit, il n'y aurait qu'à appliquer aux « faits consignés dans l'Écriture » ce que M. Loisy dit de « la vérité de la science » en général. Et ceci montre que le décret ne vise pas un état d'esprit absolument imaginaire. De même la proposition 24 « pourrait avoir été déduite de ce qui se lit dans l'introduction d'*Autour d'un petit livre*, p. VII-IX », où l'auteur écrit de lui-même en parlant de la manière dont il avait présenté le Christ dans *L'Évangile et l'Église* : « Il s'était borné à exposer l'état et la signification des témoignages, s'occupant de ce qui est matière d'histoire, réservant ce qui est matière de foi. » On aperçoit ici la même tendance à opposer les faits historiques aux enseignements dogmatiques que l'Église prétend appuyer sur eux.

Il est clair, en tout cas, que l'Église, ayant le sentiment de garder une révélation historique, ne peut laisser mettre en cause les faits où cette dernière s'exprime. La réalité de ceux-ci est imposée et garantie par l'infaillibilité qu'elle se reconnaît dans l'interprétation de celle-là. Voilà pourquoi la proposition 23 condamne l'erreur extrême de ceux qui admettraient comme possible et réelle une opposition entre les faits de l'Écriture et les dogmes de l'Église. La proposition 24 vise la position plus subtile des exégètes qui croiraient pouvoir poser au nom de la critique des prémisses logiquement ruineuses du dogme et rester en règle avec l'Église tant qu'ils n'attaquent pas directement le dogme lui-même. C'est pour combattre une erreur de ce genre que le concile du Vatican a voulu reprendre en termes positifs le décret du concile de Trente. Voir plus haut, col. 2299.

Toutes ces décisions ecclésiastiques, anciennes ou récentes, reposent, au fond, sur l'analogie de la foi, qui prescrit d'étendre la vérité du dogme à la réalité des faits qui en sont la base et, par conséquent, à la signification des textes bibliques où ils sont racontés. Doctrine liée elle-même au principe fondamental rappelé au concile du Vatican que, la raison et la foi venant du même auteur, « Dieu ne peut se nier lui-même ni le vrai jamais contredire le vrai. » Const. *Dei Filius*, c. IV, Denzinger-Bannwart, n. 1797.

Aussi bien l'obligation de se conformer à l'analogie de la foi dans l'interprétation des Écritures fut-elle, sous une forme ou sous une autre, toujours traditionnelle dans l'Église. Tel est le sens profond du rôle suprême que les Pères des premiers siècles attribuaient à la *regula fidei*. Voir plus haut, col. 2290. Cette tradition primitive se résume dans les formules de saint Augustin : *Consulat regulam fidei quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiæ auctoritate percepit. De doctr. chr.*, l. III, c. II, n. 2, *P. L.*, t. XXXIV, col. 65, ou de saint Vincent de Lérins : *Divinum canonem secundum universalis Ecclesiæ traditiones et juxta catholici*

dogmatis regulas interpretentur. Commonitorium, 27, *P. L.*, t. L, col. 674. Aussi le même saint Augustin se faisait-il une règle d'écarter comme faux, dans les traités scientifiques de son époque, *quidquid... his nostris litteris, id est catholicæ fidei, contrarium protulerint. De Gen. ad litt.*, l. I, c. XXI, n. 41. *P. L.*, t. XXXIV, col. 262. Il préférait supposer une erreur de copiste ou se déclarer incapable de comprendre plutôt que d'admettre *aliquid... quod videatur contrarium veritati. Epist.*, LXXXII, 1, 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 277. Ou bien, guidé par le même principe, il avait recours au sens figuré : *quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas. De doctr. christ.*, l. III, c. X, n. 14, *P. L.*, t. XXXIV, col. 71. Cette *fidei veritas*, cette *catholici dogmatis regula* ne sont pas autre chose que ce que la théologie moderne devait traduire en termes techniques par l'analogie de la foi.

La raison théologique de cette règle est fort bien dégagée par Léon XIII. « Étant donné que les livres saints et la doctrine déposée dans l'Église ont le même Dieu pour auteur, il ne peut se faire qu'on tire de ceux-là, par voie de légitime interprétation, un sens qui contredise celle-ci. D'où il suit, continue le pape par manière de conséquence, qu'il faut rejeter comme inexacte et fausse toute interprétation qui aboutit à mettre les écrivains inspirés en conflit quelconque, soit entre eux, soit avec la doctrine de l'Église. » Cavallera, *Thesaurus*, n. 73 et Denzinger-Bannwart, n. 1943.

Ces principes s'imposent tellement bien à l'exégète croyant que, parmi les premiers protestants eux-mêmes, quelques-uns faisaient profession de ne pas s'en écarter. *Illam dumtaxat interpretationem pro orthodoxa recipimus, quæ ex ipsis Scripturis est petita... cum regula fidei et caritatis congruit et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit*, proclamait la deuxième confession helvétique. Niemeyer, *Collectio confessionum*, Leipzig, 1840, p. 469. Les presbytériens d'Écosse affirmaient en termes tout semblables : *Nullam interpretationem admittere audemus, quæ alicui principali articulo fidei aut alicui plano textui Scripturæ aut caritatis regulæ repugnat.* Conf., *Scotica*, I, 18, *ibid.*, p. 351.

Déclarations tendancieuses et quelque peu contradictoires, quand il s'agissait de vérifier un système doctrinal censément fondé sur l'Écriture seule. Les controversistes catholiques ont bien relevé la pétition de principe qu'elles recélaient, sans en méconnaître l'inspiration traditionnelle. « Ceux-ci désirent traiter les Écritures suivant l'analogie de la foi réformée : nous, suivant l'analogie de la foi qui s'est continuée depuis les apôtres jusqu'à nous. Ceux-ci, suivant l'analogie établie par les confessions des Églises réformées de France; nous, suivant l'analogie des confessions garanties par le consentement unanime des Pères. » Walenburg, *De controv.*, I, 4, 1, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. I, col. 1043.

Au point de vue scientifique, l'analogie de la foi rentre dans une loi générale bien mise en évidence par le P. Lagrange : « Nous suivons une excellente méthode en pratiquant la critique sans jamais perdre de vue l'autorité de l'Église, parce que la règle même de la critique c'est de tenir compte du milieu, et que l'Église est précisément le milieu où a paru l'Écriture, • *La méthode historique*, Paris, 1903, p. 19, et aussi, faut-il ajouter, le milieu où l'Écriture n'a cessé de vivre et de fructifier. D'après les seules vraisemblances humaines, c'est en se jetant en plein courant du fleuve qu'on a toutes les chances de recueillir les eaux de la source, tandis que vouloir chercher celle-ci sans tenir compte de celui-là est toujours une entreprise risquée et que prétendre les mettre en opposition ne saurait être qu'un paradoxe aussi fragile que séduisant.

Ce n'est pas que l'*a priori* ne puisse entraîner des abus. « Que l'exégèse traditionnelle se soit parfois laissé conduire par des préoccupations dogmatiques, et qu'à cause de cela elle ait méconnu le sens et la portée du texte; qu'elle soit devenue, çà et là, tendancieuse et polémique à l'excès, c'est un fait que l'apologiste doit reconnaître. Du moins, peut-il plaider ici les circonstances atténuantes. » A. Durand, *loc. cit.*, col. 1830. Et si c'est une raison pour montrer dans les applications le discernement nécessaire, ce n'en est pas une pour abandonner une règle que la tradition catholique et la méthode scientifique s'accordent à justifier.

3° *Quelques exemples.* — Plus encore que pour le consentement des Pères, les auteurs sont généralement discrets quand il s'agit de montrer des exemples où s'applique l'analogie de la foi. Sous le bénéfice des mêmes réserves que précédemment, on essaiera d'en indiquer ici quelques-uns.

1. *Interprétation de l'Ancien Testament par le Nouveau.* — On peut d'abord y faire entrer, au moins dans une certaine mesure, l'interprétation de l'Ancien Testament par le Nouveau. C'est le cas ou jamais de se rappeler qu'il y a continuité dans le développement providentiel de la révélation, à tel point que, d'après saint Thomas, *quoad substantiam articulorum fidei*, la foi des anciens était identique à la nôtre. *Sum. th.*, IIª IIæ, q. I, art. 7. *Novum Testamentum in Veteri latet, Vetus in Novo patet* : cet adage augustinien a toujours été de règle dans l'Église. Les Évangiles et les écrits apostoliques attestent que le Christ et ses premiers disciples n'eurent rien plus à cœur que de relier la nouvelle économie à l'ancienne. Jésus déclare être venu pour « accomplir » la Loi, Matth., V, 17; il sait que les Écritures lui rendent témoignage, Joa., V, 39; d'une manière plus générale, saint Paul enseigne que tout l'Ancien Testament tend vers le Christ : *Finis legis Christus*, Rom., X, 4, et l'épître aux Hébreux y trouve « l'ombre des biens à venir ». Hebr., X, 11.

De cette conviction fondamentale est issu tout un dossier d'interprétations messianiques, commencé par Jésus lui-même, élargi par les Évangélistes, achevé par les premiers apôtres, dans le but de justifier par l'Ancien Testament la personne et l'œuvre du Sauveur. Personne ne conteste que, dans l'ensemble, le Nouveau Testament ne soit la clé de l'Ancien. « Il est aisé de constater, l'histoire en main, l'unité profonde de l'action divine mettant tout en œuvre pour conserver ce monothéisme qui doit être la religion de toute la terre et pour en préparer la diffusion. Il est aisé de saisir les liens qui unissent les deux Testaments comme les deux parts d'un seul et même tableau. » J. Touzard, art. *Juif* (peuple), dans *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1650. Mais avant d'étendre cette certitude à tous les détails, il faut se rappeler que « l'exégèse des auteurs du N. T. ne présente aucun caractère qui soit réellement nouveau; elle a seulement accentué certains traits de l'exégèse communément reçue des Juifs et pratiquée par le Christ en personne. » Ainsi font-ils tous « au sens spirituel une large place » et saint Paul, en particulier, porte la marque de son éducation rabbinique : d'où il arrive que « le raisonnement perde parfois quelque peu de sa portée absolue. » A. Durand, *loc. cit.*, col. 1817-1819.

En négligeant les traits qui peuvent tenir aux méthodes exégétiques du temps, il reste néanmoins incontestable que le christianisme dégage et précise les grandes lignes de l'économie religieuse qui l'avait préparé, que, dès lors, le Nouveau Testament nous aide à déchiffrer la signification de l'Ancien. Sur la notion du Dieu unique, Père des hommes et Providence du monde; sur le caractère spirituel et universel du royaume promis aux vrais fils d'Abraham; sur la venue du Messie Rédempteur et son double avène-

ment, l'un dans l'humilité, l'autre dans la gloire, les textes et plus encore les faits du Nouveau Testament jettent une lumière décisive.

Il faut en dire autant pour l'abrogation des parties caduques de l'ancienne alliance. Jésus lui-même a marqué, dans le discours sur la montagne, l'opposition de son idéal moral et religieux avec l'esprit ou les pratiques de la Loi, Matth., v, 21-48; il a prononcé l'abolition du divorce et ramené le mariage à sa pureté primitive, *ibid.*, xix, 3-10. Après lui, les apôtres ont annulé la circoncision et autres observances légales, proclamé la déchéance du temple et de son rituel. Ces positions fondamentales du christianisme fixent la valeur toute relative de la Loi et interdisent d'en concevoir, soit la perpétuelle conservation caressée par les judaïsants du premier jour, soit *a fortiori* la restauration rêvée par quelques visionnaires protestants. Ici l'analogie de la foi aboutit à des conclusions péremptoires, parce qu'elle se confond avec le dogme de l'Église et de sa surnaturelle mission.

2. *Analogie de la foi biblique.* — Sur le terrain plus proprement exégétique, l'analogie de la foi autorise et invite à expliquer les uns par les autres les écrits du Nouveau Testament. Chacun est incomplet et tous se ressentent plus ou moins de leur origine occasionnelle : ce qui interdit d'y chercher une doctrine absolument systématique et arrêtée. D'autre part, tous furent reçus par l'Église comme des expressions variées de la commune foi : ce qui permet de les considérer comme un tout moral, dont les diverses parties sont faites pour se compléter et s'éclairer. La Réforme a voulu établir entre eux des préférences exclusives conformes à son système doctrinal; moins dogmatique, mais non moins individualiste, la critique moderne y a cherché des courants et des tendances qu'elle pousse volontiers jusqu'à l'opposition. Avec un sens plus exact des réalités, l'Église reconnaît l'identité fondamentale de leur inspiration et les reçoit dès lors comme un témoignage de ses croyances et un moment de sa vie. Cette conviction prescrit au théologien de ne jamais admettre aucune interprétation susceptible de rompre le lien de solidarité historique et religieuse qui les unit.

La commission biblique a consacré le principe de cette méthode, lorsque, pour déterminer le vrai caractère de l'enseignement eschatologique dans saint Paul, elle invite à faire entrer en ligne de compte, avec le dogme de l'inspiration et ses conséquences, la notion exacte de l'apostolat et la fidélité incontestable de l'apôtre aux doctrines du Maître, puis encore les textes de ses Épîtres où il se conforme au langage du Seigneur. Décret du 18 juin 1915, Denzinger-Bannwart, n. 2180. Ce qui revient à mettre saint Paul d'accord avec lui-même et avec la position générale de témoin qu'il adopte partout à l'égard de l'Évangile. Ainsi faut-il maintenir qu'il n'y a rien dans son enseignement qui ne concorde parfaitement avec cette ignorance du jour du Seigneur que le Christ lui-même proclamait être le lot des hommes ici-bas. La solution du problème très actuel des rapports entre Jésus et Paul tient pour une large part à une application généralisée de cette analogie de la foi néo-testamentaire et de même en est-il pour la relation de nos trois Synoptiques avec l'Évangile de saint Jean.

Il n'est pas jusqu'à certaines questions de critique textuelle qui ne puissent être tranchées par là. Le P. Lagrange en donne un exemple tout à fait précis. « Serait-ce d'un bon critique d'admettre comme génuine la leçon du sinaïtique Lewis (de Matth., i, 16), à supposer qu'elle compromette la conception surnaturelle de Jésus? Je ne parle même pas de l'opposition de tous les autres endroits. Je dis qu'un pareil texte n'a pas pu naître dans l'Église à l'origine. Nous ne devons, en effet, jamais perdre de vue les rapports réciproques de l'Écriture avec l'Église, de l'Église avec l'Écriture. Un texte authentique des apôtres faisait loi; mais par cela même il devenait donc la foi de l'Église. Un texte dont l'authenticité n'était pas certaine — à supposer qu'il pût prévaloir, comme l'admettent certains critiques — c'était donc qu'il était conforme à ce qu'on croyait déjà. » *La méthode historique*, p. 19-20. Ici l'affirmation nette de la conception virginale dans tous les textes évangéliques prouve à elle seule que la leçon divergente du manuscrit Lewis n'a pas d'autre portée que celle d'un accident isolé.

On invoque un semblable critère pour établir l'authenticité, dans le récit de la Cène au troisième Évangile, des versets 19*b*-20 omis par le *Codex Bezæ* et quelques autres manuscrits. Leur présence ferme dans tous les manuscrits grecs connus fait légitimement conclure à un accident de la tradition occidentale. Mgr Batiffol, *L'Eucharistie*, 5e édition, Paris, 1913, p. 121-126 et Mgr Ruch, art. Eucharistie, t. v, col. 2063-2064. Sous cet empirisme de la critique textuelle se trouve latent le principe qu'un texte obscur ou contesté ne saurait prévaloir contre les textes formels où s'accuse en traits précis la primitive tradition.

A plus forte raison l'analogie de la foi est-elle de mise en matière d'interprétation théologique. « On regardera donc saint Joseph comme le père putatif, et non comme le père réel de Jésus, conçu d'une vierge par l'opération du Saint-Esprit. » Vigouroux-Brassac, *Manuel Biblique*, 14e édition, Paris, 1917, t. i, p. 254. La parole : *Pater major me est*, Joa., xiv, 28, doit être accordée avec cette autre non moins formelle : *Ego et Pater unum sumus*, x, 30. Ce fut à maintenir et combiner les deux que consista le principal effort de la christologie orthodoxe contre l'exclusivisme arien. De même les passages où s'énonce l'unité divine ne sauraient entrer en conflit avec ceux qui affirment la multiplicité des personnes, et *vice versa*. A l'encontre de l'ancien modalisme ou de l'unitarisme moderne, tous s'harmonisent dans le dogme chrétien de la Trinité.

C'est surtout la controverse protestante, avec sa tendance à jouer des Écritures comme d'une arme contre la tradition catholique, qui a donné lieu à de fréquentes applications de l'analogie de la foi. Le luthéranisme primitif se plaisait à mettre en opposition saint Paul et saint Jacques sur la justification. Seul l'esprit de système prétendrait immoler les œuvres préconisées par celui-ci à la foi réclamée par celui-là, quand il est élémentaire de les synthétiser en une harmonie supérieure, dont chacun d'eux contient du reste les éléments. Il est pareillement chimérique et tendancieux d'opposer le magistère unique du Christ, Matth., xxiii, 10, à la mission d'enseignement dévolue aux apôtres, ou les pouvoirs collectivement distribués aux douze, Matth., xviii, 18, à la primauté personnelle de Pierre, *ibid.*, xvi, 18-19. Le sacerdoce universel dont il est question dans I Petr., ii, 5, 9 et Apoc., i, 6 ne peut s'entendre que d'un point de vue mystique, dès là qu'il appert que les fonctions proprement sacerdotales sont réservées aux apôtres et à ceux qui ont reçu d'eux l'imposition des mains.

Beaucoup moins encore peut-on admettre une contradiction chez le même auteur. Ainsi la fameuse exception *nisi ob fornicationem*, Matth., xix, 9, ne saurait-elle autoriser le divorce, qui est formellement exclu quelques lignes plus haut comme contraire au plan divin primitif, ℣ 4-6. Il est également contre toute méthode de vouloir réduire la sotériologie entière de l'Évangile au pardon gratuit qui s'affirme dans les paraboles, quand Jésus lui-même parle ailleurs de sa mort comme d'une rançon donnée pour nous, Matth., xx, 28, ou d'un sacrifice offert pour nos péchés, *ibid.*, xxvi, 28. Et si saint Paul parle d'achever dans sa

chair ce qui manque à la passion du Christ, Col., I, 24, ce ne peut être pour mettre en doute la valeur de l'œuvre rédemptrice dont il souligne tant de fois la souveraine efficacité. Dans tous ces cas et autres semblables, l'analogie de la foi est une condition élémentaire de saine exégèse et, même au seul point de vue psychologique, une garantie de vérité.

3. *Analogie de la foi catholique.* — Enfin, au nom du même principe, on peut et doit faire intervenir l'enseignement dogmatique postérieurement développé par l'Église. C'est pour le croyant une simple conclusion du rôle qu'il reconnaît à celle-ci dans l'interprétation de la vérité révélée. Mais, à ne considérer les choses qu'au regard humain, n'est-ce pas sagesse que de compter avec cet esprit de conservation et de continuité dont l'Église se fit toujours une loi? Établie sur la foi en Jésus prêchée par les apôtres, elle se pose historiquement comme tout à la fois soucieuse de maintenir le contact avec ces vénérables autorités et indépendante de leurs textes. Double condition pour que sa doctrine soit le commentaire vivant de leur pensée. S'il est vrai qu'en bonne logique les effets révèlent la cause, qu'est-ce qui pourrait mieux que le symbole catholique et la vie de la chrétienté naissante nous faire connaître le sens authentique de l'enseignement du Maître et de ses premiers représentants?

C'est au nom de ce principe que les historiens les plus avertis de nos origines chrétiennes ont franchi l'abîme que la critique a prétendu creuser entre l'Évangile et l'Église. Il est impossible de concevoir que le dogme, la hiérarchie et la liturgie, dont on constate partout l'existence et l'importance dès l'Église apostolique, soient le produit d'une génération spontanée qui n'aurait pas son germe dans l'Évangile ou, à plus forte raison, qui le contredirait. Dans l'Évangile lui-même, la prédication du royaume qui en forme la base doit garder ce caractère complexe que l'Église y a toujours vu, sans se croire tenue de choisir entre ses divers aspects.

Non moins qu'à ces grandes questions fondamentales, l'analogie de la foi préside légitimement à maints détails d'exégèse théologique. Personne n'est tenté de prendre à la lettre les anthropomorphismes dont la Bible enveloppe si souvent la notion de Dieu et de ses attributs, quand l'Église, d'accord avec la saine philosophie, proclame le caractère éminemment spirituel de l'être divin. Des déclarations comme celles de saint Paul: *Cujus vult miseretur et quem vult indurat*, Rom., IX, 18, ne peuvent se comprendre que sous le bénéfice de la réserve, bien établie par ailleurs, que Dieu ne saurait être l'auteur du péché. Et le *Verbum caro factum est*, Joa., I, 14, ou le *Semetipsum exinanivit* de saint Paul, Philip., II, 7, doivent être interprétés en fonction du dogme de Chalcédoine qui condamne le monophysisme. De même l'eschatologie bien connue de la primitive Église empêche de lire dans Apoc., XX, 5 et 12, l'enseignement d'une double résurrection ou d'entendre la « seconde mort » dont il est ici question, comme aussi la destruction dont parle saint Paul, II Thess., I, 9, de cet anéantissement effectif du pécheur qu'ont imaginé les modernes tenants d'une immortalité conditionnelle. La pratique pénitentielle constatée dès la première heure commande l'interprétation de Hebr., VI, 4-6 : *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati... et prolapsi sunt rursus renovari ad pœnitentiam* et le renouvellement du sacrifice eucharistique éclaire ce qui est enseigné dans cette même épître, IX, 28 et X, 12, sur l'unique oblation du Christ.

Au demeurant, ces diverses formes de l'analogie de la foi, que l'on vient de distinguer pour les besoins de l'analyse, sont rarement séparées en fait. Les enseignements dogmatiques de l'Église, bien qu'ils puissent à la rigueur s'appuyer sur une tradition purement orale, répondent en général à des passages formels de l'Écriture, et alors son autorité s'ajoute à celle du bon sens pour nous rappeller qu'il faut interpréter les textes obscurs et équivoques par les textes clairs, les *obiter dicta* par les endroits où la doctrine s'énonce *ex professo*, les déclarations occasionnelles ou polémiques par les enseignements sereins, les particularités individuelles par les témoignages qui nous font connaître la croyance de tous. De même, l'interprétation de l'Ancien Testament par le Nouveau ou l'harmonie des livres du Nouveau Testament entre eux n'ont leur pleine valeur que soutenues par la doctrine postérieure de l'Église. L'exemple des protestants anciens et modernes prouve tout ce qu'on peut tirer de la Bible, au nom d'un système préconçu. Dans l'Église catholique, au contraire, l'analogie de la foi est un préservatif contre l'arbitraire des créations personnelles ou la tyrannie des systèmes exclusifs, parce qu'elle invite à contrôler toutes les conceptions privées, fussent-elles les plus plausibles ou les plus séduisantes, par l'enseignement du magistère public, qui seul a qualité pour prononcer en dernier ressort.

Là où l'Église ne se prononce pas, l'analogie de la foi reste encore un secours précieux et un guide nécessaire pour la science théologique, sans que pourtant ses résultats puissent dépasser le domaine de l'opinion.

4° *Valeur de cette règle.* — Cet aperçu, bien que forcément très incomplet, montre pourtant la grande place que tient pratiquement l'analogie de la foi dans l'interprétation catholique des Écritures. Il faut également avoir ces exemples présents à l'esprit pour en apprécier la valeur théorique.

Elle est à tout le moins et sans conteste d'ordre négatif. Du moment que l'inspiration garantit pour nous la vérité de l'Écriture, que l'enseignement de l'Église a le privilège de l'infaillibilité, tout ce qui contredirait la doctrine certaine de l'une ou de l'autre doit être écarté comme faux. « Aucune interprétation ne peut donc être vraie, qui attribuerait à un texte quelconque des Écritures couvert par le jugement formel de l'auteur sacré un sens contraire à la règle prochaine de la foi. Car la vérité ne peut pas être en conflit avec la vérité. » Franzelin, *op. cit.*, p. 221.

Faut-il aller plus loin et lui attribuer également une valeur positive? Certainement l'analogie de la foi peut très utilement servir d'auxiliaire pour éclaircir le sens des passages obscurs. Le même auteur cite comme exemple le secours que fournit à l'exégète la doctrine catholique du sacrement du mariage pour comprendre le texte de Eph., V, 23 remis dans son contexte, la notion du caractère sacramentel pour expliquer II Cor., I, 22 et Eph., I, 13, ou encore les lumières que jette le pouvoir reconnu à l'Église d'accorder des indulgences sur Matth., XVI, 19, le dogme de l'union hypostatique sur Joa., X, 36 et XIV, 28, la théologie de la science du Christ sur Luc., II, 53, la sainteté parfaite de la Vierge immaculée sur Luc., I, 28. *Ibid.*, p. 221.

Il ne faut pourtant pas oublier que la vérité du dogme n'entraîne pas nécessairement qu'il soit contenu dans tel texte, même s'il s'est créé une tradition d'école pour l'invoquer à cet effet. De même un théologien catholique ne doit jamais perdre de vue que l'Écriture n'a point prétendu tout dire et que la tradition bien constatée est par elle-même une preuve qui se suffit. Lorsqu'il s'agit d'interpréter l'Écriture, l'analogie de la foi peut suggérer que tel sens est possible, probable peut-être : seules des raisons d'ordre exégétique peuvent établir qu'il est réel. On retrouve ici la même règle qui préside à l'usage de l'*a priori* dans les sciences de fait. Autant il est imprudent d'en faire fi, autant il serait abusif de s'en contenter et de l'appliquer indistinctement à tous les cas.

En reprenant les exemples énumérés plus haut, on

peut constater que la plupart, surtout les plus péremptoires, ne vont guère qu'à exclure des interprétations tendancieuses ou erronées, qui mettraient l'Écriture en contradiction flagrante avec elle-même ou avec l'enseignement authentique de l'Église. Il reste, au demeurant, bien des moyens d'échapper à l'erreur, entre lesquels la proscription de celle-ci laisse le choix. A cet égard l'analogie de la foi ne peut guère fournir qu'une direction générale que les lois de l'herméneutique serviront ensuite à préciser.

Théologiens et exégètes sont d'accord sur la portée qu'il convient, en dernière analyse, d'attribuer à cette règle. « Comme norme négative, pour écarter un sens erroné, l'analogie de la foi se suffit à elle-même ; mais, s'il s'agit d'en faire une norme positive, on n'avancera ici qu'à bon escient, avec toutes les précautions commandées par la nature même du procédé. » A. Durand, *loc. cit.*, col. 1834. Franzelin aboutit à une semblable conclusion : « La règle de foi se recommande comme canon nécessaire et universel de l'interprétation des Écritures aussi bien que de toute autre science, si on comprend ce canon dans un sens seulement négatif. Il ne faut pourtant pas le donner sans distinction comme canon positif, en ce sens qu'il serait une source d'où l'on puisse tirer toutes les vérités de la science humaine ou l'interprétation de tous les passages de l'Écriture. » *Op. cit.*, p. 223.

Enfin il y a lieu d'appliquer à l'analogie de la foi ce qui est vrai pour tous les arguments d'autorité. S'ils imposent des conclusions, ils ne déterminent pas la manière de les démontrer et ce serait une erreur de confondre leur valeur doctrinale avec leur portée scientifique. Une même idée peut se présenter sous des formes bien différentes : au point de vue logique, elle peut être plus ou moins explicite et, au point de vue historique, plus ou moins associée à des nuances individuelles d'expression. Autant il serait excessif de sacrifier à ces contingences de forme l'identité du fond, autant il serait illicite d'étendre à celles-là la fixité de celui-ci. C'est dire qu'avec l'analogie de la foi il faut faire entrer en ligne de compte la loi du développement.

On a pu se plaindre qu'elle fût parfois négligée. « Le danger le plus sérieux que la formule actuelle du dogme fait courir à l'interprétation des anciens textes est de méconnaître le développement doctrinal qui s'est fait de l'Ancien Testament au Nouveau et de celui-ci jusqu'à nos jours. Si l'on n'y prend garde, on ne tient pas compte de la distance qui sépare deux textes l'un de l'autre, on voit dans le premier une plénitude de sens qui n'est en réalité que dans le second. » Pour parer à ce « danger », l'exégète, tout en s'attachant avec raison aux certitudes de la foi, doit se préoccuper de suivre une méthode strictement historique, de manière à ne pas confondre « la signification absolue d'une proposition avec le sens qu'elle pouvait avoir raisonnablement sous la plume de tel auteur, étant donné l'époque et les circonstances où il vivait. » A. Durand, *loc. cit.*, col. 1832-1833.

La même règle s'applique également aux textes définis par le magistère ordinaire ou extraordinaire. « Même dans ce cas, observe le P. Lagrange, la critique pourrait suivre ses méthodes propres. » *La méthode historique*, p. 18. C'est-à-dire qu'en tenant pour vrai le sens imposé par le magistère, elle garde le droit de chercher dans quelle mesure et sous quelle forme il est contenu dans le texte en question. Tout le travail scientifique est là. Le même auteur en cite un exemple frappant. « C'est ainsi, dit-il, que le P. Cornely, auteur classique, après avoir cité dans son introduction le texte de saint Paul aux Romains sur le péché originel, Rom., v, 12, comme défini directement par l'Église, dans son commentaire de cette Épître écarte la traduction *in quo* récitée par le concile d'après la Vulgate. Commentaire, *ad h. loc.* » *Ibid.*, note 1. Une fois admise, quand il y a lieu, la certitude de la thèse, cette précision critique de la preuve est tout ce qu'il y a de plus conforme aux principes de l'Église et aux traditions de la saine théologie.

Dans cette voie, on s'est demandé si l'Église, au moins dans certaines circonstances, ne s'attacherait pas à un sens spirituel qui relève des méthodes dogmatiques mais déborde la compétence de l'exégèse. Léon XIII a écrit des auteurs sacrés : « Sous leurs paroles l'Esprit Saint, auteur des Écritures, a caché bien des choses qui dépassent de beaucoup la portée et le regard de la raison humaine : savoir les mystères divins et les multiples éléments qui s'impliquent. Ce sont là des vues plus étendues et plus profondes que ne semble l'indiquer le sens littéral et que les lois de l'herméneutique ne suffisent pas à dégager. » Enc. *Providentissimus*, dans Cavallera, n. 71.

Après avoir relevé ce passage, le P. Lagrange continue : « Ces paroles semblent faire allusion à un sens en quelque sorte supra-littéral qui ne peut être déterminé que par une autorité compétente... Mais, le saint Père nous le fait remarquer, il peut arriver que cette interprétation dépasse de beaucoup le sens obvie tel qu'il résulterait des règles de l'herméneutique... Et dans ce cas le simple exégète ne pourrait-il pas le faire remarquer? Il en résulterait qu'en admettant le sens fixé par l'Église, il pourrait constater que ce sens ne résulte pas d'une simple explication littérale du texte pris en lui-même; que par conséquent l'explication grammaticale du texte pourrait par exemple être différente de la forme donnée par un concile d'après la Vulgate. S'il en était ainsi, on serait frappé d'une harmonie parfaite entre l'enseignement divin infaillible donné au moyen des hommes... et... l'interprétation infaillible de l'Église qui saisirait cet enseignement divin à travers l'élément humain des instruments que Dieu a employés, laissant aux exégètes le soin de le déterminer, en usant eux aussi, et sous sa surveillance, des facultés humaines. Ne serait-ce pas l'accord de l'autorité et de la liberté? » *Revue biblique*, 1900, p. 141-142.

Cette suggestion que le P. Lagrange rattache à l'Encyclique *Providentissimus* appuie et complète très à propos la doctrine classique formulée par le cardinal Franzelin : *Si quando disciplina humanæ interpretationis scopum suum non assequeretur, non ideo sensus ecclesiastica definitione determinatus minus certus redderetur ; sed humanæ scientiæ proderetur defectus, et scientia ipsa ac bene consulta ratio postularet ut fateremur aliquid ad veram intelligentiam assequendam necessarium nos latere. Op. cit.*, p. 218.

Au moyen de ces principes et à l'exemple des maîtres qui s'y sont conformés, l'exégète catholique trouvera dans la pleine soumission au magistère de l'Église, tant ordinaire qu'extraordinaire, la direction à la fois large et sûre pour découvrir le vrai sens de l'Écriture sans manquer aux exigences ni de la science ni de la foi. Il lui revient ainsi de vérifier les promesses de Léon XIII : « Par ses règles pleines de sagesse, l'Église ne retarde ni n'arrête nullement les investigations de la science biblique. Tout au contraire, elle la prémunit contre l'erreur et contribue puissamment à son véritable progrès. Car devant chaque docteur privé s'ouvre un vaste champ où il peut en toute assurance se distinguer dans l'art de l'interprétation et servir utilement l'Église. Pour les endroits de la sainte Écriture qui attendent encore une exposition certaine et définie, il peut, suivant les desseins de la Providence, mûrir, par ses études préparatoires, le jugement de l'autorité ecclésiastique. Quant aux textes déjà définis, il peut également rendre des services, soit en les

expliquant d'une manière plus claire aux fidèles, d'une manière plus ingénieuse aux savants, soit en les défendant mieux contre les adversaires... Sa mission est d'employer toutes les ressources de sa science à montrer que, d'après les lois d'une saine herméneutique, cette interprétation est la seule qui convienne au texte sacré. » Enc. *Providentissimus*, dans Denzinger-Bannwart, n. 1942 et Cavallera, n. 72-73.

S'il est vrai qu'« il est peu de pages plus honorables... que l'intervention du magistère de l'Église en matière d'interprétation biblique », Lagrange, *La méthode historique*, p. 13-14, il appartient à ses serviteurs d'en prolonger le bienfait en suivant ses enseignements et se pénétrant de son esprit.

I. Sources générales. — Cette question intéresse à la fois les théologiens et les exégètes. On la trouve étudiée : 1° Dans toutes les Introductions à l'Écriture Sainte. La plus substantielle reste encore celle de Cornely, *Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros*, I : *Introductio generalis*, Paris, Lethielleux, nouvelle édition, 1894. — 2° Dans tous les traités *De locis theologicis*. Le plus important est Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 3e édition, Rome, 1882, dont les conclusions sont passées dans Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905 et *De Scriptura sacra*, Paris, 1910. — 3° Dans les commentaires consacrés *ex professo* à l'étude des documents ecclésiastiques. Les plus importants sont : Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895 ; Th. Granderath, *Constitutiones dogmaticæ Concilii vaticani*, Fribourg-en-Brisgau, 1892 ; J. Didiot, *Traité de la sainte Écriture d'après Sa Sainteté Léon XIII*, Paris, 1894.

II. Monographies. — E. Moirat, *Notion augustinienne de l'herméneutique* (thèse), Clermont-Ferrand, 1906 ; Corluy, *L'interprétation de la sainte Écriture*, dans *La Controverse*, juillet 1885 ; J.-B. Nisius, S. J., *Kirchliche Lehrgewalt und Schriftauslegung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1899, avec analyse et mise au point de toute la littérature antérieure. Cet article est résumé et commenté par le P. Lagrange, *L'interprétation de la sainte Écriture par l'Église*, dans la *Revue biblique*, 1900, t. IX, p. 135-142, critiqué par Dessailly, *La science catholique*, 1900, t. XIV, p. 385-400, 497-512. Voir encore Lagrange, *La méthode historique*, Paris, 1903 et Bonaccorsi, *L'interpretazione della Scrittura*, dans *Questioni bibliche*, Bologne 1904.

Les encyclopédies récentes donnent l'état actuel des opinions, et la bibliographie détachée du sujet. Kihn, art. *Hermeneutik*, dans *Kirchenlexicon*, t. V, col. 1844-1875 ; Mangenot, art. *Herméneutique*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 612-633 ; Alfred Durand, art. *Critique biblique* et *Exégèse*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 760-819 et 1811-1841.

E. Mangenot et J. Rivière.

INTERSTICES. On entend par interstices les délais que l'Église prescrit d'observer entre la réception des différents ordres. Nous étudierons I. la loi des interstices ; II. les raisons de cette loi ; III. les dispenses qui en peuvent être données.

I. La loi des interstices. — 1° *Avant les Décrétales.* — 1. *Formation de la loi.* — La loi des interstices a ses racines premières dans les conseils de saint Paul à Timothée. Quand l'apôtre ordonnait à son disciple de ne pas choisir pour évêque un néophyte, ou quand il lui recommandait la circonspection avant d'imposer les mains à quelqu'un, I Tim., III, 6 ; V, 22, il posait le principe duquel devait sortir ce point de discipline. Pour éprouver le futur chef, on jugea vite nécessaire d'imposer des délais pendant lesquels il aurait le temps de donner sa mesure dans les degrés inférieurs de la hiérarchie avant d'être admis aux degrés plus élevés ; or toute la loi des interstices se résume en cette épreuve.

La première prescription concernant les interstices a été formulée par le concile de Sardique, en 343 ou 344. Le canon 10, ordonne de faire passer par les diverses fonctions de lecteur, de diacre et de prêtre celui qui, de laïque, est demandé pour être évêque. Il faut qu'il monte au sommet de la hiérarchie en passant par les degrés préliminaires, s'il en est digne. « Il lui faut rester assez longtemps dans chacun de ces degrés, pour que l'on puisse être fixé sur sa foi, sur ses mœurs, sur son caractère et sur son talent et pour qu'il soit honoré de la plus haute dignité après avoir été jugé digne du sacerdoce. Car il n'est ni convenable, ni prudent, ni de bonne administration de procéder d'une manière hardie et légère et d'installer trop facilement un évêque, un prêtre ou un diacre. Il pourrait être comparé à un néophyte, et on sait que saint Paul, l'apôtre des nations, a fortement insisté pour que l'on évitât de pareils choix. Une épreuve durable fera connaître les habitudes et les mœurs de chacun. » Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 791.

Le principe ainsi posé ne semble pas avoir été discuté, tant il était sage et en harmonie avec les recommandations de l'apôtre. Mais quand on voulut donner des réglementations de détails, il fut plus difficile d'arriver à une pratique uniforme et constante.

Le pape saint Sirice, 384-399, exposant divers points de discipline à Himerius, évêque de Tarragone, établit ainsi les délais entre les ordinations : « S'il s'agit d'un homme qui a été, dès son enfance, voué au service de l'Église, il faut, avant l'âge de puberté, lui donner le baptême et l'admettre parmi les lecteurs ; à l'âge de trente ans, s'il en est digne, il devra être acolyte et sous-diacre ; puis après un temps d'épreuve, il sera ordonné diacre ; si, pendant cinq ans, il s'est bien acquitté de ses fonctions, il recevra la prêtrise ; et enfin après un nouveau délai de dix ans, s'il a montré pendant ce temps l'intégrité de sa vie et de sa foi, il pourra être élevé à l'épiscopat. La règle est un peu différente s'il s'agit d'un homme qui se destine sur le tard à la sainte milice : aussitôt après son baptême, on le mettra au nombre des lecteurs ou des exorcistes ; après deux ans, il sera fait acolyte et sous-diacre ; il restera cinq ans dans ces fonctions ; après quoi, il pourra être élevé au diaconat et ensuite plus haut, en observant les délais précédemment indiqués. » *Epist.*, I, 9, 10, *P. L.*, t. XIII, col. 1142, 1143.

La même distinction et des prescriptions analogues se retrouvent dans une lettre du pape Zozime, 417-418. Après avoir rappelé avec force les motifs de la loi qui ordonne de garder les interstices, il prend les décisions suivantes. Celui qui dès son enfance est destiné au ministère ecclésiastique, restera au nombre des lecteurs jusqu'à l'âge de vingt ans ; si au contraire il s'agit d'un homme qui s'y destine à un âge déjà mûr, on le placera tout de suite après son baptême parmi les lecteurs ou les exorcistes. A partir de ce moment, il semble que les progrès de l'un et de l'autre dans la hiérarchie, doivent suivre une marche semblable : ils resteront lecteurs ou exorcistes pendant cinq ans, puis pendant quatre ans acolytes ou sous-diacres : on pourra alors les admettre à la bénédiction du diaconat, s'ils en sont dignes ; et si, pendant cinq ans, ils ont accompli sans reproches les fonctions de diacre, ils pourront être promus au sacerdoce et même, s'ils remplissent les conditions voulues, espérer le pontificat suprême, c'est-à-dire l'épiscopat. *Epist.*, IX, 3, *P. L.*, t. XX, col. 672-673.

Une discipline aussi rigoureuse devait cependant présenter des inconvénients de plus d'une sorte et il fallait y apporter de temps à autre des adoucissements. Nous en avons un exemple dans une lettre de saint Gélase, 492-496, aux évêques de Lucanie, du Brutium et de Sicile. Le pape constate les ravages causés par la guerre et la famine en Italie. Devant les difficultés du recrutement sacerdotal, il décide de tempérer pour un temps les prescriptions sur les interstices. En attendant que l'on puisse revenir à la sévérité des canons, il fait une exception en faveur des moines qui voudraient recevoir les ordres. S'ils rem-

plissent par ailleurs les conditions exigées par les lois de l'Église, conditions que le pape énumère, ils pourront tout de suite « être lecteurs, ou notaires, ou défenseurs »; au bout de trois mois, ils seront acolytes, s'ils ont l'âge suffisant; trois mois après, on les admettra au rang des sous-diacres; puis, s'ils se montrent de mœurs modestes et de volonté droite, après un nouveau délai de trois mois, ils seront diacres, et, après trois autres mois, prêtres. *Epist.*, IX, 2; *P. L.*, t. XX, col. 49.

2. *Infractions à la loi des interstices.* — Si sage qu'elle fût, et bien que tempérée par des adoucissements comme celui que nous venons de citer, la loi des interstices subit bien des infractions.

Dans certains cas, elles étaient légitimées par le mérite exceptionnel du candidat ou par les besoins urgents de l'Église. La hâte fut parfois si grande qu'on omit quelques-uns des ordres inférieurs. Mais devant la nécessité ou la valeur éclatante de l'élu, les protestations n'osaient se faire entendre. C'est ainsi que d'après le diacre Pontius, il semble que saint Cyprien reçut la prêtrise sans passer par les premiers degrés de la cléricature, *presbyterium et sacerdotium statim accepit. De vita et passione sancti Cypriani*, c. 3, *P.L.*, t. III, col. 1484. Il en fut probablement de même pour saint Augustin, Possidius, *Vita sancti Augustini*, c. 4, *P. L.*, t. XXXII, col. 37. Le cas de saint Ambroise est encore plus significatif. En quelques jours, Ambroise simple catéchumène reçoit le baptême et les ordres majeurs, y compris l'épiscopat.

Mais d'autres fois, de semblables dérogations à la loi étaient motivées surtout par des ambitions personnelles ou par des intrigues de parti; elles furent alors causes de troubles parfois très graves. Rien d'ailleurs ne démontre mieux la persistance de la loi que de semblables violations, à cause des protestations véhémentes qu'elles soulevèrent. Nous ne citerons que quelques faits, parce qu'ils sont plus connus et paraissent plus significatifs, et surtout parce qu'ils manifestent l'état rudimentaire où est restée longtemps la théologie du sacrement de l'Ordre.

A la mort du pape Paul I, 28 juin 767, le duc de Népi, Toto, se met à la tête du parti militaire romain et fait proclamer pape son frère Constantin qui n'était même pas clerc. L'évêque de Préneste, Georges, lui confère immédiatement la tonsure; le lendemain, on l'ordonne sous-diacre, puis diacre et prêtre; le 5 juillet, il est consacré évêque de Rome. Les lois de l'Église avaient été violées; d'abord la coutume qui réglait la forme des élections pontificales, ensuite et surtout la règle relative aux interstices à garder. Quand, l'année suivante, une réaction du parti ecclésiastique, excitée par le primicier Christophe, eut, avec le secours des Lombards de Spolète, renversé Constantin pour élever à sa place Étienne III (juillet-août 768), on s'occupa tout ensemble de régler les querelles de parti et en même temps de venger les lois et d'empêcher qu'elles fussent de nouveau violées. Un concile, où siégeaient avec les évêques italiens, un certain nombre de prélats francs, envoyés par Charlemagne, se réunit au Latran après les fêtes de Pâques 769. On fit sortir de sa prison le malheureux pape déchu, dont les yeux avaient été crevés par le peuple révolté, et les juges lui demandèrent compte de sa conduite. Parmi les reproches qui lui furent faits, celui d'avoir été ordonné hâtivement était certainement en bonne place d'après la réponse de Constantin et d'après les mesures prises. L'accusé essaya de se justifier en alléguant la violence qui lui avait été faite pour l'élever au trône pontifical; il invoqua l'exemple d'autres évêques, en particulier ceux de Ravenne et de Naples, qui étaient encore laïques à la veille de leur élection. Pour toute réponse, on le frappa et on le chassa de l'église. Puis le décret de son élection fut brûlé; les ordinations et autres actes accomplis par lui furent déclarés nuls à l'exception des baptêmes; on défendit, sous peine d'anathème, d'élever un laïque au souverain pontificat; il fut même spécifié que le pape ne pourrait désormais être choisi que parmi les cardinaux diacres ou prêtres. Voir *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 468 sq; Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1904, p. 114-125; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 727-737; Hemmer, art. CONSTANTIN II, t. III, col. 1225. Pour résoudre la question théologique que soulève l'annulation des ordinations faites par Constantin, voir Saltet, *Les réordinations, étude sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1907, p. 104-106.

Un autre fait non moins typique est l'élection et la condamnation de Photius. Lorsqu'il fut choisi par le César Bardas pour remplacer sur le siège de Constantinople en 857, le patriarche Ignace exilé, Photius était simple laïque, et ses fonctions précédentes ne l'avaient nullement préparé aux dignités ecclésiastiques. Son élévation fut entachée de plusieurs irrégularités. Avant tout, Ignace était en vie et avait refusé d'abdiquer; Photius était donc un intrus. Mais de plus il fut ordonné avec une précipitation que condamnaient les lois de l'Église, puisque, tonsuré le 20 décembre, il reçut les ordres inférieurs les jours suivants, fut proclamé patriarche le 23, dans un conciliabule tenu au palais impérial, et reçut la consécration épiscopale le 25 des mains de Grégoire Asbesta, archevêque de Syracuse, dont la situation ecclésiastique était loin d'être claire. Les divers documents qui critiquèrent ou condamnèrent Photius relèvent en particulier le caractère précipité de ses ordinations. Au concile du Latran de 863, on lui reprocha d'avoir été tonsuré trop tôt après avoir quitté le service de l'État et les rangs de l'armée, et le qualificatif de *néophyte*, qui soulignait l'opposition entre sa conduite et la prescription de saint Paul, I Tim., III, 6, lui fut appliqué à diverses reprises. *Anathem.* 1 et 3, Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, p. 327 et 329. Le même reproche, mêlé à beaucoup d'autres, se retrouve dans une lettre du pape Nicolas Ier à Photius, 13 novembre 866 : le pape lui oppose les lois du concile de Sardique qui ont prescrit les interstices et les ordres même de saint Paul. *Epist.*, XCIX, *P. L.*, t. CXIX, col. 1051. Au concile de Constantinople, 869-870, un disciple de Photius, Zacharie, évêque de Chalcédoine, s'efforça d'écarter de son maître la condamnation qui le menaçait; il rappela divers exemples célèbres d'évêques pris dans les rangs des laïques et élevés sans retard à l'épiscopat; il essaya d'interpréter les lois de l'Église et de démontrer que, si elles exigent des délais avant les ordinations, elles n'exigent pas qu'on dépose ceux qui ne les ont pas observés. Hefele-Leclercq, *loc. cit.*, p. 506. Malgré les efforts de ses défenseurs, Photius fut condamné et le 5e canon rappela et précisa de nouveau la loi des interstices. Il est ainsi donné par Hefele, *loc. cit.*, p. 523 : « Aucun sénateur, et en général aucun laïque qui reçoit la tonsure dans l'espoir d'arriver à un évêché ou à un patriarcat et devient ainsi clerc ou moine, ne doit être promu à cette dignité qu'il ambitionne, ou bien on attendra qu'il ait passé un temps d'épreuve suffisant dans tous les degrés et fonctions ecclésiastiques.... Par contre, celui qui, sans aucune ambition, abandonne une haute dignité du monde, devient clerc ou moine et passe dans chaque degré le temps requis, c'est-à-dire qui est un an lecteur, deux ans sous-diacre, trois ans diacre et quatre ans prêtre, peut être élevé à l'épiscopat. Pour ceux qui, n'étant que clercs ou moines, se sont pendant longtemps acquittés de leurs fonctions d'une manière exemplaire et qui paraissent dignes de l'épiscopat, les évêques pourront abréger le temps

d'épreuve prescrit par les canons. » La loi des interstices demeure donc la même dans son fond, malgré des variations de détail; les décrets de Constantinople sont un écho fidèle de ceux de Sardique.

Une nouvelle infraction notable à la loi des interstices, suivie également d'une condamnation, fut commise dans la première élection du pape Léon VIII. Un concile réuni à Saint-Pierre par l'empereur Othon Ier déposa le triste pape Jean XII à cause des désordres de sa vie privée et de sa politique brouillonne, 4 décembre 963. Séance tenante, on élut le protoscriniaire Léon qui n'était encore que laïque. En deux jours il reçut tous les ordres et fut sacré à Saint-Pierre le 6 décembre. Mais à peine l'empereur avait-il quitté Rome que Jean XII y rentra. Un nouveau concile se réunit au Latran au début de février 964 qui cassa tout ce qu'avait fait le concile de décembre 963. Jean XII posa à l'assemblée la question suivante : « Que décidez-vous au sujet de Sico, ordonné par moi évêque, et qui, sans aucun délai, a ordonné l'employé de la curie, Léon, ce *néophyte* et ce parjure, portier, lecteur, acolyte, sous-diacre, diacre et prêtre, et l'a ensuite sacré pour ce siège, sans observer les interstices nécessaires? » Le concile répondit : « Tous deux, celui qui a donné et celui qui a reçu les ordres, doivent être déposés. » Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. IV, p. 813. Le pape prononça, en conséquence, la déposition de Léon et y ajouta la dégradation de ceux qui avaient été ordonnés par lui. Voir Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 350; Hefele-Leclercq, *loc. cit.*, p. 809-815; Saltet, *Les réordinations*, p. 169-171. La déposition de Léon VIII ne fut d'ailleurs pas plus durable que ne l'avait été celle de Jean XII : ce dernier mourut le 14 mai 964; son successeur, Benoît V, fut déposé presque aussitôt que nommé; et Léon VIII fut reconnu pape le 23 juin 964.

Ainsi non seulement les textes des canons, mais même les faits qui sembleraient en opposition directe avec la loi des interstices montrent que cette loi n'avait pas cessé d'être en vigueur : ces faits n'étaient souvent qu'une occasion de la rappeler avec quelque sévérité.

Cette revue historique, que nous avons poursuivie jusqu'à la fin du Xe siècle, nous a conduits presque jusqu'à la législation des Décrétales. La loi y prendra une forme plus stable et moins sujette aux variations, il nous suffira d'en noter les principaux points.

2° *Les Décrétales.* — Les règles concernant les interstices sont contenues surtout dans les titres *De temporibus ordinationum et qualitate ordinandorum*, et *De eo qui furtive ordinationem suscepit, Decret. Gregorii IX*, lib. I, tit. XI et lib. V, tit. XXX, Friedberg, t. II, col. 118-124 et 834-835. Les décrets insérés dans ces passages émanent des papes Alexandre III, 1159-1181, Célestin III, 1191-1198, Innocent III, 1198-1216 et Honorius III, 1216-1217. En général, la discipline des Décrétales au sujet des interstices se distingue de la discipline antérieure non seulement parce qu'elle y devient plus stable, mais aussi par les points suivants : les quatre ordres mineurs y sont définitivement fixés tels que nous les comptons actuellement; le sous-diaconat en est séparé et compte désormais parmi les ordres sacrés; enfin la loi est moins sévère soit sur le nombre, soit sur la durée des interstices.

En voici les principales dispositions : il est permis de recevoir en un seul jour les quatre ordres mineurs, Alexandre III dans les *Décrétales*, l. I, tit. XI, c. 3; mais on ne doit pas recevoir le même jour les ordres mineurs et le sous-diaconat, Célestin III, *ibid.*, l. V, tit. XXX, c. 2; il est également défendu de donner deux ordres sacrés, soit le même jour, soit même deux jours consécutifs, et cela, sous peine de suspense pour l'évêque violateur de la loi, Célestin III, *ibid.*, l. V, tit. XXX, c. 3; Innocent III, *ibid.*, l. I, tit. XI, c. 13; Honorius III, *ibid.*, l. I, tit. XI, c. 15.

3° *Le concile de Trente.* — Les interstices avaient été réduits par les Décrétales jusqu'à n'être plus qu'une formalité sans but ni résultat pratique, comme un organe témoin de l'ancienne législation. La modification n'était pas heureuse, et on jugea bientôt nécessaire de revenir en arrière. Ce fut l'œuvre du concile de Trente. La XXIIIe session, *de reformatione*, fut consacrée à rechercher les mesures les plus efficaces pour ramener et maintenir dans le clergé la dignité de la vie et la sainteté des mœurs. Elle édicte surtout les règles qui doivent présider au choix des ministres de l'Église, aux qualités qu'ils doivent présenter, à la préparation par laquelle ils doivent se former; à cette occasion le concile prescrit l'institution des séminaires, qui devait avoir de si féconds résultats pour la réforme du clergé. Chemin faisant, le concile est amené à rétablir, en l'adoucissant, l'ancienne loi des interstices. Il le fait au chap. XI, pour les ordres mineurs et le sous-diaconat, au chap. XIII pour le diaconat, au chap. XIV pour la prêtrise. Nous négligeons, pour le moment, ce qui concerne les dispenses possibles, et aussi les motifs par lesquels le concile justifie ses prescriptions, pour nous attacher seulement aux dispositions législatives.

Entre un ordre mineur et le suivant, on doit garder des interstices. Aucun laps de temps n'est déterminé : il faut que le clerc minoré se soit exercé dans les fonctions de son ordre et ait progressé dans les vertus ecclésiastiques avant d'être promu à un ordre plus élevé.

Un an doit s'écouler entre la réception du dernier ordre mineur et les ordres sacrés; un an encore entre le sous-diaconat et le diaconat; un an entre le diaconat et la prêtrise. Et si le concile permet que l'évêque abrège ces délais quand il le juge possible et opportun, il lui interdit absolument de conférer au même sujet deux ordres sacrés le même jour, et cela *privilegiis ac indultis quibusvis concessis non obstantibus quibuscumque.*

Ces dispositions législatives, qui, tout en maintenant l'obligation des interstices en principe, la tempéraient en pratique par de larges pouvoirs de dispenses accordés aux évêques, étaient très sages. Elles ont été, en somme, maintenues dans le *Code de droit canonique*, avec quelques mitigations.

4° *Le Code de droit canonique.* — Les prescriptions relatives aux interstices sont énoncées au canon 978.

Le § 1 rappelle le principe : il faut observer les interstices entre les différents ordres, afin de permettre à ceux qui ont reçu un ordre de s'y exercer avant d'être promus à un ordre supérieur.

Le § 2 énonce la loi proprement dite avec ses détails. Il appartient à l'évêque de déterminer les interstices à observer entre la tonsure et l'ostiariat ou entre les divers ordres mineurs. On laissera passer un an au moins entre le dernier ordre mineur et le sous-diaconat, trois mois au moins entre le sous-diaconat et le diaconat, comme entre le diaconat et la prêtrise.

L'évêque ayant un large pouvoir de dispenser s'il le juge nécessaire ou utile à l'Église, le § 3 détermine les limites qu'aucune dispense ne doit dépasser sans permission spéciale du souverain pontife. Jamais on ne conférera le même jour les ordres mineurs avec le sous-diaconat, ni deux ordres sacrés, *reprobata quavis contraria consuetudine.* Bien plus, il est interdit de donner ni la tonsure avec quelqu'un des ordres mineurs, ni les quatre ordres mineurs ensemble.

Il est utile sans doute de faire remarquer la manière dont est rédigé ce dernier §. La restriction *reprobata quavis contraria consuetudine* ne s'applique qu'au fait de donner ensemble ou les ordres mineurs avec le sous-diaconat, ou deux ordres sacrés. Pour les cas énumérés ensuite, à savoir la collation de la tonsure avec un

ordre mineur ou des quatre ordres mineurs ensemble, on n'a pas à appliquer la même restriction; donc avec une coutume légitime, remplissant les conditions indiquées au canon 5, il serait licite de continuer d'agir comme on le faisait avant le Code. C'est l'interprétation formelle de Prummer, *Manuale juris ecclesiastici*, quæst. 320, Fribourg-en-Brisgau, 1920, p. 387, et de Blat, *Commentarium textus codicis juris canonici*, l. III, *de rebus*, part. 1ª, Rome, 1920, p. 406.

II. Les raisons de la loi des interstices. — La plupart des documents qui ont porté la loi en ont également indiqué les raisons.

« Il faut, disait le concile de Sardique, canon 10, que (celui qui est promu aux ordres) reste assez longtemps dans chacun de ces degrés pour que l'on puisse être fixé sur sa foi, sur ses mœurs, sur son caractère et sur son talent... Une épreuve durable fera connaître les habitudes et les mœurs de chacun. » Hefele-Leclercq, t. I, p. 791.

La même raison est donnée en quelques mots par le pape saint Sirice. On veut éprouver les ministres de Dieu et ne les faire monter plus haut que s'ils se sont montrés, par leur fidélité dans un ordre inférieur, dignes et capables de supporter les charges que suppose un rang plus élevé : c'est ce que signifient les incidentes qui reviennent à chaque détail des prescriptions : *Si probabiliter vixerit... si se ipse primitus continentia præeunte dignum probarit... si laudabiliter ministrarit... si integritas vitæ ac fidei ejus fuerit approbata*, etc. *P. L.*, t. XIII, col. 1142-1143.

Saint Zozime est plus explicite. Il répondait à un évêque qui, témoin de faits où était violée la loi des interstices, lui demandait la conduite à tenir; et, avant de formuler la loi, il voulait d'abord en montrer le bien-fondé. Il le fait en ces termes : « Si, dans les fonctions séculières, on appelle à la première place, non pas celui qui entre dans le vestibule de la vie publique, mais celui qui a longuement prouvé sa valeur dans de nombreux emplois, trouvera-t-on quelqu'un assez arrogant, assez prétentieux pour vouloir être tout de suite un chef dans la milice du ciel... sans y avoir fait d'apprentissage, pour vouloir enseigner avant d'apprendre? Qu'il commence par s'exercer dans le camp du Seigneur, par s'instruire des rudiments du service divin dans le rang des lecteurs; qu'il n'ait pas honte d'être successivement exorciste, acolyte, sous-diacre et diacre, et cela non pas d'un bond, mais aux époques établies par les décrets de nos pères; et seulement ensuite, qu'il parvienne au sommet du sacerdoce, quand l'âge aura complété le titre, quand les services rendus auront attesté le mérite de sa vertu. » *Epist.*, IX, 1, *P. L.*, t. XX, col. 671.

Dans tous ces documents primitifs, c'est donc la même raison qui se retrouve : il faut avoir fait ses preuves dans un ordre avant d'aspirer plus haut; il faut se former à la science, à la vertu, aux obligations des charges ecclésiastiques pour être digne d'exercer des fonctions plus élevées; il faut faire un apprentissage, selon le mot du pape Zozime : les interstices ne sont autre chose que l'apprentissage progressif du métier divin qu'est la conduite des âmes et de l'Église.

Temps de *probation*, temps de *formation*, c'est encore le sens que le concile de Trente donne aux interstices et la principale raison qu'il invoque pour les prescrire. Il y ajoute l'utilité et la convenance qu'il y a à ce que le clerc se soit bien exercé dans les fonctions de son ordre avant de recevoir l'ordre suivant. Les textes du concile sont assez suggestifs pour que nous les citions. « Les ordres mineurs seront conférés en observant des interstices... pour que (ceux qui les reçoivent) puissent par là être instruits avec plus de soin de l'importance de cet apprentissage et s'exercer dans chacune de ces fonctions, selon les ordres de l'évêque... Il faut qu'en eux le mérite de la vie et la science croissent avec l'âge; il faut qu'ils prouvent leurs progrès par l'exemple d'une bonne conduite, par l'assiduité de leur service dans l'Église, par un plus grand respect pour les prêtres et pour les ordres supérieurs, par une communion, plus fréquente qu'auparavant, du corps du Christ. Et comme c'est par les ordres mineurs qu'on entre aux rangs plus élevés et aux très saints mystères, on ne doit y admettre que ceux dont on peut espérer qu'ils seront dignes des ordres majeurs. » Sess. XXIII, *de reform.*, c. XI. Les motifs qui justifient ces premiers interstices sont vrais également des suivants; le concile se contente aux chap. XIII et XIV de brèves allusions qu'il est inutile de relever.

Le Code suppose ces motifs sans les reproduire. Il n'en exprime qu'un au § 1 du can. 978 : on doit observer les interstices « pendant lesquels les promus puissent s'exercer dans les ordres reçus selon les prescriptions de l'évêque. »

III. Dispenses des interstices. — La discipline primitive ne semble pas avoir comporté de dispenses, du moins prévues dans les textes de lois. Dans la pratique, il y eut certainement de fort nombreuses exceptions : exceptions individuelles; nous en avons signalé quelques-unes; elles n'excitèrent aucune protestation quand elles étaient justifiées par la valeur exceptionnelle des élus; elles furent quelquefois cause de troubles très graves quand elles avaient pour origine l'intrigue ou l'ambition. Exceptions générales aussi : nous en avons vu un exemple dans les règles provisoires portées par saint Gélase en raison des circonstances critiques que traversait l'Église.

Le IVe concile de Constantinople, 869-870, can. 5, après avoir rappelé la loi, prévoit des dispenses possibles : « Pour ceux qui, n'étant que clercs ou moines, se sont pendant longtemps acquittés de leurs fonctions d'une manière exemplaire et qui paraissent dignes de l'épiscopat, les évêques pourront abréger le temps d'épreuve prescrit par les canons. » Hefele, trad. Leclercq, t. IV, p. 523.

Ce pouvoir discrétionnaire de l'évêque, le concile de Trente et le Code de droit canonique le reconnaissent. La loi prévoit et prescrit les interstices; mais dans l'application de la loi, l'évêque est seul juge, et il ne doit considérer que la nécessité ou l'utilité de son Église et subsidiairement, par voie de conséquence, le mérite et la capacité du candidat.

Le concile de Trente prescrit des interstices entre les divers ordres mineurs *nisi aliud Episcopo expedire magis videretur;* entre le dernier ordre mineur et le sous-diaconat *nisi necessitas aut Ecclesiæ utilitas, judicio Episcopi, aliud exposcat;* entre le sous-diaconat et le diaconat, *nisi aliud Episcopo videatur;* entre le diaconat et le prêtrise, *nisi ob Ecclesiæ utilitatem ac necessitatem aliud Episcopo videretur.*

Il en est de même dans le Code. Les interstices à garder avant ou entre les ordres mineurs sont laissés *prudenti Episcopi judicio;* les interstices avant ou entre les ordres majeurs sont fixés, mais avec cette réserve : *nisi necessitas aut utilitas Ecclesiæ, judicio Episcopi, aliud exposcat*, can. 978, § 2.

En réalité, ce n'est pas un droit de dispense qui est accordé à l'évêque; car le mot de dispense n'est jamais prononcé; c'est un pouvoir d'appliquer, comme il le jugera bon dans l'intérêt de son Église, la loi générale. Il y a des limites que l'évêque ne doit pas franchir, can. 978, § 3; mais en deçà de ces limites, l'évêque est maître absolu. L'Église lui montre l'idéal, et rend cet idéal obligatoire; mais elle laisse l'évêque juge des possibilités; il agira comme il lui semblera meilleur dans l'intérêt de son Église, et de son jugement ou de sa conduite, il ne doit de comptes à personne.

Ce pouvoir officiellement reconnu à l'évêque ôte à la

loi des interstices ce qu'elle pourrait avoir de trop gênant, si elle était appliquée dans sa rigueur. Elle reste un idéal; les motifs sur lesquels elle est fondée gardent toute leur valeur et l'évêque doit en tenir compte; elle doit être appliquée dans les cas ordinaires et normaux; elle impose un minimum qu'on ne doit pas franchir, même dans des cas exceptionnels, sans la permission du pape; mais elle est assez souple pour n'être jamais une gêne pour l'administration, moins encore un péril pour le recrutement du clergé ou pour le le ministère des âmes.

L. Godefroy.

INTUITIVE (Vision). — I. Définition. II. Possibilité. III. Existence. IV. Nature. V. Objet. VI. Caractères et propriétés.

I. Définition. — 1° *Nominale.* — Étymologiquement, le mot *vision* désigne l'acte du sens de la vue. Par analogie, on en étend la signification à toute espèce de connaissance. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. lxvii, a. 1. L'idée de vision, en toute espèce de connaissance, suppose l'influence directe, immédiate de l'objet perçu sur la faculté qui l'atteint : *illa videri dicuntur, quæ per se ipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Id., ibid.*, IIª IIªe, q. i, a. 4. L'idée de vision exclut donc toute connaissance indirecte, médiate, par mode d'analogie, d'abstraction ou de raisonnement. Même confuse, la vision atteint l'objet en lui-même. Le mot *intuitive* n'ajoute rien par lui-même au concept de vision. Toute vision atteignant directement son objet est par là même une intuition. L'épithète intuitive ne fait donc que préciser le caractère immédiat, excluant l'analogie, l'abstraction, le raisonnement. Toutefois, par l'usage qu'en ont fait les théologiens, ce mot sert à mieux distinguer la connaissance surnaturelle qu'auront de Dieu, dans le ciel, les bienheureux, des divers moyens, ou manifestations surnaturelles par lesquels Dieu, dès ce monde, peut se faire connaître ou faire connaître ses volontés : visions intellectuelles, imaginatives, sensibles. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. xciii, a. 6, ad 4; *Vision*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. v, col. 2439.

2° *Réelle.* — La vision intuitive peut se définir : *l'acte de l'intelligence par lequel les bienheureux connaîtront Dieu en lui-même, clairement et immédiatement.* — 1. Acte d'*intelligence :* plusieurs actes constituent, dans son intégralité, la béatitude des élus : vision, amour, jouissance, voir Béatitude, t. ii, col. 512; Gloire, t. vi, col. 1395-1401. Quelle que soit l'opinion professée sur l'élément formel de la béatitude ou de la gloire essentielle, tous les théologiens reconnaissent que l'acte de l'intelligence, la *vision*, est requis pour la béatitude ou la gloire. — 2. Il s'agit d'un acte d'intelligence des *bienheureux*, en tant que tels. On exclut, par là, tout acte d'intelligence appartenant à la condition des hommes encore sur cette terre. La connaissance par la foi est, de ce premier chef, éliminée du concept de la vision intuitive. On exclut aussi toute connaissance intellectuelle d'ordre naturel, telle que la connaissance infuse propre aux âmes séparées, bienheureuses ou non. — 3. Cet acte de connaissance, propre à l'état des bienheureux, atteindra *Dieu en lui-même :* par là se trouve exclu tout mode de connaissance médiate et analogique. Notre connaissance actuelle de Dieu ne peut être qu'analogique, parce qu'elle prend comme point de départ les créatures pour s'élever ensuite au créateur, dont elle conçoit l'être, la nature, les perfections, d'après les relations de cause à effet, par analogie avec l'être, la nature, les perfections des choses créées. Dans l'autre vie, la connaissance naturelle de Dieu, propre à l'état des âmes séparées, ne sera pareillement qu'analogique, puisque, comme l'ange, l'âme séparée connaît Dieu en se considérant soi-même. Bien que non discursive, cette connaissance demeure encore, comme toute connaissance de Dieu propre à l'état présent, une connaissance *médiate.* Enfin, la connaissance de Dieu *en lui-même,* exclut le mode *abstractif* dont notre intelligence se sert nécessairement ici-bas pour former, en les tirant des premières données sensibles, les concepts analogiques se rapportant à Dieu. — 4. Les mots *clairement, immédiatement,* ne font que préciser ces notions, sans y ajouter rien de nouveau. La distance infinie qui sépare l'intelligence créée n'empêche pas la vision intuitive d'être un acte de connaissance aussi claire que possible de Dieu : la lumière divine n'éblouit pas, mais éclaire et fortifie l'intelligence humaine ou angélique. Enfin, la vision intuitive ne connaît pas d'objet intermédiaire : elle atteint Dieu directement : elle est donc immédiate.

Chez les auteurs catholiques, le terme *intuitive* est souvent remplacé par *béatifique, bienheureuse, béatifiante : visio beatifica, beata, beatifica.* On exprime par là que la vision intuitive est la cause du bonheur des élus. En parlant de vision *face à face,* tout en remémorant I Cor., xiii, 12, on insiste sur le caractère immédiat de la connaissance de Dieu dans la vision intuitive : Dieu est vu sans intermédiaire et en lui-même.

II. Possibilité. — 1° *Impossibilité radicale pour toute créature d'arriver à la vision intuitive par les seules forces de sa nature.* — 1. *Sens de cette affirmation.* — Le sens exact de cette affirmation est bien précisé par les derniers mots : *par les seules forces de sa nature.* S'en tenant à l'ordre de la Providence actuelle, on veut dire que nulle créature, existante ou possible, ne peut, par ses seules forces, s'élever jusqu'à cette vision. C'est d'ailleurs sous cette forme expresse que saint Thomas entend proposer la solution à cette question : *utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit? Sum. theol.*, Iª, q. xii, a. 4. Or, dans l'ordre actuel de la Providence, tel qu'il est connu de nous, la question posée ne concerne que les anges et les hommes. Et ni l'ange ni l'homme, par les seules ressources de leur nature, ne sauraient atteindre Dieu en lui-même dans un acte de connaissance intellectuelle. Restreinte à cette question de fait, il n'est pas exagéré de dire que c'est une vérité de foi catholique qu'il est impossible à une créature quelconque d'atteindre naturellement à la vision intuitive. En effet, cette vérité se trouve clairement enseignée dans l'Écriture, et authentiquement promulguée, comme appartenant à la révélation, par le magistère de l'Église.

2. *Données de l'Écriture.* — Cette vérité se trouve enseignée par l'Écriture sous plusieurs formes : *a)* parce que la connaissance naturelle qu'ont les hommes de Dieu est présentée comme un raisonnement partant des choses visibles pour aboutir aux invisibles. Rom., i, 20; Sap., xiii, 1, 5; — *b)* parce que la vision intuitive de Dieu est présentée comme appartenant en propre aux personnes de la trinité. Joa., vi, 46; cf. i, 18; Matth., xi, 27; I Cor., ii, 11; — *c)* parce que la vision intuitive, concédée aux créatures, est dite appartenir à l'ordre de la grâce, I Joa., iii, 1-2; Rom., vi, 23; cf. Joa., xvii, 3; — *d)* parce qu'enfin Dieu est présenté comme essentiellement *invisible,* I Tim., i, 17, habitant une lumière inaccessible, où nul œil créé n'a jamais pu l'atteindre, I Tim., vi, 16; Joa., i, 18.

3. *La tradition des Pères.* — Dans leurs discussions avec les Anoméens, voir t. i, col. 1325, et Eunomius, t. v, col. 1508-1511, les Pères ont rappelé le caractère éminemment surnaturel de la vision intuitive, inaccessible aux seules forces de la nature. Pour réfuter Eunomius, ils accentuent même l'impossibilité où se trouve la créature d'atteindre Dieu. Voir l'exposé de leur doctrine à l'article Dieu *(sa nature d'après les*

Pères), t. IV, col. 1069 sq., et spécialement 1082-1098. Voir également Thomassin, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VI, c. XIX; Petau, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII, c. I.

4. *Documents du magistère ecclésiastique.* — La doctrine catholique a été promulguée sur ce point à plusieurs reprises, mais notamment au XIV^e^ siècle, contre les Béghards, prop. 4 et 5, Denzinger-Bannwart, n. 474, 475. Voir t. II, col. 532; au XVI^e^ siècle, contre Baius, celui-ci affirmant, pour l'ange fidèle et pour l'homme dans l'état d'intégrité, la caractère naturel et dû de la félicité éternelle, prop. 3, 4, 5, Denzinger-Bannwart, n. 1003, 1004, 1005; cf. t. II, col. 74, 76, 77; enfin, au XIX^e^ siècle, dans la condamnation de l'ontologisme, prop. 1, 2, 3, 4, 5, Denzinger-Bannwart, n. 1659-1663, et du rosminianisme, prop. 1, sq., id., n. 1891, sq.; voir ONTOLOGISME; ROSMINI.

5. *La raison théologique.* — La raison démontre péremptoirement que l'intelligence, soit humaine, soit angélique ne saurait par ses seules lumières s'élever jusqu'à la connaissance intuitive de la divinité. Pour connaître, en effet, l'intelligence doit être touchée, excitée, « actuée », comme dit l'école, par la forme intelligible de l'objet à connaître : autrement, comment pourrait-elle passer à l'acte intellectuel qui doit précisément lui donner la connaissance de cet objet? Mais il faut de toute nécessité que cette forme intelligible reçue dans la faculté intellectuelle lui soit proportionnée et pour ainsi dire s'adapte à ses conditions d'existence et d'opération : *quidquid recipitur, quidquid concipitur, recipitur ad modum recipientis, concipientis.* De là, il est facile de conclure que Dieu, dépassant infiniment toute condition d'être et d'opération des créatures, ne pourra jamais être représenté naturellement dans une intelligence créée par une forme intelligible proportionnée d'une part aux conditions d'être et d'opération de ces créatures et d'autre part aux conditions d'être de la divinité. Toute forme intelligible reçue dans une intelligence créée sera nécessairement la représentation d'un être créé et fini. Voir Billot, *De Deo uno*, Rome, 1910, p. 141. Et d'ailleurs, aucune forme intelligible distincte de l'essence divine elle-même ne saurait représenter Dieu adéquatement. A ce raisonnement on ne saurait objecter le désir naturel que possède l'intelligence créée de voir Dieu en lui-même, désir sur lequel insistent à maintes reprises, après saint Thomas, *Sum. theol.* I^a^, q. XII, a. 1; I^a^-II^ae^, q. III, a. 8; *Cont. Gent.*, l. III, c. L; *De veritate*, q. VIII, a. 1; *Quodlibet.*, VII, a. 2, la plupart de ses commentateurs *In I^am^*, q. XII, a. 1, surtout Jean de Saint-Thomas, les Salmanticenses, Gonet, Billuart, et, d'autre part, Sylvestre de Ferrare dans son commentaire sur la Somme contre les Gentils, l. III, c. LI. On a résolu cette objection à APPÉTIT, t. I, col. 1698. Aux auteurs cités à cet endroit, on ajoutera l'excellent commentaire du P. Garrigou-Lagrange, soit dans *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, 1920, p. 393, soit dans *De revelatione*, Paris, 1918, t. I, p. 376-403.

6. *Conclusion : caractère essentiellement surnaturel de la vision intuitive.* — Ce qu'on vient de dire sur l'impossibilité naturelle où se trouve tout esprit créé d'atteindre par ses seules forces la vision intuitive, semble démontrer le caractère *essentiellement* surnaturel de cette vision. Il sera toujours contradictoire, en effet, d'admettre que l'acte pur puisse être représenté comme tel *dans* un être fini et borné comme la créature. Aucune exigence de la vision béatifique et de l'ordre surnaturel qui la prépare ne peut se concevoir en une créature, quelle que soit l'hypothèse qu'on émette à son sujet et dût-on invoquer la puissance absolue de Dieu. Il faudra toujours, en effet, que Dieu lui-même vienne combler par une perfection d'ordre divin l'abîme qui sépare le fini de l'infini et attire ainsi jusqu'à lui la créature qui ne peut d'elle-même s'élever jusque-là. Certains théologiens ont cependant défendu l'opinion contraire, à savoir que, de puissance absolue, Dieu peut créer un esprit à qui la vision intuitive serait naturellement due. C'est la question de l'être créé substantiellement surnaturel, soulevée par Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. XXIII. On compte parmi les partisans de cette opinion théologiquement improbable et philosophiquement fausse, Suarez, *De Deo*, l. II, c. XVI, n. 5-7; Molina, *In I^am^ Sum. S. Thomæ*, q. XII, disp. I; Vasquez, id., disp. XLVI; Becanus, *Summa theologiæ scholasticæ*, t. I, c. IX, q. V, etc. Voir la discussion de cette opinion à SURNATUREL. Une controverse récente à signaler sur ce point est celle de MM. Morlais et Bellamy, dans la *Revue du Clergé Français*, 1902, t. XXXI, p. 464; 1903, t. XXXV, p. 419. Parmi les disciples de saint Thomas, voir la défense de l'opinion communément reçue dans les Salmanticenses, *De visione Dei*, disp. III, dub. II; disp. IV, dub. IV; Gonet, *De Deo*, disp. III, a. 3; Jean de Saint-Thomas, *De Deo*, disp. XIV, a. 5, Billuart, *De Deo*, dissert. IV, a. 5, § 4.

2° *Possibilité surnaturelle de la vision intuitive.* — L'Église s'appuyant sur la révélation a défini le *fait*, c'est-à-dire l'existence de la vision intuitive chez les esprits bienheureux. Cette existence certaine, vérité de foi divine et catholique, emporte évidemment la possibilité.

Au simple point de vue de la raison, la démonstration de la possibilité surnaturelle de la vision intuitive ne peut être strictement établie. Il s'agit ici, en effet, d'un mystère proprement dit.

Toutefois, la possibilité de la vision intuitive peut faire l'objet d'une démonstration rationnelle de *convenance*. Et cette démonstration peut ici revêtir deux formes, soit qu'elle prenne comme point de départ la notion de l'*objet adéquat* de notre intelligence, soit qu'elle s'appuie sur le *désir naturel de voir Dieu*. De plus, il appartient encore à la raison de démontrer *négativement* la possibilité de la vision intuitive en l'exposant de manière à éliminer de son concept toute contradiction.

1. *Convenance de la vision intuitive, eu égard à la notion de l'objet adéquat de notre intelligence.* — Voici la forme sous laquelle, après saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a^, q. XII, a. 4, ad 3, les commentateurs thomistes de ce passage, présentent l'argument. Il y a en nous, une puissance obédientielle qui nous permet d'atteindre la connaissance des réalités qui dépassent l'objet *propre*, mais ne dépassent pas l'objet *adéquat* de notre intelligence. Or, Dieu, envisagé sous l'aspect même de la divinité connue en elle-même, ne dépasse pas l'objet adéquat de notre intelligence, lequel est l'être pris dans toute son extension, bien qu'Il dépasse l'objet propre de cette intelligence, lequel est l'essence des choses sensibles. Donc, il existe dans l'homme une puissance obédientielle lui permettant d'atteindre surnaturellement la vie intime de Dieu, c'est-à-dire de connaître Dieu en lui-même. Cet argument demande quelques éclaircissements. — *a) Puissance obédientielle.* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a^, q. XI, a. 1; q. I, a. 3; *De virt. in communi*, a. 10, ad 2, ad 13; *Compend. theologiæ*, c. CIV, Rappelons quelques notions. On divise la puissance en puissance *objective* ou simple possibilité n'impliquant aucune répugnance, aucune contradiction dans les termes, et puissance *subjective*, qui est déjà un principe réel d'existence, d'action ou de passion. A son tour, la puissance subjective se divise en puissance *active*, principe d'action ou d'opération, et en puissance *passive*, simple aptitude à recevoir d'un agent extérieur une détermination à l'être ou à l'opération. La volonté est une puissance active, l'intelligence, en tant que déterminée

par l'objet à son acte, est une puissance passive. D'autre part la puissance passive se divise en puissance passive *naturelle*, et en puissance passive *obédientielle;* celle-là est ordonnée à un acte, à une perfection qui lui est proportionnée; celle-ci, qui n'existe que par rapport à l'intervention de la cause première, est ordonnée à un acte, à une perfection excédant sa nature, et en raison même de l'intervention de la cause première à laquelle elle *obéit.* Ainsi, dit saint Thomas, « dans toute créature, il existe une puissance obédientielle, en tant que toute créature obéit à l'action divine pour recevoir en soi tout ce qu'il plaît à Dieu. » *De virtutibus*, q. I, a. 10, ad 13. Sur la conception contradictoire d'une puissance obédientielle active, admise par Suarez, *In III*^{am}, disp. XXXI, sect. VI, n. 98, voir Billuart *De Deo*, diss. IV, a. 5, § 3 et Jean de St-Thomas, *In I*^{am}, q. XII, disp. XIV, a. 2, n. 10. Cf. L. Mathieu, *François Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Lille, 1921, p. 415-418. Enfin, la puissance passive, obédientielle par rapport à l'intervention de Dieu, peut être encore envisagée sous un double aspect : ou bien par rapport à Dieu, *auteur de la nature*, et ainsi, en toute espèce de créature, une puissance obédientielle existe, parce que Dieu peut produire, en toute espèce de créature, des effets miraculeux; ou bien par rapport à Dieu, *auteur de la vie surnaturelle*, et ainsi sous cet aspect, seules, les créatures intelligentes, susceptibles d'être élevées à la vie surnaturelle, possèdent une puissance obédientielle véritable. — *b) Objet propre de l'intelligence humaine.* — C'est l'essence intelligible existant objectivement dans les réalités sensibles, et connue par voie d'abstraction. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^{a}, q. XII, a. 4; q. LXXXV, a. 1; q. LXXXIV, a. 7; q. LXXXVII, a. 3; II^{a} II^{ae}, q. VIII, a. 1. — *c) Objet adéquat de l'intelligence humaine.* — L'objet propre est la réalité intelligible directement atteinte par notre intelligence; l'objet adéquat ou extensif ajoute à l'objet propre. Tout ce qui possède l'être, et, par là même, l'intelligibilité, fait partie de l'objet adéquat de notre intelligence, alors même que nous ne l'atteindrions pas directement, par la voie de l'abstraction, dans les données sensibles. Toute connaissance, même simplement analogique et par voie de raisonnement, se rapporte à l'*être*, objet adéquat de notre intelligence. Et par là Dieu, dans sa réalité même, ne dépasse pas l'objet adéquat de notre esprit. Toutefois on ne saurait démontrer que l'être, considéré dans toute son extension, et surtout dans ce qu'il peut présenter de transcendant par rapport aux créatures que nous pouvons naturellement connaître, peut être atteint, sous son aspect transcendant et mystérieux, par notre esprit même fortifié par une lumière surnaturelle. — *d) Convenance de l'intuition surnaturelle de Dieu, objet adéquat de notre intelligence.* — Seul, un argument de convenance peut ici être invoqué. C'est celui que propose saint Thomas, *Sum. theol.*, I^{a}, q. XII, a. 4, ad 3, comparant le sens de la vue à la faculté de l'intelligence, par rapport à une élévation possible de l'une et de l'autre à une connaissance d'ordre surnaturel : « Le sens de la vue, étant absolument matériel, ne peut être élevé d'aucune manière jusqu'aux choses immatérielles. Mais notre intelligence, ainsi que celle des anges, étant naturellement placée au-dessus de l'ordre matériel, peut être élevée par la grâce au-dessus de sa propre nature. Une indication *(signum)* de la vérité de cette affirmation, c'est que la vue ne peut connaître aucunement d'une manière abstraite ce qu'elle connaît concrètement : elle ne perçoit les objets qu'autant qu'ils sont individualisés. Mais notre intelligence peut considérer abstractivement ce qu'elle perçoit concrètement; car, bien qu'elle connaisse des choses dont la forme est inhérente à la matière, elle peut les décomposer et ne s'occuper que de la forme prise en elle-même. Pareillement l'ange, apte naturellement à connaître l'être concret existant en une nature individuelle, peut cependant considérer à part cet être, sachant par la connaissance qu'il a de lui-même qu'il n'est pas lui-même son être. Et ainsi, l'intelligence créée, étant naturellement apte à saisir la forme concrète et l'être concret dans une abstraction par une sorte de décomposition de l'objet, peut par la grâce être élevée jusqu'à la connaissance de la substance séparée subsistante et de l'être séparé subsistant. » C'est donc parce que l'homme et l'ange sont doués d'intelligence, et d'une intelligence qui ne paraît pas limitée à un ordre déterminé d'objets intelligibles, que l'on peut avec vraisemblance inférer la possibilité surnaturelle de la vision intuitive. C'est cette puissance, surnaturellement illimitée, qui constitue la puissance obédientielle de l'intelligence humaine et angélique par rapport à la vision intuitive. Pour le développement de cet argument voir Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I, p. 376-382.

2. *Convenance de la vision intuitive, eu égard à notre désir naturel de voir Dieu.* — Sur ce désir élicite et non inné, voir APPÉTIT, col. 1698.

a) L'argument de saint Thomas : « Il y a dans l'homme le désir naturel de connaître la cause des effets qu'il aperçoit, et c'est là ce qui provoque en lui l'admiration. Si la pensée humaine ne pouvait s'élever à la cause première des choses, ce désir de la nature ne serait qu'une chimère. » *Sum. theol.*, I^{a}, q. XII, a. 1. — « Quand l'homme connaît un effet et sait que cet effet a une cause, il lui reste toujours naturellement le désir de connaître ce qu'est cette cause. Si l'entendement humain qui connaît l'essence d'un effet créé ne sait de Dieu qu'une chose, son existence, sa perfection ne s'est pas encore absolument élevée jusqu'à la cause première et il lui reste toujours le désir naturel de connaître cette cause : il n'est point encore pleinement heureux. Pour obtenir la béatitude parfaite, il lui faut s'élever jusqu'à l'essence même de la cause première. » *Id.*, I^{a} II^{ae}, q. III, a. 8. — « Dans la connaissance naturelle et imparfaite qu'ont de Dieu les anges, leur désir naturel ne trouve pas le repos, mais il est bien plutôt excité à voir la substance divine. » *Cont. Gent.*, l. III, c. L. Quelle que soit la portée de cet argument, sur lequel on reviendra, il convient présentement de remarquer que saint Thomas s'y proposait de défendre la doctrine révélée touchant la félicité suprême de l'homme, contre les négations absolues émanées principalement des philosophes arabes. Il entend donc simplement démontrer qu'il n'existe naturellement aucune répugnance, qu'au contraire il y a une souveraine convenance, à ce que la vision intuitive soit accordée surnaturellement à l'homme. Il parle de simple possibilité, non de nécessité ou de réalité. Voir Billot, *De Deo uno*, Prato, 1910, p. 143; Gardeil, art. APPÉTIT, t. I, col. 1698.

b) Exagération de la portée de cet argument. — C'est la position théologique de Baius et des Jansénistes, qui admettent un désir *naturel*, mais *efficace* de la vision intuitive, de telle sorte que cette vision serait *due* à la nature humaine, et en quelque manière naturelle *à l'état d'intégrité.* Voir plus haut, et BAIUS, t. II, col. 74 sq.; cf. Baius, prop. 3, 4, 5, 21, 23, 26; Denzinger-Bannwart, n. 1003, 1004, 1005, 1021, 1023, 1026; Quesnel, prop. 34, 35, 37, *ibid.*, n. 1384, 1383, 1387; Synode de Pistoie, prop. 16, 18, *ibid.*, n. 1516, 1518. Cette exagération nous permet de fixer un aspect limitatif de l'argument apporté par saint Thomas. C'est qu'en parlant de désir naturel de voir Dieu, saint Thomas n'entend pas un désir *efficace.* Sa pensée sur ce point ne peut être mise en doute. Il distingue, en effet, très nettement deux fins de l'homme, deux béa-

titudes, l'une naturelle, l'autre surnaturelle, *Sum. theol.*, Iª, q. LXII, a. 1; *De veritate*, q. XXVII, a. 2; *De malo*, q. V, a. 3, ou encore deux biens, l'un proportionné, l'autre disproportionné à la nature humaine, *De veritate*, q. XIV, a. 2. Il enseigne nettement que la vision intuitive est surnaturelle par rapport à n'importe quel esprit créé : *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. I, a. 4, q. 3. Il n'hésite pas à dire que, par rapport à l'état de nature pure, ne pas être ordonné à la vision intuitive constitue pour l'homme, non pas une privation, mais un simple manque de proportion, un défaut inhérent à toute nature créée, *De malo*, q. IV, a. 1, ad 14. En conséquence, le secours surnaturel de la grâce est absolument nécessaire, en toute hypothèse, à l'homme pour parvenir à la vision intuitive. *Sum. theol.*, Iª, q. LXII, a. 2; cf. Iª-IIæ, q. CIX, a. 5, 6; CXII, a. 3; CXIV, a. 5. S'il existe donc dans l'homme un appétit naturel de la béatitude, cet appétit ne porte pas sur la vision intuitive elle-même, mais sur la béatitude en général, *De veritate*, q. XXII, 1. 7. « La vie éternelle est, en effet, un bien qui dépasse en proportion toute nature créée, parce qu'il est au-dessus de sa connaissance et de son désir, » *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXIV, a. 2; et cette disproportion naturelle est la cause que les enfants morts sans baptême et non admis au bonheur de la vision intuitive ne ressentiront de leur situation inférieure aucune peine spirituelle. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXIII, q. II, a. 2. C'est donc d'un désir inefficace que le docteur angélique entend parler lorsqu'il s'appuie sur le désir naturel de voir l'essence divine pour démontrer la possibilité de la vision intuitive.

c) Comment les théologiens exposent l'argument de saint Thomas. — a. Question de terminologie. — La distinction de l'amour surnaturel et de l'amour naturel de Dieu, admise de tout temps par la théologie catholique, a été consacrée par l'Église dans la condamnation de Baius, prop. 43, Denzinger-Bannwart, n. 1034, du synode de Pistoie, prop. 23, 24; *id.*, n. 1523, 1524. L'amour naturel peut être *inné* ou *élicite*. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIX, a. 1, 9; LIX, a. 1; LXXX, a. 1. Inné, s'il s'agit de l'inclination naturelle que possède tout être, même inanimé, vers le bien qui lui est propre. Cet amour inné ne constitue pas une puissance spéciale de l'être. Voir APPÉTIT, t. I, col. 1692. L'amour élicite suppose, au contraire, l'exercice de la connaissance, qui propose le bien, et de l'appétit, quel qu'il soit, qui recherche ce bien et tend vers lui. Cet amour élicite est *nécessaire* ou *libre* : nécessaire, s'il procède d'une connaissance indélibérée : cet amour est commun aux hommes et aux animaux; libre, s'il procède d'une connaissance raisonnée, précédant et justifiant le choix de la volonté : cet amour est propre aux êtres doués de raison. Enfin, il convient encore, dans le présent sujet, de distinguer dans l'amour élicite, l'amour *efficace* et l'amour *inefficace* ou *conditionnel*. L'amour efficace présuppose le jugement de la raison touchant la bonté de l'objet désiré et la possibilité d'y atteindre; l'amour conditionnel ou inefficace suppose le même jugement sur la bonté de l'objet à atteindre, mais inclut aussi le sentiment de l'impuissance où l'on se trouve d'y atteindre. C'est donc plutôt une velléité qu'une volonté ferme. Et cette velléité elle-même peut être simplement *confuse*, si l'objet désiré et impossible à atteindre naturellement n'est connu que confusément; ou *explicite*, si cet objet est connu distinctement. — *b. Opinion des Augustiniens.* — Voir AUGUSTINIANISME, t. I col. 2485. Pour Berti, l'homme possède naturellement un appétit, en quelque sorte efficace, de la vision intuitive, mais non au sens de Baius. La vision intuitive est notre fin naturelle quant au désir que nous en avons; mais elle demeure néanmoins une fin surnaturelle soit dans l'acte qui nous met en sa possession, soit dans les moyens par lesquels nous y pouvons parvenir. Ces moyens, tout surnaturels qu'ils soient, Dieu se doit à lui-même, il doit à sa bonté, de ne les pas refuser à l'homme. Aussi, l'état de nature pure, théoriquement possible, en fait devient impossible. Berti, *Opera*, t. V, diss. II, c. I, n. 1, 8. Dans cette théorie, on aboutit à cette antinomie, au moins apparente, de Dieu, auteur de la nature, donnant à l'homme un appétit inné vers une fin qu'il lui est impossible de lui faire atteindre naturellement. La théorie proposée côtoie ici les erreurs de Baius, et l'on ne voit pas bien comment en rigueur de logique il lui est possible de ne pas tomber sous le coup des réprobations qui ont frappé ces doctrines. — *c. Opinion de Scot.* — Voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1936. Scot admet en nous un désir inné, naturel et cependant inefficace. La souveraine béatitude, parce que perfection et fin nécessaire de toutes choses, fonde cet appétit naturel inné; mais parce qu'en fait l'objet béatifique n'est connu et saisi en lui-même que dans l'acte essentiellement surnaturel de la vision intuitive, le désir naturel inné demeure nécessairement inefficace. Cette opinion est également attribuée à Durand de Saint-Pourçain, à Dominique Soto, et Grégoire de Valencia semble y incliner. Cf. Bañez, *In Sum. theol. S. Thomæ*, Iª, q. XII, a. 1; Jean de Saint-Thomas, *In Iam*, q. XII, disp. XII, a. 3. Cette théorie, comme le remarque Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, semble inadmissible à plusieurs points de vue. Comment admettre un appétit inné, là où il n'existe aucune habitude, aucune convenance, aucune proportion de nature à nature? Et puis, n'y a-t-il pas contradiction à concevoir un appétit à la fois essentiellement naturel (puisque, par là même qu'il est inné, il résulte des tendances même de la nature) et essentiellement surnaturel, en raison de l'objet formel auquel il est ordonné? — *d. Opinion de Cajétan.* — Elle est diamétralement opposée à celle de Scot. Le désir naturel de la créature ne saurait avoir un objet dépassant l'ordre naturel; mais une fois supposée la connaissance de certains effets appartenant à l'ordre surnaturel, la créature peut avoir le désir « connaturel » de la vision intuitive. Voir *In Iam*, q. XII, a. 1, n. 9, 10; — Cette opinion a été l'objet de la part des meilleurs interprètes de saint Thomas, de critiques serrées. On objecte d'abord à Cajétan que saint Thomas, dans sa doctrine du désir naturel du surnaturel, ne suppose nullement la nature déjà élevée à la connaissance du surnaturel. Voir Sylvestre de Ferrare, *In Sum. cont. Gentes*, l. III, c. LI; et, dans leurs commentaires *In Iam*, q. XII, a. 1, Bañez, Jean de S. Thomas, les carmes de Salamanque, Gonet, Billuart, le cardinal Gotti, etc. On remarque ensuite qu'un tel désir ne serait plus à proprement parler un désir naturel, mais un désir conforme à la nature. La théorie de Cajétan simplifie la difficulté en la supprimant, mais elle ne la résout vraiment pas. — *e. Explication admise communément par les thomistes.* — Les erreurs de Baius obligèrent les thomistes à préciser sur ce point la pensée du Maître. Cette précision fut l'œuvre principalement de Bañez et de Jean de Saint-Thomas, reprenant la voie déjà tracée par Sylvestre de Ferrare. Voici comment le P. Garrigou-Lagrange expose cette opinion : « Ce désir naturel est celui que nous éprouvons surtout lorsque nous nous interrogeons sur la conciliation intime des perfections divines. L'agnosticisme nous objecte que ces perfections sont inconciliables entre elles. Nous résolvons sans doute les antinomies, nous évitons la contradiction, mais le *mode intime* selon lequel se fait la conciliation des attributs divins nous échappe, nous ne l'atteignons que négativement et relativement; ainsi parlons-nous de l'éminence de la Déité. S'il était possible de voir la Déité telle qu'elle est en soi, alors

toutes les obscurités disparaîtraient. C'est là, en nous, un désir *naturel*. Désir naturel *conditionnel :* si Dieu nous donnait le moyen de le voir comme Il se voit; car il est manifeste que les seules forces naturelles de notre esprit ne suffisent pas. Étant conditionnel, ce désir est *inefficace :* il ne constitue pas une exigence, comme l'ont pensé à tort Baius et les Jansénistes. C'est à vrai dire une *velléité*, qui pourrait être frustrée sans qu'il en résultât pour nous une souffrance. Ainsi en serait-il si nous avions été créés dans un ordre purement naturel. Mais, dira-t-on, comment une velléité naturelle peut-elle avoir un objet surnaturel? (C'est que) son objet n'est pas *formellement* surnaturel, car c'est par un moyen naturel qu'il est connu comme désirable. Il n'est surnaturel que *matériellement*, au sens métaphysique du mot : c'est-à-dire une réalité surnaturelle connue d'un point de vue naturel. En d'autres termes, ce que naturellement nous désirons voir, c'est l'essence divine, en tant qu'elle est principe des attributs divins naturellement connaissables, pour avoir l'évidence intrinsèque de leur intime conciliation : notre désir naturel ne porte pas sur l'essence divine en tant qu'elle est le principe des relations trinitaires, ou fondement de l'ordre surnaturel de la grâce et de la gloire. Plus simplement, l'homme peut naturellement désirer voir l'essence de Dieu, auteur de l'ordre naturel, et non pas l'essence de Dieu, en tant qu'il est l'auteur de l'ordre surnaturel, puisque les réalités de cet ordre ne nous sont connues que par révélation. Mais l'essence divine est une, absolument simple, et l'on ne peut la voir en tant qu'elle est principe des attributs divins, sans la voir en même temps en tant qu'elle est principe des relations trinitaires. Ainsi la velléité dont nous parlons nous manifeste la possibilité de notre élévation à la vision surnaturelle. » *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, 1920, p. 392-393. Cf. *De revelatione*, Rome-Paris, 1918, t. I, p. 384-398. Cf. J.-B. Terrien, *La Grâce et la Gloire*, Paris, s. d. (1897), t. II, appendice IX, *Les preuves rationnelles de la vision béatifique en présence du caractère surnaturel de la même vision.* De plus, les thomistes admettent d'ordinaire et, conformément à la doctrine formulée plus haut, que cette preuve n'est qu'un argument de convenance, comme ceux qui sont allégués en faveur de la possibilité des autres mystères surnaturels. Cf. Billuart, *De Deo*, diss. IV, a. 3, appendix; Salmanticenses, *De visione Dei*, disp. I, dub. 3, n. 44. Sur toute cette discussion, on lira, des mêmes auteurs, dub. 4 et 5; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, De existentia Dei in rebus*, q. XII, disp. XII, a. 3; Gonet, *Clypeus theologicus*, tract. II, a. 5, etc. — *f. Divergences secondaires dans l'exposé de l'argument.* — En dehors de l'école strictement thomiste, notons quelques divergences dans l'exposé des éléments de l'argument de saint Thomas : α) Vasquez, *In Iam IIæ*, q. V, a. 8, disp. XXII; Suarez, *De attributis divinis*, l. II, c. VII, n. 10-11, et Grégoire de Valencia, *In Iam IIæ*, q. V, a. 8, disp. I, punct. 1, suivant en cela l'interprétation de Sylvestre de Ferrare, n'admettent pas que le désir naturel élicite de la béatitude suprême soit libre dans sa spécification. Cette liberté est admise par la plupart des thomistes. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, dub. 5, n. 78; β) Les thomistes tiennent généralement que le désir naturel de voir l'essence divine se termine à l'essence divine, principe des attributs naturellement connaissables et non pas principe de la trinité des personnes et fondement de l'ordre surnaturel Suarez, Vasquez, Grégoire de Valencia, *loc. cit.*, prétendent que ce désir se termine à l'essence divine envisagée aussi bien comme principe des attributs naturellement connaissables, que comme source des mystères de la vie intime de Dieu et de l'ordre surnaturel. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 73, 75, 77.

3. *Démonstration négative de la possibilité de la vision intuitive.* — Il s'agit uniquement ici de présenter le concept de la vision intuitive de façon à en éliminer toute contradiction. Il y aurait, avons-nous dit, une évidente contradiction à supposer qu'une créature puisse connaître Dieu tel qu'il est en lui-même, par une représentation intellectuelle de Dieu, reçue en son esprit. Il faut donc, pour éviter cette contradiction, que l'essence divine devienne elle-même, par rapport à l'esprit bienheureux, sa propre représentation, remplaçant ainsi d'une manière suréminente toute représentation reçue en l'esprit et proportionnée à sa faiblesse. Dieu n'est pas vu dans une idée que s'en forme l'intelligence bienheureuse, mais il attire et élève jusqu'à lui, sans intermédiaire, cette intelligence et l'unit intentionnellement à sa substance, qui est la souveraine intelligibilité. Union mystérieuse, qui n'a qu'un parallèle, l'union substantielle du Verbe et de l'humanité. Et, c'est précisément par l'idée que la théologie catholique s'est faite de l'union hypostatique, que notre esprit peut parvenir à mettre quelque ordre dans sa façon de concevoir la vision intuitive. « Par le fait que Dieu a voulu se faire homme, dit saint Thomas, il a fourni à l'homme un exemple de cette union bienheureuse par laquelle l'esprit créé est uni à l'esprit incréé dans un acte d'intelligence. Il n'est point d'ailleurs incroyable que l'esprit d'une créature puisse être uni à Dieu dans la contemplation de son essence, puisque Dieu s'est uni à l'homme, en prenant sa nature. » *Compendium theologiæ*, c. CCI.

En quoi consiste le parallélisme des deux unions, et comment de ce parallélisme bien établi résulte la démonstration négative de la possibilité de la vision intuitive : tel est le point sur lequel il importe d'insister.

a) Parallélisme de la vision intuitive et de l'union hypostatique. — La similitude entre la vision intuitive et l'union hypostatique s'affirme dans les conditions requises pour l'une et pour l'autre. Dans l'union hypostatique, voir ce mot, col. 525-529, la substance divine donne à l'humanité l'existence que cette humanité n'aurait naturellement possédée que par un acte créé; dans la vision intuitive, l'être divin supplée la forme intelligible et donne à l'intelligence créée la perfection que naturellement elle ne pourrait acquérir que par la représentation intellectuelle de son objet, c'est-à-dire par l'espèce impresse. Sans doute, l'union hypostatique est une union substantielle, puisque la divinité constitue l'humanité dans son être même; et la vision intuitive n'est qu'une union accidentelle, puisqu'elle suppose la créature déjà existante. Cependant quelle similitude dans l'une et l'autre union, en ce qui concerne le rôle joué par Dieu à l'égard de sa créature! Dans l'union hypostatique, en effet, en donnant à la nature humaine de subsister dans le Verbe, Dieu se substitue pour ainsi dire à l'être créé et donne à l'humanité la perfection qu'elle aurait naturellement possédée par l'acte de l'existence. Dans la vision intuitive, Dieu se substitue à la forme intelligible, et donne à l'intelligence la perfection qu'elle aurait naturellement eue par l'impression faite par l'objet intelligible dans la puissance de son esprit.

b) Ce parallélisme éclaire l'idée de vision intuitive et en élimine toute contradiction. — L'union hypostatique n'est pas une union de nature, d'où résulterait comme une troisième chose, différente à la fois de la divinité et de l'humanité. C'est une union *dans l'être*. Or, l'être comme tel, ne diversifie pas, ne modifie pas l'essence, mais lui donne simplement d'exister réellement selon l'ordre et les perfections qu'elle comporte. Mais parce que l'être ne modifie pas l'essence, il s'ensuit immédiatement qu'aucune impossibilité évidente n'apparaît à ce qu'une nature puisse exister en vertu d'un être

différent qui n'est pas reçu en elle, comme l'acte l'est dans sa puissance propre. Dans l'union de la vision intuitive, la forme intelligible qui s'unit à l'esprit créé, s'unit non physiquement, mais intentionnellement, non dans l'ordre des réalités, mais dans celui de l'intelligibilité. Si l'union était physique, dans l'ordre des réalités, la forme donnerait au sujet une manière d'être nouvelle, et, dans ce perfectionnement du sujet, elle ne pourrait être suppléée par quelque chose qui ne serait pas reçu dans ce sujet, comme l'acte l'est dans sa puissance. Mais dans l'union intentionnelle, la forme intelligible, comme telle, ne fait que rendre présent à l'esprit, sans le modifier dans sa nature, l'objet intelligible que cet esprit doit atteindre. Donc, il n'apparaît pas impossible que cette présentation puisse se faire par une forme intelligible non inhérente à l'esprit. Il faudrait, pour établir la contradiction, faire la double hypothèse, ou que cette forme intelligible n'est pas subsistante en soi, mais déjà reçue dans un esprit fini, dont la capacité bornée épuise toute sa vertu; ou qu'elle n'a aucune proportion d'habitude avec l'esprit créé avec lequel elle doit être mise en contact. Or, Dieu, intelligibilité souveraine et subsistante, contenant éminemment toute intelligibilité créée, exclut cette double hypothèse. En effet, du côté de notre intelligence, il faut observer que « la divine substance n'est pas absolument étrangère à notre faculté intellective, comme le son est étranger à la vue ou l'esprit au sens. La substance divine est le premier intelligible et le principe de toute connaissance intellectuelle. » S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. LIV. Et donc, de même que du du côté de la nature humaine en Jésus-Christ ne se trouve aucune répugnance à la subsistence divine, puisque toute nature est appelée à subsister; ainsi, rien, du côté de notre esprit, ne s'oppose à une union avec la substance divine comme forme intelligible, puisque l'essence divine est le premier intelligible qui se trouve dans l'objet adéquat de l'intellect créé. Voir col. 2355. Du côté de l'essence divine, aucune répugnance non plus. La transcendance de l'acte pur *subsistant* suffit à nous faire entrevoir pour cet acte pur la possibilité de se substituer à l'existence créée pour faire participer la nature humaine de Jésus-Christ à sa subsistence divine, sans cependant être reçu en cette nature, à la façon d'un acte propre dans sa propre puissance; ainsi, la transcendance de l'acte pur *intelligible* suffit à nous faire entrevoir la possibilité pour cet acte pur de devenir la forme intelligible de notre esprit, sans cependant lui devenir inhérent à la façon d'un accident. Voir S. Thomas, *Cont Gent.*, l. III, c. LI. Consulter sur le parallélisme de l'union hypostatique et de la vision intuitive, Jean de Saint-Thomas, *In I^am^*, q. XII, disp. XIII, a. 4, n. 14; Billot, *De Deo uno*, thèse XIII, § 2.

III. Existence. — 1° *Doctrine de la sainte Écriture* — 1. *Doctrine de saint Paul.* — La sainte Écriture, en maint endroit, nous représente *la vie éternelle* comme la récompense, la béatitude vers laquelle il faut tendre. Cette béatitude est la gloire même de Dieu, manifestée dans les élus élevés à la vision de la clarté que le Père communique au Fils. Joa., XVII, 22, 24; Rom., V, 2; VIII, 18; II Cor., IV, 17; Col., III, 4; I Pet., V, 4. Cette doctrine générale reçoit de l'apôtre saint Paul une explication remarquable touchant le moyen par lequel sera réalisée la possession de Dieu, la participation à la divine gloire, essence de notre future béatitude. C'est dans I Cor., que nous rencontrons cette explication, III, 8-12. « La charité ne finira jamais, pas même lorsque les prophéties s'anéantiront, que les langues cesseront, et que la science sera détruite. Car c'est imparfaitement que nous connaissons, et imparfaitement que nous prophétisons. Mais quand viendra ce qui est parfait, alors s'anéantira ce qui est imparfait... Nous voyons maintenant à travers un miroir en énigme; mais alors *nous verrons face à face.* Maintenant je connais imparfaitement; mais alors *je connaîtrai aussi bien que je suis connu moi-même.* » Le sens de ces versets est clair. Saint Paul exalte la charité par-dessus toute autre communication de l'Esprit saint, et surtout il en marque la pérennité. Les dons ou charismes temporaires ne dureront que ce qu'il est nécessaire pour l'utilité ou l'édification du corps du Christ, I Cor., XII, 7; Eph., IV, 12. Ici-bas, c'est la foi, non la claire vue qui nous guide. II Cor., V, 7. A cette foi se rattachent, comme son complément, la *science*, par laquelle l'homme devient apte à la prédication de l'évangile, parce qu'il saisit les mystères de la foi, et peut les exposer efficacement aux autres, et la *prophétie*, par laquelle l'homme, éclairé de l'Esprit saint, acquiert une intelligence plus élevée des mystères de la foi et révèle les choses cachées aux autres hommes, et principalement aux fidèles, pour leur édification, leur exhortation et leur consolation. Toute cette connaissance est encore imparfaite, elle doit disparaître et faire place à la connaissance parfaite lorsque l'état parfait sera atteint. La différence entre la connaissance parfaite et imparfaite, l'apôtre nous la fait saisir par des comparaisons. L'état présent, imparfait, est l'état de l'enfance; la vie future est l'état de l'âge mûr; la connaissance « à travers le miroir », « en énigme » indique, dans la vie présente, la connaissance médiate et obscure des choses divines. A cette connaissance médiate et obscure, Paul oppose la connaissance par laquelle, dans l'autre vie, nous verrons Dieu « face à face ». Cet hébraïsme, précisé par le verbe *voir*, signifie l'intuition immédiate d'une personne. L'opposition qu'on a signalée entre la connaissance d'ici-bas et celle de la vie future renforce encore cette signification. Dans saint Paul, l'expression : voir Dieu face à face signifie nettement la vision intuitive de l'essence divine, en raison non seulement de l'opposition avec la connaissance imparfaite d'ici-bas, mais encore à cause des précisions que saint Paul donne sur la nature de cette vision, qu'on ne peut exprimer en langage humain, II Cor., XII, 2, 4; par laquelle l'homme connaîtra Dieu comme il est connu lui-même, I Cor., XIII, 12; et qui dépasse tout ce que l'œil peut voir, l'oreille entendre, et le cœur désirer, I Cor., II, 9.

L'apôtre reprend la même doctrine dans II Cor., V, 6-8 : « Pendant que nous sommes dans ce corps, nous voyageons loin du Seigneur car c'est *par la foi* que nous marchons, *et non par une claire vue;* pleins de confiance, nous préférons sortir de ce corps, et aller *jouir de la présence* du Seigneur ». — Ici, la pensée de saint Paul se rapporte immédiatement à la vue du Christ, dont, enfermés dans nos corps mortels, nous ne pouvons ici-bas voir la gloire, ce privilège étant réservé à ceux qui habitent, dans l'autre vie, près du Seigneur. Sur Jésus-Christ, *Seigneur*, voir Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 171 sq. Toutefois cette vision de la gloire du Christ nous amène à conclure, pour ceux qui en jouiront, à la vision intuitive de Dieu; car ceux qui jouiront de la vue de la gloire du Christ jouiront de la vue des biens dont jouit le Christ lui-même, y compris la vision immédiate de Dieu. Cf. Cornely, *Commentarium in S. Pauli epistolas*, Paris, 1892, t. III, p. 151. L'opposition dans le ℣ 7 de la foi et de la claire vue accentue encore le sens de cette conclusion. Seule, l'expression *per speciem*, διὰ εἴδους, qui caractérise le mode de connaissance de l'autre vie, pourrait faire ici quelque difficulté. La connaissance *per speciem* n'exclut-elle pas la vision face à face? Un certain nombre d'interprètes, Hervé, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 1044, S. Thomas, Benoît Giustiniani, Maier, Bisping, entendent εἶδος dans le sens d'ὄψις; mais le sens littéral d'ὄψις s'oppose à cette interprétation. Inexacte

aussi l'interprétation de Cajétan, d'Estius, de Cornelius a Lapide, qui entendent par εἶδος la nature propre où l'essence même de la chose. Dans les autres usages que le Nouveau Testament fait du mot εἶδος, ce terme est toujours employé avec le sens de manifestation visible des choses, cf. Joa., v, 37; Luc., III, 22; IX, 29; I Thess., v, 22. Appliqué à Dieu, comme dans Joa., v, 37, il ne peut se rapporter, en fait, qu'à la vision intuitive, seule façon visible pour Dieu de se manifester en lui-même aux hommes. C'est le sens qu'adopte finalement saint Thomas. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXVIII, a. 1, ad 1. Cf. Cornély, *op. cit.*, p. 150; Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcon*, Paris, 1911, vº εἶδος. La métaphore *per speciem ambulare*, appliquée à l'état des bienheureux, n'a donc rien d'imparfait, quoi qu'en pense Estius : saint Jean ne dit-il pas que les bienheureux marchent dans la lumière? Apoc., XXI, 24. En résumé, le sens du texte de Paul n'autorise pas une distinction entre le vision faciale ou intuitive de Dieu et la vision de Dieu *per speciem*. Cf. S. Augustin : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, et hæc est fides : tunc autem facie ad faciem et hæc est species. Serm.*, CCCXLVI, n. 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1523; cf. *Serm.*, XXVIII, n. 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 180.

2. *Doctrine de saint Jean.* — L'enseignement de saint Jean sur la vision béatifique se trouve condensé dans la première épître, III, 1-2. Au ℣ 1, l'apôtre rappelle « quel amour nous a témoigné le père pour que nous soyons nommés et que nous soyons en réalité fils de Dieu ». Cette filiation divine, affirmée à plusieurs reprises par l'Écriture, ne se conçoit que dans la société de Jésus, c'est-à-dire par une participation de sa filiation et de son droit à l'héritage du Père. En quoi consistera cet héritage, auquel donne droit la filiation divine adoptive? « Mes bien-aimés, continue saint Jean, nous sommes maintenant fils de Dieu et ce que nous serons un jour n'apparaît pas encore, οὔπω ἐφανερώθη. Nous savons que lorsque cela paraîtra, nous lui serons semblables (à Jésus, Dieu et homme), parce que nous le verrons tel qu'il est. » Cette manifestation de ce que nous serons, c'est bien ce qui révèle notre filiation, telle que nous l'attendons ici-bas en gémissant, Rom., VIII, 19, 23. Et précisément c'est dans la vision de Dieu tel qu'il est, que se manifestera notre filiation divine et la participation de la nature divine dont la grâce est dès ici-bas le principe : *cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum si cuti est.* Remarquons toutefois que le pronom *eum* se rapporte ici, dans la pensée de saint Jean, à Jésus-Christ, Dieu et homme. Mais précisément la preuve que nous cherchons dans ce texte en faveur de l'existence de la vision intuitive de Dieu s'en trouve renforcée : l'opposition que saint Jean exprime touchant l'état de la vie présente et celui de la vie future par rapport à la connaissance que nous avons de l'Homme-Dieu marque bien que la supériorité de l'autre vie se manifestera dans un état glorieux, analogue à celui du Christ glorifié, *similes ei erimus*, et qui nous permettra d'atteindre Jésus dans le plus intime de sa réalité divine. N'est-ce pas précisément dans saint Jean que Jésus lui-même a déclaré que la vie éternelle, c'est la connaissance du vrai Dieu et de celui qu'Il a envoyé, Jésus-Christ, Joa., XVII, 3? Et encore ne promet-il pas, à ceux qui l'aiment, qu'ils seront aimés du Père et de lui-même et que lui-même *se manifestera* à eux? Joa., XIV, 24. Cf. Apoc., XXII, 3-4; car, « qui voit le Fils, voit aussi le Père, » Joa., XIV, 6-9. Après des affirmations aussi nettes, il n'est donc pas permis d'interpréter d'une impossibilité pour l'autre monde la négation absolue de toute vision de Dieu dans la vie présente, que S. Jean introduit I Joa., IV, 12, *Deum nemo vidit unquam.* Cf. Hugueny, *A quel bonheur sommes-nous destinés ? Revue thomiste*, t. XII, p. 668-672.

3. *Doctrine des autres écrivains inspirés.* — En dehors de saint Paul et de saint Jean, les autres écrivains inspirés ne parlent de la vision intuitive qu'en passant et sans en préciser les rapports soit avec la vie éternelle promise aux justes, soit avec la filiation adoptive. — *a)* Notons tout d'abord l'assimilation faite par Jésus-Christ des élus et des anges, Matth., XXII, 30; Luc., XX, 36, Or, les anges élus ont précisément pour prérogative de contempler la face du Père qui est dans les cieux, Matth., XVIII, 10. — *b)* L'énumération des béatitudes, Matth., V, 3-10, amène Notre-Seigneur à promettre la vision de Dieu, ℣ 8, à ceux qui ont le cœur pur. En réalité, toutes les béatitudes sont identiques quant à leur consommation dans l'autre vie, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXIX, a. 2, ad 3. La vision promise aux cœurs purs peut déjà se réaliser dès cette vie, cf. S. Thomas, *Comm., in h. l.*, mais elle n'aura sa consommation que dans la vision intuitive. — *c)* Il n'y a pas lieu d'insister sur tous les passages de l'Ancien Testament, où il est question de *rechercher la face du Seigneur*, Ps. XXIII, 3-6, de Dieu *qui voile sa face*, au temps de l'épreuve, Job., XIII, 24, qui la *manifeste* au temps de la bénédiction et du salut Ps. IV, 7, etc. Ces expressions qu'on pourrait multiplier n'ont aucun rapport avec la vision intuitive, dont l'idée semble absente des perspectives de l'Ancien Testament.

2º *Doctrine des Pères.* — 1. *Difficulté relative à l'exposé de la tradition touchant la vision intuitive.* — Cette difficulté a été signalée déjà par saint Grégoire le Grand : « Il faut savoir, écrit-il, que certains auteurs accordent que, dans le séjour bienheureux, Dieu est vu dans sa gloire et non dans sa nature. C'est la subtilité d'une recherche excessive qui les a trompés. Dans l'essence divine, simple et immuable, la gloire et la nature ne se distinguent pas : la gloire est la nature, la nature est la gloire ». *Moral.*, l. XVIII, c. LIV, n. 90, *P. L.*, t. LXXVI, col. 93. De cette subtilité excessive, les Grecs orthodoxes, dont l'opinion a été fixée au XIVe siècle par Grégoire Palamas, voir PALAMAS, prétendent tirer une tradition contraire à la tradition catholique. Cette prétention s'est affirmée notamment au concile de Florence, dans les discours de Marc d'Éphèse, *Patrologie orientale*, t. XV, p. 161. La vision promise aux bienheureux ne saurait, en aucun cas, dit-il, être la vision de Dieu lui-même, car cette vision est forcément compréhensive, et aucune créature, même surnaturellement, ne peut comprendre Dieu. Et ce n'est pas seulement sur l'autorité des Grecs que s'appuie le métropolitain d'Éphèse pour démontrer qu'aucune créature ne peut connaître Dieu en lui-même, il cite encore le *Liber soliloquiorum animæ ad Deum*, c. XXXIX, *P. L.*, t. XL, col. 889-890 faussement attribué à saint Augustin. Que voient donc les élus et les anges en Dieu? C'est cela même qu'ils participent de Dieu, non pas l'*essence*, mais la *gloire*. On rencontre déjà avant Florence, pareille doctrine chez certains Arméniens, doctrine condamnée par Benoît XII, voir ce mot, t. II, col. 699. C'est donc sur cette question très particulière de la vision intuitive *quant à l'essence même* de Dieu qu'il convient de souligner dans l'Église la continuité de la tradition, en montrant que l'interprétation des Grecs orthodoxes ne se rattache pas à un solide fondement. Sur la question générale de la vision intuitive, on a déjà, à propos de la constitution *Benedictus Deus*, t. II, col. 673, apporté de nombreux textes sur lesquels il est inutile de revenir.

2. *Sens général de la solution de cette difficulté.* — Vasquez, *In Iam p. Sum. theol.*, disp. XXXVII, c. I-IV, a proposé une solution radicale : le dogme de la vision intuitive n'étant pas encore suffisamment explicite, nombre de Pères, surtout parmi les Orientaux, auraient sur ce point, encore mal défini, posi-

tivement erré. En principe, la solution de Vasquez n'est pas absolument irrecevable. Toutefois, elle paraît bien absolue, et les noms seuls des Pères mis en cause nous obligent à contrôler de plus près une affirmation peut-être lancée à la légère. Sans doute la pensée des Pères n'est pas toujours claire, voir DIEU, t. IV, col. 1096, mais l'obscurité n'est pas l'erreur. Aussi nous semble-t-il plus conforme à la saine critique de restituer aux expressions défectueuses dont se sont servis les Pères en question le cadre dans lequel ils écrivirent et qui fut précisément la cause qu'une doctrine, exacte en soi, fut proposée en des termes inadéquats et déficients.

Les principaux Pères mis en cause appartiennent à l'époque où la controverse arienne était à peine terminée et où les erreurs d'Eunomius obligeaient l'attention catholique à se tenir en éveil. Or, Arius avait refusé au Fils l'invisibilité attribuée au Père, et Eunonius, accordant à l'esprit humain la possibilité d'atteindre naturellement l'essence divine, contraignait les défenseurs de l'orthodoxie catholique à proclamer l'invisibilité du Fils dans sa divinité, et l'incompréhensibilité de la divine essence. Enfin, la langue théologique, encore insuffisamment précisée, pouvait encore tolérer des expresssions qu'après les définitions de Benoît XII les théologiens devaient rejeter. Tel est, semble-t-il, le sens général de la solution à apporter aux difficultés que font, au nom de la tradition patristique, les adversaires du dogme de la vision intuitive.

3. *Applications : développement normal de la pensée catholique.* — Cette solution est confirmée par l'étude des textes eux-mêmes. Après une première période de simple croyance, se présente une période d'explications; puis, vient la période de définition et de croyance claire.

a) C'est, tout d'abord, une *période d'affirmations et de croyance simples*, dont nous avons les manifestations chez saint Irénée, *Adversus hæreses*, l. IV, c. XX, n. 5, *P. G.*, t. VII, col. 1035; Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, l. I, n. 7, *P. G.*, t. VI, col. 1036; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. V, c. I; l. VII, c. X, *P. G.*, t. IX, col. 17, 48; Origène, *In Joa.*, t. I, c. XVI, t. XIX, c. I, *P. G.*, t. XIV, col. 50; 535; S. Cyprien, *Epist.*, LVIII (LVI), n. 10, *P. L.*, t. IV, col. 357.

b) C'est ensuite, dans une période de controverse dogmatique, l'époque des formules inexactes. Mais ces formules inexactes sont corrigées par d'autres formules très exactes, dont il est impossible de ne pas tenir compte, si l'on veut fidèlement reproduire la pensée des Pères.

Relevons tout d'abord certaines formules où la contemplation de la *gloire* signifie évidemment la vision immédiate de Dieu dans son essence, à cause de la vision de la Trinité que comporte cette contemplation. Ces formules sont assez fréquentes chez saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, VII, n. 17, 21; VIII, n. 23; XXIV, n. 19; XLII, n. 82, et, avec une nuance dubitative, imposée d'ailleurs, non par un doute véritable sur la réalité de la vision intuitive, mais par l'allure et le sujet du discours, XXVIII, n. 4, 17, cf. n. 31, 32, 48, 72, *P. G.*, t. XXXV, col. 776, 781, 816, 1192; t. XXXVI, col. 605; Saint Basile, dont Vasquez révoque en doute l'orthodoxie, à cause de ses affirmations contre Eunomius, *Adversus Eunomium*, l. I, n. 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 544, où, parlant de la connaissance *naturelle*, il proclame l'impossibilité d'atteindre l'essence divine autrement que par l'opération manifestant cette essence, à des textes aussi significatifs que Grégoire de Nazianze. Voir *Epist.*, VIII, n. 7, *P. G.*, t. XXXII, col. 257, sq.; voir dans Franzelin, *De Deo uno*, th. XV, n. 2, un bon commentaire de ce texte; *De Spiritu sancto*, c. XVI, n. 38; *id.*, col. 136 sq. De saint Grégoire de Nysse, Vasquez retient comme contraire à la thèse catholique, *De beatitudinibus*, orat. VI, sur le texte évangélique, *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*, *P. G.*, t. XLIV, col. 1263, sq. Mais il ne s'agit ici que de la vision de Dieu dans cette vie. La doctrine catholique est nettement formulée, *Orat. in funere Pulcheriæ*, *P. G.*, t. XLVI, col. 870; *Orat. de Meletio*, où il proclame la vision *facie ad faciem*, *id.*, col. 861; cf. *Vita atque encomium S. Ephræm*, *ibid.*, col. 848. A saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, (c. X), l. I, que Vasquez incrimine comme entaché d'erreur, il suffit d'opposer saint Cyrille d'Alexandrie dans le même ouvrage (c. XIV, 21), l. X, *P. G.*, t. LXXIII, col. 177 sq.; t. LXXIV, col. 284-285. L'impossibilité de voir Dieu, dans le premier texte, s'entend évidemment d'une impossibilité naturelle. C'est avec aussi peu de fondement que Vasquez reproche à saint Cyrille de Jérusalem de ne pouvoir, dans la vision face à face, atteindre Dieu ὡς χρή; le contexte montre clairement qu'il s'agit ici d'affirmer l'incompréhensibilité divine, même dans la vision intuitive. *Cat.*, VI, n. 6, *P. G.*, t. XXXIII, col. 546, 548; cf. VII, n. 11, *ibid.*, col. 618. Sur la distinction entre la vision et la compréhension, voir plus loin. Saint Épiphane est cité par Vasquez, *Hæres.*, LXX, 7, 8, *P. G.*, t. XLII, col. 349 sq., mais la restriction de ce père ne porte que sur la vision compréhensive. Il est inutile de nous arrêter aux reproches formulés à l'endroit de saint Ambroise, *In Luc.*, l. I, n. 25, *P. L.*, t. XV, col. 1544, dont saint Augustin a pris la défense, *Epist.*, CXLVIII, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 624 sq.; et qui a, d'ailleurs si nettement formulé la doctrine catholique de la vision intuitive, *In Luc.*, l. X, n. 92, *P. L.*, t. XV, col. 1827; *Epist.*, XXII, *De bono mortis*, c. XI, n. 48, *P. L.*, t. XIV, col. 561; et de saint Jérôme, *In Is.*, c. I, *P. L.*, t. XXIV, col. 33. Aux endroits indiqués, ces auteurs ne parlent que de l'impossibilité de voir Dieu par les yeux du corps. Primasius, ou plus exactement le commentaire qu'on lui attribue, *In epist. I ad Cor.*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 540, ne met une restriction que sur la perfection absolue (la compréhension) de la vision intuitive. Quant à saint Isidore de Séville, *Quæst. in Vet Test. In cap. XLII Exod.*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 308, son texte ne signifie rien, ni pour ni contre la vision intuitive.

Restent quelques autorités d'écrivains orientaux, capables de soulever une véritable difficulté. Toutefois, en ce qui concerne Euthymius et Théophylacte, dans leur commentaire sur Joa., I, 18, *Deum nemo vidit unquam*, il semble bien que la difficulté ne soit pas sérieuse. Il n'est, en effet, question que de la vision de Dieu par les prophètes de l'Ancien Testament et de cette vision on affirme qu'elle n'a pu avoir pour objet la substance divine (sans quoi cette substance n'aurait pas été vue de différentes façons), mais seulement des similitudes, des représentations de l'essence de Dieu. Voir Théophylacte, *P. G.*, t. CXXIII, col. 1164-1165; Euthymius, *P. G.*, t. CXXIX, col. 1127.

Les deux seuls Pères dont les idées soient contestables sur ce point sont saint Jean Chrysostome et Théodoret. Il semble d'ailleurs que Théodoret ait accentué la doctrine de son maître et ait dépassé une mesure que celui-ci avait encore observée. Saint Jean Chrysostome paraît nier la vision intuitive, même pour les anges bienheureux, dans ses homélies *De Incomprehensibili*, homil. I, n. 6; III, n. 3, 5; IV, n. 3, *P. G.*, t. XLVIII, col. 707, 721, 724, 730-731, et dans ses homélies *In Joa.*, homil. XV(XIV), *P. G.*, t. LIX, col. 97. Dieu n'est pas vu dans sa substance mais grâce à une accommodation, un tempérament de ce qu'il est, et cette vision est celle des anges bienheureux aussi bien que des prophètes. Il convient de ne pas faire dire à Jean Chrysostome plus qu'il n'a affirmé. Ce tempérament exprime vraisemblablement la mesure finie et proportionnée à l'état des anges comme des prophètes,

selon laquelle ils peuvent les uns et les autres atteindre Dieu. Ce que saint Jean Chrysostome leur refuse, c'est « la parfaite compréhension de l'essence, » ou encore « la connaissance selon une perfection totale, » ou encore, « la connaissance, telle que le Fils l'a du Père, » cf. *De Incomprehensibili*, homil. IV, n. 3, col. 730-731; *In Joa.*, homil. XV, n. 2, col. 99. Celui qui est dit voir simplement Dieu, ne peut être que celui qui a de Dieu une connaissance parfaite, *De Incomprehensibili*, homil. V, n. 4, col. 741; *In Joa.*, homil. XV, n. 2, col. 98. C'est donc, en termes encore hésitants, la formule devenue classique, chez les théologiens scolastiques, de la distinction entre la vision et la compréhension. D'ailleurs, on a déjà rappelé ici la parfaite orthodoxie d'autres textes de Chrysostome touchant la vision intuitive, voir BENOIT XII, t. II, col. 682.

Théodoret n'a pas gardé la mesure de son maître. Très nettement, en effet, il oppose la vision de la substance à la vision de la gloire. La gloire est l'accommodation ou le tempérament de la substance. « Les anges, écrit-il, ne voient pas la divine substance, laquelle est au-dessus de toute limite, de toute compréhension, mais seulement une certaine splendeur accommodée à leur nature; Οὐ γὰρ τὴν Θείαν οὐσίαν ὁρῶσι, τὴν ἀπερίγραπτον, τὴν ἀκατάληπτον, τὴν ἀπερινόητον,... ἀλλὰ δόξαν τινὰ τῇ αὐτῶν φύσει συμμετρουμένην. *Eranistes*, dial. I, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 49. Malgré les efforts de certains théologiens pour expliquer ce texte en bonne part, il semble bien qu'on doive renoncer à considérer comme orthodoxe sur ce point la pensée de Théodoret. On invoque, il est vrai, pour corriger le sens du dialogue *De Immutabili*, deux textes tirés, l'un du commentaire *In epist. ad Eph.*, c. II, ℣. 7, l'autre du commentaire *In I Cor.*, c. XIII, ℣. 12, *P. G.*, t. LXXXII, col. 521, 337; mais c'est à tort, car ces deux textes, parlant de la vision intuitive, *face à face*, assignent pour objet à cette vision faciale l'humanité de Jésus-Christ. Voir Petau, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII, c. VI.

Sur la discussion des assertions de Vasquez, on consultera avec profit Suarez, *De Deo*, l. II, c. VII, n. 15-19; Didace Ruiz, *De scientia Dei*, disp. VI, sect. VII; De Lugo, *Theologia scholastica, De Deo*, l. I, disp. XIX, c. II; Ysambert, *In Iam*, q. XII, a. 1, 2; Wirceburgenses, *De Deo*, n. 99; et, parmi les auteurs plus récents, Franzelin, *De Deo uno*, thèse XIX.

c) L'époque de Théodoret marque le point de départ en Orient d'une tendance doctrinale, opposée à la vraie tradition sur la possibilité et la réalité de la vision béatifique, comme vision de l'essence même de Dieu. Ce courant n'est ni assez fort ni assez universel pour justifier les prétentions de Marc d'Éphèse au concile de Florence; mais il constitue cependant un élément non négligeable de la théologie grecque. On trouve la vision de la gloire, et non de l'essence indiquée chez Basile de Séleucie, *Orat.*, XL, n. 1-2, *P. G.*, t. LXXXV, col. 451 sq.; plus fortement affirmée chez Anastase le Sinaïte, qui établit précisément par là sa distinction entre la personne, *facies*, πρόσωπον, et la nature, Ὁδηγὸς c. VIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 132; cf. *In Hexaemeron*, l. I, *ibid.*, col. 868; nettement proposée par le pseudo-Athanase, *In annuntiationem Deiparæ*, n. 10, *P. G.*, t. XXVIII, col. 932, et surtout par Œcumenius, *In I Joa.*, III, 2, c. III, *P. G.*, t. CXIX, col. 648; cf. *In I Cor.*; *In II Cor.*, IV, 6, c. V, *P. G.*, t. CXVIII, col. 837, 861. Mais la distinction entre la gloire de Dieu et l'essence de Dieu sera surtout mise en relief par le moine Grégoire Palamas, *Dial., Theophanes*, *P. G.*, t. CL, col. 952. Sur la doctrine de Palamas et de sa secte, affirmant l'essence de Dieu visible par son opération et non par elle-même, voir PALAMITES. Cf. Cantacuzène, *Hist.*, l. II, c. XXXIX, *P. G.*, t. CLIII, col. 669, et la note de Gretser, col. 677 sq.; Allatius, *De perpetua consensione*, Cologne, 1648, l. II, c. XVII, n. 2; Petau, *op. cit.*, l. I, c. XII-XIII. A propos de la gloire du Christ au Thabor, Palamas construit son système de la lumière divine, *incréée*, émanant de Dieu de toute éternité, et formant une substance distincte de la substance divine. Elle est l'habitation de Dieu lui-même, selon saint Paul, I Tim., VI, 16; c'est elle qui s'est manifestée autour du Christ dans sa transfiguration, et c'est elle que verront les élus dans le ciel.

La théorie de la vision de la gloire a-t-elle pénétré les croyances de l'Église arménienne? On le pourrait croire, en consultant le *Libellus de erroribus ad Armenos* de Benoît XII, prop. 8, voir t. II, col. 699, dans Mansi, *Concilia*, t. XXV, col. 1196. Mais on peut en douter aussi, à ne retenir que les protestations du concile arménien de Cis, voir t. II, col. 704. Sur la croyance de l'Église arménienne à la vision intuitive de l'essence divine, voir Passaglia et Schrader, appendice déjà cité, n. 14-16, p. 597-598, et note, p. 592; Franzelin, *De Deo uno*, thèse XV, p. 193.

L'erreur de certains grecs trouva, à la fin du XIIe siècle et au commencement du XIIIe, un écho en Occident chez Amaury de Bène, voir t. I, col. 936, et ses sectateurs, les Amalriciens. Les erreurs amalriciennes, furent condamnées en bloc, sans spécification, par le IVe concile de Latran, cf. col. 939. Denzinger-Bannwart, n. 473. Plus tard, elle eut un nouvel écho dans la doctrine d'Augustin Steucho, évêque de Gubbio, *Cosmopoieia vel de mundi opificio*, Lyon, 1535.

La condamnation du IVe concile de Latran, fut peut-être le point de départ, dans le magistère extraordinaire de l'Église, d'une affirmation dogmatique qui jusque-là, depuis saint Grégoire le Grand, voir ci-dessus, col. 2364, appartenait au magistère simplement ordinaire.

d) *Affirmations explicites du magistère extraordinaire.* — *a*. Benoît XII dans la constitution *Benedictus Deus* (23 janvier 1336), déclare que les âmes justes sont au ciel, et que « depuis la mort et la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, elles ont vu, voient et verront la divine essence d'une vision intuitive et même faciale, sans aucune créature dont la vue s'interpose, mais immédiatement, grâce à la divine essence qui se manifeste elle-même à nu, clairement et ouvertement.» Voir t. II, col. 658. — *b*. Le même pape réprouve l'erreur attribuée aux Arméniens.

Quod Armeni dicunt, quod animæ puerorum baptizatorum et animæ multorum perfectorum hominum... non videbunt Dei essentiam, quia nulla creatura eam videre potest; sed videbunt claritatem Dei, quæ ab ejus essentia manat, sicut lux solis emanat a sole, et tamen non est sol... et in hoc dicunt quod consistit sanctorum perfectorum et puerorum baptizatorum beatitudo. Mansi, *loc. cit.*

Les Arméniens disent que les âmes des enfants baptisés et les âmes de beaucoup d'hommes parfaits... ne verront pas l'essence de Dieu, qu'aucune créature n'est capable de voir; mais qu'elles verront la clarté de Dieu, laquelle émane de l'essence divine, comme la lumière du soleil émane du soleil, sans être cependant le soleil;... et c'est en cela qu'ils font consister la béatitude des enfants morts avec le baptême et des justes déjà dans le ciel.

c. Clément V condamne au concile de Vienne (1311) l'erreur des Béghards, affirmant « que toute créature intellectuelle est naturellement bienheureuse en elle-même, et que l'homme n'a pas besoin de la lumière de gloire pour s'élever jusqu'à la vision et la jouissance béatifique de Dieu. » Voir t. II, col. 532; Denzinger-Bannwart, n. 475.

d. Le concile de Florence, dans le décret pour les Grecs, définit que « les âmes (entièrement justes) sont reçues immédiatement dans le ciel et y jouissent de l'intuition claire de Dieu un et trine... » Denzinger-Bannwart, n. 693.

e. Indirectement enfin, le magistère a affirmé la croyance catholique : Innocent III, *Epist. ad Ymbertum* (1201), en déclarant « que la peine du péché originel est la privation, *carentia*, de la vision de Dieu, Denzinger-Bannwart, n. 410; le concile de Florence, dans le décret pour les Arméniens, en rappelant que ceux qui meurent immédiatement après avoir reçu le baptême vont directement au ciel et parviennent *à la vision de Dieu*, » Denzinger-Bannwart, n. 696; enfin, Léon XIII, par la condamnation en 1887 de certaines thèses rosminiennes, 37, 39, 40, Denzinger-Bannwart, n. 1928-1930, qui ne tendent à rien moins qu'à nier la vision de l'essence divine.

IV. Nature. — La vision intuitive est une opération, non des sens ou de l'imagination, mais de l'intelligence élevée à l'ordre de la vie divine par la lumière de gloire, et mise en contact immédiat avec l'essence divine, devenue ainsi la propre forme intelligible de l'esprit bienheureux.

1° *La vision intuitive n'est pas une opération des sens ou de l'imagination.* — 1. *Démonstration.* — Cette assertion est démontrée : *a)* par la doctrine catholique de l'*invisibilité* divine. Dieu, pur esprit, acte pur, est invisible au regard de l'intelligence créée, et à plus forte raison, au regard de l'œil de chair. Il est le roi invisible, I Tim., I, 17, qui habite une lumière inaccessible, qu'aucun homme n'a vu et ne peut voir, *Ibid* VI, 15-16. Cf. Rom., I, 29; Joa., I, 18; I Joa., IV, 12; Exod., XXXIII, 20.

La tradition est très ferme sur ce point, et s'est affirmée surtout à l'encontre des théories d'Eunomius, voir col. 2365. Mais plusieurs Pères ont envisagé expressément la vision corporelle de Dieu, pour la condamner comme une erreur et une absurdité. Origène, *Contra Celsum*, l. VII, n. 34, *P. G.*, t. XI, col. 1468; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IX, c. I, *P. G.*, t. XXXIII, col. 638; S. Fulgence, *Epist.*, XIV, n. 31, *P. L.*, t. LXV, col. 421. Saint Augustin avec plus de nuances que d'autres, a exprimé sur ce point une doctrine dont les aspects peuvent paraître contradictoires, voir Augustin (*Saint*), t. I, col. 2452, mais dont il est possible de reconstituer l'harmonie en rapportant la vision corporelle de Dieu, que saint Augustin semble admettre chez les bienheureux après la résurrection, à la vision des œuvres divines dans la création rénovée. Cf. Jannssens, *De Deo uno*, t. I, p. 441.

b) parce que l'*opinion contraire conduirait logiquement à l'hérésie* des anthropomorphites, voir ce mot, t. I, col. 1370.

c) par la *raison théologique*, qui non seulement prouve la répugnance naturelle d'une vision corporelle de Dieu, mais semble encore démontrer que cette répugnance est absolue et tient à la nature des choses, Dieu étant au-dessus de toute connaissance sensible. Voir S. Thomas, *loc. cit.*, a. 3; IIª IIæ, q. CLXXV, a. 4; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. II, a. 2. L'école scotiste, tout en admettant la même doctrine en fait, n'accepte pas les mêmes arguments. L'impossibilité absolue pour l'œil corporel d'atteindre Dieu ne vient pas de la nature des choses, mais de la volonté divine. Cf. Duns Scot, t. IV, col. 1878.

2. *Certitude de l'assertion.* — *a)* En ce qui concerne l'impossibilité naturelle de la vision corporelle de Dieu, certains auteurs estiment notre thèse de foi divine et catholique, Suarez, *De attributis negativis Dei*, c. VI, n. 4 : *De fide certum est Deum non esse visibilem sensibili et corporali modo.* Vasquez estime l'opinion opposée simplement erronée, *De Deo*, disp. XII, c. II. Il est donc assez difficile, en présence de ces jugements différents de se prononcer d'une manière absolue. Mgr Jannssens, *op. cit.*, p. 439, se range à l'avis de Vasquez, « cette doctrine ne se trouvant ni expressément enseignée par l'Écriture, ni explicitement définie par l'Église. »

b) En ce qui concerne l'impossibilité absolue de la vision corporelle de Dieu, il faut se montrer plus réservé, à cause de l'autorité des théologiens, peu nombreux d'ailleurs, qui ont admis, eu égard à la puissance absolue de Dieu, la possibilité d'une vision intuitive corporelle de Dieu.

2° *La vision intuitive est une opération de l'intelligence élevée à l'ordre de la vie divine par la lumière de gloire.* — Tout d'abord, c'est une opération de l'intelligence : on le conclut des remarques précédentes, confirmées indirectement par les décisions du magistère de l'Église au sujet des *âmes séparées* (donc, douées simplement des facultés intellectives), admises dans le ciel, immédiatement après la mort si elles sont complètement justifiées. *Profession de foi* de Michel Paléologue, au IIe concile de Lyon, 1274, Denzinger-Bannwart, n. 464; admises à la vision intuitive et faciale de l'essence divine, se manifestant à elles à nu, clairement et ouvertement, *Constitution Benedictus Deus* de Benoît XII, 1336, *id.*, n. 530; reçues dans le ciel et admises à la claire vision de Dieu, un et trine, tel qu'il est en lui-même, *Concile de Florence*, *id.*, n. 693 : C'est ensuite, une opération dont l'intelligence, laissée à ses seules ressources naturelles, est absolument incapables, étant donné le caractère surnaturel de la vision intuitive. Voir ci-dessus, col. 2353 sq. Il est donc nécessaire que la puissance de l'intellect soit renforcée par un secours spécial que les théologiens appellent *lumière de gloire*, *lumen gloriæ*.

1. *Existence de la lumière de gloire.* — Dans l'ordre des choses sensibles, et pour parler comme le sens commun et selon les apparences, la lumière est la condition de la visibilité des couleurs. C'est par analogie que ce mot est ici transporté dans le domaine des choses intelligibles pour indiquer les conditions mêmes de leur intelligibilité, voir S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. LIII. Dans l'ordre de la gloire, comme dans l'ordre de toute connaissance, Dieu est essentiellement la lumière incréée, vérité subsistante, souverainement intelligible par elle-même. L'existence de cette lumière incréée n'est mise en doute par personne : elle est affirmée à maintes reprises dans les Écritures, voir ci-dessous. Mais on considère ici la lumière de gloire comme un secours accordé par Dieu, sorte de participation de la lumière incréée, secours qui élève l'intelligence jusqu'à la vie divine et la rend apte à la vision intuitive : en ce sens, la lumière de gloire est donc une lumière créée, reçue dans l'intelligence qu'elle perfectionne. La question dogmatique relative à l'existence de la lumière de gloire concerne donc la lumière *créée*, infusée par Dieu à l'âme bienheureuse.

a) Décision du concile de Vienne (1311). — Tous les théologiens, pour affirmer l'existence d'une lumière de gloire créée, se réfèrent, et à bon droit, à la condamnation dogmatique prononcée contre l'hérésie des Béghards et Béghins, voir ce mot, t. II, col. 528, au sujet de leur doctrine sur la vision béatifique. Après avoir affirmé, prop. 4, que « l'homme peut atteindre, dans cette vie, la béatitude finale, au point d'obtenir le même degré de perfection qu'il aura dans la vie béatifique », ces hétérodoxes avançaient, prop. 5, conclusion toute logique, que « toute nature intellectuelle est naturellement bienheureuse en elle-même, et (que) *l'homme n'a pas besoin de la lumière de gloire pour s'élever à la vision et à la jouissance béatifique de Dieu.* » Denzinger-Bannwart, n. 474, 475.

En condamnant cette assertion, le concile impose de croire à l'existence de la lumière de gloire, qui permet à l'homme de s'élever jusqu'à la vision béatifique. « Il a voulu, dit Bañez, *In Iam, Sum. theol.*, q. XII, a. 5, condamner l'erreur des béghards, qui affirmaient que l'homme pouvait, par ses seules forces naturelles, voir Dieu. Donc, quiconque admet l'existence d'un secours

surnaturel de Dieu, et appelle ce secours lumière de gloire, selon l'expression du concile, celui-là n'affirme rien contre la foi. » Cette réflexion est fort juste, et Suarez, en des termes différents, la formule de son côté. *De attributis negativis Dei*, c. XIV, n. 4. Elle doit nous empêcher de jeter trop sommairement le discrédit sur certaines théories de la lumière de gloire, théories peut-être assez peu conformes à l'esprit de la décision des Pères de Vienne, mais qui en tout cas ne sont point directement condamnées par la lettre de cette décision.

b) Précision du sens de la condamnation portée à Vienne. — *a. La sainte Écriture.* — Nous pouvons trouver quelque éclaircissement sur le sens et la portée de la décision de Vienne en interrogeant l'Écriture et la tradition. Tout d'abord, l'Écriture nous montre Dieu comme une lumière éclairant les bienheureux dans la Jérusalem céleste. Cette Jérusalem a la clarté de Dieu, Apoc., XXI, 11; elle n'a besoin, ni du soleil, ni de la lune, pour s'éclairer car la gloire de Dieu l'illumine, et sa lampe est l'agneau, id. 23; et les serviteurs de Dieu verront sa face et son nom sera sur leur front; et il n'y aura plus de nuit, et ils n'auront pas besoin de la lumière du soleil, car le Seigneur *les illuminera*, XXII, 4-5; cf. Is., LX, 19-20. Cette illumination amène-t-elle un changement dans l'âme elle-même? L'Apocalypse ne le dit point.

b. La tradition. — Mais il n'y a dans ces données de l'Écriture qu'une indication, non une doctrine certaine. La tradition apportera-t-elle quelque lumière? C'est surtout en commentant le mot du Ps. XXXV, 10, *In lumine tuo videbimus lumen*, que les saints Pères expriment leur sentiment touchant la lumière divine inondant les élus dans la vision bienheureuse. Or, ici encore, bien qu'on ait voulu opposer le sentiment des Pères à la doctrine scolastique de la lumière de gloire, il ne semble pas que les témoins de la tradition aient pris une position assez nette pour qu'on en puisse dégager un système précis. Deux affirmations principales se retrouvent sous la plume des Pères, autour desquelles gravitent toutes leurs pensées sur la lumière de la vision béatifique. D'une part, c'est Dieu lui-même qui est représenté comme la lumière qui illuminera les élus. Cf. Petau, *De Deo, Deique proprietatibus*, l. VII, c. VIII, n. 3-4; Thomassin, *De Deo, Deique proprietatibus*, l. VI, c. XVI, n. 8. Bien plus, l'interprétation assez fréquente chez les Pères grecs est que le Saint-Esprit par sa lumière, nous fera voir Dieu dans le Verbe. Cf. S. Basile, *De Spiritu sancto*, c. XVIII, n. 47, *P. G.*, t. XXXII, col. 154; S. Grégoire de Nysse, *In S. Stephanum oratio*, *P. G.*, t. XLVI, col. 715. Le Saint-Esprit est l'image du Fils, et c'est donc par la lumière de l'Esprit que l'âme bienheureuse voit Dieu dans le Verbe. Sur le Saint-Esprit, image du Fils, voir les textes dans Thomassin, *loc. cit.*, n. 11. D'autre part, il ne serait pas difficile de montrer, dans ces textes mêmes où la lumière incréée nous est décrite comme illuminant les élus, que cette illumination même produit une élévation véritable de la puissance intellective des élus. Cf. S. Épiphane, *Hæres.*, LXX, n. 7, *P. G.*, t. XLII, col. 349; S. Irénée, *Adv. Hær.*, l. IV, c. XX, *P. G.*, t. VII, col. 1035; Origène, *De principiis*, l. I, c. I, *P. G.*, t. XI, col. 121. S. Basile, *loc. cit.*; S. Grégoire de Nysse, *loc. cit.*, etc. Mais les Pères ne disent pas expressément que cette élévation de la puissance intellective soit due à un principe perfectionnant intrinsèquement la puissance elle-même. Ils se contentent d'énoncer le dogme de l'élévation de l'élu à la vie divine et ne font pas la théologie de ce dogme.

Le concile de Vienne, sans doute, n'a pas voulu dire plus que les Pères; néanmoins des affirmations de l'Écriture, des Pères et de la condamnation portée par le concile, la raison se croit en droit de déduire la nécessité d'une élévation intrinsèque de l'intelligence dans la vision béatifique, élévation due à la lumière de gloire, principe créé par Dieu et reçu dans l'âme élue.

c. La raison théologique. — La raison théologique, exposée par saint Thomas, apporte trois preuves de la nécessité d'une lumière de gloire créée et reçue dans l'intelligence bienheureuse, ainsi perfectionnée intrinsèquement. — *Première preuve : Sum. theol.*, q. XII, a. 5; *Cont. Gent.*, l. III, c. LIII; cf. S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. III, c. XIV. Aucune faculté ne peut produire une opération supérieure aux ressources de sa nature, à moins d'y être élevée par une force supérieure. Or, la vision béatifique surpassant toute opération naturelle de l'intelligence créée, il faudra, pour que cette intelligence y puisse atteindre, qu'elle reçoive *un surcroît de force et de vertu.* « Ce complément peut lui venir, il est vrai, d'un simple accroissement d'intensité de son énergie propre. Ainsi la chaleur, par cela seul qu'elle devient plus vive, produit des effets de plus en plus violents. Mais ces effets, pour grands qu'ils soient, ne changent pas de nature et sont toujours de même espèce. Veut-on avoir des operations d'un ordre incomparablement plus élevé, ce n'est pas seulement la même force, rendue plus intense, qu'il faut appliquer; c'est *une vertu nouvelle qu'il faut surajouter* à l'énergie primitive... Or, la vertu naturelle de l'intelligence est absolument impuissante à voir Dieu face à face. Donc, elle a besoin de recevoir un complément de lumière intellectuelle, et ce complément doit être d'une nature supérieure, *puisque la raison dernière de son impuissance tient à* l'essence même de sa vertu native. » — *Deuxième preuve : Cont. Gent., loc cit. :* La vision béatifique suppose, comme élément nécessaire, une union très spéciale *de l'intelligence avec la lumière incréée*, principe et terme de cette vision. Or, la même union, loin de rendre oiseuse la lumière de gloire, ne peut s'expliquer sans elle. En effet, deux choses qui n'étaient pas unies, ne peuvent s'allier intimement l'une à l'autre, sans que l'une des deux, pour le moins, subisse quelque changement... Si donc aucune intelligence créée ne peut aspirer à la vision de Dieu, sans que l'essence divine soit en elle comme une forme infiniment intelligible qui l'enveloppe et la pénètre, il faut une modification du côté de la créature; car l'immuable stabilité de la nature divine s'oppose à toute idée de changement dont elle deviendrait le sujet. Or, cette transformation de l'intelligence humaine, où la trouverons-nous, si la lumière de gloire, au lieu d'être une réalité, n'est qu'un vain mot? » Terrien, *La grâce et la gloire*, l. IX, c. III. — *Troisième preuve, Cont. Gent., ibid., :* Comment la forme intelligible (qu'est *Dieu*), pourrait-elle *devenir la forme d'une intelligence créée*, si cette intelligence ne recevait pas, en elle-même, une participation plus profonde et plus sublime de l'intelligence à qui cette forme est naturellement propre. » Terrien, *ibid.* La gloire, en effet, achève et consomme l'œuvre de la grâce. Ici-bas, la grâce est le principe de notre connaissance surnaturelle de Dieu par la foi. Mais la foi est propre à cette vie. Si dans l'autre vie, la foi doit être remplacée par la claire vision, il est de toute nécessité que la vertu de foi fasse place à une qualité proportionnée à l'acte de vision béatifique. Voir GLOIRE, t. VI, col. 1422-1425. Cf. Franzelin, *op. cit.*, p. 201.

c) Application. — Cette démonstration théologique faite, il nous semble désormais facile d'en faire l'application aux différentes théories proposées pour expliquer ce qu'est la lumière de gloire. — *a. Théories fausses et erronées.* — Fausses, parce que philosophiquement insoutenables; erronées, parce qu'en contradiction avec ce que nous considérons comme une cer-

titude théologique. Ce sont des opinions, la plupart antérieures aux condamnations du concile de Vienne, et dont nous trouvons encore quelques échos chez des théologiens postérieurs à 1318. Dans cette opinion, la béatitude serait quelque chose d'incréé, et, dans la vision béatifique, l'âme serait purement *passive*. Ces théologiens admettaient l'existence de la lumière de gloire, mais ils la concevaient comme quelque chose d'incréé, se confondant avec l'acte même de la vision intuitive, lequel n'est que l'acte même de Dieu se connaissant lui-même, et communiqué aux élus. Cette opinion, attribuée à Jean de Ripa par Capréolus, fut professée surtout par Hugues de Saint-Victor, *De sapientia animæ Christi*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 851, à propos de la vision béatifique du Christ. Dans la béatitude Dieu lui-même est « la sagesse qui nous fait connaître, l'amour qui nous fait aimer, la joie qui nous remplit d'allégresse. » Voir l'exposé de cette doctrine dans Suarez, *op. cit.*, l. II, c. X, n. 2; Lessius, *De summo bono*, l. II, c. VII, et GLOIRE, t. VI, col. 1394. Il est évident qu'au point de vue théologique, cette opinion, si difficile d'ailleurs à comprendre, n'est pas conciliable avec la conclusion que nous avons tirée de la condamnation de Vienne. Au point de vue philosophique, en affirmant que l'âme est purement passive dans l'acte de la vision béatifiante, elle énonce une fausseté évidente, la béatitude résidant dans une opération vitale, et une opération vitale devant nécessairement avoir comme principe actif la puissance même de l'âme. Aussi, le seul point intéressant dans ce coup d'œil rétrospectif accordé à une opinion parfaitement démodée, est de voir comment, après le concile de Vienne, les théologiens partisans de l'état passif de l'âme dans la vision intuitive, accordent leur opinion avec l'existence d'une lumière de gloire créée. Pierre Auriol († 1321), qu'on accuse souvent d'avoir nié l'existence de la lumière de gloire, fait au contraire appel à la définition clémentine, *Quodl.*, IX, a. 4. Mais il entend la lumière de gloire de l'acte même de la vision béatifique, acte surnaturel quant à sa substance et que, par conséquent, à aucun titre, l'intelligence de l'homme ne peut produire. C'est Dieu qui crée dans l'âme la vision béatifique, et l'âme la reçoit simplement. Telle paraît bien être également la doctrine de Durand de Saint-Pourçain († 1332) : la lumière de gloire ne serait que l'essence divine présentée à l'intelligence dans l'acte de vision, et son seul effet serait d'éloigner de l'intelligence les obstacles à la vision. Cf. Suarez, *loc. cit.*, c. XV, n. 29. Beaucoup de nominalistes adoptent l'opinion d'Auriol, Occam, *In IV Sent.*, l. IV, q. XII, a. 3, ad 2; cf. l. I, dist. I, q. II; Richard de Middletown, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIV, a. 2, q. III, IV; dist. XLIX, a. 3, q. V; et, avec quelques obscurités, Pierre de la Palu, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. VII, n. 59; dist. XLIX, q. I, n. 43. D'autres, à cause du concile de Vienne, conçoivent la lumière de gloire comme une disposition à recevoir la vision béatifique; Major, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIV, q. II, dub. 2; l. IV, dist. XLIX, q. IV; Marsille d'Inghem, *In III^am*, p. 9, X, a. 2. Quant à Scot et à son école, il n'est pas juste d'affirmer que leur système ne comporte pas la lumière de gloire créée. Scot l'admet pleinement; mais il affirme simplement que dans l'hypothèse où l'âme, dans la vision béatifique, serait purement passive, la nécessité d'une lumière de gloire ne paraît pas démontrée. D'ailleurs, il ne faut pas oublier que, dans l'analyse de la béatitude formelle de l'âme élue, la vision occupe, pour Scot, une place très secondaire. C'est la volonté, avec la jouissance du bien suprême, *fruitio et amor*, qui occupe la place principale. Cf. DUNS SCOT, t. IV, col. 1036-1037. Voir BÉATITUDE, t. II, col. 514; GLOIRE, t. VI, col. 1398. On est donc tenté chez les scotistes de faire passer au second plan la théologie du *lumen gloriæ*, et parfois même à la confondre avec celle de la charité consommée, principe de la béatitude formelle.

Au sujet des théories vieillies qui représentent l'âme comme complètement passive dans la vision béatifique, et qui établissent leur conception de la lumière de gloire en fonction de ce principe, nous faisons nôtre l'appréciation juste et sévère du P. Terrien : Ce serait une erreur, dit-il, « de supposer, comme quelques-uns semblent l'avoir fait jadis, que la lumière de gloire est la propre vision de Dieu, devenue par je ne sais quel écoulement la vision même de la créature. Chimère d'esprits dévoyés qui ne méritent pas qu'on s'attarde à les réfuter. Car, n'est-ce pas folie que de se flatter de voir par un acte qui ne serait pas nôtre? S'il n'y a pas d'autre vision que celle de Dieu, diriez-vous cent fois qu'elle n'est communiquée, cette vision n'est pas à moi; ce n'est pas un acte où je retrouve ma propre vie. Donc, si parfaite que soit la vision divine, elle me laisse dans les ténèbres. Répondrez-vous que si la vision divine n'est pas vôtre, vous en avez conscience, et que par cette conscience vous entrez en possession de son objet. Ce serait encore une illusion manifeste; car ce qui tombe sous l'œil de votre conscience, ce sont vos actes propres et non pas ceux d'autrui. Qui voudrait aller au fond de ces théories y trouverait bientôt le panthéisme comme corollaire ou comme principe... » *Op. cit.*, t. II, p. 167.

b. Théories insuffisantes. — Ce sont les théories de Thomassin et de Berti, fortement apparentées avec les précédentes, mais que nous n'osons pas noter aussi rigoureusement, tant à cause de la valeur théologique de leurs auteurs, qu'en raison de certaines nuances qui permettent de les interpréter dans un sens orthodoxe. Berti aussi bien que Thomassin posent en principe que la lumière de gloire est un don *incréé*, Dieu lui-même, illuminant de sa clarté l'intelligence bienheureuse intimement unie à lui. Et c'est en cela que ces auteurs s'apparentent aux théologiens dont il nous semble impossible de concilier l'opinion avec la conclusion théologiquement certaine qu'on doit déduire de la condamnation de Vienne. Franzelin, *op. cit.*, p. 209-210, n'hésite pas à englober dans la même réprobation Thomassin et les anciens partisans de la vision incréée. Toutefois, Berti et Thomassin enseignent explicitement que l'intelligence élue est *fortifiée, élevée*, par la lumière de gloire ainsi entendue, et ces expressions semblent quelque peu corriger ce qui serait nettement répréhensible dans la première affirmation. On pourrait donc dire de ces auteurs qu'ils se sont insuffisamment exprimés. Thomassin, *De Deo, Deique proprietatibus*, l. VI, c. XVI; Berti, *De theologicis disciplinis*, l. III, c. III. On a pu également reprocher à Petau, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII, c. VIII, n. 4, d'avoir laissé percer un sentiment qui ne serait pas très éloigné de celui de Thomassin.

Mais ce dernier auteur mérite une recension un peu plus longue, à cause de la synthèse théologique qu'il a voulu tirer des assertions relevées par lui chez les Pères. Suivant Thomassin, la doctrine des Pères se résumerait en deux affirmations principales. Premièrement, la forme intelligible qui rend Dieu visible à l'âme bienheureuse, est le Verbe; de là, cette expression si connue : « voir dans le Verbe ». En second lieu, la lumière de gloire n'est autre que le Saint-Esprit, uni très présentement à l'intelligence du voyant. C'est donc par Dieu qu'on voit Dieu et le Fils est l'*espèce* dans laquelle on voit. Ainsi se trouvent conciliées les affirmations en apparence contradictoires des Pères, que Dieu seul peut se voir, et cependant que les élus voient Dieu.

« Ces deux affirmations, dit Terrien, *op. cit.*, p. 166,

expliquant en bonne part l'opinion de Thomassin, même en supposant qu'elles expriment bien la pensée des Pères, ne vont nullement contre notre doctrine. On en sera pleinement convaincu, pour peu qu'on se rappelle les caractères hypostatiques du Fils et du Saint-Esprit, et les lois de l'*appropriation*. Puisque le Fils procède par voie d'intelligence, comme Verbe, et, par conséquent comme lumière et comme vérité, quoi de plus naturel que d'attribuer singulièrement au Fils ce qui convient à l'essence divine, en tant qu'elle est lumière et vérité? De plus, qu'est-ce que le Verbe, si ce n'est l'image, la ressemblance, le visage, la parole, la manifestation vivante et substantielle de Dieu? Donc, il y a là un nouveau titre pour que le rôle d'image et la fonction de forme idéale que remplit la divinité dans la vision béatifique, lui soient *appropriés*, plutôt qu'au Père ou au Saint-Esprit. D'autre part, ne faut-il pas voir dans le principe supérieur d'activité qui doit relever l'intelligence et la rendre apte à la contemplation de Dieu, le suprême et dernier *perfectionnement* de la créature raisonnable, le *don* par excellence qui soit fait à l'homme, la cause prochaine de son union bienheureuse avec Dieu? Or, si je ne me trompe, c'est là précisément le caractère des effets divins que nous attribuons singulièrement à celui qui se manifeste comme le complément de la Trinité, le Don personnel, l'Union du Père et du Fils, c'est-à-dire, à l'Esprit Saint. »

c. Doctrine commune. — Il serait possible, théoriquement, de concevoir la lumière de gloire, par laquelle l'intelligence est élevée à la vision de Dieu, comme un secours *actuel*, d'ordre surnaturel, et reçu dans l'intelligence à la façon d'une grâce actuelle suppléant la grâce habituelle. Cette conception doit être mise en relief, pour expliquer, non la vision intuitive des élus dans la patrie, mais certains actes de vision intuitive passagère, accordée parfois aux hommes encore sur cette terre, et dont saint Thomas reconnaît tout au moins la possibilité, *De veritate*, q. x, a. 11; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. II, a. 7. Mais, en ce qui concerne le fait de la vision intuitive dans l'autre vie, il faut dire, avec l'ensemble des théologiens, que la lumière de gloire, requise pour cette vision, est une *qualité créée, divinement infuse dans l'intelligence du voyant*. Il s'agit, en effet, d'un état permanent et qui ne peut s'expliquer d'une façon conforme à la nature des choses que par un secours permanent. Les thomistes ajoutent généralement, que cette qualité doit être ramenée à la catégorie des *habitus*, quoique agissant à la manière de la *puissance*. Ce n'est évidemment qu'un *habitus*, puisque la lumière de gloire n'est accordée qu'en vue d'un acte bien déterminé ; mais c'est un *habitus*, jouant le rôle de puissance, à l'instar des vertus infuses, puisqu'il est reçu en un sujet qui n'est nullement disposé à cet acte et n'a par rapport à lui qu'une puissance obédientielle. Les thomistes pensent qu'il n'est possible d'interpréter logiquement la décision de Vienne que de cette manière. Bañez *In I*am, q. XII, a 5; D. Soto, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. II, a. 4. Et leur doctrine fait loi dans l'enseignement actuel. Cf. Suarez, *op. cit.*, l. II, c. XIV, n. 7; Franzelin, *loc. cit.*; Mazzella, *De Deo creante*, Rome, 1880, disp. IV, a. 7. n. 852; Pesch, *De Deo uno*, n. 78.

3° *Rôle de la lumière de gloire et de l'essence divine dans l'acte de vision intuitive: psychologie de cet acte.* — Suarez, *loc. cit.*, fait remarquer fort judicieusement que l'interprétation consciencieuse du concile de Vienne nous oblige à admettre que la lumière de gloire est une qualité créée et infuse dans l'intelligence; mais qu'en dehors de cette conclusion, « rien n'est certain ». Toutes les spéculations théologiques relatives à la psychologie de l'acte de vision sont donc dans le domaine des pures opinions théologiques. On comprendra que nous nous contentions d'indiquer brièvement le sens de ces théories et de relever les principales références.

1. *Rôle de la lumière de gloire.* — La lumière de gloire rend l'esprit apte à voir Dieu en lui-même; elle l'élève jusqu'à l'essence divine, à laquelle elle l'applique comme à son objet actuellement intelligible. Elle remplit donc une triple fonction. Premièrement, elle élève l'intelligence créée à l'ordre de la vision intuitive et la rend physiquement capable d'atteindre l'essence divine. Deuxièmement, la vision ne pouvant se produire que par l'union immédiate de l'essence divine et de l'intelligence, la lumière de gloire dispose l'intelligence à cette union. Troisièmement, elle concourt activement avec l'intelligence à l'acte même de la vision. Sur le premier point, il n'y a pas de difficultés entre théologiens : ce n'est que l'expression même de la doctrine catholique. Sur le second point, il y a des divergences sur le rôle de « disposition » que joue la lumière de gloire par rapport à l'union immédiate de l'intelligence avec l'essence divine. Vasquez, *op. cit.*, disp. XLIII, c. III, semble nier ce rôle; Suarez paraît assez hésitant, *op. cit.*, c. XV, n. 21. Cependant, les thomistes enseignent que la lumière de gloire joue le rôle d'une *cause dispositive* par rapport à l'union avec l'essence divine. Jean de Saint-Thomas, *In I*am p., q. XII, disp. XIV, a. 3; Gonet, *op. cit.*, disp. III, a. 2; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. IV, dub. II, § 2. Voir dans les Salmanticenses les autres références aux auteurs thomistes. La lumière de gloire agit ainsi, dans l'intelligence, à la façon dont l'espèce impresse dispose naturellement l'intelligence à comprendre Gonet, *loc. cit.*, n. 9. Il s'ensuit, ajoutent les théologiens de Salamanque, que, médiatement du moins, la lumière de gloire est aussi disposition à recevoir l'acte de vision béatifique dans l'intelligence bien heureuse; *loc. cit.*, dub. III, § 2. Sur le troisième point, il y a dissentiment entre Suarez et son école d'une part et l'école thomiste de l'autre. Conformément à ses théories de la puissance obédientielle active et de la non-répugnance absolue d'une vision béatifique sans lumière de gloire, Suarez, *op. cit.*, c. XVI, n. 2, cf. *In III*am *Sum. S. Thomæ*, disp. XXXI, sect. V et VI; enseigne que la lumière de gloire, principe actif de la vision, n'est cependant pas un principe total. C'est un principe *partiel*, l'intelligence étant un autre principe actif partiel : l'intelligence donne à son acte d'être un acte vital; la lumière de gloire, élevant *instrumentalement* l'intelligence, lui donne d'être un acte de vision divine. Des deux causes partielles actives résulte *un seul principe prochain total et actif* de la vision béatifique, l'intelligence élevée instrumentalement par la lumière de gloire. Cf. Vasquez, *In I*am *Sum. theol.*, disp. XLIII c. VI, VII. Les thomistes enseignent une doctrine, moins simple au premier aspect, mais bien plus profonde en réalité. On ne la trouvera nulle part mieux exposée que chez Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. XIV, a. 2. Billuart en a donné un fort bon résumé *op. cit.*, dissert. IV, a. 5, § 5 : « La vision béatifique est un acte vital de l'esprit bienheureux; bien plus c'est la vie bienheureuse de cet esprit. Donc, elle doit effectivement procéder d'une puissance vitale qui lui est intrinsèque et qui se meut par un principe intérieur, et il s'agit en l'espèce de son intelligence. Mais l'intelligence n'est pas cause instrumentale de la vision béatifique : elle en est la cause principale. L'intelligence, éclairée par la lumière de gloire, est à la vision béatifique, ce que la volonté, informée par la charité, est à l'amour de Dieu. Or, la volonté n'est pas cause instrumentale de l'amour de Dieu, mais bien sa cause principale... L'intelligence et la lumière de gloire concourent à l'acte de vision intuitive comme deux causes *totales*, chacune agissant sous un aspect particulier.

La lumière de gloire est la raison totale, formelle et prochaine qui élève et proportionne la faculté intellective à l'acte de vision. Mais l'intelligence (ainsi élevée et proportionnée) devient la cause totale de l'acte de vision. » Et Jean de Saint-Thomas ajoute, avec sa clarté habituelle : « Ce que nous voulons dire, c'est que, dans la vision béatifique, bien que l'intelligence concoure à l'acte comme son principe vraiment vital, vraiment agissant, cependant toute sa raison de concourir à cet acte lui vient uniquement de la lumière de gloire. L'intelligence est élevée et perfectionnée, de façon que sa vertu propre n'est pour rien dans l'acte de vision qui tout entier vient de l'intelligence, mais en tant qu'élevée par la lumière : *ratio influendi est unica, scilicet desumpta ex lumine gloriæ, quæ ita intellectum perficit et elevat, quod non concurrit per propriam virtutem naturalem, ut in suo naturali ordine manentem, sed ut elevatam,* » n. 13. Si l'intelligence était instrument de la lumière de gloire, elle apporterait dans son opération une part de son action propre. C'est de cette façon qu'il faut comprendre les thomistes affirmant que l'intelligence est le principe total radical et éloigné, la lumière de gloire le principe total, et prochain de la vision. Cf. Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, tract. III, q. IV, dub. III; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. IV, dub. IV, n. 62; Gonet, *op. cit.*, disp. III, a. 3, n. 37. Ils ne se refusent pas à dire, si l'on veut bien entendre cette expression dans le sens de leur opinion, que la lumière de gloire et l'intelligence s'unissent pour former un principe actif unique de la vision. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*; Hugon, *De Deo uno*, p. 132.

2. *Rôle de l'essence divine.* — L'intelligence, éclairée et proportionnée à l'acte de vision par la lumière de gloire, doit, selon la définition de Benoît XII, « voir la divine essence d'une vision intuitive et même faciale *sans aucune créature dont la vue s'interpose,* mais immédiatement, *grâce à la divine essence* qui se manifeste elle-même à nu, clairement et ouvertement. » Il est trop clair que la foi catholique, exprimée dans cette décrétale, ne supporterait pas une explication où la vision intuitive aurait pour terme une représentation idéale *créée* de la divinité. Son acte doit se terminer à l'essence divine elle-même. Toutefois, voulant expliquer la psychologie de la vision intuitive d'après la psychologie de l'acte naturel de l'intelligence créée, les théologiens ont adapté leurs formules et leurs systèmes à la vision intuitive. De là les questions relatives au rôle que joue l'essence divine dans l'acte de la vision.

a) L'essence divine seule joue le rôle d' « espèce impresse ». — Pour comprendre, l'intelligence doit être impressionnée par l'objet vers lequel son acte se dirige. Cette impression ne peut être qu'une représentation idéale de l'objet. Mais cette représentation est essentiellement objective; elle n'ajoute rien à la puissance même de comprendre, et ne fait que lui rendre présent son objet. C'est l'espèce « impresse », que, dans la théorie scolastique, à peu près universellement admise, les philosophes conçoivent comme le produit de l'abstraction opérée par l'intellect agent sur les données des sens. Ce premier principe rappelé, on comprendra facilement les assertions suivantes :

a. Dans la vision intuitive, aucune espèce impresse créée n'est possible. — Créée, cette représentation intellectuelle ne saurait reproduire idéalement l'essence divine : une représentation créée est essentiellement finie et bornée. Tous les théologiens conviennent en fait de cette vérité. Là où les théologiens ne sont plus d'accord, c'est dans la solution du problème très spéculatif, si, de puissance absolue de Dieu, une espèce créée pourrait être représentative de l'essence infinie. Les anciens théologiens, à part Auriol et quelques commentateurs de Scot, ne se préoccuppèrent pas d'une telle question. Elle n'a été soulevée qu'au XVI^e^ siècle par Suarez, Molina, Vasquez, selon qui il n'y aurait pas contradiction à admettre une représentation créée de l'essence incréée. Voir, en sens inverse, la doctrine communément admise, dans Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. XIII, a. 3, n. 1; Gonet, *op. cit.*, disp. II, a. 1; et le catéchisme du concile de Trente, part. I^a^, c. XIII, n. 8.

b. L'essence divine joue le rôle d'espèce impresse. — C'est l'opinion de saint Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. LI; *Sum. theol.*, I^a^, q. XII, a. 5; III^a^, q. IX, a. 3, ad 3, Et l'opinion de saint Thomas est universellement admise, sauf par Suarez, qui ne peut concevoir comment l'essence divine peut être espèce impresse sans informer physiquement l'intelligence humaine, et conclut en conséquence à un concours spécial de la part de l'essence divine, sans déterminer d'ailleurs en quoi réside précisément ce concours, *op. cit.*, c. XII, n. 14 sq. Vasquez, plus radical que Suarez, n'accorde à l'essence divine qu'un concours d'ordre général, analogue à celui qui se produit dans tout acte d'intelligence, *op. cit.*, disp. XLIII, c. III. On a vu, plus haut, la solution de la difficulté qui arrêta ces théologiens. Pour l'exposé de l'opinion commune, on consultera avec profit Gonet, *op. cit.*, disp. II, a. 3; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. II, dub. II; Billuart, *op. cit.*, dissert. IV, a. 7, et, spécialement pour la solution des difficultés, Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. XIII, a. 4. Parmi les auteurs contemporains, voir Jannssens, *De Deo uno*, In q. XII, a. 2, 3. p. 428 sq.; Pesch. *De Deo uno*, n. 80; Palmieri, *De Novissimis*, Prato, 1908, § 68; Satolli, *In Summam theologicam Divi Thomæ Aquinatis* (a Q. I ad Q. XIII), Rome, 1884, q. XII, a. 2; Hugon, *De Deo uno*, q. IV, a. 2, p. 110.

c. L'essence divine concourt-elle activement à l'acte de vision? — La forme interrogative sous laquelle nous présentons ce nouvel aspect du problème psychologique de la vision intuitive montre que les théologiens sont ici dans un désaccord assez accentué. Et le désaccord franchit même le seuil du sanctuaire thomiste. La difficulté de la solution affirmative, proposée par la plupart des grands théologiens de l'école de saint Thomas, Cajétan, dans son *commentaire*, les Salmanticenses, *op. cit.*, disp. II, dub. III; Gonet, *op. cit.*, a. 4; Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, etc., c'est d'expliquer comment l'essence divine, concourant activement à l'acte de vision, n'est pas, par le fait même, subordonnée à l'intelligence. Aussi, non seulement d'autres théologiens, libres de toute attache vis-à-vis du thomisme, Suarez, Vasquez, Tolet, mais encore des dominicains comme Bañez, dans son commentaire sur la *Somme*, et quelques autres thomistes de moindre renom, ont pensé qu'il suffisait de concevoir l'essence divine comme principe *formel* de la vision intuitive, sans lui accorder un concours actif dans cette vision. La logique voudrait que ce concours actif fût accordé à l'essence divine; la difficulté inhérente à cette solution logique doit être résolue conformément aux principes posés plus haut, voir col. 2360, dans le parallélisme de la vision intuitive et de l'union hypostatique : la transcendance de l'acte pur intelligible suffit à nous faire entrevoir la possibilité pour cet acte pur de devenir la forme intelligible de notre esprit (et partant, de concourir activement à la production de l'acte), sans cependant lui devenir inhérent à la façon d'un accident (et partant de lui être subordonné). On comprend mieux d'ailleurs, dans la formule rigoureusement thomiste, comment, dans la vision intuitive, l'esprit créé devient vraiment participant de la vie divine dans la pleine acception du mot. Cf. Hugon, *op. cit.*, p. 111-113.

b) L'essence divine, espèce expresse » dans la vision béatifique. — La psychologie thomiste distingue, dans

l'opération intellectuelle, l'opération elle-même par laquelle l'esprit comprend, saisit, forme une idée, et l'idée elle-même qu'elle appelle le verbe mental, ou l'espèce expresse. Saint Thomas, distingue très certainement, d'une distinction réelle, l'acte même de comprendre, et l'idée formée par cette opération. L'acte de l'intelligence est ce *par quoi, id quo*, l'esprit comprend; le verbe mental est ce *en quoi, in quo*, il comprend. Voir un bon exposé de la théorie thomiste dans Billot, *De Deo trino*, prœmium, § 2. — Suarez ne pouvant distinguer l'un de l'autre le mouvement de la puissance et son terme, est obligé de confesser que l'opération de l'esprit et le verbe ne sont qu'une seule et même réalité. Voir Suarez, *Metaph.*, disp. VIII, sect. IV, n. 2. Quand donc on demande si, dans la vision intuitive, il y a production d'un verbe créé, les thomistes répondent négativement. L'opération de l'intelligence se termine nécessairement à l'essence divine qui joue, ici encore, le rôle d'espèce expresse, comme elle jouait le rôle d'espèce impresse. Suarez au contraire admet un verbe créé, c'est-à-dire une opération de l'intelligence, acte vital complet, se terminant d'ailleurs à l'essence divine, vue en elle-même. Question assez secondaire, on le voit, et sur laquelle les théologiens sont en désaccord pour des motifs d'ordre philosophique, sur lesquels nous n'avons pas à insister ici. Voir, du côté des thomistes, Gonet, *loc. cit.;* Billuart, *loc. cit.;* Salmanticenses, disp. II, dub. IX; et parmi les contemporains, Billot, *De Deo uno*, th. XIII, *corollarium;* Tabarelli, *De Deo uno*, p. 303 sq.; Jannssens, *op. cit.*, p. 434; Van der Meersch, *De Deo uno et trino*, Bruges, 1917, n. 304. Dans l'autre école, Suarez, *op. cit.*, c. XX; Mazzella, *De Deo creante*, n. 820 sq.; Pesch., *op. cit.*, n. 81; Piccirelli, *De Deo uno et trino*, Naples, 1902, p. 318 sq.; 393 sq. — Nous ne faisons qu'indiquer une opinion moyenne, jadis assez en faveur même, près de certains thomistes : l'essence divine pourrait être vue dans l'acte de vision intuitive sans verbe mental créé; mais, en fait, ce verbe créé existe. On cite, parmi les principaux tenants de cette opinion Capréolus, Sylvius, S. Bonaventure, Scot, Sylvestre de Ferrare, Vasquez et Molina. Voir les références dans les Salmanticenses, *loc. cit.*, § 2. Les autres thomistes font valoir, à l'égard de l'espèce *expresse* représentative de l'essence divine, les mêmes arguments d'impossibilité qui militent contre l'espèce impresse. Le fini ne peut représenter l'infini. Et, d'autre part, ils affirment qu'une opération de l'intelligence n'aboutit pas nécessairement à la production d'un verbe créé. Toute *diction* de verbe, est une *intellection*, mais la réciproque n'est pas vraie, dès là que l'essence divine, par sa transcendance même, supplée le verbe créé.

3. *Conclusion.* — On peut condenser en quelques mots toute cette théorie psychologique de la vision intuitive. « Dans tout acte d'intellection, écrit Mgr Jannssens, *loc. cit.*, p. 429, on doit distinguer trois choses : l'espèce impresse, la faculté agissante, et le terme de son action... Dans la vision intuitive, Dieu lui-même joue le rôle d'espèce impresse en se présentant à l'intelligence; Dieu fortifie la faculté, en lui rendant possible la réception même de cette présence divine; Dieu, enfin, vu en lui-même est le terme de l'action du voyant. Seule la lumière divine, fortifiant et élevant la faculté est quelque chose de créé en dehors de Dieu. » Toute explication qui tendrait à substituer à l'essence divine une espèce ou un verbe créé, représentatifs de Dieu lui-même, que cette explication se présente d'une façon absolue, ou d'une manière simplement hypothétique (comme chez ceux qui ne l'envisagent qu'au point de vue de la puissance absolue de Dieu) est une explication entachée de rationalisme, à laquelle on peut appliquer l'appréciation portée contre l'hypothèse suarézienne par M. Mahieu, Suarez, *Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Lille, 1921, p. 221 : « Cette théorie atténue sensiblement la différence entre la vision béatifique et la connaissance surnaturelle que l'on peut avoir de Dieu ici-bas. Au fond, elle ne met entre l'une et l'autre qu'une différence de degré et ceci au préjudice de la vision béatifique qui n'est plus avec la même rigueur une vision puisqu'elle n'atteint Dieu que par l'intermédiaire d'une *species* et que la *species* n'est jamais qu'une image imparfaite de l'objet. Dans ce système, les expressions scripturaires qui concernent la connaissance des bienheureux se vérifient moins exactement : nous ne voyons pas Dieu précisément « comme il est, » « face à face »; nous ne le voyons pas comme il se voit lui-même; nous n'avons pas avec lui cette similitude dont parle saint Jean; nous n'avons pas cette « participation à la nature divine », c'est-à-dire à la manière d'opérer de Dieu dont parle saint Pierre : car la nature c'est l'essence comme principe d'opération. Et il devient moins aisé de répondre à ceux qui, pour nier la possibilité de la vision béatifique, objectent que Dieu dépasse la capacité de l'intelligence créée, si élevée qu'on la suppose par les dons surnaturels, tandis que dans le système opposé, la connaissance revêt un caractère tout particulier : l'objet connu n'entre pas dans le connaissant pour se rapetisser à sa mesure; c'est au contraire le connaissant qui se hausse jusqu'à son objet. »

V. Objet. — 1° *Objet principal : Dieu, lui-même, tel qu'il est.* — Cette détermination de l'objet principal de la vision intuitive résulte des définitions mêmes de l'Église : *vident divinam essentiam*, dit Benoît XII; et, plus explicitement encore, *intueri clare ipsum Deum trinum et unum*, dit le concile de Florence. Atteignant par la vision intuitive l'essence divine *telle qu'elle est en elle-même*, les élus ne peuvent pas ne pas en connaître et les attributs et les relations subsistantes, qui s'identifient dans la réalité avec cette essence. « Il ne faudrait pas s'imaginer, écrit avec raison le P. Terrien, *op. cit.*, l. IX, c. IV, p. 170, que Dieu puisse se montrer à qui le contemple, à demi, comme par fragments. Il est l'unité pure : par conséquent, le voir, c'est le voir tout entier ». Et c'est à dessein que le concile de Florence définit que Dieu sera vu, non seulement dans son unité, mais encore dans la trinité adorable des personnes.

Et pourtant, une formule si simple donne lieu à deux graves controverses dogmatiques et à plusieurs discussions théologiques. Il faut nous arrêter sur les premières et signaler tout au moins les secondes.

1. *Première controverse dogmatique : incompréhensibilité divine et vision intuitive.* — Il est de foi que Dieu est *incompréhensible*, cf. concile de Latran de 649, can. 1; IVe concile de Latran, can. *Firmiter;* concile du Vatican, sess. III, c. I; Denzinger-Bannwart, n. 254, 428, 1892. Le terme latin *comprehendere* a deux significations. Il peut être employé tout d'abord, dans un sens général, pour exprimer la connaissance intuitive, par opposition à la connaissance médiate, abstraite ou indirecte. En ce sens, les élus admis à la vision béatifique, sont dit *comprehensores*. Mais il peut être employé dans le sens spécial de pénétrer de part en part, d'épuiser par la connaissance toute l'intelligibilité de l'objet. Comprendre, en ce sens, c'est connaître l'objet autant qu'il est connaissable en lui-même. Or, nulle intelligence créée ne peut arriver à connaître l'essence divine selon le degré de perfection où elle est connaissable. Cela est évident; Dieu acte pur et sans limites, est infiniment connaissable. D'autre part, nulle intelligence créée ne peut connaître Dieu infiniment. Il est donc impossible qu'elle le comprenne. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 7.

Mais une telle affirmation dogmatique ne crée-t-elle pas une antinomie avec le dogme de la vision intuitive? Car il n'est pas possible de restreindre l'incompréhensibilité divine aux seuls hommes encore dans l'état de voie et d'admettre que les élus, voyant Dieu tout entier, le voient aussi parfaitement qu'il se voit lui-même. Même appliquée à l'âme du Christ, cette affirmation a été censurée par le concile de Bâle, dans un livre d'Augustin de Rome. La proposition censurée était celle-ci : *Anima Christi videt Deum tam clare et intense quam clare et intense Deus videt seipsum.* Sess. XXII. dans Mansi, *Concil.*, t. XXIX, col. 109. Le pape Nicolas V, confirma postérieurement la condamnation. D'ailleurs, l'inégalité de perfection dans la vision des différents élus, nous oblige à conclure que les élus n'ont pas de Dieu une connaissance compréhensive malgré la vision intuitive qu'ils ont de Dieu. Voir COMPRÉHENSIVE *(Science)*, t. III, col. 632-645.

On n'a pas ici à démontrer le dogme de l'incompréhensibilité divine; mais, le supposant, de proposer sa conciliation avec le dogme de la vision intuitive. Plusieurs solutions ont été proposées :

a) Solution de Vasquez. — Ce théologien, *op. cit.*, disp. LII. semble tout d'abord favoriser l'opinion de quelques théologiens nominalistes, affirmant que de puissance absolue de Dieu, la compréhension de l'essence divine pourrait être le partage des élus. Toutefois, en fait, il n'en est pas ainsi. Bien que les documents authentiques ne nous permettent pas de dire qu'il est de foi que Dieu soit incompréhensible *pour ses élus*, il faut tenir cependant, sous peine de *témérité*, cette assertion pour vraie, c. II. D'autre part, il lui semble bien difficile de ne pas admettre que les élus, voyant Dieu, simple dans son être et dans sa nature, ne voit pas Dieu dans toute son intelligibilité. Comment donc sauvegarder l'incompréhensibilité divine? Vasquez condense son « explication plus facile » de l'incompréhensibilité dans la disp. LIII, c. IV. Les élus voient Dieu tout entier et totalement en tout ce qui est *formellement* contenu dans l'essence divine. Mais, Dieu demeure incompréhensible pour eux, parce qu'ils ne voient pas tous les effets contenus dans la cause première, d'une façon réelle ou possible. *Quamvis beatus videat in Deo quidquid in eo est formaliter, non tamen videt omnia quæ ipsum consequi et ab eo pendere possunt : nec enim possibilia omnia, neque futura, quæ ex consilio Dei pendent, cognoscit beatus.* A prendre à la lettre cette affirmation, il faudrait dire que l'incompréhensibilité divine n'est plus un attribut de l'essence divine comme telle, et que l'inégalité de la vision intuitive chez les élus est tout accidentelle. Cf. Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. XV, a. 8, n. 21. Voir la réfutation de Vasquez, dans Franzelin, *De Deo uno*, th. XVIII, § 2.

Bien que Suarez soit plus ferme que Vasquez sur le dogme de l'incompréhensibilité de Dieu, *op. cit.*, c. V, n. 2-6, il paraît cependant se rapprocher singulièrement de lui quant à la conciliation du dogme de la vision intuitive et du dogme de l'incompréhensibilité. Voir cependant un essai d'explication de la doctrine de Suarez en sens opposé par Franzelin, *loc. cit.*, p. 239. Voici d'ailleurs comme s'exprime Suarez : *Dicamus ad comprehensionem non satis esse cognoscere totum id quod in re cognita formaliter inest, sed etiam illa omnia ita cognoscere, ut ex vi vitalis modi cognoscendi ea comprehendantur omnia, quæ quovis modo ab illa essentia emanant, aut emanare possunt. Et hoc ipsum est cognosci non tantum rem totam, sed etiam totaliter*, c. XXIX, n. 13. Tout en gardant la terminologie de la solution traditionnelle, Dieu connu tout entier, mais non totalement, *totus, non totaliter*, Suarez, en réalité, se rapproche de Vasquez. C'est que sa tournure d'esprit et sa métaphysique l'empêchent de concevoir une incompréhensibilité autre que l'incompréhensibilité *extensive*. Les textes qu'il apporte de saint Thomas en faveur de son explication s'entendent fort bien de l'incompréhensibilité extensive; mais ils n'épuisent pas la question. De Vasquez, il faut rapprocher Petau, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII, c. IV, n. 3-4, 8-9, et, plus près de nous, Palmieri, *De novissimis* § 75. Petau combat expressément la doctrine communément admise, et qu'il méconnaît très certainement, à voir la façon dont il en attaque le plus complet, le meilleur et peut-être le plus clair représentant, Didace Ruiz, S. J., *De scientia Dei*, disp. VI.

b) Solution de Tolet et de Thomassin. — Le cardinal Tolet, dans son commentaire sur la *Somme*, *In Iam*, q. XII, a. 7, tombe dans l'excès opposé. Il explique l'incompréhensibilité divine en regard de la vision intuitive, en ce que les bienheureux ne perçoivent pas toutes les perfections divines, et n'en connaissent pas tous les degrés dans leurs infinies multiplications. Dieu n'est donc pas vu tout entier. C'est encore ici la métaphysique imaginative qui est à la base du système théologique : la vision de dix attributs, écrit Tolet, implique une vertu intellective plus grande que la vision de huit attributs seulement. Or Dieu a une infinité de perfections : pour les voir toutes, il faudrait donc une vertu infinie. Il est donc impossible à un esprit créé de voir Dieu tout entier. Et, prenant à partie l'argument traditionnel tiré de la simplicité divine, Tolet affirme que si cet argument avait une réelle valeur, il faudrait immédiatement en conclure que l'acte de la vision intuitive fait connaître en Dieu aux élus toutes les créatures possibles, tous les jugements secrets de Dieu, toutes les volontés cachées, car tout cela existe formellement en Dieu. Mais qui osera soutenir une pareille conséquence? Donc la simplicité divine n'est pas un argument suffisant pour prouver que les élus voient Dieu dans toutes ses perfections. Thomassin, *De Deo Deique proprietatibus*, après avoir posé, c. XVII, n. 1, le principe traditionnel qu'en raison de la simplicité divine, Dieu ne peut être vu sans être vu tout entier, *vix videri potest, quin videatur totus*, explique, au c. XIX, l'incompréhensibilité divine, et il s'attache à démontrer par la sainte Écriture et les Pères, *quantumvis beati clare et intuitive Deum videant, nec tanto tamen lumine, nec tanto acumine videre, ut totum vel ex toto; sed multa ipsos præterire, et plura quam vulgo soleant suspicari*, n. 3. Et ce n'est pas seulement en raison des créatures possibles et de ses jugements secrets que Dieu est incompréhensible de cette façon, mais c'est encore en raison de son essence même, n. 11. Ce qui est vu tout entier est vu totalement, et n'est pas incompréhensible. Il faut donc que Dieu ne soit pas vu tout entier, sans quoi il ne serait plus incompréhensible, c. XX, n. 5.

Cette explication de l'incompréhensibilité divine ne paraît pas être l'apanage des seuls Tolet et Thomassin. Vasquez, disp. LIII, c. I, y fait allusion et en parle comme d'une thèse mise par certains théologiens contemporains (on pense qu'il vise ici le cardinal Tolet) sous le patronage de François Vitoria. Quoi qu'il en soit, cette thèse va à l'encontre de la doctrine communément admise par les théologiens, et qu'il faut maintenant exposer en la défendant contre les critiques que lui adressent Tolet et Thomassin.

c) Solution traditionnelle. — La solution traditionnelle tient en deux mots : Dieu est vu tout entier, *totus*, mais non pas totalement, *non totaliter*. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIV, q. I, a. 2; q. I, ad 2. Dieu est vu tout entier, si nous considérons que la connaissance qu'en ont les bienheureux se *termine* à Dieu, tel qu'il est en lui-même, être infiniment simple et qu'on ne peut voir sans le voir tel

qu'il est. Mais il n'est pas vu entièrement, si nous considérons le *principe* d'où émane l'acte de vision intuitive. Ce principe, l'intelligence créée, et élevée par la lumière de gloire, si parfait que nous le supposions, est cependant infiniment distant de la perfection de l'essence divine dans l'ordre de l'intelligibilité. L'essence divine est infiniment intelligible; l'esprit bienheureux ne peut la saisir que d'une manière finie. Et c'est en cette disproportion que se trouve la conciliation de dogme de la vision et de celui de l'incompréhensibilité divine. Mais remarquons-le immédiatement, la disproportion qui existe entre la mesure du sujet qui voit Dieu et la mesure de l'objet vu, c'est-à-dire de Dieu lui-même n'est pas seulement question d'extension, mais encore question d'*intensité*. Et c'est sur ce dernier point que la thèse de Vasquez certainement, la position de Suarez et de Petau probablement sont en défaut. A supposer par impossible que la vision intuitive n'ait pour objet que l'essence divine considérée en soi et non comme la forme idéale contenant éminemment tous les possibles, ou encore manifestant les secrets desseins du Tout-Puissant, cf. Gonet, *op. cit.*, disp. V, a. 6, elle resterait encore incompréhensible. Saint Thomas expose ce point de vue dans la *Somme contre les Gentils*, l. III, c. LV : « Tout ce qui est « compris » par quelqu'un, doit être connu aussi parfaitement qu'il est connaissable. Or, la substance divine est quelque chose d'infini par rapport à toute intelligence créée... Il est donc impossible que la vision d'une intelligence créée soit adéquate à la divine substance vue par cette intelligence, c'est-à-dire que cette intelligence voie l'essence divine aussi parfaitement qu'elle est intelligible. » Et dans la *Sum. theol.*, q. XII, a. 7, ad 2 : « Dieu donc est dit incompréhensible, non parce qu'il y a quelque chose en lui qui n'est point vu, mais parce qu'il n'est pas aussi parfaitement vu qu'il est visible. » Connaître Dieu tout entier, mais non totalement, c'est donc affirmer que tout en connaissant Dieu comme l'être infini, (ceci est l'aspect de l'objet de la vision intuitive, objet tout entier connu), notre mode de connaissance reste fini (et ceci est l'aspect du sujet connaissant). C'est ainsi, remarque encore saint Thomas, apportant un exemple bien capable de faire entendre cette doctrine délicate, que quelqu'un peut savoir qu'une proposition est démontrable et ne pas savoir la démontrer. Il connaît dans sa totalité le mode d'être de cette proposition, mais son mode de connaître n'est pas adéquat au mode d'être de la proposition. De même, les élus connaîtront dans le ciel l'Infini; ils connaîtront qu'il est infini, sans pourtant le connaître d'une manière infinie. Ils verront l'infini, un peu comme sur terre un objet vu à distance ou avec des moyens trop faibles peut être vu tout entier, sans être vu aussi parfaitement que s'il est à meilleure portée ou si le regard est rendu plus perçant.

Remarquons ensuite et en conséquence de ce qui vient d'être dit, que l'incompréhensibilité divine est encore une question d'*extension*. A propos de la plénitude de la science du Christ, saint Thomas, *Compendium theologiæ*, c. CCXVI, enseigne que si parfaite que fût la science de vision du Christ par rapport à celle des anges et des âmes, elle ne pouvait cependant être assez étendue pour permettre à l'humanité de Jésus de saisir dans la cause première tous les effets qui y sont renfermés. On trouvera aussi dans Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, a. 8, un excellent développement de ce point de vue. Mais, si clair qu'apparaisse le principe nous obligeant à limiter quant à son extension la science de vision des élus par rapport à tous les possibles dont l'essence divine contient la représentation idéale, il reste encore à déterminer la raison de cette limitation. Saint Thomas donne de cette limitation deux raisons, l'une prochaine, l'autre éloignée. La raison prochaine, c'est la nature même de la dépendance des effets par rapport à la cause première. Certains effets ont leur rapport de dépendance marquée avec plus de netteté; d'autres se rattachent à la cause moins apparemment, soit parce que plus éloignés, soit surtout, lorsqu'il s'agit des choses existantes ou des événements dépendant des libres décrets de Dieu, à cause de cette liberté même de la volonté divine. Dieu peut toujours ne manifester dans son essence cause première et suréminente de tout, que ce qu'il veut bien y laisser percevoir aux élus. Cf. *Sum. theol.*, Iª, q. LVII, a. 5; Gonet, *op. cit.*, disp. V, a. 3; Billuart, dissert. IV, a. 10; Salmanticenses, disp. VII, dub. III. Les effets les plus manifestes sont plus facilement connus; les plus cachés sont plus difficilement atteints. Cf. Gonet, a. 7, § 2. Mais cette différence même dans la connaissance que donne la vision intuitive tient à une cause plus profonde et plus éloignée, c'est-à-dire au plus ou moins de participation qu'ont les élus à la lumière de gloire, organe de la vision intuitive. C'est par une application des mêmes principes que se résolvent toutes les questions similaires relatives à la limitation de la connaissance intuitive quant aux décrets libres de Dieu, quant aux effets présents et futurs : ceux qui sont connus, sont connus en raison de la vision intuitive, quoi qu'en aient pu penser quelques rares théologiens, Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIV, q. II, n. 4, 5; l. IV, dist. XLIX, q. III, n. 12; Vasquez, *op. cit.*, disp. L, c. III, n. 23; Molina, *In Iam*, *Sum. theol.*, q. XII, a. 8, disp. V, memb. 5, 6. Sur toutes ces questions et les controverses secondaires qu'elles comportent, on consultera les Salmanticenses, *op. cit.*, disp. VII, dub. III, IV, V, où les différents aspects de ces problèmes plus théologiques que dogmatiques, et même plus scolastiques que théologiques, sont longuement et minutieusement élucidés.

2. *Deuxième controverse dogmatique : vision intuitive et inégalités dans le degré de la vision.* — Que les élus jouissent inégalement du bonheur céleste et que, par conséquent la vision intuitive, qui est le principe de ce bonheur, soit inégale chez les uns et les autres, c'est une vérité de foi catholique, que l'on a suffisamment exposée à l'article GLOIRE, t. VI, col. 1416 sq. Le point qui touche plus particulièrement à notre sujet est la conciliation de cette antinomie apparente : vision *intuitive*, vision *inégale*. Tout d'abord éliminons une équivoque possible sur l'épithète *inégale*, appliquée à la vision intuitive accordée aux anges et à celle accordée aux hommes. Alarcon, voir t. I, col. 658, dans son commentaire, *Prima pars theologiæ scholasticæ*, Lyon, 1633, q. XII, disp. III, c. VI, établit une différence essentielle entre la vision des anges et celle des hommes, comme si l'une était d'autre nature que l'autre, et ce théologien appuie son dire sur l'autorité d'autres auteurs, Richard de Middletown, Major, Durand de Saint-Pourçain, Molina, et quelques autres moins connus qu'il cite. Mais l'ensemble des théologiens rejette cette hypothèse qu'aucune raison plausible n'appuie. Cf. Gonet, *op. cit.*, disp. IV, a. 1; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. V, dub. II. Admettons donc une simple différence de degré, quant à l'intensité et quant à l'extension dans la vision intuitive, chez tous ceux, anges ou hommes, qui en bénéficient dans le ciel. Reste à résoudre la question : d'où provient, en face de la souveraine et unique intelligibilité de l'objet, cette différence de perfection dans la vision de cet objet?

La solution, communément admise, est que toute les inégalités de vision intuitive ont leur racine dans le plus ou moins de participation à la lumière de gloire. Cf. Suarez, *op. cit.*, c. XII, Jean de Saint-Thomas, *op.*

cit., a. 6, n. 10 sq.; Billuart, *op. cit.*, dissert. IV, a. 8. Après ce que nous avons dit du rôle de la lumière de gloire, aucune obscurité ne subsiste dans cette affirmation. Voir col. 2377. Mais, sur cette réponse, se greffe une question subsidiaire, dont Cajétan, à propos de la vision intuitive du Christ, *In III*am, q. x, a. 4, ad 2, a mis en relief la répercussion dogmatique. Il s'agit de savoir si, en plus de cette raison admise par tous, il ne faudrait pas, pour expliquer l'inégalité de condition des élus, faire état de la puissance, de l'activité et de la perspicacité naturelles de l'intelligence. Cet aspect du problème n'est pas purement scolastique : envisagé par rapport à Notre-Seigneur, il comporterait, en cas de réponse affirmative, la possibilité d'une science de vision plus parfaite, d'intelligence plus déliée et plus forte, si le Christ avait pris, non la nature humaine, mais la nature angélique. Et telle est bien la solution préconisée par Cajétan, *loc. cit.*, et qu'on retrouve chez Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. XII, q. III; Durand de Saint-Pourçain, *id.*, disp. XIV, q. I; Molina, *op. cit.*, a. 6, disp. II. L'ensemble des théologiens, surtout de l'école thomiste, soutient l'opinion négative et s'appuie sur l'autorité du docteur angélique, *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 6, et ad 3um, a. 7; *Cont. Gent.*, l. III, c. LVIII; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. II, a. 4; et sur la raison théologique, la lumière de gloire étant le principe total et prochain de la vision intuitive. Cf. col. 2372. Voir Gonet, disp. IV a. 2; Salmanticenses, disp. V, dub. III, § 2. Puisque Cajétan a soulevé la question à propos de l'âme de Jésus-Christ ne semble-t-il pas que précisément ç'aurait dû être pour lui une raison de plus d'adopter l'opinion commune, puisque le Christ eut une science de vision qui dépasse toute science de vision, sa grâce ayant atteint la plénitude possible? Voir JÉSUS-CHRIST. Et, envisageant le présent problème par rapport à la sainte Vierge, le P. Terrien fait un raisonnement analogue, pleinement concluant en faveur de l'opinion thomiste : « La Reine du ciel, considérée dans ses facultés naturelles, quelques perfections que lui reconnaisse notre amour, n'est pas comparable aux esprits angéliques. Et pourtant qui oserait dire ou penser qu'un ange, fût-il le plus sublime des séraphins, plonge au sein de Dieu un regard aussi ferme, aussi pénétrant, aussi large que cette glorieuse mère du Sauveur? Le génie n'est ni le titre à la récompense éternelle, ni la mesure à laquelle cette récompense est proportionnée. » Et l'auteur tire cette conclusion qui, résumant la doctrine ci-dessus exposée, sera la nôtre : « Les visions chez les bienheureux sont inégales, parce que tous ne participent pas de la même manière à l'infinie perfection de l'intelligence divine; en d'autres termes, parce que la lumière de gloire, ce principe prochain de l'intuition de Dieu, ne leur est pas infusée au même degré. Or, ajoute saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 6; *Cont. Gent.*, l. III, c. LVIII, la mesure de cette lumière ne sera pas la plus ou moins grande vertu de la nature, mais la charité : « car là où il y a plus de charité, il y a plus de désir, et c'est de la véhémence du désir que vient l'aptitude à recevoir le bien poursuivi. » *La grâce et la gloire*, l. IX, c. IV.

3. *Discussions théologiques.* — Il suffit de signaler ici, avec les références indispensables, deux controverses théologiques, sans intérêt dogmatique, et que l'enseignement de la vérité catholique a reléguées avec raison depuis longtemps dans l'oubli.

La première, formulée d'une façon absolue, fut soulevée jadis par certains nominalistes. Ces théologiens prétendaient que la vision intuitive ne pouvait faire connaître tous les attributs de Dieu aux élus, certains de ces attributs, comme la science, la toute-puissance, ne pouvant être connus dans leur essence même qu'à la condition de pénétrer le nombre infini des créatures possibles, dont l'existence dépend de l'exercice de ces attributs. Mais il est facile de répondre que la connaissance de la science infinie et de la toute-puissance divine n'implique pas la connaissance détaillée des effets concrets qui peuvent dépendre de ces attributs. Sur cette première discussion, voir Gonet, *op. cit.*, disp. V, a. 1; Billuart, *op. cit.*, diss. IV, a. 10; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. VII, dub. I.

La seconde dispute, formulée d'une façon simplement hypothétique, à cause de la définition dogmatique de Florence, condense une vieille controverse entre thomistes et scotistes. Se pourrait-il faire, théoriquement, que la vision intuitive donnât aux élus la connaissance de l'essence divine, sans leur révéler les attributs divins et même les personnes divines? l'intérêt de pareilles discussions d'école est plus que médiocre. L'opinion affirmative est tenue par l'école scotiste. Saint Thomas et ses disciples enseignent avec raison qu'on ne peut voir Dieu tel qu'il est, sans voir ses attributs et les personnes divines. Toute hypothétique que soit l'opinion scotiste, elle n'en est pas moins contradictoire et fausse. Voir les auteurs précédemment cités, Gonet, a. 2; Billuart, *loc. cit.*, Salmanticenses, dub. II.

2° *Objet secondaire : les créatures vues en Dieu.* — 1. *Distinction de deux ordres de connaissance dans la vie bienheureuse par rapport aux choses distinctes de Dieu.* — Nous ne rappelons ce principe, déjà exposé à GLOIRE t. VI, col. 1408, que pour mettre en relief le sens des mots : *vues en Dieu.* Les élus, en effet, ne connaissent pas tout ce qui concerne les créatures par le seul fait qu'ils voient la cause première de toutes choses dans son essence même. Daniel, x, 13, nous apprend que les anges ne savaient pas tout ce qui concernait le peuple juif. Il est certain d'ailleurs que les mêmes esprits bienheureux ne connaissaient pas l'incarnation dans tous ses détails. Il est probable aussi, assure Lessius, *De summo bono*, l. II, c. x, n. 69, que des événements de peu d'importance, qui cependant ne peuvent rester ignorés des élus parce qu'ils les touchent de près, ne sont pas connus d'eux par la vision intuitive d'une connaissance toujours actuelle et permanente. Il est donc nécessaire que Dieu les leur fasse connaître par des *espèces* créées et infuses, en dehors de cette connaissance intuitive qu'ils ont des choses dans le Verbe. Mais ceci ne signifie point que l'essence divine ne puisse être aussi le moyen dans lequel *(medium in quo*, disent les théologiens), d'une façon permanente et toujours actuelle, Dieu ferait connaître aux élus certaines des vérités concernant les créatures. Les deux ordres de connaissance ne sont pas d'ailleurs indépendants, les révélations particulières faites par Dieu aux élus, en dehors de la vision intuitive, étant toujours ordonnées à cette vision et réglées par elle. Cf. Gonet, *op. cit.*, disp. V, a. 4, n. 4-7.

2. *Comment l'essence divine peut-elle être le moyen dans lequel Dieu fait connaître aux élus certaines des vérités concernant les créatures?* — « Une chose, dit Gonet, disp V, a. 4, n. 48, peut être connue dans une autre, en raison de la connexion et de la dépendance que l'une possède vis-à-vis de l'autre; ainsi, l'effet peut être connu dans sa cause. Et c'est ainsi que, dans la présente question, nous envisageons la connaissance des créatures dans le Verbe. Et nous nous demandons si les bienheureux connaissent les créatures possibles dans l'essence divine, comme dans leur cause, comme dans le moyen de les atteindre, et ce en raison de la dépendance que ces créatures ont à l'égard de Dieu et du rapport que cette dépendance crée entre elles et l'essence divine? Et cette difficulté peut recevoir une autre application au sujet des créatures existantes ou futures; car le raisonnement que nous appliquons aux possibles leur convient également. Vasquez, disp.

L, c. VI, tient pour la négative, et plusieurs théologiens récents le suivent. Mais l'affirmative est défendue par les thomistes et d'autres encore. » L'argument principal de Vasquez ne manque pas de valeur : il semblerait même concluant, si l'on appliquait à Dieu le genre de causalité qui convient aux créatures. C'est, dit-il, que l'effet n'est pas contenu formellement dans sa cause; mais on ne l'y trouve que d'une façon éminente. Voir FORMELLEMENT, t. VI, col. 593. Ce n'est pas ici le lieu de développer la doctrine thomiste de la causalité efficiente et *transcendantale* de Dieu; mais il suffira de rappeler que Dieu, cause transcendante de toutes choses, à cause même de sa transcendance, contient en lui la représentation de toutes choses distinctes de lui, même de l'ordre des simples possibles, selon leurs derniers éléments génériques, différentiels, spécifiques et individuels. Cf. Gonet, *loc. cit.*, n. 53. Ainsi, pouvons-nous dire avec le P. Terrien, l'ordre de notre connaissance sera très heureusement renversé. Ici, nous voyons les perfections invisibles de Dieu par l'intelligence que nous en donnent ses œuvres visibles, remontant des créatures à leur auteur. « Sortis de la terre d'exil et citoyens des cieux, nous n'aurons plus besoin de cette échelle... La créature céleste a devant elle, à sa portée, ce par quoi elle contemple les choses divines. Elle voit le Verbe, et, dans le Verbe, ce qui a été fait par le Verbe. Plus d'obligation pour elle de mendier auprès des œuvres la connaissance de l'ouvrier. Bien plus, même pour connaître ces œuvres, elle ne descend pas jusqu'à elles; car elle les voit sous un jour incomparablement plus lumineux qu'en elles-mêmes. » S. Bernard, *De consideratione*, l. V, c. I, n. 1, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 7; Terrien, *La grâce et la gloire*, l. IX, c. IV, p. 176-177. Voir aussi Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, 1889, 100e conférence. On trouvera de longs développements dans les Salmanticenses, *op. cit.*, disp. VII, dub. V. Avant de terminer, il convient cependant de faire observer qu'en raison même de cette transcendance divine, plus la connaissance est extensive, plus elle est intensive; parce qu'à une somme plus grande de créatures possibles ou réelles connues en Dieu correspond nécessairement une connaissance plus profonde de la divinité. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. X, a. 2.

3. *Quelles réalités les bienheureux connaissent-ils, par la vision intuitive dans l'essence divine.* — Il ne s'agit pas ici évidemment des réalités divines, attributs et personnes, dont la connaissance est certainement l'objet de la vision intuitive, voir plus haut, col. 2386. La question ne concerne que les réalités distinctes de Dieu, mais connues dans l'essence divine, en vertu même de la vision intuitive. Il est assez difficile de tracer rigoureusement la théologie d'un problème si difficile et qui échappe à nos moyens actuels de raisonnements. On peut cependant poser deux principes certains : 1° Jamais aucune créature, pas même l'humanité sainte de Notre-Seigneur n'arrivera à connaître en Dieu tout ce que la toute-puissance pourrait réaliser en dehors de lui : car, il serait tout un de connaître en Dieu tous les êtres possibles, et de « comprendre » la toute-puissance c'est-à-dire la perfection infinie de Dieu; 2° Mais, d'autre part, il n'est pas moins indubitable que chacun des élus contemplera, dans la lumière divine, toutes *les choses existantes qui l'intéressent*, tout ce qu'il pourra légitimement désirer savoir. On cite, à ce sujet, le décret d'un concile de Paris (1528), justifiant l'invocation des saints par la considération suivante : *Beatis pervium esse uniforme illud divinitatis speculum, in quo QUIDQUID ILLORUM INTEREST illucescat.* Mansi, *Concil.*, t. XXXII, col. 1174. De ce principe on tire un certain nombre de conclusions.

a) *L'âme du Christ* a connu, par l'intuition de la divinité, tout l'objet de la science de *vision* de Dieu. Voir JÉSUS-CHRIST. Après la résurrection, tout l'objet de cette science pourra être connu des élus, mais non de chacun d'eux en particulier. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. III, a. 5, ad 12; *Sum. theol.*, IIIa, q. X, a. 2.

b) Il est vraisemblable que *la vierge Marie* nous a présents sous ses yeux d'une manière continuelle. « N'est-ce pas un désir bien légitime pour une mère de connaître, autant du moins que faire se peut, tous les pas, toutes les démarches, tous les sentiments, tous les besoins de ses enfants, surtout quand ces fils sont d'un âge plus faible et dans une condition plus périlleuse? » Terrien, *op. cit.*, p. 178. Cf. *La dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1893, l. IV, c. IV, p. 311 sq.

c) *Pour les élus en général*, nous pouvons les considérer soit en tant qu'ils sont appelés à la vie surnaturelle, soit en tant qu'ils font partie du monde créé, soit en tant qu'individus particuliers. — *a.* En tant qu'appelés à la vie de la grâce, les élus devront connaître les mystères de notre foi qu'ils ont crus en cette vie. La vision ne peut être inférieure à la foi. Ainsi tout ce qui concerne l'Église comme société surnaturelle, l'économie et l'efficacité des sacrements, la présence réelle de Jésus dans l'Eucharistie, les voies admirables de la Providence par rapport à leur propre salut ou au salut des êtres qui leur sont chers, tout cela sera connu d'eux dans la vision de Dieu. Nous ne parlons pas évidemment des mystères concernant la vie intime de Dieu, ces mystères appartenant à l'objet principal de la vision intuitive. — *b.* En tant qu'ils font partie du monde créé, les élus connaîtront des merveilles de ce monde ce qui leur sera utile pour accroître leur amour et leur reconnaissance envers le créateur. Il est assez difficile de dire avec précision jusqu'où s'étendra cette connaissance : jusqu'à la satiété du désir naturel, pouvons-nous répondre avec saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 8, ad 4; *Cont. Gent.*, l. III, c. LIX. — *c.* En tant qu'individus particuliers, les élus connaîtront soit dans la vision intuitive, soit par des révélations particulières, tout ce qui peut les concerner dans leur propre personne ou dans leurs affections et leurs œuvres. Beau thème de consolation pour ceux qui pleurent des personnes chères : « Mourant dans la paix du Seigneur, elles nous quittent pour un temps; mais grâce à l'éternelle extase où les jette la vue toujours présente de leur Dieu, nous ne sommes pas absents de leur pensée, puisque, suivant la mesure que le demandent et notre propre intérêt et le plein rassasiement de leurs désirs, elles nous voient dans le miroir infiniment clair de la lumière divine. » Terrien, *op. cit.*, p. 178-179. C'est aussi en vertu de la règle que rien de ce qui les intéresse personnellement n'échappera aux élus, que saint Thomas assure que les saints du ciel ont en Dieu l'intuition immédiate des prières que nous faisons monter vers eux, comme aussi des honneurs que nous rendons à leurs glorieux mérites. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXIII, a. 4, ad 2; Suppl., q. LXXII, a. 1; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, q. II, a. 1, q. II, etc. C'est en vertu du même principe que les théologiens accordent aux bienheureux une connaissance spéciale relative aux œuvres auxquelles ils se sont intéressés sur terre. Voir GLOIRE, col. 1407-1408. A consulter sur ce point spécial, Suarez, *op. cit.*, c. XXVIII; Lessius, *De summo bono*, l. II, c. X; Gonet, *loc. cit.*, a. 7, § 1; Jean de Saint-Thomas, disp. XV, a. 5, n. 10-15; et, parmi les auteurs contemporains, Terrien, *loc. cit.*; Monsabré, *loc. cit.*; Mgr Chollet, *La psychologie des élus*, Paris, 1900, c. VI, sq.

4. *Comment la même essence peut-elle produire des connaissances diverses chez les élus?* — Nous avons déjà vu que la lumière de gloire, participée d'une façon plus

ou moins intense, est la cause de visions plus ou moins parfaites. L'essence divine reste évidemment la même pour tous les élus; mais elle est vue selon les exigences de la lumière de gloire propre à chacun des élus. Et cette lumière de gloire infusée par Dieu se diversifie, selon la volonté de Dieu, conformément à l'état de chacun d'eux, c'est-à-dire à leur charité tout d'abord, mais aussi aux situations diverses dans lesquelles les élus ont manifesté leur charité et acquis des mérites pour le ciel. Cf. Gonet, *loc. cit.*, § 2.

VI. Caractères et propriétés. — 1° *La vision est l'apanage des élus parvenus au terme.* — Bien que cette première vérité soit plutôt une conclusion des propriétés qu'on exposera plus loin, nous préférons la présenter tout d'abord, en regard de certains faits, rapportés par l'Écriture, et dont il convient, avant toute autre chose, de donner une explication suffisante. Le premier fait, incontestable et s'imposant à notre adhésion, est celui de l'âme de Jésus-Christ, encore vivant sur terre, et déjà en possession de la vue de Dieu, d'une façon habituelle, permanente, inamissible. Mais, le fait de la vision intuitive accordée d'une manière transitoire à des hommes encore dans l'état de voie, et non parvenus au terme, semble, au premier abord, affirmé par la sainte Écriture pour Moïse, Num., xi, 8; pour saint Paul, II Cor., xii, 1-4; opinion appuyée par l'autorité de saint Augustin, *Epist.*, cxlvii, c. xiii, n. 31, 32, cf. *De Genesi ad litteram*, l. XII, c. xxviii, *P. L.*, t. xxxiii, col. 610; xxxiv, col. 478. Et si cette opinion est fondée, fondée aussi sera l'opinion attribuant la vision intuitive, d'une manière transitoire, et dans les circonstances les plus mémorables de sa vie terrestre, à la vierge Marie. Cf. Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XIX, sect. iv, n. 1-4. On peut tout d'abord nier que Moïse ou saint Paul aient joui dès cette terre de la vision intuitive, même d'une manière simplement transitoire; les textes de l'Écriture se rapportant à un état de contemplation extraordinaire qui fut le leur peuvent s'expliquer en un sens différent, et, dès lors, on ne voit non plus aucune raison d'attribuer à Marie la jouissance de cette faveur. Cf. Suarez, *loc. cit.*, et surtout Vasquez, *op. cit.*, disp. LV-LVII. Toutefois, *dato, non concesso*, que Moïse, saint Paul et la Vierge aient joui de visions transitoires, cette faveur n'infirmerait en rien notre position. « Autre est la vision béatifique, autre l'acte transitoire dont il est question ici. Celui-ci n'est que d'un instant et *ne suppose pas le principe intérieur et permanent de la lumière de gloire;* tandis que celle-là, procédant d'une intelligence élevée par cette lumière divine, ne connaît ni éclipse, ni terme. » Terrien, *op. cit.*, p. 305-306. On se rappelle comment saint Thomas résout la difficulté tirée de cette hypothèse. Quand on parle de vision intuitive, il s'agit à proprement parler de la vision qui procède de la lumière de gloire. Or, quel que soit le secours surnaturel que Dieu accorderait transitoirement pour suppléer la lumière de gloire, ce secours actuel ne saurait produire l'effet durable et permanent qu'on entend communément sous le nom de vision intuitive. Cf. IIa IIæ, q. clxxv, a. 2, ad 2; *De Ver.*, q. x, a. 11.

2° *La vision est un acte unique et toujours identique.* — Saint Thomas d'un mot rappelle ce caractère de l'acte de vision intuitive : « Cette opération est unique et éternelle, *unica et sempiterna* », *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. iii, a. 2, ad 4; cf. Ia, q. x, a. 5, ad 1. C'est que la mesure de l'acte de vision ne peut être que l'éternité elle-même. De même que la vision est une participation de la vie divine elle-même, vie qui est dans l'éternité ou plutôt qui est l'éternité elle-même, ainsi sa mesure sera une *participation de l'éternité.* S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. lxi. Bien que les pensées des théologiens apparaissent, sur ce point assez concordantes, leurs expressions ne sont pas toujours identiques. Vasquez entend bien que la vision intuitive est toute de simultanéité, mais il la comprend cependant à la manière d'une opération dont le temps serait la mesure, disp. XXVI, c. ii. Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, q. vi; Suarez, *Metaph.*, disp. L, sect. vi, n. 14, enseigne que l'*ævum* est la mesure de la vision intuitive. Sur l'*ævum* ou éviternité, voir Éternité, t. v, col. 913-915. Cette conception est inexacte en ce sens que la vision intuitive n'a pas de succession d'actes accidentellement jointe à son immobilité substantielle. L'opinion communément admise est que la mesure de la vision béatifique est l'éternité elle-même, non pas cependant l'éternité essentielle de Dieu, mais l'éternité participée, étant donné que cette vision aura eu un commencement, ce qu'on ne peut dire de l'éternité essentielle. Voir S. Thomas, *loc. cit.*; Gonet, *op. cit.*, disp. VI, n. 17; Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, q. x, disp. X, a. 1; etc. C'est donc vraiment la « vie éternelle ». De quelque côté qu'on regarde cet acte de vie, soit qu'on le considère en lui-même, soit qu'on en examine le principe et l'objet, on ne trouve rien qui donne l'idée de succession, rien même qui rappelle la possibilité du changement. Voir dans saint Augustin un admirable développement sur la félicité *immuable* du ciel, là où « nos pensées ne voltigeront plus, passant d'un objet à l'autre, et revenant sur ce qu'elles ont quitté : un coup d'œil embrassera tout notre science. » *De Trinitate*, l. XV, c. xvi, *P. L.*, t. xlii, col. 1079. Mais précisément si l'acte de vision est, comme le dit saint Thomas, « un instant qui ne passe ni ne s'écoule », *Cont. Gent.*, l. III, c. lxii, cet acte demeure éternellement identique à lui-même et ne comporte, à proprement parler, pour les élus, aucun progrès dans la connaissance des perfections divines. Il y a là une vérité sur laquelle il est bon d'insister en face de certaines descriptions du bonheur éternel, où l'imagination a plus de part que la raison théologique. « S'il faut en croire certains auteurs, Dieu ne s'arrêtera pas dans la manifestation qu'il fait de lui-même à ses élus. Contemplant sa face adorable, ils ne cesseront d'y découvrir des perfections nouvelles; et, leur amour croissant à proportion de la connaissance, ce sera le progrès continu, le progrès indéfini dans la béatitude, sans autres limites que celles de l'éternité. Deux considérations, l'une tirée de la nature de Dieu, l'autre, de celle de la créature intelligente, leur paraissent décisives en faveur de cette opinion. Dieu ne serait pas le souverain bien, s'il ne tendait à se répandre... D'autre part, la nature créée ne peut se contenter d'une félicité qui serait toujours la même. Une vie sans progrès et comme immobilisée ne peut être la vie parfaite; car la vie c'est le mouvement... » Mais ces raisons sont loin d'être concluantes. « Au ciel, c'est l'état de l'homme parfait..... Dès le premier abord, le voyant a mis dans son regard toute l'énergie, toute l'ampleur dont le jugement de Dieu l'a rendu capable. Pour étendre le champ de la vision, il faudrait un accroissement de grâce sanctifiante, un perfectionnement dans la lumière de gloire : car l'acte est adéquat à son principe. La flèche est entrée dans l'océan de lumière aussi loin que la portait la poussée de l'amour, et cet amour lui-même n'augmente pas, puisque les élus sont arrivés *au terme.* Du reste, les prodigalités de Dieu, loin de s'arrêter, continuent plus que jamais à couler à flots : car cette splendeur de gloire, il la conserve; cette perfection suprême de la connaissance, elle est constamment de lui ...Vainement nous objectez-vous encore qu'une vie sans mouvement n'est pas une vie. Je l'avoue, pas de vie sans mouvement; mais avouez, à votre tour, que le mouvement qui fait la vie parfaite, n'emporte avec lui ni changement, ni succession, ni progrès, puisque tout cela n'est autre chose que le

passage de la puissance à l'acte, et suppose l'imperfection même de la vie. S'il y a une vie souverainement pleine et souverainement parfaite, c'est bien la vie divine, Dieu lui-même étant sa propre vie. Mouvement infiniment parfait, parce que c'est un acte infiniment pur; mouvement infiniment immobile, puisqu'il est l'éternel et l'immuable par excellence. L'immobilité du cadavre, c'est la totale privation de la vie; l'immobilité dans la contemplation de la beauté suprême en est la possession la plus complète. Donc, pour conclure, la vie des élus sera d'autant plus parfaite qu'elle sera moins mobile, moins changeante, et moins progressive ». Terrien, p. 188-192, *La grâce et la gloire*, t. II, cf. Monsabré, *op. cit.*, 2e point; S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. III, c. LXII.

En conséquence de ce principe, il ne peut y avoir d'accroissement dans la gloire substantielle, voir GLOIRE, col. 1415. Cet accroissement, en effet, ne pourrait provenir que d'un accroissement de lumière de gloire : mais, l'âme arrivée à son terme, ne peut plus mériter, ni par conséquent accroître la grâce qui est en elle, et la lumière de gloire proportionnée à cette grâce. Autre conséquence, tout ce que les élus voient dans le Verbe *formellement*, c'est-à-dire en raison même de la vision béatifique, ils le voient d'un seul acte, simultanément et non successivement. Cela résulte de la notion même d'acte éternel qui est essentielle à l'acte de vision. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 10, et les commentateurs de cet article. Mais les vérités connues par les élus en dehors de la vision intuitive, par des révélations spéciales et des espèces infuses, peuvent être connues successivement. Cette connaissance n'est plus réglée par l'éternité, mais par l'*ævum*, S. Thomas, *id.*, *ibid.*; *Cont. Gent.*, l. III, c. LIX.

3° *La vision principe d'impeccabilité.* — La grâce et la charité, considérées dans l'état présent, sont réglées par la foi; mais dans le ciel, elles seront réglées par la lumière de gloire et la claire vision de Dieu. Aussi, tandis qu'ici-bas, leur mesure est le temps, qui leur fait partager les imperfections du sujet dans lequel elles se trouvent, et les expose aux changements inhérents à cet état d'imperfection, changement en bien, accroissement, ou en mal, perte totale; dans l'autre vie, leur mesure est l'éternité. Cette raison métaphysique, jointe à la raison morale de l'attachement indéfectible de la volonté parvenue à sa fin suprême, démontre l'inamissibilité de l'état de grâce et de charité dans l'autre vie. La gloire entraîne l'impeccabilité. Voir IMPECCABILITÉ, col. 1275.

4° *La vision intuitive, inamissible.* — C'est le même principe qui détermine cette conclusion. La lumière de gloire, étant réglée par l'éternité, ne peut disparaître de l'âme glorifiée. Comment d'ailleurs concevoir la disparition de la lumière de gloire? Forme spirituelle, elle n'est pas naturellement sujette à la corruption. Forme spirituelle reçue dans l'âme spirituelle, elle n'est pas appelée à disparaître par la disparition de son sujet. L'annihilation par Dieu serait un acte contraire à la sagesse, à la justice, à la bonté divines et tout à fait en dehors des voies de la Providence. Quant à la possibilité de pécher de la part de l'âme, nous venons de voir qu'on ne saurait envisager cette hypothèse. Il ne se peut donc jamais faire que la vision intuitive, réglée par la lumière de gloire, soit enlevée à celui qui en jouit. Tout autre serait la condition de l'âme, appelée à jouir de la vision de Dieu par un acte transitoire, réglé non plus par la lumière de gloire, mais par un secours actuel, tel que Dieu l'accorda peut-être à la vierge Marie et à saint Paul. Cet acte serait concédé d'une façon miraculeuse et préternaturellement, même par rapport à la condition d'un juste encore sur terre. Voir ci-dessus et *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXV, a, 3; *Cont. Gent.*, l. III, c. LXII.

5° *La vision intuitive, source du bonheur des élus.* — Considérée par rapport au bien suprême qu'est Dieu, et dont la possession marque la béatitude de l'homme, la vision intuitive est à la base et au principe même de cette possession; elle en est même, dans l'opinion thomiste, l'élément essentiel, et formel. Voir sur ce point déjà traité, BÉATITUDE, t. II, col. 506; GLOIRE, t. VI, col. 1395-1401. Considérée par rapport aux désirs que peuvent avoir les élus et dont la béatitude parfaite doit apporter la satisfaction complète, la vision intuitive est la source et le principe de cette satisfaction. Saint Thomas a admirablement exposé cette vérité dans le *Cont. Gent.*, l. III, c. LXIII. Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. XXVI, a. 3-4. La raison prendra pleinement conscience de sa force; dans son union avec Dieu, elle trouvera une satisfaction bien plus haute que celle des honneurs et des louanges d'ici-bas. La gloire qu'elle retirera de cette sublime intimité dépassera toute gloire humaine; et la suffisance du bien éternel lui fera oublier les richesses terrestres. La délectation de la volonté, mise en possession du bien suprême, sera pour l'élu de Dieu une jouissance bien plus affinée et bien plus appréciée que les jouissances grossières des sens. La certitude de posséder la vie, d'une façon définitive et au plus haut degré où la vie peut être possédée, couronnera cet état de béatitude parfaite. Et, loin que la privation momentanée du corps affecte l'âme encore séparée, cette privation deviendra, grâce à la vision intuitive, une source de joie par la certitude qu'aura l'âme de se réunir au corps dans une résurrection glorieuse. D'ailleurs, l'*attente* n'existe pas au ciel : la gloire est la vie éternelle; la vision béatifique est toute en un acte, toujours identique, perpétuellement présente. Le corps ressuscité lui-même n'apportera aucun changement substantiel à cet état de satisfaction de tous les désirs. Il n'aura plus en effet d'appétits se manifestant dans un sens différent de celui qui est réglé par la vision bienheureuse; partant, plus de désirs déréglés et plus de désillusions.

Tous les actes de la vie céleste seront réglés par la vision intuitive. Et c'est ce qui fait qu'aucune peine, aucune douleur ne sera possible. La vision intuitive, faisant connaître aux élus la souveraine vérité et le souverain bien, toute connaissance, même reçue en dehors de la vision, par révélation particulière et par espèces infuses, sera nécessairement accueillie conformément aux exigences de la souveraine vérité et du souverain bien. C'est sous l'angle de la justice, de la miséricorde, de la bonté, et des autres perfections divines, que les élus apprendront, sauront, jugeront, apprécieront tout. Il n'y a donc point à craindre de jalousie ou de tristesse, parce qu'il y aura beaucoup de demeures dans la maison du Père, aucune peine, aucun regret, parce qu'il y aura des manquants à l'appel de Dieu, ou que ces manquants souffriront et expieront. « Rien ne viendra troubler cette douce et pacifique intimité : ni le regret des éternels absents, ni la compassion de notre amour dont ils se sont rendus indignes en outrageant, par un volontaire renoncement, le Dieu qui a fait de nos pensées et de nos sentiments les pieux esclaves de ses sages desseins et de ses justes volontés. » Monsabré, *op. cit.*, 2e point. Cf. *Sum. theol.*, *Suppl.*, q. XCV. Le ciel, réglé tout entier par la vision intuitive, même et jusque dans les biens qu'apporte, en dehors de cette vision, la gloire accidentelle des élus, sera vraiment la réalisation parfaite de la paix, la tranquillité dans l'ordre :

Cœlestis urbs Jerusalem, beata pacis visio...

On indiquera dans la bibliographie, tout d'abord les articles de saint Thomas auxquels il convient de se référer, ensuite les ouvrages didactiques des meilleurs commentateurs; enfin, certains ouvrages plus actuels où la doctrine de la vision intuitive a reçu de bons éclaircissements.

1° S. Thomas : *Summa theologica*, I^a, q. XII; q. LVI, a. 3; q. LXII, a. 7; q. XCIV, a. 1; I^a-II^ae, q. III, a. 8; q. V, a. 4, 5; q. LXVII, a. 3; II^a-II^ae, q. CLXXIII, a. 1; q. CLXXV, a. 2-4; CLXXX, a. 5; III^a, q. IX, a. 2; q. X, a. 1-4; q. XV, a. 1; q. XXXIV, a. 4; Suppl., q. LXXI, a. 8; q. XC, a. 3; q. XCII, a. 1-3; q. XCIII, a. 2, 3; q. XCIV, a. 1-3; *Summa contra Gentes*, l. III, c. XXV; L-LXIII; cf. l. IV, c. XCV; *In IV lib. Sententiarum*, l. II, dist. XI, q. II, a. 1; dist. XXIII, q. II, a. 1; l. III, dist. XII, q. II, a. 1; dist. XIV, q. III, a. 1-3; l. IV, dist. XLV, q. III, a. 1; dist. XLIX, q. II; dist. L, q. II, a. 4; *De malo*, q. V, a. 1; *De veritate*, q. VIII, a. 1-5; q. XII, a. 6; q. XIII, a. 2-4; q. XVIII, a. 1, 2; q. XX, a. 1-5; *Quæstiones quodlibetales*, I, a. 1-II, a. 3; VII, a. 1; VIII, a. 19, 20; X, a. 17; *In evangelium Matthæi*, V, 8 (édit. Parme, t. X, p. 52-53); *In evangelium Joannis*, I, lect. XI, n. 1; XIV, lect. I, n. 3; XVII, lect. I, n. 3; *Expositio in omnes S. Pauli epistolas*, I Cor., XIII, lect. III, IV; II Cor., V, lect. II; XII, lect. I, II; *Compendium theologiæ* (édit. Parme, opusc. I), pars I, c. CIV-CVII, CXLIX, CL, CLXIII-CLXVI, CCXVI; pars II, c. VIII, IX; *In symbolum Apostolorum*, (opusc. VII), a. 12; *In lib. Boetii de Trinitate* (opusc. LXIII), q. I, a. 2; q. VI, a. 3. Cf. *De natura beatitudinis*, question éditée par le P. Mandonnet, *Revue thomiste*, 1918, p. 366-371.

2° Pour la partie positive, Petau, *Theologica dogmata*, t. I, Bar-le-Duc, 1864, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII entier; cf. édition Passaglia-Schrader, Rome, 1857; Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, Paris, 1864, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VI, entier. — Commentateurs de saint Thomas : Capréolus, *Libri defensionum theologiæ divi doctoris Thomæ de Aquino in libros Sententiarum*, l. IV, dist. XLIX, Tours, 1908, t. VII; Cajétan, *Commentarii in I^am partem Angelici doctoris D. Thomæ*, Padoue, 1698, q. XII; *Summa cont. Gentes... cum commentariis Sylvestri Ferrariensis*, Lyon, 1617, l. III, c. L-LXIII; Bañez, *Scholastica commentaria in I^am partem angelici doctoris D. Thomæ*, Douai, 1614, q. XII; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, t. I, Paris, 1870, tr. I, q. X, disp. X, a. 1; q. XII, disp. I-VII; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, Paris, 1875, t. I, tr. II, disp. I-VI; Salmanticenses, (Antoine de la Mère de Dieu), *Cursus theologicus* Paris, 1870, t. I, tr. II, disp. I-VII; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Thomæ Aquinatis ad usum discipulorum*, Venise, 1783, t. I, *In I^am partem Divi Thomæ*, tr. III; Billuart, *Summa S. Thomæ, hodiernis academiarum moribus accommodata*, Paris, 1878, t. I, *Tractatus de Deo*, dissertatio, IV, a. 1-11; Becanus, *Opera omnia*, Mayence, 1649, tr. I, c. IX; Sylvius, *Commentarii in totam I^am partem S. Thomæ Aquinatis*, Anvers-Paris, 1714, q. XII; Suarez, *Tractatus de divina substantia ejusque attributis*, l. II, *De attributis negativis Dei*, c. V-XXX, dans *Opera omnia*, Paris, 1856, t. I, p. 58-181; L. Lessius, *Opuscula*, Anvers, 1626, *De summo bono*, l. II, c. I-IX; Vasquez, *Commentarii et disputationes in I^am partem S. Thomæ*, t. I, Lyon, 1700, disp. XXXVI-LVI; Molina, *Commentaria in primam Divi Thomæ*, Venise, 1594, q. XII; Ysambert, *Disputationes in primam partem S. Thomæ*, Paris, 1643, q. XII, disp. I-X; De Lugo, *Opera omnia*, Venise, 1718; tr. IV, *De mysterio incarnationis*, disp. XIX; Didace Ruyz de Montoya, *Commentarii ac disputationes, De scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei*, Paris, 1629, disp. VI (spécialement sur l'incompréhensibilité). Cf. Frassen, *Scotus academicus*, t. I, Rome, 1720, tr. I, disp. III, a. 7, 8.

On consultera aussi, en plus de ces grands auteurs, les manuels modernes de théologie, soit au traité *De Deo uno*, soit au traité *De novissimis*, de Lafosse *(Cursus* de Migne), Liebermann, Knoll, O. M., Stentrup, S. J., Kilber, S. J. (Wirceburgenses); Perrone, S. J., Satolli, Hontheim, S. J., Franzelin, S. J., Tepe, S. J., Einig, Kleutgen, S. J., Hurter, S. J., Palmieri, S. J., Billot, S. J., Pesch, S. J., Piccirelli, S. J., Buonpensiere, O. P., de Munnynck, O. P., Prevel, SS. CC., Lépicier, S. M., Tabarelli, Hugon, O. P., Van der Meersch, Tanquerey, S. S., et les commentaires plus développés de Mgr Jannssens, *Summa Theologica*, t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1899, et du P. Pègues, *Commentaire littéral de la somme théologique*, t. I, Toulouse 1907, q. XII, pp. 314-373.

3° S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. III, c. XI-XV; Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, carême 1889, Paris, 1898, 100^e conférence; J.-B. Terrien, S. J., *La grâce et la gloire*, Paris, 1897, l. IX, et appendices VII et IX; J. Souben, O. S. B., *Nouvelle théologie dogmatique*, IX, *Les fins dernières*, c. IV, Paris, 1906; Hugueny, O. P., *Critique et catholique*, Paris, 1914, t. II, n. 108; t. III, n. 168; 245-258; *A quel bonheur sommes-nous destinés*, dans la *Revue thomiste*, janvier et mars 1905; Heinrich-Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, t. X, Münster-en-Westphalie, 1904, § 629-633; Scheeben, *Dogmatique*, trad. fr., Paris, 1881, t. II, § 80; t. III, § 164; Schwane, *Histoire des Dogmes*, trad. fr., Paris, 1903, § 105; D. Facchini, *Come i beati vedranno Iddio nel cielo e conosceranno le anime compagne nella gloria*, dans *Bessarione*, avril-juin 1912, p. 156-166; Mgr Chollet, *La psychologie des élus*, Paris, 1900, c. VI.

A. Michel.

INVOCATION DES SAINTS, voir Saints (Culte des).

IRENDAEL (Chrétien d'), pseudonyme sous lequel se dissimule un groupe de théologiens, et particulièrement Joseph Navæus († 1705.)

1. IRÉNÉE (Saint), évêque de Lyon. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine. IV. Place dans l'histoire de la théologie.

I. Vie. — 1° *Les origines.* — Tout ce que nous savons des origines de saint Irénée, c'est que tout jeune, παῖς ὤν, lettre à Florinus, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XX, *P. G.*, t. XX, col. 485, ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ, *Cont. hær.*, l. III, c. III, n. 4, *P. G.*, t. VII, col. 852, il vit saint Polycarpe vieillard et recueillit ses paroles. Polycarpe mourut en 155; d'autre part, le sens élastique donné par Irénée au mot enfant, le souvenir très vif qu'il a conservé des discours de Polycarpe et l'assurance d'avoir pénétré dans sa pensée, dont témoigne la lettre à Florinus, ce qui ne saurait être le fait d'un petit enfant, s'ajoutant à ceci qu'Irénée a pu connaître Polycarpe quelques années avant la mort du vieil évêque, enfin l'affirmation d'Irénée que l'Apocalypse n'est pas de beaucoup antérieure à son temps, *Cont. hær.*, l. V, c. XXX, n. 3, col. 1207, tout cela invite à ne pas reculer trop avant vers le milieu du II^e siècle la date de sa naissance. Peut-être pourrait-on la fixer aux environs de 130-135. Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. V, *P. G.*, t. XX, col. 444, faisant écho à la lettre à Florinus, dit qu'Irénée entendit Polycarpe κατὰ τὴν νέαν ἡλικίαν. Saint Jérôme, *Epist.*, LXXV, *P. L.*, t. XXII, col. 687, l'appelle *vir apostolicorum temporum*, et saint Basile, *Liber de Spiritu Sancto*, c. XXIX, n. 72, *P. G.*, t. XXXII, col. 201, « voisin des apôtres, » expressions qui, même prises dans un sens large, ne permettent guère de dépasser le premier tiers du II^e siècle. Mais Irénée ne fut ni disciple de saint Jean, ni l'évêque (l'ange) de Thyatire de l'Apocalypse, II, 18, comme l'ont supposé quelques anciens écrivains lyonnais. Cf. Massuet, *Dissertationes*, *P. G.*, t. VII, col. 175, 178. Et c'est à tort que Dodwell, *Dissertationes in Irenæum*, III, § 10-12, p. 237-242, a voulu conclure qu'il naquit en 97, ou 98, du passage de la lettre à Florinus où Irénée dit qu'il a vu Florinus, dans l'Asie Mineure, « brillant par son emploi à la cour » et cherchant à acquérir l'estime de Polycarpe. Irénée naquit probablement dans cette Asie Mineure qui fut le théâtre de sa rencontre avec Polycarpe. Son nom, la langue dans laquelle il écrivit, sa culture trahissent une origine grecque. L'hypothèse d'une origine sémitique et syrienne est sans fondement solide.

2° *Irénée en Occident avant l'épiscopat.* — Nous ignorons l'époque où Irénée vint en Occident. Les Asiates étaient nombreux à Rome et à Lyon. Irénée arriva-t-il directement à Lyon de l'Asie, ou passa-t-il par Rome et y séjourna-t-il quelque temps? La certitude manque là-dessus. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. I, c. XXVII, *P. L.*, t. LXXI, col. 174, dit, sans plus, qu'il fut envoyé à Lyon par Polycarpe. Un texte plus récent, l'appendice des actes de saint Polycarpe dans le manuscrit de Moscou (XIII^e siècle), dans H. Hemmer et P. Lejay, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1910, t. III, p. 158, avance qu'Irénée, « à l'époque du martyre de l'évêque Polycarpe, était à Rome, où il instruisit

beaucoup d'âmes. » La manière dont Irénée parle du séjour de Polycarpe à Rome, dans sa lettre au pape Victor conservée par Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, c. 508; cf. *Cont. hær.*, l. III, c. III, n. 4, col. 853, bien qu'elle ne suppose pas nécessairement un témoin oculaire, s'explique mieux s'il s'est trouvé lui-même à Rome. Et sa dépendance de saint Justin, sur laquelle nous aurons à revenir, n'exige pas qu'il ait connu Justin personnellement, mais apparaîtrait toute naturelle s'il avait été à Rome au moment où Justin y enseignait. A plus forte raison faudrait-il admettre qu'il a vécu à Rome s'il était établi qu'il eut pour disciples directs saint Hippolyte et Caius de Rome, ainsi qu'on l'a prétendu; mais nous verrons que rien n'est moins sûr.

Irénée se montre en pleine lumière, en 177, à Lyon. A cette date, il est prêtre. Vraisemblablement il a été promu au sacerdoce par saint Pothin : *Pothini episcopi, qui Lugdunensem in Gallia regebat ecclesiam, presbyter*, dit saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. XXXV, *P. L.*, t. XXIII, col. 649. Les « martyrs » de Lyon, en partie originaires de l'Asie comme Irénée, instruits de l'agitation produite par le montanisme naissant, écrivirent aux frères d'Asie et de Phrygie, parmi lesquels le mouvement montaniste s'était d'abord dessiné et, en même temps, au pape Éleuthère, afin de ramener la paix dans les communautés atteintes. Ils chargèrent Irénée de porter leur lettre à Rome. « Nous vous supplions, mandaient-ils au pape, de le considérer comme un homme tout à fait zélé pour le testament de Jésus-Christ. » Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 440. Irénée s'acquitta-t-il de cette mission? Saint Jérôme l'affirme, *loc. cit.*; il n'y a pas de bonnes raisons d'en douter, et cette absence pourrait expliquer qu'Irénée n'ait pas péri dans la persécution. Rien n'autorise à soutenir, avec Valois, dans ses notes sur Eusèbe, *P. G.*, t. XX, col. 439-440, que la mort de Pothin empêcha ce voyage, l'Église de Lyon n'ayant pas voulu se priver des lumières d'Irénée dans ces circonstances critiques, pas plus qu'à supposer, avec F. Feuardent, *De vita Irenæi*, en tête de son édition de saint Irénée, Cologne, 1625, p. (III), et P. Halloix, *De vita S. Irenæi*, dans ses *Ecclesiæ orientalis scriptorum vitæ et documenta*, Douai, 1636, t. II, p. 437, qu'il porta également les lettres aux chrétiens d'Asie et de Phrygie, ou du vivant de Pothin (Feuardent), ou après sa mort (Halloix). Saint Jérôme ajoute qu'Irénée, prêtre de Pothin qui gouvernait alors l'Église de Lyon, envoyé par les « martyrs » de Lyon à Rome *ob quasdam Ecclesiæ quæstiones, honorificas super nomine suo ad Eleutherum episcopum perfert litteras. Postea, jam Pothino prope nonagenario ob Christum martyrio coronato, in locum ejus substituitur.* P. Quesnel, *Dissertationes in S. Leonis Magni opera*, V. c. XII, n. 12, *P. L.*, t. LV, col. 477-480, et Massuet, *Dissert.*, *P. G.*, t. VII, col. 183-185, croient que saint Irénée alla à Rome, non seulement pour porter la lettre relative au montanisme, mais encore pour y recevoir l'ordination épiscopale du pape Éleuthère, et que c'est dans cette vue que les « martyrs » de Lyon parlaient si avantageusement de lui au pape et lui demandaient « de le préférer à tous », ἔχειν σε αὐτὸν ἐν παραθέσει. D'un mot Tillemont, *Mémoires*, t. III, p. 619, a montré le côté faible de l'hypothèse de Quesnel et de Massuet : si les Lyonnais avaient sollicité du pape l'ordination épiscopale d'Irénée, « ils auraient assurément témoigné plus clairement cette pensée, et, s'ils l'avaient fait, Eusèbe n'aurait pas manqué de le remarquer. Car, pour le mot ἔχειν ἐν παραθέσει, je ne vois pas qu'il puisse signifier autre chose en cet endroit que *habere commendatum*, comme le traduit M. Valois.» En outre, le *postea* de saint Jérôme signifie manifestement qu'Irénée partit pour Rome avec les lettres qu'on lui avait confiées pour le pape, et qu'ensuite, Pothin ayant subi le martyre, il fut nommé à sa place, c'est-à-dire après son retour de Rome, que Pothin ait été martyrisé après ce retour ou, chose plus probable, pendant l'absence. L'argument mis en avant par Quesnel et Massuet, à savoir qu'il n'y avait alors, dans les Gaules, point d'autre évêque que celui de Lyon, et qu'il fallait recourir à Rome pour le sacre d'Irénée, ne porte pas. Ce n'est pas le lieu de traiter la question ardue de l'organisation chrétienne des Gaules dans le dernier quart du IIe siècle. Qu'il suffise de rappeler que, d'après une première opinion, à laquelle s'est rangée A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, p. 319-332, il y eut plusieurs évêchés; s'il en fut ainsi, le sacre de l'évêque de Lyon n'eut rien de difficile. D'après une seconde opinion, les chrétiens épars depuis le Rhin jusqu'aux Pyrénées formaient une communauté unique, avaient un seul centre et ne reconnaissaient qu'un évêque, celui de Lyon. Cf. L. Duchesne, *Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 2e édit., Paris, 1907, t. I, p. 40-46. Mais, alors même qu'il serait établi que Lyon fut le seul siège épiscopal des Gaules, le texte de saint Jérôme aurait le sens que nous avons indiqué; tout ce qu'on aurait le droit d'ajouter, c'est qu'il ne nous apprend pas comment Irénée reçut la consécration épiscopale.

3° *L'épiscopat.* — De l'épiscopat d'Irénée, en dehors de la composition de ses écrits, nous ne connaissons bien que son rôle dans la controverse de la Pâque. Tandis que les Asiates célébraient la Pâque le 14 nisan, les autres Églises, Rome en tête, la renvoyaient au dimanche suivant. Déjà, en 154, la question avait été discutée entre le pape Anicet et le maître d'Irénée, saint Polycarpe; ils ne purent s'entendre, mais, malgré cette divergence de vues, la paix subsista entre eux. Le débat reprit sous le pontificat de Victor, vers 190. Le pape jugea l'heure venue d'en finir en excommuniant les Asiates. Irénée s'interposa. Tout en estimant, pour son compte, que la Pâque devait être célébrée le dimanche, il demanda au pape, conformément aux exemples d'Anicet et de ses autres prédécesseurs, de ne pas rompre la communion avec les Églises d'Asie fidèles à la tradition qu'elles avaient reçue. La crise s'apaisa, le pape s'adoucit et les Asiates adoptèrent ultérieurement l'usage de Rome. Cf. Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXIII-XXV, *P. G.*, t. XX, col. 489-510; le pseudo-Anatole d'Alexandrie, *Canon paschalis*, c. X, *P. G.*, t. X, col. 217.

Dans son récit de cette affaire, Eusèbe, citant les lettres des évêques qui prescrivirent à leurs diocésains de fêter la Pâque le dimanche, mentionne, c. XXIV, col. 497, la lettre qu'Irénée écrivit « au nom des frères qu'il présidait, ἡγεῖτο, en Gaule, » c. XXIII, col. 493, la lettre « des Églises de la Gaule que dirigeait Irénée, καὶ τῶν κατὰ Γαλλίαν δὲ παροικιῶν ἃς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει. » Cf. le pseudo-Anatole : *Quæ ab Irenæo, tunc Galliæ partis præsule, rectissime pacata est.* Qu'Irénée ait exercé une véritable primauté sur d'autres évêques de la Gaule ou qu'il ait été à la tête de l'unique Église épiscopale, il fut le chef du catholicisme gaulois. Même dans la première opinion, il n'y a pas à faire état de deux conciles, l'un (199), de douze évêques, contre Marcion, l'autre (197, ou après 199), de treize évêques, au sujet de la Pâque, qui auraient été présidés par Irénée. Cf. J. B. Martin, *Conciles et bullaire du diocèse de Lyon*, Lyon, 1905, p. 3.

Sur l'action épiscopale d'Irénée à Lyon nous avons un texte tardif, de Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. I, c. XXVII, *P. L.*, t. LXXI, col. 174 : *Beatissimus vero Irenæus.... admirabili virtute enituit, qui, in modici temporis spatio, prædicatione sua maxime in integro civitatem reddidit christianam.* Ce chapitre ne figurait

pas dans la première rédaction. Cf. Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, texte des manuscrits de Corbie et de Bruxelles, publié par H. Omont et G. Collon, 2e édit. par R. Poupardin, Paris, 1913, p. VI, 20. Les Actes des saints Félix, prêtre, Fortunat et Achillée, diacres, fondateurs de l'Église de Valence, *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1866, avril, t. III, p. 99-101, et ceux des saints Ferréol, prêtre, et Ferrucion, diacre, fondateurs de celle de Besançon, *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1867, juin, t. IV, p. 6-7, donnent ces saints pour des disciples et envoyés d'Irénée. Quoi qu'il en soit de l'exactitude historique des détails que présentent ces documents, qui ne sont pas de tout repos, *nihil tamen est*, dit Massuet, *Dissert.*, II, a. 1, n. 18, *P. G.*, t. VII, col. 191, *quod de missione sanctorum illorum dubitationem movere queat, cum maxime consentientem habeamus earum ecclesiarum traditionem.* Plus énigmatique est le saint Clément, prêtre de Lyon, qui aurait été aussi disciple d'Irénée. Cf. *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1863, janvier, t. II, p. 616. Les saints Félix, Fortunat et Achillée, que le pseudo-Flavius Dexter, *Chronicon*, an. 255, *P. L.*, t. XXXI, col. 379-380, dit envoyés par Irénée à Valence de Portugal, *in Lusitania urbe Vectonum Valentia*, et que d'autres disent envoyés à Valence d'Espagne, cf. la note de l'éditeur, col. 380-381, ne sont évidemment qu'une réplique des trois saints de Valence de France. Cf. T. Raynaud, *Hagiologium lugdunense*, 2e édit., Lyon, 1662, p. 64.

4° *Le martyre.* — Il n'y a pas à s'arrêter au dire de Jean Fisher, évêque de Rochester, *De veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistia*, l. IV, c. XXI, Cologne, 1527, fol. 108 *a*, qu'Irénée *sævientibus arrianis* (*sic*) *oculum alterum amisit paratus etiam pro fide Christi mortem subire quantumvis molestam.* Mais des textes plus graves qualifient Irénée de martyr. Sans parler des martyrologes historiques du IXe siècle et de leurs dérivés, ni de certains textes se rattachant au martyrologe hiéronymien, tel celui que donne Massuet, *Dissert.*, II, a. 1, n. 30, *P. G.*, t. VII, col. 205, ni des Actes du saint, cf. trois rédactions de ces Actes dans les *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1868, juin, t. VII, p. 699-701, qui ne sont pas antérieurs au VIIe siècle et que Ruinart a exclus de son recueil, cf. ses *Acta martyrum*, Ratisbonne, 1859, p. 118, nous avons trois témoignages intéressants. L'un est de Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. I, c. XXVII, *P. L.*, t. LXXI, col. 175, et *Miraculorum*, l. I, *De gloria martyrum*, c. L, *P. L.*, t. LXXI, col. 752; un autre du pseudo-Justin, *Responsiones ad orthodoxos*, CXV, *P. G.*, t. VI, col. 1364 (du IVe ou du Ve siècle); le troisième de saint Jérôme, *Comment. in Isaiam*, l. XVII, c. LXIV, *P. L.*, t. XXIV, col. 623. En dépit de ces textes, divers historiens, entre autres Dodwell, *Dissertationes in Irenæum*, III, § 21-23, Oxford, 1689, p. 259-267, et B. Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du IIIe siècle*, Paris, 1881, p. 97-105, ont rejeté le martyre d'Irénée. Ils arguent du silence de Tertullien, de saint Hippolyte, de saint Épiphane, surtout d'Eusèbe si attentif à recueillir les noms des martyrs illustres. Ils notent que les meilleurs manuscrits du *Martyrologium hieronymianum*, édit. J. B. de Rossi et L. Duchesne, *Acta sanctorum*, Bruxelles, 1894, novembris t. II *a*, p. (83), portent seulement : *Herenei episcopi, cum aliis.* Cf. L. Duchesne, dans le *Bulletin critique*, Paris, 1886, t. VII, p. 329; les *Analecta bollandiana*, Bruxelles, t. XIII, p. 167. Et ils écartent les témoignages de Grégoire de Tours, de saint Jérôme, du pseudo-Justin. Celui de Grégoire, disent-ils, est ruiné par une erreur grossière : il brouille si bien l'ordre chronologique que, après avoir distingué le massacre de 177 de celui où succomba Irénée, il place après la mort d'Irénée celle de quarante-huit des martyrs de 177. Saint Jérôme ne souffle mot du martyre d'Irénée dans le *De viris illustribus*, où il lui consacre une notice; l'appellation de « martyr » se trouve dans ses commentaires sur Isaïe, où il ne mentionne Irénée qu'en passant, et il y a des chances pour que les mots *et martyr*, ajoutés en marge par un lecteur, aient glissé de là dans le texte. Cf. G. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Bâle, 1741, t. I, p. 67. Le pseudo-Justin a écrit trop tard pour inspirer confiance. Si impressionnants qu'ils soient, ces arguments ne forcent pas la conviction. Le pseudo-Justin, qu'il ait écrit au IVe ou au Ve siècle, s'il ne fournit pas une preuve décisive, n'est pas négligeable. Saint Jérôme ne dit pas, dans le *De viris illustribus*, qu'Irénée ait été martyr; il ne le dit pas non plus de saint Clément et de saint Hippolyte. Mais ce qu'il n'a pas fait pour ces derniers dans cet ouvrage, il l'a fait ailleurs, pour saint Clément à travers une citation de Rufin, *Apologia adversus libros Rufini*, l. II, c. XVII, *P. L.*, t. XXIII, col. 439, et, pour saint Hippolyte, dans le commentaire sur saint Matthieu, prol., *P. L.*, t. XXVI, col. 20, postérieur et dans une lettre au pape Damase, *Epist.*, XXXVI, *P. L.*, t. XXII, col. 460, antérieure au *De viris illustribus*. Pourquoi n'aurait-il pu omettre la mention du martyre d'Irénée dans le *De viris illustribus* et l'inscrire dans le commentaire sur Isaïe, qui lui est postérieur d'une vingtaine d'années? Dans l'*Adversus Helvidium*, c. XVII, *P. L.*, t. XXIII, col. 201, Jérôme allègue *Ignatium, Polycarpum, Irenæum, Justinum martyrem.* Qu'est-ce à dire? Que seul, des quatre, Justin a été martyr? Jérôme sait bien que non, et, dans le *De viris illustribus*, c. XVI, XVII, col. 635, il parle du martyre d'Ignace et de Polycarpe. L'argument *e silentio* demande, pour être probant, des conditions qui ne se réalisent pas dans le cas présent. De même en ce qui regarde Eusèbe. Son silence est difficile à expliquer; mais ne se tait-il pas sur le martyre de saint Hippolyte, qu'il nomme à plusieurs reprises? Le Martyrologe hiéronymien n'omet pas seulement pour Irénée, mais encore pour un certain nombre de martyrs indiscutables, l'indication du martyre. Cf. L. Lévêque, *Le martyre de saint Irénée*, dans *La science catholique*, Paris, 1892-1893, t. VII, p. 799-800. Enfin, la phrase qui place après celle d'Irénée la mort de quarante-huit victimes de la persécution de 177 suffit-elle à vicier à fond le témoignage de Grégoire de Tours? Elle prouve seulement que Grégoire, qui avait sous les yeux, d'une part, la relation des événements de 177, et, d'autre part, un récit de la mort d'Irénée, a interverti maladroitement l'ordre des faits. Encore pourrait-on se demander si l'anachronisme ne serait pas dû plutôt à la maladresse d'un copiste, car Grégoire fournit le moyen de corriger l'erreur en donnant ailleurs à sa vraie place la liste des compagnons de martyre de Pothin. Cf. *Miraculorum*, l. I, *De gloria martyrum*, c. XLIX-L, col. 751-752. Bref, conclut P. Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, Paris, 1886, p. 156-157, « si tous les doutes ne sont pas levés relativement au martyre d'Irénée, cependant on a de fortes raisons d'y croire. » D'après P. Allard également, p. 157, selon toute apparence, ce martyre est du temps du séjour de Sévère en Gaule, en 208. La donnée du fragment syriaque publié par Harvey, dans son édition d'Irénée, Cambridge, 1857, t. II, p. 454, d'après laquelle, il aurait été tué par les hérétiques, mérite peu de confiance. Peut-être a-t-elle son origine dans une erreur de copiste qui, là où il y avait : « Irénée, qui tua, c'est-à-dire vainquit, détruisit les hérétiques, » aurait écrit : « qui fut tué par les hérétiques. » Cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1897, t. II*a*, p. 322, n. 2.

Travaux d'ensemble. — Il y a toujours lieu de consulter sur Irénée les ouvrages très généraux sur l'histoire ancienne de l'Église et l'ancienne littérature chrétienne et sur-

tout : Tillemont, *Mémoires*... etc., Paris, 1695, t. III, p. 77-99, 619-629; Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, 3e édit., Paris, 1698, t. I, p. 160-178; Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. VII, p. 75-87, t. X, p. 713-714; Oudin, *Commentarius*, Leipzig, 1722, t. I, p. 266-203; R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, Paris, 1730, t. II, p. 135-196; J. J. Ampère, *Histoire littéraire de la France avant le XIIe siècle*, Paris, 1839, t. I, p. 166-191; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, p. 263-288; t. II, *a*, p. 320 sq., 517 sq., O. Bardenhewer, *Patrologie*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1912, p. 96, sq., et *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 2e édit., Fribourg, 1913, t. I, p. 399-430.

Voir aussi les articles des diverses encyclopédies : *A dictionary of christian biography*, 1882, t. III, p. 253-279 (art. de Lipsius); *Kirchenlexicon*, 2e édit., 1889, t. VI, p. 867-872, (Strebeo); *Realencyklopädie*, 3e édit., 1901, t. IX, p. 401-411 (très remarquable article de Zahn).

Parmi les ouvrages spéciaux consacrés à Irénée citons : P. Halloix, *De vita S. Irenæi*, dans *Ecclesiæ orientalis scriptorum vitæ*, Douai, 1636, t. II, p. 402-694; H. Dodwell, *Dissertationes in Irenæum*, Oxford, 1689; J. E. Grabe, *Prologomena de vita et scriptis Irenæi*, en tête de son édition, Oxford, 1702, reproduits dans *P. G.*, t. VII, vol. 1351-1364; Dom Massuet, *Dissertationes prævіæ in Irenæi libros*, en tête de son édition, *ibid.*, col. 23-382; S. Deyling, *S. Irenæus, evangelicæ veritatis confessor ac testis a R. Massueti pravis explicationibus vindicatus*, Leipzig, 1717, 2e édit., 1721; J.-B. Prilezky, *Acta et scripta S. Irenæi*, Kaschau, 1765; J. Beaven, *An account on the life and writings of S. Irenaeus*, Londres, 1841; C. Graul, *Die christliche Kirche an der Schwelle des irenäischen Zeitalters*, Leipzig, 1870; Mgr Freppel, *S. Irénée*, Paris, 1861; H. Ziegler, *Irenäus der Bischof von Lyon*, Berlin 1871; R. A. Lipsius, *Die Zeit des Irenäus von Lyon*, dans l'*Historische Zeitschrift*, Munich, 1872, t. XXVIII, p. 241-295; A. Gouilloud, *S. Irénée et son temps*, Lyon, 1876; J. Quarry, *S. Irenæus and early christianity*, dans la *British quarterly review*, Londres, 1879, t. LXX, p. 96-311; A. Dufourcq, *L'avenir du christianisme*, t. III, *Le Christianisme primitif : S. Paul, S. Jean, S. Irénée*, Paris, 1909; *S. Irénée* (collect. Les Saints), Paris 1904; *S. Irénée* (collect. *La pensée chrétienne*), Paris, 1905; F. R. Montgomery Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum, a study of his teaching*, Cambridge, 1914.

Biographie. — Outre ces ouvrages consulter : D. Papenbroeck *(Papebrochius)*, dans les *Acta sanctorum*, Anvers, 1709, junii t. V, p. 335-342; C. Janning, dans les *Acta sanctorum*, Anvers, 1715, junii t. VI, p. 263-272; L. Leimbach, *Wann ist Irenäus geboren?* dans la *Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche*, 1873, t. XIV, p. 614-629; B. Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du IIIe siècle*, Paris, 1881, p. 97-105; P. Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, Paris, 1886, p. 150-157; T. Zahn, *Zur Biographie des Polykarpus und des Irenäus*, dans ses *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und altkirchlichen Literatur*, Erlangen, 1891, t. IV, p. 247-283; *Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien*, *op. cit.*, 1900, t. VI, p. 27-40, 53-94; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig, 1897, t. IIa, p. 320-358; C. Narbey, *Supplément aux Acta sanctorum pour des Vies de saints de l'époque mérovingienne*, Paris, 1899, p. 350-372; L. Lévêque, *Le martyre de S. Irénée*, dans *La science catholique*, Paris, 1892-1893, t. VII, p. 791-801; P. Corssen, *Zur Chronologie des Irenäus*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1903, t. IV, p. 155-166; P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 230-244. — Sur l'organisation des Églises des Gaules et la primauté d'Irénée : I. D. Koelerus, *Dissertatio illustrans testimonium S. Irenæi de Germanis christianis in sæculo II post Christum natum*, Göttingue, 1742; O. Hirschfeld, *Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Konstantin*, dans les *Sitzungsberichte der k. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, 1895, p. 381-409; L. Duchesne, *Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 2e édit., Paris, 1907, t. I, p. 40-46, cf. J. Turmel, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1907, t. LI, p. 490-493; C. F. Bellet, *Les origines des Églises de France et les fastes épiscopaux*, 2e édit., Paris, 1898, p. 47-113; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung der Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, p. 319-332; E. Vacandard, *L'indistinction des Églises de Lyon et de Vienne au temps de la persécution de Marc-Aurèle (177)*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1912, t. II, p. 128-131.

II. Œuvres. — 1° *Œuvres authentiques.* — 1. *Le traité contre les hérésies.* — *a) Titre.* — Le titre inscrit par Irénée, cf. l. I, c. XXII, n. 2; l. II, præf., n. 1; l. IV, præf., n. 1; l. V, præf., col. 670, 709, 973, 1119, nous a été conservé en grec par Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. VII, n. 1, *P. G.*, t. XX, col. 445 : Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. Le vieux traducteur arménien de la *Démonstration de la prédication apostolique*, c. XCIX, *P. O.*, t. XII, p. 730, et quelques modernes, par exemple, Feuardent, dans la *Commonitio* préliminaire de son édition d'Irénée, Cologne, 1625, p. (14), ont traduit Ἔλεγχος par *Critique* ou *Reprehensio*. L'ancienne traduction latine du traité porte à meilleur droit, col. 709, 973 : « Manifestation, » *De detectione et eversione falsæ cognitionis*; c'est le sens qui résulte du but de l'auteur et de la division de l'ouvrage. Ce titre est parfois cité sous des formes abrégées ou équivalentes : Πρὸς τὰς αἱρέσεις, dans Eusèbe, *H. E.*, l. II, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 168, et saint Basile, *Liber de Spiritu Sancto*, c. XXIX, n. 72, *P. G.*, t. XXXII, col. 201; Καθ' αἱρέσεων, dans saint Maxime le Confesseur, *Scholia in lib. B. Dionysii De eccles. hier.*, c. VII; *in lib. De div. nomin.*, c. IX, *P. G.*, t. IV, col. 176, 377; *Adversus hæreses*, dans saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. XXIV, *P. L.*, t. XXIII, col. 649; *Contra hæreticos*, dans l'auteur d'un prologue du traité (Florus de Lyon?) publié par J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. 8; ἐν τοῖς κατὰ Οὐαλεντίνου, dans la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, publiée par F. Diekamp, Munster, 1907, p. 265, etc. Photius, *Bibliotheca*, cod. CXX, *P. G.*, t. CIII, col. 401, juxtapose le titre complet et le titre abrégé : *Contre les hérésies*. Les éditeurs ont employé, les uns le titre *Adversus hæreses*, les autres *Contra hæreses*. Nous nous en tenons à ce dernier titre adopté par Massuet. — *b) Authenticité.* — L'authenticité est certaine, et il a fallu un véritable prurit de négation pour amener J. S. Semler, *Dissert.* I, dans son édition de Tertullien, Halle, 1776, t. V, à s'inscrire en faux contre l'attribution de cet ouvrage à Irénée. G. F. Walch, *Commentatio de αὐθεντία librorum Irenæi Adversus hæreses*, *P. G.*, t. VII, col. 381-404, n'a pas eu de peine à démontrer contre lui que l'authenticité s'appuie sur des arguments tels que, si on ne les tenait pas pour probants, *vereor sane ne nulla sit veteris historiæ omnis fides, nullum pretium*, col. 398. Cf. plus brièvement, Freppel, *Saint Irénée*, 2e édit., Paris, 1870, p. 196-198. — *c) Objet.* — Le titre indique l'objet du livre. Le gnosticisme était venu d'Orient en Italie et en Gaule. Le gnosticisme de Valentin, modifié par Ptolémée et ses disciples, « la fleur de l'école valentinienne, » l. I, præf., n. 2; cf. c. XII, n. 1, col. 441, 569, et par le magicien Marc, l. I, c. XIII, n. 1, 7, col. 577, 592, ravageait la vallée du Rhône. Cf. A. Steyert, *Nouvelle histoire de Lyon*, Lyon, 1895, t. I, p. 418, sur des amulettes gnostiques trouvées à Lyon. Or, « les gnostiques ne montraient pas leur erreur pour ne pas se découvrir et ne pas être pris. » Irénée résolut de les faire connaître, persuadé que « c'était déjà les vaincre que de révéler leurs doctrines. » L. I, c. XXXI, n. 3 (tenir compte de la conjecture de Feuardent, édit. de 1625, Cologne, p. 140, qu'il faut lire : *detectio autem eorum*, au lieu de *delectatio*); cf. c. XV, n. 6, col. 705, 627. Mais, en même temps, il ne laissa pas de prouver que ces doctrines étaient contraires à la vérité, *ut simus non tantum ostendentes sed et vulnerantes undique bestiam.* L. I, c. XXXI, n. 4, col. 706. — *d) Division.* — Des cinq livres le Ier est consacré à l'exposition du gnosticisme. Irénée s'occupe de Valentin et de ses disciples, surtout de Ptolémée et de Marc; puis il remonte à Simon le magicien, « de qui dérivent toutes les hérésies, »

c. XXIII, n. 2, col. 671, et lui rattache les diverses sectes gnostiques. Dans les livres suivants il réfute le gnosticisme, d'abord, l. II, par la raison, *ex ratione*, l. V, præf., col. 1119, ensuite par l'Écriture, *ex Scripturis, ex Scripturis dominicis, divinis*, l. IV, præf.; l. III, c. XXXV, n. 4, col. 843, 842; en premier lieu, l. III, par la doctrine des apôtres, *apostolorum doctrina*, l. V, præf., col. 1119; en second lieu, l. IV, par les paroles du Seigneur, *per Domini sermones*, l. III, c. XXV, n. 7, col. 972, par quoi il entend l'Ancien et le Nouveau Testament, « car les écrits de Moïse et des autres prophètes sont les paroles du Christ,» l. IV, c. II, n. 3, col. 977; enfin, l. V, par d'autres paroles du Christ et des apôtres, *ex reliquis doctrinæ Domini nostri et ex apostolicis epistolis*, l. V, præf., col. 1119, surtout de saint Paul; cf. l. IV, c. XLI, n. 4, col. 1117. — *e) Date.* — L'ouvrage fut publié en quatre fois : d'abord les l. I-II, puis successivement les l. III, IV, V. Il s'est allongé au delà des prévisions de l'auteur. Irénée croit, quand il va entreprendre le l. II, qu'il ne sera pas besoin de longs discours pour réfuter la doctrine exposée, l. I, c. XXXI, n. 4, col. 706; mais il constate déjà que *enarratio in longum pergit*, et, à mesure qu'il avancera, les développements prendront une ampleur imprévue. Vers la fin du l. II, c. XXXI, n. 1, col. 824, il annonce « les livres suivants, » et, malgré le souci de ne pas faire trop long, l. III, c. III, n. 2, col. 848, « pour n'avoir pas l'air de fuir la preuve scripturaire annoncée, » l. II, c. XXXV, n. 4, col. 842, « pour que rien ne manque de ce qu'on attend de lui, » l. III, præf., col. 843, il publie un III^e^ livre, puis un IV^e^, l. IV, præf., n. 1, col. 973, puis un V^e^, l. V, præf., col. 1119, tous de vaste dimension. Le l. III fut écrit du vivant du pape Éleuthère (175-189). Cf. c. III, n. 3, col. 851. Irénée y cite la version de Théodotion, c. XXI, n. 1, col. 946. Si Théodotion avait publié sa traduction de l'Écriture en 184, comme l'ont cru Massuet, *Dissert.*, II, a. 2, n. 47, *P. G.*, t. VII, col. 222-223, et d'autres savants, nous aurions là le *terminus a quo* de la composition du l. III, le *terminus ad quem* étant fourni par l'année de la mort d'Éleuthère. Mais, en réalité, la date de Théodotion est inconnue. Reste donc qu'Irénée a écrit le l. III du temps du pape Éleuthère. Contrairement à ce que dit T. Zahn, *Realencyklopädie*, t. IX, p. 404, le *Contra hæreses* fait allusion à un état de persécution de l'Église : *tota die* (Rom., VIII, 36) *pro omni hoc tempore dictum est in quo persecutionem patimur et ut oves occidimur*, lisons-nous, l. II, c. XXII, n. 2, col. 782. Ce langage est impressionné par la persécution de Marc-Aurèle et ne convient pas au temps de Commode. Au contraire, un passage du l. IV, c. XXX, n. 1, col. 1065, cadre avec ce que nous savons de l'influence que Marcia exerça sur Commode, à partir de 181, en faveur des chrétiens : *hi qui in regali aula sunt fideles nonne ex eis quæ Cæsaris sunt habent utensilia?* Le II^e^ livre semble donc antérieur, le IV^e^ paraît postérieur à 181, et l'œuvre totale gravite autour de 180. — *f) Destinataire.* — Irénée envoie son écrit à un personnage qui lui est « très cher, » l. I, præf., n. 2; c. IX, n. 1, col. 441, 537, etc.; qui depuis longtemps cherche à étudier la doctrine valentinienne; qui a demandé, « commandé » (ce second mot est synonyme du premier) à Irénée de la lui faire connaître, l. III, præf.; l. IV, præf., n. 1; l. V, præf., col. 843, 973, 1119, et qui, dit Irénée, l. I, præf., n. 3, col. 444-445, « plus habile que lui, montrera avec force à ceux qui l'entourent ce qui lui aura été indiqué faiblement, rivalisant avec Irénée au service des frères, selon la grâce qui lui a été donnée par le Seigneur. » Cf. encore, l. I, c. XXXI, n. 4; l. III, præf.; l. IV, præf., n. 1; l. V, præf., col. 706, 843, 973, 1119-1120. Irénée écrit en grec. « Tu n'attendras pas, dit-il, l. I, præf., n. 3, col. 444, l'art du style de nous qui vivons parmi les Celtes et qui, la plupart du temps, employons un langage barbare, » (sans doute le latin, plutôt que le celtique). Le destinataire du traité n'habite donc pas vraisemblablement dans la Gaule, mais dans un pays où le grec est en usage, où sévit le valentinianisme, probablement en Égypte ou dans l'Asie Mineure. A-t-il été évêque? L'auteur du prologue publié, sous le nom de Florus de Lyon, par J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. 8, lui en donne le titre. Toutefois, le *Quemadmodum postulasti a nobis obedientibus præcepto tuo, quoniam et in administratione sermonis positi sumus*, l. V, præf., col. 1119, n'indiquerait-il pas une différence de fonction entre Irénée chargé du ministère de la parole et celui qui lui a demandé d'écrire, et n'inviterait-il pas à voir dans ce dernier un prêtre de marque ou même un laïque influent? A mentionner, pour mémoire, le pseudo-Flavius Dexter imaginant, *Chronic.*, an. 185, *P. L.*, t. XXXI, col. 531-532, que le destinataire de l'ouvrage d'Irénée fut Turibius, évêque de Tolède. — *g) Traduction latine.* — Qu'en est-il du texte grec de l'ouvrage, qui aurait été vu à la bibliothèque de Venise, ou à la Vaticane? La question a été agitée. Si ce n'est à Venise et à la Vaticane, le texte grec exista au XVI^e^ siècle, dans un monastère de Pathmos et, au XVII^e^, dans un monastère de l'Athos. Cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1893, t. I, p. 264-265, et voir, à la bibliographie, les travaux de T. Zahn et de P. Meyer. D'aucun de ces manuscrits, on n'a retrouvé les traces, et le texte grec est perdu, sauf ce qui en a été conservé par les citations, dont quelques-unes sont importantes, qu'en a faites l'antiquité chrétienne. Mais nous en possédons une traduction latine, très complète, très littérale (à signaler pourtant quelques brèves gloses du traducteur, par exemple, l. II, c. XXI, n. 2, col. 780; cf. la note 62), d'une latinité fruste, et certainement antérieure à saint Augustin, qui la cite fort exactement. *Contra Julianum*, l. I, c. II, n. 5, *P. L.*, t. XLIV, col. 644. Cf. *Cont. hær.*, l. IV, c. II, n. 7; l. V, c. XIX, n. 1, col. 979, 1175-1176. Elle n'est pas d'Irénée lui-même, comme l'a supposé, avec plusieurs autres, Feuardent, dans la *Commonitio* qui est en tête de son édition d'Irénée, Cologne, 1625, p. (14), car elle contient des contresens qu'Irénée ne pouvait commettre. Elle ne saurait être non plus de Tertullien dont elle ne reproduit ni le vocabulaire, ni la syntaxe. Cf. Massuet, *Dissert.*, II, a. 2, n. 53, *P. G.*, t. VII, col. 233-234. Elle est, d'autre part, en relation évidente avec l'*Adversus valentinianos* de Tertullien. Cf. A. d'Alès, *La date de la version latine de saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. VI, p. 133-135. Pour expliquer ces rapports, deux hypothèses ont été émises. La première, proposée par Dodwell, *Dissertationes in Irenæum*, V, § 6, et reprise par H. Jordan, *Das Alter und die Herkunft der lateinischen Uebersetzung des Hauptwerkes des Irenäus*, dans les *Theologische Studien* dédiées à T. Zahn, Leipzig, 1908, p. 133-192, veut que le traducteur d'Irénée ait reproduit la traduction faite par Tertullien de plusieurs passages d'Irénée; sa traduction serait du IV^e^ siècle. La deuxième, défendue par Grabe, *Prolegomena*, I, § 2, n. 3 = *P. G.*, t. VII, col. 1356, Massuet, *loc. cit.*, et, de nos jours, par F. R. Montgomery Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, Cambridge, 1914, p. 44, 344-347, et A. d'Alès, *loc. cit.*, p. 136, estime que Tertullien a utilisé la version latine, laquelle se trouve reportée par là vers l'an 200. L'invraisemblance qu'un traducteur du IV^e^ siècle soit allé emprunter à Tertullien des bribes de traduction et des archaïsmes d'expression, l'abondance de ces archaïsmes dans tout le cours de l'ouvrage, explicable seulement par l'enfance du latin ecclésiastique, font que la seconde hypothèse confine à la certitude. Sur quel-

ques particularités littéraires et grammaticales de ce latin, cf. Hitchcock, *op. cit.*, p. 349-353. Cette traduction a été conservée dans de nombreux manuscrits; dix-neuf sont connus, la plupart incomplets des derniers chapitres, l. V, c. XXXII-XXXVI, où Irénée patronne le millénarisme. Grabe, *Prolegomena*, I, § 2, n. 6 = *P. G.*, t. VII, col. 1358, a prétendu à tort que nous n'avons pas la finale du traité. Cf. Massuet, *Dissert.*, II, a. 2, n. 54, *P. G.*, t. VII, col. 235. De ce que nous lisons dans Agobard, *De judaicis superstitionibus*, c. IX, *P. L.*, t. CIV, col. 85, une citation du *Contra hæreses* différente du texte de l'antique traduction latine, G. Mercati, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di san Cipriano*, Rome, 1899, p. 100-108, avait d'abord cru pouvoir conclure à l'existence d'une seconde version latine; mais, plus tard, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Rome, 1901, p. 241-243, il reconnut que la citation d'Agobard provient non d'une traduction intégrale du traité contre les hérésies, mais de la traduction, par Rufin, d'un des fragments d'Irénée insérés par Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique*. Le grand ouvrage d'Irénée fut également traduit en arménien. Nous possédons les l. IV-V de cette version. Nous avons aussi des fragments syriaques; probablement ce ne sont pas des restes d'une traduction complète.

2. La *Démonstration de la prédication apostolique*, dont l'existence était connue par Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 509, était, jusqu'à ces derniers temps, considérée comme perdue. Une traduction arménienne en a été découverte en décembre 1904, dans un manuscrit de l'église de la Mère de Dieu, à Érivan (Arménie russe), par Karapet Ter-Mekerttschian, alors vicaire du catholicos, et publiée, à Leipzig, en 1907, avec une traduction allemande de K. Ter-Mekerttschian et d'Erwand Ter-Minassiantz et des notes d'A. Harnack, *Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*. Le manuscrit est de la seconde moitié du XIIIe siècle. La traduction est antérieure et, sinon du Ve, du moins du VIIe ou du VIIIe siècle. Elle est très littérale. On ne sait si elle a été faite directement sur l'original grec ou sur un intermédiaire syriaque. La *Démonstration* est postérieure au livre III du *Contra hæreses*, qu'elle cite. Cf. c. XCIX, *P. O.*, t. XII, p. 730. Il n'est pas impossible que le passage sur les rois qui « haïssent maintenant (le Christ) et persécutent son nom, » c. XLVIII, p. 696, fasse allusion à la persécution de Sévère, commencée en fait vers 198 et officiellement en 202. La *Démonstration de la prédication apostolique* était-elle intitulée : Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, comme semble le dire Eusèbe, ou Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, comme l'indiquerait la traduction arménienne, ou Λόγος εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, comme le suggère Harnack? Rien de sûr là-dessus. Le destinataire est un Marcien, qu'on a d'autant moins de raisons valables d'identifier avec l'auteur des Actes de Polycarpe, c. XX, dans H. Hemmer et P. Lejay, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1910, t. III, p. 155, que ce dernier s'appelait très probablement Marcion, non Marcien. Le but d'Irénée est d'exposer « en abrégé la prédication de la vérité » et de fournir « les preuves des dogmes divins, » afin que Marcien s'affermisse lui-même dans ses convictions et puisse instruire les autres et « confondre tous ceux qui sont dans l'erreur. » C. I, p. 659. A la différence du traité contre les hérésies, la *Démonstration* n'est donc pas directement un livre de polémique. A. Harnack, *Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, p. 65, y a vu une œuvre de catéchèse; P. Drews, *Der literarische Character der neuentdeckten Schrift des Irenäus zum Erweise...*, dans la *Zeitschrift, für die neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1907, t. VIII, p. 226-233, a repris et développé cette idée, signalant dans cet écrit un ancêtre du *De catechizandis rudibus* de saint Augustin. Pour U. Mannucci, *La didascalia della Chiesa primitiva*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1907, t. III, p. 134-140, c'est une sorte de catéchèse supérieure, le *schéma* d'une didascalie transmise fidèlement à travers les générations chrétiennes et fixée partiellement dans les écrits des Pères. O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlichen Lit*, t. I, p. 410-411, se refuse à y voir une simple catéchèse; ce serait plutôt une apologie. Cf. S. Weber, *Sancti Irenæi episcopi Lugdunensis Demonstratio apostolicæ prædicationis*, Fribourg-en-Brisgau, 1917, p. 13-22. La qualification la meilleure a été donnée par J. Lebreton, *Le nouveau traité de saint Irénée*, dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1907, t. XII, p. 131 : « Ce n'est point une discussion savante, comme l'*Adversus hæreses;* c'est un exposé populaire de la foi chrétienne et de ses preuves. » Sans apporter des révélations sensationnelles sur la théologie d'Irénée, la *Démonstration* est un témoin précieux de la doctrine et de la théologie du IIe siècle, remarquable par un sens du christianisme simple, sûr et profond, d'un accent très pur. Quelques traits complètent ou corrigent le *Contra hæreses*.

3. Les autres écrits d'Irénée sont perdus. Il reste des fragments de plusieurs, dont *a)* trois contre Florinus. C'était un prêtre de Rome qui, avec Irénée enfant, avait été l'un des auditeurs de saint Polycarpe. Florinus enseigna que Dieu est l'auteur du mal; Irénée le combattit dans une lettre Περὶ μοναρχίας ou Περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν, *Sur la monarchie* ou *Que Dieu n'est pas l'auteur du mal*. Puis, Florinus étant tombé dans le valentinianisme, Irénée écrivit le Περὶ ὀγδοάδος, *Sur l'ogdoade*, Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XX, *P. G.*, t. XX, col. 484. Irénée demanda, par lettre, la déposition de Florinus au pape Victor. On a dépensé beaucoup d'encre en pure perte pour identifier Florinus avec Tertullien. Voir la bibliographie. — *b)* Florinus fut le chef d'une petite Église schismatique de Rome, en compagnie d'un certain Blastus. Irénée adressa à Blastus une lettre *Sur le schisme*, Περὶ σχίσματος, cf. Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XV, XX, *P. G.*, t. XX, col. 464, 484, dont nous avons un fragment dans une traduction syriaque. — *c)* Dans la question de la Pâque, Irénée écrivit une lettre au pape Victor, une autre aux fidèles, d'autres à plusieurs évêques. Cf. Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXIII, XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 493, 500, 508. Le pseudo-Justin, *Responsiones ad orthodoxos*, CXV, *P. G.*, t. VI, col. 1364, cite un traité d'Irénée sur la Pâque, Περὶ τοῦ Πάσχα λόγος, qui pourrait bien être une de ces lettres. — *d)* Eusèbe a connu de lui un « court mais nécessaire » traité Περὶ ἐπιστήμης, *De la science*, adressé aux Grecs, *H. E.*, l. V, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 509, dont la perte est bien regrettable. Il semble que saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. XXXV, *P. L.*, t. XXIII, col. 649, l'ait dédoublé de la sorte : *Scripsit.... contra gentes volumen breve, et de disciplina aliud.* — *e)* Eusèbe mentionne aussi, *loc. cit.*, un livre de *Discours* ou *Traités variés*, βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων, qui paraît avoir été un recueil d'homélies, et dont nous possédons des fragments. — *f)* Irénée avait annoncé, *Cont. hær.*, l. I, c. XXVII, n. 4; l. III, c. XII, n. 12, col. 689, 906, un traité contre Marcion. A lire Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. XXV, *P. G.*, t. XX, col. 389, on croirait d'abord que ce dessein fut exécuté. Mais, dans ce passage, Eusèbe fait ou une confusion ou une allusion aux chapitres du *Contra hæreses* contre cet hérétique; on s'en rend compte quand on le voit, plus loin, l. V, c. XXII, col. 452, s'expliquer sur le projet d'Irénée.

2° *Œuvres douteuses et apocryphes.* — 1. Maxime le Confesseur, *Ex quæstionibus a Theodoro monacho*

illi propositis, *P. G.*, t. XCI, col. 276, cite un fragment d'un traité d'Irénée *Sur la foi*, Περὶ πίστεως, adressé à Démétrius, diacre de Vienne, dont il indique l'*incipit* : « Toi qui cherches Dieu, écoute David qui dit. » D'autres fragments de ce traité ont été publiés. L'attribution à Irénée peut être légitime, et il n'y a pas lieu, en particulier, de lui enlever ce traité pour le donner à Méliton. Cf. T. Zahn, *Realencyklopädie*, t. IX, p. 405. Mais, en l'absence d'une attestation plus ancienne, la paternité d'Irénée reste douteuse. — 2. Œcuménius, *Comment. in Epist. I S. Petri*, c. III, *P. G.*, t. CXIX, col. 536-537, donne un fragment d'un écrit où Irénée parlait des martyrs de Lyon Sanctus et Blandine. Ce fragment appartenait sans doute à la partie de la lettre lyonnaise sur les martyrs de 177 qui n'a pas été reproduite par Eusèbe. Que saint Irénée ait été l'auteur de cette lettre, c'est ce que beaucoup ont admis au moins comme probable. Les preuves positives manquent; à l'appui de cette hypothèse il y a non seulement ceci « qu'on ne connaît personne qui fût plus digne que lui et plus en état » d'écrire cette admirable lettre, ainsi que l'a remarqué Tillemont, *Mémoires*, t. III, p. 2, mais encore une ressemblance d'esprit et d'idées entre l'auteur de la lettre et Irénée. Cf. E. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 339-340, note. Sur les futiles attaques de l'américain J. W. Thompson contre la valeur de la lettre, voir à la bibliographie. — 3. Théodoret, *Hæretic. fabul. compendium*, l. I, c. XXIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 372, dit que, les prêtres romains Florinus et Blastus ayant passé au valentinianisme, Irénée, qui déplorait cette perte, écrivit contre Valentin. S'agit-il là d'un écrit spécial contre Valentin, ou d'un des écrits adressés à Florinus et à Blastus? Cette dernière hypothèse est plus vraisemblable. — 4. Quand saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. IX, *P. L.*, t. XXIII, col. 625, dit que saint Irénée, comme saint Justin, a « interprété » l'Apocalypse, entend-il par là un commentaire spécial de l'Apocalypse? Ce n'est pas probable, car, plus loin, c. XXIII, XXXV, col. 641, 649, dans ses notices sur Justin et sur Irénée, où il donne la liste de leurs œuvres, il n'est pas question de ce commentaire. Sans doute il fait allusion aux explications de l'Apocalypse qui se trouvent au l. V du *Contra hæreses*, à moins qu'il n'ait voulu dire tout simplement, ainsi que l'a supposé l'éditeur de saint Jérôme, *P. L.*, t. XXIII, col. 625, que Justin et Irénée ont appelé « Apocalypse » la vision de saint Jean. Sûrement Irénée n'est pas l'auteur du commentaire sur l'Apocalypse qui lui est attribué dans le *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins* (E. Martène et U. Durand), Paris, 1717, t. II, p. 260. — 5. Le Περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, mentionné comme l'œuvre d'Irénée par un manuscrit des *Sacra parallela* attribués à saint Jean Damascène, cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, p. 264, n'a pas été composé par lui. — 6. Les scholies d'Irénée, qui se trouvent dans un manuscrit de Moscou, du XI^e^ siècle, cf. A. Harnack, *op. cit.*, t. I, p. 264, ne sont vraisemblablement pas authentiques. — 7. Le Περὶ τοῦ παντός, que quelques-uns, au rapport de Photius, *Bibliotheca*, cod. XLVIII, *P. G.*, t. CIII, col. 85, attribuaient à Irénée, n'est pas de lui, mais de saint Hippolyte. Cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. IV, XXIX, XXXIII, L. — 8. Sous le nom d'Irénée ont été publiés en grec, en syriaque, en arménien, un certain nombre de fragments d'un Περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀγέννητον τὴν ὕλην, de commentaires sur l'Écriture, de traités théologiques. L'authenticité de la plupart de ces morceaux n'est rien moins que sûre. Cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, p. 264, 281-288, t. IIa, p. 518-522. Leur importance, en général, n'est pas grande. Parmi les plus importants seraient les trois textes christologiques (le 1^er^ avec une traduction latine d'E. Renan) publiés par J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. 3-7, et les sept fragments également christologiques récemment publiés par Karapet Ter-Mekerttschian, évêque d'Azerbijan, d'après un manuscrit du monastère de Saint-Étienne à Darashambi (Arménie russe), *P. O.*, t. XII, p. 732-744. Le 1^er^ reproduit tel quel le 1^er^ fragment édité par Pitra. Le 2^e^, très court, est tiré, avec des différences verbales, de *Dem.*, c. XXXI, p. 683-684. Le 5^e^ se présente comme extrait « du discours sur l'incarnation du rédempteur, » p. 735; le 6^e^ comme tiré « du discours : Ceux qui..., » p. 736; le 7^e^ comme venant du « discours contre Colarbus et ses adhérents, qui déclarent que le Christ, par l'imperfection et les défauts assumés par lui, a subi la tristesse et la crainte, » p. 741-744. Il y a là des réminiscences du *Contra hæreses;* mais la rédaction est postérieure au concile de Nicée et, sans doute, du temps des grands débats sur le monophysisme. Les expressions suivantes sont significatives : « Dieu de Dieu, Fils du Père, » Pitra, p. 4, et *P. O.*, p. 733; « le Verbe de Dieu toujours consubstantiel a été fait chair, » *P. O.*, p. 744. L'utilisation d'un passage de la *Démonstration* montre comment on s'y est pris. Là où saint Irénée disait, *P. O.*, p. 683 : « Il (le Verbe incarné) a uni l'homme à Dieu et opéré la communauté de société entre Dieu et l'homme, car il nous serait impossible autrement de participer à l'immortalité si..., » le nouveau texte porte, p. 733 : « Il unit la nature divine et la nature humaine, car il nous serait impossible autrement de participer à l'immortalité si... » D'autre part, les 1^er^ et 3^e^ textes du *Spicilegium Solesmense*, p. 3-4, 6-7, se lisent dans *Timotheus Ælurus des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzen Lehre*, texte arménien publié par Karapet Ter-Mekerttschian et Erwand Ter-Minassiantz, Leipzig, 1908, p. 256-258. Cf. F. Cavallera, *Le dossier patristique de Timothée Ælure*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1909, p. 355. Il est probable que tous ces textes se rattachent à l'entreprise monophysite de falsification patristique sur laquelle Anastase le Sinaïte, *Viæ dux*, c. X, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 184-185, ouvre un jour éclatant. — 9. En 1715, après les avoir communiqués à S. Maffei, qui les avait publiés, dès 1713, dans le *Giornale de' letterati d'Italia*, un professeur protestant de Tubingue, C. M. Pfaff, édita, sous le nom de saint Irénée, d'après, disait-il, des manuscrits des Chaînes des Pères de la bibliothèque de Turin, quatre fragments assez courts, mais non sans importance, surtout le 2^e^ qui concerne l'épiclèse eucharistique, et le 4^e^ qui se rapporte au salut universel, *P. G.*, t. VII, col. 1255, 1256-1257. L'authenticité de ces fragments fut combattue par Maffei et le conventuel Maria Leoni; Pfaff la défendit énergiquement. L'opinion leur fut plutôt favorable. Cf., par exemple, dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1730, t. II, p. 178. Quelques-uns hésitèrent; ce qui les décida à se tenir sur la réserve, c'est que les manuscrits allégués par Pfaff restèrent introuvables. Puis, d'autres, tel A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, p. 760; cf. P. Batiffol, *La littérature grecque*, 2^e^ édit., Paris, 1898, p. 105, jugèrent que ces fragments ne semblent pas d'Irénée, dont ils portent le nom, mais peuvent être du II^e^ siècle et sont dans la même nuance doctrinale qu'Irénée. F. X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. II, p. 198-208, approfondit la question et crut pouvoir conclure que l'authenticité du 1^er^ fragment est probable, celle du 3^e^ douteuse, que le 4^e^ ne soulève aucune objection et que le 2^e^ fragment est du V^e^ siècle. Enfin, une étude retentissante d'A. Harnack, *Die Pfaffschen Irenäusfragmente als Fälschungen Pfaffs*

nachgewiesen, Leipzig, 1900, a démontré que les fragments sont d'un faussaire, que ce faussaire est Pfaff lui-même, et que la tendance théologique des quatre fragments en question est piétiste et antiorthodoxe, c'est-à-dire conforme à la position religieuse de Pfaff.

I. Éditions. — 1° *Le Contra hæreses.* — 1. *Texte grec.* — L'original est perdu. Nous en possédons des fragments. Une partie considérable du l. I (præf., c. I-XXI, et quelques autres passages) a été conservée dans le *Panarium* de saint Épiphane. D'autres fragments des cinq livres nous sont connus par saint Hippolyte, Eusèbe (et Nicéphore Calliste), saint Athanase, saint Basile, Théodoret, saint Anastase le Sinaïte, André de Césarée, Procope de Gaza, saint Maxime le Confesseur, saint Jean Damascène et les *Sacra paralleta* qui lui sont attribués, Nicétas Serronius, Arétas, Œcuménius et les Chaînes des Pères. Presque tous ces textes grecs sont reproduits dans l'édition de Massuet, sauf, bien entendu, ceux qui ont été fournis par les *Philosophoumena* de saint Hippolyte publiés longtemps après Massuet (1851); ils sont donnés dans les éditions Harvey et Mannucci. De nouveaux fragments ont été publiés par A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, Saint-Pétersbourg, 1891, t. I, p. 387-389; J. Hausleiter, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1894, t. XIV, p. 69-73; C. Diobouniotis et A. Harnack, *Die Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis nebst einem Stück aus Irenäus (Texte und Untersuchungen*, t. XXXVIII, 3), Leipzig, 1911, p. 41-44. — 2. *Traduction latine.* — L'édition *princeps* a été publiée à Bâle, chez Froben, par Érasme, 1526; nouvelles éditions, 1528, 1534, et, après la mort d'Érasme (1536), 1545, 1548, 1554, 1560, 1563, 1567, Autres éditions par le protestant N. Desgallards (*Gallasius*), Genève, 1570; le pasteur J. J. Grynée, Bâle, 1571; le cordelier F. Feuardent, 1575-1576, 1596 (édition améliorée), 1625, 1639, 1675, 1677, Cologne et Paris; le protestant J. E. Grabe, Oxford, 1702; le bénédictin R. Massuet (très belle édition), Paris, 1710; Venise, 1734; Paris, 1857, *P. G.*, t. VII; D. A. B. Caillau, *Tatiani assyrii et sancti Hippolyti episcopi et martyris opera*, Paris, 1842, t. I, p. 217-552; t. II, p. 1-58 (édition partielle); A. Stieren, Leipzig, 1853; W. Harvey, Cambridge, 1857; U. Mannucci, dans la *Bibliotheca sanctorum Patrum et scriptorum ecclesiasticorum.* Series II. *Scriptores græci antenicæni*, t. III, Rome, 1907; cf. E. B(uonaiuti), dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1907-1908, t. III, p. 482-483; t. IV, p. 65-66. Feuardent, le premier, publia les cinq derniers chapitres, absents de la plupart des manuscrits à cause de leur millénarisme; il montra aisément leur authenticité. Cf. son édition de Cologne, 1625, p. 494-495. Les chapitres conservés par saint Épiphane avaient paru dans la traduction du *Panarium* par J. Hagenbut (*Cornarius*), Bâle, 1543, et cette traduction passa dans l'édition de Grynée. J. de Billy (*Billius*), abbé de Saint-Michel en l'Herm (Vendée), publia une nouvelle traduction, *Interpretatio latina XVIII* (*XXI*) *priorum libri I S. Irenæi adversus hæreses capitum*, Paris, 1575, qui fut reproduite par Feuardent et par Massuet. Enfin, dans son édition d'Épiphane, Paris, 1622, *P. G.*, t. XLI, D. Petau donna une quatrième traduction de ces chapitres. — 3. *Traductions syriaque et arménienne.* — Nous avons des fragments syriaques et arméniens du *Contra hæreses*, dans l'édition Harvey, t. II, p. 431-453, et dans J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. 1-2; *Analecta sacra*, Paris, 1882, t. II, p. 18-26; 1884, t. IV (édité par P. Martin), p. 17-25, 33, 292-299, 304; H. Jordan, *Armenische Irenäus-Fragmente*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1913, t. XXXVI, fasc. 3. Nous possédons depuis peu les l. IV-V en entier dans une traduction arménienne, du VII[e] ou du VIII[e] siècle, publiée, d'après le même manuscrit qui a livré la *Démonstration de la prédication apostolique*, par Erwand Ter-Minassiantz, *Irenäus gegen die Häretiker, Buch IV und V in armenischer Version* (*Texte und Untersuchungen*, t. XXXV, 2), Leipzig, 1910. — 4. *Traductions modernes.* — Il existe une traduction française médiocre par l'abbé de Genoude (A. E. Genou), dans *Les Pères de l'Église*, Paris, 1837, et une bonne traduction partielle par A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *La pensée chrétienne*), Paris, 1905; une traduction allemande d'E. Klebba, dans la *Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten, 1912. Cf. P. de L(abriolle), dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1912, t. II, p. 315-316. — 2° *La Démonstration de la prédication apostolique.* — Elle a été publiée, pour la première fois, par Karapet Ter-Mekerttschian et Erwand Ter-Minassiantz, *Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung (Texte und Untersuchungen*, t. XXXI, 1), Leipzig, 1907; 2[e] édit. améliorée, 1908; nouvelle édit., par K. Ter-Mekerttschian et Wilson, dans la *Patrologia orientalis*, (*P. O.*), Paris, 1919, t. XII, fasc. 5, p. 659-731. Traductions allemandes par les éditeurs des deux premières éditions, à la suite du texte arménien, et par S. Weber, à la suite de la traduction par E. Klebba du *Contra hæreses*, dans la *Bibliotek der Kirchenväter*, Kempten, 1912, t. II. Traduction latine par S. Weber, *S. Irenæi episcopi Lugdunensis Demonstratio apostolicæ prædicationis*, Fribourg-en-Brisgau, 1917. Traduction française par J. Barthoulot, avec une introduction par J. Tixeront, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. VI, p. 361-432, reproduite dans la *Patrologia orientalis*, t. XII, p. 747-802. Traduction anglaise par Wilson, avec la collaboration du prince Max de Saxe, *P. O.*, t. XII, p. 659-731. Sur une traduction russe, cf. *P. O.*, t. XII, p. 655. — 3° *Œuvres dont nous n'avons que des fragments.* — Eusèbe nous a conservé des fragments de deux écrits adressés à Florinus, *H. E.*, l. V, c. XX, et de la lettre au pape Victor sur la Pâque, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 484-485, 501-508. Voir les autres fragments grecs, authentiques ou douteux, dans *P. G.*, t. VII, col. 1231-1248, 1257-1264, 2017-2018; les fragments syriaques et arméniens, dans l'édition Harvey, t. II, p. 454-469; J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. II, p. 200-201; t. IV, p. 26-35, 299-305; *P. O.*, t. XII, p. 732-744 (avec la traduction française de Bayan pour les trois premiers fragments et de Maxudian pour les autres); K. Ter-Mekerttschian et E. Ter-Minassiantz, *Timotheus Ælurus des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*, Leipzig, 1908, p. 256-258. Un fragment copte dans P. de Lagarde, *Catenæ in Evangelia ægyptiacæ quæ supersunt*, Gœttingue, 1886, p. 220. La lettre sur les martyrs de Lyon, qu'Eusèbe avait insérée intégralement dans son *Recueil d'anciens Actes des martyrs* perdu, figure, par très larges extraits, dans *H. E.*, l. V, c. I-IV, col. 408-440. — 4° *Les fragments de Pfaff.* — Publiés, d'abord, par S. Maffei, *Giornale de'letterati d'Italia*, Venise, 1713, t. XVI, p. 226-228; puis, par C. M. Pfaff, *S. Irenæi fragmenta anecdota*, La Haye, 1715; reproduits dans les éditions d'Irénée, notamment *P. G.*, col. 1248-1257.

II. Travaux. — 1° *Le Contra hæreses.* — 1. *Questions générales.* H. Dodwell, *Dissertationes in Irenæum*, p. 286-389; C. G. Walch, *De αὐθεντίᾳ librorum Irenæi adversus hæreses commentatio*, dans les *Novi commentarii societatis regiæ scientiarum Gottingensis*, Gœttingue, 1775, t. V *b*, p. 3-36 = *P. G.*, t. VII, col. 381-404; A. Stieren, *De Irenæi adversus hæreses operis fontibus, indole, doctrina et dignitate commentatio historico-critica*, Gœttingue, 1836. — 2. *Texte grec.* — H. O. Duysing, *Disputatio de textu Irenæi græco*, Marbourg, 1747; T. Zahn, *Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im XVI Jahrhundert*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1878, t. II, p. 288-291; *Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im XVI und XVII. Jahrhundert*, dans *Theologisches Literaturblatt*, Bonn, 1893, n. 43, col. 495-497; P. Meyer, *Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im XVII. Jahrhundert*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1890, t. XI, p. 155-158; H. Lietzmann, *Der Ienaer Irenäus-papyrus*, dans les *Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philol.-hist. Klasse, Gœttingue, 1912, p. 291-320. — 3. *Traduction latine.* — H. Dodwell, *Dissertationes in Irenæum*, V, *De latino interprete, ejus ætate capitumque partitione*, Oxford, 1689, p. 390-412; H. O. Duysing, *Disputatio de versione Irenæi latina*, Marbourg, 1745; A. Stieren, *De codice Vossiano seu Burelliano quo continentur Irenæi libri V adversus hæreses*, Leipzig, 1847; les *Prolegomena* de son édition d'Irénée = *P. G.*, t. VII, col. 405-414; J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1882, t. II, p. 188-193, 211-217; F. Loofs, *Die Handschriften der lateinischen Uebersetzung des Irenäus und ihre Kapitelteilung*, dans les *Kirchengeschichtliche Studien*, offertes à H. Reuter, Leipzig, 1888, p. 1-93, tirage à part, Leipzig, 1890; W. Sanday, *The mss. of Irenaeus*, dans *The journal of philology*, Londres, 1888, t. XVII, p. 81-94; H. Jordan, *Das Alter und die Herkunft der lateinischen Uebersetzung des Hauptwerkes des Irenäus*, dans les *Theologische Studien* offertes à T. Zahn, Leipzig, 1908, p. 133-192; G. Mercati, *D'alcuni nuovi sussidii per la critica del testo di S. Cipriano*, Rome, 1899, p. 100-108; *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Rome, 1901, p. 241-243; L. H. Turner, *Mercati on Cyprian*

and Irenaeus, dans *The journal of theological studies*, Cambridge, 1901, t. II, p. 143-148; A. d'Alès, *La date de la version latine de S. Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. VI, p. 133-137. — 4. *Traduction arménienne.* — F. C. Conybeare, *The age of the old armenian version of Irenaeus*, dans le *Festschrift* pour le centenaire des Mékhitaristes, Vienne, 1911, p. 193-202; K. Kastner, *Das IV und V Buch des heil. Irenäus Adversus hæreses*, dans *Theologie und Glaube*, Paderborn, 1911, t. III, p. 758-759. — 2° *La Démonstration de la prédication apostolique.* — A. Harnack, *Nachwort und Anmerkungen*, à la suite de l'édition *princeps* de la *Démonstration*, Leipzig, 1907, p. 53-66; A. Degert, *Une œuvre inédite de S. Irénée*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1907, p. 57-76; J. Lebreton, *Le nouveau traité de S. Irénée sur la Démonstration de la prédication apostolique*, dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1907, t. XII, p. 127-142; M. Jacquin, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Kain, 1907, t. I, p. 373-375; H. Koch, *Zur neuentdeckten Schrift des Irenäus*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1907, t. VIII, p. 68-69; P. Drews, *Der literarische Charakter der neuentdeckten Schrift des Irenäus*, *ibid.* p. 226-233; (E. van Laak), *Intorno all' opera di S. Ireneo testè scoperta*, dans la *Civiltà cattolica*, Rome, 1907, t. III, p. 580-589; J. Rendel Harris, *Irenaeus on the apostolical Preaching*, dans *The Expositor*, mars 1907, p. 246-258; F. Conybeare, *The newly recovered treatrise of Irenaeus*, dans *The Expositor*, Londres, juillet 1907, p. 35-44; N. Sagarda, *Novo-otkrytoe proizvedenie Sv. Irineia Liouskago (Un traité de S. Irénée de Lyon récemment découvert)*, dans la *Khristianskoe Tchténie (Lecture chrétienne)*, Saint-Pétersbourg, 1907, t. I, p. 476-491, 664-691, 853-881; F. R. Montgomery Hitchcock, *The apostolic Preaching of Irenaeus*, dans *The journal of theological studies*, Cambridge, 1908, t. IX, p. 284-289; S. Weber, *Zum armenischen Text der Ἐπίδειξις des heil. Irenäus*, dans la *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1909, t. XCI, p. 559-573; L. T. Wieten, *Irenäus geschrift Ten bewijze der apostolische prediking*, Utrecht, 1909; P. N. Akinian, *La Doctrina prædicationis apostolicæ de S. Irénée est-elle traduite du latin en arménien?* dans l'*Handes Amsorya, Monatschrift für armenische Philologie*, Vienne, 1911, t. XXV, p. 305-310; E. Ter-Minassiantz, *Zu des Irenäus Erweis der apostolischen Verkündigung*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1913, t. XIV, p. 258-262; J. Tixeront, *Introduction* à la traduction française, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. VI, p. 361-367 = *P. O.*, t. XII, p. 749-755. — 3° *Œuvres dont nous n'avons que des fragments.* — Sur Florinus, voir t. VI, col. 52-53, et, en plus des travaux qui y sont indiqués : K. Kastner, *Irenäus von Lyon und der römische Presbyter Florinus*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1910, t. II, p. 40-54, 88-105; P. de L(abriolle), dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1913, t. III, p. 157-158, 169. Sur la lettre du pape Victor relative à la Pâque, cf. T. Zahn, *Sendschreiben des Irenäus an Viktor von Rom*, dans ses *Forschungen zur Geschichte des neutestamentliches Kanons und altkirchlichen Literatur*, Erlangen, 1900, t. VI, p. 31-35. Sur l'Archæus sous le nom de qui parut un fragment de la lettre à Victor dans une traduction arabe et dans une autre éthiopienne, cf. H. Jordan, *Wer war Archäus?* dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1912, t. XIII, p. 157-160. Sur l'authenticité de la lettre des martyrs de Lyon : J. W. Thompson, *The alleged persecution of the christians at Lyon in 177*, dans *The american journal of theology*, 1912, t. XVI, p. 359-384; *The alleged persecution of the christians at Lyon in 177. A reply to certain criticism*, *ibid.*, 1913, t. XVII, p. 249-258; P. Allard, *Une nouvelle théorie sur le martyre des chrétiens de Lyon en 177*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1913, t. XCIII, p. 53-67; *Encore la lettre sur les martyrs lyonnais de 177*, *ibid.*, 1914, t. XCV, p. 83-89; A. Harnack, dans la *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig, 1913, col. 74-79; P. de Labriolle, *A propos de la lettre des chrétiens de Lyon en 177. Une difficulté résolue*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1914, t. IV, p. 140-141. Ont été attribués faussement à Irénée des fragments de saint Hippolyte, voir t. VI, col. 2498; cf. Bonwetsch, *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus*, Leipzig, 1904, p. XIII-XIV, 49-50, 94-95; de S. Grégoire de Nazianze, cf. J. Viteau, *Note sur un fragment grec attribué à S. Irénée*, dans la *Revue de philologie*, Paris, 1910, t. XXXIV, p. 146-148; de S. Grégoire de Nysse, cf. H. Jordan, *Theologisches Literaturblatt*, Bonn, 1911, p. 288. — 4° *Les fragments de Pfaff.* — S. Maffei, dans le *Giornale de' letterati d'Italia*, Venise, 1713-1716, t. XVI, p. 229, t. XXVI, p. 51; C. M. Pfaff, *S. Irenæi fragmenta anecdota quæ... duabus dissertationibus de oblatione et consecratione eucharistiæ illustravit*, La Haye, 1715; nouvelles éditions à Tubingue, 1718, Leyde, 1743; F. X. Funk, *Die Pfaffschen Irenäusfragmente*, dans ses *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. II, p. 198-208; cf. D. Lenain, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1900, t. V, p. 560-561; A. Harnack, *Die Pfaffschen Irenäusfragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen*, Leipzig, 1900; H. Achelis, dans le *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig, 1901, col. 267 sq.; P. Batiffol, *Le cas de Pfaff d'après des pièces nouvelles*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1901, p. 189-200. cf. *Akten des 5. internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München (1900)*, Munich, 1901, p. 265; E. Preuschen, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1904, t. XV; p. 234-235.

III. Doctrine. — *1. SYNTHÈSE DOCTRINALE D'IRÉNÉE.* — De tous les anciens écrivains ecclésiastiques, Irénée est le seul qui ait écrit une dogmatique relativement complète. La plupart des œuvres de l'antiquité chrétienne sont nées des circonstances, selon les besoins de la polémique, en vue d'un résultat partiel. Deux fois Irénée a tracé une somme de la doctrine catholique. Dans la *Démonstration* il l'a fait directement, mais d'une façon brève. C. I, *P. O.*, t. XII, p. 659. Le *Contra hæreses* est directement l'exposition et la réfutation du gnosticisme; mais, parce que le gnosticisme avait dénaturé tout l'enseignement chrétien, Irénée en vient à défendre contre lui tout cet enseignement. Il nous avertit que c'est du « corps entier de la vérité » qu'il s'agit. L. I, c. IX, n. 4; l. II, c. XXVII, n. 1, *P. G.*, t. VI, col. 548, 802.

A coup sûr, cet ensemble il ne l'expose selon un plan rigoureux ni dans le *Contra hæreses*, où le caractère polémique de l'œuvre explique cette absence d'un développement méthodique, ni dans la *Démonstration*, où l'on s'attendrait davantage à le rencontrer. La pensée iréñéenne se plaît aux méandres les plus imprévus. Avec un peu d'attention, parmi des détours et des retours sans fin, on arrive à la suivre. *Quæcumque... dixerint omnes hæretici in ultimum ad hoc deveniunt ut blasphement fabricatorem, et contradicant saluti plasmatis Dei quod quidem est caro, propter quam omnem dispositionem fecisse Filium Dei multis modis ostendimus*, dit-il, l. IV, præf., n. 4, col. 975. Négation d'un seul Dieu créateur, négation du Verbe incarné et rédempteur, négation du salut de l'homme dans sa chair, à cela se ramène le gnosticisme. Toute la doctrine de vérité se réduit, au contraire, à admettre qu'il y a un seul Dieu créateur, un seul Christ, Fils de Dieu, incarné pour nous racheter, et le salut de l'homme total, corps et âme, salut qui vient du Christ et qu'on reçoit par le Saint-Esprit : *integrum corpus operis Filii Dei ostendens, semper eumdem Deum sciens, et semper eumdem Verbum Dei cognoscens etiamsi nunc nobis manifestatus est; et semper eumdem Spiritum Dei cognoscens, etiamsi in novissimis temporibus nove effusus est in nos, et a conditione mundi usque ad finem in ipsum humanum genus, ex quo qui credunt Deo et sequuntur Verbum ejus percipiunt eam quæ est ab eo salutem.* L. IV, c. XXXIII, n. 15; cf. c. VI, n. 7; l. V, c. XX, n. 1, col. 1083, 990, 1177. C'est le cadre de ce qu'on nomme maintenant la théologie spéciale. Irénée nous offre également une partie importante de la théologie fondamentale. A l'encontre des gnostiques, qui appuient leurs doctrines fausses et changeantes sur l'Écriture, puis, se sentant battus sur le terrain de l'Écriture, en appellent à la tradition, et finissent par rejeter la tradition et se déclarer supérieurs à elle, l. III, c. II, col. 846-847, Irénée, dans chacun des cinq

livres du *Contra hæreses*, même dans le l. I, qu'il donne pour un simple exposé des doctrines gnostiques, l. I, c. XXXI, n. 4; l. II, præf., col. 706, 707-709, même dans le l. II, qui est une réfutation du gnosticisme par la raison, l. II, c. XI, n. 2; c. XXV, n. 1; l. V, præf., col. 737, 798, 1119, établit que la règle de foi nécessaire, sûre et inébranlable, est dans l'Écriture et dans la tradition, l'une et l'autre possédées et garanties par l'Église, c'est-à-dire, en langage moderne, que la règle de foi immédiate est le magistère de l'Église, et que l'Écriture et la tradition sont les règles de foi éloignées principales, la raison étant la règle de foi éloignée, subsidiaire. Avec celle du magistère de l'Église, il aborde les diverses questions qui se posent au sujet de celle-ci. Mêmes indications dans la *Démonstration* en ce qui regarde la théologie tant fondamentale, c. XCVIII, que spéciale, c. VI, XCIX, p. 730, 664, 730-731. Voici donc les grandes lignes de sa synthèse doctrinale. I. *Théologie fondamentale.* 1° Règle de foi immédiate : l'Église, *Cont. hær.*, l. I, c. X; l. II, c. IX; l. III, c. III-IV; l. IV, c. XXVI, XXXI-XXXIII; l. V, c. XX; *Dem.*, c. XCVIII. — 2° Règles de foi éloignées. 1. Principales. *a)* L'Écriture, *Cont. hær.*, l. I, c. III, XVIII-XX, XXVII-XXVIII; l. III-V; *Dem.*, c. XCVIII. — *b)* La tradition, *Cont. hær.*, l. I, c. X, n. 2; l. II, c. IX; l. III, c. I-IV; l. IV, c. XXXI, n. 1; c. XXXII, n. 1; l. V, c. XX, n. 1. — 2. Subsidiaire : la raison, *Cont. hær.*, l. II, en particulier, c. XI, n. 2. — II. *Théologie spéciale.* 1° Le Dieu unique et créateur, l. II, c. I-XXVIII, XXX-XXXII, XXXV; l. III, c. V-XV, XXV, n. 1; l. IV, c. I-VI, IX, XIV-XVII, XIX-XX, XXIX-XXXII, XXXIV-XXXVI; l. V, c. IV; *Dem.*, c. IV-XXX. — 2° Le Verbe incarné et rédempteur, l. II, c. XX-XXIII, XXXII; l. III, c. XVI-XXII; l. IV, c. VI-XIII, XVII-XVIII, XX-XXVI, XXXIII-XXXIV; l. V, c. I-II, VII, XVI-XIX, XXI, XXIII-XXIV, XXXI, XXXIII; *Dem.*, c. XXX, XXXVII, XL-XCVI. — 3° L'Esprit Saint sanctificateur et le salut de l'homme, l. II, c. XIX, XXXIII-XXXIV; l. III, c. XXIII, XXV, XXXIII, n. 15; l. IV, c. VII-VIII, XXI-XXII, XXVII-XXVIII, XXXVII-XLI; l. V, c. I-XVII, XXV-XXVI; *Dem.*, c. V-VII, XXXVII-XXXIX, XCVII-C.

Sur l'ensemble de la doctrine, voir, en plus des travaux d'ensemble sur saint Irénée indiqués plus haut, J. Schwane, *Dogmengeschichte*, Munster, 1862, t. I, trad. française par P. Bélet, Paris, 1886, p. 121-135, 283-299, 442-454, 658-676; *The witness of St. Irenaeus to catholic doctrine*, dans la *Dublin review*, Dublin, 1876, t. XXVII, p. 117-155; F. Bonifas, *Histoire des dogmes de l'Église chrétienne*, publiée par C. Bois, Paris, 1886, t. I, p. 161-163; cf. l'index alphabétique, p. 380; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894-1897, t. I, p. 507-583; cf. le Sachregister, t. III, p. 827; A. Dorner, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Berlin, 1899, p. 66-71; V. Courdaveaux, *Saint Irénée*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1890, t. XXI, p. 149-175; F. Cabrol, *La doctrine de S. Irénée et la critique de M. Courdaveaux*, dans *La science catholique*, Paris, 1890-1891, t. VII, p. 97-117, 241-256, 304-315; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. I, p. 247-262; F. Loofs, *Leitfaden für seine Vorlesungen über Dogmengeschichte*, 4e édit., Halle, 1906, p. 139-151; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2e édit.; Leipzig, 1908, t. I, p. 285-382; P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, 1908, cf. U. Mannucci, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1909, t. V, p. 613-614; P. Galtier, *L'évêque docteur; saint Irénée de Lyon*, dans les *Études*, Paris, 1913, t. CXXXVI, p. 5-28, 211-223; les ouvrages qui traitent de l'histoire des dogmes.

II. LA RÈGLE DE FOI ET L'ÉGLISE. — 1° *La règle de foi.* — « L'affaire de notre salut dépend de la foi; » il faut donc avoir « une règle de foi inaltérable, » « règle de notre salut. » *Dem.*, c. III, XCVIII, p. 662, 730. L'expression « règle de foi » ne se retrouve pas dans le *Contra hæreses*. L'expression « règle de vérité » y est fréquente. Quel en est le sens? Irénée oppose la « règle de vérité » à la « règle » ou aux « règles » des gnostiques. Or, il entend par là leurs doctrines, instables, infirmes, vaines, fausses, blasphématoires. L. II, præf., n. 2, c. XIX, n. 8; c. XXXV, n. 1; l. III, c. XI, n. 3; c. XVI, n, 1, 5; l. IV, præf., n. 2, 3; c. XXXV, n. 2, col. 709, 775, 837, 882, 920, 924, 973, 974, 1087. Le synonyme est γνώμη, *sententia*, l. I, c. XI, n. 1; c. XXXI, n. 3; l. III, c. XI, n. 3, à quoi s'oppose *sententia apostolorum*, l. IV, præf., n. 3, col. 560, 705, 882, 974. Un autre synonyme, c'est *argumenta, argumentatio*, ὑπόθεσις, l. I, c. VIII, n. 1; c. IX, n. 2, 3, 4; c. X, n. 3; c. XX, n. 3, col. 520, 540, 541, 544, 545, 553, 556, 656. Cf. l. IV, præf., n. 2, col. 973-974 : *regulas sive argumenta ipsorum.., regulam ipsorum.., doctrinam eorum.., omnibus qui sunt malæ sententiæ.* Par contraste, la règle de vérité, c'est la doctrine chrétienne, ferme et véritable.

Cette « règle immobile de vérité a été reçue au baptême. » L. I, c. IX, n. 4, col. 545. La *Démonstration* nous livrerait-elle le canon baptismal connu d'Irénée, quand elle dit, c. III, p. 662, que la foi « tout d'abord nous oblige à nous rappeler que nous avons reçu le baptême pour la rémission des péchés, au nom de Dieu le Père, et au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui s'est incarné, est mort et est ressuscité, et dans l'Esprit Saint de Dieu? » Peut-être. Cf. APOTRES *(Symbole des)*, t. I, col. 1670, la formule de saint Cyrille de Jérusalem. Quoi qu'il en soit, la règle de vérité n'est pas seulement le canon baptismal. Irénée dit, l. I, c. IX, n. 4, col. 545-548, que, quand les gnostiques cousent bout à bout des passages épars dans l'Écriture et les détournent de leur sens naturel pour les tirer à eux, celui qui garde immobile la règle de vérité reçue au baptême reconnaît les mots, les phrases, les paraboles scripturaires, mais n'y reconnaît pas l'enseignement impie des gnostiques, et, remettant chaque texte à sa place et l'accommodant au corps de la vérité, προσαρμόσας τῷ τῆς ἀληθείας σωματείῳ, découvre la fiction et montre son inconsistance. Cela suppose plus que la connaissance du canon baptismal. Ailleurs manifestement la « règle de vérité » est la foi chrétienne, la foi véritable, l. I, c. XXII, n. 1; c. XXVII, n. 2; l. III, c. II, n. 1; c. XI, n. 1; c. XII, n. 6, l'ensemble des vérités de foi, la vérité tout court, l. II, c. XXVIII, n. 1; cf. c. XXV, n. 1; l. III, c. IV, n. 1, col. 669, 803, 847, 880, 898, 804, 798, 855. Et cette vérité, c'est celle qui est enseignée par l'Église, l. I, c. IX, n. 5, col. 549; c'est la foi que l'Église, répandue par toute la terre, a reçue des apôtres et de leurs disciples, l. I, c. X, n. 1; l. IV, c. XXVI, n. 2-6, col. 549, 1053-1056; c'est la tradition des apôtres, l. III, c. III, n. 1, 3, col. 848, 849, la foi qui a été livrée par les apôtres, qui vient des apôtres, l. II, c. IX, n. 1; l. III, præf.; c. III, n. 3; c. V, n. 1; l. V, præf.; c. XX, n. 1, col. 734, 843, 850, 857, 1119, 1177; *Dem.*, c. III, XCVIII, p. 662, 730; c'est la tradition de la vérité, *Cont. hær.*, l. III, c. III, n. 3, 4, col. 851, 852; c'est la tradition apostolique de l'Église, l. III, c. III, n. 3, col. 850; c'est l'enseignement, la proclamation de l'Église, l. III, c. XII, n. 13; l. V, præf.; c. XX, n. 1, col. 916, 1119, 1177; c'est « la prédication de la vérité... Les prophètes l'ont annoncée, le Christ l'a établie, les apôtres l'ont transmise, partout l'Église l'offre à ses enfants. » *Dem.*, c. XCVIII, p. 730; cf. *Cont. hær.*, l. II, c. XXX, n. 9, si bien qu'être hors de l'Église, c'est être hors de la vérité, l. IV, c. XXIII, n. 7, col. 1076.

Des principaux points de cette règle de la vérité Irénée a fait, à plusieurs reprises, l. I, c. X, n. 1; l. III, c. IV, n. 2, col. 549-552, 855-856; *Dem.*, c. V-VI, p. 663-664, un exposé global qui ressemble passablement au symbole des apôtres. La question des origines de la formule romaine du symbole des apôtres et de ses rapports avec saint Irénée a été débattue, durant ces dernières années, sans aboutir, semble-t-il, à des conclusions fermes. Cf. t. I, col. 1669-1670; A. Harnack, article *Apostolisches Symbolum*, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1896, t. I, p. 751-752; E. Va-

candard, *Les origines du symbole des apôtres*, dans ses *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1905, t. I, p. 39-40, etc. Certaines expressions d'Irénée se rapprochent, plus que celles de ses prédécesseurs, du symbole romain. Par contre, d'autres, et plus caractéristiques, se rapprochent du texte oriental du symbole. La variété de ces exposés prouve qu'Irénée ne s'attache pas à reproduire tel quel un symbole ayant cours dans son milieu. En plus de ces exposés d'ensemble, Irénée a des exposés moins complets, moins méthodiques: l. I, c. XXII, n. 1; l. III, c. I, n. 2; c. III, n. 3; c. XVI, n. 6; l. IV, c. XXXIII, n. 15; l. V, c. XX, n. 1, col. 669-670, 845-846, 850, 925, 1083, 1177. Sous des divergences le fond est le même, et le cadre est toujours fourni par le canon baptismal. La chose apparaît plus nettement encore, dans *Dem.*, c. VI, p. 664. « Voici l'enseignement méthodique de notre foi... Dieu le Père... créateur de tout, c'est le premier article de notre foi. Quant au second article, le voici : c'est le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui... Quant au troisième article, c'est le Saint-Esprit, qui.... » Cf. c. XCIX-C, p. 730-731. G. Voisin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1901, t. II, p. 96, a justement maintenu, contre Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1897-1900, t. II, que la formule trinitaire du baptême est le cadre du symbole; saint Irénée, dans le *Contra hæreses*, menait à cette conclusion, et les textes de la *Démonstration* la confirment. Du reste, Irénée va par delà les formules du symbole des apôtres. F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, Cambridge, 1914, p. 340-341, a tiré du *Contra hæreses* un *Credo* très riche, qui çà et là est une anticipation du symbole de Nicée.

Aurions-nous, dans l'œuvre d'Irénée, l'écho d'une catéchèse ancienne, superposée au symbole, qui se serait transmise, par l'enseignement officiel, oralement et fixée en partie dans la littérature patristique? On l'a pensé, dès avant la publication de la *Démonstration*. Voir t. I, col. 1670; t. II, col. 1877-1881. La *Démonstration* a paru appuyer cette hypothèse. U. Mannucci, *La didascalia della Chiesa primitiva*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1907, t. III, p. 137-139, a émis la supposition que cette catéchèse ou didascalie aurait compris « une large application de passages de l'Ancien Testament aux articles du symbole » et constituerait la trame de la *Démonstration*. Mais l'existence même de cette catéchèse traditionnelle n'est pas sûre. En tout cas, la *Démonstration* n'est ni une simple catéchèse ni un exposé intégral de ce qui aurait été l'objet de la catéchèse : le thème de ce que l'on prêchait aux fidèles « comprenait certainement, sur les sacrements et la liturgie, sur la morale et la vie chrétienne surtout, des instructions qui, pour n'être pas complètement omises ici, n'y sont touchées qu'en passant. » J. Tixeront, *P. O.*, t. XII, p. 752. Le passage du *Contra hæreses*, l. I, c. X, n. 3, col. 553-558, où Mannucci, p. 136, a signalé ingénieusement l'idée et comme la canevas de la *Démonstration* est, en toute hypothèse, d'extrême importance. Irénée dit que l'Église, répandue partout, a partout la même et unique règle de foi, et donc que celui qui peut en parler longuement n'y ajoute pas et que celui qui saurait moins en parler n'y retranche rien, car le plus ou le moins de connaissance en cette matière ne consiste pas à changer ce qui est de foi, mais uniquement à creuser le sens des vérités de foi et à exposer les desseins et la conduite de Dieu envers le genre humain. Et Irénée énumère quinze questions parmi celles qui peuvent se poser aux doctes, questions, comme l'a bien vu Mannucci, qu'il développe, à peu près dans le même ordre, au cours de cette *Démonstration de la prédication apostolique*, qui est destinée, y lisons-nous, c. I, p. 659, non seulement à présenter l'ensemble du corps de la vérité, mais encore à « fournir les preuves des dogmes divins. » En d'autres termes, la foi du théologien est la même que celle du simple fidèle, car « celle qui est l'Église universelle a une seule et même foi dans tout le monde. » *Cont. hær.*, l. I, c. X, n. 3, col. 560.

S. Baümer, *Das apostolische Glaubensbekenntniss, seine Geschichte und sein Inhalt*, Mayence, 1893; C. Blume, *Das apostolische Glaubensbekenntnisz*, Fribourg-en-Brisgau, 1893; T. Zahn, *Das apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhaltes*, Leipzig, 1893; A. Harnack, article *Apostolisches Symbolum*, dans la *Realencykopädie*, 3e édit., Leipzig, 1896, t. I, p. 741-755; *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Literatur der zwei ersten Jahrhunderten*, en appendice à A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregel der apostolisch-katholischen Kirche*, 3e édit. Breslau, 1897, p. 364-390. A. Burn, *An introduction to the Credo and to the Te Deum*, Londres, 1899, p. 41-44; J. Kunze, *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntniss. Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche*, Leipzig, 1899; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1897-1900, t. II, p. 25-53. *Das* σωματεῖον τῆς ἀληθείας *bei Irenäus*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1909, t. X, p. 331; T. Barnes, *A study on the marcosian heresy* dans *The journal of theological studies*, Cambridge, 1906, p. 304-411; F. R. M. Hitchcock, *Creeds of SS. Irenaeus and Patrik*, dans l'*Hermathena*, Londres, 1907, t. XXI, p. 168-182; U. Mannucci, *La didascalia della Chiesa primitiva. A proposito di un' opera recentemente scoperta di S. Ireneo*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1907, t. III, p. 134-140; A. Becker, Ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας, *Regula veritatis eller Sandhedens Regel et Bidrag til Belysning of dette Udtryks Forekomst og Betydning hos Irenaeos*, Copenhague, 1910.

2° *L'Écriture.* — Les gnostiques, simulateurs des catholiques, dit Irénée, *simulantes nostrum tractatum*, l. III, c. XV, n. 2, col. 918, se servent de l'Écriture, mais abusivement. Ils rejettent des parties de l'Écriture et ils donnent comme étant de l'Écriture des écrits qui n'en sont pas. Valentin et son école ont un Évangile qui ne s'accorde point avec celui des apôtres et qu'ils appellent « l'Évangile de vérité. » L. III, c. XI, n. 9, col. 891. Les marcosiens apportent une multitude d'Écritures bâtardes et apocryphes, qu'ils ont fabriquées eux-mêmes. L. I, c. XX, n. 1, col. 653. Voir t. I, col. 1498-1500; cf. E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, Paris, 1911, t. I, p. 29-32. Un de leurs récits sur Jésus enfant est probablement puisé dans l'Évangile de Thomas. Cf. A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, p. 68. Marcion rejette en bloc l'Ancien Testament, et, sans exclure positivement les écrits du Nouveau Testament, opère parmi eux un triage, ne gardant que ce qu'il croit pouvoir accommoder à ses doctrines; sa Bible comprend deux parties : l'Évangile, qui n'est qu'une édition mutilée de saint Luc, et le « livre apostolique, » édition abrégée et incomplète de saint Paul. L. I, c. XXVII, n. 2,4; l. III, c. XI, n. 7, 9; c. XII, n. 12; c. XIII, n. 1; c. XIV, n. 3-4, col. 688-689, 884, 890, 906, 910, 916. Voir t. V, col. 1634-1635. Les ébionites ne gardent que saint Matthieu ou plutôt l'Évangile aux Hébreux et récusent saint Paul. L. I, c. XXVI, n. 2; l. III, c. XI, n. 7, col. 686-687, 884. Voir t. IV, col. 1991-1992; t. V, col. 1633. Quant à ceux qui, « séparant Jésus du Christ, et, disant que le Christ est resté impassible pendant que Jésus était passible, préfèrent l'Évangile selon Marc, » l. III, c. XI, n. 7, col. 884, il n'est pas sûr que ce soient des cérinthiens, comme on l'a supposé, et ils demeurent énigmatiques. Au contraire, le passage sur ceux qui « n'admettent pas cette forme d'Évangile, dite « selon saint Jean », l. III, c. XI, n. 9, col. 890-891, a été éclairci. Cf. P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p, 231-238. Il n'y est question

ni des ophites, mis en avant par R. A. Lipsius, *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte*, Leipzig, 1875, p. 214, note 1, ni des montanistes, mais des aloges. Voir t. I, col. 899-901. Sur ce que, d'après Irénée, les ophites admettaient des Écritures, cf. A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, p. 77-78. Les caïnites se réclamaient d'un Évangile de Judas. L. I, c. XXXI, n. 1, col. 704. Voir t. II, col. 1308. En second lieu, les gnostiques altèrent le sens des Écritures qu'ils gardent; ils les « calomnient » et les « diffament ». L. I, c. IX, n, 1, 3, col. 537, 543. Ils prennent des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, et en particulier les paraboles et les prophéties, et les adaptent à leurs fictions. L. I, c. I, n. 3; c. III; c. VIII, n. 1, col. 449-451, 465-478, 521. Ou bien ils assemblent des textes épars et leur prêtent, par l'assemblage, un sens qu'ils n'ont pas. Cf., pour les valentiniens, l. I, c. VIII, col. 519-538; pour les marcosiens, l. I, c. XVI, n. 1, c. XX, n. 2-3, col. 628-629, 653-658. Ou encore ces derniers jonglent avec les nombres qui sont mentionnés dans l'Écriture et en tirent leurs rêveries doctrinales. L. I, c. XVIII, col. 641-650. Cf. encore, sur les carpocratiens, l. I, c. XXV, n. 4, col. 682-684; sur les barbéliotes, l. I, c. XXIX, n. 4, col. 694; sur les ophites, l. I, c. XXX, n. 6-14, col. 697-703; sur les cérintiniens et les ébionites, l. I, c. XXVI, n. 1-2, col. 686-687. Voir t. II, col. 384, 1801, 2155. Certains gnostiques opposent les divers noms que l'Écriture donne à Dieu et en concluent l'existence de vertus diverses ou de plusieurs dieux, à moins qu'Irénée se borne à prévenir cette objection comme possible : *si autem quidam... opponant*. L. II, c. XXXV, n. 3, col. 838. Il y a plus fort encore. Quand ils sont embarrassés par les Écritures, les gnostiques en deviennent les accusateurs : elles se trompent, elles sont sans autorité, leur enseignement n'est pas uniforme, les apôtres auraient mêlé aux paroles du Seigneur des idées légalistes. L. III, c. II, n. 1-2, col. 846-847. Jésus aurait eu un enseignement ésotérique, au dire des carpocratiens. L. I, c. XXV, n. 5, col. 685. Le Seigneur et les apôtres, d'après les « très vains sophistes » que sont les gnostiques, auraient enseigné non pas conformément à la vérité, mais conformément à la capacité des auditeurs. L. III, c. V, n. 1, col. 858. Saint Paul, selon quelques-uns, aurait seul connu la vérité complète, et cette vérité aurait été connue seulement en partie de son disciple Luc. L. III, c. XIII, n. 1; c. XIV, n. 3, col. 910-911, 915. Enfin, le Seigneur aurait parlé tantôt au nom du démiurge, tantôt au nom du Dieu suprême, tantôt au nom des éons intermédiaires, et ce seraient les gnostiques qui connaîtraient certainement, exactement, sincèrement, le mystère caché. L. III, c. II, n. 2, col. 847.

1. *Le canon des Écritures.* — Contre ces errements gnostiques Irénée défend, d'abord, les véritables Écritures. Ni il n'a le mot « canon des Écritures » ni il ne trace le canon de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais cette liste nous pouvons l'extraire de ses œuvres; il y cite de nombreux passages de presque tous les Livres saints. Pour l'Ancien Testament, il accepte le récit légendaire du IVe livre d'Esdras, voir t. II, col. 1569-1570, tout comme l'authenticité de la lettre d'Aristée sur la traduction des Septante, faite, d'après lui, sous Ptolémée fils de Lagus, et qui aurait embrassé toute l'Écriture et non pas seulement le Pentateuque. L. III, c. XXI, n. 2, col. 947-948. Il cite tous les livres, sauf Judith, Esther, les Paralipomènes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, l'Ecclésiastique, Job, Tobie, Abdias, Nahum, Sophonie, Aggée et les Macchabées; encore mentionne-t-il Tobie, Nahum, Sophonie et Aggée, de manière à montrer qu'on les classait parmi les « prophètes ». L. I, c. XXX, n. 11, col. 701. Il ne met pas de distinction entre les deutérocanoniques et les protocanoniques, et cite la Sagesse, l'histoire de Susanne et celle de Bel et du dragon, et Baruch sous le nom de Jérémie. L. IV, c. XXVI, n. 3; c. XXXVIII, n. 3; l. V, c. V, n. 2; c. XXXV, n. 1, col. 1054, 1108, 1135, 1209; *Dem.*, c. XCVII, p. 729. Important surtout est son témoignage sur les écrits du Nouveau Testament. Dans le *Contra hæreses* il le cite plus d'un millier de fois. Voir les chiffres, légèrement différents, à cause de l'incertitude de plusieurs emprunts, donnés par F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 221, et par E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, Paris, 1911-1913, t. I, p. 181-182; t. II, p. 309. Cf., pour les citations de la *Démonstration de la prédication apostolique*, *P. O.*, t. XII, p. 802, et, pour la lettre des Églises de Lyon et de Vienne, E. Jacquier, *op. cit.*, t. I, p. 178. Irénée atteste l'existence des quatre Évangiles, ou plutôt de l'Évangile unique à quatre faces, du « tétramorphe, » et déclare qu'il n'y en a pas davantage. L. III, c. I, n. 1; c. XI, n. 8-11, col. 844-845, 855-891. Ce n'est pas le moment d'insister sur son témoignage capital pour l'attribution à saint Jean du IVe Évangile. Voir JEAN *(Évangile selon saint)*. Quoi qu'on en ait dit, le passage sur l'Évangile de saint Marc, l. III, c. I, n. 1, col. 845, met la composition de cet Évangile après la mort des apôtres Pierre et Paul. Cf. la note de Massuet et M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. XXII-XXIII, XXX-XXXI. A côté des Évangiles, Irénée place « la doctrine des apôtres,» « les lettres des apôtres, » surtout de saint Paul. L. IV, c. XLI, n. 4; l. V, præf., col. 1117, 1119. Peut-être *apostolus*, qui s'applique d'ordinaire à la collection des Épîtres pauliniennes, a-t-il parfois un sens plus ample et signifie-t-il, par opposition à *Dominus*, qui désigne l'Évangile, toute la seconde partie du Nouveau Testament. Cf. E. Jacquier, *op. cit.*, t. I, p. 185. Sûrement cette seconde partie est bien connue de lui. Il en cite tous les livres, à l'exception de la lettre de Paul à Philémon, de celle de Jude, de la IIIe de saint Jean; un emprunt à la IIe lettre de Pierre et deux emprunts à celle de Jacques sont douteux. L'Épître aux Hébreux est utilisée, mais peu littéralement, dix fois, sans être nommée. Eusèbe, *H.E.*, l. V, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 510, nous apprend qu'Irénée la mentionnait et l'utilisait, ainsi que la Sagesse, dans le livre perdu des *Discours* ou *Traités variés;* au dire de Photius, *Bibliotheca*, cod. CCXXXII, *P. G.*, t. CIII, col. 1104, il niait que l'Épître fût de saint Paul. En ce qui regarde les Actes des apôtres et l'Apocalypse, Irénée, le premier, désigne Luc, disciple de Paul et auteur du IIIe Évangile, pour auteur des Actes l. III, c. XIV, n. 1, col. 913-914, et Jean, disciple du Seigneur, pour auteur de l'Apocalypse, l. V, c. XXVI, n. 1, col. 1192. Ajoutons qu'il cite, entre la Genèse et Malachie, sous cette forme : « l'Écriture dit, » le *Pasteur* d'Hermas, ainsi que beaucoup le firent jusqu'à la fin du IVe siècle. L. IV, c. XX, n. 2, col. 1032. *Dem.*, c. IV, p. 662-663, il l'utilise sans en avertir. Cf. A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, dans H. Hemmer et P. Lejay, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1912, t. IV, p. LXXXIX-XCII. Quant à la lettre de saint Clément aux Corinthiens, qui fut, elle aussi, parfois considérée comme une « Écriture sainte, » il ne semble pas qu'Irénée l'ait tenue pour telle, en dépit de l'*Ex ipsa scriptura* du traducteur. L. III, c. III, n. 3, col. 849-850. « Irénée dit, en cet endroit, que l'Église romaine écrivit aux Corinthiens ἱκανωτάτην γραφήν, ce que l'ancien interprète latin traduit par : *potentissimas litteras*. Quelques lignes plus loin, Irénée renvoyait à la même Épître; mais cette fois l'interprète a traduit γραφή par *scriptura*: *ex ipsa scriptura qui velint discere possunt*. Cela ne prouve pas que l'Église de Lyon ait regardé alors cette Épître comme Écriture divine. » A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*,

Paris, 1891, p. 107, n. 4. Qu'Irénée n'ait pas connu les écrits des deux Testaments à l'état de dispersion, mais recueillis ensemble, c'est ce qu'on pourrait conclure des passages où il distingue quatre groupes d'écrits, d'un côté les évangéliques et les apostoliques, Nouveau Testament, et, de l'autre, la loi et les prophètes, Ancien Testament. Cf. l. I, c. III, n. 6; l. II, c. XXX, n. 9; c. XXXV, n. 4, col. 477, 822-823, 841, etc. « La mise en face de l'un avec l'autre prouve que le premier était dans le même état que le second, c'est-à-dire réuni en collection. » E. Jacquier, *op. cit.*, t. I, p. 84.

2. *Le texte et les citations des Écritures.* — Il n'est pas possible de connaître avec certitude le texte scripturaire d'Irénée; les citations que nous avons en grec ont pu être modifiées par ceux qui nous ont conservé des fragments de son œuvre et les traducteurs latin du traité *Contre les hérésies* et arménien de la *Démonstration de la prédication apostolique* ont pu ne pas suivre de près l'original ou se conformer au texte des versions latines ou arméniennes de leur temps. Pour l'Ancien Testament Irénée suit généralement les Septante; parfois il se rapproche davantage de l'original hébreu. Il connaît et cite, pour leur reprocher leur traduction d'Is., VII, 14, les versions de Théodotion et d'Aquila. L. III, c. XXI, n. 1, col. 946. Pour le Nouveau Testament, il semble supposer que les textes autographes ne subsistent pas, au moins en entier : dans sa discussion sur le chiffre 666, Apoc., XIII, 18, désignant le nom de la bête, il oppose à des copies, altérées *ut fieri solet*, les copies anciennes et exactes, *in omnibus antiquis et probatissimis et veteribus scripturis*, l. V, c. XXX, n. 1, col. 1203-1204, non les textes autographes. Autant qu'on peut en juger, les citations du Nouveau Testament qu'on relève dans ses œuvres représentent un texte du type dit occidental, non influencé par le *Diatessaron* grec de Tatien. Cf. E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. II, p. 297, 303, 345, 362-363, 519, 526. Le vieux traducteur latin d'Irénée est indépendant de tout texte latin connu. On ne sait si les nombreuses citations néotestamentaires ont été traduites directement sur le grec ou empruntées à une version latine. Elles ont des rapports avec le texte du *Vercellensis*, et on a remarqué leur affinité plus grande avec la version latine africaine qu'avec l'européenne. « Faut-il conclure que la version africaine était prépondérante même en Gaule..., ou plutôt que le traité de saint Irénée a été traduit en Afrique et que le traducteur a conformé son texte néotestamentaire à celui qui était courant en Afrique? » E. Jacquier, *op. cit.*, t. II, p. 362; cf. 131, 151. Irénée allègue deux *agrapha*, l. V, c. XXXIII, n. 3-4 (d'après Papias), c. XXXVI, n. 2 (inspiré de Matth., XXV, 15). Cf. E. Jacquier, *Les sentences du Seigneur extracanoniques (les Agrapha)*, dans la *Revue biblique*, IIe série, Paris, 1918, p. 129-131. Il ne se sert pas des apocryphes, sauf peut-être du livre d'Hénoch. L. IV, c. XVI, n. 2, col. 1016; cf. la note de Massuet.

Comme tous les anciens, Irénée cite parfois de mémoire. Par là s'expliquent des transpositions, des combinaisons de textes, des changements de construction, l'usage de mots équivalents, des variantes dans les citations successives d'un même texte. Ces variantes, quand il s'agit des citations latines, peuvent être le fait du traducteur. Voici quelques-unes de ses citations intéressantes à divers points de vue. De deux citations données comme de Jérémie, *Dem.*, c. XLIII, p. 692, l'une est, en réalité, du psaume CIX, 3, l'autre n'a pu être identifiée. Irénée prête à Jérémie deux longs passages de Baruch. *Dem.*, c. XCII, p. 729; *Cont. hær.*, l. V, c. XXXV, n. 1, col. 1219. Il a jusqu'à six fois, et presque toujours avec des variantes, dues peut-être au traducteur, deux fois sous le nom de Jérémie, *Dem.*, c. LXXVIII, p. 717; *Cont. hær.*, l. IV, c. XXII, n. 1, col. 1046, une fois sous le nom d'Isaïe, l. III, c. XX, n. 4, col. 945, trois fois avec une attribution imprécise aux prophètes, l. IV, c. XXXIII, n. 2, 12; l. V, c. XXXI, n. 1, col. 1072, 1081, 1208-1209, un texte apocryphe sur la descente du Christ aux enfers, voir t. IV, col. 579, qui est de ceux que saint Justin, *Dialogus cum Tryphone judæo*, c. LXXII, *P. G.*, t. VI, col. 645, déclarait disparus de l'Écriture par la fraude des Juifs. Cf. Justin, *Dialogue avec Tryphon*, édit. G. Archambault, Paris, 1909, t. I, p. 349-350, note. Il applique au fils de Marie, l. III, c. XXIII, n. 7; l. IV, c. XL, n. 3; l. V, c. XXI, n. 1, col. 964, 1114, 1179, le *Conteret caput tuum* de Gen. III, 15. Il transporte quatre fois, *Dem.*, c. XX, XXI, p. 673-674; *Cont. hær.*, l. IV, c. XXXI, n. 1, col. 1068, à Cham la malédiction de Canaan, qui se lit Gen., IX, 25-27. Un mot écrit « dans les douze prophètes, » cité dans la *Démonstration* c. LXXVII, a été identifié, *P. O.*, t. XII, p. 717, avec Os., X, 6, texte des Septante. Irénée, parlant de la généalogie du Christ, dit que Matth., I, 18, ne dit pas : *Jesu vero generatio sic erat*, mais : *Christi autem generatio sic erat*, l. III, c. XVI, n. 2, col. 921, en quoi il s'accorde avec la Vulgate, non avec nos manuscrits grecs. Il connaît et utilise, comme parties intégrantes du texte, les généalogies et les récits de l'enfance qui sont propres à saint Luc, l. III, c. IX, n. 2; c. X, n. 1-5; c. XXII, n. 3, col. 870-871, 872-878, 958, et aussi la finale de Marc, l. III, c. X, n. 6, col. 879. Sur la manière dont il cite Marc, I, 1, cf. E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. II, p. 363. Il cite, l. III, c. XVII, n. 1, col. 929, Matth., XXVIII, 19, sur la formule trinitaire du baptême. Dans un même chapitre, l. IV, c. VI, n. 1, 3, 7, col. 986, 988, 990, il cite de trois manières le verset sur la connaissance que le Fils a du Père, Matth., XI, 27; Luc., X, 22, dit que ce verset se lisait aussi dans Marc (qui ne l'a plus aujourd'hui, si tant est qu'il l'ait jamais eu), et combat le texte qu'alléguaient les gnostiques, n. 1, col. 986-987. Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, t. I, p. 474-475. Il parle de la sueur de sang. L. III, c. XII, n. 2, col. 957; voir t. I, col. 617, 618. Il cite Joa., I, 3-4, 12-13, 14, 18, autrement que la Vulgate. L. I, c. VIII, n. 5; l. III, c. XI, n. 1; c. XVI, n. 2; c. XIX, n. 2, col. 533-537, 880, 921-922, 940. Il rapporte ainsi le décret du concile de Jérusalem, Act., XV, 29 : *Ut abstineatis ab idolothytis, et sanguine, et fornicatione, et quæcumque non vultis fieri vobis aliis ne faciatis, a quibus custodientes vos ipsos bene agetis, ambulantes in Spiritu Sancto*, l. III, c. XII, n. 14, col. 908-909. L. III, c. IX, n. 1; c. XII, n. 15; col. 868-910, Irénée a manifestement sous les yeux un codex, qu'il feuillette pour en extraire les textes qui prouvent qu'il n'y a qu'un seul Dieu et un seul Seigneur, Fils de Dieu. Or, dans son manuscrit, les Évangiles sont disposés dans l'ordre suivant : Matthieu, c. IX, n. 1-3; Luc, c. X, n. 1-5; Marc, c. X, n. 6; Jean, c. XI, n. 1-6. Cet ordre est encore marqué, l. III, c. XI, n. 7; l. IV, c. VI, n. 1, col. 884, 986. Le livre des Actes, dont sont cités des versets appartenant aux quatorze premiers chapitres l. III, c. XII, n. 1-15, col. 892-910, suit immédiatement le quatrième Évangile. Enfin, au c. XIV, n. 1, col. 913-914, Irénée mentionne ou analyse, de la seconde partie de ce livre de saint Luc, tous les passages, que les modernes appellent les *Wirstücke*. Il fait commencer le premier *Wirstück* à Act., XVI, 8. Il n'en résulte pas que Luc ait été témoin oculaire de tous les événements qui suivent dans son récit, car, au n. 2, col. 914-915, Irénée rapporte le discours que saint Paul avait prononcé à Milet comme un fait que Luc avait appris des autres. Les Épîtres homonymes n'étaient sans doute pas séparées dans son texte. *Cont. hær.*, l. I, c. VIII, n. 2, col. 523-524, la traduction latine a : *in prima ad Corinthios*, mais le grec a simplement : ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους. Il y a des

chances pour que l'*in secunda ad Corinthios*, qui se lit plus loin, l. III, c. VII, n. 1, col. 864, soit également du traducteur. Ce qui invite à le croire, c'est que, l. III, c. XIII, n. 5, 8, col. 925, 927, les expressions : *Joannes... in epistola sua, Joannes in prædicta epistola, et rursus in epistola, rursus in epistola clamat* (cette fois nous avons l'original : ἐν τῇ ἐπιστολῇ φησί), désignent, la seconde fois, la IIe lettre de saint Jean, et les trois autres fois la Ire lettre. C'est donc que les Épitres homonymes n'étaient pas distinguées. Dans Gal., III, 5, Irénée, l. III, c. XIII, , n. 3, col. 912, supprime la négation : *neque ad horam cessimus*, admise par Marcion et les principaux manuscrits et réclamée par le contexte. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 240-241. Cf., sur quelques autres citations, F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 353-357.

3. *L'interprétation des Écritures.* — Si, dans les choses humaines, tout ne nous est pas connu, il n'est pas étonnant que les Écritures, toutes spirituelles, nous échappent en partie. Il faut se contenter de ce que nous atteignons et, pour le reste, s'en remettre à Dieu et pour ce monde et pour le monde futur, en telle sorte que Dieu enseigne toujours et que l'homme apprenne toujours ce qui est de Dieu. L. II, c. XXVIII, n. 3, col. 805-806. Un esprit sain, ferme, religieux et ami de la vérité, que Dieu a livrée au pouvoir des hommes et soumise à notre science, est celui qui profitera. Il ne faut pas expliquer l'obscur par l'obscur, mais par ce qui est clair. Et donc les paraboles, qui sont susceptibles de sens divers, ne doivent pas être adaptées à des choses douteuses au gré des rêveries de chacun, sinon il n'y a pas de règle de vérité possible, mais autant de prétendues vérités contradictoires que de fabricateurs de dogmes, et l'homme, cherchant toujours, ne trouvera jamais *eo quod ipsam inventionis abjecerit disciplinam.* L. II, c. X, n. 1; c. XXVII, col. 735, 802-804. Mieux vaut l'ignorance aimante que des prétentions scientifiques impies. L. II, c. XXVI, n. 1, col. 800. Pour connaître Dieu, il n'y a pas à jongler avec les nombres, les syllabes et les lettres, mentionnés par l'Écriture, car on peut leur faire dire tout ce qu'on veut, mais à rapporter les nombres et tout ce qui a été fait à la doctrine de vérité, *non enim regula ex numeris sed numeri ex regula nec Deus ex factis sed ea quæ facta sunt ex Deo.* L. II, c. XXV, n. 1, col. 798; cf. c. XX-XXVI, col. 776-802. Défense encore de combiner des textes épars et disparates et de les détourner de leur sens naturel; respect du sens naturel et attachement au texte. L. I, c. IX, col. 537-550. Tenir compte des procédés de style, par exemple, des hyperbates dont saint Paul use fréquemment *propter velocitatem sermonum suorum et propter impetum qui in ipso est Spiritus.* L. III, c. VII, n. 1-2, col. 864-865. Tenir compte aussi de la ponctuation. *Ibid.* En un mot, « avoir pour règle la vérité même. » L. II, c. XXVIII, n. 1, col. 804.

Tout cela est sagesse. Ce n'est pas que, dans le détail, Irénée ne se soit trompé plus d'une fois. Précisément dans le chapitre où il demande de tenir compte des procédés de style, Irénée voit une hyperbate là où elle n'existe pas. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 247; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 16. Çà et là son exégèse peut sembler aventureuse, par exemple, quand, d'accord avec tant d'autres, il voit des anges dans les « fils de Dieu » de Gen., VI, 2. Nous retrouverons le texte sur l'âge du Christ, l. II, c. XXII, n. 3-6, col. 782-786, où il conclut bien, de saint Jean, que le ministère public a duré plus d'une année, mais mal que le Christ mourut vers cinquante ans. Mais pour ce dernier point il invoque la tradition des presbytres d'Asie. Ne pourrait-on pas surtout lui reprocher de tomber dans des travers qu'il condamne chez les gnostiques, d'abuser de l'allégorisme, d'accorder trop d'importance aux nombres, de subtiliser à l'excès? La critique ne serait pas tout à fait injuste, à condition toutefois de s'appuyer sur le sens véritable du texte irénéen. Quand J. Pédézert, *Le témoignage des Pères*, Paris, 1892, p. 213, dit qu'Irénée semble avoir pour le nombre cinq « une préférence fondée sur l'Écriture, » et cite, en preuve, l. II, c. XXIV, n. 4, col. 794, il ne s'est pas aperçu qu'Irénée affirme seulement que l'usage des nombres par les gnostiques n'est pas justifié, et que tout autre nombre dont ils ne se servent pas, par exemple, cinq, si on admettait leurs procédés d'exégèse, paraîtrait avoir une grande valeur d'après l'Écriture, *et alia quoque multa millia hujusmodi et in hoc numero et in quo quis voluerit sive ex Scriptura sive ex subjacentibus naturæ operibus colligere potest*, col. 795. Mais ailleurs, par exemple, l. V, c. XXIX, n. 2, col. 1202-1203, il attribue aux nombres une valeur de signification fantaisiste. Et, un peu partout, partant de cette idée très juste que l'Ancien Testament est la figure du Nouveau, que « le Christ est le trésor caché dans les Écritures, que signifiaient les types et les paraboles, » il en fait — lui et d'autres Pères — une application inconsistante et tout au plus valable contre les gnostiques comme argument *ad hominem.* Où il excède encore, c'est quand, sous le couvert d'un presbytre et sous le prétexte que rien n'est inutile dans l'Écriture et que, là où elle raconte sans blâme des choses inexcusables, nous ne devons pas devenir accusateurs, *sed typum quærere*, il excuse Lot et ses filles, Gen., XIX, 31-38, en ce que *per verba earum significabatur neminem esse alterum qui possit filiorum generationem majori et minori synagogæ præstare quam Patrem nostrum.* L. IV, c. XXXI, n. 2, col. 1069. Nous verrons tout à l'heure que cet allégorisme intempérant a été influencé, sinon produit, par la notion défectueuse qu'avait Irénée de l'inspiration de l'Ancien Testament. Les gnostiques n'avaient pas à s'en plaindre, car il était conforme à leurs principes. Et Irénée avait autre chose que ces allégories ténues. Son procédé le plus habituel de démonstration fut aussi simple qu'efficace. Il consista à rapporter les textes de l'Ancien Testament cités par les auteurs inspirés, ainsi que les endroits où Notre-Seigneur avait invoqué l'autorité des Écritures et à montrer aux gnostiques, opposant le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau, que le Sauveur lui-même et les apôtres identifiaient le Dieu créateur avec le Dieu rédempteur, et qu'ainsi le dualisme gnostique, qui se réclamait de l'Écriture, était condamné par elle.

Ajouterons-nous que les protestants alléguerait à faux saint Irénée pour soutenir que l'Écriture se suffit, qu'elle est parfaitement claire? Il en est qui l'ont prétendu, tel P. du Moulin, *Le bouclier de la foy*, Sedan, 1621; cf. J. Jaubert de Barrault, *Bouclier de la foy catholique*, Paris, 1626, t. I, p. 177-179; tels encore Grabe, cf. *P. G.*, t. VII, col. 255-256, et, plus récemment, des auteurs attardés l'ont répété, tel F. Bonifas, *Histoire des dogmes de l'Église chrétienne*, publiée par C. Bois, Paris, 1886, t. I, p. 227, qui appelle Irénée « le représentant le plus fidèle du principe protestant. » *Cont. hær.*, l. II, c. XXVII, n. 2, col. 803, ne signifie pas, ainsi que le paraphrase F. Bonifas, p. 226 : « Le sens des Écritures est facilement intelligible pour tout esprit droit et simple. S'il est des passages obscurs, ils s'expliquent par d'autres plus clairs, de telle sorte que l'Écriture s'explique par l'Écriture, et n'a besoin, pour être interprétée, d'aucun secours étranger. » Irénée n'affirme pas que toutes les Écritures ont cette clarté — il affirme plusieurs fois le contraire, notamment au chapitre suivant, c. XXVIII, col. 804-812 — mais qu'elles enseignent avec cette clarté que le Dieu unique a fait toutes choses par son Verbe. F. Bonifas, p. 227, cite de la

sorte un second texte d'Irénée, l. III, c. IV, n. 1, col. 855 : « S'il y a quelque question secondaire, *modica quæstio*, que l'Écriture ne puisse résoudre, il faut s'en rapporter à la tradition des plus anciennes Églises apostoliques. Mais, sur les grandes questions de la foi et du salut, il n'y a pas d'incertitude possible : la Bible est claire et la tradition la confirme. » Voilà une traduction bien large et bien tendancieuse! Irénée dit que les apôtres « ont déposé dans l'Église la plénitude de la vérité, qu'en dehors d'elle tous sont des voleurs et des brigands, qu'il faut donc éviter ceux-ci, aimer extrêmement celle-là et saisir la tradition de la vérité, et que, si quelque petite question provoque une querelle, il n'y a qu'à recourir aux Églises les plus antiques et, sur la question débattue, prendre les certitudes qu'elles ont. Pourquoi? Parce que les apôtres y ont vécu et leur ont livré ce qui est certain. S'ils ne nous avaient pas laissés des textes écrits, n'aurait-il pas fallu suivre l'ordre de la tradition qu'ils ont communiqué à ceux auxquels ils confiaient les Églises? » Dans ce remarquable passage l'Écriture, loin d'être au premier plan, n'intervient que d'une façon incidente. L'idée exposée par Irénée, c'est que toute la vérité est dans l'Église; que, sur les grandes questions de la foi et du salut, l'enseignement de l'Église et la tradition de la vérité ne font pas de doute, mais que, des doutes pouvant s'élever sur des questions moins importantes, pour les trancher on a le recours aux Églises d'origine apostolique; que, à la rigueur, les apôtres auraient pu ne pas écrire, mais que dans tous les cas il est nécessaire et il suffit de suivre l'ordre de la tradition, à preuve « les nations barbares devenues chrétiennes, qui n'ont pas les Écritures, mais qui gardent diligemment la vieille tradition, et, sans livres, ont la foi et plaisent à Dieu. » Cf. l. IV, c. XXVI, n. 5, col. 1056. Sommes-nous à distance du principe protestant!

4. *L'Écriture et la règle de foi.* — Irénée professe l'inspiration des Écritures. Il a deux fois le mot « inspiration, » pour caractériser l'œuvre des Septante et celle d'Esdras; Dieu, dit-il, inspira, ἐνέπνευσεν, à celui-ci de recueillir les écrits des prophètes et la Loi, et ceux-là traduisirent les Écritures par l'inspiration de Dieu, κατ' ἐπίπνοιαν τοῦ θεοῦ. L. III, c. XXI, n. 2, col. 949, 948. Aussi Dieu fut-il glorifié et les Écritures — non pas seulement la traduction des Septante, mais les écrits qu'ils traduisirent — furent-elles « crues vraiment divines. » Que les livres de l'Ancien Testament aient été tenus pour divinement inspirés par Irénée, comme par tous ses contemporains, cela ne fait pas de doute. Quant à sa notion de l'inspiration de l'Ancien Testament, nulle part elle n'est formulée d'une manière complète et précise. Autant qu'on peut la dégager de l'ensemble des textes, il semble que, pour lui, l'écrivain sacré de l'Ancien Testament, aussi bien celui du Pentateuque et des livres sapientiaux ou historiques que celui des livres prophétiques proprement dits, est un « prophète ». De là vient que, s'il distingue la Loi et les prophètes dans l'Ancien Testament, par opposition à l'Évangile et aux écrits des apôtres dans le Nouveau, plus souvent il englobe tous les Écrivains de l'Ancien Testament sous l'appellation de prophètes, et il se plaît à la trilogie : *prophetæ, Dominus, apostoli.* L. I, c. VI, n. 6; c. VIII, n. 1; l. II, c. II, n. 6; c. XXXV, n. 4; l. V, præf., col. 477, 520, 716, 841, 1119; *Dem.*, c. XCVIII, p. 730, etc. La conséquence, c'est que l'écrivain de l'Ancien Testament est l'organe de Dieu dans ses écrits de la même manière qu'il l'est dans les discours prophétiques, et il n'y a pas de distinction entre l'inspiration et la révélation. C'est dire que le rôle de la personnalité humaine du prophète est tout à fait secondaire; qu'il n'y a pas à se préoccuper de la limitation donnée à ses paroles par le milieu qu'elles traversent et les circonstances de temps et de lieu où elles furent écrites; que Dieu parlait non pas tant aux contemporains du prophète qu'à tous les hommes, et, en particulier, aux chrétiens à qui la croix a livré la clef du mystère; que nous avons dans les prophètes tout ce qu'il y a dans l'Évangile écrit par les apôtres, toute l'action, toute la doctrine, toute la passion du Christ, annoncées d'avance : *legite diligentius id quod ab apostolis est Evangelium nobis datum et legite diligentius prophetas, et invenietis universam actionem, et omnem doctrinam et omnem passionem Domini nostri prædictum in ipsis.* L. IV, c. XXXIV, n. 1, col. 1083. Cela explique avec quelle assurance Irénée allégorise, « avec quelle facilité il trouve dans l'Ancien Testament des textes se rapportant au Père, au Fils et au Saint-Esprit, ou à la condition du Fils avant et après l'incarnation. » W. S. Reilly, *L'inspiration de l'Ancien Testament chez saint Irénée*, dans la *Revue biblique*, 1917, p. 499 sq. Évidemment, avec de tels principes, Irénée sera un guide peu sûr quand il s'agit de déterminer le sens historique exact de l'Ancien Testament. L'allégorie érigée à ce point en système aura de la valeur comme argument *ad hominem;* mais c'est tout.

Il en va tout autrement du Nouveau Testament. Ici nous avons la distinction entre la révélation et l'inspiration. L'inspiration accordée à l'écrivain sacré n'est pas accompagnée de révélation. Elle n'en vient pas moins de Dieu, et l'autorité des écrits du Nouveau Testament est identique à celle des écrits de l'Ancien, étant divine. Dans saint Irénée, les mots « Ancien Testament » et « Nouveau Testament » désignent directement les deux révélations, les deux alliances : *duo testamenta dicit, vetus quidem, quod ante fuerat, legisdatio; novum autem, quæ secundum Evangelium est, conversatio.* L. IV, c. IX, n. 1, col. 996. Pour désigner les deux parties de la Bible, tantôt il oppose la Loi et les prophètes aux Évangiles et aux écrits des apôtres, ou les prophètes au Seigneur et aux apôtres; tantôt il oppose simplement les prophètes et les apôtres. L. III, c. XXIV, n. 1, col. 966. Quelle que soit l'appellation employée, elle se rapporte clairement à un corps d'écrits apostoliques placé au même rang que le corps des anciens livres juifs inspirés. Les uns et les autres sont compris sous le nom commun d'« Écriture » ou « Écritures ». Introduits de la même façon : « Il est écrit », « selon qu'il est écrit », « l'Écriture dit », ils ont la même force probante : *omnes clamant Scripturæ.* L. II, c. IX, n. 1; cf. c. XXX, n. 7, col. 733, 818. Cf. c. XXVII, n. 2, col. 803 : *universæ Scripturæ et prophetiæ et Evangelia;* c. XXVIII, n. 7, col. 810 : *Dominus manifeste docuit et reliquæ demonstrant Scripturæ*, etc. Ils sont également parfaits, *Scripturæ quidem perfectæ sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu ejus dictæ.* L. II, c. XXVIII, n. 2, col. 805. Ils sont également la parole du Saint-Esprit, *unus enim et idem Spiritus Dei, qui in prophetis quidem præconavit.., ipse et in apostolis nuntiavit.* L. III, c. XXI, n. 4, col. 950. Les apôtres ont d'abord prêché l'Évangile de vive voix, *postea vero, per Dei voluntatem, in Scripturis nobis tradiderunt.* L. III, c. I, n. 1, col. 844. Le Verbe nous a donné l'Évangile tétramorphe ἑνὶ δὲ Πνεύματι συνεχόμενον; le Christ réside, ἐγκαθέζεται, dans les Évangiles. L. III, c. XI, n. 8, col. 885, 887. En eux pas de fausseté ni d'ésotérisme, ni de la part du Christ, qui ne ment pas, ni de la part des apôtres et de saint Paul, qui ont reçu du Saint-Esprit la connaissance parfaite et qui ne sont pas menteurs. L. III, c. I, n. 1, c. V, n. 1; c. XIV, n. 2-4; c. XV, n. 1, col. 844, 857-858, 914-918. D'un mot, toutes les Écritures sont divines, l. II, c. XXVII, n. 1, col. 802 (le mot « divines », absent de la traduction, est dans l'original grec), les écrits du Nouveau Testament comme ceux de l'Ancien, c. XXXV, n. 4, col. 842. Voir INSPIRATION DE LA SAINTE ÉCRITURE, col. 2080 sq.

Divines, les Écritures sont la règle de la foi. Les gnostiques, qui enseignent une doctrine non contenue dans l'Écriture, se réclament ἐξ ἀγράφων, ou faisant, selon la formule consacrée, des tissus, des ficelles, avec des grains de sable, appliquent l'Écriture à leurs imaginations, afin que celles-ci ne paraissent pas sans témoignage. L. I, c. VIII, n. 1; cf. c. X, n. 1, col. 520-523, 735. Mais l'Écriture est contre eux. C'est elle qu'il faut croire, « non les gnostiques, qui ne disent rien de sain et délirent avec une instabilité continuelle. » L. II, c. XXIX, n. 6, col. 818. Et Irénée consacre les l. III-V à recueillir contre eux le témoignage des Écritures, « fondement et colonne de notre foi. » L. IV, c. I, n. 1, col. 844.

E. A. Frommann, *Interpretationes Novi Testamenti ex Irenæo*, Cobourg, 1766; J. G. Taust, *Summa probabilitatum hypothesis sancti Irenæi de numero Apocalypsis 666 argumento adstruitur*, Halle, 1769; H. Ziegler, *Des Irenäus Lehre von der Autorität der Schrift, der Tradition und der Kirche*, Berlin, 1868; T. Zahn, *Die Tiersymbole der Evangelisten*, dans ses *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und altkirchlichen Literatur*, Erlangen, 1883, t. II, p. 257-275; *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. I, *Das Neue Testament vor Origenes*, Leipzig, 1888-1889; art. *Kanon der Neuen Testaments*, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. IX, p. 768-796; J. Werner, *Der Paulinismus des Irenäus. Eine kirchen-und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältniss des Irenäus zu der paulinischen Briefsammlung und Theologie (Texte und Untersuchungen*, t. VI, 2), Leipzig, 1891; A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, p. 64-81, 102-107, 124; *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 7-14, 24-28; A. Camerlynck, *Saint Irénée et le canon du Nouveau Testament*, Louvain, 1896; J. Labourt, *De la valeur du témoignage de saint Irénée dans la question johannine*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1898, t. VII, p. 59-73 = *Compte rendu du IVe congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse)*, Paris, 1898, t. II, p. 118-131; J. Belser, *Zur Datierung der Evangelien*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1898; H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*, Berlin, 1902-1910, t. I, p. 1615-1620; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 497 (table analytique); J. Leipoldt, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1907, t. I; M. Lepin, *L'origine du quatrième Évangile*, Paris, 1907, p. 77-82, 96-99, 116-118, 155-164, 190-192, 223-228; U. Mannucci, *Ein unbeachtetes Irenäusfragment*, dans *Theologie und Glaube*, Paderborn, 1909, t. I, p. 291; J. Denk, *Das « unbeachtetes Irenäusfragment » Mannucci's und Itala*, dans *Theologie und Glaube*, Paderborn, 1909, t. I, p. 648-649; E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, Paris, 1911-1913, t. I, p. 148-162, 178-189; t. II, *passim* (utilise le travail de W. Sanday sur les citations du Nouveau Testament par Irénée, dont la partie imprimée lui a été communiquée par l'auteur, cf. p. 297); ce *Novum Testamentum S. Irenæi*, dont la publication a été retardée par la divergence de vue sur la date de la traduction latine du *Contra hæreses*, est annoncé par H. Turner, *The study of the New Testament, 1883 and 1920*, Oxford, 1920; cf. *Revue biblique*, 1921, p. 409; W. S. Reilly, *L'inspiration de l'Ancien Testament chez saint Irénée*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1917, p. 489-507; J. Chapman, *St. Irenæus on the dates of the Gospels*, dans *The journal of theological studies*, Cambridge, 1905, t. VI, p. 563-569; A. Harnack, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, Leipzig, 1911, p. 90-92; *Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung*, Leipzig, 1914, p. 45, 64; J. Hoh, *Die Lehre des heil. Irenäus uber das Neue Testament*, Munster, 1919; W. S. Reilly, *Le canon du Nouveau Testament et la critère de la canonicité*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1921, p. 195-205 (à contrôler et à rectifier); E. Mangenot, *Le témoignage de S. Irénée sur saint Luc et le livre des Actes des apôtres et son auteur*, dans la *Revue des sciences religieuses*, Paris, 1921, t. I, p. 97-117.

3° *La tradition.* — Les gnostiques ajoutent la tradition à l'Écriture, ou en appellent de l'Écriture à la tradition orale, tradition demeurée secrète et qui serait en leur possession, tradition dont ils font un Évangile, tradition arbitraire et fantasque, variant sans fin. L. I, c. VIII, n. 1; c. XXI, n. 1, 5; c. XXVIII, n. 1; l. III, c. II, n. 1; c. XI, n. 9; l. IV, c. XXXV, n. 4, col. 520, 657, 668, 690, 846, 891, 1089. Irénée, lui aussi, se réclame de la tradition; il n'a pas inventé l'argument de tradition, « mais il en a déterminé le principe, défini l'emploi et expliqué la valeur. » A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), 2e édit., Paris, 1904, p. 113. La tradition dérive des apôtres, répète-t-il souvent, *ab apostolis traditionem*. L. V, c. XX, n. 1, col. 1177. L'Écriture n'est pas toujours claire; la tradition l'interprète. L'Écriture ne dit pas tout, la tradition supplée à son silence. L'enseignement oral est antérieur aux textes écrits; ceux qui nous ont transmis l'Évangile l'ont prêché, « et c'est plus tard que, par la volonté de Dieu, ils l'ont confié à l'écriture. » S'ils n'avaient pas écrit, nous ne serions pas absolument deshérités pour cela; il suffirait de suivre l'ordre de la tradition qu'ils laissaient à ceux qu'ils préposaient aux Églises. « De fait, c'est la règle que suivent beaucoup de nations barbares qui croient au Christ, ayant la doctrine du salut écrite dans leurs cœurs par le Saint-Esprit, sans papier ni encre, et gardant fidèlement l'ancienne tradition. » La tradition orale peut donc remplacer l'Écriture là où elle manque, la compléter là où elle est insuffisante, se substituer à elle auprès des illettrés. *Cont. hær.*, l. III, c. I, n. 1; c. IV, n. 1-2, col. 844, 855-856. P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, 1908, p. 143-145. En d'autres termes, la tradition est une règle de foi distincte et, comme on le dira longtemps après Irénée, un lieu théologique distinct de l'Écriture. Irénée ne traite pas *ex professo* la question de la manière dont la tradition est représentée et maintenue. On ne sera point surpris qu'il mentionne à peine les Pères; mais il met en avant les presbytres, qui étaient pour ses contemporains à peu près ce que les Pères sont pour nous. « Voici ce que nous assure la foi, telle que les presbytres, disciples des apôtres, nous l'ont transmise, » dit-il, *Dem.*, c. III, p. 662. Cf. la lettre à Florinus, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XX, *P. G.*, t. XX, col. 485, et ce que nous dirons des presbytres en nous occupant des sources d'Irénée. Surtout il demande la tradition à la succession apostolique, il l'aperçoit dans l'Église. *Traditionem itaque apostolorum, in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre, et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos. Cont. hær.*, l. III, c. III, n. 1, col. 848. L'Église détient la pensée et l'enseignement apostoliques; aux yeux d'Irénée, nous le verrons, le magistère de l'Église est la règle de foi immédiate et suprême.

H. Dodwell, *Dissertationes in Irenæum*, p. 1-218; H. Ziegler, cf. la bibliographie de l'Écriture; M. Winkler, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian*, Munich, 1897; J. Kunze, cf. la bibliographie de la règle de foi.

4° *La raison.* — Irénée, qui a très bien saisi que le gnosticisme est une combinaison de christianisme et d'hellénisme, dénonce, dans les philosophies païennes, l'origine partielle de la gnose. L. II, c. XVI, n. 1-6, col. 749-754. Il semble éprouver quelque embarras devant le problème des rapports de la philosophie avec la foi. Cf. A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 119-120. Du moins, ni il n'anathématise les philosophes, comme l'a fait Tertullien, ni il ne s'applique à intégrer la philosophie dans la foi, comme firent saint Justin et Clément d'Alexandrie. Il ne se sert guère de la philosophie pour construire, mais il y recourt pour démolir les théories de ses adversaires. Il ne montre pas directement les harmonies qui existent entre le dogme catholique et la raison, si ce n'est, çà et là, d'un mot, par exemple, quand il dit, à propos de la création, l. II, c. XV, n. 3, col. 758 : *quam quidem (consonationem) nos de conditione enuntiantes, aptabilia dicimus... huic rhythmizationi.* En revanche,

il multiplie les formules qui taxent de déraison les « très vains sophistes » du gnosticisme, l. II, c. XVII, n. 10; l. III, c. V, n. 1, col. 766, 858 : *irrationabile est*, l. II, c. XXII, n. 6, col. 785 : *irrationabile est et impium...; impium est similiter et demens*, l. II, c. VIII, n. 3, col. 733; *perquam irrationale est*, l. II, c. X, n. 1, col. 734; *mutis animalibus irrationabiliores*, l. II, c. VI, n. 3, col. 725; *ridiculum vero apparebit, ibid.*; *digna irrisione et vere ridicula..., et incredibile et fatuum et impossibile et inconstans*, l. II, c. X, n. 3, 4, col. 736; *irrationabile est et omnino rusticanum*, l. II, c. XXIV, n. 3, col. 793; *in vanum laborans et delirus et irrationabilis.., insanus et stupidus tanquam fulmine percussus*, l. II, c. XXVI, n. 3, col. 802; *irrationabiliter inflati*, l. II, c. XXVIII, n. 6, col. 808; *impudorate audent dicere*, l. II, c. XII, n. 3, col. 739; *vanissimum est quod dicunt*, l. II, c. XIX, n. 4, col. 772; *feroces et horribiles et irrationabiles*, l. II, c. XXXI, n. 1, col. 824, etc. Puisqu'il s'agit des vérités religieuses, il les combattra principalement sur le terrain de la foi, et il renversera par l'Écriture leurs fausses interprétations scripturaires : telle sera la tâche des livres III-V. Mais, au préalable, parce que les gnostiques sont des ergoteurs et des sophistes, *bene hæc arbitrati sumus*, dit-il, *primo interrogare eos e contrario de suis dogmatibus, et quod non est verisimile ipsorum ostendere, et temeritatem ipsorum excidere..., ut..., propter hoc quod non possint ad ea quæ interrogantur ratione respondere, dissolutam suam videntes argumentationem, aut, revertentes ad veritatem, et semetipsos humiliantes et cessantes a multifaria sua phantasia, placantes Deum de his quæ adversus eum blasphemaverunt, salventur, aut, si perseveraverint in ea quæ præoccupavit animum ipsorum vana gloria, argumentationem suam immutent.* L. II, c. XI, n. 2, col. 737. Et Irénée consacre à cette discussion tout le livre II, qu'il résumera de la sorte, l. V, præf., col. 1119 : *eversis quoque his qui irreligiosas adinvenerunt sententias, aliquid quidem ex propria uniuscujusque illorum doctrina quam in suis conscriptis reliquerunt, aliquid autem ex ratione universis ostensionibus procedente.* La place qu'il accorde à la raison est donc assez considérable; mais elle ne vient qu'en seconde ligne, à titre subsidiaire, et le rôle qu'il lui attribue consiste surtout à établir ce que l'erreur a d'invraisemblable et d'absurde.

5° *L'Église.* — Finalement les gnostiques rejettent et l'Écriture et la tradition, *evenit itaque neque Scripturis jam neque traditioni consentire eos.* L. III, c. II, n. 2, col. 847. L'Écriture et la tradition, c'est eux-mêmes, eux qui sont supérieurs aux presbytres et aux apôtres, et même au Seigneur, lequel n'a pas toujours parlé parfaitement, tandis qu'eux ils connaissent le mystère sacré *indubitate et intaminate et sincere.* Et, ramenant tout à leur sens propre, se livrant à des spéculations déraisonnables, toujours en quête de nouveautés, chacun se faisant à soi-même sa doctrine, ils vont cherchant, cherchant toujours, sans trouver jamais. « L'inconstance des doctrines est le lot des gnostiques : sophistes à jamais condamnés à toutes les variations, roulés par les flots de leurs erreurs, sans pierre où fonder leur édifice, rien que du sable mouvant. Cf. l. III, c. XXIV, n. 2, col. 967. Irénée esquisse déjà l'histoire des variations. » P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 3e édit., Paris, 1909, p. 255.

Dans ces conditions, les gnostiques n'ont que faire de l'Église. Ils blessent son enseignement, *præconium Ecclesiæ lædunt.* L. I, c. XXVII, n. 4, col. 689. Ils se séparent d'elle, *absistunt ab Ecclesia.* L. I, c. XVI, n. 3; cf. c. XXVIII, n. 1, col. 633, 690. Ils méprisent, sauf à tenter de les séduire, ceux qui « sont d'Église, » et les appellent « gens du commun, *communes ecclesiasticos*, grossiers, psychiques, ne comprenant rien à la vérité, » pendant qu'eux sont les « pneumatiques, parfaits et semence d'élection. » L. I, c. VI, n. 2, 4; l. III, c. XV, n. 2, col. 506, 509, 918. Ils discréditent l'Église. L. I, c. XXV, n. 3, col. 682. Ils faussent sa notion. Dans l'école de Valentin, elle devient un éon, le dernier terme de l'ogdoade, invisible, comme toute l'ogdoade, qui est dans le plérôme, et dont l'Église visible est l'image. L. I, c. I, n. 1; c. V, n. 6; c. VIII, n. 4; c. IX, n. 2; c. XI, n. 1; l. II, c. XII, n. 5; c. XIII, n. 10, col. 448-449, 501, 513-518, 540, 561-564, 740, 748-749. Voir l. I, c. XII, n. 3, col. 573-576, une variante introduite par ceux des disciples de Valentin *qui prudentiores putantur.* Pour les ophites, l'union du Père et du Fils et du Christ (fils du Père et du Fils) est la vraie et sainte Église. L. I, c. XXX, n. 2, col. 695. Pour les disciples de Marc enfin, l'éon Église est l'archétype de la Vierge, mère de Jésus par l'opération de la *virtus Altissimi* qui est l'éon Homme conjoint à l'éon Église dans le plérôme. L. I, c. XV, n. 3; cf. c. XIV, n. 5; c. XV, n. 1; c. XVII, n. 1, col. 620-621, 604, 613, 637. Vraie notion de l'Église, rôle de son magistère, nécessité de lui appartenir, autant de points que le gnosticisme méconnaît et que l'évêque de Lyon expose fortement. L'ecclésiologie est une des maîtresses pièces de la théologie irénéenne.

1. *Les notes de l'Église.* — La théorie des notes de l'Église a été formulée plus tard; les éléments de cette théorie existent chez Irénée.

a) La sainteté. — Elle est tellement caractéristique de l'Église véritable que les gnostiques appellent sainte leur pseudo-Église. L. I, c. XXX, n. 2, col. 695. Les prêtres doivent être saints. L. IV, c. XXVI, n. 4, col. 1055. La vraie Église a l'amour « plus précieux que la science, plus glorieux que la prophétie, plus excellent que tous les autres charismes. » L. IV, c. XXIII, n. 8, col. 1077-1078. Du reste, ces autres charismes elle les possède également. L. II, c. XXXI, n. 2; l. V, c. VI, n. 1, co. 82-4825, 1137. A cause de son amour pour Dieu, seule l'Église chrétienne a des martyrs. L. IV, c. XXXIII, n. 9, col. 1078. Seule elle a les miracles. Les gnostiques se livrent à des incantations magiques et peuvent, par là, illusionner; ils accomplissent des prestiges, mais *non in virtute Dei, neque in veritate, neque ut benefici.* L. II, c. XXXI, n. 2, col. 824. Cf., sur le gnostique Marc, l. I, c. XIII, col. 577-592; sur Simon le magicien, c. XXIII, n. 1, 4, col. 670, 672-673; sur Basilide, c. XXIV, n. 5, col. 678; sur Carpocrate, c. XXV, n. 3, col. 681-682. Les miracles de l'Église sont réels, utiles, compatissants, gratuits. L. II, c. XXXI, n. 3, col. 825. Les gnostiques, soi-disant pneumatiques et non susceptibles de souillure, s'autorisent tous les crimes, — au moins théoriquement, car Irénée refuse de croire, quand il traite des carpocratiens, l. I, c. XXV, n. 5, col. 684, qu'ils commettent tous ces méfaits, — ils déclarent que la retenue ne s'impose qu'aux psychiques. L. I, c. VI, n. 3; c. XIII, XXIII, n. 2-4; c. XXV, n. 3, 5; c. XXVI, n. 3; c. XXVII, n. 3; c. XXVIII, n. 1-2, c. XXXI, n. 1, col. 508-509, 577-592, 672, 682, 685, 687, 689, 691, 704. Les enfants de l'Église craignent de pécher non seulement en actes, mais encore en pensées et en paroles. L. I, c. VI, n. 4, col. 509.

b) L'unité. — L'Église est une dans sa foi et dans son organisation. A la différence des gnostiques, « qui n'ont jamais pu présenter un corps de doctrines uniforme et harmonique, » des gnostiques, « débris épars sans lien d'unité, qui n'ont jamais les mêmes sentiments sur une même chose, » l'Église professe partout et toujours la même foi, comme si, « dispersée dans le monde, elle habitait une maison unique. » Elle n'a « qu'un cœur, qu'une âme, qu'une voix, qu'une bouche. Le soleil est le même pour l'univers entier; ainsi de la prédication de la vérité. » L. I, c. X, n. 2; l. III, c. XXIV, n. 2; l. V, c. V, n. 2; col. 552-553, 967, 1178. L'Église est un corps organique; elle a le caractère du corps du Christ! Malheur aux schismatiques, qui n'ont pas l'amour de Dieu et qui, considérant leur utilité plutôt

que l'unité de l'Église, lacèrent et, pour autant qu'il dépend d'eux, tuent le grand et glorieux corps du Christ. L. IV, c. xxxiii, n. 7-8, col. 1076-1077. Les hérétiques aveugles, qui laissent la parole de l'Église et s'abandonnent à des doctrines changeantes et contradictoires, font fausse route. Il faut les fuir, et se réfugier auprès de l'Église, paradis terrestre. L. V, c. xx, n. 2, col. 1178; *Dem.*, c. ii, p. 661.

c) La catholicité. — Irénée n'a pas l'expression « Église catholique, » employée dans les Actes de saint Polycarpe. H. Hemmer et P. Lejay, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1910, t. iii, p. 128, 138, 150, 154, cf. p. lxxi-lxxiii. Καθολικός appartient à la langue d'Irénée, mais n'a point passé dans la traduction latine sous la forme *catholicus*. Le traducteur rend τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα, par *quatuor principales spiritus*, et τέσσαρες ἐδόθησαν καθολικαὶ διαθῆκαι, par *quatuor data sunt testamenta*. L. III, c. xi, n. 8, col. 885, 889. Il est possible que *communes ecclesiasticos*, l. III, c. xv, n. 2, col. 918, corresponde au grec (perdu) καθολικοὺς ἐκκλησιαστικούς. Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. i, p. 371, note. L'idée de l'Église catholique apparaît fortement, l. I, c. x, n. 1, col. 549, et presque le mot : Ἡ μὲν γὰρ Ἐκκλησία καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης. L'Église a la double catholicité de temps et d'espace. Elle a existé déjà dans l'Ancien Testament. C'est la vigne du genre humain, que Dieu planta d'abord *per plasmationem Adæ et electionem patrum*; c'est la semence d'Abraham. L. IV, c. viii, n. 1; c. xxxvi, n. 2; l. V, c. xxxiv, n. 1, col. 993, 1091, 1215. Disséminée dans le monde, sur toute la terre, elle parle des langues diverses, mais a une seule et même foi, une seule et même tradition. L. I, c. x, n. 2-3; l. II, c. ix, n. 1; c. xxxi, n. 2; l. III, c. iii, n. 1; c. xi, n. 8; c. xv, n. 1, col. 552-553, 560, 734, 825, 848, 885, 918. Cette doctrine est pour tous. Elle n'est pas cachée à certains, à la différence de ce qui se produit dans le gnosticisme. L. IV, c. xxxiii, n. 9; c. xxxvi, n. 2; l. V, præf.; c. xx, n. 1, col. 1078, 1091, 1119, 1177; *Dem.*, c. xcviii, p. 730. Voir t. ii, col. 2001.

d) L'apostolicité. — L'Église est apostolique. Les apôtres sont le support à douze colonnes, *firmamentum duodecastylum*, de l'Église. L. IV, c. xxi, n. 3, col. 1045. D'eux elle a reçu la foi qu'elle garde avec soin et distribue à ses enfants. L. I, c. x, n. 1; l. III, præf.; c. iii, n. 3; l. V, præf., col. 549, 843, 849-850, 1119. Sa doctrine est la doctrine des apôtres. L. IV, c. xxvi, n. 4. c. xxxii, n. 1; c. xxxiii, n. 8, col. 1055, 1071, 1077. A elle il faut demander la vérité, car les apôtres la lui ont livrée. L. III, c. iii, n. 4; c. iv, n. 1, col. 852, 855. Tradition de la vérité, *traditio ab apostolis*, l. II, c. ix; n. 1; l. III, c. ii, n. 2; c. iii, n. 1, 2, 3, 4; c. v, n. 1; l. V, c. xx, n. 1, col. 734, 847, 848, 850, 851, 852, 857, 1177; *traditio apostolorum*, l. III, c. iii, n. 1, 3, 4, col. 848, 855; *apostolica Ecclesiæ traditio*, l. III, c. iii, n. 3, col. 850; ancienne tradition des apôtres, l. III, c. iv, n. 2, col. 856; enseignement de l'Église que les apôtres ont livré, l. V, præf., col. 1119, autant de synonymes. En même temps que de l'enseignement oral des apôtres, l'Église est la gardienne des Écritures, cette tradition écrite. Il faut lire l'Écriture *apud eos qui in Ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina*. L. IV, c. xxxii, n. 1, col. 1071. On doit fuir les hérétiques, se réfugier auprès de l'Église, y être nourri des Écritures du Seigneur. « En recherchant la pensée d'Irénée sur la tradition, observe P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, 1908, p. 144, nous voyons poindre très nettement la doctrine catholique qu'en définitive c'est l'Église qui garantit l'Écriture sainte. Au premier abord, l'Écriture sainte paraît reposer sur elle-même : elle est inspirée, possède l'autorité et la majesté divines, que peut-on demander de plus? En y regardant de plus près, on s'aperçoit que l'origine et l'inspiration divine de l'Écriture sainte sont affirmées par l'Église, de sorte qu'elle repose sur l'Église. » C'est l'Église qui, par l'organe des successeurs des apôtres, nous transmet les Écritures et nous livre leur véritable sens. L. IV, c. xxxiii, n. 8, col. 1077.

2. *La hiérarchie ecclésiastique.* — La tradition des apôtres est venue par leurs successeurs, par leurs disciples immédiats, puis par les disciples de leurs disciples. Ces disciples peuvent n'être pas des chefs ecclésiastiques; c'est le cas de tel ou tel de ces presbytres dont Irénée invoque le témoignage. Cf. l. II, c. xxii, n. 5; l. IV, c. xxvii, n. 1; l. V, c. xxx, n. 1, col. 785, 1056, 1203. Mais il n'y a pas seulement, pour transmettre l'enseignement des apôtres, des individualités isolées, malgré tout faillibles; il y a la succession épiscopale dans l'Église, il y a l'Église infaillible par l'assistance du Saint-Esprit. L. III, c. iii, n. 1, col. 848 : *traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre, et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos..., suum ipsorum locum magisterii tradentes*. Cf. l. III, c. iv, n. 1; l. IV, c. xxxvi, n. 5, col. 855, 1056. C'est là-dessus qu'Irénée insiste.

Il emploie, pour désigner les successeurs des apôtres, les mots ἐπίσκοπος, l. III, c. iii, n. 3, 4; c. iv, n. 3; l. IV, c. xxvi, n. 2, 5; c. xxxiii, n. 8; l. V, c. xx, n. 1, col. 849, 851, 852, 857, 1053-1054, 1055, 1077, et πρεσβύτερος, l. III, c. ii, n. 2; l. IV, c. xxvi, n. 2, 5; c. xxxii, n. 1; l. V, c. xx, n. 2, col. 847, 1053, 1055, 1071, 1077, et lettres à Florinus et au pape Victor, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. xx, xxiv; *P. G.*, t. xx, col. 486, 506. Chez lui, la distinction du sens entre ces deux termes n'est pas encore faite. Nous lisons, l. IV, c. xxvi, n. 2, col. 1053-1054 : *Quapropter iis qui in Ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus, qui nunc episcopatus successione charisma veritatis certum.... acceperunt*. Cf. l. V, c. xx, n. 1, 2, col. 1177. Dans la lettre à Victor, il appelle πρεσβύτεροι les évêques de Rome qu'il appelle ἐπίσκοποι, l. III, c. iii, n. 3; c. iv, n. 3, col. 849, 851, 857, et, dans la lettre à Florinus, il range parmi les πρεσβύτεροι Polycarpe, nommé ἐπίσκοπος, *Cont. hær.*, l. III, c. iii, n. 4, col. 852. Ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος sont donc interchangeables. Cf. C. de Smedt, *L'organisation des églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle*, dans le *Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris (1888)*, Paris, 1889, t. ii, p. 334.

Mais, si la distinction de l'épiscopat et du presbytérat ne ressort point de l'emploi de ces noms, elle résulte de toute l'argumentation d'Irénée. Ce ne sont pas tous les prêtres qui sont dépositaires, au même titre, de la tradition apostolique, mais ceux qui, dans les Églises, sont les successeurs des apôtres, ce sont les chefs; ce sont, à Rome, les papes dont Irénée dresse la liste, l. III, c. iii, n. 3, col. 849-851, et, dans les plus anciennes Églises, ceux dont il pourrait donner la liste, ce qu'il ne fait pas pour ne pas être trop long, n. 2, col. 848, se bornant, après avoir établi celle de Rome, à mentionner celles de Smyrne et d'Éphèse, n. 4, col. 852-853. Irénée détache ceux qui commandent dans les Églises. L. I, c. x, n. 2; l. IV, c. xxvi, col. 553, 1055-1056. Par opposition aux successeurs authentiques des apôtres, il signale et stigmatise ceux qui *absistunt a principali successione*. L. IV, c. xxvi, n. 2; cf. n. 3, col. 1054. La traduction latine rend τοὺς πρεσβυτέρους τῆς Ἐκκλησίας, Act., xx, 17, par *convocatis episcopis et presbyteris qui erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus;* ici la distinction même des noms se dessine. L. III, c. xiv, n. 2, col. 914. Nous avons déjà rencontré le texte, l. IV, c. xxxiii,

n. 8, col. 1077, où apparaissent le caractère d'ensemble organisé de l'Église et le rôle, dans cette organisation, de l'épiscopat : *agnitio vera est apostolorum doctrina, et antiquus Ecclesiæ status, in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam, quæ in unoquoque loco est, Ecclesiam tradiderunt.* Cf. l. III, c. IV, n. 2; l. V, c. XX, n. 1, col. 855, 1177. Est-il besoin d'ajouter que la distinction entre évêques et prêtres s'affirme dans la vie d'Irénée, comme dans ses écrits? Nous lisons que « le bienheureux Pothin administre l'épiscopat de l'Église de Lyon, » qu'Irénée est alors prêtre, lettre des Églises de Lyon et de Vienne, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. I, IV, *P. G.*, t. XX, col. 420, 440, et, dit Eusèbe, « Irénée succède à Pothin dans l'épiscopat, » c. V, col. 444.

A plus forte raison Irénée ne confond pas le clergé et les simples fidèles. Massuet, *Dissert.*, III, a. 7, n. 100-101, col. 354-356; cf. col. 995, dut réfuter, sur ce point, la thèse tendancieuse de Grabe. P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, p. 158, et F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 261-262, sans aller aussi loin que Grabe, ont vu dans les textes d'Irénée un acheminement vers la thèse protestante. C'est une erreur. Certes, l'idée que tous les fidèles exercent, dans un certain sens, le sacerdoce n'est pas étrangère à Irénée, comme elle est familière au Nouveau Testament et à l'Église de tous les siècles. Cf., pour les temps anciens, P. de Labriolle, *Tertullien était-il prêtre?* dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1913, t. III, p. 167-168. Mais, quand Irénée la formule de la sorte, l. IV, c. VIII, n. 3, col. 995 : Πᾶς βασιλεὺς δίκαιος *(omnes enim justi* dans la traduction) ἱερατικῆν ἔχει τάξιν, ce texte n'a « qu'une valeur mystique, où n'est impliquée aucune revendication proprement juridique, dit P. de Labriolle, p. 175-176. Irénée, soucieux de défendre contre Marcion la continuité entre l'Évangile et la Loi, veut simplement démontrer à l'hérésiarque, à propos de Luc., VI, 3-4, que, dans la pensée du Christ, tout fidèle doit savoir s'affranchir des contraintes littérales et agir selon l'esprit des préceptes divins, usant ainsi de la liberté que la Loi reconnaissait en certains cas aux prêtres. » Sous l'ancienne Loi tous n'étaient pas prêtres au sens strict du mot, à commencer par David, qui est dit pourtant *sacerdos scitus apud Deum* et qui mangea les pains de proposition, chose permise aux prêtres seuls. Il y a plus. « A la même page où il parle des offrandes que font à Dieu tous les justes, Irénée affirme le sacerdoce éminent des apôtres, isolés par le choix du Christ pour le ministère de l'autel, et fait pressentir le prolongement de ce ministère dans une lignée sacerdotale : *Sacerdotes autem sunt omnes Domini apostoli, qui neque agros neque domos hæreditant hic, sed semper altari et Deo serviunt.* » A. d'Alès, *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. VI, p. 127. Il n'y a pas davantage à objecter le texte, l. V, c. VI, n. 1, col. 1137, sur les charismes reçus en dehors de la hiérarchie. Irénée précise que, là où sont les charismes, il faut apprendre la vérité *apud quos est ea quæ est ab apostolis Ecclesiæ successio*, l. IV, c. XXVI, n. 5, col. 1056, et, quelques lignes auparavant, n. 3, 4, col. 1054, 1055, après avoir invité à s'éloigner des mauvais prêtres *qui et principalis concessionis* (lire *consessionis*) *tumore elati sunt et in absconsis agunt mala*, il a demandé qu'on adhère à ceux qui gardent la doctrine des apôtres *et, cum presbyterii ordine, sermonem sanum et conversationem sine offensa præstant.* Sur les mots *ordo* et *consessus* (ou *consessio*) désignant, le premier, le clergé et, le second, « la préséance spéciale départie au clergé dans les réunions des fidèles », cf. P. de Labriolle, *loc. cit.*, p. 167-168, note. Enfin, c'est à tort que P. Beuzart allègue les pages, l. IV, c. XXXIII, col. 1072-1083, sur l'attitude du « disciple spirituel, » dont rien ne permet de supposer que ce ne soit pas un fidèle quelconque et qui, cependant, « juge, examine et décide en toute souveraineté. » Deux textes encadrent ce portrait du « disciple spirituel », qui prouvent l'existence de la hiérarchie. L. IV, c. XXXII, n. 1, col. 1071, nous trouvons : *Omnis sermo ei constabit si et Scripturas diligenter legerit apud eos qui in Ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina.* Et, c. XXXIII, n. 8, col. 1077 : *Agnitio vera est apostolorum doctrina, et antiquus Ecclesiæ status, in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones episcoporum.* La haute importance qu'Irénée accorde à l'Ancien Testament, où les prêtres étaient distincts du peuple, et sa conviction que le judaïsme était l'image de l'Église, tout ce que nous avons vu sur le rôle qu'il assigne à l'épiscopat et au presbytérat, et tels autres textes, par exemple, celui sur l'Évangile tétramorphe, l. III, c. XI, n. 8, col. 886, où il dit que le deuxième animal, semblable à un veau, signifie *sacrificalem et sacerdotalem ordinationem*, ne laissent pas de doute sur la pensée de l'évêque de Lyon : il reconnaît la hiérarchie ecclésiastique.

3. *La primauté de l'Église romaine. — a) État de la question.* — Voici, d'abord, le texte d'Irénée sur la primauté de l'Église romaine. Il vient de dire, l. III, c. III, n. 1, col. 848, que la tradition des apôtres est visible dans toute l'Église et qu'on peut énumérer ceux qui ont été institués évêques par les apôtres et par leurs successeurs. Il poursuit, n. 2, col. 848-849 : *Sed, quoniam valde longum est, in hoc tali volumine, omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximæ et antiquissimæ, et omnibus cognitæ, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romæ fundatæ et constitutæ Ecclesiæ, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones apostolorum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui quoquo modo, vel per sibi placentia, vel vanam gloriam, vel per cæcitatem et malam sententiam, præterquam quod oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam, propter potiorem principalitatem, necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quæ est ab apostolis traditio.*

Nous n'avons pas l'original grec. Le texte du traducteur est assuré, sauf quatre expressions. *Antiquissimæ* ne signifie pas « la plus ancienne. » Irénée lui-même rappelle, l. III, c. XII, n. 5, col. 897, que l'église de Jérusalem fut celle où toute l'Église commença, métropole, en ce sens, des citoyens du Nouveau Testament. Massuet, *Dissert.*, III, a. 4, n. 31, *P. G.*, t. VII, col. 278, pense que le grec devait être ἀρχαιοτάτης, mal traduit par *antiquissimæ* au lieu de *præcipuæ ac principis.* Peut-être serait-il préférable de garder *antiquissimæ*, en traduisant, avec Bossuet, *Sermon sur l'unité de l'Église*, IIe point, dans *Œuvres*, édit. F. Lachat, Paris, 1863, t. XI, p. 610, par « très ancienne ». Sur la foi du *Claromontanus*, qui porte *pontiorem*, corrigé par une main ancienne en *potiorem*, Massuet, col. 849, n., a lu *potiorem principalitatem*, au lieu de *potentiorem principalitatem* que portent les autres manuscrits; c'est cette dernière lecture qui doit être maintenue. *Eos* manque dans le manuscrit d'Arundel. U. Mannucci, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1908, t. IV, p. 613, avait émis l'hypothèse que le second *qui sunt undique* est une répétition du premier, due à une inadvertance de copiste. Dom G. Morin, *Une erreur de copiste dans le texte d'Irénée sur l'Église romaine*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1908, t. XXV, p. 515-520, a développé une supposition identique « Tout porte à croire, conclut-il, que le second *sunt undique* est une répétition maladroite de celui qui se lit une ligne auparavant. Il est possible, probable même, que ces deux mots en ont remplacé d'autres

désignant d'une façon quelconque les chefs d'Église, ceux dont l'action vigilante assura la conservation de la tradition apostolique au sein de la communauté romaine. » Ces mots, d'après un prêtre français de Saint-Pétersbourg, qui suggéra cette hypothèse à dom G. Morin, pourraient être : *qui ibi præfuerunt.* M. Dörholt, *Theologische Revue*, Munster, 1909, col. 94-95, a signalé avec sympathie cette hypothèse; mais, voyant dans les mots *ab his* la traduction littérale du grec ἀπὸ τούτων,, il leur a donné le sens de *deinceps, postea, abhinc :* dès lors, nul besoin d'ajouter d'autres mots pour remplacer le second *sunt undique.* M. d'Herbigny, *Revue bénédictine*, Maredsous, 1910, t. xxvii, p. 103-108, a regardé comme vraisemblable que la traduction primitive portait : *ab his qui sunt undecim*, devenus *ab his qui sunt undique* par l'incurie d'un copiste. Toute une série d'hypothèses et de corrections ont été proposées encore. Cf. U. Mannucci, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1909-1910. t. v, p. 609, t. vi, p. 619-620. Des critiques se sont rangés à l'opinion telle quelle de dom G. Morin. Cf. P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 3e édit., Paris, 1909, p. 251. F. X. Roiron, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1917, t. vii, p. 41-42, note, la rejette, ainsi que celle de M. d'Herbigny.

La phrase capitale : *Ad hanc enim...* est susceptible de sens divers très intelligemment étudiés dans un article posthume (inachevé) de F. X. Roiron, *Sur l'interprétation d'un passage de saint Irénée, Contra hæreses, III, III, 2*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1917, t. vii, p. 36-51. *Principalitas* peut désigner la suprématie impériale de Rome ou la prééminence de l'Église romaine; celle-ci, à son tour, peut être une primauté purement honorifique ou une primauté de juridiction. *Necesse est* peut indiquer une nécessité logique : si, de part et d'autre, on a reçu et gardé une tradition unique, il faudra bien que l'on soit d'accord, — ou physique, matérielle : il ne s'agirait pas de ce qu'on a le devoir de faire, mais de ce que la force des choses impose, — ou morale. *Convenire* s'offre au double sens de rendez-vous ou d'accord. *In qua* peut se rapporter à *omnem Ecclesiam* ou à *ad hanc Ecclesiam* (l'Église de Rome), et, dans ce dernier cas, plusieurs sens sont possibles. Agençant entre elles ces diverses acceptions, F. X. Roiron a abouti à ce résultat que, défalcation faite de celles qui sont contradictoires en elles-mêmes ou déraisonnables, on obtient 116 combinaisons, dont cinq principalement sont, à première vue, défendables et ont été défendues. Cf. p. 38-39, note.

b) Histoire de l'interprétation du texte. — L'importance du texte d'Irénée apparaît au cours de la controverse protestante. Dans son édition d'Irénée, Cologne, 1625 (1re édition en 1575), p. 234-236 = *P. G.*, t. vii, col. 1605-1609, Feuardent le commente. Bellarmin, *De romano pontifice*, l. II, c. xv, dans le *De controversiis christianæ fidei*, Paris, 1620, t. i (1re édition en 1586), col. 641, cite ce texte capital, et invite à noter les expressions significatives, *nam Irenæus probat posse nos confundere omnes hæreticos ex doctrina Romanæ Ecclesiæ, quia necesse est ad hanc Ecclesiam omnes convenire et ab ipsa tanquam a capite et fonte pendere* (ces derniers mots amplifient le sens d'Irénée). Cf. J. Gretser, *Defensio Bellarmini*, Ingolstadt, 1609, t. i, p. 676-677. Baronius, *Annal. ecclesiast.*, an. 180, n. 5; cf. an. 179, n. 54, Rome, 1588, t. ii, p. 168, 167, renvoie au même texte. J. Coccius l'enregistre dans son *Thesaurus catholicus in quo controversiæ fidei.... explicantur*, Cologne, 1610, t. i, p. 826. De plus en plus le texte d'Irénée pénètre dans la circulation théologique. Les protestants, gênés par lui, tâchent de s'en débarrasser. Cf. F. du Jon (*Junius Biturigis* = né à Bourges), *Animadversiones ad R. Bellarmini Societatis Jesu ut vocant controversiam III*, l. II, c. xv, dans ses *Opera theologica*, Genève, 1607, t. ii, col. 729; P. du Moulin, *Le bouclier de la foy*, Charenton, 1617, édit. de Sedan, 1621, p. 433; D. Chamier *(Chamierus)*, le « grand Chamier, » *De œcumenico pontifice*, c. xxii, n. 12 sq., dans *Panstratiæ catholicæ libri XIII*, Genève, 1626; cf. *Chamierus contractus sive Panstratiæ catholicæ D. Chamieri epitome*, Genève, 1642, p. 551; Cl. de Saumaise *(Salmasius)*, *De primatu papæ*, c. v, Leyde, 1645, p. 65, plus proche des catholiques. Sur les traces de Chamier, l'éditeur protestant d'Irénée, J. E. Grabe, recourut à une interprétation réservée à un brillant destin : le texte d'Irénée vise l'affluence des gens envoyés de toute l'Église à Rome pour y traiter la cause des chrétiens auprès des empereurs, lesquels avaient le pouvoir suprême. Massuet, *Dissert.*, III, a. 4, n. 33-35, *P. G.*, t. vii, col. 280-283, montra ce que cette explication a de factice et d'impossible, et, n. 31, col. 278-279, expliqua de la sorte le passage d'Irénée : l'Église romaine est 1° la plus grande de toutes; 2° celle qui est à la tête de toutes; 3° qui est connue de tous; 4° qui a été fondée par les apôtres Pierre et Paul; 5° avec laquelle il est nécessaire que s'accordent les fidèles du monde entier, à cause de son autorité souveraine, car, bien que les autres, dans leurs limites, exercent la principauté sur les fidèles qui leur sont soumis, bien plus excellente est la principauté de l'Église romaine, *utpote quæ principatus ac primatus jure omnibus dominetur, omnibus præsit omnesques ibi subditos habeat;* 6° dans cette Église a toujours été conservée, par ceux qui sont de partout, la tradition apostolique en ce sens que, les fidèles de l'univers entier étant tenus d'adhérer à sa doctrine, la tradition apostolique confiée à cette Église a pu s'y conserver beaucoup plus sûrement et facilement que dans les autres Églises considérées séparément, dont la juridiction avait des limites plus restreintes.

Avec des nuances, tantôt atténuées, tantôt renforcées, les interprétations de Massuet et de Grabe se sont partagé les esprits jusque vers la fin du xixe siècle. Bossuet, *Sermon sur l'unité de l'Église*, IIe point, *Œuvres*, t. xi, p. 610, traduisit : « C'est avec cette Église que toutes les Églises et tous les fidèles, qui sont par toute la terre, doivent s'accorder, à cause de sa principale et excellente principauté, et... c'est en elle que ces mêmes fidèles répandus par toute la terre ont conservé la tradition qui vient des apôtres. » Cf. sa *Defensio declarationis cleri gallicani*, part. III, l. X, c. vi, xiv, dans ses *Œuvres*, Paris, 1879, t. xxii, p. 269, 289; P. de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, l. I, c. ii, n. 6; 2e édit., Paris, 1669, p. 8; dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1730, t. ii, p. 156. Si les gallicans ont admis que le texte d'Irénée prouve la primauté de l'Église romaine, les ultramontains, allant au delà, l'ont employé pour établir l'infaillibilité du pape, alors que Bossuet, *Defensio*, p. 290, affirmait *concludi causas fidei ad eam sedem referendas non autem propterea infallibili judicio finiendas.* Saint Alphonse de Liguori prouve par ce texte l'infaillibilité du pape, dans sa *Dissertatio de R. pontificis auctoritate*, parue en 1748. Il le cite exactement, § 2, *De auctoritate pontificis supra concilium*, dans sa *Theologia moralis*, édit. L. Gaudé, Rome, 1905, t. i, p. 113, en réponse à l'objection tirée de Math. xviii, 17; mais, là où il traite *ex professo* de l'infaillibilité, § 1, *De infallibilitate papæ*, p. 96, ne prenant pas garde que les mots qu'il allègue sont non pas ceux d'Irénée, mais la glose de Bellarmin, il fait dire à saint Irénée : *Omnes a Romana Ecclesia necesse est ut pendeant tanquam a fonte et capite.* Les frères Ballerini, *De vi ac ratione primatus R. pontificum*, Vérone, 1763, reproduit dans Migne,

Theologiæ cursus completus, Paris, 1839, t. III, s'appuient fréquemment sur le texte d'Irénée, col. 1014-1019, 1135, 1138-1139, 1144-1145, 1146, 1155, 1157, 1161-1162, 1165, 1171, 1172, 1181, 1228, 1237-1239, 1242, 1245. Cf. Maur Capellari (Grégoire XVI), *Triomphe du saint-siège et de l'Église*, c. XII, n. 1, paru en 1799, trad. Jammes, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Paris, 1843, t. XVI, col. 942; J. de Maistre, *Du pape*, l. I, c. VI, 8e édit., Lyon, 1845, p. 47 : il forge bravement le mot grec perdu traduit par *principalitatem*, disant qu'Irénée « en appelait déjà à la chaire de saint Pierre comme à la règle de la foi et confessait cette principauté régissante, ἡγεμονία, devenue si célèbre dans l'Église, » Freppel, *Saint Irénée*, 2e édit., Paris, 1870, p. 429, 432-437, 441, etc. Du côté des protestants, mentionnons J. L. Mosheim, *Institutiones historiæ christianæ antiquioris*, II sæc., § 21, Helmstadt, 1738; cf. Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Toulouse, 1819, t. IV, p. 349-351; A. Neander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, Gotha, 1856, t. I, p. 111-112; C. Graul, *Die christliche Kirche an der Schwelle des irenäischen Zeitalters*, Leipzig, 1860, p. 138, etc.

Le concile du Vatican donna au texte un regain d'actualité. Infaillibilistes et anti-infaillibilistes le discutèrent. Les premiers en élargirent parfois la signification véritable; les autres s'obstinèrent à l'amoindrir. Saint Alphonse de Liguori fut accusé de l'avoir falsifié. La publication, par le rédemptoriste Jules Jacques, sous le titre : *Du pape et du concile*, Tournay, 1870, de la *Dissertatio de R. pontificis auctoritate*, traduite et complétée par des extraits des autres ouvrages du saint, fournit un aliment à la discussion. On objecta que Liguori attribuait à Irénée le passage où Bellarmin conclut du texte d'Irénée qu'il est nécessaire que tous dépendent de l'Église romaine ainsi que de la source et de la tête; à quoi, pour corser l'accusation de fraude, on ajouta que le texte d'Irénée est mutilé dans le bréviaire romain, qui supprime les derniers mots, limitatifs de sa portée. Le bréviaire, *Officium S. Irenæi*, lect. VI, arrête sa citation à : *eos qui sunt undique fideles*. Grâce à la suppression de ce qui suit, « il faut en appeler à l'Église de Rome non pas seulement, comme le veut Irénée, pour établir la vraie tradition, mais pour tout, » dit J. Pédézert, *Le témoignage des Pères*, Paris, 1892, p. 43-44, écho des anti-infaillibilistes, notamment du P. Gratry, *Mgr l'évêque d'Orléans et Mgr l'archevêque de Malines, IIe lettre*, Paris, 1870, p. 35-47. Or, les derniers mots ne limitent pas le sens du texte, et jamais l'Église n'a prétendu qu'on doive recourir à Rome « pour tout ». Quant à saint Alphonse, nous savons que, s'il a pris la glose de Bellarmin pour la lettre même du texte d'Irénée, une seconde fois il a reproduit avec exactitude le texte du *Contra hæreses*. Mais ce n'est pas tout; Dœllinger, *Der Münchener Hirtenbrief vom 5. Januar 1871*, dans l'*Allgemeine Zeitung*, n. 22, 1871, reproduit dans ses *Kleinere Schriften*, publiés par F. H. Reusch, Stuttgart, 1890, p. 427-428, 432-433, prétendit que le texte d'Irénée, « l'Achille du parti, » « le seul témoignage des premiers siècles qui, au premier coup d'œil et détaché du contexte, se laisse employer au service du nouveau dogme, » loin d'être favorable à l'infaillibilité pontificale, lui serait contraire, « la tradition apostolique n'y apparaissant pas conservée à Rome par les évêques, mais par les fidèles venus de tout l'univers et conduits par leurs affaires à la capitale, qui était le grand emporium et le centre du monde connu. » Ce retour à l'interprétation surannée de Grabe, s'il était impuissant à sauver une cause perdue, indiquait de moins l'importance exceptionnelle du témoignage d'Irénée. Dans son *De Ecclesia Christi*, 2e édit., Paris, 1878 (1re édition en 1873), p. 118, note, L. F. Brugère caractérisa cette importance avec force en disant que les 21 in-fol. de la *Bibliotheca pontificia maxima* de Roccaberti, *in hac S. Irenæi phrasi implicite continentur et ab ea logice quoad substantiam fluunt*. La phrase d'Irénée eut la plus haute des consécrations. Le concile du Vatican, sess. IV c. II, affirma la perpétuité de la primauté dans les successeurs de Pierre, et déclara que, pour ce motif, *ad Romanam Ecclesiam, propter potentiorem principalitatem, necesse semper fuit omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles*. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1824.

L'agitation tomba peu à peu et, avec le progrès des études historiques, l'interprétation du texte d'Irénée entra dans une phase nouvelle. L'initiative vint d'A. Harnack qui, sur ce point comme sur plusieurs autres, a montré que la position historique du protestantisme ne tenait pas. Le mémoire qu'il publia sous ce titre : *Das Zeugniss des Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche*, dans les *Sitzungsberichte der kön. preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1893, p. 939-955, a fait date. Cf. son *excursus* : *Katholisch und römisch*, dans le *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. I, p. 446, note. Toute une série d'études, de catholiques et de protestants, ont paru depuis lors. L'unanimité n'existe pas sur toute la ligne; mais dès à présent, si l'on néglige des essais retardataires ou aventureux comme celui de L. Salvatorelli, *La « principalitas » della Chiesa romana in Ireneo ed in Cipriano*, Rome, 1910, certains résultats sont acquis et l'on conteste de moins en moins que l'évêque de Lyon affirme la primauté de l'Église romaine.

c) Critique. — En premier lieu, *convenire*, c'est bien « s'accorder avec » et non « se rendre à ». La traduction : « Chaque église doit venir à l'Église romaine » n'est « pas supportable, » dit A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 446, note. Les efforts de F. X. Funk, *Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus*, dans ses *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 19, pour la légitimer sont vains. Ce qui décide Funk à rejeter la traduction « s'accorder avec », qui serait de tout point la plus satisfaisante, c'est la difficulté que présente, dans ce cas, la finale : *in qua semper...;* nous verrons que cette difficulté n'est pas insurmontable. Les chrétiens venus à Rome pour affaires religieuses étaient en trop petit nombre pour vérifier le *omnem Ecclesiam hoc est eos qui sunt undique fideles;* quant à ceux qui venaient pour leurs affaires temporelles, ils sont en dehors de la question. Ce qu'Irénée dit, l. III, c. III, n. 3, col. 849-850, immédiatement après notre texte, de saint Clément et de sa lettre aux Corinthiens est manifestement un exemple du rôle constant attribué en général à l'Église romaine : or, les Corinthiens ne sont pas venus à Rome, mais l'Église romaine, *reparans fidem eorum et annuntians quam in recenti ab apostolis acceperat traditionem*, a maintenu l'accord de leur croyance avec la sienne. Trois expressions parallèles, et qui s'expliquent mutuellement, se lisent dans Irénée. D'abord, *oportet confugere ad Ecclesiam*, et il s'agit de l'Église qui embrasse le monde entier, *circumiens mundum universum, quippe firmam habens ab apostolis traditionem*, l. V, c. XX, n. 2, 1, col. 1178, 1177. Puis, l. III, c. IV, n. 1, col. 855 : *Non oportet adhuc quærere apud alios veritatem quam facile est ab Ecclesia sumere*, et la suite : *Et, si de aliqua modica quæstione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt?* Ou, plus simplement — et c'est notre texte — il n'y a qu'à se réfugier auprès de l'Église romaine, qu'à chercher auprès d'elle la vérité, qu'à recourir à elle, qu'à s'accorder avec elle, *omnem convenire Ecclesiam*.

En outre, il est désormais admis que la *potentior principalitas* ne vise pas l'autorité civile, mais le principat, l'autorité de l'Église romaine. *Convenire* marque l'unanimité de la foi, qui doit se réaliser dans tout le monde à cause de cette autorité. La cause ne peut être que du même ordre que son effet, spirituelle comme lui. Cette autorité est « principale. » Toutes les Églises apostoliques ont la *principalitas*. Cf. l. IV, c. xxvi, n. 2, col. 1053-1054 : *Obaudire oportet his qui successionem habent ab apostolis.... qui absistunt a principali successione...* Ce qui distingue l'Église romaine, c'est que sa *principalitas* est *potentior*. Pourrait-on préciser la nature de cette *principalitas?* Le mot grec le permettrait sans doute, mais nous ne le connaissons pas. Il est impossible de savoir si c'était αὐθεντία, cf. Harnack, *op. cit.*, t. I, p. 446; P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 252; ou πρωτεία, comme l. IV, c. xxxviii, n. 3, col. 1108; ou ἡγεμονία, comme l. III, c. xi, n. 8, col. 886 (ces deux derniers mots sont rejetés par P. Batiffol, *op. cit.*, p. 252); ou ἀρχή, cf. F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 252-253. Le mot *principalitas* figure aussi dans des passages de la traduction latine. Il y désigne le plérôme gnostique, l. I, c. xxvi, n. 1; c. xxxi, n. 1; l. IV, c. xxxv, n. 2, 4, col. 686, 704, 1087, 1089; ou les « quatre esprits principaux, » c'est-à-dire les quatre vents, l. III, c. xi, n. 8, col. 885; ou, l. IV, c. xxxvi, n. 1, col. 1090, « l'autorité principale » du Fils qui, venant du Père, s'exprimait de la sorte : *Ego autem dico vobis ;* tandis que les serviteurs disent *serviliter*, au nom du Seigneur : *Hæc dicit Dominus* »; ou l'antériorité chronologique, l. V, c. xiv, n. 1, 2, col. 1161, 1162. Les trois premières acceptions impliquent une excellence qui, pour n'être pas sur le même plan que celle de la principauté de l'Église de Rome, n'en invite pas moins à concevoir une grande idée de cette dernière. La quatrième acception ne convient pas à l'Église de Rome : la priorité chronologique et le prestige qui en résultent appartiennent à l'Église de Jérusalem, qu'Irénée nomme, l. III, c. xii, n. 5, col. 897, « l'Église de laquelle toute Église a eu son commencement, la métropole des citoyens du Testament Nouveau. » Le sens de ces paroles, inexactement rendu par F. R. M. Hitchcock, *op. cit.*, p. 252, et par L. Salvatorelli, *op. cit.*, n'est pas douteux. Elles ont une valeur purement historique : « relatives aux origines du christianisme et visant le rôle de Jérusalem avant que la foi fût prêchée à Rome, elles constatent dans le passé un fait, sans y fonder pour l'avenir aucun droit; ce serait le cas de parler de prestige ou de dignité, » non d'autre chose. C'est de tout autre chose qu'il est question pour l'Église de Rome. Le contexte implique « une primauté effective, pas seulement de prestige et de dignité, puisque saint Irénée en fait le ressort du gouvernement ecclésiastique, » A. d'Alès, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. vi, p. 127, puisqu'elle oblige tous les fidèles du monde entier à conformer leur croyance à celle de l'Église romaine, que seule l'Église romaine jouit de cette prérogative. En effet, ôtez cette primauté effective; il n'est pas plus nécessaire de se mettre d'accord avec l'Église de Rome qu'avec celles de Smyrne et d'Éphèse, par exemple, dont saint Irénée parle immédiatement après. Or, lui qui a puisé la foi dans l'Église de Smyrne, auprès des disciples de saint Jean, dit que les fidèles du monde entier, y compris conséquemment ceux d'Éphèse et de Smyrne, doivent nécessairement convenir dans la foi avec l'Église de Rome. C'est donc que la primauté de l'Église de Rome renferme le pouvoir de garantir dans son intégrité la tradition apostolique. Cf. Freppel, *Saint Irénée*, p. 434, 438-439. Un raisonnement esquissé par J. Chapman, *Le témoignage de saint Irénée en faveur de la primauté romaine*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1895, t. xii, p. 56, achève de trancher la question de la nature de la suprématie romaine. Irénée veut « faire admettre aux gnostiques, sans autre vérification, que la foi romaine est identique en fait aux traditions de toutes les autres Églises, que tout désaccord entre eux et la foi romaine équivaudra donc à un désaccord avec l'Église universelle... Il faut donc que la nécessité de l'accord entre Rome et les autres Églises soit une nécessité rigoureuse et, pour cela, il faut que la raison de cette nécessité ne soit pas une bienséance, mais une autorité. » F. X. Roiron, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1917, t. vii, p. 48-49.

La troisième expression discutée est l'*in qua* de la phrase finale. Communément on l'a rapportée à l'Église romaine, *ad hanc Ecclesiam*. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 446, note; L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, 2e édit., Paris, 1905, p. 119; F. X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. I, p. 19; P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 251, etc., pensent, au contraire, que *in qua* se rapporte aux autres Églises, *omnem Ecclesiam*. Dès lors, on pourrait traduire de la sorte : « Avec cette Église (romaine), à cause de son autorité principale, il est nécessaire que s'accorde toute Église (c'est-à-dire les fidèles qui sont de partout), dans laquelle a toujours été conservée, par ces fidèles qui sont de partout, la tradition apostolique. » Et l'argument d'Irénée serait celui-ci. La tradition apostolique est visible dans toute l'Église, *in omni Ecclesia*. On la connaîtrait en consultant les listes des évêques qui se sont succédé dans les différentes Églises, *in ecclesiis*, à partir des apôtres, et en recueillant leurs enseignements. Mais, parce qu'il serait trop long d'énumérer les successions épiscopales de toutes les Églises, *omnium ecclesiarum*, il suffira de citer une Église, celle de Rome, qui a une prééminence telle que nécessairement l'Église entière, *omnem Ecclesiam*, s'accorde avec elle, que savoir ce qu'elle croit, c'est savoir ce que croit l'Église entière dans laquelle a été conservée la tradition apostolique. L'argument est parfaitement conduit, et la phrase, un peu chargée, comme il arrive souvent à la phrase irénéenne, est grammaticalement irréprochable. Que si l'on réfère *in qua* à l'Église romaine, on traduira : « Il est nécessaire que toute l'Église (c'est-à-dire les fidèles qui sont de partout) s'accorde avec cette Église (romaine), grâce à qui a toujours été conservée, par les fidèles qui sont de partout, la tradition apostolique. » Ce qui signifie que « les fidèles de tous pays ont toujours conservé la tradition des apôtres dans l'Église de Rome, comme dans l'Église centrale, qui en a la garde et le dépôt; absolument comme l'on dirait : C'est dans la royauté, dans le pouvoir central, que la France a conservé pendant des siècles ce qui a fait son unité et sa force. » Freppel, *Saint Irénée*, p. 441. Ce sens est acceptable, un peu tiré toutefois et moins naturel grammaticalement, le relatif s'y rapportant non au substantif le plus proche, mais à un antécédent lointain. Encore convient-il d'observer que ce ne serait pas le seul exemple d'une reprise en un relatif d'un mot déjà lointain qui porte l'idée maîtresse. Cf. F. X. Roiron, dans les *Recherches de science religieuse*, t. vii, p. 42, note. Et, si *in qua* désigne l'Église romaine, la phrase qui vient après, n. 3, col. 849, et où l'Église tout court est l'Église romaine, n'est-elle pas meilleure grammaticalement que si *in qua* concerne les autres Églises : *Fundantes igitur et instruentes beati apostoli Ecclesiam, Lino episcopatum administrandæ Ecclesiæ tradiderunt*? Bref, les deux traductions sont plausibles. La première paraît préférable.

Selon qu'on adopte l'une ou l'autre, le sens de *necesse est* varie. Dans le premier cas, la nécessité est logique : il ne peut pas se faire que les autres Églises, où est

conservée la tradition apostolique, ne s'accordent pas avec l'Église romaine. Dans le second cas, la nécessité est morale : les autres Églises ont le devoir de s'accorder avec l'Église de Rome.

Pouvons-nous avancer plus loin? La primauté de l'Église de Rome est effective. Est-elle souveraine? Irénée ne le dit pas explicitement; il oriente vers cette conclusion. S'il est nécessaire que toutes les Églises particulières s'accordent avec celle de Rome à cause de sa primauté, c'est que la croyance de Rome est la règle suprême de la foi universelle. Indiquer la foi qu'elle annonce aux hommes, c'est confondre tous les fauteurs d'hérésie ou de schisme, *omnes eos qui quoquo modo... præterquam oportet colligunt.* N. 2, col. 849; cf. l. IV, c. xxvi, n. 2, col. 1054. Et si une Église fondée par les apôtres entrait en conflit avec Rome? L'hypothèse est étrangère à la perspective irénéenne; chez lui aucune allusion à la possibilité d'un désaccord doctrinal de ce genre. Mais, si le cas se présentait — en fait il s'est produit dans l'histoire — Irénée sûrement n'hésiterait pas à donner la préférence à Rome; l'accord qu'il conçoit ne consiste point en ce que Rome aille vers les autres Églises, mais en ce que les autres Églises aillent vers Rome. C'est Rome qui aurait le dernier mot. Cf. G. Semeria, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, Rome, 1902, p. 304.

Enfin, quand il parle du principat spécial de l'Église romaine, Irénée entend qu'il réside dans le pape, son chef. C'est de la succession épiscopale, qui va des apôtres à nous, *eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos*, col. 848, que dépend la transmission de la tradition apostolique. Aussi, à défaut des autres listes qu'il serait trop long de dresser, Irénée donne-t-il la liste des chefs de l'Église qui a cette autorité principale et qui a été fondée par les apôtres Pierre et Paul. Il n'y a pas à s'arrêter ici à son témoignage sur la venue de saint Pierre à Rome, ni à montrer que la place qu'il fait à saint Paul n'est pas au détriment de la primauté de saint Pierre, quoi qu'en ait dit, après tant d'autres, J. Vrai (C. de Meissas), *Éphémérides de la papauté*, Paris, 1904, p. 160, 213, 343. Voir Pape. Relevons seulement qu'il souligne que, par les successeurs des apôtres Pierre et Paul, la foi prêchée par les apôtres est parvenue jusqu'à nous, *eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successionem episcoporum pervenientem usque ad nos.* N. 2, col. 848. Et, quand il a terminé ce catalogue des évêques de Rome, depuis Lin jusqu'à Éleuthère, Irénée conclut, n. 3, col. 851 : « C'est de cet ordre et par cette succession qu'est arrivée jusqu'à nous la tradition des apôtres et l'enseignement de la vérité. *Et est plenissima hæc ostensio unam et eamdem vivificatricem fidem esse quæ in Ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate.* » N'est-ce pas dire équivalemment que le pape est le gardien suprême de la foi véritable?

En résumé, la supériorité que saint Irénée proclame n'est point due à l'importance civile de Rome ni à l'importance de l'Église romaine en tant qu'elle résulte de l'importance de la ville de Rome; c'est une supériorité de l'Église romaine due à un caractère intrinsèque. Ce n'est pas seulement une prééminence commune aux Églises apostoliques en raison de leur origine, qui serait *potentior* dans l'Église de Rome, une prééminence honorifique qui la rendrait *prima inter pares*. Ce n'est pas même seulement une supériorité de primauté indéterminée, et nous n'avons pas une affirmation seulement implicite de la primauté juridique de l'Église de Rome. Mais nous avons une affirmation explicite, affirmation qui, parce qu'Irénée traite une question d'ordre doctrinal, porte uniquement sur la primauté juridique envisagée au point de vue doctrinal. Cf. Flamion, *Rapport sur les travaux du séminaire historique (1898-1899)*, dans l'*Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, Louvain, 1900, p. 384-389. Saint Irénée affirme, en termes clairs, une primauté effective. De son texte il est légitime de conclure qu'elle est souveraine et qu'elle réside dans le pape.

d) La conduite d'Irénée envers le pape. — On a cru saisir, dans la conduite d'Irénée lors de la controverse pascale, la preuve que pratiquement il n'aurait pas reconnu la primauté du pontife romain et l'indice que le texte du *Contra hæreses* n'attribuerait pas à l'évêque de Rome une autorité souveraine. Cf., entre autres, J.-J. Ampère, *Histoire littéraire de la France sous Charlemagne et durant les X^e^ et XI^e^ siècles*, 2^e^ édit., Paris, 1868, t. I, p. 177; C. Graul, *Die christliche Kirche an der Schwelle des irenäischen Zeitalters*, Leipzig, 1860, p. 138; Jean Vrai, *Éphémérides de la papauté*, p. 88. Il faut avoir lu bien distraitement les textes pour attribuer à l'évêque de Lyon une pareille indépendance. Sans doute, le pape Victor ayant entrepris de séparer les Asiates de la communion catholique à cause de leur attachement à l'usage de célébrer la Pâque le 14 nisan, Irénée lui écrivit une lettre où il lui remontrait que l'observance de la Pâque dominicale n'était pas un de ces articles pour lesquels on doive repousser quelqu'un; il écrivit dans le même sens aux évêques. Cf. Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. xxiv, *P. G.*, t. xx, col. 500-508. Pure question d'opportunité. Sur le fond du débat, lui, Irénée, disciple de Polycarpe, attaché par ses origines au rite oriental, il se rangea au parti du pape, et, dans les mêmes lettres aux évêques qui réclamaient contre l'opportunité de la sentence de Victor, il ne songea pas à protester contre le pouvoir du pape de prononcer l'excommunication, mais demanda qu'on célébrât la Pâque comme Victor le voulait. Eusèbe, col. 500. N'était-ce pas reconnaître la primauté du pape, et « comment veut-on que nous parlions si l'on nous interdit de désigner par le nom de chef de l'Église le dépositaire d'une pareille autorité? » L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, 2^e^ édit., Paris, 1905, p. 144. Cf. M. Capellari (Grégoire XVI), *Triomphe du Saint-Siège et de l'Église*, c. xix, n. 5, trad. Jammes, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Paris, 1843, t. xvi, col. 991-992. La conduite d'Irénée ne contredit pas ses paroles.

4. *L'infaillibilité de l'Église et la règle de foi.* — Puisqu'il est nécessaire que toutes les Églises se conforment à l'enseignement de l'Église de Rome, il faut que l'Église de Rome soit infaillible, sinon toutes les Églises pourraient se trouver dans l'obligation d'embrasser l'erreur. L'indéfectibilité de l'Église, implicitement contenue dans le *necesse est omnem convenire Ecclesiam*, est énoncée ailleurs d'une façon plus directe. Irénée compare l'Église à la femme de Lot changée en statue de sel, laquelle, d'après la tradition juive, retrouvait ses membres à mesure qu'on les coupait; de même, l'Église, sel de la terre, *dum sæpe auferuntur membra, integra perseverat statua salis, quod est firmamentum fidei, firmans et præmittens filios ad Patrem ipsorum.* L. IV, c. xxxi, n. 3; cf. c. xxxii, n. 9, col. 1070, 1078. La route de ceux qui sont d'Église est sûre, *quippe firmam habens ab apostolis traditionem... Et Ecclesiæ quidem prædicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur.* L. V, c. xx, n. 1, col. 1177; cf. *Dem.*, c. xxvi, p. 680. C'est qu'elle est « l'Église de Dieu. » L. I, c. vi, n. 3; c. xiii, n. 5, col. 508, 588. La foi que nous tenons de l'Église échappe à toutes les vicissitudes, à tous les changements, car « elle vient du Saint-Esprit qui la rajeunit sans cesse, comme un dépôt du plus grand prix conservé dans un vase précieux et qui rajeunit le vase lui-même. » L. III, c. xxiv, n. 1, col. 966. « Cette foi est un don de Dieu, continue Irénée, comme le fut le souffle donné à Adam pour vivifier tous ses

membres. En elle (P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 247, n. 4, propose de lire *in ea*, entendu de l'Église, au lieu de *in eo* que porte le texte de Massuet et qui se rapporte à *hoc enim Ecclesiæ creditum est Dei munus*) a été déposée la communication du Christ, c'est-à-dire l'Esprit Saint, arrhes de l'incorruptibilité, confirmation de notre foi, échelle de notre ascension à Dieu. Car dans l'Église Dieu a établi... toute l'opération de l'Esprit. *Ubi enim Ecclesia ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei illic Ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas.* » Ce n'est pas tout à fait la définition du concile du Vatican; c'en est la préparation. L'Église possède le charisme de la vérité, *charisma veritatis certum*. L. IV, c. XXVI, n. 2, col. 1053. Cf. H. Böhmer, *Zu dem Zeugnisse des Irenäus von dem Ansehen der römischen Kirche*, dans la *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1906, t. VII, p. 193-201; U. Mannucci, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1907, t. III, p. 699-700. Le mot *veritatis et fidei nunquam deficientis charisma* se lit dans le concile du Vatican, const. *Pastor æternus*, sess. IV, c. III. Cf. Denzinger-Bannvart, *Enchiridion*, n. 1837.

Tout cela étant, l'Église est le critère suprême de la vérité, la règle de foi ultime. Pas de règle de la vérité possible chez les hérétiques qui suivent leurs pensées propres, leurs opinions particulières et aboutissent, de la sorte, à une incroyable diversité de doctrines. L. III, c. XII, n. 6, col. 898. « La prédication de la vérité, la règle de notre salut, la voie qui mène à la vie, les prophètes l'ont annoncée, le Christ l'a établie, les apôtres l'ont transmise, partout l'Église l'offre à ses enfants. » *Dem.*, c. XCVIII, p. 730. « Là donc où ont été placés les charismes du Seigneur, c'est là qu'il faut apprendre la vérité, chez ceux qui ont dans l'Église la succession apostolique... Ils gardent notre foi au Dieu unique, créateur de toutes choses; ils augmentent notre amour pour le Fils de Dieu, qui pour nous a disposé de si merveilleuses choses; ils nous exposent les Écritures sans péril d'erreur, sans blasphémer Dieu, sans insulter les patriarches, sans mépriser les prophètes. » *Cont. hær.*, l. IV, c. XXVI, n. 5, col. 1056. *Non oportet adhuc quærere apud alios veritatem quam facile est ab Ecclesia sumere, cum apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia quæ sint veritatis, uti omnis quicumque velit sumat ex ea potum vitæ.* L. III, c. IV, n. 1, col. 855.

5. *Nécessité d'appartenir à l'Église.* — Elle découle de tout ce qui précède, notamment de l'*Ubi Spiritus Dei illic Ecclesia et omnis gratia, Spiritus autem veritas.*

Être hors de l'Église, c'est être hors de la vérité, *omnes eos qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra Ecclesiam*. L. IV, c. XXXIII, n. 7, col. 1076. *Quotquot autem absistunt ab Ecclesia.... vere a semetipsis sunt damnati*. L. I, c. XVI, n. 3, col. 633. Et, l. IV, c. XXVI, n. 2, col. 1054 : *Omnes autem hi deciderunt a veritate. Et hæretici quidem.... a cælesti igne comburentur, quemadmodum Nadab et Abiud. Qui vero exsurgunt (contra) veritatem et alteros adhortantur adversus Ecclesiam Dei remanent apud inferos, voragine terræ absorpti, quemadmodum qui circa Core, Dathan et Abiron. Qui autem scindunt et separant unitatem Ecclesiæ eamdem quam Jeroboam pœnam percipiunt a Deo.* Cf. l. III, c. IV, n. 1; l. V, c. XX, col. 855, 1177-1178. Hors de l'Église, pas de salut. Elle est la seule mère légitime des fidèles. L. III, c. XXIV, n. 1, col. 966 : *Cujus (Spiritus) non sunt participes omnes qui non currunt ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita per sententiam malam et operationem pessimam... Quapropter qui non participant eum, neque a mamillis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem.* Cf., sur l'*Ecclesia mater*, A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 373, note; J. Lebreton, *Mater Ecclesia*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1911, t. II, p. 572-573; P. de L(abriolle), *Le style de la lettre des chrétiens de Lyon*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1913, t. III, p. 199; P. Galtier, *La Vierge qui nous régénère*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1914, t. V, p. 138; H. Leclercq, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1921, t. IV, col. 2230-2238. Elle est le paradis du monde présent, le paradis dans lequel on fructifie, hors duquel on n'est bon que pour le feu. L. V, c. XX, n. 2; cf. c. X, n. 1, col. 1178, 1147-1148.

6. *L'Église et l'État.* — Une théorie complète des rapports entre l'Église et l'État n'entrait pas dans le sujet d'Irénée. Il en esquisse pourtant quelque chose. Lui, contemporain de la persécution de Marc-Aurèle, il parle de l'autorité impériale en des termes qui, pour n'avoir pas la chaleur de ceux des apologistes du IIIe siècle, n'en témoignent pas moins d'un respect et d'un loyalisme impeccables. « L'empereur notre maître, » dit-il, l. II, c. VI, n. 2, col. 725. Le pouvoir vient de Dieu, non du démon. L. IV, c. XXXVI, n. 6; l. V, c. XXIV, n. 1, col. 1096-1097, 1186-1187; cf. Bossuet, *Defensio declarationis cleri gallicani*, part. I, l. I, sect. I, c. X; sect. II, c. III, *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1879, p. 161, 190-191. L'autorité civile a des droits et des devoirs. « Les magistrats qui suivent la justice ne seront pas punis pour ce qu'ils auront prescrit de juste et de légitime; mais tout ce qu'ils auront fait d'injuste, d'inique, d'impie, contre la loi, à la manière des tyrans, les perdra, le juste jugement de Dieu parvenant également à tous et ne manquant jamais. » L. V, c. XXIV, n. 2, col. 1187. « L'homme, éloigné de Dieu, est devenu furieux; comme il ne connaissait pas la crainte divine, Dieu lui a imposé la crainte humaine, afin que, soumis aux hommes, contraint par leurs lois, il atteignît quelque justice et quelque modération envers les autres. Le royaume terrestre a donc été constitué pour l'utilité des gentils, par Dieu (non par le diable, *qui nunquam omnino quietus est, imo qui nec ipsas quidem gentes vult in tranquillo agere*), en telle sorte que, craignant l'autorité, les hommes ne se mangent pas entre eux *vice piscium*, mais par la vigueur des lois repoussent la multiple injustice des gentils. Et, en cela, ceux qui exigent de nous les tributs sont, d'après le mot de saint Paul, Rom., XIII, 6, les ministres de Dieu et le servent. » L. V, c. XXIV, n. 1, col. 1187. Irénée assimile les princes à des agents de police; « un peu plus il dirait que les princes sont faits pour les seuls païens, comme chez nous les agents de police servent seulement à maintenir les coquins en respect. » Était-ce là, au fond, l'idée de saint Irénée, connexe avec son millénarisme qui lui aurait fait regarder l'empire « comme une construction provisoire destinée à s'écrouler bientôt pour laisser la place au règne du Christ et des élus? » P. Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, Paris, 1886, p. 152. Peut-être. En tout cas, la phrase suivante, n. 3, col. 1187-1188 : *Cujus jussu homines nascuntur hujus jussu et reges constituuntur apti his qui illo tempore ab ipsis regnantur*, formule heureusement la thèse de l'origine divine du pouvoir. Jamais Irénée n'a, à la différence d'autres partisans du millénarisme, une parole de colère ou de résistance contre l'autorité impériale. Et même il vante, dans un chapitre, fort curieux, l. IV, c. XXX, n. 3, col. 1066, les bienfaits de la civilisation romaine : « par les Romains le monde a la paix et nous pouvons sans crainte voyager par terre et par mer partout où nous voulons. » Voir les textes d'Irénée dans E. Preuschen, *Analekta. Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*,

t. I, *Staat und Christentum bis auf Konstantin*. *Kalendarien*, 2e édit., Tubingue, 1909.

1° *La notion de l'Église.* — G. R. van Hoëvell, *De Irenæi dogmate de unitate Ecclesiæ cum Pauli notione comparata*, Groningue, 1836; A. Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 2e édit., 1857, Bonn, t. I, p. 312 sq.; Hagemann, *Die römische Kirche in der ersten drei Jahrhunderten*, Fribourg-en-Brisgau, 1864, p. 598-627; H. Ziegler, cf. la bibliographie des travaux d'ensemble et celle de l'Écriture; Rambouillet, *Saint Irénée et l'infaillibilité*. Paris, 1870; J. Cozza-Luzi, *S. Ireneo, Studi sull' autorità del R. pontefice*, Rome, 1870; K. Hackenschmidt, *Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs*, 1874, t. I, p. 83; R. Seeberg, *Der Begriff der christlichen Kirche*, 1885, t. I, p. 16; J. Werner, cf. la bibliographie de l'Écriture; H. Monnier, *La notion de l'apostolat des origines à Irénée*, Paris, 1903; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, Paris, 1906, p. 15-16, 24, 29, 40, 115, 116, 118, 126, 224, 226; P. Batiffol, *Le gnosticisme*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1907, p. 167-175; *L'Église naissante et le catholicisme*, c. IV, *Le catholicisme de saint Irénée*, 3e édit., Paris, 1909, p. 195-276; N. Bonwestch, *Der Schriftbeweis für die Kirche aus den Heiden als das wahre Israel bis auf Hippolyt*, Leipzig, 1908. — 2° *Le texte sur la primauté de l'Église romaine.* — Freppel, *Saint Irénée et la primauté du pape*, Rome, 1870; G. Schneemann, *S. Irenæi de Ecclesiæ romanæ principatu testimonium commentatum et defensum*, Fribourg-en-Brisgau, 1870; *Acta et decreta concil. recent.*, Fribourg-en-Brisgau, 1873, t. IV, p. V-XXXIV; anonyme, *Das Zeugniss des Irenäus für den Primat und die normgebende Lehrautorität der römischen Kirche*, dans les *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, Munich, 1874, t. LXXIII, p. 253-266, 333-360; H., *Das Zeugniss des heil. Irenäus für den Primat des römischen Bischofs*, *ibid.*, 1884, t. XCIV, p. 875-896; A. Harnack, *Das Zeugniss des Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche*, dans les *Sitzungsberichte der kön. preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1893, p. 939-955; J. Chapman, *Le témoignage de S. Irénée en faveur de la primauté romaine*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1895, t. XII, p. 49-64; F. X. Funk, *Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus*, dans ses *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 12-13; Flamion, *Rapport sur les travaux du séminaire historique (1898-1899)*; dans l'*Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, Louvain, 1900, p. 384-389; G. Semeria, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, Rome, 1902, p. 297-304; L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, 2e édit., 1905, Paris, p. 118-121; cf. p. 141-145; H. Böhmer, *Zu dem Zeugnisse des Irenäus, von dem Ansehen der römischen Kirche*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1906, t. VII, p. 193-201; (Sinthern), *Il testimonio di S. Ireneo sulla Chiesa romana e sull'autorità del R. pontefice*, dans la *Civiltà cattolica*, Rome, 1908, t. II, p. 291-306; t. III, p. 33-47; J. Turmel, *Histoire du dogme de la papauté des origines à la fin du IVe siècle*, Paris, 1908, p. 39-44; cf. p. 73-79; G. Morin, *Une erreur de copiste dans le texte d'Irénée sur l'Église romaine*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1908, t. XXV, p. 515-520; C. A. Kneller, *Der heil. Irenäus und die römische Kirche*, dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, t. LXXVI, p. 402-421; Dörlholt, dans la *Theologische Revue*, Munster, 1909, col. 94-95; Peters et Mausbach, *ibid.*, col. 126; Goussen, *ibid.*, col. 190; Dörholt, *ibid.*, 1910, col. 255-256 (sur l'hypothèse de G. Morin); J. Stiglmayr, *Irenäus Adv. hær., III, 11, 2, immer noch crux interpretum*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1909, t. XL, p. 401-405; Gutberlet, *ibid.*, 1910, t. XLI, p. 237-238; M. d' Herbigny, *Sur le second « Qui sunt undique » dans Irénée, III, III, 2*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1910, t. XXVII, p. 103-108; L. Salvatorelli, *La principalità della Chiesa romana in Ireneo ed in Cipriano*, Rome, 1910; B. Walkley, *The testimony of S. Irenaeus in favour of the roman primacy*, dans *The irish theological Quarterly*, Dublin, 1913, t. VIII, p. 284-299; F. X. Roiron, *Sur l'interprétation d'un passage de S. Irénée, Cont. hær., III, III, 2*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1917, t. VII, p. 36-51; G. Esser, *Das Irenäuszeugniss für den Primat der römischen Kirche*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1917; L. Saltet, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1920, p. 180-186. — 3° *La liste des papes et les anciennes listes épiscopales des grands sièges.* — A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1897, t. IIa, p. 70-260; A. Michiels *L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900, p. 306-336; J. Flamion, *Les anciennes listes épiscopales des quatre grands sièges*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1900-1901, t. I, p. 645-678; t. II, p. 209-238, 503-528; J. Chapman, *La chronologie des premières listes épiscopales de Rome*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1901-1902, t. XVIII, p. 399-417; t. XIX, p. 13-37, 145-170; H. Böhmer, *Zur altrömischen Bischofsliste*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1906, t. VII, p. 333-389. Voir t. V, col. 1675-1676.

III. LE DIEU UNIQUE ET CRÉATEUR. — 1° *Dieu un.* — Voir t. IV, col. 1036-1039, 1054.

2° *Dieu trine.* — 1. *État de la question.* — La doctrine trinitaire d'Irénée a été souvent présentée comme en désaccord plus ou moins accentué avec l'orthodoxie catholique. Cf., par exemple, les centuriateurs de Magdebourg, *Ecclesiastica historia*, cent. II, c. X, Bâle, 1559, t. II, col. 227; parmi les modernes, V. Courdaveaux, *Saint Irénée*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1890, t. XXI, p. 172; J. Pédézert, *Le témoignage des Pères*, Paris, 1892, p. 234-235; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. I, p. 539-542; *Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, Leipzig, 1917, p. 61, etc. On a dit qu'Irénée fait le Fils inférieur au Père et le Saint-Esprit au Fils; qu'il professe une sorte de modalisme; que la personnalité du Verbe et surtout celle du Saint-Esprit sont atténuées ou même disparaissent. Voir encore t. V, col. 697, sur Nösgen, *Geschichte der Lehre vom Heiligen Geiste*, Gutersloh, 1899; A. Dupin, *La Trinité et la théologie des hypostases dans les trois premiers siècles*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1906, t. XI, p. 355.

Une étude attentive et complète des textes conduit à des conclusions tout autres. Irénée nomme fréquemment la Trinité, sans en excepter le Saint-Esprit, quoi que prétendent les centuriateurs de Magdebourg. Comme tous les Pères grecs, il met au premier plan les trois personnes et non l'unité divine, à la différence des Pères latins qui insistent sur l'unité divine et moins sur les personnes. A coup sûr, dans une matière où l'esprit humain ne pourra jamais que balbutier, il n'évite pas les balbutiements. Quelques expressions, faute d'avoir eu leur sens défini, comme il le fut plus tard, sont quelque peu flottantes et seraient tenues aujourd'hui pour incorrectes. D. Petau, *De Trinitate*, præf., c. I, n. 12, dans ses *Dogmata theologica*, édit. J.-B. Fournials, Paris, 1865, t. II, p. 259, l'avait classé entre les Pères anténicéens *qui, in omnibus re consentientes, loquendi dumtaxat modo dissident ab usitata præscriptione.* Et L. Duchesne, *Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Amiens, 1882, t. XLVI, p. 512; cf. p. 523-524, le place parmi ceux qui, tout en ne présentant pas toutes les précisions et tous les développements qui vinrent dans la suite, ont une notion saine du dogme de la Trinité. F. Bonifas lui-même, *Histoire des dogmes*, Paris, 1886, t. I, p. 289-290, 293-294, 299, s'il n'évite pas toute équivoque, estime que dans Irénée « le fait ontologique de la Trinité est déjà implicitement affirmé. » Nous constaterons que c'est exact : la doctrine trinitaire d'Irénée est remarquable, plus complète et satisfaisante que chez ses prédécesseurs.

2. *L'existence des trois personnes.* — Le mot *trinitas* se trouve une fois, *Cont. hær.*, l. II, c. XV, n. 1, col. 758, à propos des éons du gnosticisme, non pour désigner la Trinité chrétienne. Mais les trois personnes occupent une grande place dans la théologie d'Irénée. Le point de départ est évidemment la formule du baptême. Cf. l. I, c. IX, n. 4; c. X, n. 1, col. 545, 549; *Dem.*, c. III, VII, c, p. 662, 664, 731; K. Passaglia, *De ratione divinæ*

Trinitatis cuiusmodi in christianis symbolis vetustisque eorumdem commentariis exhibetur, c. XXII, dans ses *Commentarii theologici*, Rome, 1850, p. 38-40 (2e pagination). Les « trois articles principaux de notre baptême : » Dieu le Père, le Verbe de Dieu, le Saint-Esprit, se développent dans cette règle de foi dont Irénée trace la formule avec des variantes qui n'altèrent pas l'identité du fond, l. I, c. X, n. 1; c. XXII, n. 1; l. IV, c. VI, n. 7; c. IX, n. 9; c. XXXIII, n. 15; l. V, c. XX, n. 1, col. 549-552, 669, 990, 997-998, 1083, 1177; surtout *Dem.*, où, coup sur coup, il la donne d'abord sous sa forme baptismale, c. III, puis sous deux formes plus complètes, c. V-VI, et, enfin, la reprend au moment de clore sa démonstration, c. c, p. 662, 663-664, 731. Nous avons vu qu'elle sert de cadre au *Contra hæreses*. Il ramène constamment l'attention sur les trois personnes divines. Cf. l. III, c. VI, n. 1, 4; c. XVII, n. 3; c. XVIII, n. 3; l. IV, c. I, n. 1; c. XX, n. 1, 3, 5; c. XXXIII, n. 7; c. XXXVIII, n. 3; l. V, c. VIII, n. 3; c. XVIII, n. 2; c. XXXVI, n. 2 (finale du traité), col. 860, 863, 930, 934, 975, 1032, 1033, 1035, 1077, 1108, 1143-1144, 1173, 1223. Il voit la Trinité dans le *Faciamus hominem* de la Genèse, I, 26. Cf. l. IV, præf., n. 4, c. XX, n. 1; l. V, c. I, n. 3; c. XV, n. 4, col. 975, 1032, 1123, 1166; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 441-442, note. Pour lui, les trois personnes divines sont figurées par les espions que Josué envoya et grâce à qui fut sauvée Rahab qui les avait reçus. L'Écriture n'en mentionne que deux, Jos., II, 1; Irénée, par inadvertance ou parce qu'il avait en mains un texte différent du nôtre, dit qu'ils étaient trois. L. IV, c. XX, n. 12, col. 1043. Le mot *Dominus*, qui se lit deux fois, Gen., XIX, 24, lui paraît signifier la première fois le Père et la seconde fois le Fils. L. III, c. VI, n. 1, col. 860.

3. *Le vie des personnes divines ad intra.* — Irénée marque la distinction et la consubstantialité des personnes divines.

Quand il nomme « Dieu » tout court, il désigne le Père, conformément au langage de l'Écriture et de l'ancienne littérature chrétienne. Il écrit donc : *Qui et solus est Deus et Pater.* L. III, c. XXV, n. 7; cf. l. I, c. X, n. 1; l. III, c. VI, n. 4-5, col. 972, 550, 863; *Dem.*, c. III, p. 662, etc. Le Verbe de Dieu ou Fils de Dieu, car Irénée emploie indistinctement ces noms, cf. l. II, c. XXVIII, n. 6; c. XXX, n. 9; l. III, c. XVIII, n. 1; l. IV, c. VI, n. 3; c. XX, n. 3, col. 809, 823, 932, 987, 1033; *Dem.*, c. VII, p. 664-665, etc., est appelé encore Verbe du Père, Fils unique de Dieu. L. I, c. IX, n. 3, col. 541; cf. 543. L'Écriture qui ne nomme « Dieu » tout court, *definitive et absolute*, que celui qui est vraiment Dieu — ne nommant pas « dieux » tout court, *in totum*, ceux qui ne sont pas vraiment dieux, *sed cum aliquo additamento et significatione per quam ostenduntur non esse dii* — l'appelle Dieu et Seigneur, et n'appelle Dieu et Seigneur que le Dieu et Seigneur de tous et son Fils Jésus-Christ, notre Seigneur. L. III, c. VI; cf. c. IX, n. 1; c. XVI; c. XIX; l. V, c. I, n. 1, col. 860-864, 868, 919-929, 938-941, 975. Sur l'argument qu'il tire de Rom., IX, 5, cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 317-318, note. Mais, de même que « Dieu » est dit principalement du Père, « Seigneur » est dit ordinairement du Fils. Quant au Saint-Esprit, parce que l'Écriture ne l'appelle pas Dieu, mais n'appelle Dieu que le Père et son Verbe, et, dans un sens large, ceux qui reçoivent l'Esprit d'adoption, l. IV, c. I, n. 1, col. 975, Irénée ne l'appelle pas Dieu, mais Esprit de Dieu, Esprit du Père, Esprit du Fils. L. II, c. XXVIII, n. 2; l. IV, c. XXXIII, n. 7, 15, col. 805, 1077, 1083, etc. Cette manière de parler fut adoptée par quelques-uns des Pères qui défendirent le plus fortement la divinité du Saint-Esprit. Mais, une fois, Irenée, comme s'il oubliait ses affirmations sur l'application exclusive du nom de « Dieu » au Père et au Fils, citant Is., LVII, 16, dit que le prophète met proprement en Dieu l'Esprit, τὸ Πνεῦμα ἰδίως ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τάξας, que, dans les derniers temps, il a répandu, par l'adoption des fils sur le genre humain, l'Esprit sempiternel, l'Esprit qui vivifie. L. V, c. XII, n. 2, col. 1152, 1153. Ailleurs il dit que « le sang que le Christ a reçu dans son incarnation ne vient pas de l'homme, mais de Dieu qui l'a formé, » *Dem.*, c. LVII, disant d'autre part à trois reprises, c. XL, LI, LIX, p. 704, 689, 698, 705, que le corps du Christ a été conçu par l'opération du Saint-Esprit.

Le Verbe est engendré par le Père. Comment? Nul ne le sait. *Prolationem istam, sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem existentem, nemo novit.* Irénée repousse, avec l'émission des gnostiques, les explications qui assimilent la production du Verbe à celle de la parole humaine. Ceux qui essayent de raconter l'inénarrable *non sunt sui compotes*, et ils sont tournés en dérision, *quasi ipsi obstetricaverint.* L. II, c. XXVIII, n. 6, col. 809; cf. *Dem.*, c. LXX, p. 713. Cette génération est éternelle : *semper autem coexistens Filius Patri.* L. II, c. XXX, n. 9, col. 823; cf. *Dem*, c. XXX, LIII, p. 683, 699. *Non enim infectus es, o homo, neque semper existebas Deo sicut proprium ejus Verbum.* L. II, c. XXV, n. 3; cf. l. III, c. XVIII, n. 1; l. IV, c. XIV, n. 1; c. XX, n. 3, col. 799, 932, 1010, 1033. Irénée traduit Gen., I, 1 : « Le Fils était au commencement, Dieu créa ensuite le ciel et la terre. » *Dem.*, c. XLIII, p. 692. Le Verbe est consubstantiel au Père. Le mot ὁμοούσιος, employé plusieurs fois par Irénée dans l'exposé des théories gnostiques, l. I, c. V, n. 5; c. XI, n. 3; l. II, c. XVII, n. 2, 6, 7 (l'original grec manque pour ces trois derniers textes, qui portent, dans la traduction : *ejusdem substantiæ*) n'est pas appliqué au Verbe; mais tout ce qui est dit de la divinité du Verbe en inclut l'idée. Citons seulement deux merveilleux textes. *Cont. hær.*, l. IV, c. IV, n. 2, col. 982: *Et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum, mensura enim Patris Filius, quoniam capit eum;* sur quoi Petau, *De Trinitate*, præf., c. III, n. 2, t. II, p. 267 : *Tanta est horum verborum majestas et dignitas ut, ad commendandam Patris et Filii omni ex parte absolutam æqualitatem, instar sint amplissimi voluminis. Nam, si immensus est Pater et infinitus, et hunc tamen capit ac metitur Filius, adæquari hunc cum illo necesse est.* Et celui-ci : *Dem.*, c. XLVII, p. 695 : « Le Père est Seigneur, et le Fils est Seigneur. Le Père est Dieu, et le Fils est Dieu, car celui qui est né de Dieu est Dieu. Ainsi donc, si nous considérons son être et sa puissance, nous devons confesser un seul Dieu. » Le Père et le Verbe sont l'un dans l'autre jusqu'à l'identité de substance; Irénée affirme cette inexistence mutuelle des divines personnes, surtout du Père et du Verbe, l'une dans l'autre, la περιχώρησις de saint Jean Damascène, la circumincession des scolastiques. Voici quelques textes. L. III, c. VI, n. 2, col. 861 : *Per Filium itaque qui est in Patre et habet in se Patrem.* L. IV, c. XIV, n. 1, col. 1010 : *Ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum manens in eo.* L. IV, c. XX, n. 3, col. 1033 : *Verbum, id est Filius, semper cum Patre erat... Spiritus erat apud eum ante omnem constitutionem.* Voir FILS DE DIEU, t. V, col. 2424-2426.

Après cela, il est aisé de comprendre des expressions d'apparence subordinatienne, telles que : *Filium, qui dominium accepit a Patre suo omnis conditionis, (conditio* = création) l. III, c. VI, n. 1; col. 860; cf. *Dem.*, c. XLI, p. 690; *Pater conditionem simul et Verbum suum portans et Verbum portatum a Patre*, l. V, c. XVIII, n. 2, col. 1173; *Pater major me est*, l. II, c. XXVIII, n. 8, col. 811 (Joa., XIV, 28); *Ipse Filius Dei ipsum judicii diem et horam concessit scire solum Patrem*, l. II,

c. XXVIII, n. 6, col. 808 (Marc., XIII, 32); le Verbe et le Saint-Esprit sont dits ministres du Père qui commande dans la création, l. IV, c. VII, n. 4, col. 993, etc. Cf. Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église*, 2e édit., Paris, 1866, t. II, p. 270-291. Telle ou telle formule d'Irénée a pu être perfectionnée ultérieurement; mais, en somme, quand il ne se borne à répéter les expressions des Évangiles et de saint Paul, le contexte montre qu'il pense conformément à l'orthodoxie catholique. Le subordinatianisme qu'il admet, c'est ou le subordinatianisme qui est réel s'il s'agit du Verbe incarné considéré en tant qu'homme, du Christ « qui, étant le Verbe du Père, était auprès du Père, et qui s'est fait homme et a subi la condition de l'humaine naissance, » *Dem.*, c. LII, p. 699, ou un subordinatianisme nominal qui est inévitable dès que l'on envisage le Père comme source de la Trinité, et qui, tenant à l'indigence de nos pauvres mots incapables d'exprimer l'ineffable, est légitime pourvu qu'il n'entraîne pas l'infériorité de l'une ou l'autre personne et laisse intacte la parfaite possession par chacune d'elles de la nature divine.

Au Saint-Esprit pareillement Irénée attribue la personnalité et la consubstantialité divines. Voir t. V, col. 702-704. Ici la terminologie irénéenne pourrait prêter à des confusions qu'il importe d'éviter. Alors que la plupart des Pères ont identifié la Sagesse des Livres sapientiaux avec le Verbe, Irénée, après Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. VI, col. 1036, l'identifie non avec la deuxième, mais avec la troisième personne de la Trinité. En soi la chose est explicable, car toute la Trinité n'est pas affirmée dans les textes sapientiaux : « seule la Sagesse se distingue de Dieu, et encore n'a-t-elle point tout le relief d'une personnalité vivante; l'Esprit ne s'en distingue pas plus que le Logos. » J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 118. Quand il appelle le Saint-Esprit Sagesse, l. II, c. XXX, n. 9; l. IV, c. VIII, n. 4; c. XX, n. 1, 3, col. 822, 993, 1032, 1033; *Dem.*, c. X, p. 667, Irénée, loin d'entendre que le Verbe et le Saint-Esprit soient une personne unique, marque nettement leur distinction : *Verbum, id est Filius, semper cum Patre erat... Et Sapientia, quæ est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem.* La confusion pourrait provenir encore de ce qu'il arrive à Irénée d'appeler le Fils de Dieu Esprit, l. III, c. X, n. 2, col. 874-875, disant que *et salus et Salvator et salutare vere et dicitur et est...; est enim Salvator quidem quoniam Filius et Verbum Dei, salutare autem quoniam Spiritus, « spiritus enim, inquit, faciei nostræ Christus Dominus, » salus autem quoniam caro.* Cf. *Dem.*, c. LXXI, p. 713. Irénée est influencé par la traduction défectueuse du verset des Lamentations, IV, 20, qu'il cite. D'autres qu'Irénée ont appelé Esprit le Fils de Dieu incarné. Cf. L. Tonetti, *L'anima di Cristo nella teologia del Nuovo Testamento e dei Padri, I, Anima, spirito e divinità*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1909, t. V, p. 102-103. Quoi qu'il faille penser de la correction théologique de leur langage, en ce qui regarde Irénée, tout se réduit à une indécision fâcheuse de terminologie; le fond de son enseignement n'en est pas atteint, et la distinction entre le Verbe et l'Esprit Saint éclate tout le long de son œuvre. C'est à tort également qu'on a conclu la négation de la personnalité du Saint-Esprit de la formule : *In Christi nomine subauditur qui unxit, et ipse qui unctus est, et ipsa unctio in qua unctus est. Et unxit quidem Pater, unctus est vero Filius in Spiritu, qui est unctio.* L. III, c. XVIII, n. 3; cf. c. IX, n. 3, col. 871-872, 934; *Dem.*, c. XLVIII, LII, p. 695-696, 700. Bien des Pères dont l'orthodoxie est sûre ont employé cette formule. Ailleurs, l. III, c. VI, n. 2, col. 860-861, Irénée lui-même s'exprime de la sorte : *Utrosque enim Dei appellatione signavit Spiritus, et eum qui ungitur Filium, et eum qui ungit, id est Patrem.* Le Saint-Esprit est donc distinct du Père et du Fils. Cf. l. IV, c. XXXIII, n. 15, col. 1083 : *Ex quo (Spiritu Dei) qui credunt Deo et sequuntur Verbum ejus percipiunt eam quæ est ab eo salutem*; *Dem.*, c. LIII, p. 700; « il (le Christ) a été oint par Dieu et par l'Esprit de son Père. »

Irénée ne traite pas *ex professo* des processions divines. Elles sont insinuées ou sous-entendues dans les textes qui nomment, d'abord, le Père incréé, inengendré, non fait, *infectum*, *Dem.*, c. V, VI, p. 663-664; *Cont. hær.*, l. III, c. VIII, n. 3, col. 868; puis, le Verbe, son Fils, Fils unique, engendré, non fait, coéternel, l. I, c. IX, n. 2-3; l. II, c. XXV, n. 3; l. III, c. XVI, n. 9, col. 540-541, 799, 929, etc.; enfin, le Saint-Esprit, Esprit unique, également coéternel. Cet ordre est invariable, et jamais le Saint-Esprit n'est dit engendré : *unus Deus Pater, et unum Verbum Filius, et unus Spiritus.* L. IV, c. VI, n. 7, col. 990. Un passage difficile de *Dem.*, c. XXVI, pourrait peut-être s'entendre du Saint-Esprit, « doigt de Dieu, » qui « procède du Père ». Cf. la traduction allemande de K. Ter-Mekersttchian et E. Ter-Minassiantz, *Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, Leipzig, 1907, p. 15, et la traduction anglaise de Wilson, *P. O.*, t. XII, p. 679-680. Le traducteur français, J. Barthoulot, *ibid.*, p. 769, note, pense que cette traduction n'est pas justifiée par le contexte, et traduit obscurément : « Par le doigt de Dieu il faut entendre ce qui est étendu par le Père dans le Saint-Esprit. » Un texte, *Cont. hær.*, l. IV, c. VII, n. 4, col. 993, où il est dit que Dieu n'avait pas besoin, pour créer, du ministère des anges, car il avait *copiosum et inenarrabile ministerium, ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus Sanctus*, devrait se lire très probablement : *et figuratio eius*, et signifierait que le Verbe est le Fils du Père et le Saint-Esprit l'image du Fils. Cf. Massuet, note à ce texte, et *Dissert.*, III, a. 5, n. 59, col. 308. On a rapporté aux processions divines les textes sur l'onction que le Père fait du Fils dans le Saint-Esprit; Irénée les entend du Fils de Dieu incarné, *Filius Dei filius hominis factus*, col. 934, et, col. 871; *Secundum id quod Verbum Dei homo erat..., ungebatur ad evangelizandum.*

4. *Les œuvres de la Trinité « ad extra » et les missions divines.* — « Dieu a tout fait par lui-même, c'est-à-dire par le Verbe et sa Sagesse (le Saint-Esprit). » L. II, c. XXX, n. 9, col. 822. Cette phrase exprime énergiquement l'unité de nature dans la trinité des personnes, « le Verbe et le Saint-Esprit sont ce qu'est le Père même; et cependant les personnes ne sont pas confondues, puisque l'une agit par les autres. » T. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. I, p. 350. Dieu a tout fait par le Verbe qui est sa main, par le Verbe et le Saint-Esprit qui sont ses mains. L. I, c. XXII, n. 1; l. II, c. XXX, n. 9; l. III, c. XXII, n. 1; l. IV, præf., n. 4; c. XX, n. 1, 4; c. XXXII, n. 1; l. V, c. I, n. 3; c. VI, n. 1; c. XV, n. 2; c. XVI, n. 1; c. XXVIII, n. 4, col. 669, 822, 956, 975, 1032, 1034, 1070-1071, 1123, 1137, 1165, 1167, 1200. T. de Régnon, *op. cit.*, t. I, p. 350-353, a mis en lumière cette théorie de la création, commune à Irénée et à beaucoup de Pères grecs. « Il semble que le rôle du Père soit de commander, dans ce sens qu'il est la source d'où part l'ébranlement créateur. Quant aux deux personnes procédantes, elles obéissent, dans ce sens qu'elles exécutent, qu'elles effectuent, qu'elles accomplissent; car elles sont les deux mains du Père. Mais, de plus, il semble que l'on distingue le rôle de chacune de ses mains, et que, dans l'exécution de l'ordre paternel, chaque personne conserve le caractère de sa procession distincte. » Le Fils est, par sa génération, l'expansion du Père; il est celui par qui le Père a établi toutes choses, « l'ar-

tiste de toutes choses. » L. III, c. XI, n. 8, col. 885. Quant à l'Esprit, « fin » de la Trinité, il finit tout, il perfectionne toutes les œuvres du Créateur. « Dans la création de l'homme, dit saint Irénée, l. IV, c. XXXVIII, n. 3, col. 1108, le Père se complaît et ordonne, le Fils opère et fabrique, l'Esprit nourrit et accroît, et l'homme doucement progresse et monte vers la perfection, c'est-à-dire devient proche de l'Éternel. » Et, *Dem.*, c. V, p. 663 : « Un seul Dieu, le Père, incréé, invisible, créateur de tout... Ce Dieu est intelligent, et c'est pourquoi il a fait les créatures par le Verbe. Et Dieu est esprit; aussi est-ce par l'Esprit qu'il a embelli toutes choses... C'est le Verbe qui pose la base, c'est-à-dire qui travaille pour donner à l'être sa substance et le gratifie de l'existence, et c'est l'Esprit qui procure à ces différentes forces leur forme et leur beauté. » Ou, plus brièvement, l. III, c. XXIV, n. 2, col. 967 : *Verbo suo confirmans et Sapientia* (l'Esprit-Saint) *compingens omnia hic est qui est solus Deus verus.* Parce qu'il est le terme, le Saint-Esprit est le principe de repos, de stabilité, de perfection. « Aussi n'est-ce pas διὰ Πνεύματος, poursuit T. de Régnon, p. 352, mais ἐν Πνεύματι, qu'a lieu toute perfection physique, c'est-à-dire toute beauté, et plus spécialement toute perfection morale, c'est-à-dire toute sainteté. » De là les formules des Pères grecs sur le Père faisant tout et donnant tout par le Verbe dans l'Esprit. De là ce magnifique passage d'Irénée, l. V, c. XVIII, n. 2, col. 1173 : *Pater enim conditionem simul et Verbum portans et Verbum portatum a Patre præstat Spiritum omnibus, quemadmodum vult Pater, quibusdam quidem secundum conditionem, quod est factum, quibusdam autem secundum adoptionem, quod est ex Deo, quod est generatio. Et sic unus Deus Pater ostenditur, qui est super omnia, et per omnia, et in omnibus. Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput Ecclesiæ; in omnibus autem nobis Spiritus, et ipse est aqua viva quam præstat Dominus in se recte credentibus et diligentibus se.*

Dieu s'inclinant vers la créature, il y a cette marche : du Père au Fils, et du Fils au Saint-Esprit. C'est l'ordre des missions divines : le Père envoie le Fils, l. IV, c. XXXVI, n. 1, 2, 5, col. 1090, 1091, 1092, 1094, et le Fils envoie le Saint-Esprit, don du Père, l. III, c. XVII, n. 2, col. 930 : *Quod Dominus accipiens munus a Patre, ipse quoque his donavit qui ex ipso participantur, in universam terram mittens Spiritum Sanctum.* Inversement, pour remonter de nous à Dieu, par l'appropriation du salut, nous allons de l'Esprit au Fils et du Fils au Père, *Spiritu quidem præparante hominem in Filio* (*in Filium*, d'après certains manuscrits) *Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in æternam vitam.* L. IV, c. XIX, n. 5; cf. n. 6; l. V, c. XXXVI, n. 2 (finale du traité), col. 1035, 1036, 1223. Les deux ordres, descendant et ascendant, sont décrits, *Dem.*, c. VII, p. 664-665 : « Quand nous sommes régénérés par le baptême, qui nous est donné, au nom de ces trois personnes, nous sommes enrichis, dans cette seconde naissance, des biens qui sont en Dieu le Père, par le moyen de son Fils, avec le Saint-Esprit. Car ceux qui sont baptisés reçoivent l'Esprit de Dieu, qui les donne au Verbe, c'est-à-dire au Fils; et le Fils les prend et les offre à son Père, et le Père leur communique l'incorruptibilité. »

Le rôle du Verbe n'est pas toujours bien distingué de celui de l'Esprit Saint, ou plutôt il y a forcément rencontre et communauté de rôles, puisque, selon le point de vue où l'on se place, « le Verbe sert de lien à l'Esprit » ou c'est « l'Esprit qui montre le Verbe. » *Dem*, c. V, p. 663. Par exemple, de même que tantôt il dit que Dieu a tout créé par le Verbe et l'Esprit Saint, tantôt tout par le Verbe, l. I, c. XXII, n. 1; l. II, c. II, n. 4; l. III, c. VIII, n. 3, col. 669, 714, 867-868, etc., tantôt tout par le Saint-Esprit, l. IV, c. XXXI, n. 2, col. 1070, etc., de même, d'une part, Irénée dit que les Écritures ont été dites par le Verbe et l'Esprit Saint, l. II, c. XXVIII, n. 2, col. 805, et, d'autre part, il dit tantôt que les prophètes ont reçu du Verbe le charisme prophétique, l. IV, c. XX, n. 4; cf. n. 12; c. VI, n. 6, col. 1034, 1041, 989, tantôt, et plus souvent, que l'Esprit a parlé par les prophètes, l. I, c. X, n. 1; l. III, c. VI, n. 5; c. XI, n. 8; c. XXI, n. 4, col. 549, 864, 888, 950, etc. Parfois les deux points de vue alternent dans le même chapitre. L. IV, c. XX, n. 4, col. 1034, nous lisons : *Verbum... homo in hominibus factus est ut finem conjungeret principio, id est hominem Deo; et propterea prophetæ, ab eodem Verbo propheticum accipientes charisma, prædicaverunt... uti, complexus homo Spiritum Dei, in gloriam cedat Patris;* c'est l'ordre descendant. Et voici l'ordre ascendant, n. 5, col. 1035 : *Deus visus quidem tunc per Spiritum prophetiæ* (lire probablement, avec plusieurs manuscrits, *prophetice*), *visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno cælorum paternaliter.* Voir tout le chapitre; cf. *Dem.*, c. VI, XLIX-L, p. 664, 697, 698.

Dans cette œuvre de descente de Dieu vers l'homme et d'élévation de l'homme vers Dieu, le rôle principal du Verbe est d'être le révélateur du Père. Irénée a été frappé par le texte de Matth., XI, 27, et de Luc., X, 22, sur la parfaite réciprocité de connaissance entre le Père et le Fils. L. IV, c. VI-VII, col. 986-993. Il en déduit la divinité du Fils et sa communauté de nature avec le Père. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. I, p. 539-540; cf. *Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, Leipzig, 1907, p. 61, qualifie de modalisme la doctrine de la manifestation du Père par le Fils : l'existence du Fils en tant que Fils serait conditionnée par la volonté du Père de se révéler, et le Fils ne serait Fils que dans la sphère de la rédemption, au point de vue de l'homme. Or, nous l'avons vu, *Filius* et *Verbum* sont entièrement synonymes. « Pour Dieu, le Fils était au commencement, avant la création du monde. » *Dem.*, c. XLIII; cf. c. XXX, p. 692, 683. Et, c. X, p. 667 : « Dieu est glorifié par son Verbe, qui est son Fils éternel; » *Cont. hær.*, l. II, c. XXX, n. 9, col. 823 : *Semper autem coexistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem, et angelis, et archangelis et potestatibus, et virtutibus, et omnibus quibus vult revelare Deus.* Donc le Fils a toujours coexisté au Père, il a été Fils toujours, et, dès la création, il a été celui qui a révélé le Père aux anges et à tous ceux que le Père a voulus. Quand Irénée dit que le Père est l'invisible du Fils et le Fils le visible du Père, *invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius;* que *agnitio Patris est Filii manifestatio;* que *agnitio Patris Filius*, l. IV, c. VI, n. 6, 3, 7, col. 989, 988, 990, il n'entend pas que le Fils n'a été tel qu'à partir du moment où il a manifesté le Père, mais que, coexistant éternellement avec le Père, à partir du moment où il y a eu des créatures, anges ou hommes, capables de connaître Dieu, c'est lui qui l'a révélé, que *Pater... per eum revelatur et manifestatur omnibus quibus revelatur*, l. II, c. XXX, n. 9, col. 823, que le Père ne se manifeste que par le Fils.

Le Fils n'a pas attendu de s'incarner pour manifester le Père; dès le commencement, *ab initio assistens Filius suo plasmati*, il l'a révélé à sa créature, *quibus vult et quando vult et quemadmodum vult Pater.* L. IV, c. VI, n. 7, col. 980. En premier lieu, aux anges, col. 823; ensuite, aux hommes : *omnes qui ab initio cognitum habuerunt Deum... revelationem acceperunt ab ipso Filio.* C. VII, n. 2, col. 891. Irénée met sur le compte du Fils, selon une opinion courante à cette époque, les théophanies de l'Ancien Testament : à Adam, à Abraham, à Moïse, aux trois enfants. L. III,

c. XI, n. 9; l. IV, c. VII; c. XX, n. 9, 11, col. 888-889, 990-992, 1038-1040; *Dem.*, c. XII, XXIV, XLIV-XLVI, p. 668, 677-678, 692-695. Aucune trace, chez lui, d'une révélation naturelle par les philosophes pour les gentils comme par la loi mosaïque pour les juifs. Tout au plus ces affirmations générales que le Fils du Père glorifie le Père aux yeux du genre humain et *dispensator paternæ gratiæ factus est ad utilitatem hominum*, l. IV, c. XX, n. 7, col. 1037; que *multis modis componens humanum genus ad consonantiam salutis.., per omnes illos transiens Verbum, sine invidia utilitatem præstabat eis qui subjecti sibi erant, omni conditioni congruentem et aptam legem conscribens.* L. IV, c. XIV, n. 2, col. 1011. Pour couronner le tout, le Verbe a révélé le Père par son incarnation, où il a donné davantage, *plus autem non quod alterius Patris agnitionem ostendit.., sed quia majorem donationem paternæ gratiæ per suum adventum effudit in humanum genus.* L. IV, c. XXXVI, n. 4, col. 1093-1094.

Le rôle principal du Saint-Esprit est de sanctifier. Irénée le montre comme sanctificateur dans ses rapports avec le Christ, avec l'Église, avec les fidèles.

Du Christ, par les prophètes, le Saint-Esprit a annoncé la venue et la vie entière. L. I, c. X, n. 1; l. III, c. XXI, n. 4; l. IV, c. XI, n. 1, col. 549, 950, 1001. « Le Verbe de Dieu..., par qui tout a été fait, celui qui a parlé avec Moïse, celui-là est venu en Judée, a été divinement conçu par l'opération du Saint-Esprit et est né de la Vierge Marie. » *Dem.*, c. XL; cf. c. LI, LVII, LIX, p. 689, 698, 704, 705. Dans le *Contra hæreses*, une première fois, l. III, c. XVI, n. 2, col. 921, Irénée applique clairement au Saint-Esprit le texte de Matth., I, 18 : *inventa est in utero habens de Spiritu Sancto.* Entendait-il, une deuxième fois, l. V, c. I, n. 3, col. 1122, avec plusieurs anciens Pères, le Fils par le *Spiritus Sanctus* de Luc., I, 35, et par le *superveniet in te* l'incarnation? J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 2[illegible]2, l'a pensé. A étudier le contexte, on se prend à hésiter. Après avoir dit, n. 1, col. 1121, que le Christ a répandu *Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis* — c'est l'union de Dieu et de l'homme par la grâce — il dit maintenant, n. 3, col. 1122-1123 : *Vani autem et ebionæi, unitionem Dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam, sed in veteri generationis perseverantes fermento, neque intelligere volentes quoniam Spiritus Sanctus advenit in Mariam et virtus Altissimi obumbravit eam.* L'Esprit Saint, dans les deux cas, est la même personne, distincte du Fils. La suite le prouve encore : de ces ébionites, qui rejettent l'incarnation et la génération nouvelle qui en résulte pour nous, Irénée dit qu'ils ne voient pas que, *quemadmodum, ab initio plasmationis nostræ, in Adam ea quæ fuit a Deo aspiratio vitæ, unita plasmati, animavit hominem et animal rationale ostendit, sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquæ substantiæ plasmationis Adæ, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem. Verbum Patris et Spiritus Dei :* toujours le Verbe et l'Esprit distincts. Un dernier trait marque cette distinction : *Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens dicit : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et propter hoc in fine, non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris, manus ejus vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei.* Nous savons que « les mains » du Père, ce sont le Verbe et l'Esprit Saint. Comme dans tout le contexte, le *Spiritus Sanctus superveniet in te* se rapporte donc à la personne du Saint-Esprit, non au Fils. Mais ailleurs, *Dem.*, c. LXXI; cf. LIX, p. 713, 905, Irénée appelle le Christ « Esprit de Dieu », et, sans doute par allusion à l'*obumbrabit tibi* de Luc., I, 35, il dit que « par ombre on doit entendre son corps, car, comme l'ombre vient du corps, ainsi le corps est venu de son Esprit. » Selon qu'il l'avait promis par les prophètes, le Saint-Esprit est descendu sur le Christ, à son baptême, *secundum id quod Verbum Dei homo erat*, afin qu'il allât prêcher l'Évangile, *ut de abundantia unctionis ejus nos percipientes salvaremur.* L. III, c. IX, n. 3; c. XVII, n. 1, col. 870-871, 929. Le Saint-Esprit l'a ressuscité. L. III, c. XVI, n. 3, 9, col. 922, 928.

Les textes sur le rôle du Saint-Esprit à l'égard de l'Église ont été utilisés plus haut : il l'assiste, la protège, lui garde une jeunesse toujours renouvelée, lui assure une doctrine indéfectible et toutes les grâces. *Ubi enim Ecclesia ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei illic Ecclesia et omnis gratia.* L. III, c. XXIV, n. 1, col. 966.

Ce qu'il est pour l'Église entière, il l'est pour ses membres : l'Esprit vivificateur. L. V, c. IX, n. 1; c. XII, n. 2, col. 1144, 1153. Dès le commencement, dès Adam, *a conditione mundi usque ad finem*, il est celui *ex quo qui credunt Deo et sequuntur Verbum ejus percipiunt eam quæ est ab eo salutem.* L. IV, c. XXXIII, n. 15, col. 1083. C'est lui qui, dans tous les temps, « a conduit les justes dans la voie de la justice; c'est lui qui, dans la plénitude des temps, a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité. » *Dem.*, c. VI; cf. c. LXXXIX, p. 664, 723. Il est descendu sur le Fils de Dieu fait fils de l'homme, *cum ipso assuescens habitare in genere humano, et requiescere in hominibus, et habitare in plasmate Dei, voluntatem Patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi.* L. III, c. XVII, n. 1, col. 929. Il s'est répandu extérieurement sur les apôtres et l'Église naissante, et cette effusion se continue par les charismes. L. I, c. XIII, n. 4; l. II, c. XXXII, n. 4; l. III, [illegible]. XI, n. 9; c. XII; l. V, c. VI, n. 1, col. 585, 829, 891, 892-910, 1137. Il y a de plus une effusion intérieure dans les âmes, temples du Saint-Esprit. L. V, c. VI, n. 2; c. VIII, n. 1-2, col. 1138-1139, 1141-1142, etc. « Le Dieu de tous accordera la vie éternelle, par la résurrection des morts, et cela en vue des mérites de celui qui est mort et ressuscité, Jésus-Christ, » à ceux que les apôtres ont instruits à garder leur corps pur pour la résurrection et à conserver leur âme sans souillure. « Mais, pour que les croyants se gardent tels, il faut que l'Esprit Saint reste étroitement uni à eux. Donné par Dieu au baptême, l'Esprit Saint demeure en celui qui le reçoit aussi longtemps que ce dernier vit dans la vérité et la sainteté, dans la justice et la patience. Car c'est par la vertu de cet Esprit que les croyants ressusciteront quand le corps sera de nouveau uni à l'âme et entrera dans le royaume de Dieu. » *Dem.*, c. XLI-XLII, p. 690-691; cf. *Cont. hær.*, l. V, c. XII, n. 2; c. XIII, n. 4, col. 1141, 1159.

Et ainsi, à travers toutes les différences entre le concept grec et la théorie latine des opérations divines *ad extra*, Irénée aboutit, comme les Pères latins et les scolastiques, à approprier, tout en les déclarant communes aux trois personnes, les œuvres de la puissance au Père, celles de la science au Fils, celles de l'amour au Saint-Esprit. Le Père est créateur par le Verbe et par le Saint-Esprit, ses deux « mains » : voilà pour la puissance. Voici pour la science : le Fils est le révélateur, celui qui sait; mais le Père et l'Esprit possèdent également et donnent la lumière et le savoir. L. III, c. XXXIV, n. 2; l. IV, c. XI, n. 1; c. XXXIII, n. 7; c. XXXV, n. 2, col. 967, 1001, 1077, 1087-1088. Et, si le salut, œuvre de l'amour divin, est donné par le Saint-Esprit, le Père *est bonus, et misericors et patiens, et salvat quos oportet*, l. III, c. XXV, n. 3, col. 969; le Père *per Verbum, per quod Deus perfecit conditionem, in hoc et salutem his qui in conditione sunt præstitit hominibus*, l. III, c. XI, n. 1, col. 880; cf. *Dem.*, c. LIII, p. 699, sur l'incarnation « œuvre du Père, » etc., et les trois

personnes divines interviennent dans le salut de l'homme.

Disquisitio de sententia Irenæi de Spiritus Sancti divinitate, Gœttingue, 1738; Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église*, 2e édit., Paris, 1866, t. I, p. 321-324; t. II, p. 50-51, 122-132; t. III, p. 311-313, 418-420, et *passim*; F. Cabrol, *La doctrine de S. Irénée et la critique de M. Courdaveaux*, dans *La science catholique*, Paris, 1890-1891, t. VII, p. 241-251; Nösgen, *Geschichte der Lehre vom Heiligen Geiste*, Gutersloh, 1899; T. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, t. I; G. Legeay, *L'ange et les théophanies dans l'Écriture sainte d'après la doctrine des Pères*, dans la *Revue thomiste*, Paris, 1903, t. XI, p. 57-58; H. Couget, *La sainte Trinité et les doctrines antitrinitaires*, Paris, 1905; G. Krüger, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Tubingue, 1905; F. R. Montgomery Hitchcock, *The apostolic Preaching of Irenaeus and its light on the doctrine of the Trinity*, dans l'*Hermathena*, Londres, 1907, t. XIV, p. 307-337; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910; H. Barclay Swete, *The Holy Spirit in the ancient Church. A study of christian teaching in the age of the Fathers*, Londres, 1912; les ouvrages indiqués à l'art. ESPRIT SAINT, t. V, col. 753, 754-755.

3° *La création.* — Voir CRÉATION, t. III, col. 2061-2064, 2110, 2112, 2118, 2119, 2125, 2140, 2153, 2166; CONSERVATION, t. III, col. 1188.

4° *Les anges.* — Voir ANGÉLOLOGIE, t. I, col. 1195, 1208, 1213, 1219-1220, et DÉMON, t. IV, col. 342, 345-346. — La *Démonstration de la prédication apostolique* apporte un complément à l'angélologie irénéenne. Comme il est dit, t. I, col. 1208, Irénée, *Cont. hær.*, l. II, c. XXX, n. 6, col. 818, compte sept ordres d'anges; sa liste, qui ne mentionne pas les chérubins et les séraphins, résulte de la combinaison de Eph., I, 21, et de Col., I, 16. Dans la *Démonstration*, on croirait d'abord qu'il revient au septénaire angélique, car il déclare, c. IX, p. 666-667, que « le monde se compose de sept cieux, où habitent les vertus, et les anges et les archanges, qui remplissent les fonctions du culte envers Dieu, » et il énumère les sept formes du culte, symbolisées par le chandelier à sept branches. Mais il ajoute bien vite, c. X, p. 667, que « Dieu est glorifié par son Verbe et par l'Esprit Saint » et que « ces deux ont à leur service une armée (d'esprits angéliques) appelée les chérubins et les séraphins, qui glorifient Dieu par leur chant perpétuel. » Nous arrivons ainsi, pour la première fois, à dresser la liste des neuf ordres angéliques.

5° *L'homme.* — 1. *La terminologie d'Irénée.* — Irénée n'a pas un traité systématique sur la création de l'homme, sur la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel et l'élévation de l'homme à ce dernier, sur la chute de l'homme. Il prend l'homme tel qu'il fut, en fait, créé par Dieu, et, parce que l'homme ne resta pas longtemps sans déchoir, il traite de son état surnaturel moins de façon directe qu'en exposant que le Christ, « récapitulateur universel, » rendit au genre humain ce qu'Adam lui avait fait perdre. Il y a à tenir compte de ces particularités pour reconstituer l'anthropologie de l'évêque de Lyon. Les incertitudes du vocabulaire accroissent la difficulté. Par exemple, les termes « mort » et « vie » sont employés tantôt dans le sens de vie et de mort naturelles, tantôt dans celui de vie surnaturelle, ou vie de la grâce, et de mort surnaturelle, par le péché mortel, tantôt dans celui de vie et de mort éternelles, du corps et de l'âme, tantôt, quand il s'agit de la mort venue par Adam et de la vie donnée par le Christ, dans un sens qui englobe un peu tout cela. Cf. l. III, c. XXIII, n. 1, 6-7; l. IV, c. XXXVIII, n. 4; l. V, c. I, n. 3; c. XII, n. 2-3; c. XIII, n. 1; c. XV, n. 1; c. XXIII; c. XXVII, n. 2, col. 960, 964-965, 1109, 1122-1123, 1153-1154, 1156-1157, 1163-1164, 1184-1186, 1196; *Dem.*, c. XXXI, p. 683-684. D'autres fois le sens est plus difficile encore à préciser.

Le mot « nature », chez Irénée, pas plus que chez les anciens Pères, n'a le sens d'ordre naturel par opposition à l'ordre surnaturel. Il désigne couramment la condition de créature, irraisonnable ou raisonnable, l'origine, la naissance. L. IV, c. V, n. 3, col. 983 : *Frumentum quidem et paleæ, inanimalia et irrationabilia existentia, naturaliter talia facta sunt*; telle est leur condition. L. IV, c. XXXVIII, n. 4, col. 1108 : *Irrationabiles igitur omni modo qui... suæ naturæ infirmitatem ascribunt Deo;* la condition de l'homme, c'est d'être imparfait, mortel, libre, capable de péché, ni *naturaliter bonus*, l. IV, c. XXVII, n. 2, col. 1100, ni *naturaliter similis Deo*, l. III, c. XX, n. 1, col. 943. L. V, c. XLI, n. 2, col. 1115 : *Secundum naturam, quæ est secundum conditionem, ut ita dicam, omnes filii Dei sumus, propter quod a Deo omnes facti sumus;* ici la nature, c'est l'origine. Cf. l. V, c. I, n. 1, col. 1121. Mais, sans opposer expressément la « nature » et la « grâce », Irénée s'achemine vers cette opposition. L. II, c. XXIX, n. 1, col. 812-813, *natura* a pour synonyme *substantia*, et s'oppose à *justitia et fides*, qui sauvent seules. Cf. l. IV, c. XXXVIII, n. 4; l. V, c. VIII, n. 2, col. 1109, 1142. Ailleurs, l. II, c. XXXIV, n. 3, col. 836, *natura* s'oppose même à *gratia*, non pas, à vrai dire, à la grâce sanctifiante, mais à un don gratuit de Dieu : *non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur.* Et comme la vie, don de la grâce de Dieu, ce n'est pas seulement la vie terrestre, ni seulement la vie immortelle, mais la vie impérissable des sauvés, *Patre omnium donante et in sæculum sæculi perseverantiam his qui salvi fiunt;* cf. l. V, c. II, n. 3; c. X, col. 1127, 1147-1149, etc., nous abordons à l'ordre surnaturel. Du reste, *gratia*, au sens de grâce actuelle et même de grâce sanctifiante, n'est pas inconnu à Irénée. Comment P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, p. 104, a-t-il pu prétendre que « le terme grâce, *gratia*, χάρις, ne se trouve pas dans son ouvrage? » La grâce y est souvent nommée, L. I, c. VI, n. 4 (χάρις); l. III, c. XVI, n. 9; c. XVII, n. 3; c. XIX, n. 1; c. XX, n. 3; c. XXI, n. 3; c. XXIII, n. 8; c. XXIV, n. 1; l. IV, c. IX, n. 2, 3, col. 509, 928, 930, 939, 944, 949, 965, 966, 997, 998, etc.

Une formule fréquente et à signification variable, c'est *ad imaginem et similitudinem Dei*. Tantôt les deux mots sont rigoureusement synonymes, par exemple, *Dem.*, c. X, p. 667 : « Il imprima sa propre ressemblance à sa créature, afin que l'on vît bien qu'elle est à l'image de Dieu; » cf. c. XXII, p. 676; ou bien l'un des deux termes seulement est employé, en sorte que la synonymie paraît supposée ou est possible : pour *imago* seul, cf. l. III, c. XVII, n. 3; l. IV, c. XX, n. 1; l. V, c. XIII, n. 4, col. 930, 1032, 1155, et, pour *similitudo* seul, l. IV, præf., n. 4; l. V, c. I, n. 1; c. V, n. 1, col. 975, 1121, 1137; *Dem.*, c. V, p. 663. Tantôt « l'image » et « la ressemblance » conviennent à l'homme naturel, raisonnable et libre : *homo rationabilis, et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus*, l. IV, c. IV, n. 3, col. 983; cf. c. XXXVII, n. 4, col. 1102 (il n'y est question que de la ressemblance); l. III, c. XXII, n. 1, col. 956 (il y est question des deux). Tantôt, ainsi que plusieurs Pères, Irénée oppose *imago* à *similitudo*, et entend par *imago* la nature et ses biens, par *similitudo* la surnature, l'homme surnaturel. L. V, c. VI, n. 1, col. 1138 : *si defuerit animæ Spiritus, animalis est vere qui est talis.., imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum.* Cf. c. XVI, n. 2, c. 1168. Tantôt, sans allusion à l'ordre naturel, la formule se réfère aux biens surnaturels accordés à Adam et perdus en lui, à la nouvelle génération qui procure la vie surnaturelle alors que la génération d'Adam entraînait l'héritage de la mort : *Filius Dei.... incarnatus est.... ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem*

esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus. L. III, c. XVIII, n. 1; cf. c. XXII, n. 1; l. IV, c. XX, n. 1; l. V, c. I, n. 3; c. II, n. 1; c. VI, n. 1; c. X, n. 1; c. XVI, n. 1; c. XXI, n. 2; c. XXVIII, n. 4, col. 932, 956, 1032, 1123, 1124, 1137, 1148, 1167, 1180, 1200. Tantôt il s'agit non de la grâce, mais de sa consommation céleste, la gloire : *Si igitur nunc, pignus habentes, clamamus : Abba, Pater, quid fiet quando resurgentes facie ad faciem videbimus eum?.. Quid faciet universa Spiritus gratia, quæ hominibus dabitur a Domino? Similes nos ei efficiet.., efficiet enim hominem secundum imaginem et similitudinem Dei.* L. V, c. VIII, n. 1; c. XXXVI, n. 3, col. 1142, 1224 (dernière phrase du traité). Tantôt enfin divers sens se présentent coup sur coup, en sorte que le lecteur inattentif serait exposé à les confondre. Massuet, *Dissert.*, III, a. 9, n. 119, *P. G.*, t. VII, col. 376, a vu la similitude d'ordre naturel, placée *in cognoscendi vi et libere quidvis eligendi facultate*, dans un passage où nous lisons, en effet : *Liberæ sententiæ ab initio est homo et liberæ sententiæ est Deus cui* (des manuscrits ont *cujus*) *ad similitudinem factus est.* L. IV, c. XXXVII, n. 4, col. 1102. Mais voici que là-dessus, la liberté pouvant amener le péché et l'ayant amené dans les anges et dans les hommes, n. 6, col. 1103, Irénée répond à cette question : Dieu n'aurait-il pu créer l'homme parfait dès l'origine, c'est-à-dire à l'abri du péché, confirmé en grâce? C. XXXVIII, n. 1, col. 1105. Dieu pouvait, dit-il, accorder à l'homme cette perfection originelle; tout lui est possible. Mais l'homme ne pouvait les recevoir, *infans enim fuit.* Tout ce qui est créé est imparfait et dans un état d'enfance. Dieu nous a donc traités comme des enfants, *et propter hoc coinfantiatum est homini Verbum Dei cum esset perfectus*, n. 2, col. 1107. Il faut que l'homme *aliquando maturus fiat..., ad videndum et capiendum Deum*, c. XXXVII, n. 7, col. 1104, et que, pour cela, d'abord il existe, puis qu'il croisse et se fortifie, *et corroboratum multiplicari, et multiplicatum convalescere, convalescentem vero glorificari, et glorificatum videre suum Dominum*, tout cela par l'action de Dieu par qui *factus et plasmatus homo secundum imaginem et similitudinem constituitur infecti Dei.* C. XXXVIII, n. 3, col. 1108. Évidemment c'est la ressemblance dans l'ordre surnaturel, en attendant la ressemblance meilleure dans la gloire, *similes esse factori Deo*, quand aura disparu cette différence entre Dieu *infectus* et l'homme *factus*, donc imparfait et sujet à déchoir, qui « est maintenant la loi du genre humain. » Alors on aura dépassé la ressemblance avec Dieu qui consiste à être libre, *similes sibi suæ potestatis homines fecit;* le mortel sera vaincu et absorbé par l'immortel, le corruptible par l'incorruptible, *oportuerat primo naturam apparere, post deinde vinci et absorb(er)i mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate, et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei, agnitione accepta boni et mali*, n. 4, col. 1109. L'homme a eu une connaissance expérimentale du mal et du bien, il a été soumis à l'épreuve, *oportet enim primo quidem ordinem hominis custodire, tunc deinde participari gloriæ Dei... Præsta autem ei cor tuum molle et tractabile, et custodi figuram qua te figuravit artifex, habens in temetipso humorem ne induratus amittas vestigia digitorum ejus. Custodiens autem compaginationem, ascendes ad perfectum.* C. XXXIX, n. 2, col. 1110.

Ici — et c'est un dernier terme qu'il importe de bien entendre — l'homme parfait, c'est l'homme confirmé dans la grâce par la possession du ciel, n'ayant plus à courir le risque glorieux, mais redoutable, du libre arbitre. Plus souvent l'homme parfait, c'est l'homme surnaturel, le chrétien en état de grâce, qu'Irénée définit : un composé de corps, d'âme et du Saint-Esprit. *Secundum participationem Spiritus existentes spirituales... Cum autem Spiritus hic, commistus animæ, unitur plasmati, propter effusionem Spiritus, spiritualis et perfectus homo factus est...Neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est, sed corpus hominis er pars hominis; neque enim et anima ipsa secundum se homo, sed anima hominis et pars hominis; neque spiritus homo* (*spiritus*, c'est-à-dire la participation de l'Esprit Saint, la grâce), *spiritus enim et non homo vocatur; commistio autem et unitio horum omnium perfectum hominem efficit.* L. V, c. VI, n. 1, col. 1138; cf. c. I, n. 3, col. 1123. Cet homme parfait peut être celui qui a reçu le don des langues et les divers charismes, col. 1137. Ces privilèges ne sont pas nécessaires. L'homme parfait, c'est celui que le Verbe *totum sanum et integrum redintegravit, perfectum eum sibi præparans ad resurrectionem*, l. V, c. XII, n. 6, col. 1155-1156; celui que Dieu rend conforme *et consequens suo puero;* celui qui est le temple du Saint-Esprit, *qui et Spiritum in se perseverantem habuerint Dei, et animas et corpora sine querela servaverint; Dei, id est illam quæ ad Deum est, fidem servantes, et eam quæ ad proximum est justitiam custodientes.* C. VI, n. 1, col. 1137. 1138. L'homme parfait, c'est tout chrétien en état de grâce.

2. *La création de l'homme.* — L'homme est « un animal raisonnable, » l. V, c. I, n. 3, col. 1123, un mélange de corps et d'âme, *homo est temperatio animæ et carnis, qui ad Dei similitudinem formatus est.* L. IV, præf., n. 4, col. 975; cf. *Dem.*, c. II, p. 660. Dieu créa le corps du premier homme « de ses propres mains, en prenant de la terre la plus menue et la plus pure, « de la terre vierge, » c'est-à-dire non encore arrosée par la pluie et non travaillée. *Dem.*, c. XI, XXII, p. 667, 684. *Cont. hær.*, l. III, c. XXI, n. 10; l. V, c. XIV, n. 2, col. 954 955, 1162. La création de la première femme est racontée comme dans la Genèse, avec ce détail que, « pour l'accomplissement de son chef-d'œuvre, Dieu voulut qu'Adam tombât dans le sommeil, qui auparavant n'existait pas au paradis. » *Dem.*, c. XIII, p. 669. Sur l'âme de l'homme, voir AME, t. I, col. 983-986. L'homme « fut créé libre et maître de ses actes, et fut destiné par ce même Dieu à commander à tout ce qui serait sur la terre, » car « Dieu fit l'homme maître de la terre et de tout ce qu'elle renferme; » toute la création était pour lui. *Dem.*, c. XI, XII, p. 667, 668; *Cont. hær.*, l. IV, c. V, n. 1; c. VII, n. 4, col. 983, 992.

3. *L'élévation de l'homme à l'état surnaturel.* — Des gnostiques valentiniens, et Valentin lui-même, distinguaient trois catégories d'hommes : les spirituels ou pneumatiques, les psychiques, enfin les terrestres ou hyliques ou choïques; les spirituels destinés au salut, les psychiques susceptibles de salut ou de perdition, les terrestres voués à la ruine. L. I, c. VII, n. 5; c. VI, n. 1; l. IV, c. XXXVII, n. 6, col. 517-520, 504-505, 1103; cf. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*, Paris, 1913, p. 45-48, 67-76. C'était le trichotomisme platonicien transporté de l'homme individu à l'homme espèce ou humanité. Irénée rejette cette distinction entre pneumatiques, psychiques et hyliques. Voir AME, t. I, col. 983. Tous les hommes ont même nature. Tous peuvent se sauver ou se perdre. Mais l'homme, composé de corps et d'âme, peut être plus que corps et âme : il peut être spirituel ou pneumatique, c'est-à-dire divin. En termes modernes, la vie naturelle peut être complétée par la vie surnaturelle. « Notre substance, c'est-à-dire l'union de l'âme et du corps, en recevant l'Esprit de Dieu, constitue l'homme spirituel. » L. V, c. VIII, n. 2, col. 1142. Le πνεῦμα n'est pas une partie de la nature humaine; c'est la grâce de l'Esprit-Saint, qui déifie l'homme. L'homme qui ne fait pas la volonté de Dieu ne l'a pas en lui. « L'homme parfait est composé de chair, d'âme et d'esprit, de l'esprit qui sanctifie et informe, de la chair

qui est unie et formée, de l'âme qui est entre les deux .» L. V, c. IX, n. 1, col. 1144. Irénée ne parle pas de tous les hommes, mais de l'homme parfait, de celui qui est en état de grâce. La preuve, c'est qu'il ajoute aussitôt : « L'âme suit quelquefois l'esprit et est élevée par lui; quelquefois elle suit la chair et devient esclave des passions sensibles. Or, tous ceux qui n'ont pas le principe qui sauve et informe, et qui n'ont pas l'unité, sont et s'appellent justement chair et sang, car en eux ils n'ont pas l'esprit de Dieu. Le Seigneur a dit qu'ils sont morts, car ils n'ont pas l'esprit qui vivifie l'homme. » Voir la suite du chapitre, n. 2-4, col. 1144-1147. Une preuve encore, entre plusieurs autres, est ce qu'il écrit de la résurrection générale, l. II, c. XXXIII, n. 5, col. 834 : « Tous ceux qui ont été désignés pour la vie (éternelle) reprendront leur corps propre, leur âme propre, leur esprit propre, dans lesquels ils ont plu à Dieu, tandis que ceux qui méritent le châtiment iront le recevoir en leur âme propre, en leur corps propre, dans cette âme et dans ce corps qu'ils ont détournés de la grâce de Dieu, » *in quibus abstiterunt a Dei bonitate*, d'après la traduction, ἀπὸ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος porte l'original. Cf. A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 163-164.

Adam fut élevé à cet état surnaturel. Vérité capitale, ainsi que celle de la déchéance de cet état, qu'Irénée développe surtout de façon indirecte en traitant de la récapitulation par le Christ, qui restitua au genre humain ce qui avait été perdu en Adam, mais qu'il indique aussi directement avec une netteté suffisante. Il le fait, en particulier, quand il s'inspire du *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* sans le citer, quand il le cite et le commente. L'étude des passages d'Irénée relatifs à ce verset de la Genèse nous a démontré que si, une fois, il y trouve la simple ressemblance avec Dieu par la possession de la liberté et l'usage de la raison, il y aperçoit d'habitude ou, dans l'*imago*, la ressemblance par les biens naturels, et, dans la *similitudo*, la ressemblance par les biens surnaturels, ou, dans l'une et l'autre, l'image et la ressemblance divines par la grâce. Il ramène l'image et la ressemblance divines, quand il parle du « Fils de Dieu, existant toujours auprès de son Père, qui s'est incarné et, fait homme, a récapitulé en lui la longue suite des hommes, et, résumant en lui l'humanité, nous a donné le salut, afin que nous recouvrions dans le Christ Jésus ce que nous avions perdu en Adam, à savoir d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu. » L. III, c. XVIII, n.1, col. 932. Les formules analogues se pressent sous la plume d'Irénée. Le Christ nous a rendu l'adoption surnaturelle d'enfants de Dieu, l. II, c. XI, n. 1; l. III, c. XIX, n. 1; c. XX, n. 2; l. IV, c. 1, n. 1; l. V, c. XII, n. 2, col. 737, 939, 943, 975, 1152, non la simple filiation naturelle, qu'Irénée déclare commune à tous de par la création, *secundum naturam quæ est secundum conditionem, ut ita dicam, omnes filii Dei sumus, propter quod a Deo omnes facti sumus*. L. IV, c. XLI, n. 2-3; l. V, c. XVIII, n. 2, col. 1115-1117, 1173; *Dem.*, c. III, col. 662. Il a été « médiateur entre Dieu et les hommes, étant avec tous deux chez lui, afin de rétablir entre eux l'amitié et la concorde, afin de placer l'homme près de Dieu, afin de faire connaître Dieu à l'homme. Comment aurions-nous pu participer à l'adoption filiale, si le Fils ne nous avait pas donné communion avec lui?... Et c'est pourquoi il a traversé tous les âges rendant à chacun la communion avec Dieu. » L. III, c. XVIII, n. 7, col. 937. Par le Christ nous sommes redevenus fils adoptifs de Dieu, ses amis. L. III, c. XIX, n. 1; c. XX, n. 2; l. IV, c. XIII, n. 4; c. XL, col. 939, 943, 1009-1010, 1112-1114. Nous sommes parfaitement unis à Dieu. L. IV, c. XX, n. 4; l. V, c. I, n. 1, col. 1034, 1121; *Dem.*, c. VI, XXXI, XL, p. 664, 683, 689. Nos corps sont les temples de Dieu, du Christ, de l'Esprit Saint, « des temples purs qui charment l'Esprit de Dieu, comme l'épouse charme l'époux. » L. III, c. XVII, n. 3; l. V, c. VI, n. 2; c. VIII, n. 1; c. IX, n. 3; c. XII, n. 2; c. XIII, n. 4, col 930, 1138-1139, 1141, 1145, 1153, 1159. Par le Christ, « notre lot permanent et continuel est de participer à la vie divine et de nous élever au-dessus des choses terrestres. » *Dem.*, c. III, p. 662.

Avec le don proprement surnaturel, la grâce, Adam reçut des biens préternaturels. Irénée fournit sur ce point, à défaut d'une thèse rigoureuse comme on la rencontre chez les théologiens modernes, d'utiles indications. Il n'attribue pas à Adam la science parfaite, ou presque parfaite, que lui ont prêté des théologiens. Adam, enseigne-t-il, fut créé enfant, *Cont. hær.*, l. III, c. XXII, n. 4; l. IV, c. XXXVIII, n. 1, col. 959, 1105; *Dem.*, c. XII, p. 668, ce qu'il entend surtout d'une enfance spirituelle, Adam n'étant pas confirmé en grâce, voir ADAM, t. I, col. 370, mais aussi d'une certaine enfance intellectuelle et physique : « L'homme était un enfant : il n'avait pas encore le parfait usage de ses facultés, » lisons-nous, *Dem.*, c. XII, p. 668, et, *Cont. hær.*, col. 959 : *Paulo ante facti, non intellectum habebant filiorum generationis, oportebat enim illos primo adolescere, dehinc sic multiplicari*. Mais si, tandis que les animaux « étaient dans toute leur force, le maître, c'est-à-dire l'homme, était encore petit.., pour qu'il pût vivre et croître dans la joie et le bien être Dieu lui avait préparé » le paradis terrestre. « Le Verbe de Dieu s'y rendait tous les jours, s'y promenant, s'entretenant avec l'homme des choses de l'avenir, et s'appliquant avant tout à lui faire comprendre qu'il habiterait et s'entretiendrait avec lui, et qu'il demeurerait avec les hommes pour leur enseigner la justice. » *Dem.*, p. 668. Adam et Ève furent créés exempts de la concupiscence. « Ils étaient nus et ils ne rougissaient pas, car ils étaient innocents et n'avaient que des pensées pures comme celles des enfants. Rien n'entrait dans leur esprit et leur intelligence qui pût faire naître dans l'âme des désirs mauvais et des mouvements honteux. C'est qu'alors ils gardaient l'intégrité de leur nature, car ce qui leur avait été insufflé au moment de la création était un souffle de vie. Or, tant que ce souffle conservait son intensité et sa force, il mettait leur pensée et leur esprit à l'abri du mal. » *Dem.*, c. XIV, p. 669. Ce passage laisse entendre qu'Adam et Ève, s'ils étaient restés fidèles, auraient gardé l'immunité de la concupiscence. Le *Contra hæreses*, au contraire, semble supposer que l'exemption de la concupiscence tint à la condition d'enfants où ils furent créés et que la fougue de la concupiscence aurait coïncidé avec la perte de l'*indolem et puerilem sensum*. Cf. l. III, c. XXII, n. 4; c. XXIII, n. 5, col. 959, 963. Encore est-il possible que, s'attachant à décrire l'homme historique, Irénée songe à dire ce qui fut, non ce qui se serait produit si Adam et Ève n'avaient pas désobéi. L'immunité de la douleur concédée à nos premiers parents est affirmée d'un mot, l. V, c. XV, n. 2, col. 1165 : *propter inobedientiæ peccatum subsecuti sunt languores hominibus*. Cf. l. III, c. XXIII, n. 3, col. 962; *Dem.*, c. XVII, p. 671. Enfin, Adam et Ève étaient immunisés contre la mort. « Dieu traça quelques limites à Adam, afin que, s'il gardait les commandements divins, il pût rester toujours dans l'état où il était, c'est-à-dire immortel, tandis que, s'il n'y restait pas fidèle, il devînt sujet à la mort. » *Dem.*, c. XV, p. 670. Irénée nomme presque toujours à la suite « l'incorruptibilité » et « l'immortalité » sans les distinguer explicitement. Mais cette distinction se dégage de ses textes. « Il ne les sépare pas plus que le péché et la mort; entre elles, comme entre ceux-ci, existe un rapport de cause à effet. De même que le péché engendre la mort, l'incorruptibilité engendre l'immortalité. » J. Chaine, *Le Christ rédemp-*

teur d'après saint Irénée, Le Puy, 1919, p. 81. L'incorruptibilité s'oppose aux sources du péché, passions ou concupiscence, à tout ce qui mène à la corruption, ainsi que l'étymologie l'indique. Elle n'est pas naturelle à l'homme, *nec unquam de Deo contrarium sensum accipiat homo, propriam naturaliter arbitrans eam quæ circa se esset incorruptelam et, non tenens veritatem, inani supercilio jactaretur, quasi naturaliter similis esset Deo.* L'immortalité ne lui est pas davantage naturelle. Dieu a permis la chute, afin que l'homme, *experimento discens unde liberatus est, semper gratus existat Domino, munus incorruptelæ consecutus ab eo..., cognoscat autem semetipsum, quoniam mortalis et infirmus est.* L. III, c. xx, n. 1, col. 942-943. Cf. l. IV, c. xxxix, n. 2; l. V, c. iii, n. 1, col. 1110, 1129 : *homo... natura mortalis.* Cette fois, le mot même de bien non naturel, de don divin, et non pas seulement la réalité, entre dans la description de l'état primitif d'Adam et d'Ève.

4. *La chute ou le péché originel en Adam.* — Ce n'est pas sans raison que le premier homme fut soumis à une épreuve. « Une loi lui fut donnée par Dieu pour lui apprendre qu'il a un maître, le Seigneur de toutes choses. » *Dem.*, c. xv, p. 668. Il ne fallait pas qu'Adam oubliât sa condition de créature. Puis, du choix de son libre arbitre devait résulter le mérite : à lui d'user bien de sa liberté, *uti et bonitas ostendatur et justitia perficiatur.., et tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens, ad videndum et capiendum Deum.* En outre, le bonheur qui a du prix n'est-ce pas celui qu'on a gagné? L. IV, c. xxxvii, n. 7, 6, col. 1104, 1103. L'homme « désobéit à Dieu et fut égaré par l'ange. Celui-ci, à la vue des nombreuses faveurs que l'homme avait reçues de Dieu, lui porta envie et en fut jaloux; il causa la ruine de l'homme et le rendit pécheur en le faisant consentir à violer le commandement de Dieu... Or, Dieu maudit le serpent, qui avait servi de suppôt au diable, et cette malédiction atteignit la bête elle-même, ainsi que l'ange ou Satan, qui s'était caché et blotti en elle. » *Dem.*, c. xvi, p. 670-671. *Cont. hær.*, l. III, c. xxiii, n. 8; l. IV, c. xl, n. 3, col. 965, 1113, Irénée parle aussi de cette jalousie du démon et y voit le principe et la matière de son apostasie. Il y admet la réalité du serpent, instrument de la tentation. L. III, c. xxiii, n. 3, col. 962. Saint Anastase le Sinaïte, *Anagogicarum contemplationum in Hexaemeron*, l. X, *P. G.*, t. lxxxix, col. 1013-1014, cite, comme écrit par Irénée contre les ophites, un texte notable à l'appui de cette thèse que le récit de la Genèse sur le serpent ne doit pas être entendu historiquement, mais spirituellement. Massuet a découvert l'original grec de ce fragment. Cf. *P. G.*, t. vii, col. 1236-1237. Les doutes qu'on avait sur son authenticité, cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1893, t. i, p. 276, se trouvent confirmés par le caractère historique qu'Irénée donne à ce récit dans la *Démonstration*. Sur ce qu'il dit du serpent dans le système des ophites, l. I, c. xxx, n. 5, 8-9, 15, col. 697, 699-700, 704, cf. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1913, p. 337-348.

Le châtiment suivit la désobéissance. Dieu chassa Adam et Ève du paradis. Ils « tombèrent dans de nombreuses afflictions de doute et de souffrance, passant en ce monde dans la douleur, les travaux et les gémissements. » *Dem.*, c. xvii, p. 671; cf. *Cont. hær.*, l. III, c. xxxiii, n. 3; l. V, c. xv, n. 2; c. xvii, n. 2; c. xxiv, n. 2, col. 962, 1165, 1170, 1187. La concupiscence fut déchaînée. L. III, c. xxiii, n. 5, col. 963. La mort fit son entrée sur la terre : la mort de l'âme, c'est-à-dire la perte du Saint-Esprit, de l'image et de la ressemblance de Dieu, de l'immortalité bienheureuse, et la mort corporelle. En s'éloignant de Dieu, *homo in tantum efferavit ut etiam consanguineum hostem sibi putaret.* Le meurtre d'Abel par Caïn fut le premier épisode de ces luttes homicides. L. V, c. xxiv, n. 2; cf. l. III, c. xxiii, n. 4, col. 1187, 962; *Dem.*, c. xvii, p. 671-672. Et, selon la menace divine, Gen., ii, 17, Adam mourut le jour de sa désobéissance, ce qu'Irénée entend de diverses façons, l. V, c. xxiii, n. 2, col. 1185-1186 : ce jour-là il devint débiteur de la mort; deuxièmement, créé un vendredi, pécheur un vendredi, il mourut un vendredi; troisièmement, Adam mourut avant l'âge de mille ans, or « mille ans sont devant Dieu comme un jour; » enfin, la durée du monde, circonscrite entre son soir et son matin, est celle d'un jour, *conditionis dies unus*, et Adam est mort avant la fin du monde. Vaincu par le démon, l'homme devenait son captif. L. III, c. xxiii, n. 2; l. V, c. i, n. 1; c. xxi, n. 1, col. 961, 1121, 1179; *Dem.*, c. lxxxiii, p. 719.

5. *Le péché originel dans l'humanité.* — La doctrine du péché originel est affirmée très fortement par l'ensemble des textes sur la *recapitulatio* par le Christ, la *restitutio in pristinum* du genre humain. Elle l'est aussi par des textes directs. D'une manière générale, *nos omnes ex ipso* (Adam), *et, quoniam sumus ex ipso, propterea quoque ipsius hæreditavimus appellationem.* L. III, c. xxiii, n. 2, col. 961. De lui nous avons hérité une certaine ignorance de Dieu, l. V, c. xii, n. 4, col. 1155; la concupiscence, l. V, c. x, n. 1-2; c. xii, n. 3-4, col. 1148-1149, 1154-1155; la douleur, l. III, c. xxiii, n. 3; l. V, c. xv, n. 2; c. xvii, n. 2; c. xxiv, n. 2, col. 962, 1165, 1170, 1187; la mort, *Dem.*, c. xxxi, p. 683 : « Par notre premier père Adam nous étions tous enveloppés et enchaînés dans la mort à cause de sa désobéissance.... Parce que la mort avait établi son empire sur le corps, il était juste et nécessaire qu'une fois abattue par le corps l'homme fût désormais à l'abri de ses coups. Or, le Verbe s'est fait chair, afin que, par le moyen de cette chair, grâce à laquelle il avait dompté, enchaîné et subjugué le péché, ce péché une fois vaincu ne fût plus en nous. »

Le legs d'Adam, ce n'était donc pas seulement la privation des biens préternaturels, ce n'était pas uniquement la mort du corps; c'était encore la mort de l'âme, la privation du don surnaturel de la grâce. « Nous étions dans les liens du péché, devant naître coupables et sujets à la mort. » *Dem.*, c. xxxvii, p. 687. L'incarnation a eu lieu *uti, quemadmodum per priorem generationem mortem hæreditavimus, sic per generationem hanc* (la génération nouvelle par le Christ) *hæreditaremus vitam*, l. V, c. i, n. 3, col. 1122-1123; *uti, quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam*, c. xxi, n. 1, col. 1179; *ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus*, l. III, c. xviii, n. 1, col. 932. Les formules abondent qui disent que, par le fait d'Adam, nous naissons pécheurs. Voici deux textes allégués par saint Augustin, *Contra Julianum*, l. I, c. iii, *P. L.*, t. xliv, col. 644, et par Bossuet, *Défense de la tradition et des saints Pères*, part. II, l. VIII, c. xxi-xxii, *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1862, t. iv, p. 307-309. Le premier, par allusion au serpent d'airain, parle de « la plaie de l'ancien serpent » guérie par Jésus-Christ, qui « donne la vie aux morts. » L. IV, c. ii, n. 7, col. 979. « Voudra-t-on dire, remarque Bossuet, p. 307, que le Fils de Dieu, lorsqu'il donne la vie aux morts, ne guérit que la mort du corps? N'est-ce pas à l'âme qu'il donne la vie? C'était donc à la vie de l'âme que cette plaie de l'ancien serpent portait le coup. » Quant au deuxième texte, l. V, c. xix, n. 1, col. 1175 : *Quemadmodum astrictum est morti genus humanum per virginem* (Ève), *salvatur per Virginem* (Marie), Bossuet dit, p. 308 : « Chicanera-t-on en disant que ce lien nous astreignait à la

peine et non à la coulpe, et que l'obéissance de Marie n'a fait qu'ôter les mauvais effets de la désobéissance d'Ève? Mais, s'il ne s'agissait que des effets, et que le péché d'Ève ne fût pas le nôtre, pourquoi ce Père avait-il appelé, un peu au-dessus, la désobéissance d'Ève « notre désobéissance, » que Marie a guérie en obéissant? » Et Bossuet renvoie au l. V, c. XVII, où nous lisons, n. 1, col. 1169 : *Cujus et præceptum transgredientes, inimici facti sumus ejus. Et propter hoc, in novissimis temporibus, in amicitiam restituit nos Dominus per suam incarnationem, mediator Dei et hominum factus, propitians quidem pro nobis Patrem in quem peccaveramus, et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus.* De ce même chapitre Bossuet, p. 380, cite encore cette phrase, n. 3, col. 1170 : *uti, quemadmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem,* ainsi que ce mot du l. III, c. XXII, n. 4, sur le Christ : *initium viventium factus quoniam Adam initium morientium factus est,* et il fait observer, que « toute la suite du discours et l'esprit même de la comparaison entre Jésus-Christ et Adam, tant inculquée par ce saint martyr (Irénée) après saint Paul, fait voir que, comme ce ne sont pas les seuls fruits de la justice, mais la justice elle-même, que nous possédons en Jésus-Christ, ce ne sont pas aussi seulement les peines du péché, mais le péché même, dont nous héritons en Adam. » L. II, c. XXII, n. 4, col. 784, Irénée dit que le Christ *omnes venit per semetipsum salvare, omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes, et parvulos, et pueros, et juvenes, et seniores. Ideo per omnem venit ætatem, et, infantibus infans factus, sanctificans infantes.* Sauver les enfants! « De quoi, argumente Bossuet, p. 307-308, sinon du péché par la grâce du baptême? Voilà donc un véritable péché, qui ne peut être remis aux enfants qu'en leur donnant le sacrement de renaissance, qu'on ne peut donner et qu'on ne donne jamais qu'en rémission des péchés. » Cf. l. III, c. XVIII, n. 7; l. IV, c. XXII, n. 1; l. V, c. XII, n. 3; c. XIV, n. 1; c. XVI, n. 3 : *Deum, quem in primo quidem Adam offendimus, non facientes ejus præceptum, in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti, neque enim alteri cuidam eramus debitores sed illi cujus et præceptum transgressi fueramus ab initio;* l. V, c. XXXIV, n. 2, col. 937-938, 1046, 1154, 1161, 1168, 1216. Quand on a lu ces textes, on se demande comment P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, p. 110, a pu écrire : « Nous ne rencontrons pas chez lui l'idée d'hérédité, de transmission du péché par la filiation, de péché d'origine. » Et l'on reconnaît qu'ils incluent non pas seulement une chute en général, un rejaillissement quelconque de la faute d'Adam sur le genre humain, non pas seulement des pénalités auxquelles tous les hommes sont soumis à cause du péché d'Adam et d'Ève, mais encore l'existence d'un péché originel proprement dit. « Nous avons offensé Dieu dans le premier Adam, » « nous avons transgressé son précepte, » « nous avons péché contre le Père, » la désobéissance d'Adam est « notre désobéissance, » par suite de « l'antique désobéissance » nous étions « dans les liens du péché, devant naître coupables et sujets à la mort : » ces expressions vont au delà de la transmission à la postérité d'Adam des peines encourues par notre premier père. Sur ce point J. Turmel, *Le dogme du péché originel dans saint Augustin*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1901, t. VI, p. 425-426, manque d'exactitude.

Très explicite en ce qui regarde l'existence du péché originel, Irénée ne s'attache pas à préciser sa nature. Dans l'ensemble il professe un certain optimisme et, selon la ligne des Pères grecs, il insiste plus sur la liberté de l'homme que sur la nécessité de la grâce. Il n'est pas frappé, au même degré que saint Augustin, par l'emprise de la concupiscence; suivant saint Paul sur le fait de notre solidarité avec Adam, il s'inspire rarement des textes de l'apôtre sur le caractère tragique de la lutte entre la chair et l'esprit qui se passe en nous. Il atténue, plutôt qu'il ne l'aggrave, la culpabilité d'Adam. Adam « n'avait pas encore le parfait usage de ses facultés; aussi fut-il facilement trompé par le séducteur. » *Dem.*, c. XII, p. 668. Le péché commis, Adam se cacha, non point pour fuir Dieu, mais parce qu'il se jugeait indigne de paraître devant lui, et se vêtit de feuilles de figuier, non d'autres feuilles *quæ minus corpus ejus vexare potuissent*, par esprit de pénitence. Aussi Dieu maudit-il non pas lui, mais la terre et le serpent. Irénée s'indigne contre Tatien et tous ceux qui refusent d'admettre le salut d'Adam, *semper seipsos excludentes a vita in eo quod non credant inventam ovem quæ perierat.* Car *necesse fuit Dominum ad perditam ovem venientem, et tantæ dispositionis recapitulationem facientem et suum plasma requirentem, illum ipsum hominem salvare qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem ejus, id est Adam.., uti non vinceretur Deus neque infirmaretur ars ejus.* Voir l. III, c. XXIII, col. 960-965. Quant à la postérité d'Adam, Irénée n'est pas de ceux qui supposent qu'elle a été blessée dans sa nature en tant que telle. La descendance d'Adam fidèle aurait-elle hérité des privilèges du premier père? Oui, d'après Irénée, en ce qui concerne la grâce et l'immortalité, et même, semble-t-il, l'exemption de la douleur. Mais, muni de ces privilèges, chacun aurait eu à les conserver par le bon usage de la liberté; l'abus aurait entraîné leur perte. De par sa nature d'être créé, l'homme ne pouvait naître parfait et confirmé en grâce. L. IV, c. XXXVIII, n. 1, col. 1105. En fait, Adam n'a pas été fidèle; nous héritons de sa désobéissance, et nous naissons privés de la grâce, débiteurs de la mort, condamnés à souffrir, sujets à la concupiscence, mais libres toujours, et, parce que libres, *potentes retinere et operari bonum et potentes rursum amittere id et non facere.* L. IV, c. XXXVII, n. 2, col. 1100. Ainsi le péché n'est pas seulement héréditaire, mais individuel, pas seulement une conséquence de l'acte d'Adam, mais un acte qui nous est propre, et le devoir nous incombe de faire le bien et d'éviter le mal, de faire certaines choses *quasi bona et egregia*, de nous abstenir de certaines autres, *non solum operibus sed etiam his cogitationibus quæ ad opera ducunt quasi malis et nocivis et nequam.* L. II, c. XXXII, col. 826-827. La liberté n'a pas subi de dommages par suite du péché originel. Il est faux qu'on ait le droit de « taxer de pélagianisme avant la lettre » la doctrine d'Irénée, avec P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, p. 64; nous verrons que la nécessité de la grâce n'est pas méconnue par lui. Il est vrai qu'il se prononce fortement en faveur de la liberté. C'est un trait qui lui est commun avec les Pères grecs, et qui s'explique par la nécessité de maintenir le libre arbitre contre la prédestination fataliste des gnostiques. La liberté de l'homme étant restée intacte, dira-t-on que sa nature est amoindrie du fait de la captivité sous l'empire du démon où il est tombé dans la personne d'Adam? On a cru pouvoir le conclure de ces mots : *Non erat possibile eum hominem qui simul victus fuerat et elisus per inobedientiam replasmare et obtinere bravium victoriæ.* L. III, c. XVIII, n. 2, col. 932; cf. J. Chaine, *Le Christ rédempteur d'après saint Irénée*, Le Puy, 1919, p. 57. Mais cet homme vaincu, c'est dans l'ordre surnaturel qu'il ne peut vaincre, c'est l'immortalité, dont il est déchu par sa désobéissance, l. III, c. XX, n. 2, col. 943, qu'il ne peut conquérir par ses propres forces; il ne s'agit point là d'une atteinte portée à la nature. Ce qu'il ne pouvait par lui-même il le peut par le Christ. Le Christ est

venu, *adversus inimicum nostrum bellum provocans et elidens eum qui, in initio, in Adam captivos duxerat nos*, et il a refaçonné l'homme surnaturel, *destruens adversarium nostrum et perficiens hominem secundum imaginem et similitudinem Dei*. L. V, c. XXI, n. 1, 2, col. 1179, 1180. Qu'est-ce donc, au juste, que cette captivité diabolique? Le péché : *quoniam enim in initio homini suasit transgredi præceptum Factoris, ideo eum habuit in sua potestat, potestas autem ejus est transgressio, et apostasia, et his colligavit hominem.* Qu'est-ce que la délivrance de cette captivité? La délivrance du péché, le salut : *qui ante captivus ductus fuerat homo extractus est a possessoris potestate, secundum misericordiam Dei Patris, qui miseratus est plasmati suo, et dedit salutem ei, per Verbum, id est per Christum, redintegrans, ut experimento discat homo quoniam non a semetipso sed donatione Dei accipit incorruptelam*, n. 3, col. 1182.

E. Girard, *Exposé critique des opinions d'Irénée sur le péché*, Strasbourg, 1861; E. Klebba, *Die Anthropologie des heil. Irenäus*, Leipzig, 1894; cf. H. Koch, dans la *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1896, t. LXXVIII, p. 325-327.

IV. LE VERBE INCARNÉ ET RÉDEMPTEUR. — 1° *Le Verbe incarné.* — En combattant les gnostiques, Irénée a réfuté d'avance toutes les hérésies christologiques des premiers siècles. Les gnostiques se classent en deux catégories. Les uns niaient la divinité du Christ et voyaient en lui un homme, supérieur au reste des hommes, mais uniquement homme, né de Joseph et de Marie : c'était le cas de Carpocrate, l. I, c. XXV, n. 1; de Cérinthe, l. I, c. XXVI, n. 1; des ébionites, l. I, c. XXVI, n. 2; l. III, c. XXI, n. 1; l. IV, c. XXXIII, n. 4; l. V, c. 1, n. 3, col. 680, 686, 946, 1074-1075, 1122-1123. Les autres refusaient au Christ une humanité véritable. Distinguant de l'homme-Jésus le Christ, non divin, intermédiaire entre Dieu et les hommes, ils admettaient, non sans variétés dans la manière d'entendre cette théorie, que le Christ s'était uni à Jésus, pour un certain temps, dans de certaines circonstances, en vue de l'œuvre rédemptrice, mais sans jamais être l'un de nous, vraiment homme et passible; ou bien, convaincus que le Sauveur n'avait pu s'unir même accidentellement à la matière mauvaise, ils enseignaient que le Christ, souffrant seulement en apparence, n'eut qu'une apparence de corps, ou tout au plus un corps de matière céleste, et qu'ainsi il a pu traverser Marie, mais non point naître d'elle. Cf. l. I, c. VII, n. 2; l. III, c. XVI, n. 1; l. IV, c. XXXIII, n. 3, col. 513-516, 920, 1073-1074 (Valentin et son école); l. I, c. XV, n. 3, col. 620-621 (Marc); c. XXIV, n. 2, col. 674 (Saturnil); n. 4, col. 677 (Basilide); c. XXVII, n. 2; l. IV, c. XXXIII, n. 2, col. 688, 1073 (Marcion); l. I, c. XXX, n. 12-13, col. 702 (les ophites); E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1913, p. 41, 44-45, 60-66, 86-87, 91-92, 108-109, 111-112, 139-146, 161-163, 243-244, 323, 438-443. Contre eux Irénée démontre que le Christ est vraiment Dieu et homme.

1. *La nature humaine.* — Que le Christ soit homme, c'est un des principaux articles de la foi. « L'Église a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi que voici : elle croit en un seul Dieu, Père tout-puissant..., et en un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui s'est fait chair pour notre salut. » L. I, c. X, n. 1, col. 549; cf. *Dem.*, c. VI, p. 664. Irénée prouve cette vérité par le Nouveau Testament, l. III, c. XVI-XXII, col. 919-960, et *passim* : *necesse habemus universam apostolorum de Domino nostro Jesu Christo sententiam adhibere et ostendere.* L. III, c. XVI, n. 1, col. 920. Il la prouve par l'Ancien Testament; les prophètes ont annoncé dans tous leurs détails les actes de l'humanité du Christ : *legite diligentius id quod ab apostolis est Evangelium nobis datum et legite diligentius prophetas, et invenietis universam actionem, et omnem doctrinam et omnem passionem Domini nostri prædictam in ipsis.* L. IV, c. XXXIV, n. 1, col. 1083; cf. c. X, col. 999-1001; *Dem.*, c. L-LXXXVI, p. 698-721. Il la prouve en établissant que l'incarnation est une condition nécessaire de la rédemption. L. III, c. XVIII, n. 7; c. XIX, n. 1; l. V, c. XIV, n. 2-3, col. 937-940, 1161-1163. Nous retrouverons cet argument et nous en dirons la valeur quand nous traiterons de la nécessité de l'incarnation et de la rédemption d'après Irénée. Une tendance commune à tous les gnostiques était le besoin de rédemption; on s'explique qu'Irénée ait considéré l'incarnation du Verbe comme un postulat de l'œuvre rédemptrice. Il la prouve par le dogme de la résurrection : « si donc il n'est pas né, il n'est pas mort non plus, et, s'il n'est pas mort, il n'est pas non plus ressuscité des morts, et, s'il n'est pas ressuscité des morts, il n'a pas triomphé de la mort et n'en a pas détruit l'empire, et, s'il n'a pas triomphé de la mort, comment pourrons-nous nous élever jusqu'à la vie, nous qui, dès les commencements, sommes tombés sous les coups de la mort? Or, ceux qui n'admettent pas le salut de l'homme, qui ne croient pas que Dieu doive les ressusciter d'entre les morts, ceux-là méprisent aussi la naissance de Notre-Seigneur. » *Dem.*, c. XXXIX, p. 688-689. Enfin, pour prouver l'existence de la nature humaine du Christ, Irénée part du dogme de l'eucharistie : si le Christ ne s'est pas fait homme, le calice de l'eucharistie n'est pas son sang et le pain que nous rompons n'est pas son corps. L. IV, c. XVIII, n. 4-5; c. XXXIII, n. 2; l. IV, c. I, n. 2; c. II, n. 2, col. 1026-1029, 1075, 1122, 1124-1125. Voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1129.

Pas de distinction entre le Christ et Jésus. Il n'y a qu'un Christ Jésus, homme véritable. L. III, c. XVII, n. 6; c. XVIII, col. 925-926, 932-938. Vrai homme, il eut un corps, comme le nôtre, un corps passible; et une âme semblable à notre âme. Il eut un vrai corps, né d'une femme comme le nôtre, né de Marie, *quæ ex hominibus habebat genus, quæ et ipsa erat homo*, l. III, c. XIX, n. 3, col. 941, de la race juive, de la famille d'Abraham, de la tribu de Juda, de la maison de David; sa généalogie est connue, il est né à Bethléem, il a été enfant, dans les langes, il a grandi et passé par tous les âges, il a fui en Égypte, il a subi la condition humaine, parlant, dormant, ayant faim et soif, mangeant et buvant. L. II, c. XXII, n. 4; l. III, c. XVI, n. 2-4; c. XVIII, n. 3, 7; c. XIX, n. 2; c. XX, n. 4; c. XXI, n. 3-5; c. XXII; l. IV, c. IV, n. 1; c. VI, n. 7; c. IX, n. 2; c. XXXI, n. 2; c. XXXIII, n. 2, 11; l. V, c. I, n. 2; c. XXI, n. 1-2, col. 784, 921-924, 933, 937, 940-941, 945, 949 952, 955-960, 981, 990, 998, 1069, 1073, 1080, 1122, 1179-1181; *Dem.*, c. XXX, XXXV-XL, XLV, LIII, LVII-LXVI, p. 683, 686-689, 694, 699-700, 703-709. Son corps était passible : il a été las, il a pleuré, il a souffert, il a sué le sang, il a été crucifié sous Ponce-Pilate, il est mort sur la croix, de son côté ouvert ont jailli l'eau et le sang, il a été enseveli. L. I, c. IX, n. 3; c. X, n. 1, 3; c. XX, n. 2; l. II, c. XX; c. XXXII, n. 4; l. III, c. XII, n. 9; c. XVI, n. 5-9; c. XVIII; c. XIX, n. 2-3; c. XX, n. 4; c. XXII, n. 2; l. IV, c. II, n. 4; c. VII, n. 2; c. IX, n. 2; c. XX, n. 8; c. XXIII, n. 2; c. XXIV; c. XXV; n. 1-2; c. XXXIII, n. 1-2, 12; l. V, c. VII, n. 1; c. XVI, n. 2; c. XVIII, n. 1; c. XXXI, n. 1-2, col. 541, 549, 553, 653, 776-779, 829, 902, 924-929, 932-938, 940-941, 945, 957, 978, 991, 998, 1038, 1048-1051, 1072-1073, 1081, 1139, 1168, 1172, 1208-1209; *Dem.*, c. III, XXV, XXXIX, XLI, XLVIII, LXI-LXXXII, XCV, XCVII, p. 662, 678, 688, 690, 696, 706-719, 726, 728. Le Christ eut une âme humaine, sensible et raisonnable; puisque « l'homme est composé de corps et d'âme, » l. IV, præf., n. 4, col. 975, nous saurions, même s'il ne le disait pas, qu'Irénée attribue une âme au Christ. Mais il le dit expressément, l. III, c. XXII, n. 1, col. 956 : *Nos autem quoniam corpus su-*

mus de terra acceptum, et anima accipiens a Deo spiritum, omnis quicumque confitebitur; hoc itaque factum est Verbum Dei, suum plasma in semetipsum recapitulans, et propter hoc filium hominis se confitetur. Cf. l. I, c. XV, n. 1; l. II, c. XXXII, n. 1, 3, col. 680, 826, 828. P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, prétend, p. 100, qu'« Irénée ne se rend pas très bien compte de la nécessité d'une âme humaine, de là une tendance au docétisme qui demeure toute logique et bien inconsciente, » et, p. 98, que « lui qui prend soin d'ajouter l'esprit, πνεῦμα, aux deux composants de l'homme naturel, corps et âme ou esprit, ne parle point de l'âme, *anima* ou ψυχή, de la personne du Christ. » Nous avons constaté qu'Irénée est très hostile à tout docétisme et parle de l'âme du Christ, *anima*. Le mot ψυχή se lit dans deux fragments grecs du *Contra hæreses* : dans l'un, l. V, c. I, n. 1, col. 1121, il dit que le Christ « a donné son âme, ψυχήν, pour nos âmes, ψυχῶν; » dans l'autre, l. III, c. XXII, n. 2, col. 957, il cite Matth, XXVI, 38 : « Mon âme, ψυχή, est triste. » Il a cette formule saisissante, l. V, c. XIV, n. 3, col. 1162 : *Si quis igitur secundum hoc alteram dicit Domini carnem a nostra carne quoniam ille quidem non peccavit, neque inventus est dolus in anima ejus, nos autem peccatores, recte dicit.* S'il n'a point péché, le Christ a connu la tentation. L. III, c. XIX, n. 3; l. V, c. XXI, n. 2, col. 941, 1180-1181. Et même, d'après Irénée, si étroite est la similitude, sauf le péché, entre le Christ et nous, entre l'âme du Christ et la nôtre, que le Christ, dans sa nature humaine, n'a pas été exempt d'ignorance; Irénée, l. II, c. XXVI, n. 6-8, col. 808-811, entend au pied de la lettre Marc., XIII, 32, sur l'ignorance du jour du jugement. Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 449. Notons enfin, avec D. L. Tonetti, *L'anima di Cristo nella teologia del Nuovo Testamento e dei Padri*, III, *Verbum caro factum est*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1910, t. VI, p. 262, que l'existence parfaite de l'âme, être spirituel, raisonnable, doué de volonté, est très évidente dans la doctrine de la descente *ad inferos;* nous trouverons cette doctrine chez Irénée.

Ne quittons pas ce sujet sans nous arrêter à la chronologie de la vie du Christ. Irénée met sa naissance vers la 41e année d'Auguste, l. III, c. XXI, n. 3, col. 949, qu'il compte sans doute à partir de la mort de César (donc la 44e année = 14 de l'ère chrétienne!). Plus loin, l. IV, c. VI, n. 2, col. 987, il le fait naître *a temporibus Tiberii* (date sensiblement concordante), mais place encore sous Tibère son ministère, l. IV, c. XXII, n. 2, col. 1047. On connaît aussi l'opinion d'Irénée sur l'âge du Christ à sa mort. L. II, c. XXXII, col. 781-786. A l'encontre des gnostiques, suivant qui le Christ ne prêcha que pendant une année après son baptême et subit la Passion le douzième mois, Irénée dit que l'Évangile de saint Jean commémore trois célébrations de la Pâque par le Seigneur après son baptême et, de la sorte, renverse l'opinion gnostique. L. I, c. III, n. 2; l. II, c. XX, n. 1; c. XXII, n. 3, col. 472, 777-778, 782-783. Irénée dit encore que le Christ fut baptisé à trente ans. L. II, c. XXII, n. 4, col. 783. On s'attendrait à cette conclusion qu'il mourut trois ans après son baptême. Eh bien! pas du tout. Distinguant cinq âges dans la vie humaine : *infantes, et parvulos, et pueros, et juvenes, et seniores*, et précisant que *triginta annorum ætas prima indolis est juvenis et extenditur usque ad quadragesimum annum.., a quadragesimo autem et quinquagesimo anno declinat jam in ætatem seniorem*, il avance que cet âge *senior* était celui qu'avait le Seigneur quand il enseignait, *quam habens Dominus noster docebat*, n. 4, 5, col. 784, 784. 785. Il suppose donc que le Christ n'enseigna pas tout de suite après son baptême, mais qu'il continua sa vie cachée jusqu'à ce qu'il eut atteint l'âge parfait du maître. Tel serait le sens de ces mots, n. 4, col. 783, 784 : *Triginta quidem annorum existens* (le commencement de l'âge du *juvenis*) *cum veniret ad baptismum, deinde, magistri ætatem perfectam habens, venit Hierusalem...* : *magister ergo existens, magistri quoque habebat ætatem..., senior in senioribus ut sit perfectus magister in omnibus.* Cf. Massuet, *Dissert.*, III, a. 7, n. 72, col. 321-322. A l'appui de cette opinion que le Christ enseigna entre 40 et 50 ans, Irénée cite l'Évangile de saint Jean et tous les presbytres réunis en Asie, auprès de Jean, disciple du Seigneur, qui attestent *id ipsum tradidisse eis Joannem*, n. 5, col. 785. Nous nous expliquerons sur la portée de ce témoignage des presbytres, lorsque nous examinerons les sources d'Irénée. Quant à l'Évangile, Irénée vise le *Quinquaginta annos nondum habes*, Joan., VIII, 57 : *dicitur ei qui jam quadraginta annos excessit, quinquagesimum autem nondum attigit, non tantum multum a quinquagesimo anno absistat*, n. 6, col. 785. Évidemment l'erreur sur l'âge du Christ vient de ce qu'on a donné à ce verset une interprétation stricte. Cette erreur a influé sur une autre erreur d'Irénée, d'après laquelle Ponce Pilate aurait été procurateur de l'empereur Claude. *Dem.*, c. LXXIV, p. 715; cf. A. Harnack, *Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, Leipzig, 1907, p. 62-63. Ajouterons-nous qu'A. Pagi, *Critica historico-chronologica in universos Annales ecclesiasticos Baronii*, Anvers, 1705, t. I, p. 24, a émis, d'une façon purement gratuite, l'hypothèse que le passage d'Irénée sur l'âge du Christ n'est pas authentique? A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), 2e édition, Paris, 1904, p. 130, a élargi le sens de ce passage, quand il écrit qu'Irénée a prolongé le ministère du Christ « jusque vers cinquante ou soixante ans. » Il fait également dire, p. 131, à Irénée que le Christ ressuscité passa dix-huit mois avec ses disciples avant de monter au ciel; c'est là une opinion gnostique rapportée, non approuvée, par l'auteur du *Contra hæreses*, l. I, c. III, n. 2, col. 469. Cf. J. Chapman, dans *The Journal of theological studies*, 1908, t. IX, p. 42-61; J. Hoh, *Die Lehre des heil. Irenäus über das Neue Testament*, Munster, 1919, p. 160-166.

2. *La nature divine.* — « Voici l'enseignement méthodique de notre foi.... Quant au second article, le voici : c'est le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, Jésus-Christ Notre-Seigneur..., par lequel tout a été fait et qui, dans la plénitude des temps, pour récapituler et contenir toutes choses, s'est fait homme, né des hommes, s'est rendu visible et palpable, afin de détruire la mort et de montrer la vie, et de rétablir l'union entre Dieu et l'homme. » *Dem.*, c. VI, p. 664. Toute la christologie et toute la sotériologie sont dans ces lignes, en particulier l'affirmation de l'existence de la nature divine et de la nature humaine du Christ. Dire que Jésus-Christ, c'est le Verbe de Dieu fait homme, c'est dire, puisque le Verbe est Dieu, consubstantiel au Père, que la nature divine, tout comme la nature humaine, appartient au Christ. Voyons comment Irénée présente cette vérité.

« Il faut croire qu'il y a un Fils de Dieu, et qu'il existe non pas seulement au moment où il va paraître au monde, mais même avant la création du monde.... Celui qui, au commencement, était le Verbe auprès du Père, celui par qui tout a été fait, c'est bien le même qui est son Fils. » *Dem.*, c. XLIII, p. 691-692. Préexistant à son avènement terrestre, préexistant au monde, il est celui par qui le monde a été créé, et il a tout pouvoir sur la création. L. III, c. VI, n. 1; l. IV, c. XX, n. 2, col. 860, 1033. Il est le « seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, incarné pour notre salut, » dont les prophètes ont annoncé la naissance, la vie, la mort, la résurrection, l'ascension et le second avènement, dans la gloire du Père, comme juge suprême du monde.

L. I, c. x, n. 1, col. 549-552; cf. l. III, c. v, n. 3; c. xvi, n. 2, 3; c. xix, n. 2; c. xxi, n. 1, 3; l. IV, c. ix, n. 2; c. x-xi, xxiii-xxiv, xxvi, n. 1; c. xxxiii, col. 859, 921, 922, 940-941, 946, 949, 998, 999-1003, 1047-1050, 1052-1053, 1072-1086; *Dem.*, c. xxv, xxviii, xxx, xxxv, xl, surtout xliv-lxxxvi, où l'argument se déroule avec ampleur et s'achève de la sorte : « Si les prophètes ont annoncé d'avance que le Fils de Dieu se manifesterait sur la terre, en quel lieu du monde, de quelle manière et dans quelles conditions il apparaîtrait ici-bas, si le Seigneur a vérifié toutes ces prophéties en sa personne, notre foi en lui repose sur un fondement inébranlable, » c. xcvii, xcviii, p. 679, 682, 683, 686, 689, 692-721, 728, 730. Lui, qui a été prophétisé, il a parlé par les prophètes. *Cont. hær.*, l. III, c. xvii, n. 1; l. IV, c. xx, n. 4, col. 929, 1034; *Dem.*, c. v, xxxiv, p. 664, 685. Il a conduit toute l'histoire d'Israël par ses théophanies (voir les textes plus haut). Dans tout le passé antérieur à son existence terrestre, il a été l'unique révélateur du Père et celui par qui seul les justes étaient sauvés. L. IV, c. v-vii, xi, xxii, n. 2, col. 983-993, 1001-1003, 1047.

Quand il s'est fait homme, il est né d'une Vierge, Marie, conçu non d'un homme, Joseph, mais par l'opération du Saint-Esprit. L. I, c. x, n. 1; l. III, c. xvi, n. 2; c. xviii, n. 3; c. xix, n. 1, 3; c. xx, n. 3; c. xxi-xxii; l. IV, c. xxiii, n. 1; c. xxxiii, n. 4; l. V, c. i, n. 3; c. xix, n. 2; c. xxi, n. 1, col. 549, 921, 933, 938, 941, 944, 946-960, 1048, 1075, 1080, 1122-1123, 1176, 1179; *Dem.*, c. xxxii, xxxv-xxxvii, xxxix-xl, lj, liii, liv, lvii, lix, lxiii, p. 684, 686-687, 688-689, 698, 700-701, 703, 704, 705, 708. Il a été reconnu Dieu par Jean-Baptiste, les anges, les mages, Siméon. *Dem.*, c. xli, lviii, p. 690, 704; *Cont. hær.*, l. III, c. xvi, n. 4, col. 923. Il a été appelé Fils de Dieu par les Écritures, il s'est appelé Fils de Dieu lui-même. L. III, c. vi, n. 1-2; c. ix-xi, n. 1-6; c. xii, xvi-xix, col. 860-861, 868-884, 892-910, 919-941. Irénée n'a pas creusé cette notion de « Fils de Dieu » comme l'a fait l'exégèse récente : il n'a pas classé les textes, dégagé toutes les nuances de leur contenu, montré que tantôt la divinité y est sous-entendue et implicite, tantôt expressément affirmée. Mais il a su mettre à profit quelques-uns des textes les plus probants. Il note soigneusement que le Christ est le Fils par excellence, *ipsum solum esse Filium Dei*, l. II, c. xxxii, n. 4, col. 828; cf. l. IV, c. xxxvi, n. 1, col. 1090-1091, sur la parabole des vignerons : *A quo igitur missus est Filius ad eos colonos, qui interfecerunt eum, ab hoc et servi; sed Filius quidem, quasi a Patre veniens, principali auctoritate dicebat : Ego autem dico vobis; servi autem quasi a Domino serviliter, et propter hoc dicebant : Hæc dicit Dominus.* Il relève la grande nouveauté de la venue du Christ et de son affirmation qu'il est le Fils de Dieu, l. IV, c. xxxiv, n. 1, col. 1083 : *Si autem subit vos hujusmodi sensus ut dicatis : Quid igitur Dominus attulit veniens? cognoscite quoniam omnem novitatem attulit, semetipsum afferens qui fuerat annuntiatus.* Il professe que le Fils est Dieu, comme son Père, et identique au Verbe. Le Christ a exercé « la vraie et souveraine justice. » Il est, à la fois, « le tout premier-né au conseil du Père, le Verbe parfait, gouvernant tout et réglant tout par lui-même sur la terre, » et « le premier-né de la Vierge, homme juste, saint, adorateur de Dieu, bon, agréable à Dieu, parfait en tout. » *Dem.*, c. lx, xxxix, p. 706, 689. Il remettait les péchés, *Cont. her.*, l. V, c. xvii, n. 1, col. 1169. Il faisait des miracles et le soleil s'est miraculeusement obscurci à sa mort. *Cont. hær.*, l. II, c. xxxi, n. 2; l. IV, c. xxvii, n. 2; c. xxxiii, n. 12; l. V; c. xvii, n. 2, col. 824-825, 1058, 1081, 1169-1170. *Dem.*, c. lxvii, p. 709-710. Il est descendu aux enfers. *Cont. hær.*, l. III, c. xx, n. 4; l. IV, c. xxii, n. 1; c. xxvii, n. 2; c. xxxiii, n. 1; l. V, c. xxxi, n. 1-2, col. 945, 1046-1047, 1058, 1072, 1081, 1208-1209; *Dem.*, c. lxxviii, p. 717. Voir ici t. iv, col. 579-580, 603. Il est ressuscité, *in carne, corporaliter*, d'entre les morts, le troisième jour. L. I, c. x, n. 1; l. II, c. xxxii, n. 3; l. III, c. xvi, n. 3, 5, 6, 9; c. xviii, n. 3; c. xix, n. 3; l. IV, c. ii, n. 4; c. ix, n. 2; c. xxvi, n. 1; c. xxxii, n. 2; c. xxxiii, n. 13; l. V, c. vii, n. 1; c. xxxi, col. 549, 822, 922, 924, 925, 928, 929, 933, 934, 941, 978, 997, 1053, 1073, 1082, 1139, 1208-1210; *Dem.*, c. iii, xxxviii-xxxix, lxii, lxxii-lxxiii, lxxvi, lxxxiii, p. 662, 687-689, 707-708, 714-715, 716, 719. Il a donné à ses disciples le pouvoir de régénérer les âmes. L. III, c. xvii, n. 1, col. 929. Il est monté au ciel. L. I, c. x, n. 1 (*in carne in cælos ascensionem*); l. II, c. xxxii, n. 3; l. III, c. xvi, n. 8 (*carnalem assumptionem*), 9; c. xviii, n. 3; c. xix, n. 3; l. IV, c. xxxii, n. 3; l. V, c. xxxi, n. 1, 2, col. 549-550, 828, 927, 928, 934, 941, 1082, 1092, 1210; *Dem.*, c. xli, lxxxiii, lxxxviii, p. 690, 719, 722. Il est assis à la droite du Père. L. III, c. xvi, n. 3, 9, col. 923, 929; *Dem.*, c. lxxxv, p. 720. Il a envoyé le Saint-Esprit aux apôtres, et il l'envoie à toute la terre. *Cont. hær.*, l. III, c. xvii, n. 2-3, col. 929-930; *Dem.*, c. xli, p. 690. Il est la résurrection, lui, le premier-né des morts, il est la paix et le rafraîchissement des morts, le prince de la vie de Dieu. *Cont. hær.*, l. II, c. xxii, n. 4; l. III, c. xvi, n. 4; c. xix, n. 3; l. IV, c. v, n. 2; c. xx, n. 2; c. xxiv, n. 1; l. V, c. xxxi, n. 2, col. 784, 923, 941, 985, 1033, 1049, 1209; *Dem.*, c. xxxviii-xxxix, p. 687-690. Son nom triomphe des démons, des esprits mauvais et de toutes les forces rebelles, *Dem.*, c. xcvi-xcvii, p. 728, et procure les charismes. *Cont. hær.*, l. II, c. xxxii, n. 4, col. 829. Il donne la vie éternelle; le salut vient de lui. L. IV, c. x, n. 1; c. xxii, n. 2, col. 1000, 1048; *Dem.*, c. li, p. 698. Il a la primauté en toutes choses, au ciel et sur la terre. *Cont. hær.*, l. III, c. xvi, n. 3, 6; l. IV, c. xx, n. 2, col. 922, 926, 1033; *Dem.*, c. xl, xlviii, p. 689, 696. Il est le maître de l'heure. L. III, c. xvi, n. 7, col. 926. Il est la lumière du monde. L. III, c. xvi, n. 4, col. 925. Sa présence remplit le monde, il a changé le monde, il est le roi de l'univers, le Seigneur de tous, le roi de tous les sauvés, le roi de tous, le roi éternel. *Dem.*, c. xxxiv, xli, xlix, li, lii, lvi, lviii, lxi, lxvi, xcv, p. 677, 690, 697, 698-699, 701-702, 704, 706-707, 709, 726; *Cont. hær.*, l. III, c. xxi, n. 9, col. 954. Il est l'Être. *Dem.*, c. xcv, p. 726. Il est exalté au-dessus de tout. *Dem.*, c. lxxxviii, p. 722. Il reviendra, dans la gloire, juger le genre humain, vivants et morts. *Cont. hær.*, l. I, c. x, n. 1; l. III, c. xvi, n. 6, 8; c. xix, n. 2; l. IV, c. xx, n. 2; c. xxii, n. 2; c. xxx, n. 1, col. 549, 925, 928, 1033, 1047, 1073; *Dem.*, c. xli, lxii, lxxxv, p. 690, 708, 720. Son règne n'aura pas de fin. *Cont. hær.*, l. IV, c. xx, n. 11, col. 1040; *Dem.*, c. xxxvi, lxiv, p. 687, 708. Pourrait-on marquer avec plus de force la nature divine du Christ ?

3. *L'union hypostatique.* — Irénée n'a pas la formule « union hypostatique », mais il en expose la réalité mystérieuse. Voir Hypostase, col. 374; Hypostatique (Union), col. 451-452, non seulement à l'encontre de ce qui sera le monophysisme, mais aussi de manière à battre en brèche les futures affirmations de Nestorius, que, dans certains milieux, on se complaît à rattacher à Irénée. Cf. P. Galtier, *L'évêque docteur : saint Irénée de Lyon*, dans les *Études*, Paris, 1913, t. cxxxvi, p. 213-214.

Irénée emploie le mot « incarnation, » σάρκωσις. L. I, c. ix, n. 3; c. x, n. 1; l. III, c. xvii, n. 4; c. xviii, n. 3, c. xix, n. 1; l. V, c. v, n. 1; c. xvii, n. 1, col. 541, 549, 931, 933, 939, 1121, 1169 (l. III, c. xxi, n. 8, col. 953, il parle de la verge de Moïse *incarnata*); *Dem.*, c. ix, xxxii, liii, xcvii, p. 666, 684, 699, 728. Il dit que le Verbe, le Verbe de Dieu, s'est incarné, est chair, est né dans la chair, s'est fait chair, est venu dans la chair. *Cont. hær.*, l. III, c. ix, n. 1; c. xviii, n. 7; c. xix,

n. 9; l. IV, c. xx, n. 2-4, c. xxxiii, n. 1; l. V, c. xiv, n. 1, col. 869, 937, 940, 1033, 1034, 1080, 1161; *Dem.*, c. liii, xciv, p. 699, 725-726. Ou encore que Dieu s'est fait homme, *Cont. hær.*, l. III, c. xxi, n. 1, col. 946; que le Fils de Dieu s'est fait ce que nous sommes, *quod et nos*, l. IV, c. xxxiii, n. 1, col. 1080; qu'il s'est fait homme, l. IV, c. xx, n. 8, col. 1038; qu'il s'est fait fils de l'homme, l. III, c. xvi, n. 3, 8; l. IV, c. xxxiii, n. 11, col. 926, 929, 1080; *Dem.*, c. xxxvi, xcii, p. 687, 725; qu'il est fils du Très-Haut et de David, *Cont. hær.*, l. III, c. xvi, n. 3, col. 923; que le Fils de Dieu, qui est le Verbe du Père, s'est fait fils de l'homme, l. III, c. xviii, n. 6; c. xix, n. 3, col. 936, 941; que le Verbe, le Verbe de Dieu, le Verbe de Dieu le Père, s'est fait homme, l. III, c. xvi, n. 6; c. xviii, n. 7; c. xix, n. 1; c. xx, n. 2; l. V, c. xiv, n. 2; c. xvi, n. 2; c. xvii, n. 3, col. 926, 938, 939, 944, 1162, 1167, 1170; *Dem.*, c. vi, lxvi, p. 664, 709; qu'il s'est fait homme parmi les hommes, *Cont. hær.*, l. IV, c. xx, n. 4, col. 1034; qu'il s'est fait la substance de l'homme, l. V, c. ii, n. 2, col. 1125. Ou bien que Dieu s'est répandu, *effudit semetipsum*, l. V, c. ii, n. 1, col. 1124; qu'il y a eu avènement du Seigneur selon l'homme, l. IV, c. xx, n. 11, col. 1093; avènement du Fils de Dieu selon l'homme, l. IV, c. xxvi, n. 1, col. 1053 (lire : ἡ κατ' ἄνθρωπον (non : οὐρανόν) παρουσία τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ): avènement du Verbe du Père comme homme, *Dem.*, c. liii, p.699-700; avènement visible de Notre-Seigneur, c. xcvii, p. 728; avènement du Fils de Dieu et économie de son incarnation, c. xcix, p. 730, 731. Le mot « économie, » οἰκονομία, est familier à Irénée et, en général, aux Pères grecs; il désigne la grâce de l'incarnation et l'ensemble du plan divin pour le salut des hommes par le Verbe incarné. La traduction latine le rend par *dispositio*. Cf. *Dem.*, c. vi, xlvii, p. 664, 695; *Cont. hær.*, l. I, c. x, n. 1, 3; l. III, c. xvi, n. 6, 8; c. xvii, n. 1, 4, col. 549, 556, 925, 926, 929, 931, etc. Une particularité de cette traduction, extrêmement curieuse au point de vue de la langue, c'est qu'habituellement elle met au masculin les mots qui se rapportent au Verbe incarné. Cf., par exemple, l. III, c. xvi, n. 2, col. 921 : *Quoniam Joannes unum et eumdem novit Verbum Dei, et hunc esse Unigenitum, et hunc incarnatum esse pro salute nostra Jesum Christum Dominum nostrum sufficienter... demonstravimus.* Il a même, n. 7, col. 926 : *Dominus noster.., cum sit ipse, et Unigenitus Patris, et Christus qui prædicatus est, et Verbum Dei incarnatus.* La raison de cette anomalie est sans doute qu'il calque le relatif du mot *Verbum* sur le grec, où il est masculin; cf., par exemple, l. III, c. xix, n. 1, col. 939, où *Verbo Dei qui incarnatus est* traduit τῷ σαρκωθέντι Λόγῳ τοῦ Θεοῦ. Parfois le relatif du mot *Verbum* s'accorde en genre avec lui, par exemple, l. V, c. xviii, n. 1, col. 1172 : *Ipsum Verbum Dei incarnatum suspensum est super lignum.*

Cette dernière phrase, comme toutes celles qui précèdent, et bien d'autres, contient l'idée de l'union hypostatique. Celui qui est le Verbe de Dieu, consubstantiel au Père, éternel, celui-là, dans le temps, sans cesser d'être le Verbe de Dieu, s'est fait homme, a grandi, mangé, parlé, souffert et a été cloué à une croix. L'union de l'élément divin et de l'élément humain dans le personnage unique du Verbe est affirmée sans ambages. Aux gnostiques distinguant Jésus, le Christ, le Sauveur, le Verbe ou Logos, le Fils unique ou Monogène, le Principe, l. I, c. ix, n. 2; l. IV, præf., n. 3, col. 539, 974, Irénée dit, l. I, c. ix, n. 2, col. 539, qu'ils dénaturent la pensée de saint Jean *unum Deum exponente et unum Unigenitum Christum Jesum annuntiante, per quem omnia facta esse dicit, hunc Verbum Dei, hunc Unigenitum, hunc factorem omnium, hunc lumen verum illuminans omnem hominem, hunc mundi fabricatorem, hunc in sua venisse, hunc eumdem carnem factum, et inhabitasse in nobis.* Et il conclut sa réfutation des gnostiques, n. 3, col. 543 : *Unus et idem ostenditur Logos, et Monogenes, et Zoe, et Phos, et Soter, et Christus Filius Dei, et hic idem incarnatus pro nobis.* Plus loin, l. IV, c. vi, n. 7, col. 990 : *Unus et idem, omnia subjiciente ei Patre, et ab omnibus accipiens testimonium, quoniam vere homo, et quoniam vere Deus.* Et, l. III, c. xvi, col. 919-929, notamment le passage déjà cité, n. 2, col. 921 : *Joannes unum et eumdem novit Verbum Dei.., et hunc incarnatum esse... demonstravimus*; et, n. 7, col. 926 : *Dominus noster, unus quidem et idem existens, dives autem et multus, diviti enim et multæ voluntati Patris deservit, cum sit ipse Salvator.., et Dominus.., et Deus.., et Unigenitus Patris, et Christus qui prædicatus est, et Verbum Dei incarnatus, cum advenisset plenitudo temporis in quo filium hominis fieri oportebat Filium Dei.* Cf., entre beaucoup de beaux textes, l. III, c. xviii, n. 6-7; c. xix, n. 2-3; c. xxi, n. 4 (la prophétie d'Isaïe), col. 936-938, 940-941, 950-951, et tous ceux, déjà mentionnés, où l'on voit que « sa sotériologie détermine sa christologie, » qu'« il veut sauvegarder avant tout la possibilité et la réalité du salut; or, le salut n'est possible et réel qu'avec un Christ qui appartienne à la fois à la divinité et à l'humanité. » P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, p. 85; cf., p. 85-94. Une citation de *Dem.*, c. lxii, p. 707-708; suffira : « Tous ces témoignages de l'Écriture établissent donc que le Christ qui, selon la chair, doit être de la race de David, sera le Fils de Dieu, qu'après être mort il ressuscitera, qu'avec la forme et l'aspect d'un homme il sera cependant le Dieu tout-puissant, qu'il jugera lui-même tout l'univers. » Cf. c. xxx, xxxix, xlviii, lii, lxxi, lxxxiv, xcii, p. 683, 689, 696, 699, 713, 720, 725.

L'idée qu'exprimera plus tard la formule de l'unité de personne dans la dualité des natures, est ainsi rendue, l. III, c. xvi, n. 6, col. 925 : *hujus Verbum unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum Patris, et caro factus. Consparsus* aurait été, dans le grec, πεφυρμένος, c'est-à-dire *commistus, id est intime unitus*, d'après la conjecture de Grabe, acceptée par Massuet. L. III, c. xix, n. 1, col. 939, la traduction latine porte : *Propter hoc enim Verbum Dei homo et qui Filius Dei est filius hominis factus est, commistus Verbo Dei, ut, adoptionem percipiens, fiat filius Dei*, ce qui n'offre guère de sens à moins de lire : *factus est ut homo, commistus Verbo Dei et adoptionem percipiens, fiat filius Dei.* Théodoret cite ce passage autrement, *Eranistes*, Dialogus I, *Immutabilis*, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 85-86, et donne le texte grec : *Propterea enim Verbum Dei est homo ut homo, Verbum capiens* (χωρήσας) *adoptionemque consecutus, filius Dei efficiatur.* Il y a des chances pour que Théodoret ne cite pas de mémoire ni d'après un manuscrit interpolé, mais fournisse le vrai texte d'Irénée; la supposition contraire de Massuet, *P. G.*, t. vii, col. 939-940, semble arbitraire et inutile et l'expression : *homo capiens Deum* ou *Verbum* est dans le style irénéen. Cf. l. II, c. xiii, n. 5; l. III, c. xvi, n. 3; l. IV, c. xx, n. 2, 5, c. xxxviii, n. 1; l. V, c. i, n. 3, col. 745, 922, 1033, 1035, 1107, 1123. Du reste, qu'il faille lire : *commistus Verbo Dei*, ou : *ut homo commistus Verbo Dei*, ou : *ut homo Verbum capiens*, il ne s'agit pas de l'union hypostatique des deux natures dans le Verbe incarné, mais de l'union du chrétien avec Dieu et de sa filiation divine; Érasme, dans son *Argumentum* du IIIe livre, Bâle, 1534, p. 136 = *P. G.*, t. vii, col. 1328, a donc été inexact en disant que, dans ce passage, Irénée *dicit Christum juxta humanam naturam adoptatum.* De même les mots *commistio et communio Dei et hominis*, l. IV, c. xx, n. 4, col. 1034, ont été indûment appliqués à l'union du Verbe et de l'humanité dans le Christ; ils visent l'union de Dieu et de

l'homme opérée par le Christ. Mais un passage qui se rapporte bien à l'union hypostatique est celui, l. IV, c. XXXIII, n. 1, col. 1080, où Irénée dit que les prophètes, annonçant la naissance d'Emmanuel d'une Vierge, manifestaient τὴν ἕνωσιν τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ. Cf. Théodoret, *Eranistes*, Dialogus II, *Inconfusus*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 172. Le même mot, l. III, c. XVIII, n. 7, col. 937 : *Hærere itaque fecit et adunivit*, ἥνωσεν, *hominem Deo*, s'entend de l'union de l'homme à Dieu par la grâce. Bref, Irénée ne nous donne pas la formule de l'union hypostatique; mais il nous en donne la doctrine.

Irénée est étranger au kénotisme que G. Thomasius, *Christi Person und Werk*, 2e édit., Erlangen, 1857, et d'autres théologiens protestants ont cru découvrir dans saint Paul et les anciens Pères. Il dit, l. III, c. XIX, n. 3, col. 941, que le Christ fut homme pour être tenté, Verbe pour être glorifié, *requiescente* (ἡσυχάζοντος) *quidem Verbo ut posset tentari, et inhonorari, et crucifigi et mori.* Si le Verbe « se repose », ce n'est pas qu'en devenant vrai homme il ait cessé d'être ce qu'il était ou qu'il ait abdiqué de façon temporaire ses attributs divins; c'est qu'il a pris une nature humaine véritable, donc capable de souffrance et de tentation, *invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo.* L. III, c. XVI, n. 6, col. 925-926. C'est qu'il s'accommode à notre faiblesse et cache sa gloire que nous ne pourrions supporter. L. IV, c. XXVIII, n. 1-2, col. 1105-1107. Cf. Loofs, art. *Kenosis*, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. X, p. 252.

2° *Le Verbe rédempteur.* — Les gnostiques ont formé un rêve de rédemption. Ils avaient l'idée « qu'il y a dans le cosmos, notamment chez certains hommes, un principe divin. Cette étincelle divine est comme une étrangère ici-bas. Elle s'est égarée dans un monde de ténèbres. Le problème est de savoir comment elle pourra remonter aux régions supérieures d'où elle est venue. La rédemption consistera dans le retour à Dieu, » retour non pas simplement individuel, mais aussi cosmique. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, p. 433-434; cf. p. 45-46, 62, 67-78, 106, 139-146, 163-164, 217-218, 239-240. Irénée relève la théorie rédemptrice du gnosticisme. L. I, c. VI, n. 1-2; c. XIII, n. 6; c. XXI, col. 504-508, 588-589, 657-669. A la conception du gnosticisme il oppose la conception orthodoxe. Il y a donc à tenir compte de ses préoccupations de combat et du contraste qu'il vise à faire éclater entre le rédempteur des orthodoxes et celui des hérétiques pour comprendre la sotériologie d'Irénée. Cf. P. Galtier, *La rédemption et les droits du démon dans saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1911, t. II, p. 5 sq.; J. Rivière, *La doctrine de saint Irénée sur le rôle du démon dans la rédemption*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1911, t. I, p. 178, 188. Mais la pensée de l'évêque de Lyon déborde cette polémique. Nulle part peut-être elle n'est si riche et si originale que dans cette question. Pour la saisir tout entière, voyons comment il envisage la rédemption du côté du Christ, du côté de l'homme, du côté de Dieu, du côté du démon.

1. *Du côté du Christ.* — La théologie de la rédemption s'est développée selon deux directions maîtresses. Les uns, surtout quelques Pères grecs, s'inspirant particulièrement de saint Jean, laissent la mort du Christ au second plan, insistent sur le mystère de l'incarnation et expliquent par la vertu du contact du Verbe divin avec la nature humaine la résurrection du genre humain; sur ce fondement s'élève la théorie dite physique ou mystique de la rédemption. D'autres, surtout parmi les Latins, s'inspirant davantage de saint Paul, mettent l'accent plutôt sur la mort rédemptrice et sur le grand effort d'amour par lequel le Fils de Dieu s'est livré pour nous et s'est acquis d'infinis mérites qu'il déverse sur le genre humain; d'où la théorie dite morale ou réaliste de la rédemption. Ces appellations ne sont pas également heureuses. Peut-être serait-il préférable de ne garder que l'épithète « mystique » pour la première, et « réaliste » pour la seconde théories. Les deux tendances coexistent dans Irénée. C'est à tort qu'A. Ritschl, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3e édit., Bonn, 1889, t. I, p. 7, a prétendu qu'Irénée, d'accord avec ses prédécesseurs, ne voit dans le Christ que son rôle de docteur et l'exemple qu'il donne. Parmi ceux qui ont adhéré aux idées de Ritschl, P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, p. 93, 102, 104, 148, opposant l'incarnation à la rédemption, comme si la première n'était pas pour la seconde, dit qu'Irénée n'emploie pas souvent les mots *redemptio* et *redimere* et qu'ils sont loin de sa pensée, qu'il « n'attache pas indissolublement à la personne de Jésus-Christ la notion de salut ou de rédemption. »

a) La théorie mystique de la rédemption. — Pourquoi le Verbe de Dieu s'est-il incarné? Les réponses d'Irénée se ramènent à quatre formules. — *a.* Il s'est incarné pour nous, pour l'homme, pour les hommes. L. I, c. IX, n. 3; l. III, c. XVII, n. 4; c. XIX, n. 1; l. IV, c. XXII, n. 2, col. 541, 544, 931, 939, 1047; *Dem.* c. XXXI, p. 683. — *b.* Il s'est incarné pour nous unir à Dieu, *factus est quod sumus nos uti nos perficeret esse quod est ipse*, l. V, præf., col. 1120; *ad hoc ut et homo fieret filius Dei*, l. III, c. X, n. 2, col. 873; *ut et homo fieret particeps Dei*, l. IV, c. XXVIII, n. 1, col. 1062; *quomodo homo transiet in Deum si non Deus in hominem?* l. IV, c. XXXIII, n. 4, col. 1074; *ut adoptionem percipiamus*, l. III, c. XVI, n. 3; c. XVIII, n. 7; c. XIX, n. 1, col. 922, 937, 939, etc.; *ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus*, l. III, c. XVIII, n. 1, col. 932, etc.; *Dem.*, c. XXII, XCVII, p. 676, 729; pour offrir à son Père *eum hominem qui fuerat inventus, primitias resurrectionis hominis in semetipso faciens*, l. III, c. XIX, n. 3, col. 941; *in adunitionem et communionem Dei et hominis*, l. V, c. I, n. 1, col. 1121; *ut nos colligeret in sinum Patris*, l. V, c. II, n. 1, col. 1124; *nobis donans eam quæ est ad factorem nostrum conversationem et subjectionem*, l. V, c. XVII, n. 1, col. 1169; *ut finem conjungeret principio, id est hominem Deo*, l. IV, c. XX, n. 2, col. 1033; *omnibus restituens eam quæ est ad Deum communionem*, l. III, c. XVIII, n. 7, col. 937; *Dem.*, c. VI, XXXI, XL, XCVII, p. 664, 683, 689, 729; pour enlever à l'homme son ignorance et lui donner la connaissance de ce qui est de Dieu, l. III, c. XVI, n. 4; l. IV, c. VI, n. 5-7; c. VII-IX; l. V, c. I, n. 1, col. 923, 989-998, 1119-1121; *ut assuesceret hominem percipere Deum et assuesceret Deum habitare in homine*, l. III, c. XX, n. 2, col. 944; *hominibus quidem ostendens Deum, Deo autem exhibens hominem*, l. IV, c. XX, n. 7, col. 1037; pour nous rendre l'ami ié de Dieu, *oportuerat enim mediatorem Dei et hominum, per suam ad utrosque domesticitatem, in amicitiam et concordiam utrosque reducere, et facere ut et Deus assumeret hominem et homo se dederet Deo*, l. III, c. XVIII, n. 7, col. 937; pour nous réconcilier avec Dieu, l. V, c. XIV, n. 3, col. 1162-1163; *ut pretiosus homo fiat Patri*, l. V, c. XVI, n. 2, col. 1167; pour notre ascension *quæ est ad Dominum*, l. III, c. XIX, n. 1, col. 939; pour nous donner la vie, nous montrer la vie, la vie éternelle, l'incorruptibilité, l'immortalité, l. III, c. XIX, n. 1; c. XXIII, n. 1, 7; l. IV, c. X, n. 2, c. XX, n. 2, 5; l. V. c. I, n. 1, col. 938, 939, 960, 964-965, 1001, 1033, 1035, 1121; *Dem.*, c. XXXI, XL, p. 683, 689; pour nous donner l'héritage, l. IV, c. XXI, n. 3; c. XXII, n. 1; c. XXVI, n. 1, col. 1046, 1053; pour nous donner la vision béatifique, l. IV, c. XX, n. 4-11, col. 1034-1041; pour que, *apponens semetipsum caput Ecclesiæ, uni-*

versa attrahat ad semetipsum apto in tempore, l. III, c. XVI, n. 6; cf. c. XIX, n. 3, col. 926, 941. Donc le Verbe incarné est médiateur : *in amicitiam restituit nos Dominus per suam incarnationem mediator Dei et hominum factus*, l. V, c. XVII, n. 1, col. 1169. Cf. l. III, c. XVII, n. 7, col. 937, cité plus haut. — *c.* Il s'est incarné pour notre salut, pour notre rachat. Pour notre salut, l. I, c. IX, n. 3; c. X, n. 1; l. III, c. XVI, n. 2, col. 541, 549, 921; pour nous sauver, pour nous sauver tous, l. II, c. XXII, n. 4, col. 784; *Dem.*, c. XXXVIII, p. 687; pour le salut des hommes, de l'humanité, l. III, c. XVIII, n. 7; l. IV, c. XXXIII, n. 1; l. V, c. XVII, n. 2, col. 938, 1072, 1170; *Dem.* c. XCIX, p. 730; *quia per semetipsos non habebant salvari*, l. III, c. XX, n. 3, col. 944; pour apporter le salut aux justes détenus dans les limbes, l. IV, c. XXXIII, n. 1, col. 1072. Pour notre rachat, pour ramener au bercail la brebis perdue, l. III, c. XIX, n. 3; c. XXX, n. 1, 8; cf. l. I, c. VIII, n. 4, col. 941, 960, 965, 529, etc.; *Dem.*, c. XXXIII, p. 684; pour donner l'eau de la vie éternelle à la Samaritaine prévaricatrice, l. III, c. XVII, n. 2, c. 930; pour la guérison du blessé de Jéricho, l. III, c. XXXIII, n. 3, col. 930; pour nous purifier, l. IV, c. XXII, n. 1; c. XXVII, n. 1, col. 1046, 1057; pour détruire le péché et la mort et, par son obéissance, donner la rémission des péchés et le salut et réparer la désobéissance qui nous valut la mort, l. III, c. XVIII, n. 7; c. XX, n. 2; c. XXI, n. 10; c. XXII, n. 4; c. XXIII, n. 6, col. 937-938, 944, 954, 959, 964, etc.; *Dem.*, c. VI, XXXI, XXXIV, XXXVII, p. 664, 683, 685, 687: pour mettre fin à notre exil, l. III, c. XVIII, n. 6, col. 964; pour triompher du démon, arracher l'homme à son pouvoir, à la captivité dans laquelle il gémissait, l. III, c. XVIII, n. 7; c. XXIII, n. 1, 2; l. IV, c. IV, n. 1; c. XXII, n. 1; l. V, c. XXI, col. 938, 960-961, 981, 1046, 1179-1182; *Dem.*, c. XXXI, p. 684; pour le salut de la chair, qui avait péri en Adam, l. I, c. X, n. 1; l. III, c. XVI, n. 6; l. IV, præf., n. 4; l. V, c. XIV, n. 1, col. 549, 925, 975, 1161 Ainsi le Verbe incarné est sauveur, rédempteur. Le mot « Sauveur » est fréquent : *qui et salus et Salvator vere et dicitur et est.* L. III, c. X, n. 2; cf. c. XVI, n. 7; c. XVII, n. 4; c. XVIII, n. 4, col. 874-875, 926, 929, 935, etc. Irénée dit que les valentiniens donnaient à l'éon Horus le nom de « rédempteur. » L. I, c. II, n. 4; c. III, n. 1, col. 460, 465. Il applique au Verbe incarné les mots *redimere* et *redemptio*, mais toujours unis à l'idée de la passion et de la mort. — *d.* Le Verbe s'est incarné pour « récapituler toutes choses, » ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα. C'est le mot de saint Paul, Eph., I, 10, qu'Irénée cite encore en exposant l'erreur gnostique, c. III, n. 4, col. 476, et, pour son propre compte, l. V, c. XX, n. 2, col. 1178. Il trouve également ce mot dans un texte de saint Justin qui ne nous est connu que par le *Contra hæreses*, l. IV, c. VI, n. 2, col. 987. On a dit qu'« il en a fait l'axe de sa sotériologie ». A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. VI, p. 185. Ce mot, comme il arrive si souvent dans la terminologie d'Irénée, est complexe et de signification variable. C'est, d'abord « répéter » s'il s'agit des termes, par exemple, l. V, c. XXXIII, n. 4, col. 1214, ou « reproduire » s'il s'agit des choses, par exemple, l. IV, c. XL, n. 3; l. V, c. XXI, n. 2, col. 1114, 1179. C'est, en outre « résumer » par exemple, l. V, c. XXV, n. 1; c. XXIX, n. 2, col. 1189, 1201 : en ce sens le gnosticisme est « la récapitulation de toutes les hérésies. » L. IV, præf., n. 2, col. 973. C'est aussi « reproduire » non plus en répétant, ou en résumant, mais en restaurant, en rendant à une chose ce qu'elle a perdu. Appliqué à l'œuvre du Christ, ce mot la désigne parfois tout entière d'une façon générale, par exemple, l. IV, c. XX, n. 8, col. 1038 : *ejus recapitulationis dispositiones*, l'économie de l'œuvre du Christ. Parfois il la présente sous l'un ou l'autre aspect : le Christ récapitule l'humanité en ce sens qu'il la reproduit, qu'il la résume, par exemple, l. V, c. XIV, n. 1, 2, col. 1161-1162; ou bien il la récapitule en ce sens qu'il ramène l'humanité à son premier état et la restaure, par exemple, l. III, c. XVIII, n. 7; l. V, c. XXI, n. 1, col. 938, 1179; *Dem.*, c. XXXII, XXXIII, XXXVII, p. 684, 685, 687. Les principaux synonymes, dans ce dernier sens, sont *reformare*, l. IV, c. XXIV, n. 1, col. 1049; *suscipere*, c. XXXIII, n. 4, col. 1075; *restaurare*, l. V, c. II, n. 1, col. 1124; *reconciliare*, c. XIV, n. 3, col. 1162; *redintegrare*, c. XXI, n. 3, col. 1182. Parfois les acceptions diverses se mêlent et se fondent si intimement que l'on perdrait son temps à vouloir les dissocier, par exemple, l. III, c. XVIII, n. 1, col. 932 : *Quando incarnatus est, et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit in compendio nobis præstans ut quod perideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus.* En définitive, le mot de « récapitulation » désigne ce travail de reconstitution et de restauration de l'humanité selon le plan primitif de Dieu, dont le Verbe incarné est lui-même l'exemplaire parfait, avant de devenir le principe et l'instrument d'un semblable travail accompli par Dieu dans les individus. A. d'Alès, *loc. cit.*, p. 189. Une doctrine, moins propre à saint Irénée que celle de la récapitulation, et qui lui est connexe, est celle du Christ nouvel Adam, chef de l'humanité selon Dieu, restaurant en lui cette parfaite sujétion de la chair à l'esprit que comportait le plan primitif du créateur, restituant à l'homme cette ressemblance avec Dieu que le péché du premier Adam nous avait fait perdre. Cf. l. III, c. XVI, n. 6; c. XVIII, n. 7; c. XIX, n. 1; c. XXI, n. 10; c. XXII, n. 1-3; l. IV, c. VI, n. 2; c. XX, n. 4; c. XXXIII, n. 4; c. XL, n. 3; l. V, c. I, n. 2-3; c. XVI, n. 3; c. XVII, n. 1-3; c. XX, n. 2, col. 925-926, 937-938, 939-940, 954-955, 956-958, 987, 1034, 1074-1075, 1113-1114, 1122-1123, 1168, 1169-1170, 1178, etc.; *Dem.*, c. XXXI-XXXIII, p. 683-685. Le Christ est venu pour nous unir à Dieu, pour nous sauver, pour nous racheter : autant d'autres aspects de la doctrine de la récapitulation. « Médiateur de Dieu et des hommes, étant de la maison des deux, il les ramène tous les deux à l'amitié et à la concorde, pour qu'il puisse présenter l'homme à Dieu et Dieu à l'homme. » L. III, c. XVIII, n. 7, col. 937. Verbe fait homme, il récapitule tout en lui, *Verbum homo, universa in semetipsum recapitulans, uti, sicut in supercælestibus, et spiritalibus, et invisibilibus princeps est Verbum Dei, sic et in visibilibus et corporalibus principatum habeat, in semetipsum primatum assumens et apponens semetipsum caput Ecclesiæ, universa attrahat ad semetipsum apto in tempore.* L. III, c. XVI, n. 6, col. 926. Sauveur, il se fait ce qui avait péri : homme. *Nunc autem quod fuit qui perierat homo hoc salutare factum est Verbum, per semetipsum eam quæ esset ad eum* (le Père) *communionem et exquisitionem salutis ejus efficiens. Quod autem perierat sanguinem et carnem habebat... Habuit ergo et ipse carnem et sanguinem, non alteram quamdam sed illam principalem Patris plasmationem in se recapitulans, exquirens id quod perierat.* L. V, c. XIV, n. 2, col. 1162. Cf. c. I, n. 2, col. 1122.

b) La théorie réaliste de la rédemption. — Jusqu'ici il n'a pas été question de la passion du Christ et de sa mort sur la croix. Sans doute elles sont à l'arrière-plan de la pensée d'Irénée alors qu'il ne parle que de l'incarnation et de la vie; le salut et la rédemption ne résultent-ils pas de la vie totale, couronnée par les douleurs de la semaine sanglante? Mais Irénée ne se borne pas à les sous-entendre. Il les nomme à chaque instant, et non point à part de l'incarnation, comme si les souffrances du Christ étaient chose adventice, purement occasionnelle, qu'on pût détacher de l'incarnation sans altérer son économie, mais en même

temps que l'incarnation, de manière à laisser comprendre que celle-ci est pour celles-là. « Le Fils de Dieu, dit-il, *Dem.*, c. LXXXVI, p. 721, est venu pour subir la passion. » *Incarnatus* et *passus* sont à peu près synonymes dans des passages tels que les suivants. L. I, c. IX, n. 3, col. 542 : *Jesus, qui passus est pro nobis, qui inhabitavit in nobis, idem ipse est Verbum Dei; si enim alius ex æonibus pro nostra salute caro factus est, æstimandum erat de altero dixisse apostolum, si autem Verbum Patris qui descendit ipse est et qui ascendit, ab uno Deo unigenitus Filius, secundum Patris placitum incarnatus pro hominibus....* Et, l. III, c. XVIII, n. 3, col. 933 : *Paulus alterum Christum nescit nisi hunc solum qui et passus est, et sepultus est, et resurrexit, qui et natus est, quem et hominem dixit. Cum enim dixisset : « Si autem Christus annuntiatur quoniam a mortuis resurrexit, » intulit, rationem reddens incarnationis ejus : « Quoniam per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum. »*

Aussi bien Irénée a-t-il recours, pour donner la raison d'être des souffrances du Christ, aux mêmes quatre formules par lesquelles il donne la raison d'être de l'incarnation du Verbe. — *a.* Il a souffert pour nous, il a versé son sang, il est mort pour nous. L. I, c. IX, n. 3; l. III; c. XVI, n. 9; c. XX, n. 4, col. 541, 928, 945. — *b.* Il a souffert, il est mort pour nous unir à Dieu : *passus est ut eos qui erraverunt a Patre ad agnitionem et juxta eum adduceret*, l. II, c. XX, n. 3, col. 777-778; *per passionem nos reconciliavit Deo*, l. III, c. XVI, n. 9, col. 929; « le Fils de Dieu est venu pour subir la passion, il nous a réconciliés avec Dieu et rendus capables de lui plaire. » *Dem.*, c. LXXXVI, p. 721. — *c.* Il a souffert, il est mort pour notre salut, pour notre rachat. Pour notre salut, c. LXXII, p. 714; il nous a sauvés par son sang, par sa mort volontaire, LVII, LXIX, LXXXVIII, p. 703-704, 712, 722; *nobis autem Dominus passus, agnitionem Patris conferens, salutem donavit, Cont. hær.*, l. II, c. XX, n. 3, col. 778; *dispensationem consummans salutis nostræ*, l. III, c. XVIII, n. 2, col. 932; il a enduré toutes ses souffrances pour descendre vers les justes détenus dans les limbes, *uti erigeret, ad salvandum illos*, l. IV, c. XXXIII, n. 12, col. 1081; cf. *Dem.*, c. LXXVIII, p. 717 : « La cause de sa mort est indiquée; sa descente aux enfers était le salut des trépassés. » Nous avons vu qu'il a dit exactement la même chose d'un motif de son avènement en ce monde par l'incarnation. Pour notre rachat, « pour abolir la mort et nous ressusciter un jour, » *Dem.*, c. LXXXVI, p. 721; afin, ayant pris un corps semblable à celui de notre premier père, « de le sacrifier dans sa lutte en faveur de nos premiers parents, et de triompher ainsi en Adam de celui qu. en Adam nous avait mortellement frappés, » *Dem.*, c. XXXI, p. 683; afin de nous apprendre à souffrir, lui qui a souffert, lutté, vaincu, *erat enim homo pro patribus certans et per obedientiam inobedientiam persolvens, alligavit enim fortem, et solvit infirmos, et salutem donavit plasmati suo, destruens peccatum, Cont. hær.*, l. III, c. XVIII, n. 6, col. 936-937; afin de nous racheter par son sang, *Christum passum, et ipsum esse Filium Dei, qui pro nobis mortuus est et sanguine suo redemit nos*, l. III, c. XVI, n. 9, col. 928; cf. l. III, c. XII, n. 7; l. IV, c. XX, n. 2, 12; c. XXV, n. 2; l. V, c. I, n. 1, 2; c. II, n. 1, 2; c. XIV, n. 3, col. 900, 1033, 1043, 1051, 1121-1122, 1124-1125, 1163; afin de terminer notre exil, l. IV, c. VIII, n. 2, col. 994. — *d.* Il a souffert, il est mort « pour récapituler toutes choses. » L. I, c. X, n. 1, col. 549. Et, l. V, c. XIV, n. 1, col. 1161 : *Recapitulationem effusionis sanguinis ab initio omnium justorum et prophetarum in semetipsum futuram indicans, et exquisitionem sanguinis ipsorum per semetipsum; non autem exquireretur hoc nisi et salvari haberet, nec in semetipsum recapitulatus esset hæc Dominus nisi et ipse caro et sanguis secundum principalem plasmationem factus fuisset, salvans in semetipso in fine illud quod perierat in principio in Adam.* Et, un peu plus loin, n. 4, col. 1163 : *Memor igitur, dilectissime, quoniam carne Domini nostri redemptus es et sanguine ejus redhibitus, et tenens caput ex quo universum corpus Ecclesiæ compaginatum augescit, hoc est carnalem adventum Filii Dei....* Dans ce texte les deux théories, mystique et réaliste, sont associées : le Verbe de Dieu est venu nous sauver par son incarnation; c'est tout spécialement par l'effusion de son sang qu'il a opéré notre rédemption.

c) Le sacrifice de la croix. — Nous sauvant et nous rachetant par sa venue en ce monde, le Christ l'a fait tout particulièrement par ses souffrances et son sang répandu; nous sauvant et nous rachetant par sa passion, il l'a fait surtout par son obéissance jusqu'à la mort de la croix, par l'effusion du sang sur la croix, par le sacrifice de la croix. D'admirables textes s'offrent à nous. Prenons, d'abord, la *Démonstration de la prédication apostolique*, c. XXXIV, p. 685-686 : « Par l'obéissance qu'il a pratiquée jusqu'à la mort en étant attaché sur le bois, il a expié l'antique désobéissance occasionnée par le bois... Par le Verbe de Dieu tout est sous l'influence de l'économie rédemptrice, et le Fils de Dieu a été crucifié pour tout, ayant tracé ce signe de la croix sur toutes choses. » Et, c. XLV, p. 693 : « C'est par la croix que ceux qui croient en lui montent au ciel. » Cf. c. XLVI, LVI, p. 695, 70.. De même, *Cont. hær.*, l. IV, c. II, n. 7, col. 979 : *Non aliter salvari homines ab antiqua serpentis plaga nisi credant in eum qui, secundum similitudinem carnis peccati, in loco martyrii exaltatur a terra, et omnia trahit ad se, et vivificat mortuos.* Et, l. V, c. XVI, n. 3, col. 1163 : *Dissolvens enim eam quæ ab initio in ligno facta fuerat hominis inobedientiam, per eam quæ in ligno fuerat obedientiam sanans.* Cf. l. III, c. XVIII, n. 5; l. IV, c. X, n. 2; c. XXVIII, n. 3; l. V, c. XVII, n. 4, col. 935-936, 1001, 1063, 1171-1172. Ailleurs, l. IV, c. XXVI, n. 1, col. 1053, du trésor de la parabole, qui a été caché dans un champ, il dit que *cruce Christi revelatus est, et explanatus, et ditans sensus hominum, et ostendens sapientiam Dei, et eas quæ sunt erga hominem dispositiones ejus manifestans, et Christi regnum præformans, et hæreditatem sanctæ Hierusalem prævangelizans, et prænuntians quoniam in tantum homo diligens Deum proficiet ut etiam videat Deum.* Nous ne citons pas le fragment sur la vraie gnose, laquelle est « la science de la croix, » *P. G.*, t. VII, col. 1247-1254; c'est le premier des fragments pseudo-irénéens publiés par Pfaff. Sur la difficile question de l'obéissance du Christ dans la mort et sur la conception irénéenne de l'attitude du Christ, cf. P. Galtier, « *Obéissant jusqu'à la mort,* » dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, Toulouse, 1920, t. I, p. 125, 133-149.

Le salut vient de la croix. La mort sur la croix est un sacrifice. Le Christ offre le sacrifice, il est prêtre; le Christ s'offre en sacrifice, il est victime. Il est prêtre : Jean, disciple du Seigneur, *in Apocalypsi sacerdotalem et gloriosum regni ejus videns adventum*, a vu, dans une première vision, I, 13, *similem Filio hominis indutum poderem* (ou *podere*), et, dans une seconde, V, 6, *in medio presbyterorum agnum stantem quasi occisum.* L. IV, c. XIX, n. 11, col. 1040, 1041. Il est prêtre encore parce que *summi sacerdotis operam perficiens, propitians pro hominibus Deum, et emundans leprosos, infirmos curans, et ipse moriens uti exsiliatus homo exiret de condemnatione et reverteretur intrepide ad suam hæreditatem.* L. IV, c. VIII, n. 2, col. 994. Il est donc juste que, ayant la même foi qu'Abraham, portant la croix, à la ressemblance des bois qui devaient servir au sacrifice d'Isaac, nous suivions le Christ; en Abraham l'homme avait préappris et s'était accoutumé à suivre le Verbe Dieu, car Abraham, suivant, selon sa foi, le

précepte du Verbe de Dieu, livra promptement son fils unique et aimé en sacrifice à Dieu, *ut et Deus beneplacitum habeat, pro universo semine ejus, dilectum et unigenitum Filium suum præstare sacrificium in nostram redemptionem.* L. IV c. v, n. 4, col. 986.

Concluons. Dieu et homme, le Christ est médiateur, sauveur, rédempteur, récapitulateur, par sa vie, par ses souffrances. Il est tout cela excellemment, prêtre et victime, par le sacrifice de la croix.

2. *Du côté de l'homme.*— Par le péché originel l'homme avait contracté une dette envers Dieu. Le Christ en fournit le payement; c'est la satisfaction. Le mot manque dans Irénée, et il y manque aussi les développements de la théologie ultérieure sur l'expiation du péché et la substitution pénale du Christ innocent à l'homme pécheur. Mais Irénée a l'idée, et pose les prémisses d'une conclusion que d'autres tireront. L'homme était incapable de se sauver par ses propres moyens; « il n'était pas possible que celui qui était tombé sous le péché opérât son salut. » L. III, c. XVIII, n. 2, col. 932. C'est la première prémisse. La seconde est tirée de la souffrance et de la mort que le Christ a endurées pour nous. Il a été l'homme de douleurs annoncé par Isaïe, LII-LIII, « bafoué, tourmenté et à la fin mis à mort, » mais, comme l'ajoutait le prophète, nous avons été guéris par ses plaies : « il est évident que cela lui est arrivé par la volonté de son Père pour notre salut. Il est allé volontairement à la mort. » *Dem.*, c. LXVIII-LXIX, p. 710-712. Et *Cont. hær.*, l. V, c. I, n. 1, col. 1121 : *Quoniam Verbum potens et homo verus, sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemptionem semeptisum dedit pro his qui in captivitatem ducti sunt.* « De ces deux prémisses la conclusion logique, dit fort bien J. Chaine, *Le Christ rédempteur d'après saint Irénée*, Le Puy, 1919, p. 87-88, étant donnée notre solidarité avec le Sauveur, est que Jésus a pris notre place et a offert à Dieu pour nous la véritable expiation. Mais saint Irénée ne pousse pas si loin son raisonnement; il se contente de dire que Jésus a souffert et est mort pour nous, à notre profit. Si on met cette vérité en regard de l'insuffisance de l'homme à opérer son salut, on a les deux éléments de la substitution; mais Irénée ne les relie pas entre eux et ne nous montre pas comment le Christ expie à notre place. » Il est plus explicite sur la réparation du péché. Le péché consiste dans un déni d'obéissance à Dieu; la réparation doit consister dans une parfaite obéissance. Irénée revient indéfiniment sur la satisfaction que le Christ offre à son Père par la soumission à sa volonté. Il le montre obéissant au désert, triomphant trois fois du tentateur, *et soluta est ea quæ fuerat in Adam præcepti Dei prævaricatio per præceptum legis quod servavit Filius hominis, non transgrediens præceptum Dei.* L. V, c. XXI, n. 2, col. 1181. Cf., sur le sens juridique du mot *prævaricatio*, H. E. Oxenham, *Histoire du dogme de la rédemption*, trad. J. Bruneau, Paris, 1909, p. 143, n. 3. Surtout le Christ a obéi sur la croix, *dissolvens enim eam quæ ab initio in ligno facta fuerat hominis inobedientiam, obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis, eam, quæ in ligno facta fuerat inobedientiam, per eam quæ in ligno fuerat obedientiam sanans.* L. V, c. XVI, n. 3, col. 1168. Et, parce que nous avons hérité du péché d'Adam, parce que nous sommes solidaires avec lui, avec celle d'Adam il répare toute désobéissance : *per obedientiam inobedientiam persolvens.., salutem donavit plasmati suo, destruens peccatum; mediator Dei et hominum factus, propitians quidem pro nobis Patrem in quem peccaveramus, et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus.* L. III, c. XVIII, n. 6; l. V, c. XVII, n. 1, col. 937, 1169.

L'homme pécheur, en même temps qu'il avait contracté une dette envers Dieu, avait perdu les biens surnaturels. Le Christ les lui restitue; c'est le mérite. « A ceux qui croient, qui aiment le Seigneur et qui vivent dans la sainteté, la justice et la patience, le Dieu de tous accordera la vie éternelle par la résurrection des morts, et cela en vue des mérites de celui qui est mort et ressuscité, Jésus-Christ, auquel il a donné la royauté universelle et le pouvoir de juger les vivants et les morts. » *Dem.*, c. XII, p. 690-691. Et *Cont. hær.*, l. III, c. XVIII, n. 1, col. 932 : *Verbum... unitum suo plasmati, passibilem hominem factum..., ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus.* Ici nous pourrions reprendre les textes dans lesquels Irénée montre que, par suite de notre union avec Dieu dans le Christ, la chair est sauvée, l'incorruptibilité et l'immortalité nous sont rendues, l'homme reconquiert la ressemblance divine, redevient fils adoptif de Dieu.

Enfin, en péchant, l'homme était tombé, jusqu'à un certain point, au pouvoir du démon et réduit en captivité. Le Christ nous libère; c'est la rédemption. Le mot « rédemption » ou « rachat » n'est pas pris par Irénée au sens strict d'une rançon à payer à une tierce personne; nous verrons qu'il n'y a pas à strictement parler, de rançon payée à Satan, et donc, « si l'on voulait pousser la métaphore jusqu'au bout c'est à Dieu lui-même que serait acquitté le prix de notre rachat, car c'est Dieu que l'œuvre rédemptrice apaise et rend propice, mais rien ne permet d'affirmer que la métaphore soit poussée si loin, » pas plus chez Irénée que dans saint Paul. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1912, t. II, p. 280. En style biblique, « racheter », c'est « délivrer », « sauver ». De même dans l'ancienne littérature patristique. « A une époque où régnait partout l'esclavage, dit J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, Paris, 1914, p. 193, il était assez naturel de se représenter sous cette forme le malheur de l'humanité et, par conséquent, de considérer la délivrance des âmes sous l'image d'un rachat. Voir plus loin, col. 2479. Ainsi les expressions « satisfaction », « mérite », « rédemption », sont à peu près synonymes. Ce sont trois métaphores qui expriment l'un ou l'autre des aspects de l'œuvre du Christ. Distinguée de la satisfaction et du mérite, la rédemption désigne la libération de l'homme captif du démon, c'est-à-dire, ainsi que nous l'avons vu, la délivrance du péché : parce que le démon *in initio homini suasit transgredi præceptum Factoris, ideo eum habuit in sua potestate; potestas autem ejus est transgressio, et apostasia, et his colligavit hominem.* L. V, c. XXI, n. 3, col. 1182. Cf. P. Galtier, *Les droits du démon et la mort du Christ*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1912, t. III, p. 347-349. Tout ce chapitre XXI, qui commence, n. 1, col. 1179, par : *Omnia ergo recapitulans recapitulatus est*, montre bien ces trois aspects de l'œuvre de salut accomplie par l'effusion du sang du Christ. Ils y apparaissent dans une série de textes fort remarquables, par exemple, n. 2, col. 1180, 1181 : *Præceptum ejus perfecit Dominus, factus ex muliere, et destruens adversarium nostrum* (rédemption), *et perficiens hominem secundum imaginem et similitudinem Dei* (mérite)...; *et soluta est ea, quæ fuerat in Adam, præcepti Dei prævaricatio, per præceptum legis quod servavit Filius hominis non transgrediens præceptum Dei* (satisfaction). A neuf reprises, n. 2-3, col. 1179-1182, Irénée souligne l'obéissance du Christ rédempteur au précepte du Père. Arrêtons-nous à ce point de vue, qui complète toute l'explication possible du mystère.

3. *Du côté de Dieu.* — Deux attributs divins expliquent la Passion rédemptrice : ce sont la bonté et la sagesse de Dieu.

a) La bonté de Dieu. — Irénée met en relief la bonté divine. Il n'y a pas de Dieu où il n'y a pas de bonté,

dit-il, l. III, c. XXV, n. 3, col. 968, *Deus non est cui bonitas desit.* « Un Dieu bon, des êtres libres, c'est à quoi se ramène pour lui le problème de l'évolution morale et religieuse du monde. L'histoire en est l'histoire des bienveillances divines pour la créature. » P. Galtier, *L'évêque docteur : saint Irénée de Lyon*, dans les *Études*, Paris, 1913, t. CXXXVI, p. 21. Où la bonté de Dieu, son amour, sa miséricorde, sa bénignité, sa patience, sa longanimité, sa magnanimité — autant de mots à peu près synonymes — éclatent surtout, c'est dans la chute et le relèvement de l'homme. Cf. l. III, c. XX, n. 1-2; c. XXIII, n. 6-7; l. IV, c. XXXVII-XXXIX; l. V, c. XXI, n. 3; c. XXII, n. 2, col. 942 944, 964-965, 1056-1064, 1181-1182, 1183-1184, et, parmi de nombreux textes, l. III, c. XVIII, notamment, n. 5, 6, col. 936, 937 : *Longanimitas, et patientia, et misericordia et bonitas Christi ostenditur, ut et ipse pateretur, et ipse excusaret eos qui se male tractassent... Vere magister Dominus noster, et bonus vere Filius Dei, et patiens Verbum Dei Patris filius hominis factus... Est enim piissimus et misericors Dominus et amans humanum genus;* l. V, præf., col. 1120 : *Qui, propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse.* Parce qu'il aime le genre humain, il prend en main sa cause contre celui qui se l'était asservi; le Verbe se fait chair pour procurer à l'homme sa revanche contre le démon. L. III, c. XVIII, n. 2; c. XX, n. 1, col. 932, 942. « Le Christ a restauré sa créature selon la première institution de l'homme, à l'image et à la ressemblance de Dieu, non pas en ravissant perfidement le bien d'autrui, mais en reprenant son bien en toute justice et bonté : justice à l'égard de l'apostasie, dont il nous racheta par son sang; bonté à l'égard de nous-mêmes, qu'il racheta. Nous ne lui avions rien donné, il n'attend non plus rien de nous, comme s'il éprouvait quelque besoin; c'est nous qui avons besoin de lui être unis. C'est pourquoi il s'est prodigué, afin de nous réunir dans le sein du Père. » L. V, c. II, n. 1, col. 1124. C'est bien l'amour de Dieu qui, par son Verbe, achemine l'homme jusqu'à lui, *secundum dilectionem ejus, hæc est enim quæ nos per Verbum ejus perducit ad Deum.* L. IV, c. XX, n. 1, col. 1032.

Tant de bonté divine doit aboutir à la gloire de Dieu. Non que Dieu ait besoin de nous; il n'en a aucunement besoin. Mais l'homme a besoin de Dieu, et Dieu veut que l'homme se sauve, étant soumis à Dieu, reconnaissant et aimant envers lui, et le glorifiant. Cf. l. IV, c. II, surtout n. 2, col. 1002 : *Exceptorium enim bonitatis, et organum clarificationis ejus, homo gratus ei qui se fecit;* et le beau c. IV, surtout n.1, col. 1010 : *Servitus erga Deum Deo quidem nihil præstat, nec opus est Deo humano obsequio.., est enim dives, perfectus, et sine indigentia. Propter hoc autem exquirit Deus ab hominibus servitutem ut, quoniam est bonus et misericors, benefaciat eis qui perseverant in servitute ejus. In quantum enim Deus nullius indigens, in tantum homo eget Dei communione. Hæc enim gloria hominis perseverare ac permanere in servitute ejus.* Ces quelques mots résument l'histoire du monde dans l'Ancien Testament, c. XIV-XVII, n. 4, col. 1010-1023, surtout dans le Nouveau, où Dieu et l'homme sont glorifiés par le Christ, *quod est autem aliud nomen quod in gentibus glorificatur, quam quod est Domini nostri, per quem glorificatur Pater et glorificatur homo?* c. XVII, n. 6, col. 1024; où nous offrons le sacrifice du corps et du sang du Christ, pur et agréable à Dieu, *non quod indigeat a nobis sacrificium, sed quoniam is qui offert glorificatur ipse in eo quod offert si acceptetur munus ejus, per munus enim erga regem et honos et affectio ostenditur.... Offerimus enim ei, non quasi indigenti, sed gratias agentes dominationi* (des manuscrits portent *donationi*) *ejus, et sanctificantes creaturam..., qui enim nullius indigens est Deus in se assumit bonas operationes nostras, ad hoc ut præstet nobis retributionem bonorum suorum.* C. XVIII, n. 1, 6, col. 1024, 1029. Dieu magnanime a préparé, dès le commencement, le salut de l'homme par le Verbe, *ut, insperabilem homo a Deo percipiens salutem, resurgat a mortuis, et clarificet Deum.., et semper permaneat glorificans Deum, et sine intermissione gratias referens pro ea salute quam consecutus est ab eo.* Le résultat de la magnanimité divine doit être que l'homme, *experimento discens unde liberatus est, semper gratus existat Domino, munus incorruptelæ consecutus ab eo, ut plus diligeret eum, cui enim plus dimittitur plus diligit.... Gloria enim hominis Deus : operationes* (lire *operationis*) *vero Dei, et omnis sapientiæ Dei et virtutis receptaculum homo. Quemadmodum medicus in his qui ægrotant probatur, sic et Deus in hominibus probatur....* Et l'homme *manens in dilectione ejus, et subjectione, et gratiarum actione, majorem ab eo gloriam percipiet, provectus accipiens, dum consimilis fiat ejus qui pro eo mortuus est.* L. III, c. XX, n. 1, 2, col. 942-944. Il faut lire en entier ce chapitre. Rarement on a exposé en aussi bons termes ce qui est sans doute l'explication la meilleure du mystère : la rédemption est l'œuvre de l'amour de Dieu qui a voulu conquérir l'amour de l'homme, et, par là, elle prépare la béatitude de l'homme et procure la gloire de Dieu.

b) La sagesse de Dieu. — La justice et la bonté interviennent dans l'œuvre rédemptrice. *Pro nobis igitur omnia hæc sustinuit Dominus.., uti et bonitas ostendatur et justitia perficiatur.* L. IV, c. XXXVII, n. 7; cf. l. V, c. II, n. 1, col. 1104, 1124. Ici, et dans les passages parallèles, Irénée entend la justice dans un sens large, non dans un sens juridique quelconque : est juste ce qui est conforme à l'ordre, à la nature de l'homme, ce qui est convenable, ce qui est en harmonie avec la raison, *rationabile.* Là-dessus nous avons un texte capital, l. III, c. XXXIII, n. 1-2, col. 961-962, où Irénée dit que « toute l'économie du salut de l'homme s'accomplit selon le bon plaisir du Père, en telle sorte que Dieu ne fût pas vaincu et que son art ne fût pas en défaut. Si l'homme, que Dieu avait fait pour la vie, avait été totalement jeté à la mort, Dieu aurait été vaincu et la méchanceté du serpent aurait triomphé de la volonté divine. Mais Dieu est invaincu et magnanime. C'est pourquoi, par le nouvel Adam, il enchaîna le démon et vivifia l'homme qui était mort. » Cela étant, il ne serait pas raisonnable, *nimis irrationabile est,* de libérer les fils d'Adam nés dans la captivité et non Adam lui-même. Dans ce cas, l'ennemi ne semblerait pas pleinement vaincu. Ce ne serait pas agir justement, *non tamen juste faciet.* Or *neque infirmus est Deus neque injustus, qui opitulatus est homini et in suam libertatem restauravit eum.* Cette justice n'est pas une justice rigoureuse; en rigueur de droit le libérateur ne doit rien à ceux qu'il libère. Mais le rôle de libérateur veut qu'il fasse grandement les choses, il se doit à lui-même de ne pas s'arrêter à mi-chemin. Qu'Adam soit sauvé, c'est donc « juste » et « raisonnable. » Sur le mot « raisonnable, » cf. encore l. IV, c. XXXVII, n. 7; l. V, c. I, n. 1, 3; c. XVIII, n. 3, col. 1104, 1121, 1123, 1174; P. Galtier, *La rédemption et les droits du démon dans saint Irénée,* dans les *Recherches de science religieuse,* Paris, 1911, t. II, p. 15-22; J. Rivière, *La doctrine de saint Irénée sur le rôle du démon dans la rédemption,* dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes,* Paris, 1911, t. I, p. 173-174, 193, 196-197; A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée,* dans les *Recherches de science religieuse,* Paris, 1916, t. VI, p. 204-206. Sur le sens du mot « justice, » cf. J. Wirtz, *Die Lehre von der Apolytrosis,* Trèves, 1906, p. 104-105; H. E. Oxenham, *Histoire du dogme de la rédemption,* trad. J. Bruneau, Paris, 1909, p. 99-101; P. Galtier, *loc. cit.,* p. 3-

15, 22-24; J. Rivière, *loc. cit.*, p. 173, 176-178, 197-198, 200; A. d'Alès, *loc. cit.*, p. 206-210. En somme, avec des nuances que le contexte permet de déterminer, « ce terme, conclut J. Rivière, p. 200, n'a jamais, dans la langue et l'esprit de saint Irénée, que le sens moral de sagesse. »

4. *Du côté du démon.* — Irénée passe communément pour être le père de la théorie des droits du démon. Quand on lit, par exemple, l. V, c. I, n. 1, col. 1121, que Dieu *non deficiens in sua justitia JUSTE etiam adversus ipsam conversus est apostasiam* (le démon), *ea quæ sunt sua redimens ab ea*, et encore c. XXI, n. 1, col. 1179 : *neque enim JUSTE victus fuisset inimicus nisi ex muliere homo esset qui vicit eum*, on peut se demander si, dans l'œuvre de la rédemption, Irénée n'accorde pas au démon des droits en stricte justice, ou, tout au moins s'il ne le présente pas comme traité par Dieu selon les règles d'une justice au sens large du mot, d'une haute convenance, qui n'existerait pas seulement du côté de Dieu et de l'homme, mais aussi du côté du démon lui-même.

a) Le démon a-t-il des droits en justice stricte ? — On a prétendu qu'Irénée les lui reconnaît. D'aucuns lui prêtent l'idée d'une entente préalable et bénévole entre le Christ et le démon. Développée jadis par M. Münscher et réfutée aisément par le vieil ouvrage de K. Bähr, *Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten*, Sulzbach, 1832, p. 65-66, cette hypothèse a été reprise de nos jours par A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris, 1903, p. 47-49. D'après lui, Irénée imagine entre Dieu et le démon un contrat d'échange, « lui offrant à titre de rançon l'âme de son Fils en échange des âmes humaines... » Le diable se laissa prendre au piège, il accepta le marché; il relâcha les hommes pour recevoir à leur place l'âme du Fils de Dieu. Mais il ne fut pas assez fort pour la retenir. Le Fils de Dieu sortit de l'enfer après en avoir brisé les portes. Le contrat n'en restait pas moins valable. Ce n'est pas la faute de Dieu. Le grand dupeur s'était dupé lui-même. » — Sans aller aussi loin, bon nombre de critiques prêtent à Irénée la théorie de la rançon que l'on retrouve chez des écrivains postérieurs : la mort du Christ serait comme une rançon payée à Satan pour l'humanité captive, de sorte que Satan put se convaincre que la justice n'avait pas été violée à son endroit. Telle est l'opinion de quelques catholiques, entre autres de H. E. Oxenham, *Histoire du dogme de la Rédemption*, p. 142-143. Voir DESCENTE DE JÉSUS AUX ENFERS, t. III, col. 603. Elle est commune chez les protestants. Voir RÉDEMPTION.

Cette théorie suppose au démon des droits en stricte justice. Or Irénée a grand soin de dire que, de même que, en la personne du premier Adam, le genre humain avait offensé Dieu, par la mort du second Adam, il s'acquitta à l'égard de Dieu : « Nous n'avions contracté de dette qu'envers celui-là même dont nous avions transgressé le précepte à l'origine. » L. V, c. XVI, n. 3, col. 1168. C'est dire nettement que le démon n'a pas de droit proprement dit. Quant à la construction théologique d'A. Sabatier, c'est un pur roman qui a bien moins encore de fondement dans les textes. Il reste néanmoins que, dans son œuvre de rachat, le Christ use non de contrainte, mais de persuasion, à la différence de l'apostasie (c'est-à-dire Satan). *Non cum vi, quemadmodum illa* (apostasia) *initio dominabatur nostri, ea quæ non erant sua insatiabiliter rapiens, sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum suadentem, et non vim afferentem, accipere quæ vellet.* L. V, c. I, n. 1, col. 1121. Mais qui est celui que le Christ entend persuader ? Est-ce l'apostasie (la puissance satanique) elle-même ? L'idée serait déraisonnable; que pourrait-on lui persuader? Mais il s'agit des hommes victimes de la puissance apostate, et qui sont accessibles à la persuasion.

b) Le démon a-t-il des droits au sens large du mot? — Dans *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1905, J. Rivière, étudiant « la question des droits du démon, » montra, p. 373-386, que la doctrine des droits du démon ne fut ni exclusive chez un seul des Pères de l'Église ni prédominante chez ceux-là même qui l'ont le plus complètement adoptée. Irénée, le premier, aurait accordé au démon « une sorte de droit sur les hommes, exposé le principe que le démon devait être traité selon les règles de la justice, et tiré les deux principales conséquences : qu'il devait être vaincu par un homme et, d'une certaine façon, dédommagé de ses droits, » et ainsi Irénée ne serait pas tombé dans l'erreur grossière qui prétend que le sang du Christ fut donné au démon comme prix de notre rachat, mais « il était difficile d'en côtoyer plus dangereusement les bords, » p. 376, 377; cf. 381, 386. P. Galtier, *La rédemption et les droits du démon dans saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1911, t. II, p. 1-24, reprit cette question. « Saint Irénée, dit-il, p. 24, proclame la justice de l'œuvre du Christ. Mais, à l'endroit du démon, cette justice n'est qu'objective et négative : » en arrachant les hommes à sa tyrannie, il ne lui fait point de tort, car il met fin seulement à l'injuste détention d'un bien usurpé. « Qu'on ne parle donc pas ici de ménagement, de dédommagement ou de persuasion. Du Christ au démon saint Irénée ne conçoit pas d'autres rapports que ceux du maître à l'esclave contraint d'avouer son larcin. L'idée d'un arrangement ou d'une entente quelconque est aux antipodes de sa pensée. » Continuant à tenir que l'idée de justice purement négative ne suffit pas à rendre compte des expressions d'Irénée, J. Rivière exposa que la justice, dont parle Irénée, « ne signifie pas une sorte de contrat ou de transaction quelconque entre le Christ et Satan, mais un des aspects de la loi providentielle qui préside à toute l'économie de notre salut » et signifie tout simplement « sagesse », « haute convenance ». *La doctrine de saint Irénée sur le rôle du démon dans la rédemption*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1911, t. I, p. 199-200; *Le démon dans la théologie rédemptrice de saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1913, t. IV, p. 269-270. Voir aussi *Le dogme de la rédemption, Étude théologique*, Paris, 1914, p. 91-19. De son côté, P. Galtier dans l'article cité plus haut interprète la justice dont parle Irénée dans le sens de « suprême convenance. » Que « justice » soit synonyme de « convenance, » convenance par rapport à Dieu, qui sans cela serait vaincu par le démon, convenance par rapport à l'homme, qui prend de la sorte sur le démon une noble revanche, telle est la conclusion commune aux deux théologiens et le gain assuré de la controverse. Mais que signifie cette justice à l'égard du démon, dont parle très certainement Irénée? Pour J. Rivière, *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. I, p. 196-199 ; cf. *Recherches de science religieuse*, t. IV, p. 267-269, Irénée envisage une convenance positive par rapport au démon en ce que Dieu voulut tenir compte de lui dans toute l'économie du plan rédempteur; en ce que le Christ, en consentant pour nous une rédemption onéreuse à laquelle il n'était pas tenu, voulut opposer sa générosité à la perfidie de Satan, peut-être même en ce que la mort est comme une province de l'empire de Satan; « dès lors, souffrir la mort corporelle, n'est-ce pas tomber, au moins matériellement, en la puissance du démon? Voilà pourquoi Jésus, en acceptant de mourir, se soumettait jusqu'à un certain point au prince de la mort. »

Cette dernière conclusion paraît inacceptable à P. Galtier. Loin d'admettre que l'acceptation spontanée d'une rédemption onéreuse constitue, aux yeux d'Irénée, d'une façon quelconque, même purement matérielle et passive, une soumission à l'empire de Satan, il pense que « la théorie rédemptrice qu'on attribue au grand docteur de Lyon aurait froissé son sens du Christ. » *Recherches de science religieuse*, t. IV, p. 71.

La question est délicate pour qui la considère dans son ensemble. Il semble bien, d'une part, que toute la justice observée par Dieu dans la défaite de Satan soit une justice qui s'exerce contre lui. D'autre part, Irénée concevait comme on l'a dit que le Rédempteur en faisant rendre gorge au voleur « y avait mis des formes », A. d'Alès, *Recherches de science religieuse*, 1916, p. 209-210. En tout cas il ne saurait être question de droits stricts du démon. Il faut reconnaître néanmoins que les formules embarrassées d'Irénée où entre le mot « justice », ont pu, mal comprises, influer sur la théorie des droits du démon, élaborée dans la suite par certains Pères.

3° *La nécessité de l'incarnation et de la rédemption.* — 1. *La nécessité de l'incarnation.* — Le Verbe se serait-il incarné si Adam n'avait point péché? Irénée ne traite pas directement ce sujet. Mais des trois classes auxquelles les théologiens ramènent les motifs de l'incarnation : glorification de Dieu, bien de l'homme, victoire sur Satan, les deux premières, remarque H. E. Oxenham, *Histoire du dogme de la rédemption*, trad. J. Bruneau, Paris, 1909, p. 108, ne perdraient rien, ou à peu près, de leur valeur, même si Adam n'avait pas désobéi; le bien de l'homme, en particulier, serait toujours procuré par l'exemple et la doctrine du Christ et, sinon la rédemption du genre humain, du moins la sanctification et la rédemption de l'homme individuel. Or, Irénée insiste sur la nécessité du Verbe incarné comme docteur, sanctificateur et déificateur des hommes. L. V, c. I, n. 1, col. 1120, 1121 : *Non enim aliter nos discere poteramus quæ sunt Dei nisi magister noster Verbum existens homo factus fuisset... Neque rursus nos aliter discere poteramus nisi, magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem ejus percipientes, uti, imitatores quidem operum factores autem sermonum ejus facti, communionem habeamus cum ipso.* L. III, c. XX, n. 2, col. 944 : *Capere Patrem donans Verbum Dei quod habitavit in homine, et filius hominis factus est ut assuesceret hominem percipere Deum et assuesceret Deum habitare in homine, secundum placitum Patris.* L. IV, c. XXXVIII, n. 1-3, col. 1105-1107: *Quasi infantibus ille qui erat panis perfectus Patris lac nobis semetipsum præstavit, quod erat secundum hominem ejus adventus.... Et propter hoc coinfantiatum est homini Verbum Dei, cum esset perfectus, non propter se, sed propter hominis infantiam, sic capax effectus quemadmodum homo illum capeer potuit.* L. IV, c. XX, n. 4, col. 1034 : *Homo factus est ut finem conjungeret principio, id est hominem Deo.* Dans le même ordre d'idées se présentent les textes sur le primat du Christ, surtout l. III, c. XXII, n. 3, col. 958. Il affirme que le Sauveur précède, par ordre de dignité, ceux qui lui devront le salut, et en tire cette conséquence : loin d'être conditionné par le fait de la chute, le décret de l'incarnation commande toute l'économie actuelle de la Providence. Ayant voulu le Sauveur, Dieu décida de lui donner des hommes à sauver; avant même d'être le type d'une humanité régénérée, le Christ est le prototype d'une humanité parfaite selon Dieu. « Ici, dit A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. VI, p. 191, nous reconnaissons les futures positions de l'école scotiste. »

Mais, ailleurs, Irénée dit expressément que, si la chair n'avait pas eu besoin de salut, le Verbe ne se fût pas incarné : *si enim non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset.* L. V, c. XIV, n. 1, col. 1161. Voir le chapitre entier. Et il est à noter que, même dans les passages les plus favorables à l'opinion scotiste, intervient d'ordinaire la question de salut tout de même que de l'œuvre de la rédemption ne se sépare pas celle de l'incarnation. Faut-il en conclure à un certain flottement de pensées dans une question mystérieuse et qui, du reste, n'était pas abordée *ex professo?* Peut-être. Peut-être aussi pourrait-on supposer qu'Irénée distingue dans les conseils divins plusieurs plans et plusieurs ordres, à savoir, dit A. d'Alès, *loc. cit.*, p. 192, « d'abord un ordre idéal ou d'intention première, selon lequel le type du Verbe incarné, présent à la pensée divine, domine la conception de l'humanité possible, et puis un ordre réel ou d'exécution, selon lequel le décret efficace de l'incarnation est subordonné à la prévision du péché. Et l'on expliquerait, par la superposition de ces deux plans de perspective divine, qu'en préludant, par l'ensemble de ses déclarations, à l'enseignement de saint Thomas, saint Irénée ait pu exceptionnellement parler comme Duns Scot. »

2. *La nécessité de la rédemption.* — Irénée expose que l'homme ne pouvait, de lui-même, parvenir à l'adoption divine et, mortel et corruptible, être uni à l'immortalité et à l'incorruptibilité, et que le Verbe s'est fait homme pour lui donner l'incorruptibilité et l'adoption de fils de Dieu. L. III, c. XIX, n. 1, col. 939-940. Cela pourrait convenir à l'élévation de l'homme à l'état surnaturel aussi bien qu'à la reprise de l'état surnaturel perdu. C'est de la réintégration dans l'état surnaturel seule qu'il parle quand il dit que l'homme déchu ne pouvait, livré à ses propres ressources, se sauver et retrouver ce qu'il avait perdu en Adam, et que le Verbe s'est incarné pour suppléer à notre insuffisance. L. III, c. XVIII, n. 1, col. 932. L'homme était incapable de remonter, de lui-même, à l'état surnaturel. Irénée ne se demande pas si Dieu aurait eu d'autres moyens pour le relever; il se borne à constater que Dieu l'a relevé par l'incarnation du Verbe.

Mais voici une autre question : le relèvement de l'homme était-il nécessaire? Irénée ne l'a guère abordée, de façon directe, pour l'ensemble de l'humanité, si ce n'est d'un mot, en passant, *Dem.*, c. XXXIV, p. 685 : « Par le Verbe de Dieu, tout est sous l'influence de l'économie rédemptrice, et le Fils de Dieu a été crucifié pour tout, ayant tracé ce signe de croix sur toutes choses. Car il était juste et nécessaire que celui qui s'est rendu visible amenât toutes les choses visibles à participer à sa croix. » Mais il pose directement la question à propos d'Adam, et les motifs pour lesquels il revendique le salut d'Adam « semblent bien avoir une portée générale, » selon la remarque de J. Rivière, *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1911, t. I, p. 173. Or, il n'hésite pas à employer le mot de nécessité, tant dans la *Démonstration*, c. XXXII, p. 685 : « il était juste et nécessaire qu'Adam fût restauré dans le Christ, » que dans le *Contra hæreses*, l. III, c. XXIII, n. 1, col. 960 : *Necesse fuit Dominum, ad perditam ovem venientem et tantæ dispositionis recapitulationem facientem..., illum ipsum hominem salvare qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem ejus, id est Adam.., quoniam et omnis dispositio salutis, quæ circa hominem fuit, secundum placitum fiebat Patris, uti non vinceretur Deus neque infirmaretur ars ejus. Si enim qui factus fuerat a Deo homo ut viveret hic, amittens vitam læsus a serpente.., jam non reverteretur ad vitam..., victus esset Deus et superasset serpentis nequitia voluntatem Dei.* Ce passage est à rapprocher de celui qui se lit un

peu plus bas, n. 2, col. 961 : *Cum salvetur homo, oportet salvari eum qui prior formatus est homo. Quoniam nimis irrationabile est illum quidem qui vehementer ab inimico læsus est... dicere non eripi ab eo qui vicerit inimicum, ereptos vero filios ejus.... Neque enim infirmus est Deus, neque injustus, qui opitulatus est homini et in suam libertatem restauravit eum.* « Les termes positifs qui traduisent la logique divine, dit J. Rivière, p. 173-174, s'éclairent par les termes négatifs destinés à la faire ressortir par contraste : *necesse fuit = oportet, quoniam nimis irrationabile est = non juste.* Et cette question de vocabulaire peut avoir son importance pour l'interprétation de textes semblables. Il suffit de retenir ici qu'aucune de ces formules ne signifie une nécessité proprement dite et que l'idée de présomption rationnelle, de haute convenance, épuise parfaitement le contenu des plus vigoureuses. » Dans l'économie providentielle de la rédemption, *dispositio salutis quæ circa hominem fuit*, l'explication ultime est celle du bon plaisir de Dieu, *secundum placitum fiebat Patris;* cf. encore l. III, c. xx, n. 2; l. IV, c. xx, n. 4, col. 944, 1034. Et Dieu agit, en même temps que par amour, conformément à sa sagesse : le mot « nécessaire » est un nouveau synonyme des mots « juste » et raisonnable » et « désigne les dispositions de la sagesse divine. Notons, toutefois, que, s'il n'enseigne pas la nécessité stricte de la rédemption, Irénée a des expressions qui, pour peu qu'on les presse, impliquent, plus que les convenances, les exigences de la sagesse de Dieu. Quand il assigne à la rédemption ce motif : *uti non vinceretur Deus neque infirmaretur ars ejus*, il est tout proche d'engager l'honneur de Dieu aussi fortement que saint Anselme le fera plus tard, *Cur Deus homo*, l. I, c. xi-xiii, *P. L.*, t. clviii, col. 376-379; cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, p. 295; *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1911, t. I, p. 174; et il n'y aurait pas beaucoup à faire pour aboutir à la nécessité de l'incarnation rédemptrice préconisée par Anselme. Voir *Dictionnaire de Théologie*, art. Anselme, du P. Bainvel, t. I, col. 1346.

1° *La christologie et la sotériologie.* — F. C. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Tubingue, 1838; L. Dunker, *Des heil. Irenäus Christologie in Zusammenhange mit dessen theologischen und anthropologischen Grundlehren dargestellt*, Gœttingue, 1843; I. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten*, 3e édit., Berlin, 1853-1856; A. Chantre, *Exposition des opinions d'Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène sur l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ*, Genève, 1860; T. Zahn, *Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, Gotha, 1867, p. 235-244; G. Molwitz, *De ἀνακεφαλαιώσεως in Irenæi theologia potestate*, Dresde, 1874; A. Ritschl, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3e édit., Bonn, 1888-1889; B. Dorlhölt, *Die Lehre von der Genugtuung Christi*, Paderborn, 1891; H. E. Oxenham, *The catholic doctrine of the atonement*, 4e édit., Londres, 1895, trad. J. Bruneau, sous ce titre : *Histoire du dogme de la rédemption. Essai historique et apologétique*, Paris, 1909; A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris, 1903; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1905; *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, Paris, 1914; F. Stoll, *Die Lehre des heil. Irenäus von der Erlösung und Heiligung*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1905, t. xxxi, p. 46-71, 87-109, 181-201, 264-289; F. Schubert, *Das Zeugnis des Irenäus über die öffentliche Tätigkeit, Jesu* dans la *Biblische Zeitschrift*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, t. iv, p. 39-48; K. Staab, *Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi*, Paderborn, 1908; J. Laminne, *La rédemption. Étude dogmatique*, Bruxelles, 1911; A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1916, t. vi, p. 185-211; H. Rashdall, *The idea of the atonement in christian theology*, Londres, 1919; cf. J. Rivière, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1920, t. cii, p. 203-206; J. Chaine, *Le Christ rédempteur d'après saint Irénée*, Le Puy, 1919; P. Galtier, *« Obéissant jusqu'à la mort, »* dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, Toulouse, 1920, t. I, p. 133-149. — 2° *La question des droits du démon.* — J. Rivière, *La dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, p. 375-377; *La doctrine de saint Irénée sur le rôle du démon dans la rédemption*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1911, t. I, p. 169-200; *Le démon dans la théologie rédemptrice de saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1913, t. iv, p. 57-60, 263-270; P. Galtier, *La rédemption et les droits du démon dans saint Irénée*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1911, t. II, p. 1-24; *Les droits du démon et la mort du Christ*, *ibid.*, 1912, t. III, p. 345-355; *La mort du Christ et la justice envers le démon*, *ibid.*, 1914, p. 60-73; 263-270, en notes.

4° *La vierge Marie.* — 1. *Marie mère de Dieu.* — Contre le docétisme gnostique, Irénée défend la maternité de Marie, la naissance véritable de Jésus. Il tire ses preuves de l'Écriture, l. III, c. xxii, n. 1-2; l. IV, c. xxxiii, n. 2, col. 955-956, 1073; de l'économie de la rédemption, qui ne serait pas réelle si Jésus n'était né de Marie réellement, l. III, c. xviii, n. 7; c. xxi, n. 10; c. xxii, n. 1; l. V, c. 1, n. 2, col. 937, 955-956, 1122; *Dem.*, c. xxxiii, xxxviii-xxxix, p. 684-685, 688-689; de la foi traditionnelle de l'Église, *Cont. hær.*, l. I, c. x, n. 1; l. III, c. iv, n. 2; l. IV, c. ix, n. 2, col. 549, 856, 998. L'expression « maternité divine » ne se lit pas dans Irénée, mais bien l'affirmation que ces mots enveloppent. Il établit souvent et longuement que l'enfant né de la Vierge est Dieu, ce qui revient à dire que la Vierge est mère de Dieu. Cf. E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, p. 125. Le mot θεοτόκος, absent de l'œuvre irénéenne, y a des équivalents. Des expressions telles que : « Le Fils de Dieu est né de la Vierge, » « le Christ né de Marie est l'Emmanuel, » « il n'y a qu'un seul et même Jésus-Christ Notre-Seigneur, celui qui est né de Marie, » l. III, c. xvi, n. 2-3, col. 921, 922, sont, « non seulement, par rapport à l'union hypostatique, dit E. Neubert, *op. cit.*, p. 130, mais même par rapport à la maternité divine, tout aussi compréhensives que l'expression « mère de Dieu. » Ailleurs, l. V, c. xix, n. 1, col. 1175, saint Irénée écrit : « L'ange annonça à Marie qu'elle porterait Dieu, *ut portaret Deum*, expression qui est manifestement synonyme, pour la question qui nous occupe, de celle d'« enfanter Dieu, » θεοτόκος, *Deipara.* » Irénée démontre que la maternité divine s'harmonise avec la mission du Sauveur, et, dit, J.-B. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes d'après les Pères et la théologie*, Paris (1900), t. I, p. 72; cf. p. 68, 69, 73, 80, il est « celui des Pères qui a peut être le plus fortement exposé ces hautes harmonies. »

La virginité perpétuelle de Marie est pareillement admise par Irénée. Saint Jérôme, *De perpetua virginitate B. Mariæ*, c. xvii, *P. L.*, t. xxiii, col. 201, alléguait, contre Helvidius, son autorité et celle d'Ignace, de Polycarpe, de Justin, et de beaucoup d'autres hommes apostoliques et éloquents Nous avons eu l'occasion d'indiquer les textes d'Irénée sur la conception virginale. L'enfantement virginal est affirmé dans le commentaire de l'oracle de l'Emmanuel, Is., vii, 14. Cf. *Cont. hær.*, l. III, c. xxi, n. 4-6, col. 950-953; *Dem.*, c. liii-liv, p. 699-701. G. Herzog, *La sainte Vierge dans l'histoire*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1907, t. xii, p. 484, note, prétend qu'Irénée soumit la naissance du Christ à la loi commune, et s'appuie sur le passage suivant : *Filius Dei filius hominis purus pure puram aperiens vulvam*, l. IV, c. xxxiii, n. 11, col. 1080, reproduit dans le VIIe fragment publié par Karapet Ter-Mekerttschian, *P. O.*, t. xii, p. 744. Or, remarque A. d'Alès, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1916, t. III, col. 201, « ces mots *purus pure puram* forment un bloc homogène, et malaisé à disjoindre. Surnaturel est l'enfant, d'après la pensée incontestable d'Irénée;

surnaturelle sa conception dans le sein virginal; donc surnaturel aussi, sauf preuve évidente du contraire, le mode d'enfantement. Le sens très clair des adjectifs *purus, puram*, dicte l'interprétation de l'adverbe qu'ils encadrent. » Non seulement la « preuve évidente du contraire » n'existe pas; mais encore le commentaire du verset d'Isaïe sur l'enfantement virginal et la place qu'Irénée assigne à la naissance du Christ *ex Virgine* entre l'incarnation du Verbe et le passion, la résurrection d'entre les morts et l'ascension corporelle. *Cont. hær.*, l. I, c. x, n. 1, col. 549, ce qui indique que ce sont là, pour lui, événements de même ordre, également surnaturels, tout confirme que l'adverbe *pure* désigne la virginité de Marie *in partu*. Sans doute il y a les mots *aperiens vulvam*, qui, pris tels qu'ils sonnent et isolément du reste, feraient croire que la naissance du Christ a subi la loi commune. Mais il faut se rappeler que les Pères, du IVe au VIe siècle, habitués à confesser très nettement la virginité *in partu*, sur laquelle on ne discutait plus entre catholiques, employaient sans aucun embarras la même expression, consacrée par la citation de Luc., II, 23; ils rattachaient à la loi de l'Exode, XIII, 2, 12, rappelée par saint Luc, la présentation au temple de Marie, exempte, dans leur pensée, du rite purificatoire imposé aux mères israélites, mais qui voulut s'y soumettre. Pourquoi Irénée ne serait-il point dans le même cas? Aurait-il tant appuyé sur la pureté transcendante de cet enfantement, *purus pure puram*, pour lui attribuer, tout de suite après, la souillure légale commune? « A tout le moins, dit A. d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 202, une accumulation de mots si extraordinaire nous avertit qu'il y a là une question réservée, que le texte présente une nuance délicate, et qu'à y vouloir appliquer une exégèse brutale, nous le fausserons infailliblement. Ou l'adverbe *pure* ne signifie absolument rien, ou Irénée a voulu faire entendre que cette naissance ne ressemble pas à toutes les naissances. » Un mot seulement sur la sainteté de Marie. Massuet n'a pas eu de peine à démontrer, *Dissert.*, III, a. 6, n. 69, col. 319, contre Grabe, qu'Irénée ne taxe pas Marie d'imperfection, quand il écrit, à propos du miracle de Cana, l. III, c. XVI, n. 7, col. 926 : *Properante Maria ad admirabile vini signum et ante tempus volente participare compendii poculo, Dominus, repellens ejus intempestivam festinationem, dixit...* Le sens est que la demande de Marie était prématurée : ne sachant pas l'heure marquée par le miracle, elle la croyait venue, et *intempestivam festinationem* repète l'idée contenue dans les mots : *properante... ante tempus*.

2. *Marie mère des hommes.* — Trois textes ou groupes de textes mettent en relief le rôle de Marie. D'abord s'offre à nous un parallèle entre Marie et Ève. Voir ÈVE, t. V, col. 1652; IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 859-861. De même que le Christ est le nouvel Adam, qui récapitule en lui l'humanité tout entière et répare l'œuvre du premier Adam, Marie est l'Ève nouvelle, associée à la rédemption. Sa virginité s'accorde avec la mission du second Adam. « Comme le premier-né Adam a tiré sa substance d'une terre nouvelle et encore vierge, car Dieu n'y avait pas encore versé sa pluie et l'homme ne l'avait pas encore travaillée, ainsi, en naissant de Marie qui était encore vierge, le Verbe, qui allait récapituler en lui Adam, a justement choisi la naissance d'Adam. » L. III, c. XXI, n. 10; cf. c. XVIII, n. 7, col. 954-955, 938; *Dem.*, c. XXXII, p. 684. Ce n'est pas tout. Marie a une part directe à l'œuvre rédemptrice. Il n'est pas exact, ainsi que l'avait prétendu Pusey, *An Eirenicon, in a letter to the author of « The christian year, »* Oxford, 1865, p. 155-156, qu'Irénée et les anciens Pères « parlent de la sainte Vierge comme de l'instrument de notre salut en ce qu'elle donna naissance au rédempteur » et uniquement en cela. Newman, dans sa lettre à Pusey à l'occasion de l'*Eirenicon* de ce dernier, nouvelle édition de la traduction parue sous ce titre : *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique*, Paris, 1908, p. 54-56, montre que, pour Irénée — et aussi pour Justin et Tertullien — Marie ne fut pas un simple instrument physique de la rédemption, mais coopéra positivement à notre salut. Voici quelques passages caractéristiques. L. III, c. XXII, n. 4, col. 959 : « Comme Ève, ayant Adam pour époux, mais vierge encore, fut, par sa désobéissance, pour elle-même et pour tout le genre humain, une cause de mort, *inobediens facta, et sibi et universo humano generi causa facta est mortis*, ainsi Marie, ayant un époux prédestiné et cependant vierge, fut, par son obéissance, pour elle-même et pour tout le genre humain, une cause de salut, *obediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis.* » Et, col. 959-960 : « Le Seigneur est devenu le principe de ceux qui vivent, comme Adam était devenu le principe de ceux qui meurent. Ainsi le nœud de la désobéissance d'Ève a été défait par l'obéissance de Marie, car ce que la vierge Ève avait lié par son incrédulité la vierge Marie l'a délié par sa foi, *quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem hoc virgo Maria solvit per fidem.* » L. V, c. XIX, n. 1, col. 1175-1176 : « De même que le genre humain a été lié à la mort par une vierge (Ève), c'est par une Vierge qu'il est sauvé. Ainsi les plateaux sont en équilibre : la désobéissance virginale est contrebalancée par l'obéissance virginale; le péché du premier-né est réparé par le premier-né; la prudence du serpent est vaincue par la simplicité de la colombe, et les liens sont défaits qui nous enchaînaient à la mort. » Massuet lit la première phrase, d'après le *Claromontanus* et d'autres manuscrits : *Quemadmodum astrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per Virginem.* Certains manuscrits portent : *solvatur*, au lieu de *salvatur*, et c'est ainsi que la lisait saint Augustin, *Contra Julianum*, l. I, c. III, *P. L.*, t. XLIV, col. 644. Le sens est le même. Cf. encore *Dem.*, c. XXXIII, p. 684-685.

Dans ce dernier passage, *Cont. hær.*, col. 1175; *Dem.*, p. 685, un mot se détache qui mérite qu'on s'y arrête un instant : *Et si ea* (Ève) *inobedierat Deo, sed hæc* (Marie) *suasa est obedire Deo, uti virginis Evæ virgo Maria fieret advocata.* Massuet, *Dissert.*, III, a. 6, n. 65-68, col. 316-319, a vu, dans ce mot *advocata*, le pouvoir d'intercession de Marie au ciel. C'est vraisemblablement à tort. *Advocatus* emporte, dans Irénée, soit l'idée de consoler, l. III, c. IX, n. 3, col. 871, soit, plus souvent, celle de venir au secours, l. III, c. XVIII, n. 7; c. XXIII, n. 8; l. IV, c. XXXIV, n. 4, col. 937, 965, 1085. Cette dernière signification est la véritable : Marie est venue au secours d'Ève en réparant ce que la première femme avait détruit. Cf. E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, p. 263-264. Que si l'original était « paraclet » au lieu d'« avocate, » comme l'ont supposé Grabe et plusieurs critiques, « on devrait se rappeler, fait observer Newman, *op. cit.*, p. 56, quand on nous accuse d'attribuer à la sainte Vierge les titres et le rôle de son Fils, que saint Irénée lui attribue le propre rôle et le nom même du Saint-Esprit. » Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1913, t. I, p. 428.

Irénée, enfin, ne redoute pas de parler de notre régénération par la mère du Christ, l. IV, c. XXXIII, n. 4, col. 1074-1075 : *datam, quæ est ex Virgine per fidem, regenerationem*; n. 11, col. 1080 : *purus pure puram aperiens vulvam, eam quæ regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit; Dem.*, c. XXXIII, p. 684. Cf. P. Galtier, *L'évêque docteur : saint Irénée*

de Lyon, dans les *Études*, Paris, 1913, t. CXXXVI, p. 215; *La Vierge qui nous régénère*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1914, t. V, p. 136-145. A l'encontre de Massuet, col. 1074, note, pour qui c'est l'Église qui, dans les deux phrases du *Contra hæreses*, est désignée comme la Vierge qui nous régénère, P. Galtier tient, *Recherches*, p. 136-139, que cette Vierge est la mère du Christ. Le passage parallèle de la *Démonstration* met hors de doute cette interprétation. Qu'elle soit en parfait accord avec l'enseignement de saint Irénée sur la manière dont s'est accomplie notre restauration dans le Christ, c'est ce que P. Galtier prouve clairement. Si l'œuvre de notre régénération s'est consommée dans la mort et la résurrection du Christ, elle a été commencée à l'heure même de sa conception virginale. « Dans le Christ qui naît de Marie, c'est toute l'humanité qui renaît à la vie; par suite de la solidarité établie entre le Christ et les hommes, sa conception et sa naissance à lui, c'est déjà leur régénération à eux, » et donc la mère qui l'enfante les régénère. En acceptant de devenir la mère du nouvel Adam, « Marie a engendré à la vie tous ceux qui la recouvrent en lui et avec lui. » P. 141, 143. Cf., entre autres textes, l. III, c. XIX, n. 1; l. IV, c. XXXIII, n. 4; l. V, c. I, n. 3, col. 938-939, 1074-1075, 1122-1123. « Toute cette théologie mariale complète heureusement la doctrine du Verbe incarné et rédempteur. » Saint Irénée, dit A. d'Alès, *Dictionnaire apologétique* t. III, col. 160, l'emporte sur ses contemporains et ouvre à la pensée chrétienne des voies fécondes; il est vraiment, en même temps que le premier théologien de la rédemption, le premier théologien de la Vierge mère. »

J. H. Newman, *Certain difficulties felt by Anglicans in catholic teaching considered in a letter to the Rev. E. B. Pusey on occasion of his Eirenicon of 1864*, nouv. édit., Londres, 1900; trad. par G. du Pré de Saint-Maur, sous ce titre : *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique*, Paris, 1866; nouv. édition de la traduction revue et corrigée par un bénédictin (dom H. Cottineau), Paris, 1908, p. 48-59, 212-214; A. Riguet, *Les principales dates de la vie de saint Irénée. Sa théologie mariale*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, Paris, 1905, VI[e] série, t. VI, p. 111-125; A. d'Alès, *Pour l'honneur de Notre-Dame*, dans les *Études*, Paris, 1908, t. CXIV, p. 462-464; *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1917, t. III, col. 159-160, 201-202; E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, p. 19-24, 91-94, 124-130, 172-173, 215-215, 241-247, 263-267. Voir, en outre, les ouvrages indiqués à la bibliographie de Neubert, p. XIV-XV.

V. LE SALUT. — 1° *Les moyens de salut.* — 1. *La grâce.* — *a) Nécessité de la grâce.* — Le salut des hommes a été voulu de Dieu. L. IV, c. XIV, n. 2, col. 1011. Détruit par le péché, il a été rendu par le Christ rédempteur, *quia per semetipsos non habebant salvari*. L. III, c. XX, n. 3, col. 944; cf. *Dem.*, c. XCVII, p. 728. Il nous est conféré par le Saint-Esprit, et par sa grâce, qui s'épanouira en gloire. *Cont. hær.*, l. V, c. VIII, n. 1; c. IX, n. 3, col. 1141-1142, 1145. Cf. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 231-233.

Irénée affirme la nécessité de la grâce, implicitement et explicitement, dans tout ce qu'il dit de l'œuvre rédemptrice et du Verbe incarné, *hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret ejusdem peccatum, evacuaret autem mortem et vivificaret hominem*. L. III, c. XVIII, n. 7, col. 938; cf. le contexte, et c. XX, n. 2-3, col. 943-944 : *quoniam non a nobis sed a Dei adjumento habuimus salvari*, qu'il conclut de Rom., VII, 24-25. Comment en serait-il autrement? La vie de Dieu ne peut être donnée à l'homme que par Dieu. « C'est Dieu, dit-il, l. V, c. II, n. 3, col. 1127-1128, qui donne gratuitement à l'homme mortel l'immortalité, à l'homme corruptible l'incorruptibilité; aussi ne devons-nous pas croire que c'est de nous-mêmes que nous avons la vie, poussés par un mouvement d'orgueil, d'hostilité ou d'ingratitude : l'expérience nous apprend que c'est la grandeur de Dieu, et non notre nature, qui nous donne la persévérance éternelle. Loin de priver Dieu de la gloire qui lui appartient ou d'ignorer notre nature, sachons donc voir et quelle est la puissance de Dieu et quels bienfaits l'homme reçoit. Ne nous trompons pas sur la vraie nature de ce qui est, ni en ce qui concerne l'homme ni en ce qui concerne Dieu. » A cette idée reviennent les nombreux textes sur cette différence caractéristique entre Dieu et l'homme : Dieu n'a besoin de rien ni de personne et l'homme a besoin de Dieu dans l'ordre du salut et en toutes choses. Cf. A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), 2[e] édit., Paris, 1904, p. 140. Autant qu'il est nécessaire, le don divin qui procure le salut est gratuit. L. II, c. XXXIV, n. 3 col. 836 : *Patre omnium donante et in sæculum sæculi perseverantiam his qui salvi fiunt; non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur*. L. IV, c. XXXVI, n. 6, col. 1096 : *Gratuito quidem donat in quos oportet, secundum autem meritum dignissime distribuit adversus ingratos et non sentientes benignitatem ejus, justissimus retributor*. C. XXXVIII, n. 3, col. 1108 : *Deo gratuito donante eis sempiternam perseverationem*. L. V, c. II, n. 3, col. 1127 : *Corruptibili incorruptelam gratuito donat*. Irénée distingue, quoique les mots de « grâce sanctifiante » et de « grâce actuelle » lui manquent, la grâce qui nous conforme à l'image et à la ressemblance divines, la grâce qui « donne la vie » divine, grâce habituelle ou sanctifiante, de celle, grâce actuelle, qui fait produire des « fruits de vie. » Cf. l. III, c. XVII, n. 2-3, col. 929-931. Aussi implore-t-il la grâce de Dieu, pour résoudre les difficultés qu'opposent les gnostiques. L. I, præf., n. 2; l. II, c. XXVIII, n. 3; l. III, c. VI, n. 4, col. 444, 806, 862-863. Sur les dons du Saint-Esprit, voir t. IV, col. 1756.

b) Les charismes. — Avec la grâce qui vivifie et rend capable d'accomplir les œuvres de salut, il y a les charismes, les *gratiæ gratis datæ* des théologiens. Ils étaient communs aux origines de l'Église; Irénée rapporte qu'ils n'étaient pas inconnus de son temps. Cf. l. I, c. XIII, n. 4; l. II, c. XXXII, n. 4; l. III, c. XI, n. 9; c. XXIV, n. 1; l. IV, c. XXVI, n. 5; c. XXXVII, n. 2; l. V, c. VI, n. 1, col. 585, 829, 891, 966, 1056, 1101, 1137. On sait la grande place des charismes dans le système montaniste, et l'on connaît, l'intervention des martyrs lyonnais dans la crise montaniste. Sur ce fait les divergences d'appréciation ont été profondes. Plusieurs critiques ont admis une approbation formelle du montanisme par les Églises des Gaules. D'autres croient à une désapprobation expresse. D'autres enfin adoptent un moyen terme : approbation mitigée ou critique adoucie. Cf., sur les tenants de ces diverses opinions, P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 221, n. 3. Les premiers arguent du choix du négociateur chargé de porter au pape Éleuthère les lettres des martyrs. Irénée, disent-ils, était l'ami des solutions bénignes, et le *Contra hæreses* témoigne de ménagements extrêmes à l'égard du montanisme et même de certaines affinités doctrinales avec lui. P. de Labriolle, *op. cit.*, l. II, c. I, a repris l'examen de la question, et conclu, p. 243, que les martyrs de Lyon désapprouvèrent très nettement le mouvement montaniste, « mais sans colère, sans appel aux sévérités de la hiérarchie, » dans un esprit de pacification. Eusèbe qualifie leur consultation de « pieuse et très orthodoxe, » et il n'aurait pas décerné « un tel brevet à une décision donnant gain de cause aux partisans du « réveil » cataphrygien, lui qui le jugeait d'essence

démoniaque. » Quant au jugement d'Irénée, P. de Labriolle étudie, p. 231-240; cf. *Les sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg, Paris, 1913, p. 6-8 (texte et traduction), le texte capital du l. III, c. XI, n. 9, col. 890-891. Ce texte controversé lui paraît exiger une correction, qui, « paléographiquement, n'a rien de choquant » et que la structure de la phrase, le parallélisme des deux exemples cités, la suite du raisonnement, l'esprit général du morceau, imposent d'une façon évidente. Là où les éditions portent : *infelices vero qui pseudoprophetæ quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab Ecclesia*, le texte véritable serait : *qui pseudoprophetas esse nolunt*. Il ne saurait être question, dans ce passage, quoi qu'on en ait dit, des montanistes, qui ne rejetaient pas l'Évangile de saint Jean, et, loin d'exclure la grâce prophétique, l'exaltaient outre mesure, ni des ophites, dont les doctrines exposées ailleurs par Irénée ne cadrent pas avec celles qui sont indiquées ici. Irénée viserait les aloges; contre eux il se poserait en champion du charisme prophétique, et le sens de son admonestation serait que ce n'est pas une raison, parce qu'il y a de faux prophètes, pour récuser toute prophétie, de même que ce n'est pas une raison, parce qu'il y a des hypocrites, pour récuser les lois de la confraternité chrétienne. Cf. *Dem.*, c. XCIX-C, col. 730-731. L'argumentation de P. de Labriolle est impressionnante. En tout cas, rien, dans ce chapitre, ne trahit une sympathie spéciale à l'endroit du prophétisme montaniste; rien, à plus forte raison, ne laisse découvrir une adhésion implicite. Et volontiers en dirait-on autant du *Contra hæreses* tout entier. Un adepte du montanisme n'aurait pas excité les catholiques contre les faux prophètes, l. IV, c. XXXIII, n. 6, col. 1076, en un temps où les catholiques dénonçaient le mensonge de la prophétie montaniste. Il n'aurait pas stigmatisé les schismatiques, l. IV, c. XXXIII, n. 7, col. 1076, alors que l'attitude de l'Église tendait à acculer les montanistes au schisme. Il n'aurait ni expliqué le rôle du Paraclet sans nommer celui en qui on voulait que le Paraclet se fût incarné, l. III, c. XVII, n. 2-3, col. 930, ni cité avec honneur le *Pasteur* d'Hermas, l. IV, c. XX, n. 2, col. 1032, suspect aux montanistes à cause de certaines de ses indulgences. Aussi Tertullien, énumérant ceux qui, avant lui, ont combattu l'hérésie gnostique, *Adversus valentinianos*, c. V, *P. L.*, t. II, col. 548-549, mentionne-t-il le montaniste Proculus, *Proculus noster*, et, immédiatement avant, Irénée *omnium doctrinarum curiosissimus explorator*, sans insinuer qu'il le considère comme sien. Cf. P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 241-242.

c) Universalité de la grâce. — Le salut est pour tous; Dieu est « le Dieu de tous. » *Dem.*, c. VIII, p. 665. Le Christ est venu pour sauver tous les hommes : *omnes enim venit per semetipsum salvare..., ideo per omnem venit ætatem.., princeps vitæ, prior omnium et præcedens omnes. Cont. hær.*, l. II, c. XXII, n. 4, col. 784. « Comme il est, lui, le Verbe du Dieu tout-puissant, dont la présence invisible est répandue en nous et remplit le monde entier, il continue encore (son influence dans le monde) dans toute sa longueur, sa largeur, sa hauteur et sa profondeur; car par le Verbe de Dieu tout est sous l'influence de l'économie rédemptrice, et le Fils de Dieu a été crucifié pour tout, ayant tracé ce signe de croix sur toutes choses... C'est lui qui illumine les hauteurs, c'est-à-dire les cieux, c'est lui qui pénètre les profondeurs des lieux inférieurs, lui qui parcourt la longue étendue de l'Orient à l'Occident, lui qui atteint l'immense espace du nord au midi, appelant à la connaissance de son Père les hommes dispersés en tous lieux. » *Dem.*, c. XXXIV, p. 685-686. Sur la vague idée d'un autre continent, dans Irénée, l. II, c. XXVIII, n. 2, col. 805, cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris, 1912, p. 219, note.

Que le salut ait été possible toujours, *ab initio*, par le Christ, par le Saint-Esprit, c'est ce qu'Irénée affirme avec insistance : *non enim propter eos solos qui, temporibus Tiberii Cæsaris, crediderunt ei venit Christus, nec propter eos solos qui nunc sunt homines providentiam fecit Pater, sed propter omnes omnino homines qui ab initio, propter virtutem suam, in sua generatione et timuerunt et dilexerunt Deum, et juste et pie conversati sunt erga proximos et concupierunt videre Christum et audire vocem ejus.* L. IV, c. XXII, n. 2, col. 1047; cf. c. V, n. 5; c. VI-VII; c. XII, n. 5; c. XIV, n. 2-3; c. XVI, n. 1-2; c. XX, n. 7; c. XXII; c. XXV, n. 1, 3; c. XXVII, n. 2; c. XXXIII, n. 1, 7, 15; c. XXXIV, n. 1; l. V, c. XV, n. 4; c. XVI; c. XXVIII, n. 4, col. 986-993, 1006, 1011-1012, 1016-1017, 1037, 1046-1047, 1050, 1052, 1058-1059, 1072, 1077, 1083-1084, 1166, 1168, 1200; *Dem.*, c. XLV-XLVI, LVI, p. 694-695, 702. En montrant les rapports qui unissent les deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau, ces deux versants de l'histoire, « saint Irénée, dit A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), 2e édit., Paris, 1904, p. 106, cf. p. 106-110, résout le problème capital dont l'obscurité tourmente la conscience chrétienne; et la double solution qu'il propose, à la suite de saint Paul, est celle dont nous vivons encore. » Il enseigne, d'abord, que l'Ancien Testament est une ample prophétie, annonçant d'avance l'œuvre du Christ, ensuite que l'Écriture est l'histoire du relèvement progressif de l'humanité. « Il n'y a qu'un salut, dit-il, l. IV, c. IX, n. 3, col. 998, comme il n'y a qu'un Dieu; mais nombreux sont les préceptes qui forment l'homme et nombreux les degrés qui le font monter jusqu'à Dieu. » Dans cette histoire Irénée distingue, l. III, c. XI, n. 8, col. 889-890, par parallélisme avec les quatre Évangiles, une quadruple « disposition » ou économie divine, quatre testaments, d'Adam, de Noé, de Moïse, du Christ. A Adam, Dieu donne la loi naturelle, formulée dans le décalogue. Irénée ne parle guère du testament de Noé. Ce qu'il a de plus explicite se lit, *Dem.*, c. XXII, p. 675-676. Sa caractéristique est, avec l'engagement de Dieu de ne plus détruire par un déluge ce qui naîtrait sur la terre, la permission de se nourrir de la viande interdite jusqu'au déluge. N'était qu'il a voulu que l'Évangile tétramorphe eût sa correspondance dans « une disposition tétramorphe du Seigneur, » col. 890, il n'aurait sans doute pas distingué les testaments d'Adam et de Noé. Au point de vue du salut, il les confond, l. IV, c. XVI, n. 2; cf. c. XXXVI, n. 4, col. 1016-1017, 1093, mettant sur la même ligne *omnis multitudo eorum qui ante Abraham fuerunt justi et eorum patriarcharum qui ante Moysem fuerunt*, col. 1017. Et il ne compte que trois temps, l. IV, c. XXXVI, n. 2, col. 1091 : celui de la *plasmatio Adæ* et de l'*electio Patrum;* celui de la législation mosaïque, qu'il appelle « le milieu des temps, » *Dem.*, c. VIII, p. 665; *Cont. hær.*, l. III, c. XXIV, n. 1; l. IV, c. XXV, n. 1, col. 966, 1051; celui du Christ, qu'il nomme, avec l'Écriture, les anciens auteurs ecclésiastiques et les gnostiques, « la plénitude des temps, » « la fin, » « les derniers temps. » *Cont. hær.*, l. I, c. VIII, n. 2; c. X, n. 3; l. IV, c. XXII, n. 1; c. XXV, n. 1; c. XXXIII, n. 15; l. V, c. XV, n. 4, col. 524, 557, 1046, 1051, 1083, 1166, etc.; *Dem.*, c. XXII, XXX, LXXXIX, p. 676, 683, 723. La législation mosaïque aggrave, pour les juifs qui ont oublié Dieu et se sont révoltés contre lui, la loi naturelle. *Cont. hær.*, l. IV, c. XV-XVI, col. 1012-1019; *Dem.*, c. VIII, XXVI, XXVIII, p. 665, 680, 682. Quant aux gentils, non soumis à la loi mosaïque, on pourrait croire qu'Irénée considère leur salut comme impossible, à lire *Dem.*, c. LXXXIX, p. 723 : « Avant la vocation des gentils, c'était un désert aride; le Verbe n'avait pas encore passé parmi eux; l'Esprit-

Saint ne les avait pas encore abreuvés. » Mais ce texte contredit ce qui se lit un peu partout ailleurs : que Jésus-Christ n'est pas mort seulement pour ses contemporains et ceux qui naissent sous l'ère chrétienne, mais pour les hommes de toutes les générations, « pour tous ceux, sans exception, qui dès le commencement, par son secours, craignirent et aimèrent Dieu, pratiquèrent la justice et la bonté envers le prochain, désirèrent voir le Christ et entendre sa voix, » que « le même Dieu dirigea les patriarches en ses desseins et justifia les circoncis et les incirconcis. » *Cont. hær.*, l. IV, c. XXII, n. 2; cf. c. XIV, n. 2, col. 1047, 1011; *Dem.*, c. LVI, p. 702; cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris, 1912, p. 69-70, 512. Pour les mêmes raisons il semble conforme à l'esprit d'Irénée d'admettre le salut des infidèles de bonne foi après le Christ. Les païens qu'il écarte du salut sont ceux qui ne voulurent point voir la lumière de la vérité, *neque lumen veritatis videre voluerunt, sed sicut mures cæci absconditi in profundo sapientiæ*. L. V, c. XXIX, n. 1, col. 1201. Il dit que Dieu « est le Dieu de tous » et que, pour les gentils comme pour les juifs et les croyants, il est « Providence, (Père) nourricier, roi et juge. » *Dem.*, c. VIII, p. 665. Il parle des préceptes de la loi naturelle, *per quæ homo justificatur, quæ etiam ante legisdationem custodiebant qui fide justificabantur et placebant Deo. Cont. hær.*, l. IV, c. XIII, n. 1, col. 1006-1007. N'est-ce pas, en germe, la thèse développée dans la suite par les théologiens, que l'observation de la loi naturelle, suffisante pour tous avant la loi mosaïque, est restée suffisante pour les infidèles et après Moïse et après l'Évangile? Le difficile est d'expliquer comment ces infidèles peuvent atteindre au minimum de foi indispensable au salut et, selon l'expression d'Irénée « désirer de voir le Christ et d'entendre sa voix. » L'accord n'est pas encore fait là-dessus entre théologiens. Il n'est donc pas étonnant que saint Irénée n'offre pas une solution définitive. Voir, plus loin, son opinion sur la descente du Christ aux enfers, en ce qui concerne les justes morts avant lui. Revenons aux croyants. Dans les derniers temps, le Christ est apparu. A la loi de crainte a succédé la loi d'amour. Les serviteurs ont été des enfants. La vocation des gentils, annoncée par les prophètes, a eu finalement sa réalisation : « à ceux qui croient, qui aiment le Seigneur et qui vivent dans la sainteté, la justice et la patience, le Dieu de tous accordera la vie éternelle par la résurrection des morts, et cela en vue des mérites de celui qui est mort et ressuscité, Jésus-Christ. » *Dem.*, c. XLI; cf. LXXXVI-XCVII, p. 690, 720-729; *Cont. hær.*, l. IV, c. IV, VIII-IX, XIII, col. 981-983, 993-999, 1006-1010, etc. Ce que le Christ a apporté ce sont moins des vérités nouvelles — Irénée minimise les nouveautés dogmatiques du Nouveau Testament — que de nouvelles richesses d'amour, de nouvelles effusions de grâces. *Quid igitur Dominus attulit veniens? Cognoscite quoniam omnem novitatem attulit, semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus... Semetipsum enim attulit, et ea quæ prædicta sunt bona, in quæ concupiscebant angeli intendere, donavit hominibus*. L. IV, c. XXXIV, n. 1, col. 1083, 1084. Cf., entre autres textes, l. IV, c. XI, n. 3, 4; c. XXXVI, n. 4, col. 1002-1003, 1094 : *majorem donationem paternæ gratiæ per suum adventum effudit in humanum genus*. Plus de grâce, c'est plus de facilité pour le salut; mais c'est aussi plus d'invitation à aimer, plus de responsabilité, une obligation morale plus impérieuse, et, pour les contempteurs de l'avènement du Christ, pour ceux qui meurent dans leur péché, une punition plus sévère. L. IV, c. XIII, n. 3; c. XXVII, n. 2-4; c. XXVIII; c. XXXVI, n. 4, col. 1009, 1058-1063, 1093.

De même que sa doctrine de la récapitulation a conduit saint Irénée à considérer comme une vérité catholique le salut d'Adam, père du genre humain, l. I, c. XXVIII, n. 1; l. III, c. XXIII, col. 690, 960-965, de même qu'elle l'a jeté dans la chimère millénariste, elle devrait, en bonne logique, aboutir à la théorie du salut universel, toujours, dans ce dernier cas ainsi que dans les précédents, au nom de l'honneur de Dieu, qui se doit à lui-même de faire triompher ses desseins et de ne pas céder au mal. Mais, dit P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, 1908, p. 110, « l'instinct ecclésiastique, la règle de foi, la tradition, l'évêque enfin, l'empêchent d'aboutir à la conclusion logique. » Irénée professe qu'il y a des damnés. Godts, *De paucitate salvandorum*, 3e édit., Bruxelles, 1899, le range même parmi les partisans du petit nombre des élus; mais les textes qu'il allègue à l'appui de cette opinion ne sont pas probants. Voir ÉLUS *(Nombre des)*, t. IV, col. 2364, 2369. Et Irénée admet, l. II, c. XXVIII, n. 7, col. 809, que, si des créatures transgressent la loi de Dieu, *quædam, imo plurima, perseveraverunt et perseverant in subjectione ejus*.

K. Passaglia, *De partitione divinæ voluntatis in primam et secundam deque universali reparati ordinis amplitudine*, c. CXVII-CXXI, dans ses *Commentar. theologic.*, part. III, Rome, 1851, p. 276-294; J. Korber, *Sanctus Irenæus de gratia sanctificante*, Bamberg, 1866; L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 231-236; L. Fonck, *Irenäus über die Sprachengabe*, dans la *Zeitschrift für die katholische Theologie*, Inspruck, 1895, t. XIX, p. 377-380; P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 207-244.

2. *Les conditions subjectives du salut.* — Sauvés par les mérites du Christ, nous ne le sommes pas sans des dispositions personnelles, qui se ramènent à deux : la foi et l'amour avec ses œuvres, « l'unité simple de la foi et de la charité. » *Dem.*, c. LXXXVII; cf. XLI, LXXXIX, XCV, p. 721, 690, 723, 726-727.

a) La foi. — a. Nécessité de la foi. — Elle est explicitement indiquée à propos de la foi d'Abraham : *fides enim, quæ est ad Deum altissimum, justificat hominem*. L. IV, c. V, n. 4, 5; c. XXVIII; l. V, c. XXXII, n. 2, col. 985, 1061-1063, 1211, etc.; *Dem.*, prol., notamment c. II, p. 660 : « L'homme étant un être vivant, composé d'une âme et d'un corps, il est juste et nécessaire de tenir compte de ces deux éléments. Et, comme de ces deux côtés peuvent provenir des chutes, on distingue la sainteté du corps, consistant dans la continence, qui réprime tous les appétits honteux et proscrit tous les actes mauvais, et la sainteté de l'âme, laquelle consiste dans l'intégrité de la foi en Dieu, sans y rien ajouter ni en rien retrancher; » c. III, p. 662 : « Comme l'affaire de notre salut dépend de la foi, il est juste et nécessaire que nous mettions tous nos soins à la défendre; » c. XXXV, XCIII, p. 686, 725, etc. Cf. ce qui a été dit, plus haut, de l'unité de l'Église et des hérétiques.

b. La notion de la foi. — « Si nous prenons la notion de la foi que nous a laissée la réformation, et qui se décompose en *notitia, assensus* et *fiducia*, dit P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, 1908, p. 125, nous voyons que, chez Irénée, la foi ne comprend guère que les deux premiers éléments et que c'est la *notitia* qui l'emporte. La foi est, avant tout, créance. » La foi est, en effet, avant tout, un assentiment à la vérité révélée par Dieu, annoncée par les prophètes, établie par le Christ, transmise par les apôtres et offerte par l'Église à ses enfants; or « en toutes choses il est juste et nécessaire de croire à la parole de Dieu, car Dieu est véridique en tout. » *Dem.*, c. III, XLIII, XCVIII, p. 662, 691, 730. La volonté a sa part dans l'acte de foi. Irénée l'affirme dans une formule qui, à première vue, semblerait pélagienne, l. IV, c. XXXIX, n. 2, col. 1110 : *Si igitur tradideris ei* (à Dieu) *quod est tuum, id est fidem in eum et subjectionem, recipies ejus artem*

et eris perfectum opus Dei. Le contexte immédiat et les pages qui précèdent montrent qu'Irénée entend par là seulement que la foi est libre. Cf. c. XXXVII, n. 3, col. 1101 : *Deus adhortans nos ad subjectionem sibi et avertens ab incredulitate, non tamen de violentia cogens.* Et, n 5, col. 1102 : *Et non tantum in operibus sed etiam in fide liberum et suæ potestatis arbitrium hominis servavit Dominus.* Irénée n'a garde de méconnaître le rôle de la grâce dans la possession de la foi. La foi est un don de Dieu, *Dei munus*, l. III, c. XXIV, n. 1; cf. l. IV, c. XXIX, n. 1; c. XXXIX, n. 3, col. 966, 1063-1064, 1110-1111.

c. Le progrès de la connaissance de la foi. — La foi est assentiment et connaissance. Par suite de sa théorie sur l'inspiration des livres de l'Ancien Testament, Irénée avance que, non seulement la vie, mais encore la doctrine entière du Christ sont annoncées par les prophètes. L. IV, c. XXXIV, n. 1, col. 1083. Souvent il parle d'Abraham et de sa foi, à cause de Joa., VIII, 56, et de Rom., IV, 3, cités ensemble, l. IV, c. V, n. 3, col. 985; il appelle Abraham *patriarcha nostræ fidei* et veut que *una et eadem illius et nostra sit fides*, c. XXI, n. 1, col. 1043, 1044. Non moins souvent il proclame que, dès le commencement, le salut ne fut possible que par le Verbe, qu'Abraham suivit le Verbe, que les apôtres le suivirent et que nous aussi, qui avons la même foi qu'Abraham et les apôtres, nous suivons le Seigneur, *per quem ipse quoque, et omnes qui similiter ut ipse credidit credunt Deo, salvari inciperent.* L. IV, c. V, n. 3-5, col. 985-986. Il semblerait, dès lors, qu'il n'y a pas à parler du progrès de la connaissance de la foi. Pourtant Irénée en parle. Le Christ est partout dans les Écritures, *inseminatus est ubique in Scripturis ejus Filius Dei*, l. IV, c. X, n. 1, col. 1000; c'est un trésor déposé dans les Écritures, mais caché, *unde non poterat hoc quod secundum hominem est intelligi priusquam consummatio eorum quæ consummata sunt veniret, quæ est adventus Christi.* La prophétie n'a un sens clair qu'après l'événement qui la réalise. *Thesaurus est absconsus in agro, cruce vero Christi revelatus est, et explanatus, et ditans sensus hominum, et ostendens sapientiam Dei, et eas quæ sunt erga hominem dispositiones ejus manifestans.* C. XXVI, n. 1, col. 1052, 1053. Avec le Nouveau Testament l'objet de la foi s'est donc augmenté : *in Novo Testamento quæ est ad Deum fides hominum aucta est, additamentum accipiens Filium Dei.* C. XXVIII, n. 2; cf. c. XIII, n. 1; c. XXXIII, n. 14, col. 1061-1062, 1007, 1082. L'accroissement de la foi ne consisterait, en conséquence, qu'en deux points : croire que le Christ est venu, et atteindre la connaissance des vérités cachées dans l'Ancien Testament.

Un texte d'Irénée, l. II, c. XXVIII, n. 3, col. 806, paraît entendre I Cor., XIII, 13, de la permanence, dans le ciel, de la foi et de l'espérance, ainsi que de la charité. Le contexte montre que la foi n'implique pas ici obscurité ni l'espérance absence de l'objet, mais seulement, dit Massuet, *Dissert.*, III, a. 8, n. 107, col. 364, que *altera firmus est rebus cognitis assensus, altera certa in Deum fiducia.*

b) L'amour et ses œuvres. — *a. Les œuvres.* — La foi justifie, non la foi seule, mais la foi et l'obéissance, la foi et les œuvres. Les gnostiques prétendaient que les bonnes œuvres, inutiles pour eux spirituels, étaient nécessaires pour les chrétiens orthodoxes qu'ils qualifiaient de psychiques. Cf. l. I, c. VI, n. 4; c. XXV, n. 5, col. 512, 685. Et Simon le magicien aurait enseigné *secundum ipsius gratiam salvari homines sed non secundum operas justas*, c. XXIII, n. 3, col. 672. Cf. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*, Paris, 1913, p. 10, 34, 106, 394-396, 409-410. Quoi qu'en ait dit le protestant Hermann Hamelmann, *De unanimi consensu Patrum de sola fide justificante*, cité par F. Feuardent, *P. G.*, t. VIII, col. 1599, dans saint Irénée « la connaissance, la foi et les œuvres sont étroitement unies... La foi et l'action sont également indispensables au salut. » P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, p. 127. Citons l. IV, c. VI, n. 5, col. 989 : *Credere ei* (à Dieu) *est facere ejus voluntatem.* C. XXVIII, n. 3, col. 1063 : *Quibus ergo est* (le Christ) *odor mortis in mortem nisi his qui non credunt neque subjecti sunt Verbo Dei?* C. XXXIII, n. 15, col. 1083 : *Qui credunt Deo et sequuntur Verbum ejus percipiunt eam quæ est ab eo salutem; qui vero abscedunt ab eo, et contemnunt præcepta ejus, et per opera sua inhonorant eum qui se fecit..., justissimum adversus se coacervant judicium.* C. XLI, col. 1116, 1117 : *Apud Deum qui non obediunt ei, abdicati ab eo, desierunt filii ejus esse... Verum, quando credunt et subjecti esse Deo perseverant, et doctrinam ejus custodiunt, filii sunt Dei. Dem.*, c. II-III, p. 660-662 : « C'est la foi qui mène à l'action. » Voir encore les textes sur le Christ confirmant et étendant les prescriptions de la loi naturelle, l. IV, c. XIII; c. XVI, n. 5; c. XVIII, n. 3; c. XXVIII, n. 2-3, col. 1006-1010, 1019, 1025-1026, 1062-1063. Toute la morale d'Irénée pourrait être étudiée à cette place. Voir, sur le décalogue, t. IV, col. 167, 169; sur les idolothytes, t. VII, col. 679, sur le carême, t. II, col. 1725; sur le jeûne, un passage obscur de la lettre à Florinus, *P. G.*, t. VII, col. 1229; cf. 2018; sur divers reproches faits par Barbeyrac, *Traité de la morale des Pères de l'Église*, Amsterdam, 1728, à la morale d'Irénée, Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Toulouse, 1819, t. IV, p. 352-353, 613-614. Sur l'interdiction de la prière à genoux le dimanche, dont il parlait, d'après le pseudo-Justin, *Responsiones ad orthodoxos*, c. XV, *P. G.*, t. VI, col. 1364, dans son livre *De la Pâque*, cf. H. Dumaine, art. *Dimanche*, dans le *Diction. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1920, t. IV, col. 959. D'autre part *Dem.*, c. XCVI, p. 728. « La Loi... n'a pas à commander de chômer un jour fixe à celui qui observe chaque jour le sabbat, » confirme ce que nous savions par ailleurs, cf. H. Dumaine, *loc. cit.* col. 943, à savoir que le chômage du dimanche n'était pas encore d'un usage général; cf. *Cont. hær.*, l. IV, c. XVI, n. 1, col. 1015-1016 : Cf. encore Dumaine, col. 925, sur les œuvres serviles prohibées le jour du sabbat. Sur l'esclavage, voir t. V, col. 464.

b. L'amour. — Les œuvres, pas plus que la foi, ne doivent aller sans l'amour. Le grand commandement est d'aimer. *Dem.*, c. XCV, p. 727; *Cont. hær.*, l. IV, c. XVI, n. 3-5, col. 1017-1019. Le salut est pour les justes *et præcepta ejus servantibus, et in dilectione ejus perseverantibus, quibusdam quidem ab initio, quibusdam autem ex pœnitentia.* L. I, c. X, n. 1, col. 551. Et *Dem.*, c. III, p. 661 : « Tel ne sera pas notre sort (il vient de parler des hérétiques) si nous avons une règle de foi inaltérable, et si nous observons les commandements de Dieu, croyant en lui, le craignant parce qu'il est maître, l'aimant parce qu'il est père. » Le résumé de la Loi nouvelle, continuation et perfectionnement de la Loi ancienne, est le suivant, l. IV, c. XIII, n. 4, col. 1009 : *assentire Deo, et sequi ejus Verbum, et super omnia diligere eum, et proximum sicut seipsum, homo autem homini proximus, et abstinere ab omni mala operatione.* Cf. l. III, c. XX, n. 2; l. IV, c. VI, n. 2; c. XII, n. 2; c. XXVI, n 1, 5; c. XXVIII, n. 2, 3; c. XXXIII, n. 7; c. XXXVII, n. 7; l. V, c. III, n. 1, col. 943, 987, 1004-1005, 1053, 1056, 1062, 1063, 1076, 1104, 1129, etc.; *Dem.*, c. LXXXVII, LXXXIX, p. 722, 723 : « C'est par la foi et l'amour envers le Fils de Dieu qu'il faut désormais vivre d'une vie nouvelle avec l'aide du Verbe. » Tout ce langage est d'un authentique disciple de saint Jean. Irénée qui estime tant la connaissance déclare, l. IV, c. XXXIII, n. 8, col. 1077-1078, que l'amour est

meilleur, et, c. XII, n. 2, col. 1005, que sans l'amour tout est vain et inutile, *dilectionem vero perficere perfectum hominem, et eum qui diligit Deum esse perfectum et in hoc ævo et in futuro. Nunquam enim desinimus diligentes Deum; sed, quanto plus eum intuiti fuerimus, tanto plus eum diligemus.*

L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 224-231; V. Ammunsen, *The rule of truth in Irenaeus*, dans *The journal of theological studies*, Cambridge, 1912, t. XIII, p. 574-580.

3. *Les sacrements.* — La doctrine des sacrements est relativement effacée dans la théologie d'Irénée. Il en dit assez pour montrer qu'il « leur donne une grande importance » et qu'il admet « trois moyens d'appropriation du salut : le salut par la foi, le salut par les œuvres et le salut par le rite. Ces trois moyens ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, n'opèrent que dans l'Église et avec son concours. » P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, p. 128, 124. La grâce sauve ceux qui ont les dispositions requises, et les sacrements communiquent la grâce. Quant au mot « sacrement, » on ne sera pas surpris qu'Irénée lui prête seulement le sens d'opération mystérieuse. L. II, c. XXX, n. 7; l. IV, c. XXXV, n. 3, col. 820, 1088. E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, 3e édit., Paris, 1882, p. 144, a prétendu que les sacrements furent en grande partie la création des gnostiques. Irénée signale certains rites gnostiques qui ont des analogies avec le baptême, la confirmation, l'eucharistie, l'extrême-onction, mais ne laisse pas supposer que les sacrements de l'Église en dépendent d'aucune façon.

a) Le baptême. — Irénée s'occupe du baptême surtout à l'occasion du baptême et de la rédemption des gnostiques, qui sont, à ses yeux, une invention de Satan *ad negationem baptismatis, ejus quæ est in Deum regenerationis et universæ fidei destructionem.* L. I, c. XI, n. 1, col. 658. T. Barnes, *A study on the marcosian heresy*, dans *The journal of theological studies*, Cambridge, 1906, p. 394-411, a vu dans la formule baptismale adoptée par les marcosiens et rapportée par Irénée, l. I, c. XXI, n. 3, col. 661, une contrefaçon de la formule catholique, laquelle aurait eu, en conséquence, six membres, affirmant le Père, le Fils, le Saint-Esprit, une Église, la rémission des péchés, la communion des saints. U. Mannucci, *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1906, t. II, p. 706, a objecté que, dans la formule marcosienne, l'unité, la rédemption et la communion sont des concepts étroitement liés et se réfèrent tous au même sujet, εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων, tandis que, dans notre symbole, elles se réfèrent à des sujets différents, l'unité à l'Église, la rémission aux péchés et la communion aux saints. Nous avons dit, à propos de la règle de foi, que le canon baptismal connu d'Irénée pourrait bien avoir été conservé dans la *Démonstration de la prédication apostolique*, c. III, p. 662. Cf. *Cont. hær.*, l. III, c. XVII, n. 1, col. 929. Irénée indique la matière, le sujet, les effets du baptême. La matière est l'eau. Cf. *Dem.*, c. XLI, p. 690, et, sur la matière du baptême gnostique, *Cont. hær.*, l. I, c. XXI, n. 3, 4, col. 661, 664. Les enfants peuvent recevoir le baptême; Irénée le suppose, l. II, c. XXII, n. 4, col. 784; cf. l. V, c. XV, n. 3, col. 1166, quand il dit que le Christ est venu sauver tous les hommes, *omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes, et parvulos, et pueros, et juvenes, et seniores.* Or, c'est par le baptême que se produit cette régénération. Donc le baptême est pour les enfants comme pour les adultes. Le baptême, en effet, régénère, remet les péchés, purifie le corps et l'âme, fait l'homme enfant de Dieu, lui donne le Saint-Esprit. L. III, c. XVII, n. 1-2, col. 929-930; *Dem.*, c. III, VII, XLII, p. 662, 664-665, 691. Cf. *P. G.*, t. VII, col. 1248, le fragment XXXV. Les gnostiques admettaient l'efficacité régénératrice de leur baptême. Cf. l. I, c. XXI, n. 2, col. 658-659. Sur le baptême par le feu et le baptême pour les morts, voir t. II, col. 355-362.

b) La confirmation. — Voir CONFIRMATION, t. III, col. 1028-1029; CHRÊME *(Saint)*, t. II, col. 2396, 2403.

c) L'eucharistie. — Voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1128-1130; EUCHARISTIQUES *(Accidents)*, t. V, col. 1370-1371; ÉPICLÈSE, t. V, col. 233.

d) La pénitence. — La pénitence est nécessaire aux pécheurs. Irénée distingue deux catégories de sauvés : les uns n'ont jamais perdu la vie de la grâce, les autres l'ont recouvrée par la pénitence. Cf. l. I, c. X, n. 1; l. IV, c. XL, n. 1; l. V, c. XI, n. 1, col. 552, 1112, 1159. Quant à ceux qui persévèrent dans les opérations de la chair, dans l'apostasie, c'est-à-dire dans l'infidélité à Dieu, le feu éternel les attend. Cf. l. III, c. XIV, n. 4; c. XXIII, n. 3; l. V, c. XI, n. 1; c. XXVI, n. 2, col. 917, 962, 1150, 1194, 1195. Y a-t-il des péchés irrémissibles en droit? On pourrait le croire si on lisait superficiellement, l. IV, c. XXVIII, col. 1056-1061, les pages où Irénée rapporte les paroles d'un presbytre qu'il avait entendu et qui avait lui-même entendu des contemporains des apôtres. Ce presbytre disait que les péchés commis avant le Christ eurent leur guérison et leur rémission dans la mort du Christ, mais que *propter eos vero qui nunc peccant Christus jam non morietur, sed veniet Filius in gloria Patris, exquirens ab actoribus et dispensatoribus suis pecuniam quam eis credidit, cum usuris, et quibus plurimum dedit plurimum ab eis exiget; non debemus ergo, inquit ille senior, superbi esse neque reprehendere veteres, sed ipsi timere, ne forte, post agnitionem Christi agentes aliquid quod non placeat Deo, remissionem ultra non habeamus delictorum, sed excludamur a regno ejus.* Faut-il en conclure que certains péchés ne peuvent être remis? Non, car ce texte vise tous les péchés commis après la connaissance du Christ, et Irénée enseigne qu'on arrive au salut par la pénitence, même après le péché d'apostasie que pourtant il accable des anathèmes de l'Écriture, l. V, c. XXVI, n. 2, col. 1195 : *Post autem adventum Domini ex sermonibus Christi... discens minime quoniam ignis æternus præparatus est ex sua voluntate abscedenti a Deo et omnibus qui sine pœnitentia perseverant in apostasia.* Quelle est donc l'idée de saint Irénée et du presbytre qu'il allègue? Contre les marcionites qui discréditaient l'Ancien Testament, opposaient au Dieu de l'Ancien Testament celui du Nouveau et ne parlaient que de la miséricorde du dernier, gardant le silence sur son jugement, cf. l. IV, c. XXVI, n. 5; c. XXVIII, n. 1, col. 1056, 1061, Irénée maintient qu'il n'y a qu'un Dieu auteur de l'un et de l'autre Testament et déclare, en se réclamant de l'autorité du presbytre, que nous ne devons pas infliger aux pécheurs de l'Ancien Testament un blâme plus sévère que celui qui se trouve dans l'Écriture, laquelle raconte leurs fautes pour notre amendement, que les péchés, parce que nous avons plus de lumière et recevons plus d'amour, ont une malice plus grande et qu'un compte plus rigoureux en sera rendu sous le Nouveau Testament que sous l'Ancien, que maintenant, comme alors, l'injustice, l'idolâtrie, la fornication entraînent la perte des hommes, que le jugement de Dieu est encore plus à craindre. Le mot d'Irénée, à propos de la descente aux enfers, n. 2, col. 1058 : *remissione peccatorum existente his qui credunt in eum*, a une portée générale; les mérites du Christ valent pour la remise de tous les péchés.

Jusqu'ici aucune allusion au ministère de l'Église dans la rémission des péchés. Voici des textes qui se

rapportent à la pénitence sacramentelle. Irénée raconte, l. III, c. III, n. 4; c. IV, n. 3, col. 852, 856-857, que Polycarpe, lors de son séjour à Rome, ramena à l'Église de nombreux hérétiques, et que Cerdon, étant revenu à l'Église, ébaucha à plusieurs reprises une exomologèse, ou pénitence, qui ne s'acheva jamais. Voir CONFESSION, t. II, col. 860. Il parle, l. I, c. VI, n. 3, col. 508, de femmes qui tombèrent dans le valentinianisme et, avec la foi, perdirent les mœurs, ainsi que beaucoup le confessèrent dans leur exomologèse, après leur retour à l'Église de Dieu : il peut s'agir de péchés secrets avoués par ces femmes. Des femmes pareillement furent séduites par les marcosiens. Les unes, dit Irénée, l. I, c. XIII, n. 5, 7, col. 588, 592, avouaient leurs fautes cachées; d'autres, qui n'avaient pas ce courage, « désespéraient de la vie de Dieu » et se retiraient de la communauté chrétienne ou adoptaient une attitude équivoque. Irénée ne mentionne pas le pardon accordé aux premières. On peut néanmoins conclure de tout ce qu'il dit, que ce pardon leur a été donné, au moins au moment de la mort, qu'elles ont été réconciliées avec Dieu et avec l'Église. Cf. J. Tixeront, *Le sacrement de pénitence dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1914, p. 28. Ce dernier texte a trait à la pénitence publique, et sans doute il faut en dire autant du texte relatif aux adeptes du valentinianisme, puisque c'est des mêmes faits qu'il parle ici et là. Irénée témoigne de l'existence « d'une pénitence publique à base de confession, » selon l'expression de P. Galtier, *L'évêque docteur : saint Irénée de Lyon*, dans les *Études*, Paris, 1913, t. CXXXVI, p. 211; mais on ne voit pas qu'il témoigne de la pratique de la confession secrète, quoi qu'en ait pensé Massuet, *Dissert.*, III, a. 7, n. 75, col. 324.

e) L'extrême-onction. — Voir EXTRÊME-ONCTION, t. V, col. 1931-1932.

f) L'ordre. — Nous avons vu ce qu'Irénée a de plus important sur ce point, en traitant de la hiérarchie ecclésiastique. Voir col. 2428.

g) Le mariage. — Irénée défend la sainteté du mariage quand il condamne les débauches de certains gnostiques. L. I, c. VI, n. 4; c. XXVIII, col. 509-512, 690-691. Sur l'accusation d'avoir rabaissé le mariage, formulée par Barbeyrac, *Traité de la morale des Pères de l'Église*, Amsterdam, 1728, p. 22, et reprise par J. Pédézert, *Le témoignage des Pères*, Paris, 1892, p. 313, cf. Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Toulouse, 1819, t. IV, p. 352-353. Qu'Irénée se soit affirmé défavorable à la réitération des noces, l. I, c. XVIII, n. 2, col. 691, c'est ce qu'on a dit et ce qui est loin d'être clair. Cf. P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 240-241, n.

Des sacramentaux il n'est guère question dans l'œuvre d'Irénée. A signaler ce qu'il a sur les exorcismes, l. II, c. VI, n. 2; c. XXXII, n. 4, col. 725, 829; cf. la note de Feuardent, col. 1535-1536; *Dem.*, c. XCVI-XCVII, p. 728, cf. la note de J. Tixeront, p. 798.

1° *Les sept sacrements.* — F. Feuardent, *D. Irenæi adversus Valentini et similium gnosticorum hæreses libri V*, Cologne, 1625, p. 113-114 = *P. G.*, t. VII, col. 1492-1493. — 2° *Le baptême.* — C. F. Wernsdorf, *De Irenæi testimonio pro pædobaptismo*, Leipzig, 1775; W. R. Powers, *St. Irenaeus and infant baptism*, dans l'*American presbyterian review*, New York, 1867, t. XVI, p. 239; T. Barnes, *A study on the marcosian heresy*, dans *The journal of theological studies*, Cambridge, 1906, p. 394-411; H. Windisch, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*, Tubingue, 1909; cf. U. Mannucci, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1909, t. V, p. 632-635. — 3° *L'eucharistie.* — Voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1130, 1182-1183, et, en outre, E. Aubertin, *L'eucharistie de l'ancienne Église*, Genève, 1633, p. 65-87; Thiersch, *Die Lehre des Irenäus von der Eucharistie*, dans la *Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche*, 1841, p. 40 sq.; J. W. F. Höfling, *Die Lehre des Irenäus vom Opfer des christlichen Cultus*, Erlangen, 1840; *Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen*, Erlangen, 1851, p. 71-107; A. Ebrard, *Das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte*, Francfort-sur-le-Mein, 1845; K. F. A. Kahnis, *Die Lehre vom Abendmahl*, Leipzig, 1851; L. J. Rückert, *Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche*, Leipzig, 1856; L. Hopfenmüller, *Sanctus Irenæus de eucharistia*, Bamberg, 1867; cf. J. B. Kraus, dans *Theologisches Literaturblatt*, Bonn, 1868, t. III, p. 466-471; A. Vacant, *La conception du sacrifice de la messe dans la tradition de l'Église latine*, dans *L'Université catholique*, Lyon, II[e] série, 1894, t. XVI, p. 197-204; F. S. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffes*, Freising, 1901 t. I, p. 209-219; J. Brinktrine, *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten*, Fribourg-en-Brisgau, 1908; F. Wieland, *Der vorineräische Opferbegriff*, Munich, 1909; D. Stone, *A history of the doctrine of the holy eucharist*, Londres, 1909, t. I. — 4° *La pénitence.* — Voir CONFESSION, t. III, col. 893-894, et, en outre, H. Koch, *Die Sündenvergebung bei Irenäus*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1908, t. IX, p. 35-46; J. Stufler, *Die Sündenvergebung bei Irenäus*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1908, t. XXXI, p. 488-497; Z. Garcia, *El perdón de los pecados en la primitiva Iglesia*, dans *Razón y fe*, Madrid, 1909; A. d'Alès, *La discipline pénitentielle au II[e] siècle en dehors d'Hermas*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1913, t. IV, p. 207-211; *L'édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne*, Paris, 1914, p. 120-124.

2° *Les fins dernières.* — 1. *En attendant le second avènement du Christ.* — *a) L'immortalité de l'âme.* — L'âme est immortelle. Cf. l. II, c. XXXIII, n. 5; c. XXXIV; l. V, c. IV, n. 1; c. VII, n. 1; c. XIII, n. 3, col. 834-837, 1133, 1140, 1158-1159. On a prétendu que, d'après Irénée, elle ne l'est pas par sa nature, mais par la grâce de Dieu; que les âmes des méchants seront finalement anéanties et que celles-là seules jouiront de la vie sans fin qui auront reçu le Saint-Esprit dans le baptême et auront persévéré dans la justice. Tel a été le sentiment de Dodwell, cf. Massuet, *Dissert.*, III, a. 8, n. 104-106, col. 358-364; de Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1686, t. I, p. 121-123; cf. M. Petitdidier, *Remarques sur la Bibliothèque ecclésiastique de M. du Pin*, Paris, 1691, p. 157, et Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1695, t. III, p. 626-628; de M. Kirchner, *Die Eschatologie des Irenäus*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, Hambourg, 1863, p. 321, etc. C'est une erreur, due à un examen trop rapide des textes d'Irénée. Tillemont, *op. cit.*, p. 626-627, a rétabli la véritable pensée d'Irénée. Il y a une double immortalité, observe-t-il : celle de l'être et celle du bonheur, laquelle, « selon le langage de l'Écriture, est la seule immortalité et la seule vie. » Dans le chapitre qu'on objecte, il est d'abord question de l'immortalité de l'être. L'intention d'Irénée est de réfuter les adversaires disant que les âmes qui ont commencé d'être doivent mourir avec le corps. L. II, c. XXXIV, n. 2, col. 835. Il répond que la volonté de Dieu est maîtresse de toutes choses, que, différentes de Dieu immortel essentiellement et par lui-même, les âmes ne sont pas immortelles par elles-mêmes; que les âmes et tous les êtres vivent et persévèrent ce que Dieu veut qu'ils vivent et persévèrent. Sur quoi il allègue le ps. CXLVIII, 5-6 : *Ipse mandavit et creata sunt, statuit ea in sæculum et in sæculum sæculi.* « Il paraît assez par là avoir voulu attribuer l'immortalité à toutes les âmes : au moins jusque-là il ne dit rien qui y soit contraire. » Puis, il passe de l'immortalité de l'être à l'immortalité bienheureuse, *de salvando homine*, n. 3, col. 836, et allègue le ps. XX, 5 : *Vitam petiit a te et tribuisti ei longitudinem dierum in sæculum sæculi*, qu'il commente de la sorte : *tanquam Patre omnium donante et in sæculum sæculi perseverantiam his qui salvi fiunt, non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est sed secundum gratiam Dei datur;* ceux qui sont fidèles, ajoute-t-il, recevront cette immor-

talité bienheureuse, mais ceux qui sont ingrats à leur créateur s'en privent par leur faute, *ipse se privat in sæculum sæculi perseverantia.* De l'immortalité bienheureuse il revient ensuite, n. 4, col. 837, à l'immortalité de l'être, et, bien loin d'y faire aucune exception, il s'exprime en des termes qui attribuent également l'immortalité à toutes les âmes aussi bien que l'être : *Deo itaque vitam et perpetuam perseverantiam donante, capit et animas primum non exsistentes dehinc perseverare, cum eas Deus et esse et subsistere voluerit, principari enim debet in omnibus et dominari voluntas Dei.* Cf. l. IV, c. XXXVIII, n. 3, col. 1107-1108. Ce qui pourrait subsister d'imprécision dans ce passage s'éclaire, d'une part, des textes où Irénée affirme, tout court, que les âmes sont immortelles, et même immortelles par leur nature que Dieu vivifie, l. V, c. IV, n. 1, col. 1133, *immortalia... quoniam vivificantur a Patre..., natura immortalia;* cf. Massuet, col. 359-360, sur l'abus que Dodwell a fait de ce texte, et, d'autre part, des textes sur l'éternité des peines de l'enfer. Bref, sur l'immortalité de l'âme la doctrine d'Irénée se réduit aux points suivants. L'âme est naturellement immortelle, en ce sens que Dieu l'a dotée d'immortalité; elle n'a point l'immortalité par sa nature, en ce sens qu'elle n'a point par elle-même le pouvoir de persévérer toujours dans son existence. Les élus auront, avec l'immortalité de l'être, l'immortalité de la béatitude. Les damnés n'auront pas l'immortalité du bonheur, mais garderont l'éternité de l'être. C'est ce que reconnut Ellies du Pin, à la suite des observations que lui valut son opinion sur l'anéantissement des âmes coupables; dans la 3e édit. de la *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1698, t. I, p. 173, il ne prête plus cette croyance à Irénée, et se contente d'écrire qu'Irénée « prouve que les âmes subsistent après la mort et qu'elles sont immortelles. »

b) Le jugement particulier. — Le mot ne se lit pas dans Irénée. Chez lui, le « jugement », c'est le jugement universel. Mais l'idée du jugement particulier n'est pas absente. L'homme, dit-il, a été créé libre pour se faire, en collaboration avec la grâce divine, l'artisan de son sort éternel. En attendant le jugement universel, le « juste jugement » de Dieu à la fin du monde, il passe sur cette terre et, après la mort, subit les conséquences de son libre choix. *Merito omnes justum judicium incident Dei.... Alii quidem laudantur et dignum percipiunt testimonium electionis bonæ et perseverantiæ, alii vero accusantur et dignum percipiunt damnum eo quod justum et bonum reprobaverint.* L. IV, c. XXXVII, n. 1, 2, col. 1100. Irénée marque deux temps : celui du jugement universel, celui d'une « louange » ou d'une « accusation » qui le précédera et qui correspond au jugement particulier. Dans le récit du riche et de Lazare il note, l. II, c. XXXIV, n. 1, col. 835, *manere in suo ordine unumquemque ipsorum* : chacun a ce qui lui convient, Lazare les opulences de la table et le mauvais riche la punition, *locum pœnæ*, ce qui démontre que l'âme a une immortalité individuelle et *dignam habitationem unamquamque gentem percipere etiam ante judicium.* Donc, dès avant le jugement universel, chacun recevra le juste châtiment ou la juste récompense de ses actes. Donc un jugement particulier sera intervenu.

c) L'état des âmes des justes en attendant le second avènement du Christ. — Le salut commence en ce monde. L. V, c. XXVIII, n. 1, col. 1197-1198. Son achèvement ne se réalise point ici-bas, ni tout de suite après la mort. Irénée enseigne que les âmes des justes ne seront admises à la béatitude qu'après le jugement dernier. La tentative de Bellarmin, *De Ecclesia triumphante*, l. I, c. IV, dans le *De controversiis christianæ fidei*, Paris, 1620, t. II, p. 686; cf. J. de La Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 299, de mettre la doctrine d'Irénée d'accord avec les définitions ultérieures de l'Église a été malheureuse : *prorsus infeliciter*, dit Massuet, *Dissert.*, III, a. 10, n. 121, col. 379, *tam aperta siquidem Irenæi opinio est.... ut eam ad receptam hodie in tota Ecclesia catholica sententiam revocare velle laterem crudum lavare sit.* Cf. D. Petau, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII, c. XIV, n. 1-5, dans ses *Dogmata theologica*, édit. J.-B. Fournials, Paris, 1865, t. I, p. 617-619. Voir BENOIT XII, t. II, col. 672-676. Vain également l'essai de justification de F. Feuardent, *P. G.*, t. VII, col. 1835-1836. C'est en réfutant le gnosticisme qu'Irénée a dévié. L. V, c. XXXI, col. 1208-1210. Les gnostiques méprisent la créature de Dieu et n'admettent pas le salut de la chair; aussi disent-ils que, dès la mort, *se supergredi cælos et demiurgum, et ire ad Matrem vel ad eum, qui ab ipsis affingitur, Patrem.* Ce n'est pas étonnant qu'ils ignorent « l'ordre de la résurrection, » puisqu'ils réprouvent toute résurrection, et, autant qu'il dépend d'eux, la suppriment. Mais, de l'avis d'Irénée, ceux-là aussi ont *hæreticos sensus* qui méconnaissent l'ordre de la promotion à la béatitude et ignorent les degrés par lesquels on s'élève à la vision bienheureuse, *et motus meditationis ad incorruptelam ignorant.* Le Christ a gardé la loi des morts; après avoir expiré sur la croix, il n'est pas allé de suite au ciel, mais il est descendu aux enfers, puis, ressuscité le troisième jour, il est resté avec les apôtres avant de monter au Père. De même les âmes de ses disciples, après la mort, vont dans un lieu invisible, fixé par Dieu, et y séjourneront dans l'attente de la résurrection; lors de la résurrection, elles seront unies à leur corps, comme le Christ est ressuscité, et viendront en la présence de Dieu. Le disciple n'est pas au-dessus du Maître. Le délai que le Christ a consenti pour lui-même s'impose à nous. La « digne habitation » déterminée par Dieu pour les justes en attendant la résurrection n'est pas le paradis terrestre de l'Église, habité par les justes de la terre, l. V, c. X, n. 1; c. XX, n. 2, col. 1147, 1178, ni le paradis supramondial, mais un lieu inframondial, le « sein d'Abraham. » Ayant conclu de la parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche l'immortalité de l'âme, l. II, c. XXXIV, n. 1, col. 835, Irénée dit que les âmes se souviennent, et *propheticum quoque adesse Abrahæ, et dignam habitationem unamquamque gentem percipere etiam ante judicium.* C'est supposer que le « sein d'Abraham » sera le séjour des justes d'après comme d'avant le Christ. L'état des justes qui attendent la résurrection semble susceptible de progrès. Le progrès est la loi de la vie présente et de la vie future. *Ut semper quidem Deus doceat, homo autem semper discat quæ sunt a Deo*, cette formule, l. II, c. XXVIII, n. 3, col. 806, et la suivante, l. IV, c. XXXVII, n. 7, col. 1104 : *uti... tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum*, s'appliquent à tout le déroulement de la vie humaine. Les *motus meditationis ad incorruptelam* et ce mystère de la résurrection des justes et du royaume, *quod est principium incorruptelæ, per quod regnum qui digni fuerint paulatim assuescunt capere Deum*, l. V, c. XXXI, n. 1; c. XXXII, n. 1, col. 1207-1210, paraissent désigner des ascensions d'âme continuelles. Enfin, le salut est inamissible; ce n'est pas encore la réalité de la vision béatifique, c'est le droit à l'obtenir. Irénée l'affirme indirectement par sa doctrine de la nécessité et de l'efficacité de la pénitence. Cf. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, p. 245-246. Du délai de la vision béatifique sont exempts les martyrs que l'Église *omni tempore præmittit ad Patrem*, l. IV, c. XXIII, n. 9; cf. c. XXXI, n. 3, col. 1078, 1070; parmi eux les saints Innocents, l. III, c. XVI, n. 4, col. 924. En quoi consiste leur bonheur? Sur ce point Irénée ne donne pas de réponse ferme.

L'opinion du délai de la béatitude admise, la descente du Christ aux enfers ne pouvait avoir pour effet la délivrance immédiate des âmes. Conformément au texte apocryphe de l'Écriture qu'il cite six fois, Irénée lui donne comme but l'annonce de la rémission des péchés et du salut : *evangelizare salutem quæ est ab eo ut salvaret eos; evangelizantem et illis adventum suum, remissione peccatorum existente his qui credunt in eum.* L. III, c. XX, n. 4; l. IV, c. XXVII, n. 2, col. 945, 1058; cf. l. IV, c. XXII, n. 1; c. XXXIII, n. 1, 12; l. V, c. XXXI, n. 1, col. 1046-1047, 1072, 1081, 1208-1209; *Dem.*, c. LXXVIII, p. 717. La théorie est donc celle de l'évangélisation des justes de l'Ancien Testament. Voir DESCENTE DE JÉSUS AUX ENFERS, t. IV, col. 597. Ces justes seraient-ils non seulement ceux qui avaient cru en lui de leur vivant, mais encore les infidèles qui avaient bien vécu et qui auraient cru en lui lors de la descente aux enfers? On serait tenté de répondre affirmativement, à lire *Dem.*, c. LVI, p. 702 : « Pour ceux qui sont morts avant l'avènement du Christ, il y a espoir qu'à leur résurrection, au jugement, ils arriveront au salut, ceux-là du moins qui, tout en craignant Dieu, sont morts dans la justice et ont reçu intérieurement l'Esprit de Dieu, comme les patriarches, les prophètes et les justes. Quant à ceux qui, après l'avènement du Christ, n'ont pas cru en lui... » Mais un texte parallèle du *Cont. hær.*, l. IV, c. XXVII, n. 2, col. 1058, dont nous avons cité le commencement : *evangelizantem et illis adventum suum, remissione peccatorum existente his qui credunt in eum*, exige la foi au Christ avant la descente aux enfers : *crediderunt autem in eum omnes qui sperabant in eum, id est qui adventum ejus prænuntiaverunt, et dispositionibus ejus servierunt, justi, et prophetæ et patriarchæ.* Cf. F. Bonifas, *Histoire des dogmes de l'Église chrétienne*, Paris, 1886, t. I, p. 352.

d) L'état des âmes des pécheurs en attendant le second avènement du Christ. — Dieu a préparé aux bons et aux méchants un séjour convenable, *aptas habitationes*, dit Irénée, l. IV, c. XXXIX, n. 4, col. 1111 : aux ennemis de la lumière les ténèbres; à ceux qui fuient Dieu, en qui sont tous les biens, la privation de tous les biens. Cf. l. V, c. XXVII, n. 2, col. 1196. En outre, il y aura une punition positive : le feu éternel. La privation des biens, inaugurée, dès la vie présente, par le fait même que le pécheur fuit Dieu, sera consommée à la mort. Quant à la peine du feu, elle sera inévitable, *fraudati autem omnibus erga Deum bonis consequenter in Dei justum judicium incident*, col. 1111, mais, semble-t-il, liée au jugement universel, non immédiate. Voir DÉMON D'APRÈS LES PÈRES, t. IV, col. 345; ENFER D'APRÈS LES PÈRES, t. V, col. 54, 93.

2. *A partir du second avènement du Christ. — a) Le second avènement du Christ.* — Après le déluge de feu et l'anéantissement de l'Antéchrist, le Christ reviendra dans la gloire, avec le même corps qu'il eut à son premier avènement. Cf. l. III, c. IV, n. 2; c. XVI, n. 6, 8; c. XIX, n. 2; l. IV, c. XXXIII, n. 1, 11, 13; l. V, c. XXX, n. 4, col. 856, 925, 927, 941, 1073, 1079, 1082, 1207; FIN DU MONDE, t. V, col. 2519. La fin ne sera pas immédiate, du moins si l'on accepte le texte de Massuet, l. V, c. XXVI, n. 1, col. 1192, sur les dix rois de l'Apocalypse, XVII, 12 : *manifestum est itaque quoniam ex his tres interficit ille qui venturus est* (l'Antéchrist), *et reliqui subjicientur ei, et ipse octavus in eis;* une variante de deux manuscrits : *et subjiciuntur*, si elle représentait le texte véritable, avancerait l'événement. En tout cas la fin est relativement proche. *Nunc autem*, dit-il, l. IV, præf., n. 4, col. 975, *quoniam novissima sunt tempora, extenditur malum in homines, non solum apostatas eos faciens, sed et blasphemos in plasmatorem instituit multis machinationibus, id est per omnes hæreticos qui prædicti sunt.* L'expression *novissima tempora*, à elle seule, ne serait pas probante, puisqu'elle désigne tout le temps qui court depuis le Christ. Mais la recrudescence du mal qui est signalée restreint sa signification à la période finale du monde. Ailleurs encore, l. I, c. XIII, n. 1, col. 580, il voit, dans un des chefs de ces gnostiques qui blasphèment leur créateur, un vrai précurseur de l'Antéchrist. Créé en six jours, dit-il encore, l. V, c. XXVIII, n. 3; c. XXIX, n. 2, col. 1200, 1201, 1203, le monde doit durer six mille ans, et la bête qui vient, l'Antéchrist, résume les six mille ans d'apostasie, d'injustice, de perversité, de fausse prophétie. Voir ANTÉCHRIST, t. I, col. 1363. Irénée a bien interprété l'Apocalypse, XIII, 18, en disant que le nombre du nom de la bête est 666, c. XXIX, n. 2; c. XXX, col. 1202-1208. Cf. T. Calmes, *L'Apocalypse devant la tradition et devant la critique*, Paris, 1905, p. 14. Il constate que plusieurs noms s'adaptent à ce chiffre, mais renonce à déterminer le nom véritable, puisque saint Jean l'a tu. « Si saint Jean avait voulu que la connaissance en fût donnée au temps présent, il s'en serait expliqué plus clairement. Il a indiqué le nombre du nom, afin que nous nous tenions en garde contre celui qui vient, sachant qui il est. Il a tu ce nom, parce que ce nom n'est pas digne d'être prononcé par l'Esprit Saint. Car, s'il avait été prononcé par l'Esprit Saint, peut-être tarderait-il beaucoup de venir, *fortassis et in multum permaneret.* » Le début de la lettre des Églises de Lyon et de Vienne, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 609, témoigne de la même persuasion que la venue de l'Antéchrist s'approche : « De toutes ses forces se jeta contre nous l'adversaire, préludant déjà à sa parousie, dans laquelle il ravagera le monde. »

b) La résurrection de la chair. — C'est, ici, une des thèses capitales d'Irénée contre l'erreur capitale du gnosticisme que la matière est essentiellement mauvaise et ne peut, par conséquent, être l'œuvre d'un Dieu bon. L. I, c. VI, n. 2; c. XXII, n. 1; c. XXVII, n. 3; l. V, c. I, n. 2, col. 505, 669-670, 689, 1122. Irénée établit fortement l'identité du Dieu de la révélation chrétienne et du créateur du monde sensible, et prouve que le monde des corps est du domaine du Verbe, que « la matière est susceptible de salut. » L. I, c. VI, n. 1; l. V, c. II, n. 2, 3; c. XX, n. 1, col. 505, 1124, 1126, 1177. Contre les hérésies nées et à naître, Irénée maintient « le salut de l'homme total, corps et âme, » col. 1177. La résurrection de la chair, don de Dieu, l. III, c. XX, n. 2, col. 943, est l'œuvre de la puissance et de la justice divines. Le corps, formé de la terre, « retourne à la terre, à l'instar d'une très bonne semence » qui germe par l'action de Dieu. Fragment conservé dans les *Sacra parallela* attribués à saint Jean Damascène, *P. G.*, t. VII, col. 1236; cf. *Cont. hær.*, l. V, c. VII, n. 2, col. 1140-1141. Nos corps ressusciteront *non ex sua substantia sed ex Dei virtute*, c. VI, n. 2, col. 1139, car « Dieu, meilleur que la nature, a le vouloir, le pouvoir et le parfaire. » L. II, c. XXIX, n. 2, col. 813-814. Tirer l'homme de la terre était plus difficile que de le ressusciter. La puissance divine éclate à vivifier non seulement l'âme, qui de sa nature est immortelle, mais aussi le corps naturellement mortel. La longévité donnée par Dieu aux patriarches, ce qu'il a fait pour Élie et Hénoch, Jonas et les trois enfants dans la fournaise, attestent qu'il peut ressusciter nos corps. L. V, c. III-V, col. 1128-1136. Puis, n'est-il pas juste que le corps, qui a participé, avec l'âme, au mérite, ait sa part de la récompense? Les attributs divins appellent la résurrection des corps. L. II, c. XXIX, n. 2, col. 813-814.

Les Écritures l'affirment : l'Ancien Testament, l. V, c. XV, n. 1, col. 1163-1164; cf. le fragment XXXVI, *P. G.*, t. VII, col. 1248, et le Nouveau. Nous avons les paroles du Christ et ses actes. Les paroles : celles, par exemple, qu'il adresse aux sadducéens. L. IV, c. V,

n. 2, col. 984-985. Irénée fait bonne justice de l'argument que les gnostiques tiraient de I Cor., xv, 50 : *Caro et sanguis regnum Dei hæreditare non possunt*, l. V, c. IX-XII, col. 1144-1156; « la chair et le sang » doivent s'entendre de ceux qui pèchent en s'adonnant à des œuvres charnelles, et le sens est que les pécheurs n'entreront pas au ciel. Les actes du Christ : d'abord, les guérisons et les résurrections qu'il opère, c. XII, n. 5; c. XIII, n. 1, col. 1155-1157; elles laissent pressentir la résurrection générale. Ensuite, sa propre résurrection, qui garantit la nôtre, c. VII, n. 1; cf. l. IV, c. II, n. 4, 7; c. V, n. 2, col. 1139-1140, 978, 979, 985. La preuve fondamentale est dans l'incarnation. Si le Verbe a pris notre chair, c'est pour la sauver. L. V, c. XIV, col. 1160-1163. Il a institué l'eucharistie; nourris du corps et du sang du Christ, nos corps sont divinement immortels. L. IV, c. XVIII, n. 5; l. V, c. II, col. 1027-1029, 1123-1128. Enfin, l'Écriture nous apprend que nous sommes les membres du Christ, lequel est notre tête; comme la tête est ressuscitée, les membres ressusciteront. L. III, c. XIX, n. 3, col. 941. Nos corps sont les temples du Christ, les temples du Saint-Esprit, les temples de Dieu. *Templum igitur Dei, in quo Spiritus inhabitat Patris, et membra Christi non participare salutem sed in perditionem redigi dicere, quomodo non maximæ est blasphemiæ?* L. V, c. VI, n. 2, col. 1139; c. XIII, n. 4, 1159-1160.

En quoi consistera la résurrection? Il y aura identité personnelle. L'âme retrouvera son corps, le corps son âme, *non enim aliud est quod moritur et aliud quod vivificatur*. L. V, c. XII, n. 3, col. 1153; cf. l. II, c. XXXIII, n. 5; l. V, c. III, n. 2; c. XIII, n. 3; fragment XII, col. 833-834, 1130, 1158-1159, 1235. La résurrection sera générale, *ad... ressuscitandam omnem carnem*. L. I, c. X, n. 1, col. 549; cf. c. XXII, n. 1; l. II, c. XXXIII, n. 5; l. III, c. XVI, n. 6, col. 669-670, 834, 925, etc. Mais elle ne sera pas simultanée. Les justes ressusciteront, en premier lieu, au début du royaume terrestre du Christ; les méchants ressusciteront, à leur tour, à la fin du royaume. L. V, c. XXVI, n. 2; c. XXII, n. 2; c. XXXIII, n. 4; c. XXXIV, n. 1; c. XXXV, n. 1, 2, col. 1194, 1211, 1214, 1215, 1218, 1220; *Dem.*, c. XLI, XLII, p. 690, 691.

c) Le royaume terrestre du Christ. — La résurrection des justes n'est pas le dernier stade de la fin des choses. Il faut qu'ils s'accoutument peu à peu à contenir Dieu, *paulatim assuescunt capere Deum;* que, dans cette création renouvelée, ramenée à l'état primitif, *ipsam conditionem reintegratam ad pristinum*, ils reçoivent la récompense des efforts et des peines dont la création fut le théâtre; qu'ils aient l'héritage de la terre promis à Abraham et, en lui, à tous ceux qui seront ses fils par la foi, *accipient autem eam in resurrectione justorum. Cont. hær.*, l. V, c. XXXII, col. 1210-1211. Le Christ a annoncé qu'il boira, avec ses disciples, du vin nouveau dans le royaume de son Père, Matth., XXVI, 29, ce qui indique et la résurrection de la chair et l'héritage de la terre, car, on ne boit pas du vin, au ciel, ni sans un corps C. XXXIII, n. 1, col. 1212. Ceux qui ont tout laissé pour lui auront le centuple en ce siècle et la vie éternelle au siècle futur, Matth., XIX, 12 : ils auront ce centuple » dans le temps du royaume, c'est-à-dire au septième jour, jour sanctifié où le Seigneur s'est reposé de toutes ses œuvres, vrai sabbat des justes pendant lequel ils ne se livreront à aucun travail terrestre, mais seront assis à une table préparée par Dieu même et servie de tous les mets les plus délicieux. » C. XXXIII, n. 2, col. 1212. Ce septième jour, vrai sabbat des justes, représente un millénaire d'années, comme aux six jours de la création correspondent les six mille ans de la durée du monde actuel; Papias, de qui saint Irénée se réclame, dit expressément que le règne temporel du Christ durera mille ans. Cf. Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. XXXIX, *P. G.*, t. XX, col. 300. Irénée, en effet, allègue, c. XXXIII, n. 3, 4, col. 1213, 1214, l'autorité des « presbytres qui ont vu Jean, le disciple du Seigneur. » Partant de cette tradition, qu'il croit apostolique, il interprète dans le sens millénariste la prophétie d'Isaac bénissant Jacob, et de nombreux passages des prophètes qui se rapportent au Messie. C. XXXIII, 3-XXXV, col. 1213-1220. Il se refuse à entendre ces passages allégoriquement : *nihil allegorizari potest, sed omnia firma, et vera, et substantiam habentia*, col. 1220. Voici les principaux traits de la description du royaume. Irénée n'imagine pas un grossier paradis, tel que celui qui hanta l'esprit de plus d'un millénariste. Son rêve comporte toutefois des festins, col. 1212, 1217, et il admet, col. 1213, sur la foi de Papias, l'authenticité du discours du Seigneur annonçant des vignes, du froment, des arbres fruitiers merveilleux : « des vignes naîtront, dont chacune contiendra dix mille ceps, et dans chaque cep il y aura dix mille bras, et dans chaque bras dix mille rejetons, et dans chaque rejeton dix mille grains, et chaque grain pressé donnera vingt-cinq mille muids de vin; et, quand un des saints saisira une des grappes, une autre criera : « Je suis meilleure, prends-moi, et bénis Dieu à mon sujet. » Les animaux, devenus herbivores et pacifiques, seront soumis à l'homme, col. 1214, 1215. Plus de douleur. Les justes seront rois, col. 1210, 1213, 1218. Ils croîtront en grâce et en force par la vision du Seigneur, et, par son secours, ils se prépareront à porter la gloire de Dieu le Père; ils vivront dans la communion et la société des anges et des justes, en la ville de Jérusalem réédifiée à la ressemblance de la Jérusalem du ciel, col. 1218-1220.

Certes voilà un millénarisme qui n'est pas timide. Mais la pensée d'Irénée a connu des fluctuations. L'exception en faveur des martyrs passant directement au Père après leur supplice posait, au point de vue du millénarisme, un problème ardu, car, dit L. Laguier, *La résurrection de la chair dans saint Irénée*, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1905, t. XLIII, p. 234, « si, comme les justes et avec eux, ils ressuscitent, vont-ils jouir en corps et en âme de la vision béatifique ou en faire sur terre un apprentissage qui serait superflu? » Ce problème Irénée avait évité de le résoudre. Puis, il avait donné, l. IV, c. XXXIII, n. 14; c. XXXIV, n. 4, col. 1082, 1086, pour des textes analogues à ceux qu'il cite en faveur du millénarisme une interprétation étrangère au millénarisme. En outre, là même où il prend parti *ex professo* pour le royaume terrestre de mille ans, il y a, non pas la « sourdine » à ses affirmations, que L. Laguier, *op. cit.*, p. 235, a cru y découvrir — Irénée dit nettement, c XXXV, n. 1, 2, col. 1218, 1220 : *si autem quidam tentaverint allegorizare hæc quæ ejusmodi sunt, neque de omnibus poterunt consonantes sibimetipsis inveniri, et convincentur... Et nihil allegorizari potest* — mais cet aveu que le millénarisme est rejeté par des chrétiens *qui putantur recte credidisse*, c. XXXI, n. 1, col. 1208. Cf. J.-B. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, Rome, 1870, p. 102. Irénée n'est pas de leur avis; à l'en croire, ils ont des « sentiments hérétiques, » car nier cet état intermédiaire de résurrection, c'est fournir des armes aux gnostiques et dénaturer la résurrection de la chair. Telle est « la seconde raison qui, avec son respect pour l'autorité prétendue apostolique de Papias, l'a rendu millénaire, et cette raison est une erreur. » L. Lesœur, *Le règne temporel de Jésus-Christ. Étude sur le millénarisme*, Paris, 1868, p. 220. Or, ni cette erreur ni le millénarisme ne reparaissent dans la *Démonstration de la prédication apostolique*. Irénée y retrouve, c. LXI, p. 706-707, les textes qui lui avaient paru imposer le millénarisme. Cette fois il n'accorde pas même une mention à l'interprétation littérale; il ne voit dans les

textes qu'une chose, qui est l'annonce du « changement qu'opère la foi de Jésus-Christ, Fils de Dieu, dans ceux qui croient en lui » et du pouvoir que le Christ ressuscité a exercé sur les gentils. Si l'eschatologie d'Irénée et, en particulier, son millénarisme sont en connexion avec le reste de sa théologie, le millénarisme et les parties défectueuses de l'eschatologie peuvent disparaître sans que la théologie soit compromise. Le millénarisme se présente contre les gnostiques, qui nient tout retour du Christ, et résulte de la récapitulation, telle qu'Irénée l'a entendue. Mais, de même qu'il a pu, parce qu'il maintenait la liberté de l'homme, abandonner la thèse du salut universel, autre conséquence de la récapitulation irénéenne, il a pu renoncer au millénium terrestre et s'en tenir au triomphe des desseins de Dieu et à la restauration des choses dans la vie future, qui suivront le retour du Christ à la consommation des siècles.

d) Le jugement universel. — Rien de très saillant. Les principaux textes sont : l. I, c. x, n. 1; l. II, c. xxii, n. 2; c. xxxviii, n. 7; l. III, c. v, n. 3; c. xii, n. 7, 9; c. xxv, n. 2, 4; l. IV, c. iv, n. 3; c. vi, n. 5,7; c. xv, n. 2; c. xxvii, n. 1, 4; c. xxxiii, n. 1, 3, 11, 13; c. xxxvi, n. 3-4; c. xxxvii. n. 1; c. xxxix, n. 4; c. xl, n. 1-2; l. V, c. xxiv, n. 2; c. xxvi, n. 2; c. xxvii, n. 1; c. xxxii, n. 1; c. xxxv, n. 2, col. 549, 781-782, 810, 860, 901, 903, 968, 969, 983, 989-990, 1014, 1058, 1060, 1061, 1073, 1074, 1079, 1082, 1092-1093, 1099-1100, 1111-1113, 1187, 1194-1196, 1210, 1220; *Dem.*, c. viii, lvi, lxxxv, p. 665, 702, 720. Sur l'incendie de la fin des temps, l. IV, c. xx, n. 11, col. 1041, voir Fin du monde, t. v, col. 2519. La date du jugement dernier est inconnue. Le juge sera le Dieu bon, notre créateur et Père, jugeant par le Christ, Seigneur et rédempteur. Tous les hommes, tous les actes des hommes seront jugés. Le but du jugement est que chacun reçoive son dû solennellement, publiquement, pour sa gloire ou sa confusion et pour l'exaltation du Christ.

e) Les damnés. — Voir Dam, t. iv, p. 13; Enfer d'après les Pères, t. v, col. 53-55; cf. 93, 102; Feu de l'enfer, t. v, col. 2200. Irénée a trois mots pour désigner l'enfer : *tartarus, inferi, gehenna.* L. II, c. vi, n. 3; l. IV, c. xxvi, n. 2; l. V, c. xxxv, n. 2, col. 725, 1054, 1220.

f) Les élus. — Voir Béatitude, t. ii, col. 504; Ciel, t. ii, col. 2480; Corps glorieux, t. iii, col. 1894; Gloire céleste, t. vi, col. 1397. Le monde sera détruit, non la substance ni la matière, mais la figure du monde, voir Fin du monde, t. v, col. 2507, et il y aura des cieux nouveaux et une terre nouvelle, à l'instar de l'homme renouvelé, *et hæc semper perseverabunt sine fine.* L. V, c. xxxvi, n. 1; cf. l. IV, c. iii, n. 1, col. 1221-1222, 980. Les élus vivront sans fin, avec Dieu, dans ces nouveaux cieux et cette nouvelle terre. Voir Dieu, c'est vivre, c'est participer à sa gloire; les élus verront Dieu, et la vision intuitive, naturellement impossible à l'homme, sera le lot des élus rendus capables de cette vision et trouvant en elle leur béatitude. Dieu s'est fait voir prophétiquement par l'Esprit, dans l'Ancien Testament, et, dans le Nouveau Testament, adoptivement par le Fils; il sera vu dans le royaume des cieux paternellement et la vie éternelle résultera de ce qu'il sera vu. *Homo a se non videt Deum. Ille autem volens videtur hominibus, quibus vult, et quando vult, et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus : visus quidem tunc per Spiritum prophetiæ* (ou *prophetice*), *visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno cælorum paternaliter, Spiritu quidem præparante hominem in Filio Dei* (Massuet note que quelques manuscrits portent à tort : *in Filium*, le sens étant que, dans le Fils de Dieu incarné, qu'il lui a été permis de voir de ses yeux, ou par la vision du Fils incarné, l'homme s'est préparé à voir le Père intuitivement dans le royaume des cieux), *Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in æternam vitam, quæ unicuique evenit ex eo quod videat Deum.* L. IV, c. xx, n. 5; cf. n. 6-7; c. xxxvii, n. 7; c. xxxviii, n. 3; l. V, c. xxxi, n. 2, col. 1035-1037, 1104, 1108, 1209. Tous ne verront pas Dieu de la même manière; la mesure de notre amour sera celle de notre gloire céleste, col. 1104. Il y a « beaucoup de demeures » auprès du Père; selon qu'ils auront produit cent, soixante ou trente pour un, *quidam in cælum assumentur, alii in paradiso conversabuntur, alii in civitate inhabitabunt.* L. V, c. xxxvi, n. 2, col. 1223; cf. n. 1, col. 1222, surtout dans le texte plus complet, et qui a des chances d'être le texte véritable, conservé par Anastase le Sinaïte, *Interrogationes et responsiones de diversis capitibus*, q. lxxiv, *P. G.*, t. lxxxix, col. 701. Il y a donc trois séjours pour les élus : le ciel proprement dit, le paradis terrestre, la Jérusalem nouvelle. Le paradis terrestre, « d'où Adam a été chassé pour habiter ce monde, » et où auraient été transférés Hénoch et Élie, qui ne passèrent point par la mort, et saint Paul dans son ravissement. L. V, c. v, n. 1, col. 1134-1135. La Jérusalem nouvelle, figurée par « la première Jérusalem, dans laquelle les justes préméditaient l'incorporation et se préparaient au salut, » c. xxxv, n. 2, col. 1220, et qu'Irénée place au centre du monde. L. I, c. x, n. 2, col. 553 (voir la note de Massuet). Le ciel proprement dit, que *Dém.*, c. ix, p. 666-667, distribue en « sept cieux où habitent les vertus, et les anges, et les archanges, qui remplissent les fonctions du culte envers Dieu tout-puissant et auteur de toutes choses, » et qui correspondent aux caractères du Messie d'après Isaïe, xi, 2. « Tout ce dont les cieux sont composés, ajoute-t-il, c. x, p. 667, doit rendre gloire à Dieu, le Père de tous. » N'est-ce pas indiquer que les élus feront dans le ciel, après le jugement, ce que font de tout temps les anges, « qui glorifient Dieu par leur chant perpétuel? » La Jérusalem nouvelle, le paradis terrestre et le ciel proprement dit seront trois séjours distincts, et non pas seulement trois degrés de béatitude dans un séjour unique; mais ce seront des séjours non séparés, semble-t-il, par la distance, et comme des provinces contiguës de ce « royaume des cieux, » col. 1035, qui englobe tous les élus. Ce qui invite à le croire, c'est qu'Irénée accompagne, col. 1223, l'énumération des trois séjours de cette allusion au festin qui symbolise le royaume des cieux, Matth., xxii, 2-14 : *Et hoc est triclinium, in quo recumbent ii qui epulantur vocati ad nuptias.* Et il précise, col. 1222 (au moins dans le texte grec conservé par Anastase le Sinaïte, car la version latine porte : *ubique autem Deus videbitur*) que partout les élus verront le Sauveur, πανταχοῦ γὰρ ὁ Σωτὴρ ὀραθήσεται. Le Christ, à son ascension, est monté au ciel, où il séjourne à la droite du Père. L. I, c. x, n. 1; l. III, c. xii, n. 3; c. xvi, n. 9, col. 549, 895, 929. Ni son humanité n'occupe des lieux différents, ni la béatitude ne peut se concevoir sans lui. Il faut donc que les trois séjours des élus, tout en ne se confondant pas, se continuent l'un l'autre et participent à l'irradiation du Christ. Tout cela Irénée ne le dit pas explicitement; il le suppose. Les élus pourront-ils s'élever de la ville sainte au paradis terrestre et de celui-ci au ciel? L'évêque de Lyon ne s'explique point là-dessus. Mais il admet que la béatitude, loin d'être stationnaire, sera toujours en progrès, l. IV, c. xxviii, n. 3, col. 1062 : *hi semper percipiunt regnum et proficiunt.* Cf. l. II, c. xxviii, n. 3, col. 806 : *quædam commendamus Deo, et non solum in hoc sæculo sed et in futuro, ut semper quidem Deus doceat, homo autem semper discat quæ sunt a Deo.* Le passage d'un séjour de félicité inférieure à un séjour de félicité supérieure serait assez bien dans la logique de cette croyance.

Telle est l'eschatologie d'Irénée : un mélange d'idées intéressantes, d'affirmations qui contiennent la substance de l'enseignement de l'Église, et de théories contestables ou même franchement erronées. C'est la partie la plus faible de son œuvre. Le millénarisme et l'opinion, aujourd'hui hérétique, du délai de la vision béatifique, qu'il eut en commun avec un certain nombre de Pères, lui viennent surtout d'un excès de confiance aux dires, réels ou prétendus, de quelques presbytres. Ses vues sur le travail de préparation graduelle requis pour que l'homme soit rendu capable de voir Dieu ont contribué à le maintenir dans une fausse route Tout ce qu'il y a de beau dans cette doctrine de la « maturation, » qui précède l'entrée au ciel et la vision de Dieu, se retrouve, sans l'alliage qui la dépare en saint Irénée, dans le dogme du purgatoire. Irénée ne nomme pas le purgatoire; le « lieu invisible » où les âmes des justes attendent le royaume terrestre du Christ, qui disposera lui-même à la vision de Dieu, n'est pas sans lui ressembler, et nombre de ses textes seraient suffisants à le fonder en raison théologique, celui-ci, par exemple, l. IV, c. XXXVII, n. 7, col. 1104 : *uti... tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum.*

C. Bütthingausen, *De Apocalypsi ex Irenæo L. V, c. XXX*, Heidelberg, 1771; H. Corrodi, *Kritische Geschichte des Chiliasmus*, Francfort, 1781; J. N. Schneider, *Die chiliastische Doctrin und ihr Verhältniss zur christlichen Glaubenslehre*, Schaffouse, 1859; W. Möller, *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes*, Halle, 1860, p. 474-506; M. Kirchner, *Die Eschatologie des Irenäus*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, Hambourg, 1863, t. XXXVI, p. 315-358; L. Lescœur, *Le règne temporel de Jésus-Christ. Étude sur le millénarisme*, Paris, 1868, p. 214-221; W. Volck, *Der Chiliasmus seiner neuesten Bekämpfung gegenüber. Eine historisch-exegetische Studie*, Dorpat, 1869; A. Chiapelli, *Le idee millenarie dei cristiani nel loro svolgimento storico*, Naples, 1888; W. Haller, *Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian*, dans la *Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche*, 1892, p. 325 sq.; L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 192-263; W. Wadstein, *Die eschatologische Ideengruppe Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung*, Leipzig, 1896; V. Ermoni, *Les phases successives de l'erreur millénariste*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1901, t. LXX, p. 353-388; J. Leblanc, *Entre la mort et la parousie avant Origène*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, Paris, 1904, IIe série, t. III, p. 386-403; L. Gry *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1904; L. Laguier, *La résurrection de la chair dans saint Irénée*, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1905, t. XLIII, p. 225-236; E. Buonaiuti, *Il millenarismo d'Ireneo*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1906, t. II, p. 909-918; J. Hoh, *Die Lehre des heil. Irenäus über das Neue Testament*, Munster, 1919, p. 146-150.

IV. La place de saint Irénée dans l'histoire de la théologie. — *I. Les sources.* — 1° *Sources païennes.* — Irénée fut un grand liseur. Son livre est la Bible. Mais il n'est pas indifférent à la littérature profane. Tertullien, *Adversus valentinianos*, c. V, *P. L.*, t. II, col. 548, l'appelle « explorateur très curieux de toutes les doctrines. » Il cite volontiers les écrivains grecs, littérateurs et philosophes. Il a pu ne connaître tel ou tel d'entre eux qu'à travers un manuel. De plusieurs il a certainement une connaissance directe. C'est le cas d'Homère, qu'il allègue à plusieurs reprises en homme qui le connaît, ὁ δ' ἔμπειρος τῆς ὁμηρικῆς ὑποθέσεως ἐπιγνώσεται; pour montrer que les gnostiques altèrent l'Écriture en cousant bout à bout des textes épars, il donne un centon de vers homériques choisis de manière à leur faire raconter l'envoi d'Hercule par Eurysthée à Cerbère, le chien infernal. L. I, c. IX, n. 4; c. XII, n. 2; l. II, c. V, n. 4; c. XIV, n. 2; c. XXII, n. 6; l. IV, c. XXXIII, n. 3, col. 544-545, 572, 724, 751, 786, 1074. C'est le cas encore de Platon; il en parle pertinemment et avec chaleur, sauf à contredire sa doctrine de la métempsycose. L. II, c. XIV, n. 3, 4; c. XXXIII, n. 2; l. III, c. XXV, n. 5, col. 751-752, 831-832, 969-970. En revanche, le mot sur Aristote, l. II, c. XIV, n. 5, col. 752, dont la philosophie subissait alors une éclipse, contient un jugement par trop sommaire et injuste : « Aristote, dit-il aux gnostiques, vous a enseigné l'art de noyer toutes les questions dans un amas de subtilités ou de paroles oiseuses. » Les autres philosophes mentionnés sont Anaxagore, Anaximandre, Démocrite, Empédocle, Thalès, Pythagore et les pythagoriciens, Épicure, et, en général, les stoïciens et les cyniques. L. II, c. XIV, n. 2-6; c. XXXII, n. 2; l. III, c. XXIV, n. 2, col. 750-754, 828, 967. Parmi les poètes, Hésiode, Pindare, Antiphane, Ménandre, Sophocle, Stésichore, et, en général, les comiques, et *poetæ et conscriptores.* L. I, c. XXIII, n. 2; l. II, c. XIV, n. 1, 2, 4-5; c. XVIII, n. 5; c. XXI, n. 2; l. V, c. XIII, n. 2, col. 672, 749-750, 752, 770, 780-781, 1157. En outre, une allusion à une fable d'Ésope, l. II, c. XI, n. 1, col. 737, et aux *ludicra* d'Anaxilaüs, sans doute le médecin et magicien, l. I, c. XIII, n. 1, col. 580. Cf. la note de Massuet.

Irénée est un chrétien de race grecque. Son hellénisme se marque moins par son attrait pour la spéculation abstraite — encore pénètre-t-il intelligemment dans les spéculations abstruses des gnostiques — qu'il ne se reconnaît « à son savoureux bon sens, à son amour du fait concret, du détail précis, à son horreur des songe-creux. » A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), 2e édit., Paris, 1904, p. 66. Quant à préciser les limites dans lesquelles il s'inspire de l'hellénisme, ce n'est pas chose aisée. A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 68, note, pense qu'à la philosophie aristotélicienne « il ne doit peut-être que l'idée d'éducation progressive, dont il a, du reste, si heureusement tiré parti lorsqu'il a rattaché l'Ancien Testament au Nouveau, » et qu'à la philosophie de l'époque suivante il doit « peut-être l'idée qu'il se fait de la bonté de Dieu, les grandes lignes de son anthropologie, et le sentiment très vif qu'il a de la transcendance absolue de Dieu. » Mais tout cela il le trouvait, plus ou moins, dans l'Écriture, et ce qu'il a pu en emprunter à la philosophie grecque a été transformé sous l'influence de sa foi.

2° *Sources juives.* — Irénée a quelque connaissance de l'hébreu. Cf. l. I, c. XXI, n. 3; l. II, c. XXIV, n. 2; c. XXXV, n. 3; l. V, c. XXI, n. 2, col. 661, 664, 788, 789, 791, 838-840, 1181; *Dem.*, c. XLIII, LIII, p. 692, 700. Ce n'est pas assez pour rendre plausible l'hypothèse de W. Harvey, dans son édition d'Irénée, t. I, p. V. CLIII, que l'évêque de Lyon aurait une origine sémitique. Tout au plus pourrait-on en conclure, avec T. Zahn, *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. IX, p. 407, à la vraisemblance que, parmi les Asiates qui l'initièrent à la foi chrétienne, il y en eut qui étaient juifs de naissance. Lui-même dit, col. 788, que le nom de Jésus, dans la langue hébraïque, a deux lettres et demi, *sicut periti eorum dicunt*, ce qui le classe hors de la nationalité juive. Il tient compte du texte hébreu de la Bible; *Dem.*, c. XLIII, p. 692, il cite un texte probablement corrompu. Il connaît les versions des juifs Théodotion et Aquila. L. III, c. XXI, n. 1, col. 946. Il cite Josèphe. Fragment XXXIII, *P. G.*, t. VII, col. 1245. Il utilise, à l'instar de saint Justin et de la plupart des exégètes de cette époque, les croyances haggadiques. *Cont. hær.*, l. IV, c. XXXI, n. 3, col. 1070, sur la femme de Lot; *Dem.*, c. IX, sur le chandelier à sept branches et les sept cieux; c. XVIII, sur les maléfices et recettes magiques que les « fils de Dieu » auraient appris aux « filles des hommes; » c. XXIV, sur le rôle donné à

Abraham. Cf. A. Harnack, *Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, Leipzig, 1907, p. 58; J. Lebreton, *Le nouveau traité de saint Irénée sur la Démonstration de la prédication apostolique*, dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1907, t. XII, p. 136-138. J. Lebreton note que l'exégèse d'Irénée, c. IX, XXIV, est apparentée à celle de Philon. Nous avons signalé, en traitant de la règle de foi, l'hypothèse d'U. Mannucci sur le caractère catéchétique de la *Démonstration*; c lui-c a supposé, *La didascalia della Chiesa primitiva*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1907, t. III, p. 139, que cette catéchèse ou didascalie primitive, dont la *Démonstration* ne serait qu'un développement, pourrait bien avoir son origine dans le judaïsme, « comme on y trouve désormais avec certitude celle des *Deux voies* par où commence la Διδαχή; » dans l'attente du Messie, aurait été élaborée peu à peu une sorte de récapitulation de la tradition biblique, mise à profit plus tard par les chrétiens.

3° *Sources gnostiques.* — 1. *Emprunts doctrinaux au gnosticisme.* — Le gnosticisme a-t-il exercé une action directe sur la pensée et sur la liturgie de l'Église, par exemple, sur les rites eucharistiques, comme l'a cru E. Buonaiuti, *Lo gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose*, Rome, 1907, p. 264? Cf. P. Batiffol, *Le gnosticisme*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1907, p. 174. La preuve n'est pas faite qu'il ait eu une influence sérieuse, surtout avant le IIIe siècle. Sur le « levain gnostique » qui imprégnerait « toute la littérature chrétienne du IIIe siècle, » lire, avec des réserves, E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*, Paris, 1913, p. 471-494. Avant le IIIe siècle, et tout spécialement chez saint Irénée, certaines idées de ses docteurs ont pu être adaptées à l'exposition ou à la défense de la doctrine catholique. Encore ne faut-il pas soupçonner trop vite l'action du gnosticisme là où tout s'explique aisément par l'utilisation de l'Écriture et de la tradition patristique. Quand Irénée montre, dans Jésus-Christ, le docteur céleste qui apporte enfin la connaissance, la gnose, à ses disciples, ou quand il désigne par le mot de connaissance, *agnitio*, la révélation du Christ et se réfère aux paroles d'un presbytre sur la connaissance du Christ, il ne dit rien dont on ne trouve l'équivalent dans l'Évangile et dans saint Paul ou dans saint Justin; évoquer à ce sujet le gnosticisme et supposer, avec A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 124, qu'il a pu suivre les leçons d'un maître « quelque peu teinté de gnosticisme, » c'est se lancer en plein arbitraire. De même, quand il se rencontre, l. IV, c. XVI, n. 2; c. XXXVI, n. 4, col. 1016, 1093, avec Héracléon, *P. G.*, t. VII, col. 1316, pour voir des anges dans les « fils de Dieu » de Gen., VI, 2, ou quand il développe, *Dem.*, c. IX, p. 666, la conception des sept cieux chère aux valentiniens, cela n'atteste point une influence gnostique; Irénée et les gnostiques ont pu s'inspirer directement ici de la littérature rabbinique, là de Josèphe, de Philon, de saint Justin. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 156-157, note; J. Lebreton, dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1907, t. XII, p. 137. Les ressemblances notées par A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *La pensée chrétienne*), Paris, 1905, p. 182, 192, 193, entre Irénée, l. IV, c. XII, n. 1, 4; c. XV, n. 2, col. 1004, 1005, 1013, et Ptolémée, dans son épître à Flora, *P. G.*, t. VII, col. 1284, ne sont pas très caractéristiques; Irénée n'avait pas besoin d'emprunter au docteur gnostique ce que l'Évangile lui fournissait clairement. La phrase : « Celui qui est né de Dieu est Dieu, » *Dem.*, c. XLVII, p. 695, avait été énoncée par Ptolémée. Il est évident qu'Irénée avait pu faire de lui-même un raisonnement aussi simple. L'influence gnostique est possible, non établie.

2. *Emploi des sources gnostiques pour la connaissance du gnosticisme.* — Pour combattre utilement et convaincre les gnostiques, il était nécessaire de les connaître : *adversus eos victoria est sententiæ eorum manifestatio.* L. I, c. XXXI, n. 3, col. 705. Faute de cette connaissance, dit-il, l. IV, præf., n. 2, col. 973, « ceux qui ont été avant nous et meilleurs que nous n'ont pu suffisamment contredire les valentiniens. » Irénée a conversé avec des hérétiques, il a lu leurs livres. Cf. l. I, præf., n. 2; c. XXV, n. 2; c. XXXVII, n. 4; l. V. præf., col. 441, 684-685, 689, 1119. Il ne nomme ni les livres qu'il a lus ni les gnostiques qu'il a interrogés. Particulièrement documenté sur l'école de Valentin, il multiplie, dans sa notice, l. I, c. I-XII, les indications matérielles de ses diverses sources d'information. Le mot λέγουσι revient à chaque instant, et il introduit les paragraphes par ces formules : λέγουσι, ἔνιοι μυθολογοῦσιν, φάσκουσιν, etc. Deux de ces formules, mal comprises, ont entraîné dans l'erreur saint Épiphane, *Panarium*, hær. XXXII, c. III, *P. G.*, c. XLI, col. 548, Théodoret, *Hæreticarum fabularum compendium*, l. I, c. V, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 352, et, à leur suite, une foule d'hérésiologues, par exemple, Massuet, *Dissert.*, I, a. 2, n. 78-80, col. 103-105. Là où Irénée parle de *alius qui clarus est magister ipsorum*, selon la version latine, ils ont transformé en nom propre l'épithète ἐπιφανής, que rend le mot *clarus*, et ce docteur valentinien anonyme est devenu Épiphane, fils de Carpocrate. Non content de ces désignations générales, Irénée expose l'enseignement de Valentin, c. XI, n. 1, col. 560; de Secundus, n. 2, col. 564; des disciples de Ptolémée, præf., n. 4; c. XII, n. 1, 3, col. 441, 569, 574; il reproduit peut-être un passage important de Ptolémée sur le prologue de saint Jean, à s'en rapporter aux mots : *Et Ptolemæus quidem ita*, c. VIII, n. 5, col. 538, qui manquent dans ce que nous possédons du texte grec. Plus d'un trait de l'exposé de la doctrine des marcosiens donne à croire qu'il s'inspire d'un document écrit. Il se pourrait même qu'il fournisse le titre de cet écrit : *Le silence de Marc*, sans doute une sorte de livre des révélations de Marc, quand il dit, c. XIV, n. 7, col. 608, cf. 609 : ὡς φησιν ἡ Μάρκου Σιγή. Il connaît des écrits de Marcion et la Bible des marcionites, l. I, c. XXVII, n. 3; l. III, c. XII, n. 12, col. 689, 906, et, à peu près sûrement, un écrit hérétique de Tatien, l. I, c. XXVIII, n. 1, col. 690-691. Il a eu entre les mains quelques-uns des livres des caïnites, c. XXXI, n. 2, col. 704. La notice qu'il consacre aux barbéliotes, c. XXIX, col. 691-694, avait donné l'impression d'avoir été composée à l'aide d'un document, et cette impression a été confirmée par la découverte du document lui-même, l'*Évangile de Marie*. Cf. C. Schmidt, *Ein vorirenäisches Originalwerk in koptischer Sprache*, dans les *Sitzungberichte der k. preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1896, p. 839 sq. (sera publié dans le t. II des *Koptisch-gnostische Schriften*). Enfin les renseignements, c. XXX, col. 694-704, sur une secte, non nommée, de séthiens ou d'ophites, d'après Théodoret, *Hæreticarum fabularum compendium*, l. I, c. XIV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 364, et pour laquelle E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, p. 363, propose l'appellation d'« adeptes de la Mère, » sont dus certainement à un ou à plusieurs documents gnostiques. Cf. E. de Faye, p. 361.

Que vaut la documentation d'Irénée et quelle est la portée de son témoignage sur les gnostiques? La question a été longuement débattue au cours de ces dernières années. Un exposé exact et clair des opinions émises est l'*Introduction à l'étude du gnosticisme au IIe et au IIIe siècles*, par E. de Faye, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1912, t. XLV, p. 299-312,

t. XLVI, p. 31-57, 145-172, 363-399. L'auteur a dégagé, p. 369-399, ce qui lui paraissait résulter de cette vaste enquête. Il a repris ces conclusions dans *Gnostiques et gnosticisme*. Paris, 1913. Cet ouvrage remarquable, mais beaucoup trop favorable aux gnostiques, est loin de pécher par excès de bienveillance envers Irénée, et quelques-unes de ses critiques de détail ne portent pas; le jugement d'ensemble est juste. Irénée, passionné, mais non haineux, d'une loyauté non suspecte, nous fait bien connaître les gnostiques ses contemporains, moins bien ceux des générations antérieures. Les gnostiques qu'il a sous les yeux sont les disciples des disciples des grands fondateurs des sectes gnostiques. « Il est naturel que les défenseurs de l'Église soient surtout préoccupés des gnostiques qu'ils voient à l'œuvre..., qu'ils aient ce penchant de voir les ancêtres des sectes gnostiques à travers les épigones. Comment ne leur arriverait-il pas, sans même s'en douter, de confondre les temps, d'attribuer aux fondateurs les idées de leurs successeurs, de rajeunir de deux ou trois générations certaines doctrines que professaient des gnostiques de la fin du IIe siècle? » P. 9-10; cf. p. 113-115, 314, 321. De la notice, importante entre toutes, l. I, c. I-XII, sur le valentinianisme, E. de Faye conclut l'examen, p. 85-117, par cette appréciation : « Telle qu'elle est, la notice d'Irénée est fort précieuse. On y trouve en partie la spéculation de Valentin, des échos de l'enseignement de Ptolémée et d'Héracléon, et enfin les élucubrations des valentiniens du temps d'Irénée. On peut dire que trois générations ont déposé leur alluvion dans cette notice. On y entrevoit soixante ans d'histoire. » Ce n'est pas peu de chose. Et, en somme, Irénée a réalisé son programme, præf., n. 2, col. 441, qui était surtout de manifester la doctrine des valentiniens de l'école de Ptolémée, *eorum qui sunt circa Ptolemæum*. Sur les rapports entre la théologie qu'Irénée attribue à l'école de Ptolémée et la théologie de la lettre de Ptolémée à Flore, cf. A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *La pensée chrétienne*), p. 82-84. La notice la plus complète, après celle du valentinianisme, est celle du marcosianisme, c. XIII-XXI; riche, mais moins sûre en ce qui regarde Marc, elle mérite confiance en ce qu'elle nous apprend des disciples de l'hérésiarque. Cf. E. de Faye, p. 321. Les notices sur Marcion, les caïnites, les ophites ou « adeptes de la Mère, » les barbéliotes, sont puisées à de bonnes sources. Cf. E. de Faye, p. 124, 127, 350, 361, 374. Les notices sur les anciens gnostiques : Basilide, Carpocrate, Simon le magicien, Satornil, Cérinthe, Cerdon, n'offrent pas les mêmes garanties; elles aident à bien connaître, sinon toujours ces hérétiques, du moins leurs successeurs. Cf. E. de Faye, p. 37, 395, 409, 411, 414. Relevons seulement, c. XXIII, n. 1, col. 671, l'erreur, provenant de Justin relative à la statue de Simon le magicien qui aurait été érigée à Rome. Sur une erreur attribuée à Irénée concernant l'existence du gnostique Colorbasus, voir COLORBASUS, t. III, col. 378. Concluons : la connaissance qu'Irénée eut et l'usage qu'il fit des sources gnostiques rendent le *Contra hæreses* très utile pour l'étude du gnosticisme; mais tout n'y est pas d'égale valeur ni sans lacunes.

4° *Sources chrétiennes*. — 1. *L'Écriture*. — D'abord et par-dessus tout, Irénée s'inspire de l'Écriture. Saint Jean et saint Paul lui sont particulièrement familiers. « A vrai dire, on a l'impression, observe A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 185, note, que saint Irénée est plus près de saint Jean que de saint Paul, » ce qui n'est pas pour surprendre de la part d'un disciple de Polycarpe; mais la doctrine paulinienne du second Adam s'associe étroitement, dans son œuvre, à la doctrine johannique du Verbe fait chair et de la déification de l'homme par l'Esprit de Jésus et du Père, et la place qu'il assigne à la double théorie, mystique et réaliste, de la rédemption, prouve qu'il dépend à la fois des deux apôtres. Il a fallu les entraînements de l'esprit de système pour amener J. Werner, *Der Paulinismus des Irenäus*, Leipzig, 1889, à soutenir que, malgré les ressemblances extérieures, malgré les formules et les citations pauliniennes, aucun lien réel n'unit l'évêque de Lyon à saint Paul.

2. *En dehors de l'Écriture*. — *a*) *Ceux qu'il cite*. — Irénée cite saint Polycarpe, des presbytres et des anonymes distincts des presbytres, Papias, saint Clément, Hermas, saint Ignace, saint Justin, Tatien. — *a. Saint Polycarpe*. — *Cont. hær.*, l. III, c. III, n. 4, col. 851-855; lettres à Florinus et au pape Victor, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XX, XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 484-485, 508, Irénée cite des paroles de Polycarpe et vante son épître aux Philippiens. Bien qu'il fût relativement jeune quand il le connut, il a gardé tout vivant l'enseignement de Polycarpe : « il me semble, dit-il à Florinus, encore l'entendre nous raconter de quelle manière il avait conversé avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur, nous rapporter leurs paroles et tout ce qu'ils avaient appris touchant Jésus-Christ, ses miracles et sa doctrine. » Une pareille influence marque pour la vie. Cf., sur les citations de saint Paul par Polycarpe et par Irénée, F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 24; sur Irénée et Polycarpe, l'appendice des Actes de Polycarpe dans le manuscrit de Moscou (XIIIe siècle), dans H. Hemmer et P. Lejay, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1910, t. III, p. 158, 160; sur les ressemblances entre les Actes de Polycarpe et la lettre des martyrs de Lyon, œuvre probable d'Irénée, A. Lelong, dans H. Hemmer et P. Lejay, *op. cit.*, p. LXIX. — *b. Les presbytres*. — Un peu partout Irénée se réfère aux vénérables presbytres, qui avaient vécu avec les apôtres ou avec leurs disciples. Le mot grec est πρεσβύτερος, et, une fois, πρεσβύτης; ce dernier mot saint Épiphane l'applique à Irénée. *Panarium*, hær. XXXI, c. 33 ; hær. XXXIV, c. 21, *P. G.*, t. XLI, col. 538, 623. La vieille traduction latine a les mots : *presbyter*, *senior*, *vetus homo*, *veteres*. Parmi ces presbytres, il en est qu'Irénée a connus lui-même. C'est le cas, très probablement, de « cet homme meilleur que nous, « supérieur à nous, » dont il parle, l. I, præf., n. 2; c. XIII, n. 3; l. III, c. XVII, n. 4, col. 440, 584, 931-932, avec un accent qu'on n'a pas quand il s'agit d'un étranger, et dont on s'est demandé si ce ne serait pas saint Polycarpe ou saint Pothin. Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. III, p. 89, note. C'est sûrement le cas du presbytre — serait-ce le même? — qu'il a entendu, qui avait entendu les apôtres, et dont il invoque l'autorité sept fois de suite. L. IV, c. XXVIII, n. 1, 2; c. XXX, n. 1; c. XXXI, n. 1; c. XXXII, n. 1, col. 1056, 1058, 1059, 1064, 1068, 1070. Il en est qu'Irénée n'a peut-être pas connus personnellement. D'abord, ce mystérieux poète, πρεσβύτης dans le grec, *senior* dans le latin, qui a écrit contre le gnostique Marc, l. I, c. XV, n. 5, col. 628, et ceux qu'Irénée caractérise simplement comme les transmetteurs de la vraie foi, l. III, c. XXIII, n. 3; l. IV, c. XXVIII, n. 1; l. V, t. XVII, n. 4, col. 961, 1061, 1171; lettre à Florinus, dans Eusèbe, *P. G.*, t. XX, col. 485; *Dem.*, c. III, LXI, p. 662, 706, Ensuite, le groupe des presbytres asiates, qui se trouvaient auprès de saint Jean, « qui le virent face à face, » et dont plusieurs virent d'autres apôtres. L. II, c. XXXII, n. 5; l. V, c. V, n. 1; c. XXXIII, n. 3; c. XXXVI, n. 1, 2, col. 785, 1135, 1203, 1213, 1223. On a souvent dit qu'Irénée avait conversé avec eux. Rien ne le prouve. Il semble plutôt qu'Irénée ait eu en mains un recueil écrit de leurs témoignages, ainsi que l'indique la manière dont il les présente : « ils disent, » « ils attestent. » Cf. W. S. Reilly, *Les presbytres asiates de saint Irénée*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1919,

p. 216. Ce recueil fut sans doute les *Exégèses des discours du Seigneur*, de Papias, que nous savons avoir été un assemblage de traditions des presbytres au sujet des paroles du Christ. Irénée, en effet, après avoir cité le témoignage de ces presbytres, l. V, c. XXXIII, n. 3, col. 1213-1214, dit, n. 4, col. 1214 : « Tout cela aussi Papias, auditeur de Jean et compagnon de Polycarpe, un homme des anciens temps, l'atteste, l'ayant consigné par écrit au livre IV de son ouvrage, car il en a écrit cinq, ταῦτα δὲ καὶ Παπίας... ἐγγράφως ἐπιμαρυρτεῖ. » N'est-ce pas laisser entendre qu'il connaît les dires des presbytres asiates à travers Papias, et n'est-il pas permis d'en conclure qu'il en est de même des autres passages où il se réclame de ces presbytres, tant avant (sur le chiffre de la bête) qu'après (sur les diverses demeures de la maison du Père) ce passage, col. 1203, 1222, 1223, cf. 1235, et, beaucoup plus haut (sur l'âge du Christ), col. 785? — *c. Papias.* — On s'est trompé en faisant d'Irénée un disciple de Papias, au même titre que de Polycarpe. Deux textes de saint Jérôme ont donné lieu à cette méprise : celui du *De viris illustribus*, c. XXXV, *P. L.*, t. XXIII, col. 649 : *constat autem Polycarpi.... hunc fuisse discipulum*, et cet autre, *Epist.*, LXXV, *P. L.*, t. XXII, col. 687 : *Irenæus.., Papiæ, auditoris evangelistæ Joannis, discipulus.* Massuet, *Dissert.*, II, a. 1, n. 3, col. 176, a inféré de ces textes de Jérôme qu'Irénée, après le martyre de Polycarpe, n'ayant pu fréquenter longuement l'école du saint vieillard, se rendit auprès de Papias, autre disciple de saint Jean, et se confia à sa discipline. En réalité, le passage d'Irénée, col. 1214, duquel dépendent et le mot de Jérôme et l'interprétation de Massuet, prouve uniquement qu'Irénée fut disciple de Papias dans un sens large : il fut un lecteur, non un auditeur de Papias. Irénée, le premier, s'était trompé sur le compte de Papias, quand il en avait fait un auditeur de saint Jean, confondant l'apôtre Jean avec Jean le presbytre. Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. XXXIX, *P. G.*, t. XX, col. 296-297, fait observer qu'Irénée a mal lu Papias; que, dans la préface de son ouvrage, Papias ne se dit pas auditeur des apôtres, mais de leurs disciples, ou, mieux, des disciples de leurs disciples. Que ce soit parce qu'il a lu Papias rapidement, qu'il le cite de mémoire, ou que, citant le livre IV des *Exégèses*, il n'ait pas un souvenir exact de la déclaration du préambule, impressionné qu'il est, sinon hypnotisé, par le grand nom des presbytres, quelle que soit l'explication de l'erreur d'Irénée, l'erreur n'est pas douteuse. Impossible quand il affirme que saint Polycarpe, qu'il a vu et entendu, a connu l'apôtre saint Jean, elle s'est produite en ce qui regarde Papias, qu'il n'a ni vu ni entendu, à la suite d'une lecture insuffisamment attentive. Par là, disparaît cette véritable impossibilité qu'il y avait à prêter à l'apôtre saint Jean, parlant « de la part du Seigneur, » le millénarisme effréné qu'Irénée lui attribue, ainsi que la fausseté sur l'âge du Christ. Ce n'est pas de l'apôtre saint Jean, mais des auditeurs des presbytres auxquels s'était fié Papias, homme crédule et « très petit esprit, autant qu'on peut en juger par son ouvrage, » dit Eusèbe, que venaient ces imaginations. Irénée les accueillit parce qu'il les croyait de l'apôtre. — *d. Des anonymes distincts des presbytres.* — Il n'y a pas de raison qui oblige d'inscrire parmi les presbytres, avec A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1893, t. I, p. 65, l'anonyme dont Irénée cite, l. IV, c. IV, n. 2, col. 982, la belle parole sur le Fils mesure du Père immense : *et bene qui dixit...*, ni celui qu'il cite sous cette forme, c. XLI, n. 2, col. 1115 : *quemadmodum et quidam ante nos dixit*, pas plus que ceux *qui ante nos fuerunt, et quidem multo nobis meliores*, l. IV, præf., n. 2, col. 973, et qui ont combattu le valentinianisme avec une connaissance insuffisante de sa doctrine. *Dem.*, c. LVIII, p. 704, suppose une tradition particulière sur l'étoile des mages : « elle pénétra dans la maison où se trouvait l'enfant enveloppé de langes et vint se reposer sur sa tête, pour montrer aux mages le Fils de Dieu, le Christ. » — *e. Saint Clément.* — Nous avons vu qu'Irénée cite la lettre aux Corinthiens en des termes qui ont paru, mais à tort, impliquer qu'il la considérait comme une partie de l'Écriture. Serait-ce à Clément, *I Cor.*, c. XII, n. 7, ou à Justin, *Dialogus*, c. CXI, *P. G.*, t. II, col. 733, qu'Irénée emprunte, l. IV, c. XX, n. 12, col. 1043, l'idée de la cordelette rouge de Rahab, figure du sang rédempteur du Christ? Plutôt à Justin, d'après le contexte; mais Justin a dû utiliser saint Clément. La vision d'Ézéchiel est invoquée comme témoignage en faveur de la résurrection par Clément, *I Cor.*, c. L, par Justin, *Apol.*, I, c. LII, *P. G.*, t. VI, col. 406, par Irénée, l. V, c. XV, n. 1, col. 1164; l'application était si naturelle qu'il n'y a pas à supposer qu'Irénée dépende ici de Justin ou de Clément. — *f. Hermas.* — Voir ce qui a été dit à propos du canon des Écritures et, sur des ressemblances entre Hermas et Irénée, A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, t. I, p. 52. Par ailleurs J. Lebreton, *Le nouveau traité de saint Irénée* dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1907, t. XII, p. 139, pense qu'on peut retrouver, dans l'archange, « chiliarque administrateur » et chef de la milice céleste, *Dem.*, c. XI, p. 468, « l'ange très vénérable » du *Pasteur*, *Vis.*, V, II; *Mand.*, V, I, 7. La conjecture est ingénieuse; si elle était fondée, elle appuyerait l'hypothèse qui identifie « l'ange vénérable, » « l'ange saint, » « l'ange illustre » du *Pasteur* avec saint Michel. — *g. Saint Ignace.* — Irénée cite, l. V, c. XXVIII, n. 4, col. 1200-1201, sous cette désignation : « comme l'a dit l'un des nôtres, » une phrase d'Ignace, *Ad Rom.*, IV, 1. — *h. Saint Justin.* — Déjà Eusèbe avait noté, *H. E.*, l. IV, c. XVIII, *P. G.*, t. XX, col. 376, que les écrits de Justin furent tenus en si haute estime par les anciens qu'Irénée s'est parfois servi de son témoignage, ainsi que l'attestent deux passages où l'auteur du *Contra hæreses* introduit, par ces mots : καλῶς Ἰουστῖνος, l. IV, c. VI, n. 2; l. V, c. XXVI, n. 2, col. 987, 1194, des citations de deux traités perdus de Justin, l'une d'un traité contre Marcion, l'autre d'un écrit inconnu. Irénée dépend des *Apologies* et du *Dialogue* un peu partout dans le *Contra hæreses*. Cf. l'index des œuvres de Justin, édit. Otto, dans le *Corpus apologetarum christianorum sæculi secundi*, Iéna, 1877, t. II, p. 595-596, et aussi dans la *Démonstration de la prédication apostolique*, cf. J. Lebreton, *Le nouveau traité de saint Irénée* dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1907, t. XII, p. 133-136. Il a vraisemblablement mis à profit le traité perdu de Justin contre les hérésies. Enfin, il a pu suivre les leçons de Justin à Rome. Quoi qu'il en soit de cette dernière considération purement hypothétique, il est manifeste qu'Irénée doit beaucoup à Justin. Il a en commun avec lui et sans doute il lui emprunte plusieurs particularités du texte scripturaire, notamment le texte apocryphe sur la descente du Christ aux enfers. Il relève grandement de lui dans sa preuve de la religion chrétienne par les prophéties de l'Ancien Testament qui occupe une bonne moitié de la *Démonstration*, et, en général, dans ses interprétations de l'Écriture. Sa christologie, très supérieure à celle de Justin, n'est pas sans la rappeler. Peut-être est-il tributaire du traité perdu contre Marcion pour sa doctrine de la récapitulation; du moins le fragment qu'il donne de ce livre, col. 987, parle de la venue du Fils de Dieu en terre pour récapituler en lui-même sa créature. L'eschatologie d'Irénée a des traits de famille avec celle de Justin, plus même qu'il ne faudrait : le délai de la vision béatifique et le millénarisme appa-

raissent chez l'un et chez l'autre. Cf., sur d'autres ressemblances, F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, Cambridge, 1904, p. 27-30. Du reste, Irénée ne reproduit pas Justin de façon servile. Voir Fils de Dieu, t. v, col. 2426; cf. J. Lebreton, *loc. cit.*, p. 134. — *i. Tatien.* — Si Tatien n'était qu'un chrétien ordinaire tombé dans le gnosticisme et dans l'encratisme, il suffirait de la mention que nous lui avons accordée parmi les sources gnostiques. Mais il a été d'abord un disciple de Justin, l. I, c. xxviii, n. 1; cf. l. III, c. xxiii, n. 8, col. 690, 965, dévoyé après le martyre de son maître, et l'âpreté des critiques d'Irénée se concilierait assez bien avec l'hypothèse d'après laquelle il aurait été lui aussi le disciple de Justin; ce serait la protestation indignée de l'élève fidèle à la pensée du maître contre le renégat. Dans son *Discours aux Grecs*, Tatien parle de l'âme en des termes qui l'ont fait passer pour un adepte du trichotomisme, et on a prêté ces mêmes idées trichotomistes à Justin et à Irénée. Voir Ame, t. I, col. 981, 984-985. Irénée présente quelques ressemblances, mais aussi des différences marquées, avec Tatien. Cf. J. Leblanc, *Entre la mort et la parousie avant Origène*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, Paris, 1904, IIIe série, t. III, p. 389-394.

b) Ceux qu'il ne cite pas. — Nous avons ici en vue quelques écrits qu'Irénée ne cite point, mais avec lesquels il offre des ressemblances. Ces ressemblances, parfois assez vagues, ne prouvent pas qu'il les ait lus; il peut se faire que les auteurs de ces écrits et Irénée aient puisé à une source commune, ou qu'ils se soient rencontrés dans l'interprétation d'un texte biblique. — *a. Le pseudo-Barnabé.* — Voir Barnabé *(Épître dite de saint)*, t. II, col. 416; cf. F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 21-22. — *b. La Didachè.* — Les rapports signalés entre la *Didachè* et Irénée ne sont pas très caractéristiques. Sur l'usage fait par l'une et l'autre, *Did.*, xiv, 3, et *Cont. hær.*, l. IV, c. xvii, n. 5, col. 1023, de la prophétie de Malachie, I, 11, 14, cf. E. Jacquier, *La Doctrine des douze apôtres et ses enseignements*, Lyon, 1891, p. 20-21. L'affinité signalée par E. Buonaiuti, *Il millenarismo di Ireneo*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1906, t. II, p. 911, entre *Did.*, ix, 4, et *Cont. hær.*, l. V, c. II, n. 3, col. 1127, n'est pas telle qu'on soit autorisé à admettre une influence de la *Didachè* sur le *Contra hæreses.* — *c. La lettre à Diognète.* — A. Dorner, *Die Lehre von der Person Christi*, 2e édit., Stuttgart, 1845, t. I, p. 478, a cru voir dans cette lettre, c. vii, *P. G.*, t. II, col. 1177, une source d'Irénée. Cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, p. 758. — *d. Méliton de Sardes.* — Irénée relève-t-il de Méliton, cf. son texte dans Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. xxvi, *P. G.*, t. xx, col. 395, quand il dit, l. IV, c. xxxiv, n. 4, col. 1086, que le Christ est l'auteur véritable de la paix romaine? A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *La pensée chrétienne*), p. 199, n., pense que oui. — *e. Théophile d'Antioche.* — A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 65, avance également qu'Irénée a lu Théophile d'Antioche. C'est possible, mais non certain. Un indice en faveur de cette hypothèse, c'est que Théophile, avant lui, ainsi que nous l'avons noté, a identifié la Sagesse de l'Ancien Testament avec le Saint-Esprit, non avec le Verbe. — *f. Hégésippe.* — Faut-il, avec P. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque*, 2e édit., Paris, 1898, p. 107, compter, parmi les sources d'Irénée, les *Commentaires :* d'Hégésippe, ou dire, avec A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 78-79, qu'ils « ne lui ont été peut-être d'aucun secours? Ils viennent à peine de paraître (vers 170-180) en Palestine ou en Syrie; ils mentionnent sept sectes juives... dont Irénée ne souffle mot; ils énumèrent sept sectes chrétiennes dans un ordre qu'Irénée semble ne pas connaître. » — *g. Un recueil de textes de l'Ancien Testament.* — On se souvient qu'U. Mannucci a admis l'existence d'un recueil de ce genre, mais en lui assignant une origine juive. J. R. Harris avait, le premier, supposé qu'il exista, aux premiers siècles, un recueil de preuves tirées de l'Ancien Testament, en usage dans la polémique antijuive. Cf. R. Harris et W. Burch, *Testimonies*, Cambridge, 1920. La *Démonstration de la prédication apostolique* lui parut confirmer cette hypothèse. La similitude de documentation scripturaire, l'emploi des mêmes passages des prophéties messianiques dans Justin, Irénée, Hippolyte, etc., et même dans des écrivains ultérieurs, tel Athanase, forment le principal étai de cette supposition. F. C. Burkitt est venu, à son tour, qui a conjecturé hardiment que ce recueil primitif ne serait autre que le livre perdu de Papias. Cf. *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1910, t. VI, p. 492-493. Sous la forme que lui ont donnée U. Mannucci et F. C. Burkitt, la supposition est peu vraisemblable. Elle l'est davantage, telle que l'a développée J. R. Harris. Jusqu'à preuve du contraire pourtant, tout s'explique assez bien sans ce recueil, avec le seul Justin : dans le *Dialogue avec Tryphon*, celui-ci a comme imprimé sa forme classique à l'argument prophétique, et Irénée, Athanase, etc., n'auront qu'à s'inspirer de lui. Cf. M. J. Lagrange, *Saint Justin*, Paris, 1914, p. 51.

La question des sources d'Irénée se ramène donc aux données suivantes. Au point de départ, une et même deux influences décisives : celle de Polycarpe, disciple de saint Jean, et celle d'un presbytre, très probablement distinct de Polycarpe, qui avait entendu les apôtres. Ceux-ci ne l'ont sans doute pas initié à tous les détails du dogme; mais ils l'ont marqué à leur empreinte, ils lui ont fait une âme capable de tous les enrichissements doctrinaux. On a souvent parlé d'une école asiatique, d'une évolution théologique propre à l'Asie Mineure, dont Irénée serait le représentant le plus connu. L'existence de cette école est un mythe, et, en tout cas, Irénée n'a, avec l'Asie, d'attaches constatables que celles que nous venons de dire. Les autres presbytres asiates n'ont pas été ses maîtres; il les cite à travers Papias. Vraisemblablement il quitta l'Asie de bonne heure, vint à Rome avec Polycarpe, y séjourna; il y suivit peut-être les leçons de Justin. Ce qui est sûr, c'est que Justin, que ce soit uniquement par ses écrits ou encore par son enseignement oral, a exercé sur lui une influence considérable, qui fut un peu en étendue ce que celles de Polycarpe et des presbytres avaient été en profondeur. La lutte avec le gnosticisme détermina l'orientation de ses idées théologiques. La Bible, lue, méditée, convertie en sang et nourriture, « lui fournit, selon le mot heureux d'A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 63, la substance et la forme de sa pensée. » Il procède surtout de saint Paul et, plus encore de saint Jean. Les deux grands écrivains bibliques sont ses vrais maîtres.

1° *Sources païennes.* — J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. J. C. Harles, Hambourg, 1801, t. VII, p. 83-85; *P. G.*, t. VII, col. 2019-2220 (les renvois se réfèrent aux chapitres des éditions antérieures à celle de Massuet). — 2° *Sources gnostiques.* — R. A. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, Vienne, 1863; *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte*, Leipzig, 1875; A. Harnack, *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*, Leipzig, 1873; *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*, dans la *Zeitschrift für die historische Theologie*, Leipzig, 1874, t. XLIV, p. 143-226; *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1893, t. I, p. 145; A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884; J. Kunze, *De historiæ gnosticismi fontibus novæ quæstiones criticæ*, Leipzig, 1894, p. 1-40; W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosti-*

cismus (Texte und Untersuchungen, t. XV, fasc. 4), Leipzig, 1897; E. Buonaiuti, *Lo gnosticismo. Storia d'antiche lotte religiose*, Rome, 1907; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, œttingue, 1907; O. Dibelius, *Studien zur Geschichte der Valentinianer*. I. *Die Excerpta ex Theodoto und Irenäus*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1908, t. IX, p. 230-247; E. de Faye, *Introduction à l'étude du gnosticisme au II^e et au III^e siècles*, Paris, 1913, extrait de la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1912, t. XLV, p. 299-312; t. XLVI, p. 31-57, 145-172, 366-399; *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II^e et III^e siècles*, Paris, 1913. — 3° *Sources chrétiennes:* — Otto, édition de saint Justin, dans le *Corpus apologetarum christianorum sæculi secundi*, Iéna, 3e édit., 1877, t. II, p. 595-596. E. Preuschen, *Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Ueberlieferungen*, Giessen, 1901, p. 54-71; M. Lepin, *L'origine du quatrième Évangile*, Paris, 1907, p. 52-54, 87-99, 132-143; G. Archambault, *Dialogue avec Tryphon*, introd., Paris, 1909, t. I, p. LXIII-LXIV; W. S. Reilly, *Les presbytres asiates de saint Irénée*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1919, II^e série, t. XVI, p. 217-219.

II. L'INFLUENCE. — Les anciens éditeurs des Pères recueillaient les principaux témoignages historiques qui les concernent. Ils rassemblèrent, d'abord, ce qui avait été dit à leur louange; ainsi Feuardent groupa, en tête de son édition d'Irénée, vingt-six textes comme la contre-partie de vingt-six griefs articulés par les protestants. Puis, on se préoccupa de réunir non seulement les textes laudatifs, mais encore ceux qui renseignent sur leur personne et leurs œuvres; ce fut le cas de Massuet. Enfin, A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1893, t. I, p. 266-287, sous la rubrique : *Zeugnisse*, a fourni l'indication des témoignages indépendants sur l'histoire d'Irénée et des citations de ses œuvres faites jusqu'à la fin du moyen âge. Pour apprécier l'influence de l'auteur du *Contra hæreses*, il y a lieu de coordonner et de compléter, selon l'ordre approximativement chronologique, ces renseignements divers, renvoyant d'un mot à Harnack pour ceux qu'il offre avec tant de soin.

1° *Jusqu'à la scolastique.* — 1. *Lettre des martyrs de Lyon au pape Éleuthère*, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 440. Ils lui recommandent Irénée, « zélateur du testament du Christ, » qu'ils ont chargé de porter au pape une lettre relative au montanisme. — 2. *Caius de Rome.* — On a parfois donné comme disciples d'Irénée le prêtre Caius et saint Hippolyte. Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. III, p. 97, 174, 239. En ce qui regarde Caius, on s'appuie sur la finale des Actes de saint Polycarpe, d'après le manuscrit de Moscou (du XIII^e siècle), dans H. Hemmer et P. Lejay, *Les Pères apostoliques*, 1910, t. III, p. 158. Or cette finale se compose de deux parties : l'une est censée écrite par Isocrate (celui que Massuet, col. 423-424, nomme Socrate de Corinthe); l'autre a pour auteur le pseudo-Pionius, qui pourrait bien avoir écrit aussi la première. En tout cas, cette finale est sans valeur historique. Cf. A. Lelong, dans H. Hemmer et P. Lejay, *op. cit.*, p. LXXV. — 3. *Saint Hippolyte.* — Photius, *Bibliotheca*, cod. CXXI, *P. G.*, t. CIII, col. 401, 404, dit qu'Hippolyte fut disciple d'Irénée, et qu'il écrivit une *Somme contre toutes les hérésies*, les exposant et les réfutant, ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου. Là-dessus on a admis à peu près universellement qu'Irénée fut le maître d'Hippolyte au sens propre du mot. R. A. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, Leipzig, 1875, p. 303-304, a pensé que, dans ce traité contre les hérésies, antérieur aux *Philosophoumena* et aujourd'hui perdu, Hippolyte se serait inspiré, non du *Contra hæreses*, mais de ses entretiens avec Irénée. E. de Faye, *Introduction à l'étude du gnosticisme au II^e et au III^e siècles*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1912, t. XLVI, p. 155, admet, à son tour, que le langage de Photius semble supposer qu'Irénée « a groupé autour de lui des jeunes hommes ardents et doués et qu'il leur a dévoilé l'erreur gnostique. Parmi ces jeunes gens s'est trouvé Hippolyte. Il a recueilli la substance des entretiens d'Irénée, il a même pu en conserver des notes abondantes... Son traité représente l'enseignement primitif d'Irénée relatif au gnosticisme chrétien. » Trente ans environ plus tard, Hippolyte reprend le même sujet dans les *Philosophoumena*, en s'aidant, cette fois, du *Contra hæreses* paru dans l'intervalle. Cette exégèse du texte de Photius est loin d'être sûre. L'ὁμιλοῦντῖς, alors même qu'on lui donnerait le sens de « discourir, » de « s'entretenir de, » ne révélerait pas l'existence d'une école groupant des « jeunes hommes ardents et doués. » Mais ce sens ne s'impose pas. A. Harnack, *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*, dans la *Zeitschrift für die historische Theologie*, Leipzig, 1874, t. XLIV, p. 174-177, est d'avis que, selon Photius, Hippolyte a composé son traité en se servant de l'ouvrage de son maître : il sous-entend αὐταῖς avant ὁμιλοῦντος, ce qui donne : « Irénée s'occupant d'elles (les hérésies). » C'est admissible. Allons plus loin. « Photius, remarque A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 81, n. 1, dit simplement qu'Hippolyte a été disciple d'Irénée. Cela n'implique pas nécessairement qu'ils se soient connus. » Il a pu être disciple dans un sens large, c'est-à-dire tributaire de son enseignement. Allons plus loin encore. Photius entendrait-il strictement le μαθητῆς δὲ Εἰρηναίου, son affirmation serait trop tardive pour s'imposer à nous, alors que, par ailleurs, rien ne nous autorise à croire qu'Hippolyte a entendu Irénée en Asie Mineure ou en Gaule, ou qu'Irénée a tenu une école à Rome. Qu'il ait été ou non son disciple, Hippolyte mentionne deux fois le « bienheureux prêtre Irénée, » dans les *Philosophoumena*, l. VI, c. XLII, LV, *P. G.*, t. XVI, col. 3259, 3291, et lui fait d'importants emprunts. Cf. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, p. 266. Il dépend d'Irénée dans son *Traité du Christ et de l'Antéchrist* et dans son commentaire *Sur Daniel*. Cf. F. C. Overbeck, *Quæstionum hippolytearum specimen*, Iéna, 1864, p. 70. Sur les rapports de sa théologie avec celle d'Irénée en matière d'Écriture et de millénarisme, cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 119, 175-210. — 4. *L'auteur du « Petit labyrinthe. »* — C'est probablement Hippolyte. Voir HIPPOLYTE *(Saint)*, t. VI, col. 2495. Il allègue les écrits d'Irénée qui affirment que le Christ est à la fois Dieu et homme. Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXVIII, col. 512. — 5. *Tertullien.* — Il se réfère, dans l'*Adversus valentinianos*, c. V, *P. L.*, t. II, col. 548, à ses prédécesseurs, parmi lesquels Irénée, *omnium doctrinarum curiosissimus explorator*, et lui fait de larges emprunts. Cf. Harnack, p. 267; *Tertullians Bibliothek christlicher Schriften*, dans les *Sitzungsberichte der k. preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1914, p. 303-334. Nous avons vu qu'il utilise à peu près certainement l'ancienne version latine. Il s'inspire souvent d'Irénée dans le *De præscriptione hæreticorum*, cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 201-213, et un peu dans tous ses écrits, cf. d'Alès, p. 527 (table analytique). — 6. *Clément d'Alexandrie.* — Mentionnons, pour mémoire, l'argument de J. S. Semler à l'appui de sa thèse saugrenue sur l'inauthenticité du *Contra hæreses :* il notait trois passages de Clément qui ressemblent à autant de passages du *Contra hæreses* et en concluait que les prétendus faussaires, qui auraient publié le *Contra hæreses* sous le nom d'Irénée, les auraient copiés dans Clément. Voir la réfutation de G. F. Walch, *Commentatio de* αὐθεντία *librorum Irenæi adversus hæreses*, *P. G.*, t. VII, col. 398-

404. On trouverait aisément entre Irénée et Clément d'autres ressemblances. A propos, par exemple, du Verbe révélateur du Père, l. IV, c. VI, col. 986-990, A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *La pensée chrétienne*), p. 212, note, écrit qu'Irénée « donne ici la main à Clément d'Alexandrie. » Les différences non plus ne manquent pas, et A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 182, note, a pu se demander si Clément ne vise pas Irénée, *Cont. hær.*, l. II, c. XXVIII, n. 2, col. 805, dans une critique, *Stromat.*, l. VI, c. X, *P. G.*, t. IX, col. 313. Dans un traité *De la Pâque* perdu, Clément citait Irénée et Méliton, au rapport d'Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 549. — 7. *Saint Cyprien.* — Un petit emprunt historique possible à Irénée qu'il ne nomme pas, et un mot sur l'incarnation peut-être inspiré de lui. Cf. Harnack, p. 267. — 8. *Origène.* — Comme Clément d'Alexandrie, mais « plus près d'Irénée que Clément, » Origène, à la suite d'Irénée, fait une grande place à la tradition, attaque la fausse gnose et met la foi à la base de cette vraie gnose qu'il veut reconstruire. S'il s'écarte plus d'une fois, et pas toujours heureusement, d'Irénée, il offre avec lui des ressemblances intéressantes. Cf. A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 181-182; F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 365 (index). — 9. *Saint Denys d'Alexandrie.* — Saint Jérôme, *In Isaiam*, l. XVIII, præf., *P. L.*, t. XXIV, col. 627, dit que Denys composa *elegantem librum* contre le millénarisme d'Irénée. Dans le *De viris illustribus*, c. LXIX, *P. L.*, t. XXIII, col. 679, Jérôme ne mentionne pas ce livre, mais seulement un écrit contre le millénarisme de Népos. Il est probable que ce fut là un seul et même ouvrage. — 10. *Arnobe l'ancien.* — Les ressemblances de son enseignement sur l'âme avec celui d'Irénée, et aussi de Justin, s'expliquent-elles par la connaissance d'Irénée? — 11. *Saint Victorin de Pettau.* — Un emprunt, immédiat ou médiat, *Scholia in Apocalypsin beati Joannis*, *P. L.*, t. V, col. 339; texte un peu différent dans M. Férotin, *Apringius de Béja, Son commentaire de l'Apocalypse*, Paris, 1900, p. 50-51. — 12. *Saint Méthode d'Olympe.* — Cf. Harnack, p. 267; G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius von Olympus*, Berlin, 1903. — 13. *Commodien.* — Voir COMMODIEN, t. III, col. 418. — 14. *Eusèbe.* Une brève notice dans la *Chronique*, et, dans l'*Histoire universelle*, de nombreuses mentions et citations, et l'éloge du caractère d'Irénée, « pacifique comme son nom, » l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 508, et de sa doctrine, l. III, c. XXIII; l. IV, c. XXI, col. 257, 377. Cf. Harnack, p. 267-270. — 15. *Saint Alexandre d'Alexandrie.* — Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. II, p. 192, 201, n. 2. — 16. *Saint Athanase.* — Cf. A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 183-184, sur « le second Irénée » que fut Athanase; F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 359 (index). Il est souhaitable qu'on étudie de près les rapports entre les doctrines théologiques des deux saints. L'étude de J. Rendel Harris, *Athanasius and the book of testimonies*, dans *The Expositor*, Londres, 1910, p. 530-537, discutable en ce qu'elle affirme de l'existence d'un recueil de textes scripturaires contre les juifs, montre bien la ressemblance entre Athanase, Irénée et Justin, dans l'emploi de l'argument prophétique. — 17. *Marcel d'Ancyre.* — Cf. T. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1862, p. 234-245; F. Loofs, *Die Trinitätslehre Marcel's von Ancyra*, dans les *Sitzungsberichte der k. preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1902, t. I, p. 764 sq.; A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 192. — 18. *Saint Basile.* — Deux citations d'Irénée « voisin des apôtres. » Cf. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, p. 270. — 19. *Saint Cyrille de Jérusalem.* — Une citation et plusieurs emprunts. Cf. Harnack, p. 270. — 20. *Macarius Magnès.* — Lui attribue des miracles. Cf. Harnack, p. 271. — 21. *Le pseudo-Justin*, dans les *Responsiones ad orthodoxos.* — Une citation du livre perdu sur la Pâque. Cf. Harnack, p. 273. — 22. *Les Actes de saint Ignace.* — Une citation, dans le texte du *Vaticanus 865*. Cf. Harnack, p. 288. — 23. *Philastre.* — Dépend selon toute vraisemblance du *Contra hæreses*, et peut-être de la lettre à Florinus. Cf. Harnack, p. 263. — 24. *Saint Épiphane.* — Citations et reproductions considérables du « bienheureux successeur des apôtres, » du « serviteur de Dieu, » du « très saint et très bienheureux » Irénée, du « très bon vieillard, comblé des dons du Saint-Esprit, orné des biens célestes, athlète fort, mis en avant par le Seigneur et comme oint pour le combat, muni de foi sincère et de science. » *Panarium, hær., Haeres.*, XXIV, c. 8 ; XXXI, c. 8, 33 ; XXXIV, c. 2, 20 ; *P. G.*, t. XLI, col. 316, 490, 538, 583, 623. Cf. Harnack, p. 271. — 25. *Apollinaire de Laodicée.* — Il a défendu le millénarisme. A-t-il défendu celui d'Irénée attaqué par Denys d'Alexandrie? C'est le sens naturel du passage de saint Jérôme, *In Isaiam*, l. XVIII, præf., *P. L.*, t. XXIV, col. 627. Si Jérôme entend parler là de l'écrit de Denys contre Népos, et s'il veut dire que Denys, tout en n'ayant pas inscrit le nom d'Irénée dans son titre, réfutait souvent ses opinions millénaristes, comme le pense l'éditeur, col. 628, note, c'est assez pour qu'Apollinaire figure dans la liste des témoignages irénéens. — 26. *Saint Jérôme.* — Il a, d'abord, avec sa traduction de la *Chronique* d'Eusèbe, *P. L.*, t. XXVII, col. 631-632, la précieuse notice du *De viris illustribus*, c. XXXV; cf. c. IX, XVIII, *P. L.*, t. XXIII, col. 649-652, 625-626, 637-638. En outre, diverses mentions et citations d'Irénée, « homme apostolique, » « homme des temps apostoliques. » *In Is.*, l. XVII, c. LXIV; *Epist.*, LXXV, *P. L.*, t. XXIV, col. 623; t. XXII, col. 687. Cf. Harnack, p. 271-273. — 27. *Saint Augustin.* — Deux citations d'Irénée sur le péché originel. Cf. Harnack, p. 273. Des emprunts probables; par exemple, la magnifique formule : « le Fils de Dieu s'est fait homme afin que l'homme devînt fils de Dieu, » *Serm.*, CLXVI, n. 4; CXCII, n. 1; CXCIV, n. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 909, 1012, 1016, se lit plusieurs fois dans Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. X, n. 2; l. V, præf., col. 873, 1120, etc. — 28. *Le diacre Basile.* — Au concile d'Éphèse, il demanda qu'on défendît la foi des apôtres et des saints : il nomma, en première ligne, Irénée. Cf. Harnack, p. 273. — 29. *Théodoret.* — Citations et emprunts importants, dans l'*Hæreticarum fabularum compendium*, les *Dialogues* et une lettre. Il appelle Irénée « le très heureux Irénée, » « le successeur des apôtres, » « un homme apostolique, » « la lumière des Gaules, » « la lumière de l'Occident, » « l'admirable Irénée, » « une de ces fontaines spirituelles qui nous apportent les eaux et la doctrine du ciel. » Cf. Harnack, p. 273-274. — 30. *Timothée Ælure.* — Citation de trois textes, l'un authentique, les deux autres apocryphes. Cf. F. Cavallera, *Le dossier patristique de Timothée Ælure*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1909, p. 355. — 31. *Saint Prosper d'Aquitaine.* — Reproduit la *Chronique* d'Eusèbe, dans *Chronic.*, *P. L.*, t. LI, col. 564. De même saint Isidore, *Chronic.*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1044. — 32. *Gennade.* — Cf. Harnack, p. 272. — 33. *Saint Orens d'Auch.* — D'après F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 348, n., son *Commonitorium* dépend d'Irénée. — 34. *L'école de Lérins.* — Hitchcock, *ibid.*, affirme l'influence d'Irénée sur les écrits de Lérins, par exemple, sur les sermons d'Hilaire et d'Honorat. Sur Vincent de Lérins il a pu influer à travers le *De præscriptione* de Tertullien que Vincent utilise. — 35. *Saint Patrice.* — Cf. F. R. M. Hitchcock, *Creeds of SS. Irenaeus and*

Patrick, dans l'*Hermathena*, Londres, 1907, t. XXXI, p. 168-182; *Irenaeus of Lugdunum*, p. 348-358. — 36. *Procope de Gaza.* — Une citation. Cf. Harnack, p. 274. — 37. *André de Césarée.* — Voici un relevé des citations du « grand Irénée, » plus complet que celui de Harnack, p. 275; elles se trouvent dans le *Commentarius in Apocalypsin*, prol., c. II, III, X, XVIII, XXXVII, LIV, LXIV, *P. G.*, t. CVI, col. 220, 228, 232, 256, 257, 274, 336, 337, 382, 420. Le passage non identifié, col. 382, et les deux passages similaires, col. 228, 232, peuvent maintenant s'identifier avec *Dem.*, c. IX, p. 666-667. — 38. *Cosmas Indicopleustes.* — Une citation d'Irénée, « homme illustre et de vie éclatante, qui vécut peu après les apôtres. » Cf. Harnack, p. 274-275. — 39. *Saint Éphrem.* — Deux citations. Il annonce ainsi la reproduction d'une page d'Irénée, *De virtute*, c. VIII, dans les *Opera omnia*, trad. G. Vossius, Anvers, 1619, p. 247 : *ad quos pulchre et magnifice quidam sanctorum enuntiavit.* Cf. Harnack, p. 270, 925. — 40. *Léonce de Byzance.* — Le mentionne parmi les « pères » et les « maîtres, » après saint Ignace. Cf. Harnack, p. 276. — 41. *Étienne Gobar.* — Deux mentions, conservées par Photius. Cf. Harnack, p. 275, 276. — 42. *Jean Malalas.* — Attribue, *Chronographia*, l. XI, *P. G.*, t. XCVII, col. 408, à Irénée et à Jules l'africain, « très savants chronographes, » ce détail légendaire que l'apôtre saint Jean disparut et qu'on ne sait pas encore ce qu'il devint. — 43. *Grégoire de Tours.* — Deux passages, qui ont été cités col. 2397 en traitant du martyre d'Irénée. Cf. Harnack, p. 274. — 44. *Martyrologium hieronymianum*, édit. J.-B. de Rossi et L. Duchesne, dans les *Acta sanctorum*, Bruxelles, 1894, novembre, t. II *a*, p. (83). — 45. *Saint Grégoire le Grand.* — A cherché en vain les œuvres d'Irénée. Cf. Harnack, p. 275. — 46. *Le moine Antiochius.* — Une citation. Cf. Harnack, p. 275. — 47. *Saint Maxime le Confesseur.* — Deux citations, l'une de la lettre à Victor, l'autre d'un écrit *Sur la foi* perdu, attribué à « Irénée, évêque de Lyon, disciple de saint Jean, apôtre et évangéliste. » Cf. Harnack, p. 275-276. F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 13, nomme par erreur Maxime de Turin et se trompe sur la seconde citation. — 48. *Le pseudo-Anatole.* — Une mention. Cf. Harnack, p. 596. — 49. *Sébéos.* — Une mention. Cf. Harnack, t. II*a*, p. 324. — 50. *Saint Anastase le Sinaïte.* — Citations et emprunts. Cf. Harnack, t. I, p. 276-277. — 51. La *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi.* — Ce florilège, de la fin du VII^e^ ou du commencement du VIII^e^ siècle, publié par F. Dickamp, Munster, 1907, contient, p. 265, une citation d'Irénée. — 52. Le *pseudo-Germain de Constantinople.* — Reproduit, en l'abrégeant, mais sans nommer Irénée, *Rerum ecclesiasticarum contemplatio*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 413, la page sur l'Évangile tétramorphe, qu'il a connue peut-être à travers Anastase le Sinaïte, *Interrogationes et responsiones*, q. CXLIV, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 797. Cf. Harnack, p. 284. — 53. *Les Actes de saint Irénée.* — Trois rédactions, dont la plus ancienne n'est pas antérieure au VII^e^ siècle. *Acta sanctorum*, 3^e^ édit., Paris, 1868, junii t. VII, p. 699-701. — 54. *Saint Jean Damascène.* — Une citation. Cf. Harnack, p. 277. — 55. Les *Sacra parallela.* — Dans ce florilège, il y a de nombreux textes d'Irénée, pris les uns dans le *Contra hæreses*, les autres dans des écrits perdus, quelques-uns inauthentiques ou d'une authenticité douteuse. Le l. III ne s'est pas conservé à part. Les manuscrits attribuent le l. I au « prêtre et moine Jean, » peut-être Jean Damascène (c'est le « prêtre et moine Jean » de Massuet, *P. G.*, t. VII, col. 1111, note), le l. II au prêtre Léonce, sans doute Léonce de Byzance, ou à Jean. Cf. Harnack, p. 277-279, 288; K. Holl *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela (Texte und Untersuchungen*, t. XX, fasc. 2), Leipzig, 1899, p. 58-84 (n. 58-82, authentiques, 137-174, douteux; 175-179, inauthentiques). — 56. *Georges Syncelle*, — Une citation et un éloge, *Chronogr.*, *P. G.*, t. CVIII, col. 1198, 1199. — 57. Le *Chronicon paschale.* — Cf. Harnack, p. 279. — 58. *Jean de Dara.* — Une citation. Cf. Harnack, p. 280. — 59. *Saint Paschase Radbert.* — Deux citations, *Expositio in Matthæum*, l. IV, c. VI; *De partu Virginis*, l. I, *P. L.*, t. CXX, col. 307, 1376. La seconde citation : *neque ut Spiritus Sanctus sementivum esse credatur carnis* (dans l'incarnation du Verbe), *ut Irenæus vult*, n'est pas exacte. Elle doit se référer à un passage mal compris, *Cont. hær.*, l. III, c. XXI, n. 5, col. 952. — 60. *Agobard.* — Une citation du « très antique et apostolique docteur, et martyr du Christ, et évêque de l'Église de Lyon, Irénée. » Nous en avons parlé col. 2403. Cf. Harnack, p. 279-280. — 61. *Le martyrologe du ms. latin 3879 de la Bibliothèque nationale de Paris.* — Composé à Lyon, au commencement du IX^e^ siècle. Voir les notices d'Irénée, des saints de Valence Félix, Fortunat et Achillée, et des saints de Besançon Ferréol et Ferrucion, dans H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*. Paris, 1908, p. 175, 168, 205; cf. p. 213, 219-220. — 62. *Le martyrologe du ms. 925 de la bibliothèque de l'Université de Bologne.* — De provenance lyonnaise, est un des accroissements du *ms. latin 3879* de la Bibliothèque nationale de Paris qui ont abouti au martyrologe de Florus. Voir la notice sur Irénée dans J. Condamin et J.-B. Vanel, *Le martyrologe de la sainte Église de Lyon*, Lyon, 1902, p. 58. Cf. H. Quentin, *op. cit.*, p. 222-223, 231-233, 243-244. — 63. *Florus de Lyon.* — Cf., sur son martyrologe, H. Quentin, *op. cit.*, p. 222-408; la notice d'Irénée, p. 309. J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. 8-9; cf. p. IX-X = *P. G.*, t. VII, col. 431-432, a publié le prologue de la traduction du *Contra hæreses* dans le *codex Arundelianus 87* : c'est un résumé de l'ouvrage et un exposé des raisons qui ont décidé à le transcrire. Il pense, à la suite de Sirmond, que l'auteur anonyme du prologue est le diacre Florus. L'attribution reste problématique. — 64. *Le pseudo-Bède, dit Bède de Cologne.* — *P. L.*, t. XCIV, col. 960. Cf. H. Quentin, *op. cit.*, p. 4, 468, n. — 65. *Saint Adon de Vienne.* — Brèves notices, *Chronic.*, et *Martyrol.*, *P. L.*, t. CXXIII, col. 84, 924-925. La notice du martyrologe reproduit celle du martyrologe de Florus; de même pour la notice des saints Félix, Fortunat et Achillée, et pour celle des saints Ferréol et Ferrucion, col. 251, 288, qui mentionnent Irénée. Cf. H. Quentin, *op. cit.*, p. 482. — 66. *Usuard.* — Abrège, *Martyrol.*, *P. L.*, t. CXXIV, col. 203-204, la notice de Florus. Adon. Cf. Harnack, p. 281. — 67. *Méginhard de Fulda.* — Un mot contre le millénarisme d'Irénée, dans son *De fide, varietate symboli, ipso symbolo et pestibus hæresium*, publié dans A. Hahn, *Bibliotek der Symbole und Glaubensregeln*, 3^e^ édit., par L. Hahn, Breslau, 1897, p. 363. — 68. *Photius.* — Il parle d'Irénée dans ses lettres et dans le *De Sancti Spiritus mystagogia*, et lui consacre une notice dans la *Bibliotheca*, cod. CXX, *P. G.*, t. CIII, col. 401. Cf. Harnack, p. 280. Après avoir analysé le *Contra hæreses*, il dit que « plusieurs autres écrits variés et lettres de lui circulent, bien que, dans certains d'entre eux, l'exactitude de la vérité des dogmes ecclésiastiques soit altérée par des raisonnements illégitimes, εἰ καὶ ἔν τισιν αὐτῶν ἡ τῆς κατὰ τὰ ἐκκλησιαστικὰ δόγματα ἀληθείας ἀκρίβεια νόθοις λογισμοῖς κιβδελεύεται. » Conformément à la traduction latine de Photius par le jésuite André Schott : *ecclesiasticorum dogmatum certa veritas spuriis rationibus fucari videtur*, E. Ries du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1686, t. I, p. 199, avait entendu qu'Irénée affaiblit quelquefois les choses certaines en les fondant

sur des raisons peu solides; cf. 3e édit., Paris, 1698, t. I, p. 176. Tillemont, *Mémoires*, t. III, p. 92, suivi par dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1730, t. II, p. 197, s'accorde mieux avec le texte grec en disant que, selon Photius, il y a, dans quelques-uns des écrits d'Irénée, « quelques fautes contre l'exacte vérité de la doctrine de l'Église. » Où Tillemont paraît se tromper, c'est quand il ajoute : « Il peut avoir voulu marquer par là l'opinion des millénaires. » Ce n'est pas probable : la critique de Photius ne porte pas sur le *Contra hæreses* si carrément millénariste, mais sur les autres écrits qui circulaient sous le nom d'Irénée. Photius aurait-il été trop difficile? Ou bien Irénée aurait-il donné prise à ce jugement rigoureux par des affirmations qui ne nous sont point connues? Ou encore, chose plus probable, Photius aurait-il visé des écrits publiés abusivement sous le nom d'Irénée? Bossuet, *Mémoire sur ce qui est à corriger dans la Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques de M. du Pin*, dans ses *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1864, t. XX, p. 528, avança cette hypothèse, qu'Ellies du Pin, 3e édit., p. 176, accepta comme plausible; elle a pris quelque consistance maintenant que nous savons que les monophysites se couvrirent de l'autorité d'Irénée et lui prêtèrent des textes de leur fabrication. — 69. *Moïse bar Cepha*. — Une citation du *Cont. hær.*, l. II, c. XXXIV, n. 1, est donnée par lui, dans son *De anima*, c. XXV, sous le nom d'Andronic, évêque de Gugran. Cf. O. Braun, *Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 97; Harnack, p. 280. — 70. *Un manuscrit des Constitutions apostoliques*. — Cf. Harnack, p. 280. — 71. *Arétas de Césarée*. — Plusieurs citations du « grand Irénée, » dans son *Commentarius in Apocalypsin*, prol., c. II, X, XVIII, *P. G.*, t. CVI, col. 493, 516, 569, 571, 600. Ce commentaire est une sorte de décalque de celui d'André de Césarée, et il se peut qu'Arétas n'ait connu qu'à travers lui les œuvres d'Irénée. Toutefois certains passages semblent attester une lecture directe des sources. Le plus notable est le commentaire de l'Apocalypse, IV, 5, col. 569; cf. André, col. 256, où non seulement Arétas allègue, à l'appui de son interprétation, Clément d'Alexandrie non cité par André, mais où il serre encore de plus près que lui le passage de la *Démonstration de la prédication apostolique* auquel ils se réfèrent l'un et l'autre. Sur la *Démonstration*, qui n'était connue, que par un mot d'Eusèbe, nous aurions donc, sans parler de l'extrait qui se trouve dans les sept fragments publiés, *P. O.*, t. XII, p. 733-734; cf. p. 683, les deux témoignages d'André et d'Arétas de Césarée. — 72. *Simon Métaphraste*. — 73. *Le pseudo-Chrysostome*. — 74. *Les Actes des saints Félix, Fortunat et Achillée*, de Valence. — 75. *Les Actes des saints Ferréol et Ferrucion*, de Besançon. — 76. *Les Actes de saint Timothée*, d'Éphèse. — 77. *Les ménées* des Grecs. Pour ces six derniers nos, cf. Harnack, p. 281. — 78. *Œcuménius*. — Cf. Harnack, p. 282. — 79. *Nicétas Serronius*. Cf. Harnack, p. 279. — 80. *Les Chaînes des Pères*. — Nombreuses citations, d'une authenticité parfois douteuse. Cf. *P. G.*, t. VII, col. 1239-1248, 1257-1264, 2017-2018; Harnack, p. 281-283, 839, 840, 841, etdans le supplément, p. 12; P. Batiffol, dans *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1899, t. II, col. 486 (chaîne copte). Irénée y est appelé parfois « disciple des apôtres, » *P. G.*, t. VII, col. 2017. — 81. *Le Parisinus 854*. — Trois fragments du traité, perdu, *Sur la foi*, attribués à saint Irénée. Cf. Harnack, p. 283-284. — 82. *Antoine Melissa*. — Une citation, probablement à travers les *Sacra parallela*. Cf. *P. G.*, t. VII, col. 996. — 83. *Traductions*. — Nous sommes mal renseignés sur les traductions des œuvres d'Irénée. Le *Contra hæreses* fut traduit en latin, en arménien et, fragmentairement au moins, en syriaque; la *Démonstration* en arménien, peut-être en syriaque. Outre la version latine complète et la version arménienne des l. IV-V du *Contra hæreses* et la traduction arménienne de la *Démonstration*, nous avons des fragments, grecs et syriaques, des œuvres diverses, d'une authenticité parfois douteuse, quelques-unes d'origine hérétique, ainsi que nous l'avons vu en traitant des œuvres d'Irénée. Cf. Harnack, p. 284-288. Irénée y est appelé, çà et là, « disciple » ou « voisin des apôtres. » — 84. *Manuscrits*. — De la vieille version latine un manuscrit subsiste, le *Claromontanus* (maintenant *Berolinensis*), qui est du IXe siècle.

Cette longue liste, quoique certainement incomplète, permet d'arrêter les grandes lignes de l'influence irénéenne. Elle s'affirme de façon manifeste sur les hérésiologues, surtout Hippolyte, Épiphane, Philastre et Théodoret. Dogmatiquement elle est considérable sur les Pères grecs. Dans tous les débats trinitaires et christologiques, l'autorité d'Irénée est mise en avant, et les définitions de l'Église, tout de même que le développement de la théologie, sont dans le sens de sa doctrine. Clément a trouvé ou introduit ses œuvres à Alexandrie. Origène, selon toute vraisemblance, les a utilisées. Saint Alexandre, saint Athanase, saint Basile, saint Cyrille de Jérusalem, saint Épiphane s'inspirent de lui ou s'en réclament. Au concile d'Éphèse, les moines catholiques, dans leur requête contre Nestorius, nomment Irénée et Grégoire le thaumaturge seuls entre les Pères qui composent la tradition. Un Marcel d'Ancyre, un Théodoret, d'une orthodoxie moins sûre, veulent dépendre d'Irénée. Les monophysites le tirent à eux et, au besoin, forgent des textes qu'ils lui attribuent. Les florilèges patristiques et les chaînes bibliques lui font de nombreux emprunts. Tous voient en lui le disciple des apôtres ou le voisin des temps apostoliques, et il apparaît, selon le mot de Théodoret, comme la lumière des Gaules et de l'Occident, comme une de ces fontaines spirituelles qui apportent la lumière du ciel. Son millénarisme, qui suscite quelques réserves, n'amoindrit pas sensiblement son action doctrinale, et il faut descendre jusqu'à Photius pour rencontrer une critique, assez vague du reste, de ses enseignements. Irénée n'est pas connu seulement dans le rayon de la théologie grecque. Cet asiate qui, après avoir probablement vécu à Rome, s'est établi « parmi les Celtes » et parle le plus souvent ce qu'il appelle « une langue barbare, » *Cont. hær.*, l. I, præf., n. 3, col. 444, écrit, en grec, des œuvres qui sont traduites en latin, en arménien, en syriaque, et qui ont des lecteurs, de saint Patrice, en Irlande, à saint Éphrem, dans la lointaine Édesse. Disons, pourtant, que son influence est moindre dans la théologie latine que dans la grecque, malgré qu'il ait été, en quelque sorte, naturalisé latin et que la vieille traduction du traité contre les hérésies ait presque la valeur d'un original. A voir cette traduction utilisée par Tertullien, peut-être par saint Cyprien, sûrement par saint Augustin, on croirait qu'Irénée va s'emparer des esprits et présider à l'essor théologique. Il n'en fut rien. Augustin relégua dans la pénombre tous ses prédécesseurs. C'est lui qui fut le maître incontesté de la pensée occidentale. Irénée tomba dans un oubli relatif et assurément regrettable. A Lyon même, on n'avait pas ses œuvres. A la fin du VIe siècle, l'évêque Éthérius demanda au pape saint Grégoire le Grand de les lui procurer. On n'était pas plus riche à Rome; Grégoire répondit que, malgré toutes les recherches, les Actes et les écrits d'Irénée étaient restés introuvables. Du temps d'Agobard, la situation n'est guère améliorée. Agobard cite une fois Irénée; mais il n'a pas son texte, car il en donne un passage, non d'après l'antique version latine, mais d'après la traduction d'Eusèbe par

Rufin. Le prologue, publié par J.-B. Pitra sous le nom de Florus, indique cinq causes qui ont poussé à transcrire le *Contra hæreses :* la première, c'est que *perrarus est. Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 9. Ce prologue, s'il est vraiment de Florus; deux citations, dont l'une inexacte, de Paschase Radbert; la transcription, au IX^e^ siècle, du *Contra hæreses* dans le *Claromontanus*, voilà, avec quelques textes hagiographiques, les seuls indices de la persistance du souvenir et de l'action d'Irénée en Occident.

2° *Jusqu'à la Renaissance.* — Il est fort probable que saint Anselme n'a point lu Irénée. On a pu écrire, pourtant, qu'« il renouvelle la réponse d'Irénée à l'éternelle question que pose la raison à la foi : *Cur Deus homo?* » A. Dufourcq, *L'avenir du christianisme. I. Le passé chrétien*, 3^e^ édit., Paris, 1911, t. VI, p. 137. Ce qu'il dit de l'honneur de Dieu et d'une certaine nécessité de la rédemption qui en résulte rappelle, en l'accentuant, ce que dit Irénée, et, plus clairement et plus fortement que Irénée, mais un peu tout de même comme lui, Anselme expose la satisfaction du Christ pour l'homme pécheur. Du reste, entre la sotériologie de l'un et de l'autre, s'il y a des ressemblances, les différences ne manquent pas. Cf. F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, p. 173-176. Le relief de l'idée de l'incarnation est plus atténué dans saint Anselme que dans saint Irénée. Il indique à peine ce qu'Irénée montre si bien, à savoir que l'explication ultime de l'œuvre rédemptrice est dans l'amour de Dieu, qui a voulu se faire connaître de nous et conquérir notre amour à nous. Ni Anselme, ni les auteurs des grandes synthèses théologiques du moyen âge ne lui ont donné la place prépondérante qu'Irénée lui assigne, en vrai disciple de saint Jean.

Le moyen âge ne connaît guère Irénée. Quelques mentions de lui existent, par exemple, dans la littérature syriaque, par Denys Bar Salibi, cf. Harnack p. 280, et, parmi les Grecs, par G orges de Corcyre, Nicétas Acominat, Macaire Chrysocéphale, cf. Harnack, p. 280, 274, et Nicéphore Calliste. On peut se demander si un seul de ces écrivains a une connaissance directe des œuvres d'Irénée. Nicétas semble lui faire des emprunts à travers saint Épiphane, et Nicéphore Calliste, qui en parle longuement, *Ecclesiastica historia*, l. IV, c. XIII-XV, XXX, XXXIX; cf. c. V, IX, XX, XXI, *P. G.*, t. CXLV, col. 1005-1012, 1049-1052, 1065-1068, 988, 997, 1029, 1032, et lui emprunte, comme Nicétas, des notices sur les gnostiques, c. II-IV, XI, col. 980-985, 1001, le fait manifestement d'après Eusèbe. Des scolies lui sont attribuées dans un codex de Moscou, du XI^e^ siècle. Cf. Harnack, p. 264. Parmi les Latins, on a, en dehors des martyrologes dérivés d'Adon, en particulier de celui de Notker le Bègue, *P. L.*, t. CXXXI, col. 1111; cf. 1069, de maigres notices, inspirées surtout de saint Jérôme : celles, par exemple, de Fréculphe, *Chronic.*, l. II, c. XXII, *P. L.*, t. CVI, col. 1168; d'Honorius d'Autun, *De scriptoribus ecclesiasticis*, l. I, c. XXXVI, *P. L.*, t. CLXXII, col. 201; de Jean de Trittenheim (Trithème), *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1494, fol. 70; de *La mer des histoires*, Lyon, 1491, t. II, fol. 89*a*. Il n'y a pas une ligne dans les *De scriptoribus ecclesiasticis* de Sigebert de Gembloux et de l'anonyme de Melk; et saint Antonin de Florence, pourtant si abondant, se borne à dire un mot de lui, d'après Hélinand, à l'occasion de Papias et du millénarisme, *Histor.*, I^a^ pars, tit. VII, c. VI, n. 3, Lyon, 1517, fol. CLXIX *a*. Les ressemblances entre le texte d'Irénée sur la primauté de l'Église romaine et Hugues Eteriano, *De hæresibus græcorum*, l. III, c. XVI, *P. L.*, t. CCII, col. 376-377, sont trop vagues pour autoriser la supposition de J. Langen, *Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontificate Leo's I*, Bonn, 1881, p. 173, que le passage d'Irénée a été exploité par Hugues. Toutefois ce n'est pas l'insouciance totale. On transcrit les œuvres d'Irénée. La traduction arménienne de la *Démonstration* et des livres IV-V du *Contra hæreses* nous est parvenue dans un manuscrit du XIII^e^ siècle, entre 1270 et 1289, et la plupart des manuscrits connus de l'antique traduction latine du *Contra hæreses* sont du moyen âge.

3° *Jusqu'à nos jours.* — 1. *En Orient.* — Au XVII^e^ siècle, dans sa *Réfutation de la Confession de Cyrille Lucaris*, Mélèce Syrigos cita des passages d'Irénée sur l'eucharistie. Mais on voit qu'il ne connaissait pas le texte original; car, au lieu de le reproduire tel quel, il le retraduisit du latin en grec. Cf. *P. G.*, t. VII, col. 429. Plus ou moins oublié dans l'Église grecque, Irénée a bénéficié du retour aux études théologiques et historiques, qui s'est dessiné au XIX^e^ siècle. Pour ne parler que d'un ouvrage, qui compte parmi les plus importants de la théologie russe moderne, l'*Introduction à la théologie orthodoxe* et la *Théologie dogmatique orthodoxe* de Macaire (Michel Boulgakow), trad. franç., Paris, 1857, 1859-1860, fait une bonne place aux textes d'Irénée, « dont le témoignage, est-il dit, *Introduction*, p. 420, atteste la croyance non seulement de l'Église de Lyon, mais encore de toutes celles d'Occident, et même de presque toutes les Églises du monde. » Cf. p. 419, 505-506, 559; *Théologie dogmatique*, t. I, p. 45, 46, etc.

2. *En Occident.* — L'édition *princeps* du *Contra hæreses* parut, à Bâle, en 1526, par les soins d'Érasme, qui appelait l'auteur « mon » Irénée : *cur enim non meum appellem*, disait-il, dans la dédicace à l'évêque de Trente, éd.t. de 1534, Bâle, fol. 2*a* = *P. G.*, t. VII, col. 1321, *quem pene sepultum, absterso, quantum licuit, situ, luci restituimus, indignum profecto qui perpetua oblivione obsolesceret?* Que l'éloge de ces écrits, *spirant enim illius scripta priscum illum Evangelii vigorem*, la recommandation que leur vaut leur antiquité, *habes Irenæi commendationem ab antiquitate*, et le souhait que de nouveaux Irénées surgissent, animés de son esprit de paix, *utinam et, in his Ecclesiæ tumultibus..., exoriantur aliquot Irenæi qui spiritu evangelico mundum rediganl in concordiam*, aient couvert la critique de l'Église et des théologiens du temps, c'est possible et même probable. Cf. A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*. I. *La renaissance de l'antiquité chrétienne*, Paris, 1911, p. 219-220. Quoi qu'il en soit, Irénée sortait définitivement de l'obscurité où il avait été enseveli. Les protestants, en principe, ne se rattachaient pas aux Pères. C'est ce qui explique les dures paroles de quelques-uns d'entre eux contre la doctrine d'Irénée. Cf. P. du Moulin, *Le bouclier de la foy*, Charenton, 1617 (dix éditions), parmi les calvinistes, et, parmi les luthériens, les centuriateurs de Magdebourg, *Ecclesiastica historia*, cent. II, Bâle, 1559, t. II, dans Feuardent, *Antidota adversus probra et impias criminationes*, en tête de son édition d'Irénée = *P. G.*, t. VII, col. 1341-1352. Mais cette sévérité s'atténua ou disparut chez la plupart des défenseurs du protestantisme. Dès 1570, Nicolas Desgallards (*Gallasius*), publia, sous l'inspiration de Théodore de Bèze, une édition d'Irénée, où, tout en avançant qu'on trouve, dans les écrits des anciens Pères, *impuritatem nonnullam quam labantia jam illa tempora doctrinæ christianæ attulerunt*, dédicace, *P. G.*, t. VII, col. 1329, il n'affirmait pas moins l'utilité d'Irénée pour combattre et les anabaptistes, que Desgallards nommait, et les catholiques, qu'il ne nommait point, mais qu'il désignait en termes non douteux. L'année suivante, le pasteur Grynée publia, à son tour, une édition d'Irénée et s'efforça de le faire servir à la cause protestante. Le cordelier Feuardent, au contraire, dans les préliminaires et dans les notes de son édition d'Irénée (1575), le revendiqua, avec fougue et avec une critique en progrès sur celle de Grynée et de Desgallards, mais

encore insuffisante, comme un champion de la foi orthodoxe. Deux savants réformés, H. Dodwell, dans ses *Dissertationes in Irenæum*, Oxford, 1689, et J. E. Grabe, dans son édition d'Irénée, qu'il prépara avec l'aide de Dodwell, Oxford, 1702, recommencèrent la tentative d'annexer Irénée au protestantisme. Massuet, qui rendait justice par ailleurs aux mérites de Grabe, ne craignit pas de dire, *P. G.*, t. VII, col. 11-12 : *Ecclesiæ anglicanæ, cui se adjunxit, dum studet impensius, potius illi cura fuisse videtur ut Irenæum etiam invitum et reluctantem anglicanæ sectæ adjungeret, quam ut opus castigatius daret et emendatius.* L'édition de Massuet (1710) améliora le texte d'Irénée et donna un exposé de la doctrine exact dans l'ensemble, quoique incomplet. Les catholiques furent armés pour la défense de leurs dogmes. Bossuet qui, plus que personne, utilisa Irénée, résumait ainsi leur pensée sur ce point : « Lisez-le comme un témoignage authentique de la foi de nos ancêtres, puisque c'est la foi d'un saint qui a conversé avec les disciples des apôtres, et qui a illustré le second siècle par sa doctrine et par son martyre : l'Église gallicane a eu l'avantage particulier de l'avoir pour évêque dans une de ses plus anciennes et principales Églises, et ce nous doit être une singulière consolation de trouver dans ses écrits un monument domestique de notre foi. » *IIe instruction pastorale sur les promesses de l'Église*, c. CCXIV; cf. *IIIe sermon pour la fête de l'Annonciation*, 1er point, *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1864, 1863, t. XVII, p. 232; t. XI, p. 167. En devenant plutôt historique après avoir été purement théologique, la polémique protestante avait également perdu son caractère d'universalité pour se restreindre de préférence aux deux questions de l'eucharistie et de l'Église. Irénée les éclairait l'une et l'autre. Dans *L'eucharistie de l'ancienne Église*, Genève, 1633, p. 65-87 (la 1re édition avait paru, en 1626, sous ce titre : *Conformité de la créance de l'Église et de saint Augustin sur le sacrement de l'eucharistie*), un des livres les plus forts écrits par les protestants, le ministre E. Aubertin prétendit, à l'encontre du *Traité du saint sacrement de l'eucharistie*, du cardinal du Perron, Paris, 1622; 3e édit., 1633, p. 187-198, confirmer par saint Irénée la thèse de la présence simplement figurative. Tous les controversistes protestants l'imitèrent. Du côté des catholiques, entre une multitude d'ouvrages, celui qui eut le plus de valeur fut la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, Paris, 1669-1674, dû surtout à Nicole. Cf., en ce qui regarde Irénée, IIIe partie, l. I, c. II, édit. Migne, Paris, 1841, t. II, col. 678-690. Le débat sur l'Église a été résumé quand on a retracé l'histoire de l'interprétation du passage sur la primauté de l'Église romaine. Le *Contra hæreses* servit à établir la notion de l'Église, non seulement contre les protestants, mais encore contre les jansénistes et les gallicans. Le *De vi ac ratione primatus R. pontificum*, Vérone, 1766, des frères Ballerini, un des traités qui ont le plus contribué à mettre en lumière le rôle du pape, est tributaire, pour une bonne part, de l'évêque de Lyon. Au XIXe siècle, la faveur accordée à l'étude des origines chrétiennes et à la théologie positive a ramené de plus en plus l'attention sur Irénée. La controverse gallicane a pris fin avec le concile du Vatican, qui introduisit, dans la constitution *Pastor æternus*, la phrase d'Irénée sur la principauté principale de l'Église romaine. Quant aux protestants du XIXe et du XXe siècles, il y a eu des retardataires qui ont gardé, ou peu s'en faut, en tout ce qui touche l'auteur du *Contra hæreses*, les positions des ancêtres. D'autres les ont abandonnées partiellement, tout en continuant à dénoncer un certain désaccord entre la doctrine d'Irénée et le développement dogmatique de l'Église catholique. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III, p. 775, a dit que Luther, plus éloigné, en bien des points, d'Irénée et d'Athanase que les théologiens du XIVe et du XVe siècles, est, à certains égards, plus près d'eux. Et J. Leitpoldt, *Der neue armenische Irenäus*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1906, t. XXVII, p. 478-479, a opposé le catholicisme au christianisme primitif qu'il croyait retrouver dans la *Démonstration de la prédication apostolique*. Ou bien des protestants ont prêté à Irénée des théories qui lui sont étrangères; qu'on se rappelle, par exemple, les affirmations d'A. Sabatier sur le contrat d'échange entre Dieu et le démon pour la rançon de l'homme pécheur. Ou encore ils ont reconnu — et ceci est d'importance — qu'en somme l'Église catholique continue Irénée; mais ils ajoutent qu'Irénée n'est pas fidèle à l'Église primitive, que les traditions apostoliques se sont corrompues en passant par ses mains, qu'il s'est écarté des données pauliniennes et évangéliques, que « Rome est son but et non le Golgotha. » C'est la thèse de J. Werner, *Der Paulinimus des Irenäus*, Leipzig, 1889, et, avec des nuances, d'A. Harnack et de son école. Cf., en particulier, *L'essence du christianisme*, trad. nouvelle, Paris, p. 248-256. A tout prendre, les savants protestants rendent mieux justice à Irénée que leurs prédécesseurs. L'*Essai sur la théologie d'Irénée* de P. Beuzart (1908) et l'*Irenaeus of Lugdunum* de F. R. M. Hitchcock (1914); cf. *ibid.*, l'introduction de H. B. Swete, tranchent heureusement sur le ton hostile ou chagrin qui était fréquent. L'aveu de l'accord d'Irénée avec Rome n'exclut pas toujours la sympathie. C'est dans une page pleine d'admiration que T. Zahn, *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. IX, p. 410, écrit qu'Irénée est chez lui à Rome, *er ist in Rom wie in Ephesus zu Hause*. Et, si A. Harnack avance inexactement, *Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, Leipzig, 1907, p. 66, que, dans la *Démonstration*, « l'autorité de l'Église et la tradition ne sont pas mises en scène, l'argument biblique suffit, » il a ces mots d'un accent ému : « Tous les traits principaux de la doctrine religieuse de l'*Adversus hæreses* se retrouvent ici : pour Irénée ils n'étaient pas seulement une théologie, mais la religion même, et cela à bon droit, de son point de vue. Chaque membre de la communauté devait les connaître et pouvoir défendre sa foi contre l'hérésie. Irénée vit vraiment avec toute son âme, avec sa tête et son cœur, dans la foi de l'Église... Et c'est une grande impression qu'on ressent à cette lecture : c'est donc ainsi qu'à Lyon, à la fin du IIe siècle, le peuple chrétien était instruit et gouverné! »

III. LES RÉSULTATS IMMÉDIATS. — « Saint Irénée occupe une très grande place dans l'histoire : il a tué le gnosticisme, il a fondé la théologie chrétienne, » dit A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 169

1° *Il a tué le gnosticisme.* — Non pas du coup, ni dans le sens rigoureux du mot. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1913, p. 465, est allé trop loin en affirmant que « paganisme populaire, philosophie grecque, gnosticisme et christianisme sont encore, au IIe siècle, sensiblement de force égale; » mais il est vrai que le gnosticisme eut, au IIe siècle, comme un sursaut de vie nouvelle, et que la propagande clandestine du gnosticisme remporta encore de beaux succès même au IVe siècle. Cf. E. de Faye, p. 460-461. D'autre part, on ne saisit point les preuves d'une action directe de l'œuvre d'Irénée sur les destinées du gnosticisme. Mais il est sûr que le gnosticisme subit alors une transformation, qui marqua sa banqueroute et prépara sa disparition complète, et de cette transformation la chronologie invite à croire qu'Irénée fut la cause principale. Un des attraits du gnosticisme

était le mystère. En exposant au grand jour les doctrines gnostiques, Irénée entamait leur prestige. Un autre élément de sa réussite, c'étaient la complication apparente du système et ses allures scientifiques. Au fond, cette espèce d'histoire de l'univers en proportions colossales, avec multiplication de mondes et multiplication d'êtres divins, était moins extraordinaire qu'elle n'en avait l'air, et il ne faudrait pas que l'abondance des détails abusât sur le caractère simpliste de pareilles conceptions : « enseigner qu'il y a trois cent soixante-cinq cieux et trois cent soixante-cinq ordres d'anges, ce n'est pas imposer plus d'efforts à l'intelligence que de lui enseigner qu'il n'y a qu'un ciel et qu'un Dieu. » Mais l'imagination trouvait à se repaître dans ces fantasmagories, « et en même temps l'on avait la flatteuse persuasion d'avoir dépassé le christianisme de la grande Église. » P. Rousselot et J. Huby, *Christus*, 2e édit., Paris, 1916, p. 1054-1055. En soufflant sur ces bulles de savon, Irénée les fit évanouir. Quant aux quelques idées originales qu'il y avait, sous ces travestissements mythologiques du christianisme, Irénée montra non seulement qu'elles ne résistaient pas à l'examen de la raison, mais encore qu'elles n'étaient plus du christianisme : le gnosticisme apparaissait tout au plus comme « une tentative d'intellectuels chrétiens, quelques-uns d'une exceptionnelle vigueur, affirmant leur droit de spéculer et de systématiser, de dogmatiser, au sens propre du mot, à la façon des écoles païennes de philosophie, » et, si l'on veut, comme « la première grande tentative de sécularisation du christianisme. » P. Batiffol, *Le gnosticisme*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1907, p. 167. Les trois points sur lesquels Irénée établit que porte l'erreur gnostique, en plus de la nécessité d'une règle de foi invariable et sûre que fournit l'Église, à savoir l'unité de Dieu créateur du monde (d'où la réfutation du dualisme et du panthéisme), le christocentrisme (péché originel, christologie et sotériologie), le salut de tout l'homme, y compris le corps, c'est le christianisme tout entier. Le gnosticisme a donc fait fausse route sur toute la ligne. La démonstration d'Irénée a été mortelle pour l'hérésie. Irénée écrivit vers 180, et c'est peu de temps après que fleurirent Héracléon, Apelle et le rénovateur de l'ophitisme. Nous savons, par ailleurs, que le *Contra hæreses* fut traduit en latin, en arménien et, au moins fragmentairement, en syriaque, et cela très vite en ce qui concerne la version latine, qu'il parut livre par livre (sauf les livres I et II) : ce nous est une preuve de l'intérêt qu'il excitait, du retentissement qu'il eut, de l'influence qu'il exerça. L'Église prenait une offensive redoutable. Le gnosticisme se sentit atteint. De là, selon toute vraisemblance, l'effort d'Héracléon, d'Appelle, des ophites. Cf. A. Dufourcq, *Saint Irénée* (collection *Les saints*), p. 169-176; (collection *La pensée chrétienne*), p. 29-31 : il compare l'influence du *Contra hæreses* sur cette transformation à celle de l'*Histoire des variations* de Bossuet sur l'évolution du protestantisme. De là, peut-être, à partir du IIIe siècle, chez les gnostiques, cette « prédominance de l'idée sacramentelle, » cette initiation aux rites et aux mystères, qui avait prise sur la masse. Cf. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, p. 456, 460. On atténua la doctrine gnostique, on imita la liturgie de l'Église. Le gnosticisme eut beau faire; il ne se releva pas de n'être pas du christianisme et de ce qu'on le savait. Le libertinage acheva sa déconsidération. Cf. E. de Faye, p. 458-459.

La *Manifestation et réfutation de la fausse gnose* a réfuté d'avance toutes les hérésies en mettant à sa place l'autorité doctrinale de l'Église; elle a atteint directement toutes les hérésies plus ou moins gnosticisantes. C'est le cas de certaines sectes du protestantisme, par exemple, les anabaptistes, de l'avis de Desgallards, l'éditeur protestant d'Irénée, *P. G.*, t. VII, col. 1331. Et même P. Batiffol, *Le gnosticisme*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1907, p. 166-167, a cru pouvoir expliquer la complaisance des critiques protestants allemands pour le gnosticisme par cette raison que « le gnosticisme est bel et bien l'individualisme, le sectarisme, le libre examen, la libre critique, la libre spéculation, l'indépendance en face de la règle de foi, de la tradition et du magistère ecclésiastique, — d'un mot, le grand ancêtre du protestantisme. »

2° *Il a fondé la théologie chrétienne.* — D'abord, non pas en innovant, mais en se rattachant au passé, en le continuant, en l'enrichissant, en l'explicitant, surtout en fixant, d'une manière si forte, la règle de foi, qui assure tout. On trouve en lui une doctrine et une méthode. La leçon de méthode est, dit P. Galtier, *L'évêque docteur; saint Irénée de Lyon*, dans les *Études*, Paris, 1913, t. CXXXVI, p. 220, « que le mépris ou la haine des novateurs ne suffit pas à la défense de la foi. Il y faut la connaissance de leurs procédés et la pénétration de leurs sytèmes. Mais, l'inconsistance de leurs pensées une fois mise au jour, il importe surtout d'y pouvoir opposer l'harmonieuse simplicité de la doctrine transmise. L'avoir apprise de ceux qui ont mission de l'enseigner, la posséder dans toute son intégrité, la scruter et la méditer sous le regard de l'Église qui en a reçu le dépôt, permet de dépister et de juger tous les docteurs de nouveautés. La confiance au « charisme de vérité » qui rend l'Église indéfectible, voilà, en un mot, ce que prêchent la vie et les œuvres de saint Irénée, » et voilà pour la méthode. Voici maintenant pour la doctrine. Le premier, et le seul, de tous les anciens, il a un exposé relativement complet du dogme catholique. Pour ne rien dire de ses écrits non connus et qu'on peut espérer de lire un jour, en particulier de ce traité *De la science*, qu'Eusèbe qualifie de « court mais nécessaire, » *H. E.*, l. V, c. XXVI, *P. G.*, t. XX, col. 509, le *Contra hæreses* et la *Démonstration de la prédication apostolique* constituent une sorte de somme de théologie des origines chrétiennes. Ailleurs on glane; là on moissonne à mains pleines. Et non seulement Irénée offre des anticipations de la dogmatique ultérieure, non seulement il aborde presque toutes les questions vitales; mais encore il a eu le mérite de donner au Christ la place à laquelle il a droit. « La doctrine du Christ, dit P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, 1908, p. 129; cf. p. 83-84, forme la pierre angulaire de toute construction théologique. Irénée l'a senti suffisamment pour traiter cette partie avec une grande ampleur. Ce point de son système est vraiment original, » et tout le reste en tire son explication, sa solidité et sa splendeur.

IV. L'ÉCRIVAIN, L'HOMME, LE DOCTEUR. — 1° *L'écrivain.* — Irénée était sans prétentions littéraires. « Nous n'avons pas l'habitude d'écrire, dit-il, *Cont. hær.*, l. I, præf., col. 444; nous n'avons pas étudié l'art du discours... Demeurant parmi les Celtes, obligé de parler le plus souvent une langue barbare, n'attendez de nous ni l'art de l'éloquence que nous n'avons pas appris, ni la force et les grâces du style que nous ignorons. Recevez avec charité ce que la charité nous a fait écrire sans ornement, dans un langage simple, mais conforme à la vérité. » En dépit de cette modestie d'auteur, plus ou moins sincère, saint Jérôme, *Epist.*, LXXV, *P. L.*, t. XXII, col. 688, juge que le *Contra hæreses* fut écrit *doctissimo et eloquentissimo sermone*. Nous n'avons pas l'original grec, mais nous en possédons des fragments assez considérables pour constater que l'éloquence, au sens usuel du mot, et l'agrément du style ne sont pas le fait d'Irénée. Son langage est simple, comme il l'a annoncé, et quelque peu terne. Le plan est confus, l'ouvrage médiocrement

composé. Il y a du désordre et des redites. Nous avons vu que l'auteur abuse de l'allégorie dans l'interprétation de l'Écriture. Mais ces défauts sont rachetés par des qualités réelles. N'insistons pas sur la lettre des martyrs lyonnais, sortie très probablement de la plume d'Irénée, et qu'E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, 3e édit., Paris, 1882, p. 339, 340, a appelée « admirable » et « la perle de la littérature chrétienne au IIe siècle. » Le *Contra hæreses* se distingue par la force dans l'expression et le raisonnement, et, dans le ton, par le calme, la mesure, la sobriété qui conviennent à une œuvre de controverse. « Chose singulière, dit Freppel, *Saint Irénée*, p. 477-478, cet homme de l'Orient conduit par la Providence au milieu de la Gaule du IIe siècle, a toutes les qualités de l'esprit occidental, et, si je ne craignais le paradoxe, j'ajouterais de l'esprit français : la clarté et la précision. » Assez souvent le style, d'ordinaire simple et uni, s'anime, se colore, sculpte dans un relief très net une pensée heureuse. Voici des exemples, qu'il serait facile de multiplier. Sur Dieu, l. III, c. xxv, n. 3, col. 968 : *Deus non est cui bonitas desit;* l. IV, c. xiv, n. 1, col. 1010 : *Initio, non quasi indigens Deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia.* Sur le Christ et son œuvre, l. V, præf., col. 1120 : *Propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos uti nos perficeret esse quod est ipse;* l. IV, c. xx, n. 2, col. 1033 : *Ut in carne Domini nostri occurrat paterna lux, et a carne ejus rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine;* c. xxxiv, n. 1, col. 1083 : *Quid igitur Dominus attulit veniens? Cognoscite quoniam omnem novitatem attulit, semetipsum afferens.* Sur l'Église gardienne de la foi, l. III, c. xxiv, n. 1, col. 966 : *Quam perceptam ab Ecclesia custodimus et quæ semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum juvenescens et juvenescere faciens ipsum vas in quo est.* Sur la vérité et l'erreur, l. III, c. xv, n. 2, col. 918 : *Suasorius enim et verisimilis est et exquirens fucos error; sine fuco autem est veritas, et propter hoc pueris credita est.* Sur notre préparation au ciel, l. V, c. viii, n. 1, col. 1141 : *Nunc autem partem aliquam a Spiritu ejus sumimus, ad perfectionem et præparationem incorruptelæ, paulatim assuescentes capere et portare Deum.* Sur les progrès de la connaissance en ce monde et en l'autre, l. II, c. xxviii, col. 606 : *Ut semper quidem Deus doceat, homo autem semper discat quæ sunt a Deo.*

2° *L'homme.* — L'homme ne se révèle-t-il pas dans ce langage? Et ces beaux mots sur Dieu, le Christ, l'amour, la lumière, n'indiquent-ils pas un disciple de saint Jean? Disciple de saint Jean il le fut, sinon au sens strict du mot, du moins par l'intermédiaire de saint Polycarpe. Il le fut par tout l'élan de l'âme. Sans doute il a, ainsi, du reste, que saint Jean, de rudes paroles contre les hérétiques. Cf. l. I, præf., n. 2; c. xxxi, n. 3; l. II, c. x, n. 1; c. xiv, n. 5; c. xvii, n. 9-10; c. xxvi, n. 1; c. xxxi, n. 2-3; l. III, c. ii, n. 3; c. xv, n. 2; c. xxiv, n. 2; c. xxv, n. 6; l. IV, c. xix, n. 1, 3; l. V, c. viii, n. 2, col. 441, 705, 735, 752, 766, 800, 824-825, 847, 920, 931-932, 967, 970, 1030, 1031, 1142-1143. Mais il aime ceux qu'il reprend; étranger, déclare-t-il, l. I, præf., n. 3, col. 444, aux délicatesses du style, il écrit avec amour et il demande que ce soit avec amour qu'on le lise. Parce qu'il les aime, il prie pour eux, l. III, c. xxvi, n. 7, col. 970-972 : « Nous prions Dieu, afin qu'ils ne demeurent pas dans cette fosse qu'ils se sont creusée, qu'ils se séparent de ce qu'ils nomment leur Mère, qu'ils sortent de l'Abîme, qu'ils laissent le Vide, abandonnent l'Ombre, afin qu'ils naissent véritablement en se tournant vers l'Église de Dieu, qu'ils forment le Christ en eux et connaissent l'auteur et créateur de l'univers, le seul vrai Dieu et Seigneur de toutes choses. Voilà notre prière pour eux, car nous les aimons plus utilement pour leur salut qu'ils ne s'imaginent s'aimer eux-mêmes. Notre amour est véritable... C'est pourquoi par tous les moyens nous tenterons de leur tendre la main, et nous ne nous lasserons pas. » Quelle ferveur d'accent dans la supplication que, au cours d'un exposé sur le mystère de la Trinité, il adresse aux Trois, Père, Fils et Saint-Esprit, l. III, c. vi, n. 4, col. 862-863, pour les lecteurs de son ouvrage : *Et ego igitur invoco te, Domine..., da omni legenti hanc scripturam agnoscere te, quia solus Deus es, et confirmari in te, et absistere ab omni hæretica et, quæ est sine Deo, impia sententia!* Les ménées grecques ont admirablement exprimé ce caractère aimant de l'évêque de Lyon : Ἐροτιᾷ γὰρ τῷ πρὸς οὐρανοὺς πόθῳ. *P. G.*, t. vii, col. 428. Auparavant Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. xxiv, *P. G.*, t. xx, col. 508, et saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. xxxv, *P. L.*, t. xxiii, col. 649, avaient noté qu'il fut pacifique comme son nom. E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, 3e édit., Paris, 1882, p. 341-342, injuste pour les qualités d'esprit d'Irénée, n'hésite pas à lui reconnaître « une conscience morale des plus saines » et « le plus rare sens pratique. A une foi exaltée il unit une modération qui étonne; à une rare simplicité il joint la science profonde de l'administration ecclésiastique, du gouvernement des âmes... Il a moins de talent que Tertullien; mais combien il lui est supérieur pour la conduite et le cœur! »

3° *Le docteur.* — P. Galtier, *L'évêque docteur : saint Irénée de Lyon*, dans les *Études*, Paris, 1913, t. cxxxvi, p. 220-223, présente Irénée « à la fois comme le plus ancien et le plus actuel des évêques docteurs, » et poursuit : « Ce n'est pas assez cependant, et nous eussions voulu dire aussi : « le docteur de l'Église. » L'Église de France lui donnait ce titre jadis. La messe qui lui est attribuée, le 4 juillet, *pro aliquibus locis*, dans le missel romain, met uniquement en relief son influence doctrinale... Les deux conditions, par conséquent, requises d'après Benoît XIV, pour recevoir le titre de docteur, cette liturgie les proclame vérifiées dans saint Irénée : l'éminence de la doctrine égale chez lui la sainteté de la vie. » Et il appelle de ses vœux le jour où l'Église romaine insérera le nom d'Irénée au calendrier de l'Église universelle et ornera le front de l'évêque de Lyon de l'auréole des docteurs. On ne peut que le souhaiter et l'espérer avec lui. Pour l'heure, cependant, une difficulté existe. Ce qui la crée, ce n'est pas, semble-t-il, le fait des deux ou trois opinions erronées qui apparaissent dans le *Contra hæreses*, mais la solution proposée par Benoît XIV. P. Galtier a cité le *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. IV, part. II, c. xi, n. 13, Prato, 1841, t. iv, p. 511. Un peu plus loin, c. xii, n. 9, p. 518, Benoît XIV dit que saint Irénée, comme saint Ignace et saint Cyprien, tout en ayant ce qui est exigé pour les docteurs, n'est pas honoré comme tel : *statuendum esse videtur... sexto ss. Ignatium, Irenæum et Cyprianum, habentes requisita doctorum non coli tanquam doctores sed tanquam martyres, cum nunquam separetur officium doctoris ab officio confessoris.* Remarquons l'expression : *statuendum esse videtur;* Benoît XIV n'affirme pas carrément, Remarquons encore que, à l'appui de cette affirmation que l'office de docteur n'est jamais séparé de l'office de confesseur, il cite seulement l'autorité de C. Guyet, *Heortologia sive de festis propriis locorum et ecclesiarum*, l. II, c. vii, q. 21, qui est celle d'un simple liturgiste. Le sentiment de Benoît XIV paraît donc revisable. Il appartient à l'Église, si elle le juge utile, de se prononcer là-dessus.

Quoi qu'il en soit, le rôle dogmatique d'Irénée fut de toute première importance. Un des savants protestants, qui ont le mieux connu l'ancienne littérature chrétienne, T. Zahn l'a apprécié de la sorte, *Realen-*

cyklopädie, 3e édit., Leipzig, 1901, t. IX, p. 410 : « Irénée est le premier écrivain de l'époque subapostolique à qui convienne le nom de théologien. S'il est vrai qu'une étude diligente des éléments et des monuments de la foi chrétienne, comme celle où se sont distingués Eusèbe et saint Jérôme, ne suffit pas à faire un théologien, mais qu'il y faut une vue synthétique, harmonieuse et complète, des rapports de Dieu et du monde, il n'y a qu'Origène et saint Augustin qui puissent être comparés à saint Irénée. Ni saint Athanase ni saint Cyrille n'approchent de ces trois génies et, pour ce qui est du dégagement de la théologie de toutes les influences étrangères, c'est saint Irénée qui les dépasse tous. » Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. I, p. 513. Et, parmi les catholiques, A. Dufourcq a intitulé le t. III de son grand ouvrage sur *Le passé chrétien : Le christianisme primitif. Saint Paul, saint Jean, saint Irénée*. C'est bien cela. Quoique sur un autre plan que saint Jean et saint Paul, et quoique de moindre vigueur intellectuelle qu'un Clément d'Alexandrie ou un Origène, Irénée est, par la richesse de sa doctrine comme par l'orientation qu'il donne à la théologie, le grand nom de l'histoire du dogme entre saint Paul et saint Jean, d'une part, et, de l'autre, saint Augustin.

F. VERNET.

2. IRÉNÉE, évêque de Tyr († vers 450). Sous Théodose II (408-450), Irénée, l'un des comtes de l'empire, réputé pour ses qualités d'homme d'État et plus encore pour ses vertus, s'intéressait particulièrement aux questions théologiques. Il était l'ami de Nestorius et lui resta très attaché. Lorsque le patriarche de Constantinople se rendit au concile d'Éphèse, en 431, pour justifier son enseignement que l'on accusait d'hérésie, Irénée l'accompagna par amitié et, bien qu'il fût sans mandat officiel, il usa de toute son influence en faveur de Nestorius, au grand déplaisir de saint Cyrille, patriarche d'Alexandrie, qui lui reprochait de circonvenir par ses manières séduisantes les évêques, simples d'esprit, et d'intimider le concile par son ingérence et ses menaces. La hâte avec laquelle Nestorius fut condamné avant même l'arrivée des évêques orientaux souleva son indignation. Aussi, à l'approche de Jean d'Antioche et des évêques qui l'accompagnaient, se rendit-il au-devant d'eux avec quelques hommes de troupe pour leur faire connaître l'injuste sentence prononcée par Cyrille contre Nestorius; et lorsque se présentèrent les députés du concile, il les empêcha d'aborder Jean d'Antioche, non sans quelque brutalité, comme s'en plaignit Memnon, l'évêque d'Éphèse. Les Orientaux, réunis aussitôt entre eux, répliquèrent à la condamnation de Nestorius par la condamnation de Memnon et de Cyrille, puis ils chargèrent le comte Irénée d'aller prévenir l'empereur des événements survenus et d'empêcher la consécration de ce qu'ils regardaient comme une injustice. Mais, comme il nous l'apprend lui-même dans une lettre où il rend compte de sa mission, *Synod. adversus Tragœdiam Irenæi*, XXI, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 614, Irénée arriva trois jours après les émissaires du concile, c'est-à-dire trop tard, parce que ceux-ci, dit-il, par le mensonge et la calomnie, avaient déjà formé l'opinion à la cour impériale. Il n'en essaya pas moins de faire prévaloir la vérité, mais non sans difficultés et sans danger; et il aurait peut-être réussi sans l'arrivée inopinée d'un envoyé spécial de Cyrille. Théodose, pour se tirer d'embarras, prit l'étrange parti de ratifier à la fois la condamnation de Nestorius prononcée prématurément par le concile d'Éphèse et celle de Cyrille et de Memnon lancée par l'assemblée de Jean d'Antioche et des Orientaux, et il envoya le comte Jean, son grand trésorier, avec pleins pouvoirs pour arrêter le conflit et ramener la paix.

A partir de ce moment, Irénée devint suspect à la cour; ses démarches restèrent vaines et la cause de son ami fut perdue. La condamnation portée par Cyrille fut pleinement ratifiée par l'empereur en 435, et Nestorius dut prendre le chemin de l'exil. Mais en même temps Irénée, *qui maledictum Nestorii cultum non solum secutus est, sed et instituit et studuit multas cum eo provincias evertere*, *Synodicon*, CLXXXVIII, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 802, fut dépouillé de tous ses biens et de tous ses titres et exilé à Pétra. Loin de se laisser abattre par une telle infortune, il usa de ses loisirs forcés pour composer, sous le titre de *Tragédie*, un récit détaillé, avec pièces à l'appui, des événements qui avaient précédé et suivi le concile d'Éphèse, y compris ceux de la paix intervenue entre Cyrille et les Orientaux en 433. Cet ouvrage n'était pas de nature à lui ramener la faveur impériale. Et pourtant, par suite de circonstances qui nous restent inconnues, un jour vint où il put quitter son lieu d'exil; vers 444, il fut même élu évêque de Tyr par les évêques de la province de Phénicie pour remplacer Beronicianus. Domnus, patriarche d'Antioche, la consacra et fit part de cette consécration à Proclus († 446), patriarche de Constantinople.

Devenu évêque, Irénée n'était pas au bout de ses épreuves; il fut victime d'un parti tout-puissant auprès de Théodose, composé de l'eunuque Chrysaphe, de l'archimandrite Eutychès et du successeur de saint Cyrille sur le siège d'Alexandrie, le fougueux Dioscore. Ces trois conjurés entreprirent une guerre impitoyable contre tous ceux qui se réclamaient de la théologie antiochienne et s'étaient plus ou moins compromis avec le nestorianisme, notamment contre Irénée. L'élection de l'évêque de Tyr fut attaquée, au nom de l'orthodoxie, parce qu'Irénée avait partagé l'erreur de Nestorius, et au nom de la jurisprudence canonique, parce qu'il avait été marié deux fois. Domnus d'Antioche, mis au courant de cette intrigue, consulta Théodoret pour savoir la conduite qu'il avait à tenir lui-même, à titre de consécrateur de l'évêque poursuivi. Écrivez, lui répondit Théodoret, *Epist.*, CX, t. LXXXIII, col. 1212, qu'Irénée est pleinement orthodoxe quant à la foi et que, s'il a été ordonné malgré l'empêchement canonique de bigamie, vous n'avez fait en cela que suivre l'exemple déjà donné en pareil cas par Alexandre d'Antioche, Acace de Bérée et Prayle de Jérusalem, qui ont consacré eux-mêmes des bigames. Du reste son choix a été fait par les évêques de la province de Phénicie et son ordination a été approuvée par ceux de la province du Pont et de Jérusalem et dûment notifiée à Proclus de Constantinople : il n'y a donc pas à y revenir.

Domnus exécuta-t-il ce sage projet? On l'ignore. Peut-être préféra-t-il compter sur un revirement de l'empereur; il s'abusait, car Théodose, poussé par le parti de Chrysaphe, d'Eutychès et de Dioscore, déposa l'évêque de Tyr par un décret daté du 17 février 448, *Concil. Ephes.*, part. III, c. 47, dans Labbe, *Sacrosancta concilia*, t. III, col. 1216, et Domnus fut mis en demeure de procéder à son remplacement, ce qu'il fit en consacrant Photius, le 9 septembre de la même année. Evagrius nous apprend, *H. E.*, I, 10, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2448, que, l'année suivante, en 449, lors de la réunion du concile connu sous le nom de *Brigandage d'Éphèse*, Irénée fut frappé d'anathème. Put-il du moins compter sur sa réhabilitation lors du concile de Chalcédoine, en 451 ? Ce concile, en effet, prit soin de réparer les injustes condamnations du Brigandage d'Éphèse; mais, comme parmi ces réparations il n'est pas fait mention de celle de l'ancien évêque de Tyr, il est à croire qu'à cette date Irénée avait cessé de vivre.

Il est regrettable que la *Tragédie* d'Irénée ne nous

soit point parvenue dans sa forme originale et son texte grec : c'eût été une source précieuse de documents et de renseignements sur les débuts du nestorianisme. Mais cet ouvrage ne nous est connu que par de larges extraits, qu'en fit, peu après Justinien, dans la seconde moitié du VI^e^ siècle, un auteur anonyme, vraisemblablement africain d'origine, partisan résolu des Trois Chapitres, qui avait pris notamment la défense de Théodoret, et qui traduisit en un mauvais latin la plupart des pièces de la *Tragédie*, se contentant de résumer les autres ou de les signaler ou même de les supprimer. Son œuvre, découverte dans un manuscrit du Mont-Cassin par Lupus (Christian Wolf) et publiée par lui sous ce titre fort peu justifié : *Variorum Patrum epistolæ ad concilium Ephesinum pertinentes*, Louvain, 1682, fut rééditée par Baluze et par Mansi, qui la divisa en 225 chapitres. Garnier l'intitula : *Synodicon adversus Tragœdiam Irenæi, P. G.*, t. LXXXIV, col. 548-814. Tel quel, ce *Synodicon* nous apprend qu'Irénée avait divisé sa *Tragédie* en trois parties, dont la dernière avait trait aux négociations de paix faites à Alexandrie entre les Orientaux et saint Cyrille. *Synodicon*, LXXIX, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 688.

L'auteur de ce *Synodicon* qualifie Irénée de *homo Nestorii sequacissimus*, *Synodicon*, CXVIII, col. 732 : il lui reproche d'avoir combattu la doctrine catholique en faveur de l'erreur nestorienne et d'avoir condamné la déclaration de foi faite par les Orientaux. Il n'y a là rien qui doive surprendre de la part d'un ami de Nestorius, tel qu'Irénée. Mais il ressort des passages de la *Tragédie* traduits par l'anonyme, qu'Irénée, sans épargner Théodoret, qu'il accusait de légèreté et d'inconstance, s'en était pris surtout à Cyrille d'Alexandrie et même à Jean d'Antioche. Il disait qu'en dénonçant au pape Célestin le *De historia* de Nestorius, l'évêque d'Alexandrie s'était adressé à un homme incapable de pénétrer la subtilité des questions débattues, *ut ad simpliciorem quam qui posset vim dogmatum subtilius penetrare*, et qu'il avait falsifié ce document, en faisant dire à Nestorius : *non peperit Maria Deum*, alors qu'il avait écrit : *non peperit Maria Deitatem*. *Synodicon*, VI, col. 588-590. Il reproche lui-même à Cyrille d'avoir surpris par ses artifices la bonne foi du pontife romain, et soutient que la paix conclue en 433 entre Orientaux et Alexandrins était fausse et que la division régnait plus que jamais. *Synodicon*, CXVIII, col. 732. Il détestait, quant à lui, le revirement simulé ou vrai de cet égyptien, *Synodicon*, CXXI, col. 734, et n'avait pas, au contraire, assez d'éloges pour Alexandre d'Hiérapolis, *pietatis propugnator egregius, turris adamantina*, qui dut à son courage d'être chassé de son siège. *Synodicon*, CLXXI, col. 786. Ceux qui ont condamné Nestorius, ajoutait-il, ont erré, eux aussi, sur la doctrine et ont constitué, sous la direction de Cyrille, une faction pire que les précédentes. *Synodicon*, CXCV, col. 809.

Ces accusations, dont quelques-unes sont graves, étaient-elles fondées ? Ce qu'on peut dire, c'est que, si l'auteur du VI^e^ siècle crut devoir les signaler, elles furent sans résultat sur la marche des événements et n'empêchèrent pas celui qui les avait formulées de recouvrer peu après sa liberté, de devenir évêque de Tyr et d'entretenir avec Théodoret une correspondance, qui témoignait de son respect et de sa confiance à l'égard de l'évêque de Cyr. Théodoret, en tout cas, ne tint pas rigueur à Irénée de ce qu'il avait écrit contre lui dans sa *Tragédie*. C'est ainsi qu'il répond à ses consultations sur certains cas de conscience, Théodoret, *Epist.*, III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1176-1177; qu'il le console de la mort de son gendre, *Epist.*, XII, col. 1185; qu'il le remercie de l'envoi de deux ou trois de ses traités. *Epist.*, XVI, col. 1193. Théodoret se porte garant de l'orthodoxie de sa foi, vante son zèle, son mépris des richesses, son amour pour les pauvres, sa libéralité à l'égard de ceux qui d'une haute situation étaient tombés dans la misère. *Epist.*, CX, col. 1305. Il lui recommande, entre autres, pour qu'il l'assiste, un sénateur de Carthage, chassé d'Afrique par les Vandales. *Epist.*, XXXV, col. 1212. Bien que défenseur de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, il n'avait pas joint leur témoignage à celui des Pères grecs et latins qu'il avait cités dans l'un de ses *Dialogues*. Irénée s'en était étonné avec une pointe de blâme; mais Théodoret remarque qu'il aurait eu tort de le faire, attendu que celui qui est accusé ne doit alléguer que des témoins non suspects à ses accusateurs. Au reste, il honore ces deux évêques, puisqu'il mentionne l'ouvrage qu'il avait entrepris pour les justifier des crimes qu'on leur imputait. *Epist.*, XVI, col. 1193.

Il est à croire que s'il avait encore vécu, Irénée, dont l'évêque de Cyr vantait l'orthodoxie, aurait été réhabilité, au concile de Chalcédoine, comme Théodoret et Ibas; sa mort prématurée le laissa englobé dans la réprobation du nestorianisme.

Evagrius, *H. E.*, I, 10, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2448; *Synodicon adversus Tragœdiam Irenæi*, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 548 sq.; Actes syriaques du Brigandage d'Éphèse, publiés d'abord par Perry, *An ancient syriac document purporting to be the record, in its chiefs factures, of the second synod of Ephesus*, Oxford, 1867, ont été traduits en allemand par G. Hoffmann, *Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am XXII August CDXLIX*, Kiel, 1873; en français, par l'abbé Martin dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Amiens, 1874 (tirage à part); et en anglais par Perry, *The second synod of Ephesus together with certains extraits relating to it*, Dartford, 1881.

Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1701-1709, t. XIV et XV; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1868, t. X, p. 22-23, 64-65, 72; Martin, *Le Brigandage d'Éphèse*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1874, t. XVI, p. 5-58; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1910, t. III, p. 344, 384, 388, 395, 400-402, 419; Smith et Wace, *A dictionary of christian biography*, t. III, p. 280-282.; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. I, col. 2267. Des doutes ont été élevés sur l'authenticité ou du moins sur l'intégrité du *Synodicum*, cf. J. Tixeront, *Précis de patrologie*, Paris, 1918, p. 197, note 2.

G. Bareille.

3. IRÉNÉE DE SAINT-JACQUES, théologien de l'ordre des carmes, né à Saint-Pol-de-Léon, mort à Paris le 3 septembre 1676. Jacques de Goasmoal fit profession de la vie religieuse à Rennes le 17 septembre 1634 et reçut le nom d'Irénée de Saint-Jacques. Il fut appelé à enseigner la philosophie et la théologie aux religieux de son ordre à Paris, et mourut dans cette ville au couvent du Saint-Sacrement, dit des Billettes. Il publia : *Tractatus theologicus de singulari immaculatæ Virginis protectione*, in-4°, Paris, 1650, traité dirigé contre l'ouvrage de Jean de Launoi : *Dissertatio duplex, una de origine et confirmatione privilegiati scapularis carmelitarum; altera de visione Simonis Stockii, prioris ac magistri generalis carmelitarum*, in-8°, Leyde, 1642; *Philosophiæ cursus ad mentem d. Thomæ, cui adjungitur Appendix in speheram cum brevi annotatione de temporum caracteribus, calendarii reformatione*, in-fol., Paris, 1655; Jacques de Saint-Irénée donna une autre édition de cet ouvrage sous le titre : *Musæum philosophorum, seu P. Irenæus carmelita docens logicam, physicam, metaphysicam et moralem*, in-fol., Paris, 1663; *Theologia de Deo uno, de Deo trino, de angelis*, in-fol., Poitiers, 1661; *Theologia de peccatis, de legibus, de gratia, de fide, spe et charitate*, in-fol., Poitiers, 1671; *Tractatus de regulis fidei*, in-fol., Poitiers, 1671; *Theologia de*

Verbo incarnato, in-fol., Paris, 1676. Selon toute apparence, on peut aussi lui attribuer : *Avis spirituels donnez par sainte Marie-Magdeleine de Pazzi, carmélite, à diverses religieuses, traduits de l'italien par le R. P. G. D. S. I. R. C.*, in-16, Paris, 1670.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, in-fol., Orléans, 1752, t. II col. 197; R. Kerviler, *Répertoire général de bio-bibliographie bretonne*, fasc. XLV, in-8°. Rennes, 1906, p. 224; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 322,

B. HEURTEBIZE.

IRINEI (dans le monde Ivan Jakimovich Falkovsky), fils d'un prêtre du district de Piriatine, naquit le 28 mai 1762. Son père était un ancien élève de l'Académie ecclésiastique de Kiev. Après la mort de sa femme, il embrassa la vie monastique dans le monastère Bratskii à Kiev, et il emmena avec lui ses enfants, qui suivirent les cours de la même Académie. En 1776, il fut envoyé par le saint-synode en Hongrie, et établit sa résidence à Tokai, où il fut nommé curé de l'église russe. Le jeune Ivan y fréquenta les écoles catholiques, étudia aux gymnases et universités de Presbourg, Budapest et Vienne, et en 1783 retourna à Kiev. En 1784, il enseigna l'arithmétique à l'Académie ecclésiastique, et y occupa successivement les chaires de rhétorique, de mathématiques et de théologie. En 1799, il fut promu archimandrite. Le 24 février de la même année, il fut consacré évêque de Chighirine, et auxiliaire du métropolite de Kiev. Le 19 février 1812, il fut transféré au siège de Smolensk. En 1813, il revint à Kiev, et se retira dans le monastère Zlatoverskii jusqu'à sa mort, qui eut lieu le 29 avril 1823.

Falkovsky est l'auteur du meilleur abrégé de théologie orthodoxe, écrit en latin. Il résuma les traités théologiques de Théophane Prokopovich, mais ne suivit pas son maître dans ses tendances protestantes. Son ouvrage est intitulé : *Christianæ orthodoxæ theologiæ olim a Theophane Prokopowicz adornatæ compendium, adjectione sex ultimorum librorum juxta delineationem ejusdem Theophanis completum*, Moscou, 1802, 1810; Pétrograd, 1827. On a de lui aussi, en russe : 1° un abrégé de chronologie, *Paschalia*, Moscou, 1797; 2° *Commentaires sur la lettre de saint Paul aux Romains*, Kiev, 1806. Il a écrit aussi un grand nombre de traités sur les sujets les plus disparates. Ils se conservent inédits dans la bibliothèque de l'Académie ecclésiastique de Kiev.

A. Smirdin, *Listes des livres russes*, Pétrograd, 1828, n. 160 et 110; V. Serebrennikov, *L'Académie ecclésiastique de Kiev depuis la moitié du XVIII^e siècle jusqu'à sa réforme en 1819*, Kiev, 1897, p. 19-21; Shchegolev, *Irénée Falkovsky, évêque de Chighirine : ses sermons et sa biographie, Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, 1867, t. I, p. 124-136, 274-280, 285-317; J. Bulachev, *Irénée Falkovsky, évêque de Chighirine*, Kiev, 1883; N. Pétrov, *Notes autobiographiques de Mgr Irénée Falkovsky, évêque de Chighirine, Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, 1907, t. II, p. 456-479; *Dictionnaire biographique russe*, lit. I-K., Pétrograd, 1907, p. 135-136; A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, Florence, 1911, t. I, p. 172.

A. PALMIERI.

IRLANDE, voir GRANDE-BRETAGNE ET IRLANDE, t. VI, col. 1694-1725.

IRRÉGULARITÉS. Ce mot peut être entendu au sens large ou au sens strict. Au sens large, il désigne tous les obstacles, permanents ou temporaires, qui d'après la loi de l'Église s'opposent à ce qu'un homme soit admis à recevoir un ordre ou à exercer un ordre reçu. Au sens strict, on l'applique seulement aux obstacles permanents, et l'on donne aux obstacles qui sont de soi temporaires le nom d'empêchements. Cette distinction, courante chez les théologiens et les canonistes récents, n'était pas connue autrefois.

Nous l'exposerons plus loin; mais nous prenons le mot d'irrégularités au sens large afin de grouper sous ce mot ce qui concerne les irrégularités proprement dites et les empêchements. — I. Fondements scripturaires de la loi des irrégularités. — II. Sa formation à l'époque patristique. — III. Étude des irrégularités d'après la législation fixée par les Décrétales. — IV. Les modifications et précisions apportées par le Code de droit canonique.

I. FONDEMENTS SCRIPTURAIRES. — Il est naturel qu'une religion, si imparfaite qu'on la suppose, prenne soin de la dignité, de la capacité, de la valeur de ses ministres. Certaines difformités physiques, certaines tares morales, certains antécédents de personne ou de famille, certaines indigences intellectuelles rendraient ceux qui en sont atteints indignes d'exercer le sacerdoce ou inaptes à l'exercer avec honneur et fruit. Une religion s'imposera à l'attention dans la mesure où ses prêtres se feront estimer; elle aura de l'empire sur les âmes dans la mesure où ses prêtres seront capables d'en acquérir; elle sera conquérante dans la mesure où ses prêtres uniront au zèle apostolique une valeur personnelle faite d'intelligence et de vertu.

Les religions vraies doivent avoir ce souci comme les autres. Tout en comptant sur les secours divins pour se maintenir et se développer, elles n'ont pas le droit de négliger les conditions naturelles du succès; elles doivent veiller à la valeur de leurs prêtres. C'est ce qu'a voulu le législateur de la religion juive; c'est ce qu'ont voulu aussi les premiers législateurs de la religion chrétienne. Leurs prescriptions contenues dans l'Écriture sont le germe qui s'est développé dans les lois de l'Église.

1° *Ancien Testament.* — La loi mosaïque imposait à ses prêtres des conditions de famille, de tenue morale, et d'intégrité corporelle.

1. Conditions de famille. Les lévites ne pouvaient être pris que dans la tribu de Lévi, et les prêtres dans la famille d'Aaron. Num., XVIII, 1-7.

2. Conditions de tenue morale. « Ils (les prêtres) seront saints pour leur Dieu et ils ne profaneront pas le nom de leur Dieu; car ils offrent à Jahvé des sacrifices consumés par le feu, le pain de leur Dieu; ils seront saints. Ils ne prendront point une femme prostituée ou déshonorée, ni une femme répudiée par son mari; car le prêtre est saint pour son Dieu. Tu le tiendras pour saint, car il offre le pain de ton Dieu; il sera saint pour toi, car je suis saint, moi, Jahvé, qui vous sanctifie. » Lév., XXI, 1-8, trad. Crampon. — Les conditions étaient plus sévères encore pour le grand prêtre : il n'avait pas le droit de prendre pour femme une veuve, mais seulement « une vierge du milieu de son peuple. » Lév., XXI, 13-14.

3. Conditions d'intégrité corporelle. Le Lévitique entre sur ce point dans de minutieux détails : « Nul homme de ta race, dans toutes les générations, qui aura une difformité corporelle n'approchera pour offrir le pain de ton Dieu. Nul homme qui a une difformité n'approchera : un homme aveugle, ou boiteux, ou qui aura une difformité ou une excroissance, ou un homme qui aura une fracture au pied ou à la main, qui sera bossu ou nain; ou qui aura une tache à l'œil, la gale, une dartre ou les testicules écrasés. Nul homme de la race d'Aaron qui aura une difformité corporelle ne s'approchera pour offrir à Jahvé les sacrifices faits par le feu; il a une difformité de son corps; qu'il ne s'approche point pour offrir le pain de son Dieu... Il ne profanera point mes sanctuaires; car je suis Jahvé qui les sanctifie. » Lév., XXI, 17-23. On trouverait des exigences analogues dans les religions des peuples voisins; voir par exemple Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 143-145.

Ces prescriptions ont leur importance pour l'étude des irrégularités; car plusieurs fois nous verrons les

conciles et les papes raisonner *a fortiori* pour prouver que ce qui était exigé du sacerdoce juif doit l'être davantage encore du sacerdoce chrétien.

2° *Nouveau Testament.* — L'Évangile ne contient aucun texte qui corresponde pour les prêtres de la Loi nouvelle aux prescriptions de l'ancienne. Les soins que Jésus a apportés à la formation intellectuelle, morale et religieuse de ses apôtres prouveraient cependant que lui aussi veut des prêtres de valeur; et c'est déjà une justification des exigences que formulera l'Église.

Les apôtres, après la mort du Maître, sont amenés par les circonstances à se choisir des auxiliaires : ce sont les diacres. Ils les veulent « de bon témoignage, remplis de l'Esprit Saint. » Act., VI, 3. Plus tard, ils se dispersent, organisent les Églises particulières, y placent des chefs qui seront leurs successeurs; mais nous n'avons de détails que sur l'apostolat de saint Paul et c'est lui qui, dans ses lettres à Timothée et à Tite, nous fait connaître les règles qui doivent présider au choix des ministres sacrés. Des conditions physiques, il ne dit rien; elles ont pourtant leur importance, puisque saint Paul lui-même a souffert dans son apostolat de ses infirmités et de son aspect chétif, cf. II Cor., X, 10-14; XI, 29-30; XII, 7-9; Gal., IV, 13-14. Ce sont les qualités morales qu'il exige, des vertus solides, une formation religieuse affermie, en un mot tout ce qui constitue la valeur d'un ouvrier de l'Évangile, et comme consécration de cette valeur, une réputation intacte qui l'impose à la considération de ceux même qui ne sont pas fidèles. I Tim., III, 2-10 : « Il faut que l'évêque soit irréprochable, qu'il n'ait eu qu'une seule femme, qu'il soit de sens rassis, circonspect, bien réglé dans son extérieur, hospitalier, capable d'enseigner; qu'il ne soit ni adonné au vin, ni violent, mais doux, pacifique, désintéressé; qu'il gouverne bien sa propre maison et qu'il maintienne ses enfants dans la soumission avec une parfaite honnêteté; car si quelqu'un ne sait pas gouverner sa maison, comment prendra-t-il soin de l'Église de Dieu? Qu'il ne soit pas un nouveau converti, de peur que venant à s'enfler d'orgueil, il n'encoure le jugement du diable. Il faut encore qu'il jouisse de la considération de ceux du dehors afin de ne pas tomber dans l'opprobre et dans les pièges du diable. Les diacres aussi doivent être des hommes graves, éloignés de la duplicité, des excès de vin, d'un gain sordide, conservant le mystère de la foi dans une conscience pure. Qu'on les éprouve d'abord et qu'ils exercent leur ministère s'ils sont trouvés sans reproche. » — Tit., I, 5-9 : « Je t'ai laissé en Crète afin que tu achèves de tout organiser et que, selon les instructions que je t'ai données, tu établisses des Anciens (presbytres) dans chaque ville. Que ce soient des hommes d'une réputation intacte, maris d'une seule femme, ayant des enfants fidèles, qui ne soient ni accusés de vie dissolue, ni insubordonnés. Car il faut que l'évêque soit irréprochable comme un économe de Dieu; qu'il ne soit ni arrogant, ni colère, ni adonné au vin, ni violent, ni porté à un gain sordide; mais qu'il soit hospitalier, aimant à faire le bien, de sens rassis, juste, saint, tempérant, attaché à la vraie parole telle qu'elle a été enseignée afin d'être capable d'exhorter selon la saine doctrine et de confondre les contradicteurs. » En exigeant ces qualités des ministres de l'Église, saint Paul exclut par le fait même ceux qui en sont dépourvus. Il dresse ainsi comme une première liste des cas d'irrégularités que l'Église va développer.

II. Formation des lois d'irrégularités a l'époque patristique. — 1° *Raisons d'être des irrégularités.* — L'Église, en se montrant exigeante dans le choix de ses ministres, en écartant du sacerdoce les indignes et les incapables, ne fait qu'obéir à une loi qui s'impose à toute société religieuse. Des prêtres saints et instruits, irréprochables dans le plein sens du mot, sont seuls capables d'exercer une action sur les âmes, seuls dignes d'offrir à Dieu le sacrifice très pur de la loi nouvelle. Un sacerdoce moralement déchu ou intellectuellement incapable serait sans dignité auprès de Dieu et sans fécondité auprès des âmes.

C'est ce qu'expriment avec force deux lettres, faisant partie des apocryphes clémentins et qui se présentent comme écrites par saint Clément de Rome à Jacques, frère du Seigneur. Autant qu'il est possible de dater les différentes pièces de ce farrago, les lettres seraient, avec les *Recognitiones*, dont elles sont comme une préface, une production de la première moitié du IIIe siècle. Dans la première, saint Pierre est censé apparaître à saint Clément et lui donner une ligne de conduite pour son ministère. Il lui recommande en particulier de bien choisir ses coopérateurs et ses successeurs. Qu'il ne prenne pas des hommes sans jugement, sans prudence ou sans instruction, car « si un ignorant est chargé de la fonction de docteur, il est hors de doute que ses disciples et auditeurs, ensevelis dans les ténèbres de l'ignorance, seront précipités dans la mort. » *P. G.*, t. I, col. 472. De ces coopérateurs mêmes, il relève singulièrement la dignité et leur inspire une haute idée de leurs fonctions afin de leur faire mieux sentir quelle doit être leur sainteté : « l'évêque tient la place des apôtres, les prêtres celle des autres disciples;... la vie des prêtres doit être supérieure à celle des laïques, plus sainte et plus élevée, parce que les prêtres, hommes spirituels, doivent l'emporter sur les laïques, hommes charnels. » *Ibid.*, col. 476. — La seconde lettre donne les conseils suivants pour le choix des ministres inférieurs : « Il faut choisir comme clercs des hommes qui puissent dignement toucher les mystères du Seigneur. Il vaut mieux que le prêtre du Seigneur ait peu de ministres, mais qui puissent dignement accomplir l'œuvre de Dieu, plutôt que d'en avoir beaucoup d'inutiles, qui seront une lourde charge pour celui qui les aura ordonnés. » *Ibid.*, col. 487.

Les mêmes raisons seront invoquées tout le long de l'histoire des irrégularités : c'est le souci de n'avoir que de bons ministres qui a dicté la législation de l'Église. Ainsi saint Jérôme commente en ces termes le mot *sine crimine* de saint Paul : « Il faut d'abord que l'évêque soit sans crime, ce que l'apôtre exprime dans l'épître à Timothée par le mot *irrépréhensible;* cela ne veut pas dire seulement qu'au moment de son ordination il doit n'être pas coupable de crime et avoir lavé ses péchés passés par une vie toute nouvelle, mais qu'à partir du moment où il a pris une nouvelle naissance dans le Christ, sa conscience ne doit lui reprocher aucun péché grave. Car comment le chef d'une Église peut-il enlever le mal du milieu d'elle s'il a sombré lui-même dans le mal qu'il doit combattre? Quelle liberté aura-t-il pour reprendre le pécheur s'il peut se faire à lui-même ce reproche muet : tu as commis toi-même ce que tu reprends? » *In Tit.*, I, 6; *P. L.*, t. XXVI, col. 563-564. Sur les mêmes paroles de saint Paul, Isidore de Séville fait les remarques suivantes : « Puisque la loi écarte du sacerdoce les pécheurs, que chacun examine sa conscience, sachant que les puissants seront puissamment tourmentés; et, (s'il se reconnaît coupable,) qu'il se retire de ce qui est un honneur, mais plus encore une charge; qu'il n'ambitionne pas de prendre la place de ceux qui sont dignes. Car il faut qu'il soit saint et irrépréhensible en tout, celui qui sera à la tête des peuples pour les former et les conduire à la vertu; il faut qu'il soit sans péché, celui qui reprochera aux autres leurs péchés. Comment aura-t-il le front de

reprendre ses inférieurs, quand celui qu'il reprend pourrait lui répondre : Apprends d'abord à faire toi-même ce qui est bien? » *De ecclesiast. officiis*, l. II, c. v, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 784-785. Le pape Hormisdas, écrivant aux évêques d'Espagne, justifie ainsi la loi qui exclut du sacerdoce les pénitents : « Aurait-il la hardiesse d'absoudre un coupable, celui qui, devant tout le peuple, s'est déclaré lui-même coupable? Et qui donc aurait du respect pour son pasteur après l'avoir vu auparavant prosterné (avec les pénitents)? Celui qui porte sur lui la tache d'un crime abominable ne peut ambitionner l'éclatante dignité du sacerdoce. » *Epist.*, XXV, *P. L.*, t. LXIII, col. 424. Tous les documents rendent le même son : l'Église veut des prêtres sans reproche, des prêtres capables et utiles, et c'est pourquoi elle a été si exigeante dans le choix de ceux qu'elle appelle à cette dignité.

2° *Listes d'irrégularités.* — La liste esquissée par saint Paul appelait des développements et des précisions que les lois de la vie sociale dans l'Église ne tardèrent pas à apporter. Cela se produisit, non tout d'un coup et par un acte d'autorité, mais peu à peu, à mesure que les circonstances faisaient sentir la nécessité d'un progrès dans les lois.

Avant d'étudier l'un après l'autre les divers cas d'irrégularité et la manière dont on les a interprétés, il sera intéressant de voir dans l'ensemble le développement de la législation en citant selon l'ordre chronologique les listes plus ou moins complètes qui en furent dressées.

La première en date semble être celle des *Canons apostoliques*, non pas que la compilation désignée de ce nom soit extrêmement ancienne (elle daterait seulement de la seconde moitié du IVe siècle d'après Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes*, I. *La littérature grecque*, p. 201), mais parce que les règles qui y sont contenues sont antérieures et que c'est peut-être à elles que le concile de Nicée de 325 se réfère comme à une législation déjà traditionnelle. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 529. Ces canons excluent de l'épiscopat, de la prêtrise et de toute fonction ecclésiastique celui qui, après le baptême, aurait été marié deux fois ou aurait eu une concubine, can. 16; celui qui a pris pour épouse une veuve, une femme répudiée, une courtisane, une esclave ou une comédienne, can. 17; celui qui s'est marié avec deux sœurs ou avec sa cousine, can. 18; un homme qui s'est fait eunuque, mais non celui qui serait né tel ou aurait été mutilé par violence injuste ou par des persécuteurs, can. 20 et 21. Ils permettent de promouvoir, même à l'épiscopat, s'il en est digne, celui qui est privé d'un œil ou de l'usage d'une jambe, mais non un aveugle ou un sourd, can. 76 et 77; ils écartent de la cléricature les possédés, can. 78, et aussi les esclaves s'ils n'ont pas recouvré une pleine liberté, can. 81, Mansi, *Concilia*, t. I, col. 31 et 46.

Le concile de Nicée est moins complet. Il renouvelle avec les mêmes distinctions les règles qui concernent les mutilés, can. 1; il exclut les néophytes, can. 2; les grands criminels, can. 9; les *lapsi*, can. 10. Hefele-Leclercq, t. I, p. 528, 533, 588, 589.

Innocent I, (402-417) répond à une question soulevée par Félix, évêque de Nocera. Celui-ci a informé le pape de ce qu'il fait dans son diocèse : il relève les ruines, répare les anciennes églises et en construit de nouvelles; mais il manque de clercs pour les y placer, et parmi ceux qui se présentent, il en est qui sont mutilés ou qui ont été mariés deux fois, *mutilos et digamos*. Le pape s'étonne qu'un homme sage l'interroge sur des points définitivement réglés par les canons; il veut supposer chez son correspondant, non de l'ignorance, mais une distraction qu'excuse la multiplicité de ses occupations. Il lui rappelle les règles de l'Église : celui qui s'est mutilé, même de la phalange d'un doigt, ne peut être clerc; il en serait autrement si la mutilation était la suite d'un accident. Les bigames sont exclus par l'apôtre lui-même; et on doit entendre par là non seulement celui qui a eu deux femmes, mais celui qui a épousé une veuve. On ne doit pas admettre non plus ceux qui ont fait la guerre, ceux qui ont plaidé, les *curiales* qui ne sont pas débarrassés de leur charge, les hommes qui ont péché avec une concubine ou une prostituée. *Epist.*, XXXVII, *P. L.*, t. XX, col. 603-605.

Un concile de Rome, tenu en 465 par le pape Hilaire (461-468), défend d'ordonner celui qui a épousé une veuve ou qui a été marié deux fois, de même les ignorants, les mutilés et ceux qui ont été soumis à la pénitence publique. Hefele-Leclercq, t. II, p. 903. Le même pape donne aux évêques de la Tarraconnaise une liste absolument identique. *Epist.*, II, c. 4, *P. L.* t. LVIII, col. 18.

La liste est plus complète dans une lettre du pape Gélase (492-496) aux évêques de Lucanie, du Brutium et de Sicile. Il veut, à cause de la difficulté des temps, adoucir les lois dont la sévérité entravait le recrutement du sacerdoce. Il permet que l'on prenne des clercs dans les monastères, mais auparavant on devra examiner avec soin la vie antérieure et la situation du candidat : *Imprimis ejus vita præteritis acta temporibus inquiratur si nullo gravi facinore probatur infectus; si secundam non habuit fortassis uxorem, nec a marito relictam sortitus ostenditur; si pœnitentiam publicam fortassis non gessit, nec ulla corporis parte vitiatus apparet; si servili aut originariæ non est conditioni obnoxius; si assecutus est litteras, sine quibus vix fortassis ostiarii possit implere ministerium.* Et le pape, pour être sûr qu'il sera bien compris, reprend sous une autre forme la même énumération : « Qu'aucun évêque ne se permette d'admettre au service divin des bigames, des hommes ayant pris une femme répudiée, des pénitents, des hommes sans lettres ou dont le corps n'est pas intact, des hommes de condition servile ou embarrassés dans des charges de curie ou d'autres fonctions publiques, des hommes dont on n'aurait pas constaté la valeur dans un patient examen. » — Quant aux laïques qui aspireraient à la cléricature, les exigences sont les mêmes : qu'ils ne soient pas des ignorants, qu'ils ne manquent pas d'un membre ou d'une partie de membre, qu'ils ne se soient pas mutilés, qu'ils ne soient ni des criminels, ni des démoniaques, ni des fous, qu'ils n'aient pas contracté deux mariages. *Epist.*, IX, c. 2, 3, 16-19, 22, *P. L.*, t. LIX, col. 49 sq.

Plus courte est une liste dressée par le troisième concile d'Orléans, 538. Il impose des conditions d'âge; il exclut de la cléricature celui qui a été marié deux fois ou qui a épousé une veuve, celui qui a été soumis à la pénitence ecclésiastique, celui qui est eunuque ou mutilé ou possédé du démon, can. 6. Hefele-Leclercq, t. II, p. 1158.

Les *Capitula* de saint Martin de Braga († 580), ne font que renouveler ce que nous savons déjà sur les mutilés, les pénitents, les criminels, les néophytes et les bigames, c. 20-28. Mansi, *Concilia*, t. IX, col. 852, 853.

Saint Grégoire le Grand donne cette courte énumération : *Nec bigamum, aut qui virginem non est sortitus uxorem, aut ignorantem litteras, vel in qualibet corporis parte vitiatum, vel pœnitentem, vel cuilibet conditioni obnoxium ad sacros ordines permittas accedere. Epist.*, l. II, XXXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 575.

Et enfin le IVe concile de Tolède, 633, dresse cette liste la plus complète de toutes : Ne doivent pas être promus au sacerdoce *qui in aliquo crimine detecti sunt;*

qui scelera aliqua per publicam pœnitentiam admisisse confessi sunt; qui in hæresim lapsi sunt; qui in hæresi baptizati sunt vel rebaptizati noscuntur; qui semetipsos absciderunt aut naturali defectu membrorum aut decisione aliquid minus habere noscuntur; qui secundæ uxoris conjunctionem sortiti sunt aut numerosa conjugia frequentaverunt; qui viduam vel marito relictam duxerunt aut corruptarum mariti fuerunt; qui concubinas ad fornicationem habuerunt; qui servili conditioni obnoxii sunt; qui ignoti sunt; qui neophyti sunt vel laici sunt; qui sæculari militiæ dediti sunt; qui curiæ nexibus obligati sunt; qui inscii litterarum sunt; qui nondum ad triginta annos pervenerunt; qui per gradus ecclesiasticos non ascenderunt; qui ambitu honorem quærunt; qui muneribus honorem obtinere moliuntur; qui a decessoribus in sacerdotium eliguntur. Can. 19. Mansi, t. x, col. 624-625.

3° *Étude des principales irrégularités.* — Certaines d'entre elles ne sont autre chose que la mise en pratique, plus ou moins étendue, des paroles de saint Paul; d'autres sont vraiment nouvelles.

1. *Irreprehensibilem, sine crimine, testimonium bonum habentem.* I Tim., III, 2-7; Tit., I, 6-7. — Ces expressions de l'apôtre excluent avant tout les *grands coupables*, même repentants. Le concile de Nicée, can. 9, les déclare indignes du sacerdoce et prononce leur déposition s'ils ont été élevés à la prêtrise en cachant leurs hontes passées. Hefele-Leclercq, t. I, p. 588. Innocent Ier eut à se prononcer sur le cas d'un clerc, nommé Modeste, qui, ayant réussi à cacher ses crimes, était entré dans les ordres et ambitionnait maintenant l'épiscopat; le pape ordonne d'enquêter et, si le clerc est reconnu coupable, de l'écarter de l'épiscopat et même de le chasser du clergé. *Epist.*, XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 606. Le pape Zacharie (741-752) semble cependant distinguer entre les divers cas : dans une lettre à saint Boniface, il déclare écarter de la cléricature tous les grands coupables; nul adultère, nul fornicateur, nul homicide, nul pénitent même ne doit être admis au ministère sacré, *Epist.*, X, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 941; mais dans une autre lettre au même saint, il semble ne prononcer la déposition que contre les prêtres qui, ayant commis des crimes, les ont cachés, et non contre ceux qui les ont confessés, car, dit-il, *non odit Deus peccantem et confitentem, sed peccantem et negantem. Epist.*, XIII, *Ibid.*, col. 952. Mais ceci apparaît comme une dérogation à la discipline primitive, laquelle excluait ceux qui avaient été soumis à la pénitence.

Quels étaient ces grands crimes qui rendaient à jamais indigne du sacerdoce? Ce n'étaient pas les péchés ordinaires que tout le monde commet presque sans exception, selon le mot de saint Augustin, *contra duas epistolas Pelagianorum*, l. I, c. 14, *P. L.*, t. XLIV, col. 653; sans quoi dit-il, ailleurs, *omnis homo reprobaretur, nullus ordinaretur.* L'apôtre n'a pas dit : *sine peccato*, mais *sine crimine*, et pour fixer les idées, saint Augustin donne des exemples : *sicut est homicidium, adulterium, aliqua immunditia fornicationis, furtum, fraus, sacrilegium et cetera hujusmodi. In Joan. Evang.*, tract. XLI, n. 10, *P. L.*, t. XXXV, col. 1697. Nous avons trouvé dans les documents législatifs mention formelle de l'homicide, *Capitula* de saint Martin de Braga, c. 26, Mansi, t. IX, col. 853; Zacharie, *Epist.*, X, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 941; Nicolas I, 858-867, *epist. ad Humfredum, epist. ad Osbaldum*, Jaffé, *Regesta Pontificum romanorum*, n. 2688 et 2854, dans le *Décret* de Gratien, part. I, dist. LV, c. 5 et 6, édit. Friedberg, t. I, col. 179; — l'apostasie, concile de Nicée, can. 10, Hefele-Leclercq, t. I, p. 589; — l'hérésie, IVe conc. de Tolède, can. 19, Mansi, t. X, col. 624; — les péchés charnels, concile d'Elvire, vers 300, can. 30, Hefele-Leclercq, t. I, p. 237; concile de Néocésarée, 314 ou 315, can. 9, Hefele-Leclercq, t. I, p. 331; Zacharie, *Epist.*, X, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 941. Les *Ordines romani* mentionnent une cérémonie particulièrement significative à cet égard : avant l'ordination, les futurs prêtres et les futurs diacres devaient jurer devant les plus hauts dignitaires de leur Église qu'ils n'avaient pas commis les quatre péchés énormes que l'*Ordo VIII* énumère ainsi : la sodomie, la bestialité, l'adultère, la violation des vierges consacrées. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 341 et note.

Aux grands pécheurs sont assimilés tous ceux qui ont été soumis à la *pénitence publique.* Celle-ci était en effet une condition de relèvement pour les péchés les plus graves; mais en même temps elle en était un aveu officiel. Le pape Sirice (384-399), écrit à Himérius, évêque de Tarragone : « De même qu'un clerc ne doit pas être soumis à la pénitence publique, de même un laïque ne doit pas être admis à l'honneur de la cléricature après qu'il a fait pénitence et a été réconcilié. Il est sans doute purifié de ses péchés; mais il n'est pas digne de revêtir les ornements pour les divins mystères, lui qui était auparavant un réceptacle de vices. *Epist.*, I, c. 14, *P. L.*, t. XIII, col. 1145. La même exclusion est maintes fois rappelée; ainsi au concile d'Agde, 506, can. 43, Hefele-Leclercq, t. II, p. 997; au concile d'Epaone, 517, can. 3, *ibid.* p. 1036; dans les *Capitula* de saint Martin de Braga, c. 23, Mansi, t. IX, col. 852. Un concile de Chalon-sur-Saône, vers 650, applique la loi à l'archevêque d'Arles, Théodose : puisqu'il a été au nombre des pénitents avant son ordination, qu'il se considère comme déposé jusqu'au prochain concile qui prononcera sur son cas d'une façon définitive. Hefele-Leclercq, t. III, p. 284. Le Ier concile de Tolède, 400, contient une disposition un peu plus bénigne : tout en excluant en principe du clergé les pénitents, il autorise, s'il y a nécessité ou si la coutume est telle, à les accepter parmi les portiers ou les lecteurs, mais à condition qu'ils ne lisent pas l'Évangile ni l'Épître, can. 2, Mansi, t. II, col. 997.

C'est sans doute au même souci de la dignité de vie exigée des futurs clercs qu'il faut rattacher l'exclusion prononcée contre ceux que l'on a appelés les *cliniques*, c'est-à-dire ceux qui attendaient pour se faire baptiser d'y être contraints par une maladie grave. Une telle conduite, assez fréquente en certains pays, ne pouvait guère s'expliquer que par le désir de retarder une conversion qui imposait d'austères devoirs : elle supposait peu de ferveur et beaucoup d'attachement à des désordres auxquels on n'avait pas le courage de mettre fin. Le concile de Néocésarée, vers 315, écarte du sacerdoce ces retardataires à moins qu'ils ne prouvent la sincérité de leur conversion et qu'on ne manque de sujets capables, can. 12, Hefele-Leclercq, t. I, p. 332. Mais la loi existait déjà antérieurement et le pape Corneille s'en faisait un argument contre Novation qui n'avait été baptisé qu'en danger de mort. Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. 43, *P. G.*, t. XX, col. 623 et 626.

Pour la même raison, on écarta du clergé ceux qui, après leur baptême s'étaient enrôlés dans les rangs des *soldats* ou des *gladiateurs.* Un concile de Rome, en 386, interdit d'agréer comme clercs « ceux qui, après la rémission de leurs péchés (par le baptême) ont pris le ceinturon de la milice séculière. » Can. 3, Hefele-Leclercq, t. II, p. 69. Le Ier concile de Tolède, 400, fait à ce propos une curieuse remarque : « Si quelqu'un après son baptême est devenu soldat, a pris la chlamyde ou le ceinturon, alors même qu'il n'aurait pas commis de faute plus grave, *etsi graviora non admiserit*, il ne peut recevoir la dignité du diaconat, » Can. 8, Hefele-Leclercq, *ibid.*, note 2. Le motif de

cette bizarre défense était la suspicion que faisaient planer sur la vertu des soldats les excès auxquels un grand nombre d'entre eux se livraient : c'est ce qu'insinue le texte du concile de Tolède, et c'est ce que disent formellement les *canons* envoyés aux évêques de Gaule par le pape Sirice : « Quant à ceux qui déjà chrétiens combattent dans les milices du siècle, il est notoire qu'ils jouissent d'une liberté sans frein. Qui peut les garder? Qui peut attester qu'ils n'ont pas pris part à des spectacles ou que, poussés par l'amour de l'argent, ils n'ont pas commis de violences ou d'injustices? » *Epist.*, x, n. 7, *P. L.*, t. XIII, col. 1186. Le texte du concile de 386 est reproduit par Innocent Ier, *Epist.*, II, à Victrice de Rouen, c. 2, *P. L.*, t. XX, col. 472; ce pape prononce la même exclusion contre les gladiateurs, *Epist.*, III, aux évêques réunis au concile de Tolède, c. 4, *P. L.*, *Ibid.*, col. 490.

En plus de la vertu personnelle, l'Église exigea que les futurs clercs n'eussent pas à rougir d'une tache dans leur naissance. Ce ne fut que tardivement qu'elle y songea, et il semble que cette mesure ait soulevé une réaction assez vive. Le *Décret* de Gratien, part. I, dist. LVI, édit. Friedberg, t. I, col. 219 sq., accumule un nombre considérable de textes pour démontrer que des fils de prêtres ou des enfants nés de l'adultère peuvent aspirer au sacerdoce : ces textes ne sont d'ailleurs que l'expression d'une vérité que les Pères ne songeaient pas à appliquer à cette question, à savoir que les fautes des parents ne doivent pas être imputées aux enfants. Un concile de Meaux, 845, ne veut pas que l'on admette à la cléricature les enfants nés d'un mariage vicié par le rapt, can. 64. Hefele-Leclercq, t. IV, p. 124. C'est seulement plus tard, à l'époque des grandes luttes contre l'incontinence des clercs, que fut prononcée la défense de recruter le clergé parmi les fils de prêtres. Urbain II (1088-1099) dans une lettre à Pibon, évêque de Toul, déclare ceux-ci indignes d'être prêtres, à moins que, après avoir été éprouvés longuement dans les monastères, ils n'aient montré une conduite exemplaire. Mansi, t. XX, col. 676,

2. *Unius uxoris virum*, I Tim., III, 2, 12; Tit., I, 6. — L'Église n'a jamais varié dans l'interprétation de ces mots que certains ont voulu croire amphibologiques. Alors même qu'elle ne songeait pas à imposer à ses prêtres le célibat, elle a voulu, avec l'apôtre, que s'ils avaient été ou étaient encore mariés, du moins ils ne l'eussent été qu'une fois. Elle a exclu les *bigames*. Sur ce point, tous les documents, aussi haut qu'on puisse les consulter, sont formels : c'est un des rares cas où on ne trouve pas la moindre hésitation, ni la moindre discordance. Qu'il suffise de citer les *Canons apostoliques*, can. 16, Mansi, t. I, col. 31; les papes : Innocent Ier, *Epist.*, XXXVII, c. 2, *P. L.*, t. XX, col. 604; Zozime, *Epist.*, IX, c. 3, *Ibid.*, col. 673; Hilaire, *Epist.*, II, c. 4, *P. L.*, t. LVIII, col. 18; Gélase, *Epist.*, IX, c. 2, 3, 22, *P. L.*, t. LIX, col. 49 sq.; le concile romain de 465, can. 2, Hefele-Leclercq, t. II, p. 903; le IVe concile de Tolède, 633, Mansi, t. X, col. 624. — Cette discipline unanime ne vient pas, comme on pourrait le croire, d'une prévention de l'Église contre les secondes noces : c'est la remarque que fait le pape Gélase, *loc. cit.*, c. 22, col. 55; mais, dit-il, « autre chose est la permission générale accordée à l'humaine faiblesse, autre chose la perfection requise dans une vie que l'on consacre au service des choses divines. » Il y eut cependant une hésitation dans la manière d'interpréter le cas de bigamie. Celui qui, marié une première fois, puis devenu veuf avant son baptême, contracte un nouveau mariage, mais un seul après le baptême, doit-il être exclu comme bigame? Oui, répond par exemple Innocent Ier, *Epist.*, XVII, c. 2, *P. L.*, t. XX, col. 529-530. Saint Jérôme est d'un avis contraire, et soutient son opinion avec sa véhémence coutumière. *Epist.*, LXIX *ad Oceanum*, *P. L.*, t. XXII, col. 653 sq. Il est en cela d'accord avec les *Canons Apostoliques* qui disent expressément : « Celui qui, *après le saint baptême*, a été marié deux fois ou a eu une concubine, ne peut être évêque, ni prêtre, ni diacre, ni faire aucunement partie de l'ordre sacerdotal. » *Loc. cit.*

L'irrégularité prononcée contre les bigames reçut des applications et des extensions inattendues. On traita comme bigame celui qui avait épousé une veuve, une courtisane, une femme répudiée, etc. C'était un souvenir des prescriptions du Lévitique relatives au grand prêtre, mais aussi on voyait dans ce cas une vraie bigamie. Exemple : aussitôt après la loi portée contre ceux qui ont été mariés deux fois, les *canons apostoliques* ajoutent : « Celui qui a pris une veuve, une femme rejetée, une courtisane, une esclave ou une comédienne, ne peut être évêque, ni prêtre, etc. » can. 17, *loc. cit.* Le concile de Rome de 465, can. 2, déclare que celui qui épouse une veuve ou qui se marie lui-même une seconde fois ne peut être élevé aux saints ordres, Hefele-Leclercq, t. II, p. 903. En somme sont dans le cas de bigamie tous ceux qui ont contracté deux mariages, ou qui se marient avec une femme qui a déjà été mariée, ou même qui épousent une femme qui officiellement n'est plus vierge : c'est le sens du canon apostolique cité plus haut; c'est l'affirmation du pape Hilaire, écrivant aux évêques de la Tarraconnaise : « on n'élira quelqu'un à l'épiscopat que s'il n'a pas épousé une veuve et s'il n'a épousé qu'une seule femme vierge, » *Epist.*, II, c. 4, *P. L.*, t. LVIII, col. 18; et le pape Innocent Ier présente cette discipline comme exactement conforme à l'exigence de l'apôtre : *unius uxoris virum*. *Epist.*, XXXVII, c. 2, *P. L.*, t. XX, col. 604.

Par analogie, on vit un cas de bigamie en même temps qu'un péché grave dans la conduite d'un homme qui prenait une concubine, *Canons apostoliques*, can. 16, *loc. cit.*; d'un homme qui après la mort de sa femme avait eu des enfants d'une de ses servantes. Pélage II, 578-590, (ou Pélage Ier selon Jaffé, *Regesta*, n. 1006) accorde une dispense pour un fait de ce genre, à un homme qui, pendant la vie de son épouse, avait eu des relations coupables avec une autre femme. *Ad Florentinum*, *P. L.*, t. XXII, col. 745.

Bien plus, par une extension beaucoup plus large, mais qui continue la même ligne, le concile de Néocésarée, 314 ou 315, prononce l'exclusion contre un homme dont la femme a violé la foi conjugale. Si le mari est laïque, il ne peut devenir clerc; et s'il est déjà clerc, il doit ou bien abandonner sa femme ou bien renoncer à toute fonction sacrée, can. 8, Hefele-Leclercq, t. I, p. 331.

3. *Non neophytum*, I Tim., III, 6. — Saint Paul justifie ainsi cette condition : « de peur que, venant à s'enfler d'orgueil; il n'encoure le jugement du diable. » L'apôtre craint que le nouveau converti, élevé aux dignités dans une Église dont il n'a pas encore l'esprit, ne se croie dispensé de la vertu fondamentale qui est l'humilité, et que, renouvelant le péché d'orgueil du diable, il ne soit châtié comme lui. L'Église avait d'autres raisons de ne pas précipiter les ordinations : elle comprenait la nécessité d'étudier plus à fond le futur prêtre pour en connaître la valeur morale, de le former aussi, lentement et progressivement, pour le rendre apte à ses fonctions et capable d'être, un chef et un docteur. Nous trouvons ces raisons assez souvent exposées par les papes ou les conciles qui renouvellent la prescription de l'apôtre. Les *Canons apostoliques*, par exemple, interdisent d'élever à l'épiscopat un nouveau converti, car, ajoutent-ils, « il ne serait pas convenable qu'un homme qui n'a pas encore donné sa mesure devienne le chef des autres,

sauf le cas d'une grâce spéciale de Dieu. » Can. 79, Mansi, t. I, col. 46. Le concile de Nicée ne veut pas que l'on appelle à l'épiscopat ou au sacerdoce des hommes « qui ont à peine passé de la vie païenne à la foi et qui n'ont été instruits que pendant peu de temps ». Can. 2, Hefele-Leclercq, t. I, p. 533. Le pape Zozime écrit à Hésychius, évêque de Salone : « Oppose-toi à de semblables ordinations; résiste à l'orgueil et à l'arrogance qui veulent entrer. Tu as avec toi les ordonnances des Pères et l'autorité du Siège Apostolique. Si en effet dans les affaires séculières, on donne la première place, non à ceux qui entrent à peine dans la carrière, mais à ceux qui ont fait leurs preuves dans les degrés inférieurs, y aurait-il un homme assez arrogant, assez impudent pour vouloir être maître sans avoir été apprenti dans la milice céleste... pour vouloir enseigner avant de s'instruire? » *Epist.*, IX, n. 2, *P. L.*, t. XX, col. 670-671. Saint Jérôme a de hardies antithèses pour faire ressortir ce qu'il y a de choquant dans l'élévation de ces évêques improvisés : « Il était hier catéchumène, le voilà aujourd'hui pontife; hier à l'amphithéâtre, aujourd'hui à l'église; hier soir au cirque, ce matin à l'autel; tout à l'heure il applaudissait les histrions, et maintenant il consacre des vierges. » *Epist.*, LXIX, *ad Oceanum*, n. 9, *P. L.*, t. XXII, col. 663.

C'est que, malgré saint Paul et malgré les lois de l'Église, nombreuses étaient les ordinations de néophytes. Nous en avons cité quelques exemples en étudiant les interstices; voir col. 2345; on en trouvera d'autres dans Hefele-Leclercq, t. I, p. 533 sq., note. Quelquefois ces dérogations à la loi se justifiaient par le mérite exceptionnel du candidat : elles étaient d'avance autorisées par l'Église : voir le *Canon apostolique* 79, cité plus haut. Mais assez souvent elles étaient le résultat de manœuvres ambitieuses, et l'Église devait sévir d'une manière assez rude. Malgré tout, la loi subsistait. Saint Ambroise la rappelle en racontant à l'évêque de Verceil son élection : « Combien j'ai résisté pour n'être pas ordonné! A la fin, comme on me forçait, je voulais du moins que l'on différât l'ordination. Mais on n'eut pas égard à la loi; on n'écouta que l'impression. Les évêques d'Occident approuvèrent mon ordination par leur jugement; ceux d'Orient l'avaient approuvée par leur exemple (allusion à l'élection de Nectaire à Constantinople). Et pourtant il est défendu d'ordonner un néophyte pour ne pas exalter son orgueil. » *Epist.*, LXIII, n. 65, *P. L.*, t. XVI, col. 1206.

Maintenant qu'entendait-on au juste par *néophyte?* Il est difficile de le dire, les documents étant en général muets sur ce point. Le Ve concile d'Orléans, (549), can. 9, exige qu'un an se soit écoulé depuis le baptême, et que pendant ce temps, le futur clerc soit instruit avec soin sur la discipline et les règles ecclésiastiques par des hommes savants et éprouvés. Hefele-Leclercq, t. III, p. 160.

Aux cas d'irrégularité que nous venons d'exposer et qu'on pourrait appeler apostoliques puisqu'ils ne sont que des applications des prescriptions de saint Paul, les circonstances en firent ajouter d'autres, tous justifiés par le même souci de la dignité des futurs clercs.

4. *Défaut de liberté.* — Le clerc, voué au service de Dieu et de l'Église, ne doit pas avoir d'autre dépendance.

On a donc exclu les *esclaves* et les *serfs*. Les *Canons apostoliques* n'acceptent les esclaves dans le clergé que si leurs maîtres y consentent et leur accordent une liberté complète : « Nous ne permettons pas qu'on élève à la cléricature des esclaves sans la permission de leurs maîtres : ce serait molester ceux qui possèdent et ruiner les familles. Si un esclave paraît digne d'être admis dans la hiérarchie, comme notre frère Onésime, qu'on l'admette, mais à condition que les maîtres l'aient accordé et affranchi et l'aient laissé sortir de leurs maisons. » Can. 81, Mansi, t. I, col. 46; Cf. Ier conc. de Tolède (400), can. 10, Hefele-Leclercq, t. II, p. 124; *Capitula* de saint Martin de Braga, c. 46, Mansi, t. IX, col. 855; Ve concile d'Orléans (549), can. 6, Hefele-Leclercq, t. III, p. 160. Le pape Calixte Ier était un affranchi. Voir CALIXTE Ier tom. II, col. 1333. Par assimilation aux esclaves, le pape saint Gélase exclut les serfs attachés à la glèbe; c'est en effet le sens de l'expression qu'il emploie : *si servili aut originariæ non est conditioni obnoxius.* » *Epist.*, IX, c. 2, *P. L.*, t. LIX, col. 50; cf. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Originarius*, Francfort-sur-le-Mein, 1710, t. III, col. 75. Saint Léon donne la raison de ces ordonnances en écrivant à tous les évêques : « Laissez de côté ces gens-là (les esclaves) et tous les autres qui sont tenus au service d'autrui, à moins que ceux qui ont autorité sur eux ne le demandent ou n'y consentent. Car celui qui s'agrège à la milice de Dieu doit être exempt de toute autre obligation; il ne faut pas que le lien d'un autre devoir le retire du camp du Seigneur où son nom est inscrit. » *Epist.*, IV, c. 1, *P. L.*, t. LIV, col. 611.

Et pourtant devait-on fermer sans espoir la porte du sanctuaire aux esclaves, ou faire dépendre à jamais leur admission du consentement de maîtres avares et intraitables? Tout en sauvegardant des droits légitimes selon la civilisation du temps, saint Grégoire le Grand adoucit autant qu'il est en lui la condition des esclaves, du moins des esclaves de l'Église, les seuls qui dépendissent de lui. En présidant le concile romain de 595, il prononça ces paroles qui marquent un pas immense dans la lutte contre l'esclavage : « Nous savons que parmi ceux qui appartiennent à l'Église ou à une famille du siècle, il y en a beaucoup qui, désirant échapper à la servitude des hommes, courent au service de Dieu et demandent à entrer dans les monastères. Si nous le permettons sans discernement, ce sera fournir à tous un moyen d'échapper à la propriété de l'Église. Et si, au contraire, nous retenons sans exception ceux qui veulent se donner à Dieu, il se trouvera que nous refusons quelque chose à celui qui nous a tout donné. Il faut donc que, si quelqu'un veut échanger l'esclavage de l'Église ou du siècle contre le service de Dieu, on l'éprouve d'abord sous l'habit laïque. Puis, si ses mœurs et sa conduite rendent témoignage à ses bonnes dispositions, qu'on ne lui refuse pas de servir le Seigneur tout-puissant dans un monastère, de sorte qu'il soit libéré de l'esclavage humain, lui qui ambitionne par amour pour Dieu un esclavage plus austère. Ensuite si, sous l'habit de moine, il se conduit sans reproche selon les règles des Pères, on pourra, après les délais fixés par les saints canons, le promouvoir à toute fonction ecclésiastique, à condition qu'il ne se soit pas rendu coupable antérieurement des fautes que l'ancienne loi punit de mort. » *P. L.*, t. LXXVII, col. 1337. La dernière phrase de cette disposition manque dans Migne comme dans Mansi, t. IX, col. 1227; on la trouve reproduite dans le *Décret* de Gratien, part. I, dist. LIV, c. 23, édit. Friedberg, t. I, col. 214; authentique ou non, elle correspond certainement à la pensée du saint pape : l'esclave, libéré par son entrée dans un monastère, ne rencontrait plus aucun obstacle à son admission à la cléricature.

Même avec cette large exception que décide saint Grégoire, le principe demeure entier : il faut que le clerc soit libre et complètement. Les affranchis même ne peuvent être admis dans le clergé s'ils sont encore tenus envers leur maître à un *obsequium* qui est un reste de servitude ou peut devenir une menace de

servitude dans l'avenir. IVe conc. de Tolède (633), can. 73, Hefele-Leclercq, t. III, p. 275.

La même volonté d'assurer la pleine indépendance de ses ministres a porté l'Église à fermer aux *curiales* l'accès du clergé, tant qu'ils n'étaient pas débarrassés de leurs fonctions. On connaît la pénible situation de ces magistrats municipaux, écrasés par le poids de leur charge et ne pouvant s'en libérer, même s'ils étaient menacés de s'y ruiner. L'Église adopta à leur sujet les prescriptions du droit civil. Aussi Innocent Ier donne-t-il deux raisons de les exclure du clergé : d'une part ils ne sont pas libres puisqu'ils peuvent être à chaque instant pris par leur charge et ils seraient pour l'Église une cause de désagréments, *Epist.*, XXXVII, à Félix de Nocera, c. 3, *P. L.*, t. XX, col. 604; d'autre part ils sont obligés par leurs fonctions de se faire les fournisseurs des plaisirs populaires, plaisirs inventés par le diable, *Epist.*, II, à Victrice de Rouen, c. 12, *Ibid.*, col. 477. Saint Grégoire le Grand revient sur le même sujet en 598; il communique aux évêques une loi de l'empereur Maurice renouvelant d'anciennes dispositions et défendant aux *curiales* d'entrer dans des monastères ou de se faire ordonner pour fuir les ennuis et les risques de leur charge; le pape approuve cette mesure : impliqués dans les affaires du siècle, ceux-ci ne pourraient vivre dans l'Église autrement qu'ils vivaient dans le siècle; ils sont incapables de se pénétrer de l'esprit qui convient aux clercs; on ne les recevra donc pas, tant qu'ils ne seront pas libérés, et encore conviendra-t-il de les éprouver longuement, *Epist.*, l. VIII, V, *P. L.*, t. LXXVII, col. 909.

Une autre catégorie de personnes avaient aliéné leur liberté, c'étaient les *moines*. Ils appartenaient à Dieu, mais aussi à leur monastère; on ne peut les en enlever, même pour en faire des clercs, sans l'agrément de leur supérieur. C'est ce que décide le VIe concile de Carthage, 401, can. 14 (80 dans la collection de Denys le Petit); il punit l'évêque qui se permettrait de faire de telles ordinations et les déclare non avenues. Hefele-Leclercq, t. II, p. 129. Saint Grégoire le Grand renouvelle cette défense en 598, *Epist.*, l. VIII, XV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 919.

Les gens mariés ne sont pas libres de se dévouer sans partage au service de Dieu. Le IIe concile d'Arles, vers 450, défend d'élever au sacerdoce un homme engagé dans les liens du mariage à moins qu'il ne se soit converti d'abord, c'est-à-dire évidemment qu'il ne se soit séparé de sa femme. Hefele-Leclercq, t. II, p. 462. Voir CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE, t. II, col. 2081.

5. *Défaut d'intégrité corporelle.* — Sans aller jusqu'à faire des qualités physiques une condition d'admission aux ordres, l'Église tient à écarter ceux qu'une infirmité ou une mutilation rendrait incapables de servir à l'autel, ou exposerait à être pour les fidèles un objet de risée ou de répugnance. Elle avait d'ailleurs un exemple dans les exigences de l'Ancien Testament.

Elle a écarté du clergé ceux qui avaient perdu un membre ou une partie d'un membre. Il y eut cependant sur ce point certains flottements et certaines distinctions. Les *Canons apostoliques* portent une règle très bénigne : can. 76. « Celui qui a perdu un œil ou qui a une jambe paralysée peut devenir évêque s'il en est digne; car ce n'est pas une infirmité corporelle qui rend indigne, c'est la souillure de l'âme. » Can. 77. « Celui qui est aveugle ou sourd ne peut être évêque, non qu'il soit indigne, mais parce qu'il est incapable d'accomplir les fonctions ecclésiastiques. » Mansi, t. I, col. 46. C'est la seule fois que nous trouvons cette distinction, et les documents postérieurs excluent à peu près sans exception ceux qui ont subi une mutilation. Le pape Hilaire, défend de prendre pour le ministère sacré celui qui *caret aliqua parte membrorum. Epist.*, II, c. 4, *P. L.*, t. LVIII, col. 18. Le concile de Rome tenu sous son pontificat en 465 est aussi radical, can. 3. Hefele-Leclercq, t. II, p. 903. Le pape Gélase, n'accepte pas dans le clergé ceux qui sont *corpore vitiati. Epist.*, IX, c. 2, 3, 16, *P. L.*, t. XX, col. 49, 50, 53; de même le IIIe concile d'Orléans, 538, can. 6, Hefele-Leclercq, t. II, p. 1158, et saint Grégoire le Grand, *Epist.*, l. II, XXXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 575. Cependant la mesure n'était pas toujours aussi radicale; pour certaines mutilations tout au moins, peu considérables ou peu importantes, Innocent I distingue : il s'agissait d'hommes ayant perdu une phalange d'un doigt; si la mutilation est volontaire, elle sera punie par l'exclusion du clergé; si elle a été produite par un accident, elle n'empêche pas d'être clerc. *Epist.*, XXXVII, c. 1, *P. L.*, t. XX, col. 603. Pélage I, (555-560), n'accepte pas une distinction semblable pour une mutilation importante comme la perte d'un œil : même celui qui a été victime en cela d'une violence injuste ne peut être élevé au sacerdoce. Jaffé, *Regesta*, n. 993; *Decret. Gratiani*, part. I, dist. LV, c. 13, édit. Friedberg, t. I, col. 218.

Cette même distinction entre mutilation volontaire et mutilation involontaire a été par contre à peu près constante pour le cas spécial des *eunuques*. L'Église se devait d'être sévère sur ce point. L'acte d'Origène qui se mutila pour échapper aux soupçons et aux tentations eût été trop fréquent si on n'y eût pris garde. Or l'Église veut des prêtres vertueux; mais ce n'est pas de la vertu que de chercher à supprimer la lutte par la mutilation; et d'ailleurs ceux qui chercheraient par ce moyen la tranquillité et le repos se tromperaient, comme Origène le dépeint lui-même avec force dans ses *Commentaires sur saint Matthieu*, tom. XV, n. 8 sq., *P. G.*, t. XIII, col. 1259 sq. Contre la tentation, il n'y a qu'un remède, et saint Augustin le décrit en ces termes : *Pio proposito continentes, corpus usque ad contemptas nuptias castigantes, seipsos non in corpore sed in ipsa concupiscentiæ radice castrantes. De sancta virginitate*, c. 24, *P. L.*, t. XL, col. 409. L'Église a donc toujours réprouvé la mutilation volontaire et les Pères mettent quelque insistance à en montrer l'inanité et le danger; ainsi saint Jean Chrysostome, *Homél. sur saint Matthieu*, LXII, n. 3, *P. G.*, t. LVIII, col. 599; saint Jérôme, *Adv. Jovinianum*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. XXIII, col. 227 sq. Elle voulut faire plus. Tandis qu'elle admettait aux ordres ceux que la naissance, la violence, les tortures des persécuteurs ou une nécessité d'ordre médical avaient rendus eunuques, elle en excluait impitoyablement ceux qui s'étaient mutilés eux-mêmes. « Ils sont homicides contre eux-mêmes. et détruisent l'œuvre de Dieu, » disent les *Canons apostoliques*, can. 20 et 21, Mansi, t. I, col. 31. Cf. concile de Nicée, can. 1, Hefele-Leclercq, t. I, p. 528. Le IIe concile d'Arles, vers 450, renouvelle la défense, en repoussant l'excuse que l'on pourrait tirer de la bonne intention : *Hos qui se, carnali vitio repugnare nescientes, abscindunt, ad clerum pervenire non posse* Hefele-Leclercq, t. II, p. 464. De même le pape Gélase, *Epist.*, IX, c. 17, *P. L.*, t. LIX, col. 53, et le IVe concile de Tolède, Mansi, t. X, col. 624. Les *capitula* de Saint Martin de Braga commentent le canon 1 de Nicée et donnent la loi sous sa forme la plus complète : *Si quis, pro causa ægritudinis, naturalia a medicis habuerit secta, similiter et qui a barbaris aut a dominis stultis fuerint castrati, et moribus digni fuerint visi, hos canon admittit ad clericatus officium promoveri. Si quis autem sanus, non per disciplinam religionis et abstinentiæ, sed per abscissionem plasmati a Deo corporis, existimans a se posse carnales concupiscentias amputari, castraverit se, non eum admitti decernimus ad aliquod clericatus officium. Quod si jam ante fuerat promotus ad clerum, prohibitus a suo ministerio deponatur.* Can. 21, Mansi, t. IX, col. 852. Sur cette pra-

tique et les lois ecclésiastiques et civiles qui l'ont condamnée, voir une longue note de Dom Leclercq, dans *Histoire des conciles*, t. I, p. 530 sq.

6. *Défauts de l'esprit.*— Nous unirons sous ce titre les lois qui excluent du clergé, d'une part les possédés, les épileptiques et les fous, d'autre part les ignorants.

Le 76e *canon apostolique* est ainsi conçu : « Si quelqu'un a un démon, qu'on ne le fasse pas clerc. » Mansi, t. I, col. 46. Le concile d'Elvire, vers 300, défend tout ministère sacré à l'énergumène *qui ab erratico spiritu exagitatur*. Can. 29, Hefele-Leclercq, t. I, p. 237. Ces canons visent expressément les possédés; mais les limites qui séparent la possession de l'épilepsie ou de la folie étaient assez vagues. Et d'autre part le pape Gélase range les fous parmi ceux que l'on doit écarter des ordres en tant que démoniaques. Voici en effet, comment il justifie l'exclusion de ces derniers : *Necessario removendi sunt, ne quibuslibet pro quibus Christus est mortuus, scandalum generetur infirmis. Postremo, si corpore sauciatum fortassis aut debilem nequaquam sancta contingere lex divina permittit, quanto magis doni cælestis dispensatores esse non convenit, quod est deterius, mente percussos. Epist.*, IX, c. 19, *P. L.*, t. LIX, col. 54.

Il y a enfin une certaine ignorance que l'on ne peut tolérer, au moins dans les degrés supérieurs de la hiérarchie, sans exposer ceux qui en souffrent au mépris et sans les condamner à l'incapacité : le prêtre est un docteur, et plus on s'approche du sacerdoce, plus on a une part directe à l'enseignement. Le pape Hilaire, ainsi que le concile qu'il tint à Rome en 465, écarte du ministère sacré celui qui est *litterarum ignarus. Epist.*, II, c. 4, *P. L.*, t. LVIII, col. 18; Conc. rom., can. 3, Hefele-Leclercq, t. II, p. 903. Le pape Gélase n'admet un moine dans le clergé que *si assecutus est litteras, sine quibus vix fortassis ostiarii possit implere ministerium;* et pour les laïques, il rappelle que les hommes sans lettres, *illitterati*, sont exclus du service des autels, parce qu'ils ne peuvent être aptes aux fonctions sacrées. *Epist.*, IX, c. 2 et 16, *P. L.*, t. LIX, col. 49 et 53.

4° *Questions supplémentaires sur les irrégularités à l'époque patristique.* — 1. *Qui les prononçait?* — De l'exposé qui précède, il résulte avec évidence que la législation sur les irrégularités n'est pas sortie toute faite des travaux d'un concile ou d'une commission. Ce sont les circonstances, les besoins, les abus qui, au jour le jour, ont provoqué soit des applications nouvelles des principes posés par saint Paul, soit des exigences nouvelles. Il est donc naturel que l'autorité centrale de l'Église ne soit pas intervenue ni toujours ni la première pour décréter de nouveaux cas d'irrégularité. C'étaient d'ordinaire les conciles particuliers, plus au courant des besoins locaux, qui prenaient l'initiative des mesures jugées nécessaires. La plus grande partie de la législation, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, est due à leur vigilance et à leur décision. Le pouvoir souverain, celui du pape ou du concile général, n'avait qu'à prendre dans les lois particulières ce qui pouvait être d'une utilité générale. C'est seulement avec les Décrétales que l'on a réservé au pape ou au concile général le droit de fermer à telle catégorie de personnes l'accès aux ordres.

2. *Qui en dispensait?* — Parmi les diverses irrégularités, il en était qui tenaient de si près à la dignité du sacerdoce et au bon renom de l'Église qu'aucune exception ne pouvait être tolérée : telle est, par exemple, l'exclusion des grands pécheurs non convertis.

Mais la plupart de ces lois ont cédé une fois ou l'autre quand le mérite du candidat était assez exceptionnel pour que son ordination fût pour l'Église un nouveau lustre et pour les âmes une source abondante de lumière et de sainteté. C'est ainsi que l'exclusion des néophytes, prononcée pourtant par saint Paul, devait être levée quand l'inspiration divine le demandait, *Canons apostoliques*, 79, Mansi, t. I, col. 46, et l'a été de fait quand il s'agissait d'hommes comme saint Cyprien, saint Ambroise ou saint Augustin; que l'exclusion des pénitents prononcée par le concile de Tolède de 400, admet cette restriction : *nisi tantum necessitas aut usus exegerit*, du moins pour les ordres inférieurs, Hefele-Leclercq, t. II, p. 123; les esclaves sont déclarés incapables par les *Canons apostoliques*, à moins qu'ils ne se montrent, par leur valeur personnelle, dignes d'être clercs et que leurs maîtres ne les affranchissent, can. 81, Mansi, t. I, col. 46; les cliniques ne peuvent être élevés au sacerdoce, sauf le cas où, après leur rétablissement ils montreraient beaucoup de zèle et une foi affermie et où l'on manquerait de sujets capables, conc. de Néocésarée, can 12, Hefele-Leclercq, t. I, p. 332; les enfants nés d'un rapt ne sont pas admis à la cléricature à moins que les besoins de l'Église et les services rendus par eux ne permettent de faire une exception en leur faveur, concile de Meaux (845), can. 64, Hefele-Leclercq, t. IV, p. 124; les enfants de prêtres ne peuvent devenir prêtres eux-mêmes, à moins que dans une longue probation ils n'aient montré une conduite exemplaire, lettre d'Urbain II à Pibon de Toul, Mansi, t. XX, col. 676. Dans tous ces cas, les exceptions sont prévues par la loi et justifiées par les circonstances La même grande idée qui a fait porter les irrégularités inspire les dérogations particulières, à savoir le sentiment de la dignité des clercs et la recherche de la plus grande utilité pour l'Église.

Nous n'avons rencontré, durant cette période, qu'un cas de dispense proprement dite. Pélage II, 578-590, est consulté sur le cas d'un homme qui durant son mariage avait été infidèle à sa femme. Le pape rappelle les règles canoniques; mais eu égard à la difficulté qu'éprouvait le recrutement du clergé et à l'âge du candidat qui permet de bannir toute crainte pour l'avenir, il autorise son admission au diaconat. *P. L.*, t. LXXII, col. 745; Jaffé, n. 1006 (la lettre est attribuée à Pélage I.)

3. *Quels en étaient les effets?* — L'irrégularité est surtout un obstacle à une ordination future : l'Église s'oppose à ce qu'on reçoive dans le clergé ceux qu'elle considère comme indignes ou incapables. Mais l'irrégularité est aussi un obstacle à l'exercice de l'ordre reçu et l'Église a dû déterminer la situation, soit du clerc ordonné malgré une irrégularité, soit du clerc contractant une irrégularité après son ordination

Il fallait bien prévoir d'abord que les défenses seraient violées dans certains cas particuliers : et dès lors que devrait-on penser d'une ordination faite et reçue en dépit des canons? Évidemment l'évêque contempteur de la loi doit être puni, et l'Église décrète parfois des punitions très sévères ; par exemple le VIe concile de Carthage, 401, réduit à la communion des fidèles celui qui s'est permis d'ordonner un moine sans l'assentiment du supérieur du monastère, can. 14, Hefele-Leclercq, t. II, p. 121. Quant à celui qui a été ordonné, il doit au moins s'abstenir des fonctions de l'ordre reçu : c'est un minimum que toutes les lois exigent; ainsi pour ceux qui se sont rendus coupables de graves fautes d'impureté, le concile de Néocésarée, can. 9, *Ibid.*, t. I, p. 331; pour les pénitents, un concile de Chalon vers 650. *Ibid.*, t. III, p. 284; en général pour tous les irréguliers, le concile d'Agde de 506, can. 43, *Ibid.*, t. II, p. 997 et celui d'Orléans de 538, t. II, p. 1158. Certaines décisions vont plus loin et exigent que l'on exclue du clergé par un acte solennel celui qui a été ordonné en cachant son indignité; c'est le sens des mots *ejiciatur, deponatur* qu'emploient certains canons;

ainsi pour les grands coupables, Innocent Ier, *Epist.*, XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 606; pour les eunuques volontaires, le concile de Nicée, can. 1, Hefele-Leclercq t. I, p. 528 et les *Capitula* de saint Martin de Braga, c. 21, Mansi, t. IX, col. 852; pour les néophytes et ceux qui se sont rendus coupables d'homicide, les mêmes *Capitula*, c. 22 et 26, *Ibid.*, col. 852 et 853. Faut-il aller plus loin et admettre que dans certains cas l'ordination était considérée comme invalide? Cela résulterait du concile de Rome de 465, can. 3, d'après la traduction donnée par Hefele-Leclercq, t. II, p. 903; le texte est moins clair; il porte *ordinator factum suum dissolvet*, ce qui veut plutôt dire : il défera ce qu'il a fait, il déposera celui qu'il a élevé. Ce pourrait être aussi le sens d'une disposition du VIe concile de Carthage, can. 14, *Ibid.*, p. 129; il est dit que si un évêque se permet de prendre un moine pour le faire clerc ou supérieur d'un monastère sans l'assentiment du supérieur duquel il dépend, celui qui est ainsi promu ne restera ni clerc, ni supérieur, *ille neque clericus, neque præpositus perseveret*, Mansi, t. IV, col. 493 (can. 47); mais ces mots peuvent aussi bien s'entendre dans le sens d'une déposition. Il paraît donc vrai de dire que toute ordination reçue malgré une irrégularité était valide; mais il était interdit d'exercer les fonctions irrégulièrement assumées, et, dans les cas les plus graves, la déposition du clerc ainsi ordonné sanctionnait la loi. On sait d'ailleurs combien il a fallu de temps pour séparer, quand il s'agissait d'ordination, les deux concepts de validité et de licéité. Voir ORDRE, et cf. L. Saltet, *Les réordinations*, Paris 1901.

Si l'irrégularité n'était encourue qu'après l'ordination, elle rendait le clerc incapable ou indigne d'exercer son ordre et l'Église lui imposait l'obligation de s'en abstenir. Ainsi les *Canons apostoliques* prononcent la déposition contre le clerc qui se mutile, contre l'évêque, le prêtre, le diacre ou les autres clercs qui se rendent coupables de fornication, de sacrilège et de vol, can. 22 et 24, Mansi, t. I, col. 34; les *Capitula* de saint Martin de Braga déclarent que les clercs de rang supérieur, qui commettent des fautes entraînant la pénitence publique, doivent prendre rang parmi les sous-diacres « de façon à ne pas imposer les mains et à ne pas toucher les saints mystères, » c. 23, Mansi, t. IX, col. 852; le concile de Néocésarée veut que le clerc dont la femme est infidèle à la foi conjugale se sépare d'elle, sinon il doit abandonner le ministère sacré, can. 8, Hefele-Leclercq, t. I, p. 331; le pape Martin I, 649-655, ordonne à saint Amand de Maestricht de déposer les prêtres qui se rendraient coupables de crimes, *Epist.*, II, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 136.

Ainsi s'est formée peu à peu la législation canonique sur les irrégularités, se rapprochant toujours davantage de la teneur définitive qu'elle a prise dans les Décrétales. A la fin de l'époque patristique, nous trouvons un code complet duquel il suffira de retrancher quelques détails devenus superflus, qu'il n'y aura plus qu'à préciser un peu ou à compléter, mais qui ne variera plus en substance. C'est cette législation devenue définitive que nous allons exposer dans ses grandes lignes.

III. ÉTUDE DE LA LÉGISLATION SUR LES IRRÉGULARITÉS. — L'exposé historique que nous venons d'esquisser nous a fait assister à la naissance et au développement des irrégularités. Avec les Décrétales se clôt la période de formation. Dans l'espace de moins d'un siècle qui s'écoule entre Alexandre III (1159-1181) et Grégoire IX (1227-1241), la législation sur les irrégularités se trouve fixée, au moins quant à l'essentiel, et fixée à tel point que l'on a pu poser en fait que ni le concile de Trente, ni les constitutions pontificales n'ont créé de nouveaux cas d'irrégularité, et que tous se trouvent formulés et précisés dans le droit des Décrétales. Suarez, *De censuris in communi*, dist. XL, sect. IV, n. 14, édit. Vivès, t. XXIII *bis*, p. 347. Il faut arriver au *Code* de droit canonique pour qu'une modification appréciable soit apportée à cette législation.

Nous abandonnons donc le terrain de l'histoire pour étudier cette législation, telle que le droit l'a formulée et telle que les théologiens ou les canonistes l'ont exposée. Qu'il nous soit permis de ne pas en reproduire tous les détails qu'on trouvera dans les manuels; nous insisterons surtout sur les points d'ordre plus général qui dominent davantage la question.

1° *Les irrégularités en général.* — 1. *Le nom.* — Il est à remarquer que, durant toute la période que nous avons parcourue, le nom d'*irrégularité* n'est pas une seule fois employé dans les documents officiels. C'est dans une lettre d'Innocent III que nous le rencontrons pour la première fois; et bien que la manière dont le pape s'en sert indique que le terme n'était pas nouveau, on peut dater de cette lettre son emploi dans la langue canonique. Innocent écrit à l'évêque de Cagliari qui voulait se démettre de sa charge, et il lui énumère les motifs qui pourraient légitimer une telle décision : ce ne pourrait être que *conscientia criminis, debilitas corporis, defectus scientiæ, malitia plebis, grave scandalum*, et enfin *irregularitas personæ*. Et pour faire comprendre ce qu'il entend par cette irrégularité, il en donne des exemples : *ut si forte sit bigamus aut viduæ maritus*, ce sont des cas où il convient de quitter sa charge; d'autres cas ne constitueraient pas un motif suffisant : *utpote si quis de legitimo matrimonio non sit natus. Decretal.*, l. I, tit. IX, c. 10, édit. Friedberg, t. II, col. 109. Le sens du mot était donc à peu près celui qu'il a gardé dans le droit canonique.

2. *Définition et effets.* — La plupart des auteurs actuels distinguent les irrégularités des simples empêchements. Cette distinction ne fut pas admise sans conteste. Suarez la connaît, mais ne l'accepte pas, dist. XL, sect. I, n. 7 sq, édit., Vivès, t. XXIII *bis*, p. 312, et il groupe sous le nom d'irrégularité tout empêchement canonique rendant illicite la réception ou l'exercice des ordres. *Est inhabilitas seu impedimentum canonicum ex se directe et primario impediens acceptionem ordinum ecclesiasticorum, et consequenter etiam usum eorum. Ibid.*, n. 2, p. 310. A cette définition, il suffit d'ajouter le mot empêchement *perpétuel* pour avoir la notion exacte de l'irrégularité. Le cardinal Gasparri mêlant d'autres éléments à cette définition, aboutit à la formule suivante : *impedimentum perpetuo prohibens collationem et susceptionem cujusque gradus clericalis, et consequenter etiam ordinum exercitium. . jure canonico constitutum, ex aliquo defectu vel delicto, propter reverentiam divini ministerii. Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, n. 157, Paris, 1893, t. I, p. 92.

C'est un *empêchement*. L'irrégularité est un motif pour lequel l'Église défend de conférer ou de recevoir les ordres; elle n'est pas un obstacle tel que l'ordination soit invalide.

Un empêchement *canonique*. On ne rangera donc au nombre des irrégularités, ni certains empêchements de droit naturel, comme serait une folie absolue et permanente, ni des empêchements de droit divin, comme le cas d'un homme non baptisé.

Un empêchement *perpétuel*. C'est ce qui distingue les irrégularités proprement dites des simples empêchements. Ceux-ci ont également pour origine la volonté de l'Église, mais ils sont de telle nature que par eux-mêmes ils peuvent disparaître sans intervention de l'autorité; ils sont transitoires. Ainsi on ne peut être ordonné sans avoir la science compétente;

mais il suffit de s'instruire pour que l'obstacle tombe; c'est un empêchement, non une irrégularité. Celle-ci, au contraire, suppose un état permanent, que nulle force ne peut empêcher d'exister, que l'Église considère comme une raison d'indignité ou d'incapacité et par conséquent comme un obstacle aux ordres; et seule la volonté de l'Église peut, non le supprimer, mais dispenser de la loi générale qui en fait un empêchement. Ainsi celui qui est manchot le restera toute sa vie; celui qui a commis un crime en demeurera entaché; l'Église ne peut qu'accorder une dispense de la loi qui ferme l'accès aux ordres aux manchots ou à ceux qui furent criminels. L'irrégularité est de sa nature permanente.

Un empêchement *à recevoir les ordres* ou *à exercer les ordres reçus*. Ceux qui sont dans un cas d'irrégularité n'ont pas le droit de recevoir une ordination : celle-ci serait valide, mais le sujet ordonné, aussi bien que l'évêque conférant l'ordre, commettrait un péché très grave contre la loi de l'Église. Cette défense est générale et s'applique à tous les ordres, y compris la tonsure; il n'y a donc pas à parler de certaines irrégularités partielles que plusieurs théologiens avaient imaginées, dont ils citaient des cas, mais qui en réalité ne sont pas des irrégularités. Noldin, *Summa theologiæ moralis, de pœnis*, n. 125. Mais de plus la défense est permanente comme le fait auquel elle est liée : l'homme que l'Église n'acceptait pas aux ordres parce qu'elle le jugeait peu digne ou peu capable, elle ne l'accepte pas davantage à l'autel; elle lui interdit l'exercice des ordres reçus s'il a été ordonné malgré l'irrégularité ou si l'irrégularité l'a atteint seulement après l'ordination. Les exemples de cet effet secondaire de l'irrégularité sont fréquents; on en trouvera plusieurs dans les *Décrétales*, par exemple une décision d'Innocent III, l. I, tit. IX, c. 10, édit. Friedberg, t. II, col. 109; une autre de Célestin III, l. V, tit. XIV, c. 2, col 805; une troisième de Grégoire IX, l. I, tit. XI, c. 17, col. 124.

Pour achever de donner une idée exacte de l'irrégularité, il faut ajouter qu'elle n'est pas, à proprement parler, une *peine* que l'on doive mettre sur le même rang que l'excommunication, la suspense ou l'interdit. Elle n'est pas toujours la conséquence d'une faute à châtier. L'Église ne l'établit que par souci du bon renom, de la vertu, de la fécondité du ministère de ses prêtres. Tout ce qui pourrait être pour le sacerdoce une tache, tout ce qui rebuterait les âmes ou rendrait le prêtre inapte à ses fonctions est mis par elle au nombre des irrégularités, que cela vienne ou non de la faute personnelle du sujet qu'elle écarte. Évidemment dans le cas où l'irrégularité est la conséquence d'une faute elle a quelque chose de pénal, et nous devrons en tenir compte en étudiant les conditions dans lesquelles l'irrégularité peut être encourue; mais, même alors, l'intention de l'Église en la portant n'est pas de punir un coupable, puisque pour échapper au châtiment, le coupable n'aurait qu'à rester parmi les laïques; elle est d'assurer la dignité de son clergé. Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. XI, n. 604, t. VII, p. 329-330.

3. *Deux groupes d'irrégularités.* — De toutes les divisions que l'on a proposées pour grouper les diverses irrégularités, une seule est à retenir, celle qui distingue les irrégularités *ex defectu* et les irrégularités *ex delicto*. Les autres sont à bon droit rejetées comme s'adaptant mal à la définition générale des irrégularités. Gasparri, *op. cit.*, t. I, n. 177; Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, n. 613; Noldin, n. 125.

Ce groupement des irrégularités d'après le fait qui les motive est déjà indiqué par Innocent III, *Decretal.*, l. V, tit. XXXIV, c. 14, édit. Friedberg, t. II, col. 875. Le pape répond à une consultation au sujet d'un homme né en dehors d'un légitime mariage; il veut que l'on fasse une enquête et que l'on n'admette pas aux ordres le candidat si le fait est prouvé, car, dit-il, *etsi non sit nota delicti, est tamen nota defectus impedientis ad sacros ordines promovendum.*

Entre ces deux groupes les différences sont importantes, même pour la pratique. C'est d'abord une différence d'*origine*. Les irrégularités *ex delicto* viennent d'une faute personnelle, imputable, assez grave pour rendre indigne du saint ministère, même quand on s'en est repenti et qu'on en a obtenu le pardon : le passé d'un clerc doit être pur de certains péchés, et des criminels, même convertis, ne pourraient décemment prendre en main les intérêts de Dieu ou des âmes, ni s'approcher de l'autel et offrir le saint sacrifice. Les irrégularités *ex defectu* ne supposent pas nécessairement une faute personnelle, mais plutôt l'absence de certaines qualités d'âme ou de corps, de famille ou de réputation, sans lesquelles on ne peut exercer dignement et fructueusement le saint ministère. — Il y a aussi une différence de *caractère*. L'irrégularité *ex defectu* ne supposant pas de faute n'a rien de commun avec une punition. Il en est autrement de l'irrégularité *ex delicto :* elle n'est pas une peine; et pourtant, parce qu'elle suppose une faute grave, elle ressemble en bien des points à une peine et nous verrons des applications pratiques de cette ressemblance; elle est selon l'expression du cardinal Gasparri, n. 179, *ad instar pœnæ gravissimæ.* — Il en résulte une différence notable dans les *conditions* requises pour les encourir; les unes, liées à une faute, supposent une faute et une faute grave tant en conscience qu'au for externe; les autres sont encourues par le fait même que l'on manque de telle ou telle qualité. — Et enfin nous verrons qu'il y a une différence au point de vue de la facilité avec laquelle on en obtient *dispense*.

Il y a certaines irrégularités portées par le droit qui participent de l'un et de l'autre de ces deux groupes; on les appelle mixtes parce qu'elles supposent à la fois une faute et un défaut. En réalité, on ne sait théoriquement dans quel groupe les ranger. Pratiquement d'après la règle du droit : *In obscuris minimum est sequendum, Sext. Decret.*, l. V, tit. XII, *de regulis juris*, édit. Friedberg, t. II, col. 1122, on les place parmi les irrégularités *ex delicto* parce qu'il est plus difficile de les encourir et plus facile d'en obtenir dispense. Gasparri, n. 180.

4. *Autorité qui les décrète.* — Durant la période de formation, les irrégularités ont été décrétées au hasard des circonstances, à mesure que le besoin s'en faisait sentir, et en général par les autorités chargées de veiller aux Églises particulières. Mais puisqu'il s'agissait d'un intérêt d'ordre général, à savoir de la dignité du clergé et de l'Église tout entière, il était naturel que l'on en vînt à concentrer entre les mains de l'autorité suprême le droit de porter des irrégularités. A l'époque des Décrétales, cette concentration est chose faite. Boniface VIII semble même penser que le catalogue des irrégularités est désormais fixé et qu'on n'ajoutera plus rien à celles que contient le droit. Il parle d'un prêtre qui s'est permis de célébrer dans une église polluée ou en présence de gens atteints par une excommunication majeure; ce prêtre, dit-il, a agi contre la loi, mais il n'a pas encouru d'irrégularité, *cum id non sit expressum in jure. Sext. Decret.*, l. V, tit. XI, c. 18, édit. Friedberg, t. II, col. 1104. De ce texte on a tiré un axiome de droit sous cette forme : *Irregularitas non incurritur, nisi fuerit in jure expressa;* et on l'entend en ce sens que seul le droit commun peut créer des cas d'irrégularité, que le pouvoir d'en décréter de nouveaux n'appartient qu'au pape ou au concile général. Gasparri, n. 93.

5. *Conditions pour les encourir.* — L'irrégularité ne suppose pas nécessairement que la faute ou le

défaut qui sont à son origine soient publics : il suffit qu'ils existent. Mais par contre il faut qu'ils soient *certains*, comme c'est la règle pour toutes les prescriptions de sévérité. Un doute sérieux sur l'existence de la loi, sur son application au cas présent, sur la réalité du fait, *dubium juris aut facti*, doit faire conclure en faveur de la liberté, donc contre l'irrégularité. On conseille cependant de demander dispense *ad cautelam* dans le cas où il y aurait doute sur le fait, afin que plus tard, si le fait venait à être démontré, on ne soit pas gêné dans l'exercice des ordres reçus, Noldin, n. 127. Cette condition de certitude est absolument requise. Cependant des dispositions positives du droit y ont apporté une sorte d'exception, dans la seule hypothèse suivante : si un homicide a été certainement commis, qu'un prêtre y ait certainement contribué en frappant lui-même, mais qu'on ignore si le coup porté par lui a été ou non cause de la mort, le prêtre doit s'abstenir *a sacris ordinibus, a sacerdotali officio, a ministerio altaris. Decretal.*, l. V, tit. XII, c. 12, 18, 24, édit. Friedberg, t. II, col. 797, 800, 803. Et de ces prescriptions formelles, les théologiens ont conclu à l'existence d'une irrégularité : dans des cas analogues, si au lieu d'un prêtre, il s'agit d'un laïque, on ne pourrait l'admettre aux ordres. Gasparri, n. 409.

Pour les irrégularités *ex defectu*, aucune autre condition n'est nécessaire : on peut les encourir sans être coupable d'aucune faute, sans même le savoir.

Il en va autrement pour les irrégularités *ex delicto*. Elles sont, comme nous l'avons dit, assimilables à des peines, étant liées à une faute; et il faut que cette faute ait les caractères exigés pour les peines ecclésiastiques, sans quoi l'irrégularité ne serait pas encourue. Il faut donc un péché *extérieur*, puisqu'il doit produire une peine extérieure; un péché *grave*, tant en conscience qu'au for externe; un péché *consommé*, tel, dans la réalité, que la loi le veut atteindre.

De ces conditions, celle qui entraîne le plus de conséquences pratiques est certainement l'imputabilité grave en conscience. Elle peut être atténuée ou supprimée par l'*ignorance*. Quiconque ignore la loi ne pèche pas en la transgressant et ne peut donc mériter de châtiment. Bien plus, celui qui connaîtrait la malice de son acte, mais ignorerait que l'Église y a attaché une irrégularité, échapperait lui aussi à la peine et n'encourrait pas l'irrégularité; c'était du moins une opinion probable, suffisante pour créer un doute théorique qui doit profiter au coupable. Gasparri, n. 204. Nous ne parlons, bien entendu, que d'une ignorance véritable et non volontaire : celle que les théologiens appellent *crassa* ou *affectata* ne serait pas une excuse. — L'imputabilité peut être aussi atténuée ou supprimée par toutes les causes morales ou physiologiques qui excusent *a toto* ou *a tanto*, la violence ou la crainte, le sommeil ou le demi-sommeil, même dans un sens la passion.

Il semble cependant, puisqu'il s'agit d'une sanction extérieure, portée pour une faute extérieure, que cette atténuation de responsabilité doive se prouver extérieurement pour être valable au for externe. L'irrégularité, en effet, atteint à la fois et le sujet coupable, qui ne peut licitement recevoir les ordres, et l'évêque qui ne peut licitement les lui donner; le premier peut bien être sûr qu'il n'a pas commis de péché grave; mais l'évêque ne pourra accepter à l'ordination un homme qu'il sait coupable extérieurement de l'un ou de l'autre des délits prévus, s'il n'a des preuves, extérieurement valables, qu'aucune faute grave n'a été commise en conscience.

6. *Cessation de l'irrégularité.* — L'irrégularité est un empêchement perpétuel que peut seule enlever l'autorité qui l'a établi. Elle seule peut abroger la loi; elle seule aussi, en principe, peut en dispenser. C'est donc le Saint-Siège qui est seul compétent pour accorder des dispenses d'irrégularité. Il l'a fait dès le début, et nous en trouvons des exemples dans les *Décrétales;* par exemple des dispenses de l'irrégularité *ex defectu natalium* sont accordées par Innocent III et par Grégoire IX, l. I, tit. XVII, c. 14 et 18, édit. Friedberg, t. II, col. 139 et 141.

Le Saint-Siège peut accorder à qui il veut des indults ou privilèges contenant des pouvoirs plus ou moins étendus de dispense. Ballerini-Palmieri, n. 626, cite les pouvoirs accordés en 1474 aux frères mineurs par Sixte IV, en 1567 aux théatins par saint Pie V, en 1571 à la congrégation du Mont-Cassin par le même pape, en 1789 aux passionistes par Pie VI; en général, les confesseurs réguliers ont tous des pouvoirs assez larges en cette matière, par suite de la communication des privilèges entre réguliers. Gasparri, n. 229. Les évêques ont, en vertu d'une décision du concile de Trente, le pouvoir de dispenser *in irregularitatibus omnibus et suspensionibus ex delicto occulto provenientibus, excepta ea quæ oritur ex homicidio voluntario, et exceptis aliis deductis ad forum contentiosum*, sess. XXIV, *de reform*, c. 6; et ce pouvoir étant accordé d'une manière générale devient un pouvoir ordinaire et peut être délégué par l'évêque pour des cas particuliers. Le concile excepte l'homicide volontaire : quelques théologiens ont interprété cette restriction dans le sens strict; il ne s'agit pas d'un meurtre accompli en se défendant, même si on a dépassé la mesure exigée par le défense légitime, ni même sans doute d'un meurtre commis au cours d'une rixe ou dans un accès de passion, mais seulement de celui qui serait commis de propos délibéré, de l'homicide prémédité. Ballerini-Palmieri, n. 622, contrairement à Gasparri, n. 414.

En dehors de la dispense, il y a, pour une irrégularité en particulier, celle qui vient *ex defectu natalium*, une autre manière d'y échapper; c'est la profession religieuse. Les *Décrétales*, l. I, tit. XVII, c. 1, édit. Friedberg, t. II, col. 135, mentionnent une décision d'un concile de Poitiers de 1087, ainsi conçue : *ut filii presbyterorum et ceteri ex fornicatione nati ad sacros ordines non promoveantur, nisi aut monachi fiant vel in congregatione canonica regulariter viventes. Prælationem vero nullatenus habeant.*

2° *Les diverses irrégularités.* — Sans vouloir entrer dans tous les détails, il convient de donner au moins un aperçu sommaire de chacune des irrégularités. Aucun document officiel n'en a fixé le nombre, et les auteurs, tout en s'accordant pour le fond puisqu'ils appuient leur doctrine sur des textes de loi, diffèrent notablement l'un de l'autre, soit en comptant les irrégularités, soit en les groupant sous le double titre *ex defectu* et *ex delicto;* par exemple Ballerini-Palmieri, compte 6 irrégularités *ex delicto* et 8 *ex defectu*; Noldin, 4 *ex delicto* et 7 *ex defectu;* le cardinal Gasparri 3 *ex delicto*, 6 *ex defectu* et 3 mixtes. Nous prendrons pour cadre de notre exposé les énumérations données par le *Code* de droit canonique, can. 984, 985 et 987.

1. *Irrégularités ex defectu.* — *a*) Sont irréguliers ceux qui sont nés en dehors d'un légitime mariage : *defectus natalium.* Les *Décrétales* contiennent de nombreuses décisions sur ce point, par exemple du concile de Poitiers de 1087, des papes Clément III et Innocent III, l. I, tit. XVII, c. 1, 12, 14 et 16, et l. V, tit. XXXIV, c. 14, édit. Friedberg, t. II, col. 135, 139 sq., 875. Cette irrégularité n'atteint pas les enfants naturels légitimés par un mariage subséquent, ni les enfants trouvés, dont on ne peut démontrer l'illégitimité, puisque pour ceux-ci le doute doit être résolu en leur faveur.

b) Sont irréguliers ceux qu'une infirmité corporelle,

une mutilation, une difformité considérable rendent incapables de remplir les fonctions sacrées, ou du moins de les remplir avec décence : *defectus corporis*. Les textes abondants de la période patristique se continuent dans les *Décrétales* qui contiennent en particulier des décisions très précises d'Alexandre III, de Clément III, d'Innocent III, et d'Honorius III, au sujet des infirmes, des mutilés ou des eunuques, l. I, tit. xx et l. III, tit. vi, édit. Friedberg, t. II, col. 144 sq., 482 sq. Remarquons qu'il ne s'agit pas ici des mutilations volontaires lesquelles, supposant une faute, rentrent dans la catégorie des irrégularités *ex delicto*. L'extension et les limites de cette irrégularité sont fixées par Eugène III, *Decretales*, l. III, tit. vi, c. 2, édit. Friedberg, t. II, col. 482, dans une formule très nette qui a été jugée digne d'être reproduite presque mot pour mot dans le code. Il s'agissait d'un prêtre qui, attaqué par un brigand, avait perdu deux doigts et la moitié de la paume de la main; le pape ne lui permet pas de célébrer la messe parce qu'il ne le pourrait faire *nec secure propter debilitatem, nec sine scandalo propter deformitatem;* mais il ne lui interdit pas les autres fonctions sacerdotales, puisque les mêmes raisons ne s'appliquent pas à elles. Tous les degrés et toutes les formes de mutilation et d'infirmité ont été envisagées par les canonistes et les solutions leur ont été, soit fournies expressément par les prescriptions formelles du droit, soit suggérées par le principe d'Eugène III. Signalons seulement que le code a repris et formulé la disposition très sage de ce pape : celui qui tombe dans un de ces cas d'irrégularité avant son ordination ne peut recevoir aucun ordre; celui qui était ordonné auparavant ne devient irrégulier que pour les fonctions qu'il serait incapable d'accomplir convenablement, et non pour les autres.

c) Sont irréguliers les possédés, les fous et les épileptiques. Aux documents que nous avons parcourus dans la période patristique, nous ajouterons seulement les suivants. Deux réponses de la S. Congrégation du Concile, 10 avril 1685 et 2 décembre 1724, citées par Gasparri, n. 275, ont déclaré irréguliers des hommes qui, autrefois possédés du démon, semblaient délivrés depuis deux ans. La dispense de cette irrégularité a été refusée. Une autre réponse de la même Congrégation, 14 mai 1831, *Ibid.*, n. 278, a déclaré irrégulier un homme qui avait eu des crises d'épilepsie ou analogues à l'épilepsie après sa puberté et qui se croyait guéri. Dans un autre cas, les crises d'épilepsie s'étaient produites seulement après la prêtrise; la S. Congrégation ne permit qu'avec peine à celui qui en souffrait de remplir les fonctions sacerdotales, et encore exigea-t-elle des précautions minutieuses afin de prévenir tout accident, 21 juin 1831, *Ibid.*, n. 280.

d) Sont irréguliers les *bigames*. Cette irrégularité porte dans le droit le nom bizarre de *defectus sacramenti;* le sacrement de mariage n'est parfait, dit Saint Thomas, que s'il unit un seul homme à une seule femme, de telle sorte que l'homme n'appartienne qu'à une femme et la femme qu'à un homme. *Summa theolog, Supplementum*, q. lxvi, art. 1. La bigamie est le cas d'un homme qui a eu deux femmes, simultanément ou successivement; mais ce mot s'est étendu à des situations plus ou moins analogues. Innocent III précisa le sens de ce mot et l'extension de l'irrégularité, *Decretales*, l. I, tit. xxi, c. 5 et 6, t. II, col. 147-148. Il y a bigamie, dit-il, quand un homme a eu deux femmes successivement; alors même qu'il n'aurait pas eu de relations conjugales avec l'une d'elles; il y a également bigamie quand un homme épouse une femme veuve, alors même qu'elle n'aurait pas eu de relations avec son premier mari; mais non si, au lieu de mariage, il n'y a eu que des fiançailles ou des relations coupables. D'autres cas ont été envisagés et résolus, que les auteurs rangent sous les noms de *bigamia interpretativa* ou *bigamia similitudinaria;* tel est, par exemple, le cas d'un homme qui a contracté deux mariages dont l'un est invalide; ou encore d'un homme dont la femme avait eu, avant son mariage, des relations coupables avec un autre homme, etc. Cf. Gasparri, n. 381 sq., Noldin, n. 152 sq., Ballerini-Palmieri, n. 722 sq.,

e) Sont irréguliers les hommes de mauvaise réputation : *defectus famæ*. Un homme peut perdre sa réputation, devenir *infamis*, par le seul fait de sa vie criminelle ou par des péchés très graves connus du public : c'est l'*infamia facti*. On comprend qu'un homme que l'on sait coupable d'homicide, d'adultère ou d'autres péchés graves contre les mœurs, n'ait plus aux yeux du peuple l'intégrité qui convient aux ministres de Dieu; la promotion aux ordres d'un tel homme serait un scandale. L'ancienne Église fut très chatouilleuse sur ce point : elle excluait même les pénitents. On admet actuellement qu'une conversion éclatante, publique dans le lieu où a été commise la faute, persévérant pendant un certain temps dont il appartient à l'ordinaire de fixer la durée, suffirait pour rendre au coupable sa réputation et faire cesser l'irrégularité. Pour ce motif, plusieurs théologiens ne rangent pas l'*infamia facti* parmi les cas d'irrégularité; ainsi Noldin, n. 154; Gasparri, n. 310. — Le cas est beaucoup plus grave quand la perte de la réputation est sanctionnée officiellement et devient l'*infamia juris*. Il en est ainsi, quand la loi déclare formellement *infames* ceux qui se rendent coupables de tels crimes; ainsi sont notés d'infamie : les duellistes et leurs parrains, concile de Trente, sess. xxv, *de reform.*, c. 19; celui qui a commis un rapt, *ibid.*, sess. xxiv, *de reform. matrim.*, c. 6; celui qui est coupable de bigamie simultanée, Innocent III, dans *Decretales*, l. I, tit. xxi, c. 4, édit. Friedberg, t. II, col. 147; celui qui commet un attentat contre la personne d'un cardinal, Boniface VIII, *Sext. Decret.*, l. V, tit. ix, c. 4, t. II, col. 1091; et surtout les membres des sectes hérétiques. L'infamie de droit existe encore quand un juge ecclésiastique prononce contre un coupable une sentence le déclarant infâme, ou encore quand le coupable subit telle peine qui de sa nature est infamante; ainsi Urbain VIII décida, le 4 janvier 1635, que les galériens étaient irréguliers, même après leur libération, Gasparri, n. 295.

Cette irrégularité des *infames* se trouve sur la lisière des deux groupes. A première vue, elle semblerait se rattacher plutôt aux irrégularités *ex delicto* puisqu'elle est une punition portée contre un crime ou contre une vie criminelle qui rend indigne des ordres. En réalité, elle appartient au groupe des irrégularités *ex defectu*, parce qu'elle est attachée, moins au crime lui-même, qu'à la déclaration d'infamie faite par l'autorité ecclésiastique. Le crime produit l'infamie et l'infamie, à son tour, entraîne l'irrégularité. Gasparri, n. 302. Une disposition formelle du droit prouve bien qu'il en est ainsi. Deux de ces irrégularités atteignent, non seulement les auteurs mêmes du péché, mais leurs enfants et petits-enfants, lesquels ne sont pas coupables, mais sont victimes de la tache que la faute des parents ou grands-parents ont jetée sur leur descendance. Les auteurs de violences contre la personne d'un cardinal sont irréguliers avec leurs enfants et leurs petits-enfants, Boniface VIII, *Sext. Decret.*, l. V, tit. ix, c. 5, édit. Friedberg, t. II, col. 1091-1092. Les hérétiques sont irréguliers; avec leurs enfants, et, si c'est le père qui a été hérétique, leurs petits enfants, Boniface VIII, *Ibid.*, tit. II, c. 15, col. 1075-1076, si du moins les parents ou grands parents sont morts dans l'hérésie, sans s'être réconciliés avec l'Église.

f) Sont irréguliers ceux qui, agissant comme représentants de l'autorité publique, ont versé le sang par homicide ou mutilation, *defectus lenitatis*, à savoir ceux qui ont prononcé ou exécuté une sentence de mort ou de mutilation, et les soldats qui, au cours d'une bataille, ont tué ou mutilé un ennemi. Il ne s'agit ici ni de l'homicide coupable, qui est puni par une irrégularité *ex delicto*, ni du cas de légitime défense qui, de soi, n'entraîne pas d'irrégularité. *Clementin.*, l. V, tit. IV, cap. unic., t. II, col. 1184.

L'irrégularité *ex defectu lenitatis* atteint d'abord tous ceux qui, *le sachant et sans y être forcés*, concourent en tant que ministres de la justice publique, à la mort ou à la mutilation d'un coupable, et cela par un acte qui influe notablement, prochainement et directement sur la mort ou la mutilation, Gasparri, n. 451; ainsi sont irréguliers le juge ou les juges qui prononcent la sentence, le procureur général qui la requiert, le bourreau et ses aides qui l'exécutent; mais non le législateur qui a édicté la loi pénale, ni probablement les jurés dont le rôle est seulement de déclarer l'accusé coupable et non de le condamner, ni les témoins convoqués d'office. Il est remarquable que cette irrégularité, admise par tous, consacrée par la pratique et qui a été insérée dans le Code, au moins en partie, n'est pas formulée explicitement dans les *Décrétales*; on y trouve seulement une défense faite aux clercs et aux moines de prendre part à un jugement qui entraîne la mort ou la mutilation, et une menace de déposition contre ceux qui oseraient le faire. Gasparri, n. 452.

Cette même irrégularité *atteignait* également les soldats qui dans le combat avaient tué un ennemi ou lui avaient enlevé un membre. Toutefois il y avait des distinctions assez délicates à faire. Si la guerre était offensive, et à plus forte raison si elle était injuste, tous ceux qui avaient réellement tué ou mutilé un ennemi tombaient sous l'irrégularité, et probablement aussi ceux qui avaient aidé, commandé, excité les combattants. Si la guerre était juste et défensive, les combattants étaient considérés comme se trouvant en cas de légitime défense et aucun d'eux n'était irrégulier. Mais il faut avouer qu'en pratique il devenait très difficile d'appliquer ces distinctions. Avec les complications de la diplomatie, on ne pouvait savoir si une guerre était purement défensive ou non, chacun des deux peuples belligérants se prétendant victime d'une injuste agression; et dans la mêlée des combats ou, à plus forte raison, avec les armes actuelles, on était rarement sûr d'avoir ou de n'avoir pas tué. Aussi les congrégations romaines ont-elles toujours considéré comme ayant besoin de dispense pour recevoir les ordres tous ceux qui en guerre avaient pris part à des batailles. Gasparri, n. 450, cite une décision de la S. Congrégation du Concile de 1804; et, à la fin de la dernière guerre, le décret *Redeuntibus* de la Congrégation Consistoriale, 25 octobre 1918, a accordé aux Ordinaires le pouvoir de dispenser *ad cautelam*, de l'irrégularité *ex defectu lenitatis* qui aurait pu être contractée par les clercs obligés de se battre. *Acta Apostolicæ Sedis*, 1918, p. 482. Le cardinal Gasparri ajoutait une remarque dont les rédacteurs du code ont fait leur profit, en supprimant désormais cette irrégularité : « Il faut avouer, dit le cardinal, que pour ceux qui sont contraints au service militaire et forcés de se battre, comme c'est la règle générale dans nos pays, ce *defectus lenitatis* se comprend difficilement », n. 450.

g) *Étaient* irréguliers enfin les néophytes en ce sens que ceux qui avaient été baptisés à l'âge adulte contractaient une irrégularité qui leur fermait l'accès aux ordres à moins de dispense. Gasparri, n. 269.

2. *Irrégularités ex delicto.* — On rangeait sous ce titre les irrégularités qui atteignaient :

a) Le fait d'avoir réitéré le baptême ou de s'être prêté à la réitération ; si les deux baptêmes étaient donnés publiquement et d'une manière absolue, quiconque se rendait sciemment coupable de la réitération, c'est-à-dire le ministre qui donnait le second baptême et le sujet adulte qui s'y prêtait, étaient irréguliers. Gasparri, n. 320 sq.

b) Le fait d'exercer solennellement un ordre sacré qu'on n'a pas reçu. Cette irrégularité, contenue formellement dans les *Décrétales*, l. V, tit. XXVIII, c. 1, t. II, c. 833, ne s'applique probablement qu'aux clercs et non aux laïques; elle suppose que le clerc, sachant qu'il n'a pas reçu tel ordre sacré, accomplit solennellement une fonction qu'il sait être propre à cet ordre. Des détails très complets sont donnés par les auteurs sur les cérémonies dont l'usurpation entraînerait une irrégularité, par exemple Gasparri, n. 239 sq.; Noldin, n. 133.

c) Le fait d'exercer solennellement un ordre sacré en violation d'une censure, excommunication, suspense ou interdit. Gasparri, n. 353 sq.

d) Le fait de commettre injustement un homicide ou une mutilation. Cette irrégularité est voisine de celle qui nous avons étudiée plus haut, en ce que, dans les deux cas, il y a mort d'homme ou mutilation réellement produite; mais, tandis que, dans l'irrégularité *ex defectu lenitatis*, les auteurs de la mort ou de la mutilation agissaient au nom de l'autorité publique ou en vertu du droit de guerre et étaient exempts de toute faute, dans l'irrégularité *ex delicto* il y a homicide ou mutilation coupable. Cette irrégularité est encourue avant tout par ceux qui sont directement responsables du crime d'homicide, c'est-à-dire ceux qui le commettent, ceux qui le commandent, le conseillent ou l'encouragent; ils se rendent coupables d'un crime qui doit être puni à l'égal des plus grands; peu importe d'ailleurs la manière dont ils font mourir leur victime, en public ou en secret, par violence ou par ruse, par coups, par empoisonnement ou par d'autres moyens. Une des formes d'homicide que les mœurs trop païennes traitent avec une excessive indulgence, mais où l'Église voit toujours le meurtre d'une créature humaine, est l'avortement : ceux qui en sont coupables contractent l'irrégularité. Elle est encourue encore par ceux qui, sans avoir voulu tuer, provoquent un accident mortel, par suite d'une négligence gravement coupable. Il en est de même de ceux qui, placés dans un cas de légitime défense, tuent leur agresseur, mais en dépassant notablement la mesure strictement nécessaire pour se défendre, le *moderamen inculpatæ tutelæ;* Gasparri, n. 433-434, cite un grand nombre de décisions dans ce sens et conclut qu'en pratique il faut toujours demander dispense *ad cautelam* quand on a tué un injuste agresseur, tant il est facile de dépasser ce que demande le droit de défense. Et ce que nous avons dit de l'homicide est vrai de la mutilation, c'est-à-dire de la violence injuste par laquelle on fait perdre au prochain un membre proprement dit. Les décisions de l'Église sont particulièrement sévères pour ceux qui se mutilent eux-mêmes si la mutilation est coupable : alors même qu'ils ne se seraient enlevé qu'un doigt, ils sont irréguliers. Elles visent aussi très formellement ceux qui, même par un souci mal entendu de vertu, *sibi amputarent aut amputari facerent virilia;* ainsi Clément III et Innocent III, dans *Decretales*, l. I, tit. XX, c. 3, 4 et 5, t. II, col. 145.

e) A ces irrégularités prévues par le droit des *Décrétales*, le décret *Vigilanti* de la S. Congrégation du Concile, 25 mai 1893, et le décret *Ut debita* de la même Congrégation, 11 mai 1904, en ont ajouté une autre,

dans le but de punir et d'empêcher le commerce en matière d'honoraires de messes. Les clercs non encore prêtres qui s'en rendraient coupables étaient suspens de l'exercice des ordres reçus et inhabiles à recevoir les ordres supérieurs.

3° *Les empêchements.* — Les irrégularités ont pour but d'arrêter sur le chemin du sacerdoce ceux qui, en raison d'une faute qui les rend indignes ou pour un défaut irrémédiable qui les rend incapables, ne peuvent exercer avec honneur et fruit les fonctions sacrées; elles sont de leur nature perpétuelles, et on ne peut passer outre que si l'Église juge à propos d'accorder une dispense. Mais il y a certaines conditions positives que l'Église exige de ceux qui aspirent à devenir ses ministres, et elle arrête ceux qui ne les ont pas remplies; il y a des situations qu'elle juge incompatibles avec les devoirs des clercs, et elle refuse d'accepter ceux qui ne s'en sont pas libérés : ce sont de simples empêchements ; dès qu'ils ont disparu, ils laissent libre l'accès aux ordres sans que l'Église ait besoin d'intervenir par une dispense.

Avant le Code, très rares sont les théologiens et canonistes qui aient songé à donner une liste de ces empêchements. Le cardinal Gasparri, n. 477 et suiv., les énumère ainsi : Sont empêchés :

Ceux qui n'ont pas reçu le sacrement de confirmation, concile de Trente, sess. XXIII, *de reform.*, c. 4.

Ceux qui n'ont pas l'âge requis, *Ibid.*, c. 8.

Ceux qui n'ont pas reçu l'ordre inférieur ou laissé passer les interstices voulus, *Ibid.*, c. 11, 13 et 14.

Ceux qui sont engagés dans les liens du mariage. Un homme marié ne peut recevoir les ordres à moins de conditions très sévères destinées à assurer sa persévérance dans le célibat, ainsi que celle de sa femme. Si tous deux sont encore jeunes, l'un et l'autre doivent entrer dans des ordres religieux à vœux solennels, et c'est seulement après la profession des deux époux que l'homme peut être ordonné. Ce n'est que dans le cas où tous deux seraient âgés et où tout danger d'incontinence serait écarté que le mari pourrait entrer dans le clergé séculier et la femme faire vœu de chasteté dans une congrégation religieuse ou même dans le monde. Gasparri, n. 530 sq.

Ceux qui sont soumis au service militaire. On ne doit pas accepter à une ordination celui qui est soldat. Depuis que les lois ont soumis les clercs au service militaire dans plusieurs pays d'Europe, les congrégations romaines ont souvent rappelé ce principe. Peu de mois avant l'apparition du Code, 2 janvier 1917, un décret de la Consistoriale défendait aux évêques d'Italie d'admettre au sous-diaconat le clerc qui faisait son service militaire ou devait le faire bientôt, quelque digne et capable qu'il fût par ailleurs. *Acta Apostolicæ Sedis*, 1917, p. 15.

Les esclaves tant qu'ils n'ont pas obtenu leur liberté.

Ceux qui sont engagés dans des affaires séculières qui les obligent à rendre des comptes, tant qu'ils ne sont pas quittes de toute responsabilité.

Ceux qui n'ont pas la science ou la vertu suffisantes, concile de Trente, sess. XXIII, *de reform.*, c. 4, 11, 12, 13 et 14.

Ceux qui seraient inutiles au service des âmes dans un diocèse trop bien fourni, *Ibid.*, c. 16.

Enfin ceux qui n'auraient pas le titre canonique exigé pour les ordres sacrés.

IV. LA LÉGISLATION ACTUELLE, D'APRÈS LE CODE DE DROIT CANONIQUE. — Toute l'étude qui précède représente la législation telle qu'elle a été en vigueur jusqu'à la promulgation du Code de droit canonique. Elle reste exacte en tout ce qui n'a pas été modifié expressément, d'après le can. 6, 2° Nous n'avons donc qu'à reproduire le texte du Code; son commentaire est fait par les *Décrétales* et les auteurs qui les ont expliquées. Il suffira de signaler au passage les points sur lesquels la nouvelle législation a modifié l'ancienne, et les précisions qui ont été apportées au texte du Code par des décisions postérieures.

Le canon 983 déclare d'abord qu'il n'y a à garder de l'ancien droit que ce qui en est gardé dans le nouveau; en passant, il donne une rapide définition de l'irrégularité, qui la distingue définitivement de l'empêchement simple. « On ne contracte pas d'empêchement perpétuel, que l'on appelle *irrégularité*, soit *ex defectu*, soit *ex delicto*, sinon ceux qui sont exprimés dans les canons suivants. » Puis le Code énumère les irrégularités *ex defectu*, can. 984; les irrégularités *ex delicto*, can. 985, en rappelant les conditions nécessaires pour les contracter can. 986; les simples empêchements, can. 987; il parle de l'ignorance de l'irrégularité, can. 988; de la multiplication des irrégularités, can. 989 et enfin des dispenses, can. 990-991.

1. *Les irrégularités ex defectu.* — Can. 984. « Sont irréguliers *ex defectu* : 1° les illégitimes, que l'illégitimité soit publique ou occulte, à moins qu'ils n'aient été légitimés, ou n'aient fait profession solennelle; 2° ceux qui ont une infirmité corporelle et qui ne peuvent avec sécurité, à cause de leur faiblesse, ou avec décence, à cause de leur difformité, accomplir le ministère de l'autel. Cependant, pour empêcher l'exercice d'un ordre reçu légitimement, il faut un défaut plus grave; et à raison de ce défaut ne sont pas prohibés les actes qui peuvent être convenablement accomplis; 3° ceux qui sont ou ont été épileptiques, ou fous, ou possédés du démon; s'ils le sont devenus après avoir reçu des ordres, et que leur guérison soit certaine, l'ordinaire peut permettre à ceux qui sont ses sujets d'exercer de nouveau les ordres reçus; 4° les bigames, c'est-à-dire ceux qui ont contracté successivement deux mariages valides ou davantage; 5° ceux qui sont notés d'infamie de droit; 6° le juge qui a porté une sentence de mort; 7° ceux qui ont rempli les fonctions de bourreau et leurs aides volontaires et immédiats dans l'exécution d'une sentence capitale. »

Les principales modifications apportées par ce texte sont les suivantes : la notion de bigamie est ramenée au sens direct et obvie du mot, et l'irrégularité *ex defectu* restreinte à la bigamie successive, la bigamie simultanée étant atteinte par une irrégularité *ex delicto;* l'irrégularité qui provient de l'infamie n'existe plus que pour l'infamie de droit, l'infamie de fait produisant seulement un empêchement; celle qui atteignait les hérétiques est reportée parmi les irrégularités *ex delicto*, et celle qui atteignait leurs descendants, parmi les simples empêchements; celle qui est la conséquence d'une sentence de mort n'atteint plus que le juge et le bourreau avec ses aides; enfin celle qui atteignait les soldats qui avaient tué dans un combat est supprimée.

2. *Les irrégularités ex delicto*, can. 985 et 986. « Sont irréguliers *ex delicto;* 1° les apostats, les hérétiques et les schismatiques; 2° ceux qui, sauf dans le cas d'extrême nécessité, ont permis de quelque manière que le baptême leur fût conféré par des ministres non catholiques; 3° ceux qui ont osé tenter de se marier ou qui se sont mariés seulement au civil, alors qu'ils étaient eux-mêmes liés par le mariage, ou par un ordre sacré, ou par des vœux religieux même simples et temporaires, ou avec une femme liée par ces mêmes vœux ou par un mariage valide; 4° ceux qui ont commis un homicide volontaire, ou qui ont procuré l'avortement d'un fœtus humain, ainsi que tous ceux qui y ont coopéré; 5° ceux qui ont mutilé eux-mêmes ou d'autres, ou qui ont tenté de se suicider; 6° les clercs qui auraient exercé malgré la défense la médecine ou la chirurgie, si la

LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME SEPTIÈME

MM.

ARQUILLIÈRE, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris.

AUTORE (le R. P. dom), prieur de la Certosa di S. Martino, sopra Napoli (Italie) († février 1920).

BAREILLE, ancien professeur de patrologie à l'Institut catholique de Toulouse.

BERNARD, à Paris.

BESSE (le R. P. dom) bénédictin, prieur de Ligugé, à Chevetogne (Belgique) († 6 juillet 1920).

BRUCKER (le R. P.) de la Compagnie de Jésus, à Enghien (Belgique).

CONSTANTIN, aumônier du lycée Henri-Poincaré, à Nancy.

COULON, (le R. P.) des frères prêcheurs, ancien archiviste de l'ordre, à Rome.

DE SMET, professeur de droit canonique au grand séminaire de Bruges (Belgique).

DOLHALGARAY, chanoine pénitencier à Bayonne († 13 janvier 1918).

DUBLANCHY (le R. P.), de la Société de Marie, professeur au noviciat de Moncalieri (Italie), puis à Rome.

EDOUARD d'Alençon (R. P.) des frères mineurs capucins, à Paris.

EMEREAU, (le R. P.) des augustins de l'Assomption, à Kadi-Keui (Constantinople).

FONCK, professeur de théologie au grand séminaire de Meaux (Seine-et-Marne).

FORGET, ancien professeur de théologie à l'Université de Louvain (Belgique).

GALTIER (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).

GARRIGUET, ancien supérieur du grand séminaire de La Rochelle.

GATARD (le R. P. dom), bénédictin, prieur de l'abbaye de Farnborough (Angleterre) († 21 novembre 1920).

MM.

GODEFROY, supérieur du grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

GUIMEL (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Kadi-Keui (Constantinople).

HARENT (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat d'Ore Place, Hastings (Angleterre).

HEURTEBIZE (le R. P. dom), bénédictin de Solesmes.

HORN, à Paris.

HUGUENY (le R. P.), des frères prêcheurs, professeur de théologie au collège théologique du Saulchoir, Kain (Belgique).

HUMBERT, professeur à Paris.

JANIN (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Rome.

JUGIE (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Rome.

LE BACHELET (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat d'Ore Place, Hastings (Angleterre).

LEVESQUE, prêtre de Saint-Sulpice, professeur au grand séminaire de Paris.

MAGNIN, professeur de droit canonique à l'Institut catholique de Paris.

MANGENOT, professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris († 19 mars 1922).

MARTIN, directeur de la *Semaine religieuse* de Nancy.

MERLIN, curé de Saint-Epain (Indre-et-Loire).

MICHEL, professeur de théologie aux Facultés catholiques de Lille.

MOLLAT, professeur d'histoire à la faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

MONCELLE, professeur d'histoire au collège de la Malgrange à Jarville (Meurthe-et-Moselle).

ORTOLAN (le R. P.), des oblats de Marie-Immaculée, à Rome.

PALMIERI (le R. P.), à Rome.

MM.

PAQUIER, curé de Saint-Séverin, à Paris.

PETIT (S. G. Mgr), des augustins de l'Assomption, archevêque latin d'Athènes (Grèce).

RICHARD (le R. P.), des oblats de Marie-Immaculée, professeur de théologie au scolasticat de Liége (Belgique).

RIVIÈRE, professeur à la faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

THAMIRY, doyen de la Faculté de théologie de Lille.

TANQUEREY, prêtre de Saint-Sulpice, supérieur de la Solitude à Issy-les-Moulineaux (Seine).

MM.

THOUVENIN, ancien professeur de théologie au grand séminaire de Nancy, aumônier de l'hospice de Ludres (Meurthe-et-Moselle).

VACANDARD, aumônier au lycée Corneille, Rouen.

VAN DER ELST, docteur es-lettres, docteur en médecine, conférencier à l'Institut catholique de Paris.

VERNET, professeur d'histoire ecclésiastique au grand séminaire de Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme) et à l'Institut catholique de Lyon.

VILLIEN, professeur de droit canonique à l'Institut catholique de Paris.

mort (de leur client) s'en est suivie; ; 7° ceux qui accomplissent l'acte d'un ordre réservé aux clercs dans les ordres sacrés, alors qu'ils n'ont pas reçu cet ordre, ou qu'il leur est défendu de l'exercer par une peine canonique soit personnelle, médicinale ou vindicative, soit locale. — Ces délits n'entraînent pas l'irrégularité s'ils n'ont été des péchés graves, accomplis après le baptême (sauf pour le 2°) et extérieurs; peu importe qu'ils soient publics ou occultes.»

Les nouveautés introduites par le canon 985 sont très importantes. Il n'a pas maintenu l'irrégularité qui frappait la réitération du baptême; mais par contre il a créé deux nouvelles irrégularités, contre ceux qui se feraient baptiser par un ministre non catholique et contre ceux qui essaient de se suicider; il a adapté aux besoins actuels celle qui frappait la bigamie simultanée ou la *bigamia interpretativa* ou *similitudinaria;* il a précisé en l'analysant davantage et en la restreignant quelque peu celle qui vient de l'homicide volontaire ou de l'homicide par imprudence.

3. *Les empêchements.* — Can. 987. « Sont simplement empêchés : 1° les fils des non-catholiques, tant que leurs parents restent dans leur erreur; 2° les hommes ayant une épouse; 3° ceux qui exercent une fonction ou une administration interdite aux clercs, de laquelle ils doivent rendre compte, jusqu'à ce que, ayant quitté leur emploi et rendu compte, ils se trouvent libres; 4° les esclaves proprement dits avant qu'ils ne soient libérés; 5° ceux qui sont astreints par la loi civile au service militaire ordinaire, tant qu'ils ne l'ont pas accompli; 5° les néophytes jusqu'à ce qu'ils soient suffisamment éprouvés, au jugement de l'ordinaire; 7° ceux qui souffrent d'une infamie de fait, tant qu'elle dure, au jugement de l'Ordinaire ».

Nous signalerons seulement deux précisions apportées à ce texte par la *commission pontificale d'interprétation du Code.* Les 2 et 3 juin 1918, elle a interprété le n. 5 en déclarant empêchés ceux qui pourront être appelés au service militaire, mais qui ne le sont pas encore, soit parce qu'ils n'ont pas l'âge voulu, soit parce qu'à la révision ils ont été ajournés. *Acta Apostolicæ Sedis,* 1918, p. 344. Le 14 juillet 1922, elle a interprété le n. 1, en déclarant que le mot *fils* doit être restreint au 1er degré, même *in linea paterna;* autrement dit, qu'il n'y a pas à maintenir l'ancienne distinction qui rendait irréguliers les petits-enfants d'un grand-père hérétique, et seulement les enfants d'une mère hérétique. *Ibid.,* 1922, p. 528.

4. « L'*ignorance* de l'irrégularité soit *ex delicto,* soit *ex defectu,* ou des empêchements n'en excuse pas. » (Can. 988.) Les auteurs exigeaient communément, pour l'irrégularité *ex delicto* qu'elle fût connue pour être encourue : le Code ne distingue plus à ce point de vue les deux sortes d'irrégularités : on les encourt même sans les connaître.

5. « Les irrégularités et les empêchements sont multiples quand leurs causes sont différentes; mais non quand la même cause est répétée, sauf le cas de l'homicide volontaire » can. 989.

6. *Dispenses et demandes de dispenses.* Can. 990-991. — Can. 990. « § 1. Il est permis aux ordinaires de dispenser leurs sujets, soit par eux-mêmes soit par un autre, de toutes les irrégularités provenant d'un délit occulte, excepté celle dont il s'agit au can. 985, n. 4 (homicide volontaire et avortement) ou toute autre traduite au for judiciaire. — § 2. Le même pouvoir appartient à tout confesseur dans les cas occultes plus urgents où on ne peut recourir à l'ordinaire et où il y a danger imminent de grave dommage ou de perte de la réputation; mais seulement dans le but de permettre au pénitent d'exercer licitement les ordres déjà reçus. » La première de ces dispositions n'est que la reproduction adaptée du cap. *Liceat* du concile de Trente, sess. XXIV, *de reform.,* c. 6; la seconde étend à tous les confesseurs les pouvoirs dont jouissaient seuls les confesseurs réguliers.

Can. 991, § 1. « Dans les demandes pour obtenir dispense des irrégularités et des empêchements, il faut indiquer toutes les irrégularités et les empêchements; autrement une dispense générale sera valable sans doute pour ce qui a été omis de bonne foi, à l'exception des cas exceptés au can. 990, § 1; mais non pour ce qui a été omis de mauvaise foi. — § 2. S'il s'agit de l'irrégularité provenant de l'homicide volontaire, il faut exprimer aussi le nombre des fautes, sous peine de nullité de la dispense à accorder. — § 3. Une dispense générale pour les ordres vaut aussi pour les ordres majeurs; et celui qui a été dispensé peut obtenir des bénéfices non consistoriaux, même des cures; mais il ne peut être nommé cardinal, évêque, abbé ou prélat *nullius,* ni supérieur majeur dans un ordre religieux exempt. — § 4. Une dispense accordée au for interne non sacramentel doit être consignée par écrit; et il en doit être fait mention dans un registre secret de la Curie. »

L. Godefroy.

IRVINGIENS ou Irvingites sont les dénominations données à une secte qui, du reste, ne les accepte pas, et qui revendique pour elle, sans exclusivité d'ailleurs, le titre d'*Église catholique apostolique.* C'est sous ce dernier nom qu'elle est officiellement connue dans les pays de langue anglaise. Les origines remontent au premier tiers du XIXe siècle. Les bouleversements de la Révolution et de l'Empire, avaient troublé certains esprits et les avaient amenés à l'idée que le second avènement du Christ était proche. Aussi cherchait-on, dans les Écritures et en particulier dans l'Apocalypse, à lire les signes des temps nouveaux. La première manifestation littéraire de cette idée semble avoir été un ouvrage d'Emmanuel Lacunza, religieux de la compagnie de Jésus, né à Santiago de Chili, qui avait été chassé de son pays, avec tous ses confrères, en août 1767. Il s'était réfugié dans les États pontificaux, à Imola, où il avait vécu dans la solitude, et, semble-t-il, la misère. On l'avait trouvé mort dans la rue, le 17 juin 1801. Il avait composé dans sa retraite un ouvrage : *La Venida del Mesias en gloria y majestad,* dont le premier volume parut tout d'abord à Cadix, puis, en 1816, à Londres, sous le nom de Juan Josaphat Ben Ezra, hébreu chrétien. L'édition de Cadix avait été prohibée par l'Inquisition de cette ville en 1812, et l'ouvrage lui-même mis à l'index, le 6 septembre 1824. Lacunza, en effet, dans cette interprétation de l'Apocalypse, professait une doctrine qui se rapproche beaucoup du millénarisme. Il croyait que Jésus-Christ, au temps venu, descendrait du ciel, qu'il serait accompagné des anges et des saints, qu'il règnerait visiblement avec eux pendant mille ans, et que, avant de remonter aux cieux, il paraîtrait dans toute sa majesté pour juger tous les hommes.

Ce livre, publié à Londres, y tomba dans une fermentation d'idées semblables qui se faisait en certains cercles appartenant aux diverses nuances de l'Église d'Angleterre. L'un d'eux se réunissait chez un riche banquier, Henry Drummond, membre des communes. Son château d'Albury comptait parmi ses hôtes des personnalités connues, comme le fils du premier ministre Percival et un pasteur estimé, Nicholas Armstong. Mais leurs idées ne prirent corps que le jour où elles eurent pour interprète l'homme qui allait leur donner son nom, Edward Irving. Celui-ci était né à Annan, en Écosse, en 1792. Dès sa jeunesse, il s'était lié avec le célèbre historien Thomas Carlyle, qui lui a consacré un chapitre de ses « *Reminiscences* ». Après avoir enseigné, pendant quelques années, les mathé-

matiques et la littérature, il était devenu pasteur du *Caledonian Asylum* de Londres. Il y avait attiré d'abord l'attention, puis bientôt la foule, par des sermons qui roulaient sur les thèmes chers au groupe d'Albury. Il en publiait quatre, en 1823, sous le titre significatif : *For the oracles of God.* La même année, un autre recueil annonçait le grand jugement *For judjment to come.* En 1826, paraissait *Babylon and Infidelity foredoomed.* Enfin, en 1831, il donnait une traduction avec introduction de l'ouvrage de Lacunza, sous le titre : *Exposition of the Book of Revelation.* Mais, ses livres n'étaient rien auprès de ses discours. Deux voyages de prédications en Écosse, en 1828 et en 1829, avaient été, pour Irving et pour ses idées, un véritable triomphe. Tous ceux qui l'avaient entendu étaient dans l'attente d'un renouvellement des miracles de l'âge apostolique.

Or, en 1830, il se produisit, d'abord dans l'église réformée écossaise de Port Glascow, à l'embouchure de la Clyde, puis aux environs, puis au *Caledonian Asylum* lui-même, une série d'événements étranges. C'étaient des visions, des prophéties et des phénomènes de glossolalie qui furent interprétés par les assistants comme des « effusions du Saint-Esprit. » Il n'en fallait pas tant pour qu'Irving et ses compagnons d'idées trouvassent là l'indice certain de la réalisation de leurs rêves. Un autre indice non moins certain fut la « persécution » qui commença, en cette même année 1830, de la part des autorités ecclésiastiques, à l'égard d'Irving. Le conseil presbytéral des églises écossaises de Londres, duquel dépendait le *Caledonian Asylum*, trouva que les scènes auxquelles donnaient lieu les prophéties et les glossolalies n'étaient rien moins qu'édifiantes. Du reste, Irving avait heurté la théologie réformée en professant, sur l'humanité du Christ, des théories peu compatibles avec le dogme calviniste. Le procès, commencé en 1830, prolongé par un appel d'Irving au synode général d'Écosse, se termina, le 2 mai 1832, par sa déposition de l'office de pasteur.

Ces incidents décidèrent Irving et ses amis à fonder une communauté indépendante. Elle prit, surtout dans les premiers temps, l'aspect d'un collège de prophètes, dans lequel se firent remarquer un avocat de Londres, Cardale, puis Baxter et Taplin. Une propagande populaire conduite par soixante jeunes gens permit de former, dans la capitale, sept groupements en souvenir des sept dons du Saint-Esprit et des sept églises de l'Apocalypse. Mais l'image des temps apostoliques qui hantait ces illuminés, leur faisait considérer ces événements comme une simple préparation et comme les préliminaires d'une nouvelle Pentecôte. Elle se produisit, le 7 novembre 1832, par l'appel de John Cardale comme « apôtre ». Ainsi se dessinait une organisation dont l'âme était précisément Cardale. Quant à Irving lui-même, son influence oratoire baissait. Du reste, sa santé était gravement compromise et il mourait, âgé de quarante-deux ans à peine, le 8 décembre 1834. Cette mort fut du reste le signal d'une expansion de la nouvelle *Église apostolique.* Le 14 juillet 1835, le « collège des Apôtres » fut complété, grâce à de nouveaux « appels ». Les « appelés » se retirèrent à Albury, et, pendant toute une année, se préparèrent, par l'étude des Écritures, à l'accomplissement de leur mission.

Elle débuta, au commencement de 1836, par l'envoi d'une lettre circulaire à toutes les autorités civiles et ecclésiastiques de l'univers. Puis, les « Apôtres » se partagèrent le monde. Cardale fut désigné pour l'Angleterre, Drummond pour l'Écosse et la Suisse, Armstrong pour l'Irlande et l'Orient chrétien, Percival pour l'Italie, King-Church, pour les Pays-Bas et le Danemark, Tudor, pour la Pologne et les Indes, Woodhouse pour l'Autriche et l'Allemagne du Sud, Carlyle, un avocat écossais, pour l'Allemagne du Nord, Dalton pour la France, Sittwill pour l'Espagne, William Dow pour la Russie et Mackenzie pour la Scandinavie. Ils se rendirent dans leurs missions et revinrent à Albury en 1838 pour rendre compte à Cardale de l'état où chacune d'elles se trouvait. Ils repartirent. Mais, dès l'année suivante, Cardale les rappelait en raison des difficultés qui s'élevaient dans les communautés anglaises. En effet, les chefs de ces communautés, qui, en souvenir de l'Apocalypse, portaient le titre d' « Anges », appuyés par les prophètes, réclamaient une plus grande indépendance vis-à-vis de l'autorité des « Apôtres ». La querelle fut apaisée et l'affaire s'arrangea; mais ce débat fut cause que l'un des apôtres, Mackenzie, se démit de sa charge. Quant au succès de la mission, il avait été très divers. Dans les pays de langue romane, le résultat était à peu près nul. En Allemagne, au contraire, Woodhouse et Carlyle avaient fait des adeptes parmi lesquels un rédacteur connu de la *Gazette de la Croix*, Wagner, et surtout le professeur de théologie de l'université de Marbourg, Hermann Thiersch.

Mais de nouvelles difficultés attendaient le « Collège des Apôtres ». Les prophètes avaient successivement fixé les dates du second avènement du Christ à juillet 1835, puis à Noël 1838, puis à 1842, puis à 1845, puis à 1855. Malgré les déceptions plusieurs fois éprouvées, on espérait toujours que la venue en gloire et majesté s'accomplirait du vivant des « Apôtres ». Or Mackenzie, Carlyle et William Dow mouraient en 1855. Comment concilier la foi en l'avènement et l'administration des communautés? De là deux courants : les uns se refusaient à accepter de nouveaux apôtres, les autres en affirmaient la nécessité. Pour résoudre le problème, les six apôtres qui restaient en 1860 se réunirent à Albury. Woodhouse amenait de Berlin le prophète Henri Geyer. Celui-ci déclara que le Saint-Esprit appelait comme apôtres Charles Boehm pour l'Allemagne et Caird pour la France. Mais les anciens déclarèrent que ce nouvel appel était en contradiction avec l'Écriture. Cette opposition fut le point de départ d'un schisme qui se réalisa surtout grâce à l'activité de l' « Ange » de la communauté de Hambourg, Schwarz. Pourtant ce ne fut pas lui, mais son subordonné Preuss, que le prophète Geyer appela comme apôtre pour l'Allemagne du Nord et la Scandinavie.

Un nouveau schisme se produisit en 1878, sur l'initiative d'un ancien employé de chemin de fer, Krebs, qui avait été à la tête d'une communauté irvingienne dans le Harz. C'est encore Hambourg qui fut le théâtre de cette nouvelle scission. Les dissidents se réunirent aux groupes hollandais, à la tête desquels se trouvait Schwarz, qui avait été évincé de son ancienne communauté par Preuss et Geyer. Les innovations les plus importantes de ces néo-Irvingiens furent la singulière cérémonie de la *consignatio* des vivants et des morts et la doctrine de la réincarnation du Christ dans les « Apôtres ». A la mort de Krebs et de Schwarz, le chef de ces groupes fut le fermier Hermann Niehaus, de Steinhagen, près Bielefeld, en Westphalie. Leurs principaux « Apôtres » sont, pour les États-Unis, Edward Mierau, à New-York, pour l'Argentine, Faber, pour l'Afrique du Sud, Klibbe, pour l'Australie, Niemeyer. En 1900, ces néo-Irvingiens prétendaient avoir gagné à leurs idées, grâce à l'apôtre indigène Sadrach, l'île de Java toute entière. Quant aux conceptions millénaristes de Lacunza, d'après une bienveillante communication orale de Mgr de la Serena, elles n'ont pas disparu de leur pays d'origine.

On conçoit que dans ces conditions de développement, cette secte n'ait pas eu à recourir aux innovations doctrinales. Elle déclare admettre ce qu'admettent en commun toutes les grandes confessions chré-

tiennes. Elle affirme l'autorité absolue et l'inspiration totale du canon des saintes Écritures. Elle considère comme expression essentielle de la doctrine les trois grands credos historiques : le symbole des apôtres, celui de Nicée et celui de saint Athanase. Elle reconnaît le caractère sacramentel du baptême, de la sainte cène et de l'ordre. Elle proclame l'indissolubilité du mariage. Mais ce qui la caractérise, c'est essentiellement l'importance qu'elle attribue au rôle du Saint-Esprit dans la vie de l'Église. Elle donne une place de premier plan à l'imposition des mains comme moyen d'obtenir la plénitude des dons spirituels. Elle professe la nécessité de ces dons, en particulier du don de prophétie et du don des langues, pour parfaire l'église. Elle croit à la venue personnelle du Christ pour ressusciter les morts, glorifier les membres vivants de l'Église et inaugurer sur la terre le règne de la paix qui durera mille ans, et qui se terminera par le grand jugement.

Quant à l'organisation de l'Église, elle prétend calquer celle des premiers siècles. Elle repose essentiellement sur un « Collège apostolique » de douze membres, choisis par l'appel des prophètes. Ce collège forme le gouvernement suprême, qui doit révéler au monde l'Esprit de Dieu. Les communautés locales sont dirigées par un évêque, qui prend le titre d' « Ange », et qui est entouré d'un corps de prêtres et de diacres. Ces ministres ne sont pas élus par le clergé ou par les fidèles. Seuls les diacres, qui doivent être au nombre de sept pour chaque communauté, peuvent être, avec la permission des apôtres, choisis par le peuple. Pour être admis à l'office de prêtre ou d'évêque, il faut un appel des prophètes. La consécration, la nomination et l'administration des prêtres et des évêques sont entre les mains des apôtres. Une fois appelés et ordonnés, ils reçoivent chacun une fonction particulière conforme à leurs dons respectifs, soit de prophètes, soit d'évangélistes, soit de pasteurs. Quand un apôtre vient à disparaître, les évêques et les prêtres gouvernent directement les églises qui dépendaient de lui, jusqu'à ce qu'un appel l'ait remplacé. Le culte, qui est très développé comporte des cérémonies empruntées aux diverses communions chrétiennes.

Les communautés irvingiennes ne semblent pas avoir fait de grands progrès en Angleterre. En 1907, on en comptait neuf à Londres. Il n'en est pas de même en Allemagne, où elles accusent à peu près dans toutes les régions, une progression constante. En 1906, la Prusse seule comptait 45 654 Irvingiens. Aux États-Unis, d'après la statistique de 1916, les anciens Irvingiens comptaient 13 communautés et 2 708 membres, tandis que les néo-Irvingiens avaient 20 communautés avec 3 828 membres. On n'a pas de renseignements précis sur leurs missions de Java et de l'Afrique du Sud. En Allemagne, ils disposent de plusieurs journaux et publications périodiques.

Toute la littérature relative à la secte irvingienne antérieurement à 1900 se trouve indiquée dans Th. Kolde, *Edward Irving*, Leipzig, 1901 ; du même, art. *Irving*, de la *Realencyclopädie* de Hauck, 3e édit. Il faut y ajouter K. Handtmann, *Die Neu-Irvingianer*, Gütersloh, 1907, et la publication du département du commerce des États-Unis, *Religious bodies*, Part. II, *Separate denominations*, p. 186 et p. 529 sq.

A. Humbert.

110586

BX841 .D68 1899 vol.7

Vacant, Alfred, 1852-1901.
Dictionnaire de théologie
catholique, contenant l'exposé

39967001317523

Stechert Hafner, Inc.
31 East 10TH Street

DEMCO